UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA

ÉCOLE DOCTORALE SHS-PE **UMR 7044 – ARCHIMÈDE**

en co-tutelle avec :

***SCUOLA DI DOTTORATO in CULTURE CLASSICHE E MODERNE* – XXVII ciclo**

THÈSE

présentée par :

Francesco MARI

soutenue le : **26 septembre 2015**

pour obtenir les grades de :

Docteur de l'Université de Strasbourg

Dottore di ricerca dell'Università degli Studi di Genova

Discipline : Histoire Grecque

Politesse et savoir-vivre en Grèce ancienne

THÈSE dirigée par :

Mme Dominique LENFANT	Professeur, Université de Strasbourg
Mme Francesca GAZZANO	Professeur, Università degli Studi di Genova

RAPPORTEURS :

M. Vincent AZOULAY	Professeur, Université Paris-Est – Marne-la-Vallée
M. Stefano FERRUCCI	Professeur, Università degli Studi di Siena

AUTRES MEMBRES DU JURY :

Mme Lia Raffaella CRESCI	Professeur, Università degli Studi di Genova
M. Alain DUPLOUY	Maître de conférences, Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne

Ai miei professori del Liceo

Lo sguardo fruga d'intorno,
la mente indaga accorda disunisce
nel profumo che dilaga
quando il giorno più languisce.

EUGENIO MONTALE, *I Limoni*

Sommaire

Remerciements 1

Avant-propos 3

Introduction 5

Première Partie : Politesse moderne et Antiquité grecque 15

Chap. I : La politesse comme catégorie d'analyse 19

I.1 Petite histoire des croyances contemporaines sur les convenances sociales 19

I.2. Le code de politesse en sociologie 24

I.3. Les fonctions de la politesse 27

I.4. L'approche sociolinguistique et ses limites 29

I.5. Les pratiques de politesse 31

I.6. Sanction et apprentissage 34

I.7. L'étude historique de l'interaction sociale 35

Chap. II : Les enjeux d'une « politesse grecque » 37

II.1. Les bonnes manières grecques en quatre mots 41

II.1.1. *Les objets du jugement* *41*

II.2.2. *Les critères de jugement* *56*

II.3. La vérité dans les apparences : esquisse d'une synthèse 66

II.4. Code de comportement et morale : bref parcours dans les études contemporaines sur la Grèce antique 69

II.5. Pour un code de comportements rituels 78

II.6. Constellations de sens (antiques et modernes) 80

II.7. Deux couteaux au lieu d'un 87

CHAP. III : Modèles et méthode 89

III.1. L'interaction selon Erving Goffman 90

III.2. Goffman et l'histoire 95

III.3. Fracture du temps et fragmentation de l'identité 95

III.4. Les situations sociales dynamiques 100

III.5. Quelques repères analytiques 102

III.6. Un exemple grec 105

III.7. Précision finale 110

DEUXIÈME PARTIE : EN QUÊTE D'UN MANUEL 113

CHAP. IV : L'honneur et la parole 129

IV.1. Des actes de parole de l'épopée homérique 136

IV.2. Apostropher l'autre : respect, mépris et colère 144

IV.2.1. *Le tact verbal* *146*

IV.2.2. *Les insultes des héros* *151*

IV.1.3. *La malséance populaire* *158*

IV.3. Dialogues humains et dialogues divins 161

CHAP. V : Maîtres des lieux homériques 169

V.A. LES CHAMBRES 177

V.A.1. Le rôle du maître de maison dans le *thalamos* 178

V.A.2. L'influence féminine sur l'équilibre du *thalamos* 182

V.A.3. Troubles de l'ordre symbolique : Hélène entre Pâris et Hector 184

V.B. LES DEMEURES À BASSE CONCENTRATION HUMAINE 192

V.B.1. Accueillir (et être accueilli) comme il se doit : Ulysse chez les Phéaciens 195

V.B.2. Le mendiant et le porcher, ou la politesse des humbles 203

V.B.3. Le roi inopportun : Priam dans la tente d'Achille 211

V.C. LES GRANDS PALAIS DES ROIS 222

V.C.1. Chez Nestor et chez Ménélas 222

V.C.2. Le palais d'Ithaque : l'accueil de Télémaque à Athéna 230

V.D. Les maisons des êtres pseudo-divins 238

V.D.1. Bref retour dans la grotte de Polyphème 238

V.D.2. Circé, ou la duplicité d'une maîtresse de maison 240

Chap. VI : Les élites homériques à l'épreuve du regard collectif 247

VI.1. Bagarre au sommet de l'Olympe 249

VI.2. Rebondissement sur Thersite 255

VI.3. Antiloque, Euryale et le respect de la politesse agonistique 266

Troisième Partie : Savoir-vivre grec antique 283

Chap. VII : Le tyran et le baladin 289

VII.1. Le soin de sa réputation 290

VII.2. Le festin de Sicyone tel qu'en parle Hérodote 294

VII.3. Le festin de Sicyone du point de vue de la situation sociale 298

VII.4. Clisthène de Sicyone pris entre deux feux 310

VII.5. L'*hybris* d'Hippocleidès 318

VII.6. *Ou phrontis…Alkibiadēi* 323

Chap. VIII : S'en prendre à Socrate 327

VIII.1. Les formules d'adresse élogieuses : des expressions polies ? 328

VIII.2. Les éloges de Socrate 332

VIII.3. Deux cas exceptionnels et le langage du Socrate historique 337

VIII.4. Quel rôle pour l'« éloge ironique » chez Platon ? 343

VIII.5. Quelques considérations conclusives 352

Chap. IX : Histoire d'un geste : la *dexiōsis* 357

IX.1. *Hē dexia cheīr*. Spécificités grecques antiques d'une geste toujours actuel 359

IX.2. L'accueil par la *dexiōsis* 361

IX.3. Exiger l'attention : le recours à la *dexiōsis* pour amplifier un propos 369

IX.4. La proxémique de la poignée de main 374

IX.5. L'exemple des stèles funéraires attiques 376

IX.6. La *dexiōsis* dans les traités diplomatiques 380

IX.7. La comparaison avec les Perses chez Xénophon : une leçon pour les Grecs ? 394

IX.8. La *dexiōsis* comme catachrèse comportementale 399

CONCLUSION 407

GLOSSAIRE 419

LISTE DES ABRÉVIATIONS 423

BIBLIOGRAPHIE 427

Remerciements

Il me semble hier que j'ai franchi les Alpes à bord d'un train en provenance de Milan, mon sac à dos comme seul compagnon de voyage, et pour la première fois j'ai mis pied à Strasbourg, avec la perspective d'y entreprendre mon doctorat de recherche. C'était le début de l'automne, et je ne connaissais personne dans la ville. Ainsi c'est un vrai bonheur, quatre ans depuis ce jour, de pouvoir adresser mes remerciements aux nombreuses personnes qui m'ont soutenu durant mon travail. Merci, d'abord, à mes directrices de recherche : Dominique Lenfant, qui a eu l'idée de ce travail, si intéressant et novateur, me l'a proposé et ne m'a jamais fait manquer ses conseils lors de sa réalisation ; et Francesca Gazzano, qui me guide sur les voies escarpées de l'université depuis maintenant sept ans.

Merci à Vincent Azoulay, Lia Raffaella Cresci, Alain Duplouy et Stafano Ferrucci, qui ont accepté de faire partie de mon jury de thèse. Merci à toutes les professeures et à tous les professeurs qui m'ont aidé et conseillé durant ce travail : Sandra Boehringer, Nicola Cucuzza, Nicoletta Diasio, Manuela Giordano, Pascal Hintermeyer, Anne Jacquemin, Andrew Lear, François Lefèvre, Franco Montanari, Lara Pagani, Luana Quattrocelli, Giusto Traina. Merci à Kim Ridealgh, de l'University of East Anglia, qui m'a accepté en tant que membre du *Historical Politeness Network for Ancient Languages*. Merci à Eckhard Wirbelauer, Thomas Späth et Konrad Vössing, directeurs du Collège Doctoral Trinational FISA-MIAG des Universités de Strasbourg, Berne et Bonn, dont je fais partie. Merci à tous les membres de l'UMR 7044 de l'Université de Strasbourg. Merci, enfin, à l'École française d'Athènes, qui m'a accueilli pendant deux séjours d'études en Grèce.

Ma première et plus grande dette intellectuelle va à mes enseignants du lycée. Merci à Gianfranco Di Pasquale, qui m'a transmis l'amour pour la pensée. Merci à Gilda Mana, qui m'a appris à la structurer. Merci à Rosa Elisa Giangoia, qui m'a montré ce que je pouvais en faire. Merci à Fully Doragrossa, qui m'a démontré avec l'exemple, dès mon adolescence, que l'éducation est à la fois une mission et un défi qu'il vaut la peine de relever. C'est à eux que cette thèse est dédiée. Merci à mes étudiants, tous.

Merci à mes amis : Alberto, Antoine, Claire, Cloé, Francesca et Matteo, François, Katerina, Luca, Paolo, Tommaso, Vulca. Vous avez été ma bonne humeur. Merci à Giovanna, voisine de pupitre à la MISHA et meilleure des camarades. Merci aux amis qui m'ont aidé à corriger mon français : Aurian, Christine, Méryl, Nora, Thomas. Merci à Fabio, relecteur infatigable.

Merci infiniment à ma famille : à ma mère, Silvia, et à mon père, Sergio, parce qu'ils ont toujours cru en moi, quoi que je fasse ; à ma sœur et à mon frère, Giulia et Alberto, qui ont été, sont et seront ma force et mon équipe.

Merci enfin à tous ceux que je ne cite pas, mais que je n'oublie pas pour autant.

Casa Galotta, Orbicella di Molare (AL)
6 août 2015

Avant-propos

Toutes les traductions des textes anciens que nous présentons dans ce travail de recherche sont empruntées à la Collection des Universités de France, sauf quand il nous a semblé nécessaire de les modifier ou de les refaire nous-même. Dans chacun de ces cas, nous avons indiqué le type de modification apporté dans une note en bas de page. Nous avons aussi translittéré la plupart des mots et des périphrases grecs, **sauf** dans certains cas où garder la forme originale nous a paru important ou lorsque nous reprenons, en les commentant, les mots d'un texte que nous avons précédemment cité et dont nous avons donné la traduction. Nous espérons ainsi que notre lecteur pourra aisément se reporter aux originaux grecs quand il le souhaite, sans risquer de s'égarer en essayant de situer dans les textes des termes qui n'y figurent pas.

Le lexique dont nous nous servons dans ce travail est souvent emprunté à la sociologie, parfois à la sociolinguistique. Nous avons nous-même introduit un petit nombre de tournures visant à mieux cerner les objets de notre étude. Comme les antiquisants ne sont pas toujours familiers avec ce genre d'expressions, nous avons pensé insérer, après les conclusions, un **glossaire** des expressions « techniques » les plus récurrentes dans ce travail, que nous avons également indiquées en gras lors de leur première apparition.

Nous précisons enfin que le raisonnement qui sous-tend ce travail a un caractère unitaire. L'articulation des chapitres est linéaire, chacun présupposant le précédent. C'est pourquoi nous avons pensé introduire un système de **renvois internes** ponctuels, en espérant rendre la lecture aussi facile que possible.

Introduction

> Peu à peu conservée par la mémoire, c'est la chaîne de toutes les impressions inexactes, où ne reste rien de ce que nous avons réellement éprouvé, qui constitue pour nous notre pensée, notre vie, la réalité.
>
> *Marcel Proust* (1927, p. 43)

On raconte que quand Clisthène, le puissant tyran de Sicyone, jugea que le moment était venu de donner un mari à sa fille, il ne se contenta pas de chercher un jeune homme de bonne famille, mais voulut lui trouver le meilleur parmi les Grecs. La tâche n'était pas des plus simples. Ainsi Clisthène attendit-il le moment des Jeux Olympiques, où se rassemblait la fleur de la jeunesse de la Grèce, et il y fit proclamer publiquement que quiconque d'entre les Grecs s'estimait digne de devenir son gendre se rendît à Sicyone avant soixante jours. Il invitait les prétendants à vivre auprès de lui pendant un an. Pendant tout ce temps, il observerait ses hôtes avec attention, et il concéderait enfin Agaristé — tel était le nom de sa fille — à celui qu'il tiendrait pour le meilleur.

Tous ceux qui se sentaient fiers d'eux-mêmes et de leur patrie se firent alors prétendants d'Agaristé. De près et de loin ils vinrent à Sicyone pour se soumettre à l'examen de Clisthène, qui leur fit un accueil magnifique. Ensuite, durant de longs mois, le tyran les observa et mesura leurs qualités en s'entretenant avec eux. Parmi tous, le candidat qu'il appréciait le plus était un jeune homme beau, noble et plein de talent : Hippocleidès d'Athènes, fils de Teisandros.

Vint enfin le jour établi pour le banquet des noces. Pour l'occasion, Clisthène fit sacrifier cent bœufs et invita tous les Sicyoniens à participer au festin. Tous les hommes présents n'attendaient que l'annonce du nom du vainqueur, mais le repas prit fin que Clisthène n'avait toujours pas dévoilé l'identité de son futur gendre. Les prétendants s'engagèrent

alors dans des concours de musique et de déclamation. Le temps passait, on continuait à boire, mais nul ne réussissait à l'emporter sur Hippocleidès. Ce fut ainsi que, plein de satisfaction pour ses exploits, le jeune homme ordonna qu'on lui apportât une table, il monta dessus et s'abandonna à des danses de plus en plus indécentes. Finalement, il appuya la tête sur la table et se mit à gesticuler avec ses jambes. Jusque-là, Clisthène avait évité d'éclater contre Hippocleidès, mais lorsqu'il vit ses jambes nues remuer en l'air il ne put se contenir plus longtemps et « Fils de Teisandros ! — s'écria-t-il en se levant — par ta danse tu as manqué le mariage ».

L'honneur de la main d'Agaristè échut donc à un autre Athénien, Mégaclès. Néanmoins, la réponse qu'Hippocleidès fit au tyran devait rester proverbiale : Οὐ φροντὶς Ἱπποκλείδῃ, « Hippocleidès s'en moque ! »[1]. Trop orgueilleux pour admettre d'avoir laissé la fougue l'emporter sur la décence, Hippocleidès préféra se défendre en radicalisant son attitude : en définitive, le jugement de son hôte ne portait que sur une question de forme. Si Clisthène n'était pas en mesure de dépasser de telles petitesses au vu de l'évidente primauté d'Hippocleidès sur tous les autres, eh bien, tant pis pour lui. Hippocleidès, lui, aimait mieux être qu'apparaître. Piètre défense, pour quelqu'un qui venait de voir s'envoler le prix d'un an d'efforts pour un manque de savoir-vivre. Un Grec aurait ainsi pu dégager la morale suivante de l'*exemplum* du jeune homme athénien : « Aux gens qui ne soignent pas les apparences arrivent des malheurs ».

Il existe de nos jours une tendance assez répandue à partager l'opinion d'Hippocleidès, et il n'est pas rare de soulever des doutes sur l'importance réelle des normes de politesse. La vie en société impose sans cesse aux individus une multiplicité de circonstances et de contextes qui les engage à se mettre en jeu devant les autres et à prendre les risques auxquels expose toute relation (manque de compréhension ou d'accord, conflits, manque de respect de la part des autres et perte consécutive de confiance en soi, etc.). C'est la politesse qui oriente les différentes conduites individuelles face à de telles dynamiques. Véritable principe d'ordre, ses préceptes sous-tendent un grand nombre de détails de notre quotidien. Cepen-

[1] Tout ce récit est paraphrasé de Hdt. VI 126, 2-130.

dant, lorsqu'il nous arrive de nous interroger sur le fondement d'une de ces normes (ce qui advient souvent, de façon générale, quand pour une raison ou pour une autre celle-ci n'est pas respectée), nous ne sommes pas toujours en mesure de donner une réponse satisfaisante. Il nous manque un sens, une signification profonde à attribuer au comportement que nous serions censés suivre. La question : « pourquoi devrais-je faire cela ? » n'obtient trop souvent que des réponses telles que « parce que c'est comme ça que l'on fait » ou bien « sinon, tu serais malpoli ». L'alternative la plus commune aux explications tautologiques, au demeurant, consiste à avoir recours à la sphère morale. Ainsi les bons enfants ne poseront pas les coudes sur la table lors des repas, et n'imiteront pas leurs camarades qui tutoient les adultes.

Qu'elle nous paraît fanée, pourtant, cette morale des mœurs, dont nous peinons tellement à trouver la place dans la société contemporaine ! Il nous semble que l'obligation sociale de nous comporter d'une certaine façon devant les autres ne relève que de l'artifice et qu'elle nous éloigne, finalement, du véritable noyau de notre existence : cet enchevêtrement du sentir individuel auquel nous attachons notre notion de vérité et que, par conséquent, nous allons rechercher chez l'autre. Il n'est pas poli de couper la parole aux gens, lors d'une conversation ? Οὐ φροντὶς Ἱπποκλείδῃ ! Le plus important est ailleurs. Voilà des pensées qui traversent souvent les esprits.

Toutefois, on ne saurait nier que nos journées sont constellées par les pratiques de politesse. Nous nous y plions constamment, sans presque nous en rendre compte : dans le langage que nous utilisons aussi bien que dans les gestes que nous accomplissons, dans nos attitudes et dans nos regards. En effet, quand bien même une pratique donnée sort de l'usage à cause du sentiment commun de vide qu'on lui attache, ce n'est que pour être remplacée par une autre pratique qui comble ce vide. Ainsi, aujourd'hui, le code de politesse semble caractérisé par une forme d'appréhension paradoxale : nous ne l'aimons guère dans la mesure où il nous est difficile de lui reconnaître une substance, mais nous ne sommes pas capables de nous en passer, car il donne malgré tout une forme à nos relations sociales.

Nos sociétés ont sans doute ôté aux bonnes manières l'attention dont elles faisaient l'objet il

n'y a qu'un siècle, alors que la baronne de Staffe en recueillait les normes dans un manuel destiné à faire autorité[2] ; il n'en demeure pas moins que la centralité de la politesse dans les interactions quotidiennes n'a pas vraiment été entamée et les sciences humaines ont, très récemment, commencé à en remarquer l'intérêt. Enfin envisagée en tant que phénomène social et sociologique et non plus comme ensemble incohérent de préceptes dépourvus de sens, la politesse a vu la reconnaissance progressive de son importance, au moins dans le milieu académique[3].

À la lumière de ce renouveau, il est frappant de remarquer le peu d'attention que les antiquisants ont jusqu'à présent accordé aux apparences grecques. En effet, il n'existe presque aucun ouvrage consacré exclusivement à ce sujet : les exceptions les plus remarquables à cette règle sont le livre d'Icky Maria Hohendahl-Zoetelief (*Manners in the Homeric Epic*) et celui de Robin Nadeau (*Les manières de table dans le monde gréco-romain*)[4]. Pourtant, ces auteurs consacrent moins leurs efforts à expliquer les normes de politesse étudiées qu'à en faire la liste et à donner une description de chacune d'elles[5]. Certes, aborder l'étude des codes comportementaux d'une société ou d'un groupe social n'est jamais une tâche simple. Il n'existe pas de société qui n'en possède pas : l'existence d'un code comportemental est essentielle afin de permettre la vie en commun[6]. Il n'en demeure pas moins que celui-ci varie de société en société, se déclinant dans une quantité innombrable de réalisations qui s'adaptent au caractère et aux nécessités de divers groupes humains. De plus, quelle que soit la communauté que l'on analyse, il se trouve que son code comportemental n'est jamais un

---

[2] STAFFE 1899. L'histoire éditoriale de ce manuel, qui a fait l'objet de nouveaux tirages tout au long du XXe siècle, suffit à témoigner de sa valeur de référence. La dernière édition date de 2007 (Paris : Tallandier).

[3] La bibliographie récente est vaste et variée. Quoiqu'il ne soit pas possible, ici, d'en rendre un compte exhaustif, il convient de souligner d'emblée l'importance fondatrice de l'œuvre de Norbert Elias (ELIAS 1973) et des études d'Erving Goffman (notamment GOFFMAN 1959 et GOFFMAN 1972). C'est chez ces deux auteurs — sur lesquels on reviendra (voir *infra*, p. 24-27) que se trouvent les points de départ de toute la recherche postérieure.

[4] HOHENDAHL-ZOETELIEF 1980 et NADEAU 2010.

[5] Il existe un petit nombre d'autres ouvrages qui abordent indirectement la question de la politesse. Nous nous limitons pour l'instant à fournir au lecteur quelque titre : GARLAND 1998 ; SCODEL 2008 ; WILGAUX 2008 ; SCHMITT-PANTEL 2009 ; MURRAY 2012. Un *status quaestionis* complet est dressé *infra*, p. 69-78.

[6] Cela est vrai pour les être humains comme pour les autres animaux : cf. p. ex. LORENZ 1966 et [1963] 1967, p. 72 et s.

corpus homogène de normes suivant une logique commune. Il s'agit plutôt d'un système complexe, où des préceptes qui répondent à des besoins et des exigences divers sont interconnectés dans des réseaux aux mailles étroites, qui constituent l'arrière-plan et le guide de l'action de l'individu en société. Sous cette lumière, le manque de travaux sur le code de politesse de la société grecque antique s'explique assez facilement par le fait qu'elle ne nous a légué aucun équivalent des traités de civilité des époques moderne et contemporaine[7]. À la différence de ses collègues modernistes et contemporanéistes, aussi bien que des sociologues qui s'intéressent aux convenances sociales, donc, l'historien de l'Antiquité n'a guère de repères pour déceler la spécificité de la politesse grecque.

Pourtant la norme est là, le geste est accompli, ses retombées sont évidentes. Voilà à la fois la raison du désir de s'attaquer à ce sujet quelque peu négligé, et la contrainte majeure qu'implique une telle recherche : pour étudier les normes de politesse de la Grèce archaïque et classique, il faut fabriquer des outils de travail qui prennent en compte le fait que les sources semblent en ignorer la notion. Dans les pages ci-dessous, nous allons présenter la démarche que nous avons adoptée pour mener à bien la tâche, en commençant par les questions documentaires.

Quelles sources utiliser ? Au début de nos réflexions, cette question s'imposait comme d'autant plus primordiale que nous n'avions à notre disposition aucun recueil thématique de documents susceptible de nous fournir des pistes de recherches initiales. Ce corpus, il fallait que nous le constituions nous-mêmes, et par conséquent que nous établissions dans un premier temps les *limites chronologiques* de notre étude et les *types de sources* que nous étudie-

---

[7] Pour ne citer que les plus célèbres : au *De institutione novitiorum* d'Hugues de Saint-Victor (XIIe s.) s'ajoutent les maximes sur le bon comportement à table attribuées à Tannhäuser (1205-1270) dont ELIAS 1973, p. 136-9 offre un beau florilège ; si le *De civilitate morum puerilium* d'Erasme de Rotterdam (1530) est considéré comme le premier traité d'éducation à proprement parler, nul ne saurait nier l'importance qu'eut une œuvre telle que le *Cortegiano* de Baldassarre Castiglione (1528), dont la renommée perdura dans les siècles et inspira d'autres ouvrages célèbres comme le *Galateo* de Giovanni della Casa (1558) et le *Nouveau traité de la civilité qui se pratique en France parmi les honnêtes gens* de De Courtin (1671). La tradition se poursuit après la Révolution, avec le développement des traités de savoir-vivre bourgeois du XIXe siècle, dont le plus représentatif est l'ouvrage déjà cité de STAFFE 1899. Plus récemment, on enregistre le succès éditorial du manuel de savoir-vivre de ROTHSCHILD 2001. Cf. MONTANDON 1994 et PICARD 1995, p. 15.

rions. Nous l'annonçons dès le début : le premier prix à payer a été la renonciation à l'étude systématique de la documentation iconographique, qui pourtant constitue une source indispensable pour l'appréhension non seulement de la gestuelle, mais aussi de la tenue. Convaincu comme nous le sommes de l'importance de ce volet et de l'ampleur qu'il prendrait s'il était abordé de façon exhaustive et rigoureuse, nous avons préféré le reporter à un avenir où il sera possible de lui octroyer la place qu'il mérite. Fort d'une formation principalement philologique, nous avons en revanche pris le parti de débuter l'enquête par la lecture *in extenso* des œuvres de la littérature grecque, dès ses commencements jusqu'à la fin du IVe siècle avant J.-C. : Homère, Hésiode et les poètes lyriques ; les pièces théâtrales des trois grands poètes tragiques et d'Aristophane ; l'œuvre entière d'Hérodote et Thucydide, ainsi que celle de Xénophon ; les dialogues de Platon, aussi bien que la *Politique* et les *Éthiques* d'Aristote ; les plaidoyers des orateurs attiques et enfin les comédies de Ménandre[8]. Nous allions à la recherche de normes et de pratiques de politesse qui donnaient une forme aux relations quotidiennes des Grecs. Nous avons émergé d'une telle exploration avec une imposante sélection de passages très hétérogènes et quelques convictions qui ont inspiré toute notre démarche postérieure. Il nous a d'abord paru clair que le temps à notre disposition n'aurait pas permis une étude approfondie de tout le matériel. Ainsi, parmi les différents critères envisageables afin de le restreindre ultérieurement (selon le genre littéraire, les thèmes abordés, l'époque de composition, etc.), nous avons opté pour une approche historico-évolutive, non tant des pratiques de politesse grecques elles-mêmes que des jugements sociaux que leur respect ou leur infraction ont engendrés. Concernant ce sujet, il ressortait de notre enquête que ces jugements connaissent une transformation qualitative importante entre la fin du Ve siècle av. J.-C. et les années soixante du IVe. Il s'agit de la fin de l'emprise idéologique du principe de correspondance entre les apparences d'un individu et la disposition de son esprit, à savoir la conviction que l'aspect extérieur et le comportement d'une personne ne sont que le reflet des mouvements de son esprit[9]. Ce principe, dominant dans

[8] Nous avons également fait le choix de ne pas prendre systématiquement en considération d'autres sources fragmentaires que les poètes lyriques d'époque archaïque. C'est pourquoi nos références aux philosophes présocratiques, aux fragments d'historiens ou d'auteurs théâtraux dans ce travail ne sont que sporadiques.
[9] Ce point est approfondi *infra*, dans le chapitre II.

les sources jusqu'au dernier quart du Ve siècle, se fissure par la suite et laisse la place à d'autres formes d'appréhension des phénomènes sociaux, qui lui font concurrence[10]. Ce tournant de l'histoire culturelle grecque ne cessait d'attirer notre attention, pour autant que nous sachions que, avant de tenter toute synthèse ou explication historique d'un phénomène pareil, il fallait maîtriser les jugements sociaux sur les conduites sociales des deux périodes distinctes que nous avions cernées. C'est le travail d'au moins deux thèses : nous avons choisi quant à nous de nous consacrer à la période la plus reculée dans le temps, et avons fixé la limite basse de notre étude aux dialogues de Platon. En réalité, la cohérence aurait voulu que nous nous arrêtions bien avant : un regroupement qui inclue la littérature grecque jusqu'à Eschyle et à Sophocle compris aurait été envisageable. Toutefois nous n'avons pas voulu renoncer à l'ambition de pousser le regard sur les débats culturels qui furent le berceau de l'évolution idéologique dont nous venons de parler. À quel titre, d'ailleurs, aurions-nous situé une césure entre des auteurs presque contemporains, dont les opinions sont souvent le simple reflet d'une participation au débat culturel ? Ces difficultés, de pair avec le besoin d'étudier simultanément des textes très divers quant à leur genre littéraire, rendaient d'autant plus urgent de se munir d'une grille d'analyse adéquate.

C'est précisément à cette tâche qu'est consacrée la *première partie* de la thèse. Organisée en trois chapitres, elle constitue le véritable noyau de notre travail. En premier lieu, elle synthétise les débats des sociologues et des sociolinguistes contemporains[11] avec les approches descriptives des chercheurs qui aspirent en revanche à dresser un tableau des normes et des pratiques diverses, caractérisant les sociétés humaines aussi bien présentes que passées. Il s'agit d'un passage indispensable pour estimer à la fois les capacités herméneutiques et les limites de notre outil d'enquête : le concept de politesse, envisagé notamment dans l'acception que lui donnent les sociologues anglophones lorsqu'ils parlent de *politeness*. Une fois franchie cette étape, nous nous consacrons en deuxième lieu aux nombreux problèmes préalables que pose l'appréhension du code de comportement des Grecs anciens par le biais

---

[10] Au sujet de ce phénomène, voir l'*introduction* à la deuxième partie de ce travail.
[11] Qui sont actuellement en train de repenser profondément à la fois la catégorie d'action polie et les types d'interactions humaines que celle-ci permet de décrire, cf. chap. I.

d'une idée qui leur était étrangère. Il est question non seulement d'établir des marges conceptuelles, à l'intérieur desquelles il convient que notre étude se meuve pour ne pas s'enliser dans l'anachronisme culturel, mais aussi et surtout de montrer quels sont les enjeux et les qualités de notre approche vis-à-vis des manières traditionnelles d'aborder les codes de comportement des Grecs antiques. Enfin, dans le troisième chapitre, nous présentons le modèle d'analyse que nous avons élaboré afin d'inclure toutes nos réflexions dans un instrument d'enquête adapté à la fois à l'étude des convenances qui règlent l'action individuelle en société et à la spécificité culturelle de la Grèce telle qu'elle transparaît dans les sources antiques. Notre point de départ a été le travail du sociologue américain Erving Goffman[12]. Le lecteur familier des recherches sociolinguistiques sur la politesse trouvera peut-être notre modèle trop simple : c'est un choix délibéré que nous assumons volontiers. Nous sommes en effet convaincu que l'étude d'un phénomène complexe comme la politesse ne peut pas se limiter au domaine du langage, mais nécessite un regard plus vaste, qui inclut également la communication non verbale. C'est pourquoi nous avons surtout visé à la souplesse de notre approche, que nous avons pensée pour fonctionner avec plusieurs aspects divers de l'interaction. Aussi avons-nous cherché à alléger autant que possible le poids de nos catégories, en leur ôtant les éléments qui à notre avis découlaient des croyances de la société occidentale contemporaine, et qui ont peu affaire au monde grec antique. Ce faisant, nous avons voulu construire moins un tamis pour chercher les traces d'une idée choisie *a priori* dans les sources grecques qu'une caisse de résonnance pour mieux écouter la voix qui leur est propre.

Arnold Gomme a dit un jour que « every scholar, once in his lifetime, wants to talk about Homer; no other scholar wants to listen to him »[13]. Tout en nous reconnaissant pleinement dans la première moitié de ce propos, nous osons espérer que ce chercheur avait tort quant à la seconde moitié : notre *deuxième partie* est en effet entièrement consacrée à l'épopée homérique. Nous l'avons dit : l'obstacle peut-être le plus sérieux à dépasser pour l'étude de la politesse chez les Grecs anciens est représenté par l'absence de manuels de politesse con-

[12] Cf. *infra*, p. 90-95.
[13] GOMME [1957] 1962, p. 1.

temporains. Nous savons par quelques mentions éparses que vers la fin de l'époque classique des ouvrages semblables ont dû exister, pourtant aucun de ceux-ci n'a survécu au naufrage de la majorité de la littérature grecque antique durant les siècles médiévaux. Interpréter les relations quotidiennes des Grecs sous le jour de la politesse, c'est avant tout appréhender les jugements sur la conduite des individus que contiennent nos sources en les pesant sur la balance des normes de bienséance qui étaient les leurs. Pour réussir dans ce but, il ne nous fallait pas moins faire référence à un discours paradigmatique en matière de comportement. Le choix d'Homère, pilier incontesté de la *paideia* grecque jusqu'aux attaques de Platon, nous a paru presque obligé. C'est avec l'œil d'un Grec d'époque historique, qui cherchait dans l'épopée des modèles à suivre, par conséquent, que nous regardons vers l'*Iliade* et vers l'*Odyssée*. Cet exercice — d'autant plus séduisant qu'il puise dans un matériau poétique si dense et foisonnant qu'il paraît inépuisable — vise à mettre en lumière à la fois des normes de savoir-vivre et les jugements sociaux qui frappent les individus selon leur degré de respect de ces dernières. Autrement dit, il s'agit de définir par des cas particuliers un certain type de regard sur la société et sur ses membres, qui n'est rien d'autre, finalement, que celui des élites dirigeantes dont l'idéologie imprègne la quasi-totalité de nos sources[14].

La *troisième partie* est moins ambitieuse. Elle vise deux objectifs : d'une part, il est question d'évaluer la valeur des conclusions atteintes dans la deuxième partie à la lumière des autres sources qui composent notre corpus ; d'autre part, il s'agit de mettre les principes de la politesse « homérique » à l'épreuve de l'action des individus et des cas particuliers, pour apprécier la distance qui existe entre les paradigmes de comportement tels qu'ils étaient prônés en théorie et les réalisations diverses qui en étaient données dans la pratique des relations quotidiennes. Au cas par cas, la comparaison entre le degré d'adhérence d'une conduite in-

[14] En ayant recours ici pour la première fois au concept contemporain d'idéologie pour se référer à la société et à la pensée grecque antique, il convient de préciser que nous l'employons pour indiquer « un ensemble d'idées, de représentations, des valeurs morales, des préceptes, voire des comportements ou des attitudes. […] L'idéologie, au sens où nous l'entendons, n'a pas pour objet de dissimuler une réalité ou de la travestir au profit de telle ou telle classe dominante ou de tel système politique. Elle peut avoir cet effet, mais non forcément et non exclusivement » (FOUCHARD 1997, p. 4). Au demeurant, cette définition peut servir de référence pour l'ensemble de ce travail de recherche, y compris les passages ne se référant pas spécifiquement aux sociétés antiques.

dividuelle aux règles de politesse et les jugements sociaux que pareille conduite suscitait permettra d'évaluer définitivement la pertinence de la catégorie de politesse pour l'étude de la société grecque ; il s'agira aussi de saisir les débuts du processus évolutif des croyances qui mena à la crise du principe de symétrie idéale entre les apparences de l'individu et sa disposition éthique. Il va de soi que la réalisation d'une étude diachronique exhaustive embrassant une période de quatre siècles dépasse les limites d'un mémoire de thèse, quitte à renoncer à l'analyse approfondie des textes grecs. Il aurait était impossible, au demeurant, de réunir et de maîtriser une bibliographie complète pour tous les auteurs, les genres, les occasions de rencontre sociale et les siècles que couvre notre corpus de sources. Par conséquent nous avons pris la décision d'effectuer trois « incursions » dans la documentation, voire des études de cas très ciblées, concernant des sujets divers et particulièrement intéressants, à notre avis, pour l'approfondissement de notre sujet d'enquête.

Notre idée, notre espoir, c'est que notre travail pourra aider d'autres chercheurs à entreprendre de nouvelles études, tant qu'on n'aura pas assez de matériau pour tenter une synthèse de grande haleine. Finalement, l'étude de la politesse des Grecs antiques est un sujet novateur : il fallait bien commencer quelque part.

Première partie
Politesse moderne et Antiquité grecque

Die Absicht ist eingebettet in der Situation, den menschlichen Gepflogenheiten und Institutionen.

Ludwig Wittgenstein (1971, § 337)

> Cet art de plaire dans toutes les situations et à tous les âges n'est pas aussi frivole qu'on affecte aujourd'hui de le croire. Il a dans le temps contribué à la célébrité des peuples qui l'ont perfectionné. L'urbanité des Athéniens, après tant de siècles écoulés, nous paraît encore un titre de gloire, et l'atticisme sera toujours une épithète flatteuse dans un éloge.

Ce n'était pas n'importe quel moment historique que celui de la publication de ces lignes, parues en 1818 dans un ouvrage intitulé *Dictionnaire critique et raisonné des étiquettes de la Cour ou l'esprit des étiquettes et des usages anciens*[1]. Dans toute l'Europe, en effet, les forces de la Restauration amorçaient leur tentative d'effacement des idéologies révolutionnaires. Ce n'était pas non plus une femme quelconque qui les écrivit, mais nulle autre que Stéphanie Félicité du Crest de Saint-Aubin, comtesse de Genlis, la grande dame à qui fut confiée l'éducation du futur roi Louis-Philippe. Or les usages de son monde — les manières soignées jusqu'au moindre détail qu'elle avait apprises aux enfants de Philippe Égalité et qui avaient si longtemps été la marque typique de la société noble de la France d'Ancien Régime — avaient subi un coup presque mortel. Y voyant la manifestation la plus évidente de l'hypocrisie de la classe aristocratique, les révolutionnaires avaient en effet porté sur la politesse des gens de la cour des attaques féroces, en prônant son remplacement par une civilité empruntée à l'honnêteté et à l'égalité des rapports entre les citoyens. La critique de la classe aristocratique passait ainsi par la critique de son code de comportement. Se redressant après le Congrès de Vienne, l'ancienne noblesse européenne voulut aussi rétablir son idéologie, y compris ses codes de relation. Mais les temps avaient changé, et s'appuyer sur la simple valeur du « sacrifice continuel de l'amour-propre et d'une infinité de choses agréables ou

[1] GENLIS 1818, cité par MONTANDON 1995a, p. 727.

commodes » comme le voulait la politesse[2] n'était plus suffisant. Il fallait trouver de nouveaux arguments. La comtesse de Genlis, quant à elle, résolvait le problème en faisant appel au modèle d'Athènes et à son « urbanité » glorieuse. Ce faisant, elle s'inscrivait en réalité parmi les nombreux autres esprits qui, à la même époque, contribuèrent au développement de l'image d'une Grèce classique idéalisée, artistiquement et culturellement accomplie. En même temps, elle projetait bien évidemment sa propre idée de la politesse sur une société révolue depuis vingt-trois siècles. Avec de telles prémisses méthodologiques, il lui aurait été bien difficile de saisir ne fût-ce que le moindre des caractères spécifiques à la politesse des Grecs.

Il n'en demeure pas moins que le même anachronisme dont Madame de Genlis put se servir pour appuyer ses propos représente pour l'historien le premier véritable obstacle à dépasser. La recherche d'une spécificité du code de politesse grec ne va pas de soi. D'un côté, en effet, il est clair — puisque les usages changent selon les époques, les lieux et les conditions sociales — que c'est justement l'écart considérable entre la société européenne du XXIe siècle et celle de la Grèce d'époque archaïque et classique qui crée l'espace pour questionner le contenu et les principes d'un code de politesse grec. De l'autre côté, cependant, c'est le concept même de politesse en tant que construction idéologique et sociale qu'il faut envisager à l'intérieur du processus historique[3]. Qu'est-ce que l'idée de politesse en Grèce entre le VIIIe et le IVe siècle av. J.-C. ?[4] Qu'est-ce que l'idée de politesse aujourd'hui ? En quoi, enfin, celles-ci se recoupent-elles ? Voilà des questions préliminaires d'autant plus nécessaires que l'objet de notre étude est éloigné dans le temps. L'analyse historique, en effet, ne peut être fructueuse que si la lunette à travers laquelle on observe les sources est adaptée à ces dernières. Par conséquent, il vaut mieux d'abord connaître les outils de recherche que l'on a à sa disposition. Ce n'est qu'ainsi que l'on pourra par la suite les « polir » si le matériel le rend nécessaire.

---

[2] *Ibidem*, p. 727.
[3] Cf. EHLICH 1992, p. 73.
[4] Et comment se modifie-t-elle dans cette longue période de quatre siècles ?

Chapitre I

La politesse comme catégorie d'analyse
Problèmes épistémologiques

L'histoire des normes sociales de comportement et de leur évolution continuelle est aussi ancienne que l'humanité et « il est impossible de remonter aux origines d'un processus qui n'en a pas. Dès qu'on commence, tout est mouvement et continuation d'un stade précédent »[1]. Aussi le vocabulaire des convenances sociales s'est-il modifié dans le temps et la signification que l'on attribue de nos jours au terme « politesse » porte les traces de ce processus de transformation. C'est pourquoi, en amorçant une discussion de l'idée contemporaine de politesse, il est peut-être utile de partir des problèmes de lexique.

I.1. Petite histoire des croyances contemporaines sur les convenances sociales

La langue française offre un nombre de mots assez vaste qui se réfèrent à la sphère des convenances sociales. Ainsi, des termes tels que bonnes manières, courtoisie, bienséances, bonne éducation, civilité, politesse, savoir-vivre, étiquette coexistent dans l'usage quotidien en tant que quasi-synonymes[2]. Il suffit d'ouvrir un dictionnaire, cependant, pour se rendre compte que leurs champs sémantiques ne se superposent pas autant que l'on aurait dit sur la base de la seule expérience orale. Le *Petit Robert*, par exemple, offre « délicatesse, bon goût » comme première signification de « politesse »[3], alors que la « civilité » est d'abord qualifiée d'expression vieillie définissant l'« observation des convenances, des bonnes ma-

[1] Elias 1973, p. 87. Cf. aussi Burke 1999, p. 111.
[2] Picard 2007, p. 8.
[3] *PR*, *s.v.* « politesse ». Ce premier sens est indiqué comme « vieux mot, sens ou emploi de l'ancienne langue, incompréhensible ou peu compréhensible de nos jours et jamais employé, sauf pour effet de style : archaïsme ».

nières en usage dans un groupe social »[4] ; de même, si le « savoir-vivre » indique très généralement « l'art de bien diriger sa vie »[5], l'« éducation » renvoie à la « connaissance et pratique des usages de la société », avec une claire référence au « développement méthodique » de cette connaissance par l'apprentissage et l'exercice[6].

Ces différences se justifient entièrement par les différents contextes historico-sociaux auxquels remonte la naissance de ces mots. Chacun d'eux cache, en fait, le reflet de la « structure des affections »[7], voire de la configuration des croyances typique de la société d'un moment historique précis. D'ailleurs on le sait : les dictionnaires sont conservateurs par leur nature même, car — comme l'écrivait déjà Lucien Febvre — « le langage n'est pas un appareil enregistreur très rapide »[8]. Il n'est pas question, ici, de retracer l'histoire de ces mots et idées[9]. Nous allons nous contenter d'une rapide discussion sur la situation sémantique actuelle[10].

Le fort recoupement des significations qui caractérise aujourd'hui le lexique des convenances, bien évidemment, est aussi le reflet d'une « structure des affections » particulière. La compréhension de celle-ci sera plus facile si on limite l'analyse aux deux mots de « politesse » et de « civilité ». Comme on l'a vu, il y a seulement deux siècles on faisait de ces deux termes des usages radicalement opposés. Pendant longtemps, en effet, dans l'idéologie dominante la civilité[11] avait été « opposée négativement à la politesse comme une simple dissimulation sociale, un art du masque, nécessaire mais trompeur, superficiel et inauthen-

---

[4] *PR*, *s.v.* « civilité ».
[5] *PR*, *s.v.* « savoir-vivre », première signification, encore que « vieille ».
[6] *PR*, *s.v.* « éducation », deuxième et troisième significations.
[7] On reprend ici l'heureuse définition de ELIAS 1973.
[8] FEBVRE 1930, p. 1.
[9] Pour cela on renvoie aux excellents travaux de l'équipe de recherche dirigée par Alain Montandon (Université de Clermont-Ferrand II) : voir par exemple MONTANDON 1995a, *s.v.* « bienséances », « civilité–urbanité », « courtoisie », « éducation », « étiquette », « manières », « politesse ».
[10] La courte étude que l'on entreprend ici en partant du lexique français est susceptible de valoir également pour le reste de l'Europe, où la politesse de cour française a été longtemps prise pour modèle (cf. EHLICH 1992, p. 96 ; voir aussi WATTS 2008, p. 112-127). Quant à l'idéal de civilité, au demeurant déjà largement répandu, ce furent les conquêtes napoléoniennes qui pourvurent à sa diffusion.
[11] Du latin *civilitas*, dérivé de *civilis*, l'adjectif qui désigne ce qui est propre au *civis*, le citoyen. L'accent est mis, notamment, sur la sociabilité, voire les caractéristiques qui font la capacité de vivre en commun.

tique »[12] : une technique. En revanche la politesse, dont on n'estimait pas capables les gens du peuple, aurait été la marque d'un véritable raffinement de l'âme[13] : une vertu. En somme, la maîtrise des innombrables règles de la politesse de cour était censée creuser un fossé moral entre la noblesse et tous les autres. La volonté de distinction qui sous-tendait cette dichotomie est tellement évidente qu'il ne vaut même pas la peine de s'y attarder[14]. On a déjà vu que, lors de la Révolution, ce fut justement contre cette prétendue valeur spirituelle de la politesse que l'on s'éleva[15]. D'un certain point de vue, il est assez étonnant de constater qu'une fois l'idée de politesse dépouillée de toute valeur morale, les révolutionnaires n'essayèrent guère d'intégrer cette dernière à leur propre système de convenances sociales. Bien au contraire, tout en gardant les définitions courantes, ils en inversèrent la polarité idéologique. Le fait que la civilité bourgeoise ne se voulût aucunement le reflet de l'âme devint ainsi sa caractéristique la plus positive, parce que n'instituant point de distinction qualitative entre les hommes, elle convenait davantage au projet politique d'une société égalitaire[16]. Ce fut lorsque ce projet politique échoua que les choses se compliquèrent. On revient sur la Restauration et sur la tentative de rétablissement idéologique de la politesse en tant que système de valeurs morales. La tentative était vaine, il faut le dire, car bien qu'en mesure d'effacer des cartes géographiques la marque des nouvelles frontières, l'éponge du Congrès de Vienne ne pouvait pas laver les esprits des idées que le vent révolutionnaire avait diffusées en Europe. Sur quelles bases aurait-on pu refonder un système de croyances irrémédiablement entamé ? Madame de Genlis eut recours aux classiques, mais on comprend maintenant la raison du léger sentiment d'embarras qui semble se dégager de ses

---

[12] Cf. MONTANDON 1995a, p. 714-715.

[13] Mieux : à la fois la marque de la propreté de l'âme et le moyen de la polir : le terme est un calque de l'italien médiéval *politezza*, indiquant justement le fait d'être lisse, propre (du verbe latin *polio* : lisser, rendre brillant).

[14] La question de la distinction, que l'on abordera de façon plus détaillée *infra*, p. 27, n'est par le centre majeur de notre intérêt dans cette thèse, qui se concentre plutôt sur la dynamique ritualisée de l'interaction.

[15] Sur l'idéal de politesse en France au XVIIIe siècle, voir maintenant l'étude de RAYNAUD 2013.

[16] En fait, dès l'époque des Lumières, les intellectuels fondaient leurs réflexions au sujet du comportement sur le rapprochement de ce dernier avec le jeu d'acteur, du fait que l'un et l'autre sont composés de signes conventionnels et répétables, et donc, par la force des choses, inauthentiques (cf. DIDEROT 1965). Parmi les nombreux exemples qu'on pourrait apporter, nous nous bornons à citer l'*Encyclopédie* : « les représentations théâtrales — écrit l'auteur de la notice sur Genève, après avoir remarqué l'absence d'un théâtre dans la ville — formeroient le goût des citoyens, et leur donneroient une finesse de tact, une délicatesse de sentiment qu'il est très-difficile d'acquérir sans ce recours. » (*Enc.* XV *s.v.* « Genève », p. 930, col. 2). Cf. SENNET 1979, p. 91-103, MONTANDON 1995a, *s.v.* « civilité–urbanité » (p. 91-109) et BURKE 1999, p. 116.

lignes. Dans la perception commune, effectivement, l'idée des convenances sociales et celle de vertu s'étaient trop éloignées l'une de l'autre pour que leur rapprochement n'eût pas à être justifié. Pendant tout le XIXe siècle, on rencontre dans les manuels de savoir-vivre de semblables efforts[17]. Le mot « poli » avait perdu sa spécificité. Il s'imposa aux dépens du terme « civil » au fur et à mesure que l'aristocratie de sang se fondait dans la nouvelle classe dirigeante, mais l'idéal de la civilité bourgeoise, de la stratégie relationnelle à la fois universelle et construite, et universelle parce que construite, l'avait emporté.

Voilà donc l'origine de la signification la plus courante actuellement du mot politesse : « ensemble des usages, des règles qui régissent le comportement, le langage »[18]. Cette définition, on le voit, est dépourvue de toute connotation éthico-morale, ce qui équivaut à dire que les convenances sociales ne sont pas ressenties comme une fin mais comme un moyen.

Au XXe siècle, l'urbanisation de masse n'a fait que radicaliser un processus déjà dans ses phases avancées. Au fur et à mesure que les villes croissaient en taille et que le milieu social se faisait hétérogène, la plupart des rencontres entre individus sont devenues des rencontres entre inconnus. Pendant ce type d'interaction, les gens ressentent un besoin augmenté de garder vis-à-vis des autres une certaine distance psychologique et émotionnelle[19]. Or le code de politesse, constituant un ensemble de signes partagés, se prête particulièrement au maintien d'une telle distance. Il suffit de déplacer le jugement de valeur du contenu au contenant, du signifié au signifiant. En effet, s'il y a accord social en ce sens, et pourvu qu'elle soit empruntée à un certain standard formel, la relation peut aboutir sans que les niveaux de

---

[17] Cf. les exemples offerts par MONTANDON 1995a, p. 715 et, plus exhaustif, MONTANDON 1995b. Dans ces traités, souvent, l'idée de vertu se lie à celle d'esthétique, une valeur dont la perte a suscité des regrets encore récemment : « dans un monde sans grâce, les grâces de la politesse sont sans objet. […] Ce sont les stigmates d'un monde déchu […]. Elle n'est plus le signe d'une humanité promise à un monde meilleur. Les signes qu'elle montre sont ceux de notre disgrâce » (LACROIX 1990, p. 449).

[18] *PR*, *s.v.* « politesse ». Le *Dictionnaire culturel de la langue française* reprend mot à mot cette définition en la précisant, très pertinemment, par « …à adopter dans une civilisation et un groupe social donnés » (*DCLF*, *s.v.* « politesse »). Cf. la définition, déjà citée, que le *PR* donne de « civilité ». Cf. également *PR*, *s.v.* « bienséances » : « conduite sociale en accord avec les usages, respect de certaines formes ».

[19] Autrement dit, ce type de rencontres est marqué par « les exigences difficilement conciliables que semblent être la nécessité de ne pas "se laisser marcher sur les pieds" d'une part, et la crainte (voire la vanité supposée) de s'exposer dans un espace public d'autre part, pour des questions où la prise sur autrui est incertaine », et on ne sait pas dans quelle mesure la réaction de l'autre pourrait s'avérer blessante (GAYET-VIAUD 2008, p. 163).

la personnalité que l'on juge trop « privés » y soient entraînés. Il faut juste connaître et respecter les convenances pour que tout le monde soit tranquille, car celles-ci sont employées comme un écran sur lequel se pose le jugement d'autrui, et sauvegardent le « territoire invisible qui préserverait tout individu » du risque d'être blessé[20].

Ce phénomène a engendré deux résultats majeurs. En premier lieu, il est la cause de l'appréhension paradoxale qui concerne de nos jours les pratiques de politesse et que nous avons évoquée en introduction[21]. En effet, la distance relationnelle qu'obligent à maintenir les conditions environnementales pousse l'individu à se replier sur soi. Ainsi, sa dimension intérieure — exactement ce qu'il s'efforce de protéger en la soustrayant à toute atteinte sociale — acquiert une telle importance qu'il finit par « mesurer toute la vie sociale en termes de sentiments personnels »[22]. Or parmi les innombrables effets de cette croyance, il y a le fait d'attribuer sa propre psychologie aux autres : à la première occasion de rapprochement, ce sera cette sphère émotionnelle cachée que l'individu cherchera chez l'autre, car à celle-ci seule il attribue une authenticité. Si l'autre est moins ce qu'il fait que ce qu'il sent, en somme, pour le connaître il faut percer la surface de son comportement. Voilà donc les personnes qui se heurtent au mur des paroles et des gestes, des signes rituels qu'elles-mêmes ont vidés de signification. D'où le paradoxe d'une politesse perçue à la fois comme une nécessité et une entrave[23].

---

[20] HAROCHE 1993, p. 115. Cf. déjà SIMMEL 1950, p. 321 cité par GOFFMAN 1959, p. 70 de l'éd. fr. : « Une sphère idéale entoure chaque être humain. Quoi qu'elle varie en volume dans les différentes directions et selon la personne avec qui on est en relation, on ne peut pénétrer cette sphère, sous peine de détruire du même coup la personnalité de l'individu ».

[21] La question est notamment abordée, approfondie et expliquée par PICARD 2007.

[22] SENNET 1979, p. 14. Il s'agit, poursuit le sociologue américain « d'une sorte d'anxiété à propos du sentir individuel, qui pèse lourdement sur les gens dans leur rapport avec le monde. Il faut chercher la source de cette anxiété dans les grands bouleversements qui se sont produits dans le capitalisme et dans la foi religieuse. Bouleversements qui ne se laissent pas enfermer dans les étroites frontières d'une nation quelconque. L'anxiété que l'on ressent vis-à-vis du sentiment peut également être considérée comme le résultat — et la vulgarisation — de la "quête" romantique de la personnalité. Cette quête ne se déroule pas dans un espace social vide. Ce sont les conditions de la vie quotidienne qui ont poussé les gens à rechercher l'autoréalisation romantique. Les études littéraires que l'on a consacrées à cette quête n'ont pas su évaluer le prix social — fort élevé — qu'elle représente ». Cf. MONTANDON 1995a, p. 725-6.

[23] Nécessité de relation dans la mesure où on prétend d'être l'objet de la politesse des autres (au passage, c'est de cela qu'on peut faire relever « la litanie […] déplorant que décidément "la politesse se perd" »

En deuxième lieu, et de façon symétrique, l'évolution des croyances communes qui a amené à ôter au code de politesse toute valeur intrinsèque a ouvert la voie à ce qu'on appréhende celui-ci en tant que phénomène comportemental autonome, régi par des principes propres qui répondent non pas tant à des normes morales qu'à des nécessités d'interaction entre les individus[24]. Cela a permis d'en faire la matière d'une étude sociologique systématique.

I.2. Le code de politesse en sociologie

Envisagée en tant qu'outil d'enquête sociologique, le concept politesse (ang. *politeness*) a des caractères propres, qui la distinguent parfois de l'acception la plus courante du terme en français. À partir de l'après-guerre, on a assisté à une véritable multiplication d'études consacrées à la bonne éducation et à ses enjeux sociaux. Ces travaux peuvent, en général, être classés en deux grandes catégories : d'une part, on trouve des recherches directement inspirées du sociologue allemand Norbert Elias. Dans son œuvre, redécouverte durant les années 1970[25], il retraçait l'histoire des bonnes manières en voyant dans leur évolution à l'époque médiévale et moderne les marques du « processus de civilisation » de la société eu-

---

GAYET-VIAUD 2008, p. 149-50) ; entrave à la connaissance dans la mesure où, « à une époque où les relations privées déterminent ce qui est crédible, les conventions, les artifices et les règles semblent seulement faire obstacle à l'expression de l'intimité » (SENNET 1979, p. 40).

[24] Il sera désormais clair que, lorsque nous parlons de la « morale », nous donnons au terme un sens de type kantien ou néo-kantien. Nous faisons référence par là à une théorie éthique déontologique, affirmant que l'homme doit poursuivre le bien pour le bien, car celui-ci possède une valeur positive *a priori* qui s'impose à la conscience. L'adoption de pareille définition est motivée en partie par le sentiment que, malgré son affaiblissement progressif pendant la deuxième moitié du XXe siècle, celle-ci reflète encore de nos jours une façon très répandue dans la société de raisonner au sujet des choix individuels (*pace* DOVER 1974, p. 2). À côté de cela, pourtant, il y a le fait que c'est certainement par rapport à ce concept de la morale que prit corps la différenciation d'une politesse en tant que code d'interaction rituel. En effet, il y avait là des règles de comportement que l'on pouvait soustraire à l'emprise de l'impératif catégorique. L'idéal moral qui sous-tend ce dernier était déjà en crise au XVIIIe siècle. Or, si la pensée de Kant se montra efficace pour contrer les effets de cette crise, elle ne put pour autant l'arrêter (comme Hegel l'avait déjà remarqué, en effet, l'impératif catégorique contient en lui-même le principe de son dépassement : si l'action morale est entièrement réglée par la conscience, l'action de l'homme n'a pas de limites, pourvu qu'il agisse en conscience ; mais sans limites, il n'y a pas de morale non plus). Cette crise est encore en cours de nos jours, où coexistent une pluralité de critères moraux — y compris les critères déontologiques — souvent contradictoires entre eux, au sujet desquels tout jugement qualitatif absolu paraît impossible (en général, sur ces questions, voir MACINTYRE 1998, p. 190 sqq.).

[25] ELIAS 1973. Norbert Elias, en réalité, publia son *Über den Prozeß der Zivilisation* en 1939. À cette époque-là, pourtant, ce livre n'eut guère de succès. Sa valeur fondatrice ne fut reconnue qu'après la nouvelle édition de 1969. Ce fut alors que s'en multiplièrent les traductions à l'étranger : française (1973), anglaise (1978), italienne (1982). Concernant la figure et l'œuvre de Norbert Elias, voir désormais JOLY 2012.

ropéenne. Quoiqu'accusée d'européocentrisme et de progressivisme d'héritage positiviste[26], la perspective d'Elias, à la fois historique, sémiologique, sociologique et interculturelle, a stimulé et stimule encore un grand nombre de chercheurs[27] ; quant aux efforts d'élaboration d'un modèle conceptuel capable d'expliquer les dynamiques d'interaction sociale qui sous-tendent la politesse, la recherche a suivi la piste indiquée par le sociologue américain Erving Goffman[28].

Il convient de le préciser tout de suite : pour notre propos, aucune de ces deux approches ne suffit à elle seule, et c'est plutôt à travers une alchimie des deux lignes de pensée que l'on peut espérer aboutir à des résultats satisfaisants[29].

En termes généraux, les chercheurs indiquent par le mot **politesse** un ensemble de normes d'interrelation partagées entre les membres d'une société ou d'un groupe social donné, qui proposent des modèles de conduite[30] adaptés aux différentes occasions de rencontre (ou « situations sociales »)[31]. Celles-ci n'intéressent pas tant le contenu de l'action que sa forme, et valent avant tout — officiellement au moins — « as conventionalized means of communication »[32] qui permettent aux hommes d'échanger des appréciations les uns sur les autres[33].

---

[26] Cf. notamment DUERR 1988. Pour plus de détails et de bibliographie, voir aussi NADEAU 2010, p. 38-48.

[27] Qui se placent en continuité avec Elias les travaux sur le développement historique du code de politesse (à partir du Moyen-Âge) : cf. notamment MONTANDON 1994 et LOSFELD & MONTANDON 2011, mais aussi HAROCHE 1993. Sur la politesse en philosophie, voir PERNOT 1996.

[28] Notamment GOFFMAN 1959 et 1972. L'influence de Goffman a été particulièrement remarquable en ce qui concerne la recherche sur le langage : cf. notamment BROWN & LEVINSON [1978] 1987, de même que WATTS, IDE & ENLICH [1992] 2005 ; KERBRAT-ORECCHIONI 1995 ; WAUTHION & SIMON 2000, BARGIELA-CHIAPPINI 2003. Pour l'aspect rituel des normes de politesse, voir p. ex. RIVIÈRE 1995 et PICARD 1995, sans oublier MAUSS 1936. En général, cf. MONTANDON 1995a, WATTS 2003, PICARD 2007 et l'excellent KÁDÁR & HAUGH 2013.

[29] Un exemple d'approche synthétique se trouve chez POIRIER 1991, p. 702-766.

[30] Ou des « standards » de comportement et d'expression : EHLICH 1992, p. 75-76.

[31] PICARD 1995, p. 10 et 2010, p. 3.

[32] GOFFMAN 1972, p. 54.

[33] Cf. aussi la définition donnée par Robin Lakoff : « a system of interpersonal relations designed to facilitate interaction by minimizing the potential for conflict and confrontation inherent in all human interchange » (LAKOFF 1990, p. 34, qui se fondait sur la pensée de GRICE 1975). Pour un inventaire des définitions de politesse offertes par les sociolinguistes depuis les débuts de leurs travaux à ce sujet dans les années 70, voir WATTS 2008, p. 105-107.

Ainsi les règles en matière de tenue, d'expression orale et de mimique parsèment la vie quotidienne de petits rituels sociaux, que l'on peinerait à réduire à de simples actes opératoires[34]. Pour se rendre compte de cela, il suffit de réfléchir au fait qu'il s'agit souvent d'automatismes que l'on accomplit sans presque les apercevoir. Les pratiques de politesse ne définissent guère l'action ; elles la connotent plutôt, en construisant l'espace symbolique à l'intérieur duquel celle-ci doit être comprise et, surtout, acceptée par les autres. La raison d'être de la politesse, en effet, est bien la réussite de la relation : sa bonne application devrait permettre que tous ceux qui participent à une relation sociale donnée en sortent satisfaits[35]. Certes, on sait très bien qu'il n'en est pas toujours ainsi. Quand le comportement d'autrui ne correspond pas à nos attentes, il arrive, en effet, que nous nous sentions mal à l'aise, empêchés, parfois outrés. La relation se fait alors difficile et peut à l'occasion dégénérer en conflit ouvert.

Admettons, par exemple, que M. Dupont — ayant attrapé une mauvaise grippe — se rende chez un médecin pour se faire prescrire des médicaments que le pharmacien ne peut pas lui vendre sans ordonnance. Il est clair que, s'il entrait dans le cabinet et, sans même pas enlever son manteau, s'adressait au médecin en disant : « Bonjour. Faites-moi une ordonnance pour une boîte de *Gripphaltine* : j'ai la grippe », il n'aurait guère de chance d'obtenir ce dont il a besoin. Plus probablement, le seul résultat qu'il obtiendrait serait de vexer le médecin. Celui-ci s'attend, en effet, à ce qu'on lui reconnaisse le rang de spécialiste : à quoi bon avoir entrepris de longues années d'étude et de pratique, si on ne tient pas son avis en très haute considération ? L'issue d'une telle situation serait alors insatisfaisante à la fois pour M. Dupont et pour le médecin, le premier n'ayant pas obtenu le médicament pour lequel il était venu, le deuxième ayant vu menacer sa fonction et son amour-propre. Quel que soit le médicament dont M. Dupont pense avoir besoin, pour que sa démarche auprès du médecin soit efficace, il doit d'abord penser à adapter son comportement à la situation sociale où il vient à se trouver. Il s'agit, notamment, de définir les **marges symbo-**

[34] Sur la nature des rituels sociaux, voir RIVIÈRE 1995. Voir également BAX 2010, p. 487 : « rituals boil down to stereotyped ways of behaving that derive significance from their symbolic import ».

[35] *I.e.* en ayant mené à bien l'acte de communication que chacun d'eux avait entamé lors de son entrée en relation tout en ayant minimisé les risques de malentendus et conflits.

liques d'un rapport praticien-patient, en commençant par les formules d'adresse appropriées (« Bonjour, docteur »)[36]. Il conviendra aussi qu'il assume un air respectueux, qu'il s'assoie et qu'il explique ses symptômes au médecin, en se laissant examiner par celui-ci et en montrant qu'il a confiance dans son avis final. Le médecin, de son côté, fera attention à examiner le corps du malade de façon aussi bien délicate que détachée, pour que ce dernier se sente l'objet d'un examen attentif, mais non invasif de son intimité. À la fin, M. Dupont n'aura peut-être pas la *Gripphaltine* qu'il aurait achetée s'il avait pu décider en autonomie, mais très probablement un produit aussi efficace contre la grippe. Quant au médecin, son sentiment de compétence, d'utilité et de dignité sociale s'en trouvera reconfirmé. Le fait qu'il en soit conscient est un aspect important, sur lequel nous allons revenir aussitôt. Pourtant il vaut mieux, d'abord, préciser quelque peu les affirmations que l'on a énoncées. Bien d'autres exemples pourraient être apportés, mais il suffira de réfléchir au *specimen* de situation sociale que l'on a proposé.

I.3. Les fonctions de la politesse

La politesse est un moyen de communication conventionnel. Mais quel type de messages se charge-t-elle de transmettre ? Envisageons la rencontre entre M. Dupont et le médecin : tout d'abord, le recours à un même système de signes (quelle que soit sa signification) permet aux deux de s'identifier mutuellement en tant que membres du même corps social. Cela étant établi, chacun peut s'attendre que l'autre partage également la même conception de la situation sociale. Comme tous les autres rituels sociaux, le code de politesse peut fonctionner comme marque de la limite entre différentes sociétés ou groupes sociaux, car il rapproche les individus qui l'appliquent tout en les séparant de ceux qui ne l'appliquent pas. C'est le célèbre principe de la distinction sociale, analysé notamment par Pierre Bour-

[36] Nous reviendrons bientôt sur le concept fondamental de **situation sociale** (cf. *infra*, chap. III). Pour l'instant, il suffira de préciser que, tout en étant un espace auquel il est possible d'appliquer un lexique spatial (p. ex. grande ou petite, vide ou pleine, etc.), la situation sociale demeure surtout une représentation spatiale mentale, dont les marges sont définies par les individus engagés dans l'interaction par le biais de leur conduite symbolique. Cf. Watts 2008, p. 108-109 : « In emergent social practice the participants, through what they do and what they say, are constantly setting up momentary mental spaces that are potentially linked to frames of knowledge, event scripts, image and movement schemata, etc. in the addressees. […] The adjective *small* does not necessarily refer to the notion of physical size, but it is used to express metaphorically the excessively short, fleeting existence of a mental space ».

dieu (1979). Cette *fonction sociale* de la politesse joue un rôle très important dans la plupart des situations sociales ; par rapport à la centralité que lui confère Bourdieu, il convient, pourtant « de le nuancer. […] [En effet,] on peut dire que si les "bonnes manières" opèrent comme un critère de discrimination, elles apparaissent aussi comme un principe unificateur. Comme la "naissance" a pu le faire sous l'Ancien Régime, elles permettent aujourd'hui d'identifier une élite ; mais, contrairement au "sang bleu", elles peuvent s'acquérir. En adhérant aux règles et aux valeurs du savoir-vivre, il devient donc possible de se hisser dans la hiérarchie sociale »[37]. Notre lecteur pourrait s'attendre à ce que nous accordions un grand espace à cette fonction dans notre travail. Ainsi, il convient de le prévenir que — en raison de l'attention que le principe de distinction a déjà fait l'objet de la part des chercheurs ; à la lumière de nos conclusions quant à la diminution de son importance sociale pendant les dernières décennies, aussi bien que des propos de Dominique Picard que nous venons de citer ; compte tenu des limites temporelles qu'impose la réalisation d'une thèse de doctorat — nous avons en revanche choisi de privilégier l'étude des deux autres fonctions par lesquelles la politesse répond aux exigences individuelles déterminées par la nature même de la vie en société : les *fonctions identitaire* et *psychologique*[38]. Il s'agit moins de distinction que d'**attentes** sociales. Le médecin de M. Dupont s'attend en effet de voir reconnu son rôle, et M. Dupont de se procurer l'ordonnance pour laquelle il est venu. L'information qui satisfait de pareilles attentes est contenue dans des gestes et des expressions de respect et d'attention[39] ; entre les deux hommes, qui ne se connaissent pas et que pourtant la situation amène à une très grande proximité physique, on remarque enfin l'existence d'un certain nombre de mesures de tact, qui concernent le respect des **territoires personnels** et servent à témoigner le maintien d'une juste distance psychologique et émotive entre praticien et patient.

Sur la base d'une pareille analyse fonctionnelle de la politesse, il a été affirmé que la poli-

[37] PICARD 2010, p. 94.
[38] Cf. PICARD 2010, p. 34-37, 60.
[39] Cf. le concept de « positive politeness » introduit par l'étude sociolinguistique de BROWN & LEVINSON [1978] 1987, p. 70. Plus récemment NEVALA 2010, p. 423.

tesse est « aux relations sociales ce que la grammaire est à la langue »[40].

I.4. L'approche sociolinguistique et ses limites

Précisons-le : nous ne voulons pas plaider en faveur d'une théorie universelle de la politesse[41]. Aussi n'allons-nous pas fonder notre méthode et nos considérations sur la *Politeness Theory* telle qu'elle s'est développée à partir de l'analyse sociolinguistique de Penelope Brown et Stephen Levinson[42], parce qu'il nous ne semble pas que — bien que très pénétrante — celle-ci soit adaptée à une étude historique[43]. En effet, quoique l'induction fonctionnaliste soit très utile pour dégager les points de contact dans le comportement des différentes sociétés humaines, toutes les fonctions que l'on peut voir sous-tendre les codes de comportement de la société contemporaine ne sont pas forcément activées dans d'autres sociétés, et *vice versa*[44]. Au demeurant, toutes les tentatives d'abstraction qui ont été faites en ce sens ont désormais été remises en cause[45]. En effet, le livre que Gino Eelen a publié en 2001, *A Critique of Politeness Theories*, a déclenché un véritable renouvellement dans les études[46]. Les travaux qui ont paru depuis sont parfois appelés « second-wave theories »[47]. Un point que la plupart de ces travaux ont en commun est la volonté d'intégrer dans un seul modèle herméneutique la politesse et l'impolitesse[48]. En effet, les actes de langage agressifs et insultants avaient été longtemps négligés, car le modèle de Brown et Levinson est incapable d'appréhender d'autres phénomènes sociolinguistiques que les « face-threatening acts » et les efforts pour atténuer ces derniers. Pour les deux chercheurs, chaque

---

[40] PICARD 2007, p. 10.
[41] Très commune dans les travaux allant jusqu'à la fin du XXe siècle. Parmi les plus importants : LAKOFF 1973 ; LEECH 1983 ; BROWN & LEVINSON [1978] 1987.
[42] BROWN & LEVINSON [1978] 1987.
[43] En cela nous partageons l'avis de EELEN 2001, p. 246, selon lequel le modèle de Brown et Levinson décrit « a social world devoid of human individuality, human creativity and historicity which lacks the dynamic that has made human evolution from the Stone Age to modern times possible ».
[44] De la même façon, d'ailleurs, dont bien de langues indo-européennes ont perdu, par exemple, le genre neutre ou le nombre duel.
[45] Cf. HAUGH 2007, p. 297.
[46] EELEN 2001, qui se fonde pourtant sur des idées déjà esquissées dans WATTS, IDE & EHLICH [1992] 2005. *Contra*, p. ex., KERBRAT-ORECCHIONI 2012, p. 132 sqq., selon laquelle le modèle de Brown et Levinson demeure encore l'instrument d'analyse le plus productif parmi ceux qui ont été élaborés jusqu'à présent.
[47] KÁDÁR & HAUGH 2013, p. 2.
[48] Voir WATTS 2005, p. XIX et XX et TERKOURAFI 2008.

individu en interaction protège inlassablement à la fois sa propre image publique et celles des autres. Pareilles images auraient deux composantes, définies ainsi :

> (a) *Negative face*: the basic claim to […] freedom of action and freedom from imposition [and] (b) *positive face*: the positive consistent self-image or "personality" claimed by interactants, crucially including the desire that this self-image be appreciated and approved of.[49]

Or, cette vision préconise un déroulement harmonieux de l'interaction, et ne laisse guère d'espace aux cas où le but visé par les individus est précisément celui de s'attaquer l'un l'autre[50].

Un autre sérieux défaut du modèle de Brown et Levinson est sa nature éminemment sociolinguistique. À les lire, on dirait que la politesse est un phénomène qui ne concerne que le langage verbal, sans toucher aux gestes, aux expressions, à la tenue et aux façons de se conduire en société. En d'autres mots, chez Brown et Levinson aussi bien que chez tous ceux qui les ont suivis, l'équivalence entre politesse et bonnes manières est brisée. Malheureusement, très peu a été fait jusqu'à présent pour corriger pareil excès, sans doute du fait de la séparation entre les différentes disciplines qui composent les sciences humaines. Au demeurant, ce n'est que très récemment que ce problème a été reconnu par la recherche anglo-saxonne, à laquelle il faut reconnaître une grande vivacité scientifique au sujet de la politesse[51]. C'est plutôt la recherche française — dont nous avons mentionné plus haut[52] quelques titres majeurs et la filiation avec la pensée de Norbert Elias — qui a mis l'accent sur l'importance des manières, sur les normes de comportement qui les règlent, sur leur évolution et sur leur lien avec les conditions sociopolitiques dans lesquelles elles se sont développées. Cependant cette approche ne peut que demeurer descriptive, et n'a aucun pou-

---

[49] BROWN & LEVINSON [1978] 1987, p. 61 (mon italique).
[50] C'est d'ailleurs l'une des critiques majeures de EELEN 2001, p. 246.
[51] Les tentatives d'appréhender la politesse dans sa dimension historique — toutes très récentes, d'ailleurs — continuent de traiter la politesse comme si elle était une simple instance discursive : cf. p. ex. BAX & KÁDÁR 2012, p. 3 sqq. Néanmoins, au début de leur synthèse récente, Dániel Kádár et Michael Haugh déclarent : « if there is such a thing as politeness it goes beyond the boundaries of language, and […] necessitates a multidisciplinary approach that goes beyond the boundaries of traditional linguistic pragmatics and sociolinguistics, drawing also from insights into politeness that can be gained from […] ethnomethodology, sociology, (intercultural) communication, cognitive science and psychology and so on and so forth » (KÁDÁR & HAUGH 2013, p. 2).
[52] Voir p. 25.

voir herméneutique. Il nous paraît, en somme, qu'il est absolument nécessaire d'abandonner la voie qui, en partant de la norme, cherche à en expliquer la logique[53], pour focaliser l'attention sur les pratiques, leurs contextes et leurs interprétations[54].

I.5. Les pratiques de politesse

Très récemment, certains chercheurs qui cherchent à dépasser pour de bon le modèle analytique de Brown et Levinson[55] et ses contraintes sont allés jusqu'à remettre en cause la valeur même de la catégorie de politesse pour l'étude de la société et du comportement, en la rapprochant de celle — plus compréhensive — de conduite politique[56]. Ce sont des positions très intrigantes, que l'on ne peut pas éviter de considérer attentivement.

Pourvu que le mot soit pris dans son acception la plus vaste de « relatif à la vie en communauté », on ne saurait, en fait, nier que toute pratique de politesse a un aspect politique[57]. En ce sens, la frontière qui divise la conduite polie de la conduite politique est loin d'être nette. Nous croyons néanmoins qu'il est possible et même fructueux de maintenir les deux concepts séparés[58]. C'est là que le rapprochement entre politesse et grammaire se montre utile, aussi bien que la question du degré de conscience rationnelle du médecin de M. Dupont.

Tout comme pour celui de politesse, l'appréhension courante du concept de politique ren-

---

[53] C'est l'option de partir des normes pour « dégager le code normatif qui sous-tend la logique des interactions sociales » prise par exemple par PICARD 1995, p. 12, qui a cependant nuancé sa position par la suite. Cf. aussi PICARD 2007, p. 11-12.

[54] Cf. WATTS 2003. Cf. aussi NEVALA 2010, p. 421-422, avec bibliographie précédente.

[55] Qui ne constituerait pas du tout une théorie de la politesse selon WATTS 2003, p. 97, mais seulement « a theory of facework ». Cf. aussi, avec plus de détails, WATTS 2005, p. XL-XLIV.

[56] HAUGH 2007, p. 296. Ces positions dérivent notamment de la difficulté d'envisager le mot « politesse » sans le connoter moralement ou psychologiquement, ce qui en rend difficile l'emploi lorsqu'on veut étudier les mécanismes du langage ou l'interaction : cf. p. ex. THOMAS (J.) 1995, 178-179, commenté par NEVALA 2010, p. 421. Mais voir surtout WATTS 2003, p. 95 sqq.

[57] Cf. *DCLF*, *s.v.* « politique ». On reviendra sur cette idée (*infra*, p. 84-85, n. 183), la référence étant directement le ζῷον πολιτικόν d'Aristote (*Pol.* I 1253 a).

[58] Nous rappelons que la plupart des travaux récents sur la politesse concernent essentiellement le langage. Ainsi, WATTS 2003, p. 47-49, 254 construit une dichotomie entre *comportement* politique et politesse *linguistique*, ce qui lui permet de conserver un sens à « politesse » en termes d'acte communicatif. Cf. NEVALA 2010, p. 421 : « Politeness in general concerns behaviour that goes "beyond" politic behaviour, i.e. the linguistic or non-linguistic behaviour that is evaluated by the participants as appropriate to the ongoing situation ».

voie, certes, à la vie en communauté. Cependant, il y a plus. En effet, en qualifiant une conduite de politique, on implique normalement que celle-ci relève d'un choix idéologique intentionnel de l'individu, qui agit de manière à donner à la société la forme qui corresponde le mieux à sa vision de celle-ci. Par conséquent, les pratiques de politesse touchent à la catégorie du politique dans la mesure où elles structurent une situation sociale selon l'idée que les participants en ont. Comme on l'a vu, si M. Dupont n'accordait pas au médecin les égards qui lui donnent le sentiment d'être reconnu en tant que médecin, celui-ci, outré, sanctionnerait tout de suite son comportement, et cela justement pour rétablir la correspondance entre la réalité et sa propre vision de la situation sociale. Mais qu'arrive-t-il, en revanche, quand tout se passe selon les attentes du médecin ? Il est indéniable qu'un grand nombre des manifestations verbales et physiques contribuent à façonner la représentation qu'il se fait de la situation ; cependant, dans la mesure où cette représentation ne contredit pas son paradigme du bon rapport médecin-patient, il n'est guère conscient de ce fait. Non seulement il connote son action sans s'en rendre compte, mais il ne remarque pas non plus la connotation de la conduite de son partenaire. On dirait, finalement, que sa conduite polie est loin d'être intentionnelle. Mais si une pratique de politesse n'est pas intentionnelle, elle n'est pas non plus politique selon la définition que nous avons proposée ci-dessus. Elle peut le devenir, et elle le devient, lorsqu'elle fait l'objet d'un jugement conscient, ce qui arrive soit quand nous affectons une certaine conduite, soit quand — plus fréquemment — une conduite d'autrui non conforme au standard (impolie) nous met en alarme et nous contraint à élaborer une riposte : ce n'est qu'alors que nos paradigmes de référence affleurent à la conscience rationnelle.

Par la généralisation de ce constat, on obtient un critère pour circonscrire les pratiques de politesse à l'intérieur de ce que l'on peut définir comme action politique. En effet, une pratique de politesse est un rituel dont on s'acquitte, à l'ordinaire, automatiquement ; ce rituel aussi bien que l'individu qui l'accomplit ne se font remarquer (et sanctionner) qu'en présence d'un manque de conformité à la norme lors de l'exécution. C'est alors que se manifeste sa signification. Sinon, dans la plupart des cas, les pratiques de politesse structurent les relations tout en restant quasiment invisibles. Pour revenir au rapprochement avec la

grammaire, il serait presque aussi impossible — à la fin de la journée — de dire combien de mains on a serrées que de compter les adjectifs que l'on a utilisés. On en conclut que, tout comme un élément lexical du discours peut être entraîné dans un processus de grammaticalisation qui tend à le vider de sa signification originelle pour lui conférer un rôle syntactique[59], les pratiques de politesse sont notamment caractérisées par leur fonction pragmatique[60]. Il s'agit, pour ainsi dire, de métaphores endormies[61]. Le processus sémantique dont elles sont l'issue a deux phases : dans un premier temps, on use d'une certaine conduite pour évoquer symboliquement une idée complexe ou un ordre de choses ; dans un deuxième temps, à force d'emplois, la même conduite finit par produire cet ordre de choses, en perdant à la fois sa signification originelle et la fonction de métaphore[62]. Pour tenter de résumer par une définition formelle : une pratique de politesse est une **catachrèse comportementale**[63].

Il est possible, bien sûr, que le sens métaphorique d'une catachrèse soit réveillé. Dans le cas

---

[59] En sémantique historique, la *grammaticalisation* est un procès linguistique de cristallisation des marques grammaticales, qui « associe un affaiblissement sémantique à un renforcement pragmatique (ou valeur d'action). Par exemple, l'usage de *pas* comme particule ordinaire de la négation en français vient d'un processus de spécialisation (et d'obligatorification : *pas* s'impose contre *mie*, *goutte*…) et d'emphase (rapidement érodée) autour de l'indication de mouvement » (WAUTHION 2000, p. 329). Cf. TRAUGOTT 2010, p. 97.

[60] On a recours ici à quelques concepts de pragmatique historique, à savoir la branche de la pragmatique qui étudie l'évolution du langage en se fondant sur l'usage. « [Historical pragmatics] takes a sociologically-based approach and wants to understand the patterns of human interaction within their social conditions of earlier periods » (JUCKER & TAAVITSAINEN 2010, p. 5, avec vaste bibliographie).

[61] Le processus de métaphorisation est depuis longtemps reconnu comme l'un des moteurs de l'évolution du langage aussi bien que de la pensée humaine (cf. NERLICH 2010, p. 194). Le concept de métaphore est ici élargi à comprendre également les métonymies.

[62] En assumant ainsi un rôle pragmatique par un processus de désémantisation (« The loss of substantive, contentful, referential or lexical meaning, but the retention of abstract or schematical meaning », TRAUGOTT 2010, p. 99). Cf. aussi NERLICH 2010, p. 198 : « The process of metaphor creation and fading […] are both linked to pragmatic process: the first to invention of a metaphor in the process of communication, the second in its conventionalisation in the process of use ».

[63] « La langue paraissant parfois ne pas offrir de terme propre, on a recours à une dénomination tropologique qui parfois se lexicalise. » (DUPRIEZ 1984, p. 104, *s.v.* : « catachrèse »). On se sert du terme catachrèse quand on veut indiquer « che un senso figurato è diventato abituale, e quindi "proprio" di una determinata parola o locuzione. […] Un tropo si trasforma in una catacresi semplicemente diventando abituale. Si diffonde in più generi e tipi di discorso e sostituisce altri modi di dire non figurati. È la sua fortuna ad oscurarne, anche se non del tutto, la primitiva natura tropica » (MORTARA GARAVELLI 1993, p. 30 ; cf. aussi BLACK 1962, p. 33 : « [T]he use of a word in some new sense in order to remedy a gap in the vocabulary; catachresis is the putting of new senses into old words. But if catachresis serves a genuine need, the new sense introduced will quickly become part of the *literal* sense. […] It is the fate of catachresis to disappear when it is successful »). Pour la catachrèse entre langage et psychologie, voir CLOT & GORI 2003.

des convenances sociales, comme on l'a dit, cela arrive quand une conduite donnée est perçue comme impolie. Nous ne nous souvenons peut-être pas du nombre des mains que nous avons serrées à la fin de la journée, mais nous retiendrions parfaitement le souvenir de la poignée de main qui nous aurait été refusée. Le **conflit de représentations** déclenche en effet une réponse émotive négative et c'est justement afin de contrer celle-ci que l'individu est poussé à réfléchir à la situation et à agir pour en restaurer le « juste » **cadre symbolique**. Il s'agit là d'une action pleinement consciente, qu'elle vise à se soustraire à la relation, à corriger le comportement déviant ou à le blâmer en stigmatisant l'individu qui a adopté ce dernier : ce n'est qu'alors que la conduite polie rejoint la catégorie du politique à proprement parler.

I.6. Sanction et apprentissage

Dans la mesure où le processus d'infraction et de sanction est le moyen principal de transmission et d'apprentissage de la norme, il constitue un élément du mécanisme dialectique par lequel le code de politesse se reproduit dans la société et évolue.

Étant donné que la conduite polie n'est pas un fait que l'on remarque, dans la plupart des cas la forme convenable de l'action est induite à partir des sanctions dont font l'objet les conduites non adaptées à la situation sociale. Or, les sanctions que les individus émettent face au comportement impoli prennent normalement la forme de jugements moraux[64], qui peuvent porter soit sur la conduite en tant que telle soit sur l'individu qui l'a adoptée[65]. Qui plus est, comme les standards de politesse se trouvent à la base de la communication sociale, la majeure partie de cet apprentissage « négatif » se fait dans l'enfance[66]. Cela amène à une intériorisation assez profonde pour que l'individu se conforme à la règle sans réfléchir à son objet et condamne à son tour les infractions éventuelles par des jugements moraux[67]. De la

[64] Voir EHLICH 1992, p. 80.
[65] Cf. *supra*, p. 25.
[66] Cf. WATTS 2008, p. 107-108.
[67] Cf. KÁDÁR & HAUGH 2013, p. 67 : « An evaluation of politeness or impoliteness […] always involves an implicit appeal to the moral order, or to be more accurate, an appeal to a moral order perceived to be in common amongst two or more participants by at least one of those partcipants ». Cf. GARFINKEL 1967, p. 35-36. La terminologie adoptée par les spécialistes d'analyse transactionnelle offre une clé de lecture

pratique on passe à la norme et de la norme on revient à la pratique. Le cercle se clôt, et le chercheur reste piégé dans une véritable « spirale herméneutique » : en effet, s'il ne peut que prendre des jugements comme point de départ, il doit néanmoins se garder d'utiliser ceux-ci en tant que catégorie de lecture exclusive de l'interaction, car ces jugements décrivent les normes de politesse non tant dans le but d'expliquer la logique de l'interaction que dans celui de les faire respecter. Ils sont inévitablement — comme on l'a dit — le produit du **système de croyances** en vigueur dans la société, et en tant que tels ils constituent en même temps un instrument indispensable d'enquête et un objet de l'enquête même. Comme l'écrit le linguiste et sociologue allemand Konrad Enlich : « that which could be and ought to be the *explicans* is at one and same time the *explicandum*, but is only revealed through the progressive process of understanding the *explicandum* ». Il serait vain de chercher à se soustraire à ce problème : « overcoming the hermeneutic dilemma is only possible if we give ourselves up to it. It can only be researched from within, not from some seemingly external position »[68].

I.7. L'étude historique de l'interaction sociale

À la fin de cet aperçu, il est clair que le concept de politesse « résist[e] à l'inventaire et à toute description objective décontextualisée »[69]. C'est pourquoi il ne peut être utilisé en tant qu'instrument analytique qu'en prenant en compte à la fois la pratique, ses possibles déclinaisons, et les façons dont ces déclinaisons sont susceptibles d'être interprétées en présence de conditions sociales, culturelles et psychologiques tour à tour différentes. Autrement dit, pour réussir son ambition objective de saisir la logique communicative qui sous-tend l'interaction, la catégorie de politesse doit être construite à partir de jugements subjectifs et historiques que les individus composant la société portent sur la forme de l'interaction

---

efficace des processus psychiques influencés par le type d'apprentissage précoce dont il est question ici. Notamment, ces psychologues appellent « Parent » l'État de moi (un État de moi est « un système de sentiments qui motivent un ensemble de schémas comportementaux correspondants », cf. BERNE 2012, p. 113) dont relèvent « tous les comportements qui reproduisent des *attitudes* ou des *jugements* qui ont été incorporés à partir de l'exemple donné » par des figures de référence (HOSTIE 1987, p. 59).

[68] Les deux citations sont tirées de EHLICH 1992, p. 74, auquel nous empruntons aussi l'expression « spirale herméneutique ».

[69] GAYET-VIAUD 2008, p. 147, n.3.

même[70]. En conclusion, afin d'entreprendre une étude historique de la politesse en tant que moyen conventionnel de communication, il nous semble opportun de nous rallier aux conclusions de Konrad Ehlich : « polite activity is an activity that recognises the socially constructed limit as being relevant to the activity itself. In and of itself it does not exist »[71]. À la lumière de pareille définition, la politesse n'est pas tant un code de comportement qu'un aspect du code de comportement. En ce sens, pourvu qu'elle se présente en plusieurs modalités formelles, toute conduite sociale est susceptible de faire l'objet de normes de politesse, et le standard modal de la conduite polie découle en premier lieu des différents contextes relationnels que présente une société. C'est sur ces derniers que l'attention doit donc se focaliser, et l'intérêt de l'étude historique de la politesse demeure précisément dans la chance qu'elle nous donne d'enquêter à fois sur la façon dont les situations sociales propres à une société forgent le comportement de l'individu et sur le biais par lequel l'individu arrive à modifier par son comportement les représentations partagées de la société[72]. Afin de mieux distinguer ces deux aspects « normatif » et « comportemental » de la politesse, nous proposons d'adopter désormais le terme **savoir-vivre** pour indiquer le second.

Reste à savoir si le matériel que l'on a à disposition permet de mener une pareille étude sur les sociétés de la Grèce antique. Pour répondre à cette question, il est désormais temps de regarder de près les sources grecques.

---

[70] Cf. KÁDÁR & HAUGH 2013, p. 57.
[71] EHLICH 1992, p. 78.
[72] Voir CULPEPER 2011, p. 2 : « a focal point of sociopragmatics is the way in which speakers *exploit* more general norms to generate particular meanings, take up particular social positioning, and so on. [...] One might postulate that the immediate text and co-text of interlocutors is the most local; the social situation is medial; and cultures (national/regional cultures, institutional cultures, etc.) tend to be the most general [...]. [S]ociopragmatics should primarily [...] concern itself with the medial context and the phenomena that constitute it. Social situations can provide a link between micro, more linguistically-oriented considerations [...] and macro, more sociologically-oriented considerations. » ; cf. BAX & KÁDÁR 2012, p. 4. Mais voir surtout *infra*, p. 100.

Chapitre II

Les enjeux d'une « politesse grecque »

> « Man is an animal suspended in web of significance he himself has spun. »
>
> *Clifford Geertz*[1]

L'Antiquité grecque ne nous a guère laissé de traités dédiés à la politesse. Quelques normes de bienséance sont exposées, certes, dans des ouvrages tels que *Les Propos de Table* ou le traité *Sur l'éducation des enfants* de Plutarque, mais il s'agit de témoignages assez tardifs, et en tout cas trop circonscrits pour qu'on puisse les faire relever d'une littérature consacrée aux bonnes manières[2]. Il n'est pas étonnant, d'ailleurs, de constater que les Grecs des époques archaïque et classique ne possédaient point de notion de politesse comparable aux définitions modernes. En effet, comme Norbert Elias l'a montré clairement dans son *Über den Prozeß der Zivilisation*, quel que soit le terme que l'on utilise pour regrouper les préceptes de convenance sociale, la date de naissance de la littérature concernant ce sujet ne remonte qu'au bas Moyen Âge[3]. Au fur et à mesure que l'on s'éloigne de l'époque médiévale, tous les domaines du comportement social font l'objet d'une codification de plus en plus détaillée. C'est précisément cette complexité montante qui a déterminé le souci de regrouper les normes, de les classer et de les exposer de façon ordonnée. Avant que ne naisse un tel besoin de points de repère, les règles de politesse se trouvent mêlées à bien d'autres principes de comportement de nature différente, et notamment morale. C'est le cas chez Plutarque, mais aussi chez les auteurs romains ou médiévaux tels qu'un Hugues de

---

[1] Geertz 1973, p. 5.

[2] Voir aussi Nadeau 2010, p. 123 sqq., qui remarque l'existence, dans un catalogue d'ouvrages d'Aristote, d'un traité sur les règles de conduite (n. 175 : Ὑποθῆκαι). Aristote pourrait effectivement avoir été l'initiateur d'une tradition de classification des conduites sociales. Comme Nadeau le souligne lui-même, pourtant, le fait que la tradition ait attribué à Aristote la rédaction d'un tel manuel est « bien insuffisant pour pouvoir affirmer hors de tout doute que le philosophe originaire de Stagire soit l'auteur d'un manuel de bienséance » (p. 125). Faut-il penser, plutôt, à un ouvrage se rapprochant des *Caractères* de Théophraste ?

[3] Elias 1973, p. 77-120.

Saint-Victor. Au demeurant, comme nous croyons l'avoir montré, l'histoire de l'idée de politesse est l'histoire de son autonomisation progressive du domaine de l'éthique morale. Il s'agit d'un processus qui, quoique constant, a été très lent et qui est loin d'être achevé de nos jours.

L'affirmation que les Grecs ne semblent pas avoir possédé une notion autonome de politesse ne signifie pas, bien évidemment, qu'ils n'aient pas eu conscience de la nécessité de se tenir à un certain nombre de formalités, mais plutôt qu'ils n'appréhendaient pas le code de comportement en ayant recours aux mêmes catégories que nous. En fait, il est surtout question des jugements qu'engendrent dans les sources les conduites non conformes à la norme. Là où l'œil moderne, héritier d'une classification des normes séculaire, reconnaît un comportement qui déroge aux convenances sociales en vigueur dans un certain contexte (ce qui témoigne soit de l'insouciance soit de la maladresse), les auteurs grecs trouvent plutôt un levier pour remettre en cause la disposition d'esprit de celui qui s'est rendu coupable de l'infraction. Cela résulte de la tendance, typique d'une certaine pensée grecque, à ne pas séparer la *psychē* — le principe vital, l'essence, qui se trouve « à l'intérieur » du corps[4] — de ses apparences extérieures, de manière que ces dernières ne peuvent qu'être le miroir de la première. L'exemple le plus célèbre en est sans doute celui de Thersite, le soldat médisant et hideux qui, lors de l'assemblée des Achéens au chant II de l'*Iliade*, insulte Agamemnon et invite les soldats à renoncer à la guerre contre Troie[5]. La critique a souvent mis l'accent sur la construction de ce personnage, dont l'extrême laideur n'est que le signe extérieur du manque de toute vertu héroïque[6]. Cependant la correspondance entre la figure de Thersite et les valeurs qu'il exprime ne s'arrête pas à son aspect. Bien au contraire, c'est d'abord par la description de ses manières qu'il est introduit et caractérisé. Les chefs des Achéens vien-

---

[4] « L'âme de l'être vivant, siège des pensées, émotions, désirs, etc. (Pi. Hdt. Th. Pl. etc.) » (*DELG,* p. 1294, *s.v.* « ψυχή »). Le terme ψυχή est présent déjà chez Homère pour indiquer la force vitale (p. ex. Il. XX 296) et par conséquent le fantôme (p. ex. Od. XI 387).

[5] Hom. *Il.* II 212-269. Mais cf. aussi l'exemple de *Od.* IV 62-64, où le même principe d'identification permet à Ménélas de reconnaître Télémaque et Pisistrate comme étant de noble lignée en jugeant de leur seule apparence (*infra*, p. 132).

[6] Cf. BK, II 2, p. 72, *ad v.* 216 : « Thersites' Häßlichkeit […] ist Ausdruck seiner niedrigen Gesinnung », avec une ample bibliographie. Cf. aussi CCI, I, p. 139 *ad v.* 216. Voir aussi MONSACRÉ [1984] 2010, p. 50 : « Ses défauts physiques induisent sa couardise ».

nent d'obtenir le silence de la part des soldats et Agamemnon s'apprête à parler devant l'assemblée :

> Ἄλλοι μέν ῥ'ἕζοντο, ἐρήτυθεν δὲ καθ' ἕδρας·
> Θερσίτης δ'ἔτι μοῦνος ἀμετροεπὴς ἐκολῴα,
> ὃς ἔπεα φρεσὶν ᾗσιν ἄκοσμά τε πολλά τε εἴδη,
> μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον, ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν,
> ἀλλ'ὅ τι οἱ εἴσαιτο γελοίιον Ἀργείοισιν
> ἔμμεναι.
>
> Les autres s'assoient et consentent enfin à demeurer en place. Thersite, seul, persiste à piailler sans mesure. Son cœur connaît des mots malséants, à foison, et, pour s'en prendre aux rois, à tort et à travers, tout lui est bon, pourvu qu'il pense faire rire les Argiens.[7]

La caractérisation des manières de Thersite se poursuit au vers 222 : Thersite adresse à Agamemnon des injures, et il le fait en criant d'une voix aiguë et déplaisante (ὀξέα κεκληγὼς λεγ'ὀνείδεα)[8]. Il est facile de s'apercevoir que, de la même manière que l'aspect physique, les manières de Thersite sont le reflet de sa pensée, qu'il exprime à l'assemblée aux vers 225-243. Or avant même qu'il ne prenne la parole, les propos de Thersite sont qualifiés d'ἔπεα ἄκοσμά, de « mots désordonnés ». Aussi, l'adjectif ἀμετροεπής (aux propos démesurés) joue le même rôle que le superlatif αἴσχιστος du vers 216[9]. Autant la laideur physique de Thersite reflète la laideur de son âme, autant son comportement grossier reflète le désordre de son esprit[10]. Ainsi, dans l'épopée, les dispositions intérieures se transforment aussitôt en formes corporelles, qui permettent leur appréhension de la part du sujet et des autres : le corps, puisqu'il est directement visible, est en somme la clé privilégiée pour comprendre la disposition spirituelle des autres[11]. Cette façon empirique de « lire l'âme » à travers le corps demeura très longtemps dans la pensée grecque[12] ; le parallélisme étroit

---

[7] Hom. *Il.* II 211-16. Pour l'épineuse question de l'interprétation du vers 216, cf. *infra*, p. 257.
[8] Cf. aussi v. 224 : αὐτὰρ μακρὰ βοῶν Ἀγαμέμνονα νείεκεε μύθῳ.
[9] Αἴχιστος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθεν.
[10] Sur la figure de Thersite cf. GEDDES 1984, p. 21 ; SPINA 2001, p. 17-42 ; sur sa fonction, voir NAGY [1979] 1994, p. 298-309. Mais cf. *infra*, p. 255-266.
[11] Cf. FRANZONI 2006, p. 59, et SNELL [1978] 1991, p. 23 et 157.
[12] Que l'on songe par exemple à la célèbre théorie des humeurs de tradition hippocratique (p. ex. Hippoc. *Nat. Hom.* 7. Pour cette théorie, que l'on attribue à Polybe, disciple d'Hippocrate,

entre vertu intérieure et manifestations extérieures se retrouve également lorsqu'on parcourt les sources grecques postérieures. Il s'agit d'un des éléments les plus représentatifs de l'idéologie des élites grecques de l'époque archaïque. La quasi-totalité des sources que nous possédons pour cette période sont l'expression de cette idéologie, qui a également marqué en profondeur la production littéraire du Ve siècle[13]. À cette époque, comme on le sait, elle est notamment résumée par la très célèbre *iunctura* καλὸς καὶ ἀγαθός. Le sens originel aussi bien que les usages de cette expression ont souvent fait l'objet d'études savantes[14]. Sans entrer dans le débat, nous nous contenterons ici de remarquer que l'impression que l'individu donne de soi à travers ses attitudes, ses gestes et ses mouvances, le ton de sa voix et ses regards, son allure et son habillement est profondément imbriquée avec le jugement esthétique dans le champ sémantique de l'adjectif *kalos*[15]. Par conséquent, lorsqu'on aborde les jugements sur les conduites sociales que l'on peut repérer dans les sources, c'est bien à l'intérieur du même discours idéologique qui est à l'origine du jeu de miroirs entre beauté physique et vertu morale qu'il faudra les comprendre.

En gardant à l'esprit ces précisions préliminaires, nous pouvons à présent examiner quelques-uns des mots grecs qui se rattachent à la sphère des convenances sociales.

---

cf. JOUANNA 1992, p. 442-452), mais également à Arist. *APr.* 70 b : εἰ γάρ ἐστιν ἰδίᾳ τινὶ γένει ὑπάρχον ἀτόμῳ πάθος, οἷον τοῖς λέουσιν ἀνδρεία, ἀνάγκη καὶ σημεῖον εἶναί τι (« En effet, si à un genre indivisible appartient de façon propre une affection : par exemple, le courage appartient aux lions, alors il sera nécessaire qu'il en existe aussi un signe. » Traduction personnelle). Des témoignages tardifs font d'ailleurs remonter une théorie physiognomonique à l'école pythagoricienne : Cf. Gell. *NA* I 9, 1-2, lorsqu'il affirme que Pythagore enquêtait *mores naturasque hominum coniectatione quadam de oris et vultus ingenio deque totius corporis filo atque habitu* ; cf. WILGAUX 2008, p. 59 et 64. Voir aussi CLAUS 1981 et SASSI 1988, p. 46-80. Le témoignage de l'iconographie est également intéressant : par exemple, sur une coupe peinte par Épiktétos et datant de 510 env. (Rome, Villa Giulia 57912 = *ARV*[2] 1584.4, en ligne sur http://www.beazley.ox.ac.uk/record/A01A0BCB-DBB9-49AB-BFCA-D5B2FB30BFAA, consulté le 23/01/2015), le dieu Hermès pèse les âmes d'Achille et de Memnon ; or à part leur taille réduite, les deux *psychai* accrochées à la balance d'Hermès sont quasiment identiques aux figures des deux héros qu'on voit à côté, en train de combattre. « Come a dire che il principio vitale, che pure sta "dentro" al corpo del guerriero, non è separabile dall'esterno delle sue apparenze, tanto che l'uno non può che rispecchiare l'altro : se guardassimo solo l'"anima" dell'eroe vedremmo anche il suo corpo e, viceversa, quel corpo annuncia la sua *psyche.* » (FRANZONI 2006, p. 56).

[13] Pour quelques voix discordantes, voir *infra*, p. 66, n. 121. En général cf. DONLAN 1980, notamment p. 36-75.

[14] Cf. notamment l'article de DONLAN 1973 et la pénétrante étude de BOURRIOT 1995.

[15] Cf. DU SABLON 2012, p. 371 : « Le charme et la grâce […], comme la manière de discourir, apparaissent alors évalués en rapport avec les valeurs dites aristocratiques, d'où une appréciation "socio-esthétique" ». Voir aussi PROST 2006, p. 10.

L'éventail de termes susceptibles d'être pris en considération pour ce faire est d'autant plus vaste que ceux-ci présentent un grand nombre de connotations différentes, aussi bien positives que négatives. Nous le précisons d'emblée : il s'agit non tant de cerner un lexique de la politesse grecque que d'en délimiter conceptuellement une définition possible. Le point de départ est, bien entendu, une enquête statistique menée sur notre corpus de sources, mais au vu de la diversité des textes que celui-ci contient, une approche lexicale pure n'aurait guère été utile. Nous avons préféré adopter une démarche euristique, en faisant le choix de traiter uniquement les mots qui paraissent se rapprocher davantage du concept général de « (bonnes) manières »[16]. Bien qu'un certain degré de connotation soit inévitable — mais c'est aussi le cas pour le lexique moderne de la politesse — ce choix lexical relève de la tentative de cerner une idée abstraite plutôt que ses réalisations concrètes[17].

II.1. Les bonnes manières grecques en quatre mots

Il est possible d'étudier la politesse à la fois à travers les pratiques et à travers les jugements qu'elles suscitent. C'est pourquoi nous allons aborder les questions de lexique en deux temps, en considérant d'abord les objets, puis les critères du jugement[18].

II.1.1. *Les objets du jugement*

a) *Schēma* : la période qui s'étend entre la fin du Ve et les premières décennies du IVe siècle av. J.-C. est marquée, à Athènes, par des modifications profondes, qui affectent la politique, la pensée, les mœurs et plus généralement la façon de concevoir les rapports sous-tendant la société, aussi bien que la place de l'individu au sein de

[16] Il reste qu'il est possible de choisir d'autres approches : en songeant au « code of behaviour » dans son acception la plus vaste, par exemple, Gabriel Herman remarque : « "Customs", "unwritten laws" and "divine justice" were just some of the names given to these extra-legal restrictive influences. Others were *ethismata, ethe, diaita, syntheia, epitedeumata, nomima, nomizomena* and *nomoi*, words that have no precise modern equivalents but may loosely be rendered as "customary law", "habits", "tradition", "folk customs", "ways of life", "mores" or "rules" » (HERMAN 2006, p. 18-19).

[17] Un choix différent a été fait par NADEAU 2010, qui aux pages 104-109 présente un exposé très succinct d'un grand nombre de termes se référant à la sphère de la bienséance à table à l'époque impériale. Ces termes sont parfois assez spécifiques et concernent des « sous-domaines » de notre objet d'attention.

[18] Bien évidemment, il ne faudra pas s'étonner si ces deux catégories se recoupent parfois. Il en va de même en français, par exemple dans l'expression « avoir des manières ».

celle-ci[19]. Bien évidemment, comme il arrive toujours en ce genre des cas, la vague du changement se heurta à un vaste front d'opinion qui levait la voix pour protéger l'existant. Il n'est que trop compréhensible, par conséquent, que la naissance d'un débat ait stimulé la réflexion philosophique au sujet de la société et de son fonctionnement. Chaque front, pour ainsi dire, aiguisait ses armes idéologiques et dialectiques. Ainsi, il n'est pas surprenant qu'en recherchant chez les auteurs d'époque classique des propos qui ressemblent à une définition de la politesse, on finisse par s'arrêter sur les pages de la *République* de Platon. Il y est question de l'éducation des enfants, et notamment du rôle primordial qu'y tiennent la musique et la gymnastique. « Quand donc — dit Socrate — les enfants, ayant commencé à jouer de la bonne façon, acceptent la discipline grâce à la musique […] cette discipline les accompagne en tout et s'accroît, en redressant ce qui avait été mis à bas de la cité d'autrefois. »[20] C'est ainsi, reprend-il, que ces hommes retrouvent aussi « ces règles qui paraissent insignifiantes et dont leurs devanciers avaient causé la perte » (τὰ σμικρὰ [...] δοκοῦντα εἶναι νόμιμα [...], ἃ οἱ πρότερον ἀπώλλυσαν πάντα)[21]. Quelles sont ces normes indûment tenues pour insignifiantes ?

> Τὰ τοιάδε· σιγάς τε τῶν νεωτέρων παρὰ πρεσβυτέροις ἃς πρέπει, καὶ κατακλίσεις καὶ ὑπαναστάσεις καὶ γονέων θεραπείας, καὶ κουράς γε καὶ ἀμπεχόνας καὶ ὑποδέσεις καὶ ὅλον τὸν τοῦ σώματος σχηματισμὸν καὶ τἆλλα ὅσα τοιαῦτα.
>
> Celles que voici : pour la jeunesse garder le silence en présence des vieillards, un silence approprié ; les faire asseoir ou se lever pour leur céder sa place ; entourer de soins ses parents ; celles mêmes encore qui concernent la coupe des cheveux, les vêtements, les chaussures et, d'une façon générale, la tenue physique, avec tout ce qu'il y a d'autre encore dans le même genre.[22]

---

[19] La bibliographie sur un sujet si rebattu étant pléthorique, on se contentera de renvoyer à l'étude récente de BEARZOT 2013, où le lecteur pourra trouver toutes les références nécessaires.

[20] Pl. *Resp.* IV 425 a : Ὅταν δὴ ἄρα καλῶς ἀρξάμενοι παῖδες παίζειν εὐνομίαν διὰ τῆς μουσικῆς εἰσδέξωνται, […] εἰς πάντα ξυνέπεταί τε καὶ αὔξει, ἐπανορθοῦσα εἴ τι καὶ πρότερον τῆς πόλεως ἔκειτο (traduction personnelle largement dépendante de la version italienne de LOZZA 1991, *ad loc.*). La référence de ce petit *lapsus* de Socrate, qui paraît abandonner pour un moment le projet de constitution de la cité idéale en faveur d'une cité concrète, ne peut être qu'Athènes.

[21] *Ibidem*. Trad. personnelle.

[22] Pl. *Resp.* IV 425 b. Traduction de ROBIN 1950, I, *ad loc*. Un discours très semblable se trouve dans les *Nuées* d'Aristophane (v. 961-1023), qui à l'instar de Platon voit dans l'abandon des vieux paradigmes de comportement de la part des jeunes un signe de la dégénérescence morale de la société. Aristophane n'hésitait

Dans ce passage Socrate dresse une liste, sommaire, mais claire, de normes de comportement (νόμιμα[23]). Celle-ci est divisée en deux : un premier groupe de préceptes qui visent le respect pour les personnes plus âgées est suivi de prescriptions concernant l'aspect : l'habillement, les chaussures, la coiffure, etc. La série de détails à soigner étant potentiellement très longue, Socrate a recours à une formule de résumé : ὅλον τὸν τοῦ σώματος σχηματισμόν. Ce dernier mot est construit sur le verbe *schēmatizō*, qui veut dire littéralement « faire des *schēmata* »[24]. Une grande partie des νόμιμα dont parle Socrate concerne donc les *schēmata*, les figures que l'on peut faire assumer au corps[25]. Préciser ce sens de « figure » qu'a le mot *schēma* lorsqu'il est employé en relation avec la tenue ne va pas de soi. De façon très significative, dans la vaste étude qu'elle a récemment consacrée au *schēma*[26], Maria Luisa Catoni a pris le parti de ne jamais en donner une traduction : le spectre sémantique de ce mot, en effet, est plus ample que celui de tout correspondant moderne et contraint les traducteurs à choisir au cas par cas quelle signification privilégier. Peut-être est-il utile

---

pas à en imputer la responsabilité à l'enseignement des sophistes, y compris Socrate. En cela il n'était pas seul, comme le prouvent les chefs d'accusation contre Socrate lors du procès de 399 av. J.-C. Le cas de Platon est différent : en effet, même si à son tour il voit la cause de la crise de l'éducation traditionnelle dans un affaiblissement du tissu moral de la société, en même temps, par sa philosophie, il fabrique un instrument de lecture susceptible d'expliquer pareille crise, à savoir une anthropologie qui distinguait de manière nette la *psychē* du *sōma*, et cela en s'émancipant définitivement de l'idée orphico-pythagorique d'une *psychē-daimōn*, qui avait été son point de départ et qui se reflétait dans la pensée socratique (cf. VEGETTI 1996, p. 440-445). Ce n'est sans doute pas un hasard, d'ailleurs, si Aristophane qualifie les membres du cercle socratique de *psychai sophai*. Ainsi, ce fut justement le meilleur produit de ces nouveaux enseignements, accusés par tant d'Athéniens de provoquer la désagrégation sociale, qui fit le premier pas vers une meilleure compréhension d'un changement éthique que la plupart des contemporains, y compris Platon même, ne saisissaient pas tout à fait (cf. CATONI 2005, p. 114). Tout cela fait l'objet de notre attention dans le chapitre VIII.

[23] Il ne s'agit pas de lois (*nomoi*) à proprement parler, mais plutôt de normes coutumières, qui ne nécessitaient pas forcément une réglementation de la part de la *polis*. À ce sujet, il est utile de rappeler que, dans la liste des titres des *Constitutions* aristotéliciennes, le terme *nomima* s'emploie en lieu de *politeia* dans le seul cas des *Νόμιμα βαρβάρικα*. Pour d'autres considérations au sujet du rapport entre la politesse grecque et les codes législatifs, voir *infra*, n. 181.

[24] Cf. WILGAUX 2008, p. 60.

[25] La différence de signification entre σχηματισμός et σχῆμα s'avère être très subtile : le lexique d'Hésychios par exemple, explique les deux mots (σ 2997 et 2999 Hansen) par le terme πλάσμα, l'image que l'on forge. Cf. aussi *LSJ*, *s.v.* « σχηματισμός », II : « σχῆμα, *shape* ». Cf. l'étude lexicologique de CASEVITZ 2004, p. 26.

[26] CATONI 2005. Sur les questions concernant le *schēma*, voir aussi CELENTANO, CHIRON & NOËL 2004 et KOJIĆ-SLAPSAK 1977.

d'opérer une première distinction entre les emplois du mot au singulier et au pluriel. La forme plurielle *schēmata* est, en fait, un terme technique employé pour désigner les « figures de danse ». C'est avec ce sens qu'Hérodote utilise le mot pour décrire la danse grotesque d'Hippocleidès[27]. Cependant, *schēmata* peut aussi indiquer les « gestes » en général[28]. Or qu'il s'agisse de pensées, de sentiments ou d'intentions, un geste est notamment une manière de manifester une disposition intérieure : dans tous les cas, il s'agit de communiquer un message[29]. Puisque le mot *schēma* relève à la fois du vocabulaire quotidien et du lexique technique, dans les travaux consacrés à ce sujet il a été surtout question de mieux déterminer le rapport entre les *technai* (la musique aussi bien que la peinture, la sculpture, etc.) et les gestes[30]. L'hypothèse de travail normalement adoptée consiste à accorder aux *schēmata* de la danse et des figures peintes ou sculptées la fonction de « cristalliser » visuellement les modes du corps pour exprimer des dispositions intérieures déterminées[31]. Cette hypothèse se fonde directement sur le concept d'art mimétique, qui est typique de l'Antiquité grecque. Un passage célèbre des *Mémorables* de Xénophon en est un excellent exemple.

---

[27] Hdt. VI 129, le texte normalement accepté rapportant le mot diminutif (σχημάτιον). C'est là que « l'histoire du mot σχῆμα commence, d'après nos documents » (CASEVITZ 2004, p. 16).

[28] Cf. *LSJ*, *s.v.* « σχῆμα », 7 : « a *figure* in Dancing, […] : mostly in pl., *figures*, *gestures* ». Voir p. ex. Pl. *Cra.* 422 e–423 a : Εἰ φωνὴν μὴ εἴχομεν μηδὲ γλῶτταν, ἐβουλόμεθα δὲ δηλοῦν ἀλλήλοις τὰ πράγματα, ἆρ' οὐκ ἄν, ὥσπερ νῦν οἱ ἐνεοί, ἐπεχειροῦμεν ἂν σημαίνειν ταῖς χερσὶ καὶ κεφαλῇ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι; […] Εἰ μέν γ' οἶμαι τὸ ἄνω καὶ τὸ κοῦφον ἐβουλόμεθα δηλοῦν, ᾔρομεν ἂν πρὸς τὸν οὐρανὸν τὴν χεῖρα, μιμούμενοι αὐτὴν τὴν φύσιν τοῦ πράγματος· εἰ δὲ τὰ κάτω καὶ τὰ βαρέα, πρὸς τὴν γῆν. Καὶ εἰ ἵππον θέοντα ἤ τι ἄλλο τῶν ζῴων ἐβουλόμεθα δηλοῦν, οἶσθα ὅτι ὡς ὁμοιότατ' ἂν τὰ ἡμέτερα αὐτῶν σώματα καὶ σχήματα ἐποιοῦμεν ἐκείνοις (« Si, à défaut de voix et de langue, nous voulions nous représenter les choses les uns les autres, n'essaierions-nous pas, comme le font en réalité les muets, de les indiquer avec les mains, la tête et le reste du corps ? […] Si nous voulions, je suppose, représenter le haut et le léger, nous lèverions la main vers le ciel, pour mimer la nature même de la chose ; si c'était le bas et le lourd, nous l'abaisserions vers le sol. Et pour représenter en train de courir un cheval ou quelque autre animal, nous rendrions, tu le sais, notre corps et nos gestes aussi semblables que possible aux leurs. » Trad. CUF légèrement modifiée). Cf. CATONI 2005, p. 133.

[29] Cf. la définition de BAGGIO 2004, p. XIV, tout en gardant à l'esprit MAUSS 1936. Pour les gestes dans l'Antiquité, le travail pionnier de SITTL 1890 fait encore référence. Mais voir aussi BOEGEHOLD 1999 et BAKEWELL, SICKINGER 2003. Une longue série d'études ponctuelles a suivi cet ouvrage : voir la bibliographie de FRANZONI 2006 et CATONI 2005.

[30] Le problème étant surtout de distinguer les opinions sur l'art et sur le rôle social des artistes qui circulaient en Grèce à l'époque classique des prises de position de Platon, dont souvent les jugements ont trop influencé la critique moderne. Cf. PREIßHOFEN [1974] 1988, p. 182-3.

[31] Cf. CATONI 2005, p. 8 et 133 et FRANZONI 2006, p. 18-20.

> Εἰσελθὼν μὲν γάρ ποτε πρὸς Παρράσιον τὸν ζωγράφον καὶ διαλεγόμενος αὐτῷ, Ἆρα, ἔφη, ὦ Παρράσιε, γραφική ἐστιν εἰκασία τῶν ὁρωμένων; [...] —Ἀληθῆ λέγεις, ἔφη. [...] — Τί γάρ; ἔφη, τὸ πιθανώτατον καὶ ἥδιστον καὶ φιλικώτατον καὶ ποθεινότατον καὶ ἐρασμιώτατον ἀπομιμεῖσθε τῆς ψυχῆς ἦθος; ἢ οὐδὲ μιμητόν [ἐστι] τοῦτο; — Πῶς γὰρ ἄν, ἔφη, μιμητὸν εἴη, ὦ Σώκρατες, ὃ μήτε συμμετρίαν μήτε χρῶμα μήτε ὧν σὺ εἶπας ἄρτι μηδὲν ἔχει μηδὲ ὅλως ὁρατόν ἐστιν; — Ἆρ'οὖν, ἔφη, γίγνεται ἐν ἀνθρώπῳ τό τε φιλοφρόνως καὶ τὸ ἐχθρῶς βλέπειν πρός τινας; — Ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη. — Οὐκοῦν τοῦτό γε μιμητὸν ἐν τοῖς ὄμμασι; — Καὶ μάλα, ἔφη. [...] — Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ μεγαλοπρεπές τε καὶ ἐλευθέριον καὶ τὸ ταπεινόν τε καὶ ἀνελεύθερον καὶ τὸ σωφρονικόν τε καὶ φρόνιμον καὶ τὸ ὑβριστικόν τε καὶ ἀπειρόκαλον καὶ διὰ τοῦ προσώπου καὶ διὰ τῶν σχημάτων καὶ ἑστώτων καὶ κινουμένων ἀνθρώπων διαφαίνει. — Ἀληθῆ λέγεις, ἔφη. — Οὐκοῦν καὶ ταῦτα μιμητά; —Καὶ μάλα, ἔφη.
>
> Un jour que [Socrate] était entré chez le peintre Parrhasios et qu'il s'entretenait avec lui, il lui demanda : « Parrhasios, la peinture est-elle la représentation de ce que l'on voit ? […] — Tu dis vrai, dit-il. — […] Mais quoi ? demanda-t-il, ce qu'il y a de plus attachant, de plus agréable, de plus affectueux, de plus désirable, de plus charmant, la disposition de l'âme l'imitez-vous ? Ou bien est-ce impossible à imiter ? — Socrate, répondit-il, comment pourrait-on imiter ce qui n'a ni proportion, ni couleur, ni aucune des caractéristiques dont tu viens de parler, et qui n'est pas du tout visible ? — Y a-t-il chez l'homme, demanda-t-il, une façon bienveillante et une façon hostile de regarder autrui ? — À mon avis, oui, répondit-il. — Dans ce cas, peut-on imiter cette expression dans les yeux ? — Tout à fait, répondit-il. — […] De même, la magnificence et la générosité, la bassesse et la mesquinerie, la modération et le bon jugement, l'insolence et l'absence de goût transparaissent sur le visage et dans les gestes des hommes au repos ou en mouvement. — Tu dis vrai, répondit-il. — Eh bien, ces qualités peuvent-elles également être imitées ? — Bien sûr, répondit-il ».[32]

Ce dialogue ouvre une section de *Mémorables* visant à montrer comment Socrate savait se rendre utile à ceux qui possédaient une *technē*. Ici, son interlocuteur est le peintre Parrhasios[33]. Socrate l'aide à réfléchir sur les moyens de représenter, par l'imitation des traits extérieurs, l'ἦθος de l'âme, c'est-à-dire sa disposition[34]. Interro-

---

[32] Xen. *Mem.* III 10, 1-5. Traduction CUF légèrement modifiée. Sur ce passage, voir l'excellent commentaire de BANDINI, DORION 2011, *ad. loc.* ; Cf. PREIßHOFEN [1974] 1988 ; CATONI 2005, p. 228-231.

[33] Nos informations sur Parrhasios d'Éphèse (450-380 av. J.-C. env., cf. *RE* XVIII 2) se fondent en grande partie sur le portrait que nous en a légué Pline l'Ancien (*HN* XXXV 67-72). Voir RUMPF 1955. Cf. aussi ROUVERET 1989, p. 133 sqq.

[34] Ἦθος est un mot difficile à traduire. Ici on est loin des acceptions philosophico-morales que le terme

gé à ce sujet, Parrhasios exprime des doutes au sujet de la possibilité d'imiter quelque chose de complètement invisible (μηδὲ ὅλως ὁρατόν). Mais d'après Socrate, cela ne correspond pas tout à fait au vrai : l'ἦθος, en fait, est aussi bien visible qu'imitable, car il transparaît (διαφαίνει) à travers les expressions et les *schēmata*, les gestes du corps, que l'artiste peut représenter. Dans l'entretien avec le sculpteur Cleiton qui fait suite au dialogue avec Parrhasios, Socrate tient des propos similaires[35]. Comme on le voit, loin de partager le sentiment de méfiance vis-à-vis de la *mimēsis* qui caractérise la pensée de Platon, Xénophon fait preuve d'une grande confiance envers la capacité des *technai* à imiter le réel. Or il a souvent été dit qu'en cela il était très proche de l'opinion de ses contemporains de culture moyenne[36]. Mais dans les dires du Socrate de Xénophon on aperçoit également la certitude que les *schēmata* du corps sont une véritable fenêtre ouverte sur l'âme humaine. En cela, aussi, l'opinion de Xénophon n'est guère originale : il existait en effet une tradition et surtout une attitude pratique de confiance totale que l'on faisait au *schēma*. Sur pareille confiance se fondait la possibilité d'un jugement juste[37]. On en vient ainsi à l'emploi de *schēma* au singulier pour parler de l'attitude et de la tenue. En ce sens, très répandu dans les textes, *schēma* indique la figure, à savoir une image qui réunit à

---

assumera avec Aristote (voir PREIßHOFEN [1974] 1988, p. 188) ; de plus, une traduction par le français « caractère » risque de trop généraliser : il est plutôt question de la disposition intérieure qui correspond à des comportements ponctuels.

[35] Xen. *Mem*. III 10, 6-9.

[36] Voir PREIßHOFEN [1974] 1988, p. 183 ; SÖRBOM 1966, p. 77 ; cf. aussi la discussion de BANDINI, DORION 2011, p. 368, qui précisent cet argument sans pourtant s'éloigner de sa substance. Les conclusions mêmes que Xénophon prête à Socrate, en réalité, ont dû faire partie du programme esthétique du Parrhasios historique, s'il est vrai qu'il *pinxit demon Atheniensium argumento quoque ingenioso. Ostendebat namque varium: iracundum, iniustum, incostantem, eundem exorabilem clementem misericordem; gloriosum…, excelsum humilem, ferocem fugacemque et omnia pariter* (Plin. *HN* XXXV 69 : « La convention qu'il imagina pour peindre le peuple d'Athènes témoigne également de son ingéniosité : car il le montrait fluctuant, irascible, injuste, inconstant, et en même temps accessible aux prières, clément, miséricordieux, vantard…, hautain et humble, hardi et timide, tout cela à la fois »). L'attention pour l'*ēthos*, d'ailleurs, nous est connue déjà pour Polygnote (cf. Arist. *Poet*. 6, 8, 1450 a 28).

[37] Cf. CATONI 2005, p. 243, qui apporte comme exemple représentatif de cela Eur. *Ion*. 237-40 : Γενναιότης σοι καὶ τρόπων τεκμήριον | τὸ σχῆμ'ἔχεις τόδ', ἥτις εἶ ποτ', ὦ γύναι. | Γνοίη δ'ἂν ὡς τὰ πολλά γ' ἀνθρώπου πέρι | τὸ σχῆμ'ἰδών τις εἰ πέφυκεν εὐγενής (« Tu es noble, à coup sûr : qui que tu sois, ô femme, ce *schēma* est un signe des manières. Ainsi le plus souvent, l'extérieur des hommes nous révèle déjà s'ils sont de noble naissance » (trad. CUF modifiée) ; cf. aussi, entre autres, Eur. fr. 688 *TGFr.* ; Xen. *Ap*. 27 ; Xen. *Mem*. II 1, 21-2 ; Pl. *Tht*. 175 e ; Ar. *Av*. 1567-1573 ; Ar. *Eq*. 1322-32. Voir aussi la stigmatisation d'Ar. *Vesp*. 1067-1070.

la fois les traits physiques et les expressions corporelles de quelqu'un dans une seule impression visuelle générale[38]. Étant donné le rôle primordial que cette impression que l'on recevait de l'autre semble avoir eu dans le processus d'élaboration des jugements moraux et sociaux, on comprend bien les soins dont le *schēma* pouvait faire l'objet. Finalement, il vaut peut-être mieux concevoir le *schēma* non tant comme la forme du corps que comme la forme que l'on donne au corps en le façonnant[39]. Au niveau idéologique, le lien se faisait entre la volonté qui construit le *schēma* et la disposition intérieure qui oriente cette volonté. Mais si d'un côté la force de pareille croyance rendait possible d'inférer les traits intérieurs à partir des traits extérieurs, elle posait, de l'autre, le problème de la falsification du *schēma*[40]. Il s'agit, en réalité, d'une question qui fit son apparition assez tard, dans le dernier quart du Ve siècle, faisant suite sans doute à l'enseignement des sophistes, et qui dans tous les cas mit un certain temps à s'imposer[41]. Par certains aspects, il est significatif que celle-ci ait notamment attiré l'attention des auteurs de théâtre. Certes, la réflexion sur le camouflage ne peut qu'être un thème très présent dans les textes théâtraux, car de la confiance au *schēma* dépend la possibilité même de créer l'illusion scénique. Dans le *Philoctète* de Sophocle, lorsque Néoptolème arrivent avec Ulysse sur l'île de Lemnos, c'est bien son *schēma* qui, joint à la *phōnē*, permet au héros de le reconnaître en tant

---

[38] Voir *LSJ*, *s.v.* « σχῆμα », 3 dont on comprend le rapport avec les emplois que le mot connaît en géométrie (*Ibid.* 1). Cf. *DELG* p. 393, *s.v.* « ἔχω » : « "forme, aspect, maintien, gestes, attitude", etc., qui répond assez bien à lat. *habitus* ». On peut citer, à titre d'exemple, les propos de Socrate dans Xen. *Ap.* 27. Socrate vient de terminer son discours devant la cour : Εἰπὼν δὲ ταῦτα μάλα ὁμολογουμένως δὴ τοῖς εἰρημένοις ἀπῄει καὶ ὄμμασι καὶ σχήματι καὶ βαδίσματι φαιδρός (« Ayant ainsi parlé Socrate se retira, et la sérénité de son regard, de son attitude et de sa démarche était en parfait accord avec les propos qu'il avait tenus. »).

[39] « Le corps antique ressemble à une pâte meuble que […] l'homme se doit de façonner. Le corps antique est un corps créé par ceux qui l'éduquent : il s'agit moins de l'encadrer et de le juguler, que de le former, de le fabriquer, au sens littéral du terme. » (PROST 2006, p. 10).

[40] La référence au lexique d'Hésychios se montre de nouveau assez intéressante : σ 2998 Hansen (*s.v.* « σχηματιζόμενοι ») : προσποιούμενοι, σχῆμα ἐπιδεικνύντες, « ceux qui affectent, qui affichent avec ostentation un *schēma* », cf. avec π 2459 : πλάσμα· σχεματισμός. ψεῦσμα. Voir *LSJ*, *s.v.* « σχῆμα », 2. Ce sujet est traité dans le détail dans le deuxième chapitre de CATONI 2005.

[41] L'attitude traditionnelle face au problème des *schēmata* qui ne correspondent pas aux dispositions intérieures pourrait être illustrée par ces propos du Prométhée d'Eschyle : « Ne t'imagine pas qu'un beau jour, effrayé de l'arrêt de Zeus, je me ferai un cœur de femme, et m'en irai, singeant les femmes, supplier, les mains renversées, celui que plus que tout j'abhorre de me détacher de ces liens » (Aesch. *PV* 1002-1006 : εἰσελθέτο σε μήποθ' ὡς ἐγὼ Διὸς | γνώμην φοβηθεὶς θηλύνους γενήσομαι | καὶ λιπαρήσω τὸν μέγα στυγούμενον | γυναικομίμοις ὑπτιάσμασιν χερῶν | λῦσαί με δεσμῶν τῶνδε).

que Grec[42]. Mais le *schēma* peut également être manipulé. Que l'on pense, par exemple, au cas de Dionysos dans les *Grenouilles* d'Aristophane, où le dieu descendu dans l'Hadès se déguise en Héraclès, ou bien aux instructions que Praxagora donne aux autres femmes pour qu'elles construisent leurs attitudes pour avoir l'air de citoyens hommes :

> **Πρ.** ἴθι δὴ στεφανοῦ· καὶ γὰρ τὸ χρῆμ' ἐργάζεται.
> ἄγε νυν, ὅπως ἀνδριστὶ καὶ καλῶς ἐρεῖς,
> διερεισαμένη τὸ σχῆμα τῇ βακτηρίᾳ.
>
> **Pr.** Eh bien, couronne-toi. Car l'affaire est en train. Allons, tâche de t'exprimer comme un homme et bien, le corps appuyé sur ton bâton.[43]

Praxagora et les femmes qui sont avec elle veulent participer à une séance de l'Assemblée. À cette fin, un simple changement d'habit ne suffit pas, car il s'agit non tant d'assister en silence que de parler en public. Il est nécessaire, par conséquent, d'assumer un ton de voix et un *schēma*, une posture, d'*anēr* (ἀνδριστί) : en particulier, il faut apprendre à s'adresser à l'Assemblée comme il convient à un citoyen, c'est-à-dire en s'appuyant sur son long bâton[44]. Loin de pouvoir être interprétés de manière tranchée, ces passages d'Aristophane suggèrent plutôt l'existence d'une tension interprétative concernant le *schēma* : en assumant l'aspect d'Héraclès, Dionysos est censé en avoir également le courage (λῆμα), comme le lui fait remarquer — non sans ironie — son esclave Xanthias au vers 462-463. C'est bien le comportement paradoxal du dieu, dont l'âme demeure en revanche celle d'un couard, qui suscite le rire du public ; de façon spéculaire, le succès remporté par les femmes déguisées en citoyens est à comprendre moins comme une rupture de la

---

[42] Soph. *Phil.* 222-25. Voir aussi Soph. *Ant.* 1169, avec une nuance d'ironie.
[43] Ar. *Eccl.* 148-50.
[44] Nous retrouvons ce schéma, qui évoque la relation avec l'autre par l'acte d'écouter et de parler, dans plusieurs témoignages iconographiques, à partir de la fin de l'époque archaïque (deuxième moitié du VIe s.) : cf. p. ex. l'amphore G1 du Musée du Louvre, signée par le peintre d'Andokidès (*ARV*² 3.2, 1617, en ligne sur http://www.beazley.ox.ac.uk, 530-515 av. J.-C.). Le motif apparaît également sur des stèles funéraires, non nécessairement attiques : p. ex. la stèle d'Alexénor de Naxos, qui provient d'Orchomène et date d'environ 490 av. J.-C. (Athènes, Musée archéologique national, 39. Pour l'inscription voir GUARDUCCI 1967, I, p. 156 et *CEG* 150. Cf. aussi SCHNEIDER 2000, p. 12). D'autres exemples chez FRANZONI 2006, p. 169-172.

symétrie entre la dimension intérieure et la dimension extérieure de l'individu que comme une accusation morale visant les citoyens eux-mêmes[45]. Les vêtements masculins et le bâton sont des indicateurs d'identité, voire des moyens par lesquels on exprime une disposition éthique intérieure. Or il va de soi que dans l'univers culturel de la Grèce classique il n'y a aucune possibilité que les dispositions éthiques intérieures de l'homme et de la femme se recoupent : justement le manque d'accord entre la figure et la nature des Athéniennes déguisées aurait dû, par conséquent, représenter pour les Athéniens réunis en Assemblée un indice flagrant de la ruse en cours. Si cela n'arrive pas — semble dire Aristophane — c'est d'abord parce que les citoyens eux-mêmes ont arrêté de cultiver les valeurs qui avaient été les leurs. Si le *schēma* du citoyen n'est qu'une figure vide, il suffit de le revêtir pour en devenir un[46]. Finalement, quand nous avons affaire à des camouflages, le doute au sujet du *schēma* semble demeurer, chez les auteurs grecs de la fin du Ve siècle, une possibilité extrêmement problématique. Même en dehors de la production théâtrale, que dire, par exemple, de la confiance que les Athéniens firent — comme le raconte Hérodote, lui-même perplexe — à la mise en scène orchestrée par Mégaclès et Pisistrate pour faire revenir ce dernier au pouvoir à Athènes après son premier exil ?[47] Ayant repéré une fille très grande et très belle, en effet, ils l'armèrent et la firent monter sur un char, προδέξαντες σχῆμα οἷόν τι ἔμελλε εὐπρεπέστατον φανέεσθαι ἔχουσα[48]. Ensuite ils entrèrent dans la ville en faisant annoncer qu'Athéna en personne ramenait Pisistrate à Athènes. Hérodote et la *Constitution d'Athènes* aristotélicienne décrivent tous les deux les manifestations de dévouement et de révérence qu'une telle vue aurait

[45] Le *schēma* des citoyens athéniens est aussi mis en cause par Xen. [*Ath. Pol.*] 2,7, qui déplore l'abandon de la φωνή, de la δίαιτα et du σχῆμα propres aux Grecs, désormais corrompus par des coutumes barbares.

[46] Cf. CATONI 2005, p. 109-110 (sur le *schēma* vide, voir aussi p. 94-99, dont les propos seraient pourtant à nuancer, car l'auteur ne semble pas toujours tenir compte de la nature théâtrale des textes analysés).

[47] Hdt. I 60, 3 : μηχανῶνται δὴ ἐπὶ τῇ κατόδῳ πρῆγμα εὐηθέστατον, ὡς ἐγὼ εὑρίσκω, μακρῷ [...], εἰ καὶ τότε γε οὗτοι ἐν Ἀθηναίοισι τοῖσι πρώτοισι λεγομένοισι εἶναι Ἑλλήνων σοφίην μηχανῶνται τοιάδε. (« Ils imaginèrent pour le retour de l'exilé un expédient que je trouve le plus naïf du monde, […] si véritablement ils ont à cette époque, chez les Athéniens, réputés les premiers des Grecs pour leur esprit, imaginé pareille chose. »).

[48] Hdt. I 60, 4 : « lui enseignèrent l'attitude dans laquelle elle devait faire le plus noble effet ». Cf. Arist. [*Ath. Pol.*] 14, 4. La chronologie de Pisistrate est très discutée. Pour les détails, on peut faire référence à LAVELLE 2004, dont la reconstruction apparaît très attentive et sérieuse. D'après celle-ci il faut dater les deux premières tyrannies de la période 561/0-556/5 av. J.-C. Il est très difficile de préciser davantage.

produites parmi ceux qui se trouvaient dans la ville (οἱ ἐν τῷ ἄστει). Cet épisode étrange a intrigué[49] les historiens, qui ont notamment songé que le récit d'Hérodote dépendait peut-être ici d'une tradition partisane occultant en partie la réalité. Même si Mégaclès et Pisistrate s'étaient arrangés au préalable pour que leurs partisans dans la ville participent à la représentation, il fallait néanmoins, pour que ces événements fussent crédibles, qu'une large partie de la société athénienne de la première moitié du VIe siècle fût disposée à croire à une telle fiction, à croire au *schēma*. De nouveau, on entrevoit une tension entre la confiance « traditionnelle » envers le *schēma* et une tendance au relativisme qui apparaît vers la fin du Ve siècle. Cette tension atteint son point culminant avec la figure de Socrate, dont la personne même représente un cas de contradiction, comme le rappelle l'Alcibiade du *Banquet* de Platon : « [Socrate] est tout pareil à ces silènes qu'on voit exposés dans les ateliers des sculpteurs, et que les artistes représentent un pipeau ou une flûte à la main ; si on les ouvre en deux, on voit qu'ils contiennent, à l'intérieur, des statues de dieux »[50]. D'ailleurs l'absence de correspondance entre les éléments intérieurs (spirituels, éthiques) et les éléments extérieurs est un point central de l'enseignement de Socrate tel qu'on le connaît par Platon[51]. L'ampleur que pareil thème prend dans la pensée de ce dernier nous ramène à notre point de départ, à savoir le développement de la pensée philosophique grecque dans la société au IVe siècle av. J.-C. Il serait vain et très long de discuter ici ces idées, dont les reflets sur les comportements et les manières des contemporains demeurent extrêmement difficiles à mesurer. Il suffira d'avoir rappelé, comme nous espérons l'avoir fait, que les réflexions de Platon tiraient leur sève du terrain très fertile qu'était la société athénienne. À la fin du

---

[49] ASHERI 1988, p. 304 semble croire à l'historicité de l'épisode. Pour une interprétation « anthropologique » des faits, cf. FORSDYKE 2005, p. 102 sqq., notamment 112-116 ; voir aussi CONNOR 1987, p. 40-50.

[50] Pl. *Symp.* 215 a-b : Φημὶ γὰρ δὴ ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τοῖς σιληνοῖς τούτοις τοῖς ἐν τοῖς ἑρμογλυφείοις καθημένοις, οὕστινας ἐργάζονται οἱ δημιουργοὶ σύριγγας ἢ αὐλοὺς ἔχοντας, οἳ διχάδε διοιχθέντες φαίνονται ἔνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν. Cf. Xen. *Symp.* IV 10. À ce sujet, on peut voir ZANKER (P.) 1995. Voir aussi SASSI 1988, p. 67 sqq et *infra*, p. 352.

[51] Cf. CATONI 2005, p. 114, qui, plus loin dans le texte, qualifie pareil enseignement de « provocation » : « la provocazione che Socrate, durante la sua vita, aveva lanciato ai suoi concittadini: la sfida a separare il dentro dal fuori » (p. 260).

processus d'évolution qui affecta les rapports sociaux en son sein entre la jeunesse de Platon et l'époque de Démosthène, des mots auparavant assez rares, tels que le couple de verbes contraires *aschēmoneō/euschēmoneō* et les noms et les adjectifs de leur famille, étaient désormais devenus monnaie commune[52]. Dans ces termes, le *schēma* ne renvoie qu'à une attitude que l'individu assume en choisissant parmi celles qui sont possibles. Certes, tous les *schēmata* ne sont pas toujours adaptés aux circonstances : il faut apprendre à choisir. Après une longue période de transition[53], une époque était définitivement révolue, avec son organisation politique et sociale, et avec elle la culture d'une élite ancienne qui à Athènes avait perdu le contrôle exclusif de la politique depuis plus d'un siècle. C'est ainsi que s'estompent, dans les sources, les marques de l'emprise idéologique de cette culture. Le *schēma* n'étant plus nécessairement l'émanation d'un état intérieur, voici qu'apparaissent des gens qui le construisent en fonction des circonstances, et cela sans être aucunement qualifiés de *pseudeis*. Le thème de la falsification du *schēma* est, en effet, absent du concept d'*euschēmonsynē*. Si du point de vue de la pragmatique de l'interaction, finalement, rien n'a peut-être changé, on constate en revanche une transformation radicale dans la façon dont l'interaction est décrite.

b) *Tropoi* : après nous être arrêtés sur le concept de *schēma*, il est désormais temps de nous pencher sur les *tropoi*, c'est-à-dire les « manières » à proprement parler. Loin de prendre la taille du premier, ce deuxième exposé ne pourra qu'être bref, car la plupart des idées que nous venons d'illustrer concernant l'aspect du corps grec sont également valables pour les façons de conduire le corps. *Mutatis mutandis*, ce que Michel Casevitz a dit du rapport entre *schēma* et *tropos* à propos du style de

[52] P. ex. chez Eschine : *Amb.* 39 ; *In Ctes.* 76, 162, 246. Cf. aussi *Amb.* 49. Sur la rareté de pareils termes avant la fin du Ve siècle, cf. CATONI 2005, p. 102. Sur tout cela cf. *infra*, p. 407-410.

[53] À savoir la transformation des rapports politiques qui intéresse tout le Ve siècle (507-403) : parmi les nombreux titres auxquels on pourrait renvoyer, voir CAMASSA 2007 (sur l'époque de Clisthène) ; DELORME 1992-1998 et BETTALLI 2008 (sur la pentécontaétie) ; PICCIRILLI 1988, AZOULAY 2010 (sur Éphialte et Périclès) ; CONNOR 1971 (sur l'époque des démagogues) ; LORAUX 1997 et BEARZOT 2013 (pour les coups d'État et les guerres civiles).

l'écriture[54] vaut également à propos des convenances sociales : le σχῆμα d'un individu, c'est la manière dont il se présente, ses τρόποι, ce sont — pour ainsi dire — les « tours » qu'un individu emploie[55]. Représentant une impression que l'individu donne de soi, en effet, le *schēma* a une connotation éminemment spatiale ; ce sont les *tropoi* qui, par l'ajout du mouvement à l'image, apportent la dimension temporelle à celui qui autrement ne resterait qu'un cliché. Les *tropoi* sont la manière dont l'individu décline son *schēma* dans le temps, voire l'élément qui subsume les gestes et les attitudes propres à un individu à différents moments et les unifie en une seule image complexe. C'est aussi la façon dont on porte son *schēma* à travers les nombreuses circonstances de la relation. On pourrait dire, finalement, que le *schēma* et les *tropoi* constituent — ensemble — la chaîne et la trame du portrait que l'observateur se fait de l'individu. Lorsqu'il est utilisé en relation à une personne, le mot grec *tropos*[56] indique le tempérament, notamment dans ses manifestations extérieures[57]. La littérature grecque antique en offre de nombreux exemples. Ici, on se contentera de rappeler que le *tropos* est l'un des éléments qu'évalua Clisthène de Sicyone lors du choix de son gendre. Διεπειρᾶτο αὐτῶν τῆς τε ἀνδραγαθίης καὶ τῆς ὀργῆς καὶ παιδεύσιός τε καὶ τρόπου[58], dit le texte d'Hérodote. Il est facile de s'apercevoir que l'historien d'Halicarnasse a ordonné les caractéristiques prises en compte par Clisthène en allant de la moins à la plus visible. En effet, si l'*andragathia* est une vertu de l'âme qu'il faut chercher en profondeur, l'*orgē* est un trait qui le plus souvent af-

---

[54] « On opposera σχῆμα et τρόπος, de sens plus actif et qui se réfère à un auteur : le σχῆμα dans un texte, c'est la manière dont il se présente, le τρόπος, c'est le tour qu'un auteur emploie. » (CASEVITZ 2004, p. 16, n. 8).

[55] *TLF s.v.* : « tour » II, 2 : « Manière spécifique de s'exprimer, d'être exprimé ». De nouveau — nous semble-t-il — l'analogie avec les figures de style et le domaine de la politesse se démontre non seulement opératoire, mais aussi éclairante.

[56] Cf. *DELG*, p. 1132-1133, *s.v.* « τρέπω » : « tourner, diriger vers, se tourner vers, changer, mettre en fuite », peut-être à rapprocher du lat. *torqueo* (< ie. **trek^w-/trok^w-*). Τρόπος est un nom verbal qui signifie « direction, manière, manière de se comporter ».

[57] Voir *LSJ*, *s.v.* « τρόπος », III 2 : « a man's ways, habits, character, temper ». Le premier exemple apporté par ce dictionnaire est significatif : dans Thgn. I 964, en effet, les trois termes *orgē*, *rhythmos*, et *tropos* indiquent tous le tempérament. Pourtant — semble-t-il — chacun d'entre eux en souligne un aspect : l'*orgē* est l'humeur, le *rhythmos* la disposition caractérielle, le *tropos*, enfin, la manière de se comporter qui correspond aux deux premières. On reviendra sur ce passage *infra*, p. 68.

[58] Hdt. VI 128, 1. Pour la traduction de ce passage, voir *infra*, p. 322.

fleure à la surface ; quant à la *paideusis*, il s'agit d'un savoir que l'on a appris, dont le degré de maîtrise est susceptible de renseigner justement sur des traits humains plus cachés. En tant que quatrième terme d'une telle séquence descendante, le *tropos* nous apparaît donc comme le plus « physique » des facteurs de jugement de Clisthène[59]. Au singulier, le mot peut aussi avoir la signification de « coutumes », façons habituelles. C'est ainsi que l'utilise, par exemple, Thucydide, lorsqu'il décrit le comportement du régent spartiate Pausanias, qui, après les succès militaires qu'il avait remportés dans l'Hellespont, « conçut des prétentions beaucoup plus hautes, et il devint incapable de vivre selon les façons en usage (ἐν τῷ καθεστῶτι τρόπῳ) »[60]. Non seulement en effet Pausanias, une fois abandonné le *schēma* grec, se montrait en public « paré comme un Mède »[61] ; non seulement il avait abandonné la simplicité de la table grecque pour le luxe de la cuisine perse, mais ce fut en général sa manière de se rapporter aux autres qui commença de se heurter avec les convenances : « il se montrait difficile à approcher et témoignait, envers tous sans distinction, d'une humeur (ὀργή) si fâcheuse, que personne ne pouvait l'aborder »[62]. Il n'est pas inintéressant de citer le commentaire que Thucydide avait fait de tout cela quelques lignes au dessus : « incapable de contenir ses sentiments (διάνοιαν) [Pausanias] […] révélait, par des actes sans importance (ἔργοις βραχέσι), ce que, dans son esprit, il s'apprêtait à faire plus tard en grand »[63]. De nouveau, on voit bien que les actes qui constituent le *tropos* annoncent l'*orgē* et signalent les intentions les plus profondes.

---

[59] Cf. aussi, parmi les innombrables exemples possibles, Xen. *Ages.* 9, 1 et 11, 4 : Ὁπότε δὲ ψεγόντων ἢ ἐπαινούντων τινὰς ἀκούοι, οὐχ ἧττον ᾤετο καταμανθάνειν <τοὺς> τῶν λεγόντων τρόπους ἢ περὶ ὧν λέγοιεν (« Chaque fois qu'il entendait blâmer ou louer certains, il pensait ne pas moins percer à jour le caractère de ceux qui parlaient que celui des gens dont ils parlaient ») ; Lys. XIX 60-1 ; Dem. XXXVI 44 ; [Dem.] L 49 : διαχλευάσαντος δ'αὐτοῦ με καὶ ἀπειλήσαντος ἃ οὐδ' ἂν ὑμεῖς ἀγνοήσαιτε (τοῦ γὰρ τρόπου τοῦ Καλλίππου οὐκ ἀπείρως ἔχετε). « Il répondait par des moqueries et des menaces que vous pouvez imaginer (vous connaissez par expérience le caractère de Callippos) ».

[60] Thuc. I 130, 1 : πολλῷ τότε μᾶλλον ἦρτο καὶ οὐκέτι ἐδύνατο ἐν τῷ καθεστῶτι τρόπῳ βιοτεύειν. On peut voir aussi Thuc. III 83, 1.

[61] On remarque au passage que le mot *tropos* est susceptible au même titre que *schēma* d'être utilisé pour évoquer les coutumes non tant d'une seule personne que d'un groupe homogène d'individus, voire d'un peuple : cf. p. ex. Plat. *Ap.* 17 d.

[62] Thuc. I 130, 2.

[63] Thuc. I 130, 1 : κατέχειν τὴν διάνοιαν οὐκ ἐδύνατο, ἀλλ'ἔργοις βραχέσι προδήλου ἃ τῇ γνώμῃ μειζόνως ἐς ἔπειτα ἔμελλε πράξειν.

Les emplois du mot au pluriel, quant à eux, sembleraient pousser encore un peu plus loin la connotation « physique » de *tropos*. Le renvoi au tempérament s'affaiblit tandis que l'attention se concentre davantage sur l'aspect visuel du comportement. Sans doute est-ce ainsi qu'il faut comprendre les vers 370-373 des *Acharniens* d'Aristophane, où Dicéopolis affirme :

> […]· τούς τε γὰρ τρόπους
> τοὺς τῶν ἀγροίκων οἶδα χαίροντας σφόδρα,
> ἐάν τις αὐτοὺς εὐλογῇ καὶ τὴν πόλιν
> ἀνὴρ ἀλαζὼν καὶ δίκαια κἄδικα·
>
> En effet, je connais les façons trop joyeuses de nos campagnards, quand un imposteur, à tort ou à raison, les loue eux-mêmes ou la cité.[64]

Les traducteurs ont volontiers rendu ce passage en rapportant le participe χαίροντας aux campagnards[65]. Pourtant, son accord avec le τρόπους du vers précédant évoque plutôt une façon de réagir, par exemple par des manifestations d'exaltation, que le simple fait de « prendre du plaisir »[66]. Comme l'œuvre de Thucydide, les *Acharniens* datent du dernier tiers du Ve siècle. Par la suite, l'emploi de *tropoi* avec le sens de manières continue de figurer dans les sources. En 346/5 av. J.-C., par exemple, Eschine déclare encore vouloir comparer les lois de la cité qui « règlent la conduite » des enfants, des adolescents et des autres classes d'âge aux *tropoi* de Timarque[67]. Pareil usage, pourtant, est déjà attesté à une époque plus reculée. On pense, par exemple, à un passage de la *Satire des femmes* de Sémonide d'Amorgos, dont on situe le *floruit* au cours du VIIe siècle. Il est question de la femme-singe. Celle-ci, dit le poète, est le plus grand des malheurs que Zeus a infligés aux hommes : elle est laide de corps et de visage et ses mouvements dépourvus de grâce ne peuvent que

---

[64] Ar. *Ach.* 370-373. Traduction personnelle.
[65] Cf. aussi Ar. *Ran.* 450, 458 e 734-5 : Ἀλλὰ καὶ νῦν, ὦνόητοι, μεταβαλόντες τοὺς τρόπους | χρῆσθε τοῖς χρηστοῖσιν αὖθις.
[66] Cf. p. ex. la traduction de la CUF, *ad loc.* ou la traduction anglaise de SOMMERSTEIN 1998², p. 73-74. La forme χαιρόντων s'adaptant très bien elle aussi au pied iambique où se trouve χαίροντας, aucune raison métrique ne semble avoir été la cause de la légère hypallage contenue dans ces vers. Il doit donc s'agir d'une nuance de sens, recherchée par l'auteur (*Contra* OLSON 2002, p. 171, qui voit la raison de cette forme à l'accusatif dans l'attraction du pronom αὐτούς, dans le vers suivant).
[67] Aeschin. *In Tim.* 8.

susciter le rire. Et pourtant « elle connaît tous les arts et les manières, comme un singe, et les rires d'autrui ne la touchent pas »[68]. Sans surprise, en parfait accord avec l'esprit méchant qui la caractérise, les *tropoi* de la femme-singe sont ceux d'une trompeuse et répondent à une stratégie qui lui permet même de dépasser l'obstacle de son aspect ridicule[69]. Ce portrait humain archaïque, satirique et pourtant cohérent avec l'usage de son temps de faire correspondre l'extérieur avec l'intérieur, nous en ramène à l'esprit un autre, par lequel on conclura cet aperçu. Il s'agit, bien évidemment, de celui d'Alcibiade, qui, à la fin du Ve siècle — du fait du scandale que son comportement suscita parmi ses contemporains, aussi bien que du charme qu'il fut en mesure d'exercer — ne représente qu'un autre témoignage de la crise du binôme être-apparaître. Toute cohérence, chez Alcibiade, paraît rompue, et les manières qu'il adopte tour à tour ne font que cacher une nature qui échappe à toute définition morale. Le texte de Plutarque que nous introduisons ici est, certes, beaucoup plus tardif que les autres que nous avons étudiés et notre intention n'est pas d'en tirer des informations lexicales. Nous estimons plutôt que dans les propos de Plutarque peut se cacher le souvenir d'une vraie difficulté d'appréhension que la figure d'Alcibiade a dû poser à ses contemporains.

> C'était chez lui, dit-on, une faculté maîtresse (δεινότης) parmi tous ses talents et un artifice pour prendre les hommes que de s'adapter et de se conformer à leurs mœurs et à leur mode de vie (τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ ταῖς διαίταις) : il était plus prompt à se transformer que le caméléon. […] À Sparte, il était toujours en train d'exercer son corps, toujours frugal et austère ; en Ionie, il se montrait efféminé, voluptueux et nonchalant ; en Thrace, il s'enivrait et montait à cheval, puis, quand il fut en compagnie du satrape Tissapherne, il surpassa par son faste et ses dépenses la magnificence des Perses. Ce n'est pas qu'il pût si aisément sortir de lui-même et passer d'une manière à l'autre (εἰς ἕτερον ἐξ ἑτέρου τρόπον), ni qu'il fût par caractère toujours prêt à changer, mais comme en suivant son naturel il aurait choqué ceux avec qui il vivait, il revêtait toujours toutes les attitudes et les formes (σχῆμα καὶ πλάσμα) qui leur convenaient et il trouvait là sa sûreté.[70]

---

[68] Semon. fr. 7 West, v. 78-79 : δήν<εα> δὲ πάντα καὶ τρόπους ἐπίσταται | ὥσπερ πίθηκος· οὐδέ οἱ γέλως μέλει. Traduction personnelle.
[69] Cf. en particulier la figure de Thersite, *supra*, p. 39.
[70] Plut. *Alc.* 23, 4-5.

II.2.2. *Les critères de jugement*

c) *Kosmos* : nous avons commencé notre développement par l'exemple des propos malséants de Thersite. Or si plusieurs termes contribuent à caractériser de manière négative la façon de s'exprimer du soldat achéen (comme le substantif ὄνειδος, l'adjectif ἀμετροεπής ou les verbes κωλῳάω, ἐρίζω et κλάζω), le noyau fondamental de la description est constitué par le couple ἔπεα ἀκοσμά...οὐ κατὰ κόσμον des vers 213-14. Concernant la formule (οὐ) κατὰ κόσμον chez Homère, il a été reconnu que, lorsque celle-ci est employée en référence à un contexte social, elle indique une convenance, en qualifiant « soit des discours […], soit des attitudes et comportements porteurs d'ordre et conformes aux normes et aux relations régissant la société héroïque »[71]. Dans les poèmes homériques, ce sens est même prépondérant[72]. L'autre acception que l'on y rencontre est celle d'« arrangement ». Ainsi constate-t-on que, dès ses premières attestations, le *kosmos*, l'« ordre harmonique » qui eut par la suite une telle fortune dans le lexique philosophique[73], peut être utilisé pour désigner le bon arrangement de l'aspect et des façons. Quand il se réfère à l'aspect, *kosmos* indique les soins dont font l'objet le corps et la tenue, soit la parure[74]. Que l'on songe, par exemple, au passage d'Hérodote où Démarate explique à Xerxès

[71] DU SABLON 2012, p. 367 et 2014, p. 122-125. Voir aussi ADKINS 1972.

[72] Ou presque, s'il est vrai que « sur les 18 occurrences du substantif dans les deux épopées homériques, 13 appartiennent à la formule κατὰ κόσμον, le plus souvent en tournure négative, auxquelles il faut ajouter deux occurrences du datif adverbial κόσμῳ de sens équivalent. De ces 15 passages, [seulement] six renvoient à un ordre fondé sur une disposition ou une répartition adéquate d'éléments à l'intérieur d'une série, sans aucune connotation sociale » (DU SABLON 2012, p. 366). Pour la liste des occurrences, voir CASEVITZ 1989, p. 97-98.

[73] Voir principalement KRANZ 1958 et CASEVITZ 1989. La bibliographie sur l'étymologie (obscure) et les significations de *kosmos* est assez vaste. Concernant son histoire et notamment le développement de sa signification de « monde », cf. FINKELBERG (A.) 1998. Concernant les problèmes d'étymologie cf. NEUMANN 1995 et *DELG*, p. 570 *s.v.* « κόσμος », et DU SABLON 2014, p. 59-63.

[74] P. ex. Hes. *Theog.* 573, 587 ; *Op.* 72, 76 ; Pind. *Pyth.* IX 118 ; Soph. *Trach.* 764 ; Lys. XII 19. C'est dans le sens de son lien avec *to kallos*, la beauté, qu'il faut comprendre le recours à des mots de la famille de *kosmos* pour indiquer la parure : « le *Kosmos* est […] une mise en ordre qui, par l'ordre même qui est ajouté à l'état naturel, devient parure, mise en beauté » (CASEVITZ 1989, p. 99) ; cf. Hsch. *s.v.* « κόσμος », κ 3771 Latte : καλλωπισμός. Voir aussi CARTLEDGE, MILLETT & VON REDEN 1998, p. 3.

que quand [les Spartiates] sont au moment d'exposer leur vie, ils prennent soin de leur chevelure[75] : le verbe κοσμέω exprime ici le fait de s'orner pour que l'aspect physique s'accorde avec les circonstances exceptionnelles de la bataille. La valeur du guerrier lacédémonien est la forme suprême de sa dignité, et la « coutume » de Sparte veut que cette dignité soit manifeste également dans l'aspect[76]. C'est bien à cette dignité que semble renvoyer la première signification attribuée à *kosmos* par le lexique de la *Souda*, où il est dit que « *kosmos* signifie quatre choses : l'*euprepeia*, l'univers, l'ordre et la foule dans les Écritures »[77]. La même idée se dégage, au demeurant, de plusieurs passages où *kosmos* se réfère aux manières, souvent dans la forme adjectivale *kosmios* : Arthur Adkins a depuis longtemps mis en relation la formule homérique (οὐ) κατὰ κόσμον avec le standard de « grace, charm, appropriateness, pleasantness » des manières, lequel, étant une charactéristique des *agathoi* chez Homère[78], constituait un outil de jugement de la dignité individuelle ; par la suite, on retrouve un usage comparable de *kosmos* chez Théognis. Le poète exalte l'efficacité sociale des louanges poétiques qu'il a composées pour le jeune Cyrnos :

> […]· θοίνηις δὲ καὶ εἰλαπίνηισι παρέσσηι
> ἐν πάσαις, πολλῶν κείμενος ἐν στόμασιν,
> καί σε σὺν αὐλίσκοισι λιγυφθόγγοις νέοι ἄνδρες
> εὐκόσμως ἐρατοὶ καλά τε καὶ λιγέα
> ἄισονται.
>
> Tu seras présent aux festins et à tous les banquets, placé dans la bouche de bien des gens, et des jeunes hommes aimables, avec grâce, accompagnés par des flûtes aiguës, te célébreront d'une voix belle et claire.[79]

---

[75] Hdt. VII 209 : ἐπεὰν [Λακεδαιμόνιοι] μέλλωσι κινδυνεύειν τῇ ψυχῇ, τότε τὰς κεφαλὰς κοσμέονται. Cf. aussi, p. ex., Xen. *An*. II 4, 7 ; Lys. XVI 18 ; Pl. *Ion*. 530 b.

[76] Cf. Hdt. VII 209 : νῦν γὰρ πρὸς βασιληίην τε *καλλίστην* τῶν ἐν Ἕλλησι προσφέρεαι καὶ ἄνδρας *ἀρίστους* (« Car tu t'attaques à cette heure au royaume le plus noble qu'il y ait chez les Grecs et aux hommes les plus valeureux. »). Pour l'idéal spartiate du *kalos thanatos*, voir PICCIRILLI 1995.

[77] Cf. *Suda*, *s.v.* « κόσμος », κ 2147 Adler : σημαίνει δὲ ὁ κόσμος τέσσαρα· εὐπρέπειαν, τόδε τὸ πᾶν, τὴν τάξιν, τὸ πλῆθος παρὰ τῇ γραφῇ. Cf. aussi Pind. *Pyth*. III 82-3 : τὰ μὲν ὧν οὐ δύνανται νήπιοι κόσμῳ φέρειν, | ἀλλ'ἀγαθοί, τὰ καλὰ τρέψαντες ἔξω (« Et [ces maux], les sots ne peuvent pas les supporter avec dignité, mais les bons affichent ce qui est beau. » Traduction personnelle).

[78] ADKINS 1972, p. 13, en commentant Hom. *Od*. VIII 165-179 à l'aide de Hom. *Il*. II 212 sqq. et *Od*. XIV 361 sqq.

[79] Thgn. I 239-243.

Ce passage représente un exemple très pertinent, parce qu'il contient à la fois l'expression d'un jugement et des renseignements sur le cadre social à l'intérieur duquel ce jugement est émis. C'est le poète même, en effet, qui déclare la destination de ses vers, composés pour être chantés à maintes reprises dans des contextes symposiaques, en assurant ainsi que le souvenir de Cyrnos soit conservé bien au-delà de la durée de sa vie[80]. Or dans les *symposia*, on le sait, se retrouvaient les membres de l'élite dirigeante des cités de l'époque archaïque[81]. Dans les *Theognidea*, ces gens sont normalement qualifiés d'*agathoi* ou d'*esthloi*[82]. C'est à ceux-ci qu'il convient, par conséquent, de rapporter l'expression νέοι ἄνδρες εὐκόσμως ἐρατοί des vers 240-241. L'image évoquée par le poète est celle d'un groupe de jeunes hommes qui chantent ; on les dit aimables (ἐρατοί), mais pareille appréciation est précisée par εὐκόσμως : par le biais de l'anastrophe de l'adverbe, le charme de jeunes gens apparaît comme étroitement lié à leurs manières[83]. Le bon ordre de la tenue au banquet, qui n'est pas sans relation avec la modération au sujet de la boisson, mais qui concerne aussi le ton de la conversation et une certaine sobriété du comportement, participe ainsi de la mise en valeur d'un groupe social précis[84]. Le *kosmos* des manières — dirait-on — représente la manifestation visible du sens de la mesure que s'attribuent les membres de l'élite d'époque archaïque[85]. Malgré la profonde différence des condi-

[80] Cf. Thgn. I 243 sqq.
[81] SCHMITT-PANTEL 2008, p. 73.
[82] P. ex. Thgn. I 35 ; 57 ; 111 ; 369 ; 615 ; 1109-1112. Voir CERRI 1968.
[83] On peut se demander si εὐκόσμως ne porte pas, plutôt, sur le verbe. EDMONDS [1931] 1968 et FERRARI 1989, *ad loc.* vont en fait en cette direction (en traduisant respectivement : « and lovely youths shall sing thee clear and in orderly wise to the clear-voiced flute » et « te celebreranno al suono degli auli brevi d'acuta nota giovani seducenti nell'armonia di melodiose canzoni »). Pourtant, étant donnée la rareté de ce terme dans nos sources (trois seules occurrences avant le IVe s. : Hom. *Od.* XXI 123, Hes. *Op.* 628 et notre Thgn. I 242), il nous paraît bien difficile de trancher à sujet : nous reprenons donc à notre compte le choix de CARRIÈRE [1948] 1975, *ad loc.*, qui a recours à une expression française que le lecteur peut faire dépendre à la fois du verbe ἄισονται et du substantif ἄνδρες. Quoi qu'il en soit, puisqu'il est question ici d'un spectacle musical, cet adverbe connote en effet les manières des jeunes hommes lors de la performance.
[84] Voir *infra*, chap. VIII.
[85] Laquelle en fait volontiers un usage politique, cf. Sol. fr. 3 G. P., v. 5-10 : αὐτοὶ δὲ φθείρειν μεγάλην πόλιν ἀφραδίηισιν | ἀστοὶ βούλονται χρήμασι πειθόμενοι, | δήμου θ'ἡγεμόνων ἄδικος νόος, οἷσιν ἑτοῖμον | ὕβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν· | οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσας | εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίηι (« Ils veulent eux-mêmes détruire leur grande ville par des imprudences, citadins corrompus par l'argent, et l'esprit

tions politiques, on retrouve la même double connotation dans les sources athéniennes d'époque classique. *Kosmos* y indique bien les manières, puisque, dans le *Ménon* de Platon, Socrate peut affirmer qu'Anytos « n'est point un citoyen vaniteux ni gonflé de son importance ou inopportun, mais un homme de bonnes manières et correct (κόσμιος καὶ εὐσταλής) »[86]. De même, on sait par Eschine que, au sujet du respect du corps, il existait à Athènes des lois *peri eukosmias*[87]. Cependant le lien que l'orateur instaure aussitôt entre ces lois — dont l'observance serait la condition d'un gouvernement parfait de la cité — et l'idée de *sōphrosynē*[88] témoigne bel et bien du fait que, loin de constituer deux nuances distinctes du terme *kosmos*, la politesse des manières et la tempérance du caractère constituaient un seul et même concept. Celui-ci définissait notamment une impression d'harmonie avec les usages du contexte social dans lequel l'individu était inséré[89] : dans le cas des sources athéniennes, la *polis* démocratique[90]. C'est ainsi qu'il faut comprendre, par exemple, l'usage que Lysias fait de l'adjectif *kosmios*, qui — tout en faisant clairement référence à des impressions transmises par le comportement — présente un champ sémantique qui s'étend aux rapports de l'individu avec la communauté entière. Il suffira ici de citer les pro-

---

injuste des chefs du peuple, dont la grande démesure prépare des maux terribles et nombreux à souffrir. En effet, ils ne savent ni retenir leur appétit ni ordonner leur bonheur présent dans le calme du banquet. » Traduction personnelle). Il est frappant de constater le parallélisme explicite entre le *kosmein* qui permet de jouir du contexte symposial et l'harmonie nécessaire au salut de la cité. Cf. aussi Gorg. *Hel.* fr. 11 DK.

[86] Pl. *Men.* 90 a : οὐχ ὑπερήφανος δοκῶν εἶναι πολίτης οὐδὲ ὀγκώδης τε καὶ ἐπαχθής. Traduction personnelle.

[87] Aeschin. *In Tim.* 22. Cf. *Ibid.* 8. V. Martin et G. de Budé (CUF) choisissent de traduire cette expression par « lois sur la décence publique ». Pour une autre possible référence au *kosmos* dans le droit athénien, voir par exemple Lys. I 26 : μᾶλλον εἴλου τοιοῦτον ἁμάρτημα ἐξαμαρτάνειν εἰς τὴν γυναῖκα τὴν ἐμὴν καὶ εἰς τοὺς παῖδας τοὺς ἐμοὺς ἢ τοῖς νόμοις πείθεσθαι καὶ κόσμιος εἶναι. « To describe somebody as *kosmios* ("responsible" or perhaps "orderly") is always a term of praise in the Orators, and is a particular favourite to Lysias (accounting 15 of its 36 appearances in the Orators). It tends to be associated with democracy […], in contrast to the would-be oligarch whose *hubris* seek to set itself above the law » (TODD 2007, p. 120). Cf. aussi RHODES 1993, p. 504-505.

[88] Aeschin. *In Tim.* 22 : 'Νόμοι' φησί, 'περί εὐκοσμίας'. Ἀπὸ σωφροσύνη πρῶτον ἤρξατο, ὡς, ὅπου πλείστη εὐκοσμία ἐστί, ταύτην ἄριστα τὴν πόλιν οἰκηεσομένην. La *sōphrosynē* est la vertu « per la quale l'uomo in forza del suo *logos* dà direzione e misura ai propri istinti » (POHLENZ [1933] 1997, p. 35).

[89] Cf. aussi l'expression *kosmon pherein*, utilisée p. ex. par les ambassadeurs spartiates, qui s'en servent pour rappeler les Athéniens à l'unité des Hellènes contre l'ennemi perse en Hdt. VIII 142, 2.

[90] En ce sens, le fait que les chargés de l'éphébie à Athènes soient nommés *sōphronistai* et *kosmetēs* n'est pas dépourvu d'intérêt. Voir Arist. [*Ath. Pol.*] 42, 2 avec RHODES 1993, p. 504. *Kosmos* peut être utilisé, d'ailleurs, pour se référer à l'État en tant qu'organisation : cf. p. ex. Thuc. IV 17 ; on songera également au cosme, haut magistrat des cités crétoises (voir *DGE*, n. 175, 177, 183, 188, 189, 191, 199, 201 et ML, n. 2).

pos du plaideur du discours pour la *Défense d'un anonyme accusé de corruption*[91], lorsqu'il soutient que « la liturgie la plus difficile, c'est de mener jusqu'au bout une vie honnête et sage (τὸν πάντα χρόνον κόσμιον εἶναι καὶ σώφρονα), de ne pas se laisser vaincre par le plaisir ni entraîner par l'appât du gain, enfin de se montrer (παρασχεῖν ἑαυτὸν) tel qu'aucun de nos concitoyens ne puisse nous reprocher quelque chose, ni avoir le courage de nous intenter un procès »[92]. Au sujet de ce passage, il a été remarqué que, loin d'être le fruit du talent rhétorique de Lysias, il contient en fait un « lieu commun » que l'on retrouve aussi ailleurs[93]. Cela ne fait qu'augmenter son intérêt dans le cadre de cette analyse. L'interprétation de l'adjectif *kosmios* est d'autant plus difficile que dans cette affirmation sont profondément entremêlées plusieurs dimensions. On constatera, tout d'abord, que la tournure κόσμιον εἶναι καὶ σώφρονα constitue un hendiadys où deux mots sont soudés pour exprimer un seul concept complexe. Celui-ci met étroitement en relation des qualités morales que l'on est censé cultiver (« ne pas se laisser vaincre par le plaisir ni entraîner par l'appât du gain ») avec la « nécessité d'affichage » (παρασχεῖν ἑαυτὸν) d'une conduite publique qui permette que l'on soit tenu pour irréprochable[94] ; en outre, cet effort continuel de présentation n'est pas sans s'intégrer dans le contexte de la *polis*. Non seulement, en effet, celui-ci est rapproché des liturgies[95], mais l'on précise aussi quels sont les destinataires qu'il vise : les autres citoyens. Pour toutes ces raisons, on ne peut guère traduire *kosmios* par un simple « discipliné »[96]. Peut-être, pourvu qu'il soit appréhendé dans son acception d'autrefois, le mot « civil »[97] convient-il davantage[98].

---

[91] D'autres exemples : Lys. III 4, 6 ; XIX 15.

[92] Lys. XXI 19 : ταύτην εἶναι λῃτουργίαν τὴν ἐπιπονωτάτην, διὰ τέλους τὸν πάντα χρόνον κόσμιον εἶναι καὶ σώφρονα καὶ μήθ' ὑφ' ἡδονῆς ἡττηθῆναι μήθ' ὑπὸ κέρδους ἐπαρθῆναι, ἀλλὰ τοιοῦτον παρασχεῖν ἑαυτὸν ὥστε μηδένα τῶν πολιτῶν μήτε μέμψασθαι μήτε δίκην τολμῆσαι προσκαλέσασθαι (Traduction CUF modifiée).

[93] GERNET, BIZOS 1926, p. 78. Cf. Isae. fr. XIII 4 Blass *apud* Stob. *Flor*. V 54 : Ἡγοῦμαι μεγίστην εἶναι λῇτουργιῶν τὸν καθ'ἡμέραν βίον κόσμιον καὶ σώφρονα παρέχειν.

[94] Il y aurait presque moyen de reconnaître à la phrase une structure chiastique, avec les vertus de modération relevant de la *sōphrosynē* au centre et l'effort de se conformer à l'ordre social relevant du *kosmos* aux extrêmes.

[95] Voir *RE* XII, 1871-1879, *s.v.* : « Leiturgie » et DAVIES (J.K) 1967.

[96] Cf. p. ex. MEDDA 1998, *ad loc.*

[97] Cf. *supra*, p. 19-21.

[98] Bien que vieillie, la traduction « honnête » qu'offrent GERNET & BIZOS 1926, p. 78, est peut-être une

d) *Prepon* : aujourd'hui encore, il arrive souvent qu'une proposition à laquelle on attribue une valeur générale soit exprimée par le biais d'une forme impersonnelle. En grec ancien, ce procédé linguistique concerne un bon nombre de locutions telles que les formes verbales ἔοικε (il paraît), δεῖ (il est besoin de, il faut), προσήκει (il convient) ou la périphrase καιρός ἐστι. Plusieurs d'entre elles peuvent, à l'occasion, être employées pour indiquer une convenance sociale. Afin de ne pas fatiguer le lecteur par de longues et arides analyses de toutes ces expressions, nous nous bornerons dans cet aperçu à quelques développements sur celle qui nous a paru la plus représentative de la catégorie : le *prepon*. Le concept de *prepon* a notamment fait l'objet — il y a maintenant quatre-vingts ans — d'une étude magistrale de Max Pohlenz, qui fait encore référence de nos jours en raison de son impressionnante richesse en renvois aux sources d'époque archaïque, classique et hellénistique[99]. Le but du travail de Pohlenz, qui se distingue par l'extrême clairvoyance philologique, était de montrer que « nella parola πρέπον è impresso un tratto fondamentale dell'indole greca »[100], à savoir le goût de l'harmonie entre les apparences et l'essence, à laquelle, depuis quelques pages, on finit toujours par revenir[101]. Tout en restant fidèle à la perspective de Pohlenz, il ne s'agira ici, beaucoup plus humblement, que d'examiner la façon dont le concept de *prepon* se rapporte aux convenances sociales. Pour ce faire, en laissant de côté les autres significations, il vaut mieux repartir de l'entrée de la

---

des mieux adaptées. Le meilleur, probablement, serait de l'employer pour traduire la *iunctura* κόσμιος καὶ σώφρων tout entière.

[99] M. Pohlenz, *Τὸ Πρέπον. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes*. « Il *Beitrag* di Pohlenz è rimasto un punto di riferimento costante negli studi fino ad oggi. Mettendo a frutto le ricerche scientifiche precedenti e resistendo alla tentazione di approfondire problemi particolari, Pohlenz infatti ha voluto e ha saputo compiere quel lavoro complessivo, quell'opera di sintesi che allora mancava e che non è mai stata sostituita » (LUNDON 1997, p. 7). Depuis sa première publication en 1933, le texte de Pohlenz fut réédité en 1965 et ensuite fit l'objet d'une traduction italienne en 1997. C'est à cette dernière version du texte que l'on fait référence dans ces pages (POHLENZ [1933] 1997). Pour la bibliographie qu'a suscitée le *Beitrag* de Pohlenz voir LUNDON 1997, auquel on renvoie aussi pour un commentaire.

[100] POHLENZ [1933] 1997, p. 52. Pour les implications de la *Geistesgeschichte* de Pohlenz et son influence sur les approches modernes cf. LUNDON 1997, p. 6.

[101] POHLENZ [1933] 1997, p. 14.

Souda qui instituait une équivalence entre l'*euprepeia* et le *kosmos*[102]. En quoi le *prepon* se rapproche-t-il de cet ordre harmonique qu'est le *kosmos* ? Cherchons à atteindre la réponse en procédant par étapes. Il est assez malaisé de repérer, en français, un mot qui puisse recouvrir entièrement le champ sémantique de *prepon*. Au demeurant, il ne s'agit pas d'une difficulté nouvelle, s'il est vrai que Cicéron fut confronté au même problème lorsqu'il voulut introduire ce concept dans la langue latine : le mot qu'il choisit fut *decorum*[103], « ce qui est décent ». L'influence de l'Arpinate sur la littérature postérieure ne fait pas de doute, c'est pourquoi elle n'a pas dû être étrangère à ce que par la suite l'on traduise volontiers πρέπει par « il convient que »[104]. Mais nous ne pouvons pas pour autant tenir l'affaire pour close. En effet, si d'abord il est vrai que le *prepon* peut dénoter en grec ancien ce qui est convenable, sa connotation spécifique ne se saisit, d'autre part, qu'en songeant à sa première signification de « ce qui saute aux yeux »[105]. C'est bien avec ce sens, en effet, qu'il est employé à l'époque archaïque, par exemple dans l'*Iliade* (XII 104 : ὁ δ'ἔπρεπε καὶ διὰ πάντων)[106] ou dans la *Théogonie* d'Hésiode (μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισιν[107]). Mais cette idée d'évidence, en réalité, demeura toujours bien vivante dans l'usage, comme l'attestent notamment des mots composés sur *prepon* comme l'adjectif *megaloprepēs* : qu'est-ce, en effet, que la δωρεὴν μεγαλοπρεπεστάτην que Callias[108] fit à ses filles en leur permettant de choisir librement leurs maris, si-

---

[102] Cf. *supra*, p. 57.

[103] Cf. Cic. *Off.* I 93 et *Orat.* 70 : *Ut enim in vita sic in oratione nihil est difficilius quam quid deceat videre. Πρέπον appellant hoc Graeci, nos dicamus sane decorum*.

[104] Cf. *LSJ*, *s.v.* « πρέπω » : « mostly impers., πρέπει, it is fitting » et *Bailly*, *s.v.* « πρέπω » : « impers. πρέπει, il convient ». *Decorum*, quant à lui, vient du verbe latin *decēre* : « il convient. Correspond pour le sens à πρέπει, decēns à πρέπων, εὐπρεπής », selon *DELL* (*s.v.* « decet, -uit, -ēre », p. 166), qui ajoute « *decentia* a sans doute été créé par Cicéron pour traduire εὐπρέπεια ». Cette traduction cicéronienne a laissé une marque culturelle très profonde, comme en témoigne encore l'usage de ce terme pour indiquer la dignité de la tenue en des langues modernes telles que l'anglais (« decorum ») ou l'italien (« decoro »). Quant à la « correspondance de sens » de *decēre* et πρέπειν sur la seule base d'un choix de Cicéron, on va voir que la question est loin d'aller de soi.

[105] Cf. *LSJ* *s.v.* « πρέπω » : « prop. of impressions on the senses, l. on the eye, to be clearly seen, to be conspicuous among a number » et *DELG s.v.* « πρέπω », p. 935 : « apparaître distinctement ».

[106] Cf. aussi Hom. *Od.* XVII 213 = XX 174 (αἶγας ἄγων, αἳ πᾶσι μετέπρεπον αἰπολίοισι).

[107] Hes. *Theog.* 92 = Hom. *Od.* VIII 172.

[108] Cf. *APF*, *s.v.* 7826, p. 256-7.

non un don qui se fait remarquer par son extrême disproportion[109] ? Certes, on est toujours remarquable en vertu d'un trait particulier[110] et c'est justement sur cette base que, à l'époque classique, l'idée de valeur et de norme vient s'intégrer dans le mot *prepon*, spécialement en ce qui concerne les traits où la nature essentielle d'un homme ou d'un autre sujet se montrent extérieurement de manière caractéristique. Et puisque cela est perçu non seulement comme l'habituel, voire le « normal », le *prepon* finit par désigner ce qui est « conforme » au sujet, ce qui lui est « adapté »[111]. Ainsi parvient-on, par le biais du *prepon*, à juger la convenance à travers l'accord d'une conduite individuelle avec les éléments saillants d'un « type » social déterminé *a priori* : le citoyen, l'esclave, la femme, le jeune homme, le vieillard, etc. En voici un exemple tiré du *Gorgias* de Platon, où Calliclès déclare :

> Ὅταν μὲν γὰρ παιδίον ἴδω, ᾧ ἔτι προσήκει διαλέγεσθαι οὕτω, ψελλιζόμενον καὶ παῖζον, χαίρω τε καὶ χαρίεν μοι φαίνεται καὶ ἐλευθέριον καὶ πρέπον τῇ τοῦ παιδίου ἡλικίᾳ, ὅταν δὲ σαφῶς διαλομένου παιδαρίου ἀκούσω, πικρόν τί μοι δοκεῖ χρῆμα εἶναι καὶ ἀνιᾷ μου τὰ ὦτα καί μοι δοκεῖ δουλοπρεπές τι εἶναι· ὅταν δὲ ἀνδρὸς ἀκούσῃ τις ψελλιζομένου ἢ παίζοντα ὁρᾷ, καταγέλαστον φαίνεται καὶ ἄνανδρον καὶ πληγῶν ἄξιον.
>
> Quand je vois un enfant, pour qui il est encore normal de parler de la sorte en balbutiant et en plaisantant, je me réjouis et je trouve cela charmant, digne d'un homme libre et adapté à l'âge de l'enfant ; tandis que si j'entends un gamin discourir avec clarté, cela me fait une impression fâcheuse, cela vexe mon oreille et il me semble qu'il y a là quelque chose de digne d'un esclave. Mais quand on entend un homme balbutier ou plaisanter, il paraît ridicule, tout sauf un homme, quelqu'un qui mérite des coups.[112]

Il est question, ici, de façons de parler (διαλέγεσθαι), et notamment de la manière de

---

[109] Peu importe que la connotation soit positive, comme ici en référence à la libéralité de Callias, ou négative, par exemple dans le pamphlet du Vieil Oligarque, où l'on trouve la *megaloprepeia* couplée avec la *tryphē* (le luxe) pour stigmatiser le train de vie excessif des esclaves athéniens (Xen. [*Ath. Pol.*] 1, 11) : il s'agit, en tout cas, d'une chose ou un fait saillant pour sa grandeur. D'autres exemples : Xenoph. fr. B 3 G. P. = DK 21 B 3, v. 5 ; Hdt. VI 128, 1 ; IX 82, 2 ; Xen. *An.* VII 6, 3 ; *Cyr.* II 4, 4-5.

[110] P. ex. Aesch. *Cho.* 11-12 : φάρεσιν μελαγχίμοις | πρέπουσα, qui se distingue par ses vestes noires.

[111] POHLENZ [1933] 1997, p. 52. Cf. Pind. *Pyth.* V 43 et Aesch. *Ag.* 941. Auparavant, on avait plutôt recours à d'autres expressions telles que le *kata kosmon* déjà étudié ou la forme *eoike*. Cf. LUNDON 1997, p. 11, n. 21.

[112] Pl. *Grg.* 485 b-c (traduction personnelle). D'autres exemples : Ar. *Pl.* 790 sqq. (hôte) ; Xen. *Mem.* I 2, 29 (*kalos kagathos*) ; *Oec.* 9, 9 et 12 (femme) ; Pl. *Prm.* 136 d (vieillards).

s'exprimer chancelante et joueuse qu'ont les enfants. Chez eux — soutient Calliclès — celle-ci est agréable car elle s'accorde avec l'âge enfantin (πρέπον τῇ τοῦ παιδίου ἡλικίᾳ) : autrement dit, comme Calliclès tient le parler désordonné pour typique des jeunes, non seulement il s'attend à ce qu'un enfant s'exprime ainsi, mais il le juge même positivement (χαρίεν καὶ ἐλευθέριον) sans doute dans la mesure où celui-ci confirme sa propre représentation de la société[113]. Ce qui le dérange (πικρόν τί μοι δοκεῖ), ce sont bien les éléments qui se placent en contradiction avec les schémas par lesquels il comprend la société. En effet, qu'il s'agisse d'un enfant qui s'exprime comme il convient à un adulte (σαφῶς διαλεγομένου παιδαρίου) ou d'un adulte qui s'exprime comme il sied à un enfant (ἀνδρὸς ἀκούσῃ τις ψελλιζομένου ἢ παίζοντα ὁρᾷ), le jugement de Calliclès est très dur : loin de remettre en question son propre critère de jugement, il conclut sans hésiter qu'il s'agit de comportements dignes d'un esclave (δουλοπρεπές/πληγῶν ἄξιον)[114]. À ce sujet, il est très intéressant de remarquer que le concept de *prepon* sert autant pour dire la convenance que pour indiquer le critère qui permet de la mesurer. Ainsi s'explique l'équivalence entre *euprepeia* et *kosmos* que nous avons trouvée dans la *Souda*, puisque l'*euprepeia* implique un état de correspondance, d'harmonie, entre l'impression que l'on reçoit de la part de quelqu'un et une image « typique », dont on se sert comme outil de lecture de la société. Il en ressort d'autant plus clairement que le *prepon* est d'abord un terme de la sphère esthétique[115]. Quant à la traduction de Cicéron, il faut comprendre le choix

---

[113] On se souviendra du fait que dans le dialogue de Platon Calliclès est le porte-parole des positions conservatrices et antidémocratiques. Sur Calliclès voir NAILS 2002, p. 75-76.

[114] Le jugement est évidemment à opposer à l'ἐλευθέριος que Calliclès avait rapproché du parler πρέπον.

[115] DYCK 1996, p. 241. Au sujet de la valeur esthétique du concept de *prepon*, il est impossible de ne pas rappeler l'importance que celui-ci a eue en ce qui concerne les *technai* : une théorie du *prepon* dans le domaine des arts — que l'on a parfois voulu faire remonter à Gorgias — nous est connue depuis l'époque de Platon (p. ex. *Ion*. 540 b-d pour les rhapsodes ; *Grg*. 503 pour les peintres, les architectes ; *Resp*. 399 a pour les musiciens). L'art doit respecter le *prepon* vis-à-vis de son objet. Isoc. *C. Soph.*, 13 applique ce principe à la rhétorique ; reprise ensuite par Aristote (*Rh*. III 2, 1404 b) et Théophraste, la théorie du *prepon* conflua enfin dans les traités romains tels que l'*Orator* de Cicéron déjà cité. Cf. POHLENZ [1933] 1997, p. 13-20. Quant à la dimension temporelle de la politesse, voire l'opportunité, il faut bien citer la notion de *kairos*, le « point juste », l'« à propos, la convenance », le « bon moment » (*DELG*, *s.v.* « καιρός », cf. *LSJ* : « due measure, proportion, fitness, […] exact or critical time, season, opportunity »). Le terme a fait l'objet d'une étude détaillée, TRÉDÉ 1992, à laquelle on renvoie pour toute discussion ultérieure (pour les équivalences de *kairos*

du mot *decorum* à l'intérieur du cadre épistémologique de la philosophie stoïcienne de Panétios de Rhodes, dont le *De Officiis* reprend et adapte les idées pour un public romain. Dans la pensée de Panétios le concept de *prepon* avait un rôle central[116]. En accentuant davantage la dimension éthique, Cicéron était d'ailleurs bien conscient de commettre une petite « violence » sémantique[117]. La pensée romaine ne possédait pas l'unité grecque des sens esthétique et éthique[118], et par conséquent la langue latine — tout comme les langues romanes qui en sont les héritières — n'offrait guère d'appuis pour la traduction[119]. Quoi qu'il en soit, pour difficile à saisir que cela pût être pour un Romain, pour les Grecs l'appartenance du jugement sur le *prepon* à une sphère sémantique où l'essence n'était pas distincte de l'apparence faisait partie du sens commun[120]. C'est justement cet entrelacement entre norme de comportement et sens de la vue qui, en entraînant la référence constante aux types sociaux construits à partir des apparences, rend le concept de *prepon* particulièrement pertinent pour une étude de la politesse grecque qui se veut fondée sur les représentations et les attentes que les individus tirent des situations sociales.

---

avec *to deon* et *to prepon,* cf. p. 58 sqq.). Cf. aussi, plus récemment, GALLET 2007, avec une ample bibliographie. Pour la personnification du *Kairos* à l'époque hellénistique, voir GIGANTE LANZARA 2006.

[116] Tiré peut-être du lexique technique de la critique d'époque hellénistique, chez Panétios τὸ πρέπον « is adapted to ethical uses and made to subsume the older virtue σωφροσύνη » (DYCK 1996, p. 241). Cf. POHLENZ [1933] 1997, p. 35-36.

[117] Cf. Cic. *Off.* 93-94 : « La signification [du πρέπον/*decorum*] est telle qu'on ne peut le dissocier du *honestum* [*scil.* καλόν], car ce qui est décent est *honestum*, et ce qui est *honestum* est convenable. Quant à la nature de la différence entre le *honestum* et le *decorum*, il est plus facile de le saisir que de l'expliquer (*facilius intellegi quam explanari potest*) ». Cf. aussi la comparaison qu'il fait en guise d'explication à 98 : « De même en effet que la beauté du corps, à cause d'une disposition appropriée des membres, *attire les yeux* et charme par cela même que toutes les parties s'accordent entre elles avec une certaine grâce, de même ce convenable qui *brille* dans la vie, attire l'approbation de ceux avec qui l'on vit, en vertu de l'ordonnance, de la constance et de la mesure de tous les propos et de tous les actes » (*Ut enim pulchritudo corporis apta compositione membrorum* movet oculos *et delectat hoc ipso quod inter se partes cum quodam lepore consentiunt, sic hoc decorum quod* elucet *in vita, movet approbationem eorum quibuscum vivitur, ordine et constantia et moderatione dictorum omnium atque factorum.*).

[118] POHLENZ [1933] 1997, p. 55.

[119] « The translation of πρέπον as *decorum*, however, involves several problems. […] [The latin term is] meant to, but really cannot fully bear the burden of the Greek πρέπει in the stronger sense "shine forth". » (DYCK 1996, p. 242).

[120] POHLENZ [1933] 1997, p. 14 offre les exemples suivants pour témoigner du fait que *prepon* (*prepōdes*) et *kalon* sont aisément associés en tant que synonymes : Xen. *Mem.* II 7, 10 ; Isoc. *Paneg.* 71 et *Panath.* 83 ; Arist. *Eth. Nic.* 1122 b 9.

II.3. La vérité dans les apparences : esquisse d'une synthèse

Résumons, à la fin de l'étude lexicale et conceptuelle que l'on vient d'achever, les aspects principaux de la « politesse grecque » que celle-ci a permis de mettre au jour. En premier lieu, il y a le renvoi presque constant qui est instauré entre les apparences extérieures d'un homme et ses dispositions intérieures. Au demeurant, s'il en est besoin, l'existence même d'un petit nombre de voix allant à contrecourant[121] suffit à prouver que nous avons affaire au pivot d'un système de croyances dont l'emprise sur la société grecque archaïque est très forte. Comme il est naturel, les lignes de faille culturelle suivent les fissures politiques. Ainsi les mises en question de la correspondance entre extérieur et intérieur, qu'elles soient partielles ou radicales, s'accompagnent souvent de critiques sociales ou de changements politiques. À Athènes, notamment après les réformes du milieu du Ve siècle, ces remises en question augmentent au fur et à mesure que se sèchent les canaux par lesquels passait le contrôle social des familles qui composaient l'élite traditionnelle. Il reste, toutefois, que la pénétration du système de croyances archaïque avait été si profonde que nombre d'éléments qui en dépendaient perdurèrent très longtemps dans la culture grecque. Comme on l'a vu, en effet, même à l'époque hellénistique, le jugement opéré par le biais du *prepon* ne peut toujours se comprendre entièrement que par la fusion du jugement sur l'essence et du jugement sur l'esthétique[122]. Mais le *prepon* nous permet aussi de déceler le second aspect du discours grec sur la politesse, à savoir la centralité de l'affichage public. En fait, ce deuxième aspect découle nécessairement du premier, parce que là où la pensée tend à ne pas distinguer entre essence et esthétique, on ne peut qu'assister à une hypertrophie de cette dernière. Ainsi, selon l'heureuse définition de Carlo Franzoni, les Grecs nous paraissent avoir vécu sous une « tyrannie du regard »[123]. La centralité du sens de la vue poussait à la constitution

---

[121] Voir par exemple Archil. fr. 114 West ; Tyrt. fr. 9 G. P., v. 5 ; Semon. fr. 7 West, v. 57-70 ; Xenoph. fr. 3 G. P. = DK 21 B 3 ; Phoc. fr. 11 G. P.

[122] Werner Jaeger l'avait déjà remarqué dans les années 1930, mais on l'oublie trop fréquemment : dans la première pensée grecque « es ist charakteristich, daß das Ästhetische noch nicht vom Ethischen geschieden ist. Erst relativ spät setzt dieser Prozeß ein » (JAEGER [1934-1947] 1989, I, p. 63). Cf. aussi CAIRNS 1993, p. 13, n. 27, qui parle de « quasi-aesthetic standards of appropriateness which classify actions or states of affairs as "beautiful", "ugly", "unseemely", etc. ».

[123] Nous ne saurions pas quantifier la dette intellectuelle que nous avons contractée envers *Tirannia dello sguardo* (FRANZONI 2006). Mais cf. aussi VERNANT [1991] 1993, p. 19 : « Dans la culture grecque, le "voir" a un statut privilégié. Il est valorisé jusqu'à occuper dans l'économie des capacités humaines une

d'un standard esthétique des conduites, c'est à dire des *schēmata* et des *tropoi* « typiques », qui se distinguaient par leur convenance du fait de l'harmonie entre les éléments qui les composaient et le contexte social de référence. Cependant, à l'intérieur du système de croyances que l'on vient de décrire, et contrairement à ce que l'on a remarqué pour la société occidentale contemporaine, l'effort de conformité à ces « types » de la part de l'individu ne pouvait pas être interprété comme la construction d'un écran de protection sur lequel se pose le jugement des autres. Nous l'avons déjà dit en passant, il est temps maintenant de le réaffirmer clairement, car il s'agit d'un point d'autant plus central pour notre étude qu'il distingue la compréhension grecque du comportement de celle de nos contemporains : les deux aspects de la politesse grecque que l'on vient d'envisager font système entre eux parce qu'il existe un point de jonction idéologique qui les relie, à savoir la volonté de l'individu[124]. En effet, toute circonstance extraordinaire mise à part, le degré de conformité des apparences et des comportements d'un individu avec les paradigmes attendus relève d'un choix volontaire de ce dernier. Mais les choix volontaires sont orientés justement par la disposition intérieure[125]. Par conséquent, la comparaison entre la tenue ou les façons d'un individu et les types sociaux standards est susceptible de renseigner sur la disposition intérieure de celui-ci. Ainsi, derrière des prescriptions comportementales plus ou moins explicites il y a l'intuition de l'intériorité des gestes : loin d'être de simples indices, ils sont ce *pathos* ou cet *ēthos*-là[126]. C'est pourquoi le thème des fausses apparences pose un si grand nombre de problèmes, car en principe des manières reconnues comme fausses sont censées renvoyer, justement, à un *ēthos* de « faussaire ». Ce qui ne les rend pas moins vraies que, par exemple, les

position sans égale. D'une certaine façon, l'homme est regard, dans sa nature même. […] [V]oir et savoir, c'est tout un ».

[124] Une discussion sur le vocabulaire grec de la volonté se trouve déjà dans les pages, toujours éclairantes, de Bruno Snell : « The will, ever straining and champing at the bit, is a notion foreign to the Greeks; they do not even have a word for it. *Thelein* means: "to be ready, to be prepared for something". *Boulesthai* is: "to view something as (more) desirable" ». À côté de ces mots, dont aucun n'est équivalent à la notion moderne de volonté, Snell place les propos d'Aristote, lorsqu'il dit que « all action is preceded by *prohairesis*, the "choice" (*Eth. Nic.* 1139 a 31). In this way the will is concentrated in one point […] and emerges more sharply delineated than is possible in our thinking about the will » (SNELL 1960, p. 182-183). Mais voir les nuances apportées par VERNANT 1972.

[125] « Les Anciens ont de ce fait toujours pensé que l'état corporel d'un homme […] avait une partie de consenti, et qu'il résultait moins d'un état de fait extérieur à soi et incontrôlable que d'une volonté ou d'une négligence. » (PROST 2006, p. 10).

[126] Traduction de FRANZONI 2006, p. 190 (« prescrizioni [comportamentali] più o meno esplicite c'è l'intuizione dell'interiorità dei gesti: ben più che semplici indizi, essi *sono* quel *pathos* o quell'*ethos.* »).

manières mesurées d'un *sōphrōn*. Considérons ces vers des *Theognidea* :

Μήποτ' ἐπαινήσηις, πρὶν ἄν εἰδῆις ἄνδρα σαφηνέως,
ὀργὴν καὶ ῥυθμὸν καὶ τρόπον ὅστις ἂν ἦι.
Πολλοὶ τοι κίβδηλον ἐπίκλοπον ἦθος ἔχοντες
κρύπτουσ', ἐνθέμενοι θυμὸν ἐφημέριον·
τούτων δ'ἐκφαίνει πάντως χρόνος ἦθος ἑκάστου.
Καὶ γὰρ ἐγὼν γνώμης πολλὸν ἄρ' ἐκτὸς ἔβην·
ἔφθην αἰνήσας πρὶν σοῦ κατὰ πάντα δαῆναι
ἤθεα· νῦν δ' ἤδη νηῦς ἅθ' ἑκὰς διέχω.[127]

On conviendra qu'il n'est guère aisé d'en faire une lecture univoque. Le poète commence par exhorter son bien-aimé à ne juger les hommes qu'après avoir approfondi leur connaissance :

> Prends garde à ne jamais louer un homme avant que tu ne le connaisses vraiment, quel qu'il soit du point de vue de l'humeur, du tempérament et de la façon de faire.

Le point de départ est donc l'observation attentive et prolongée de l'autre. C'est par celle-ci, en effet, que l'on finit par reconnaître son *ēthos*, quoique cela ne soit pas toujours facile[128].

> Beaucoup, en effet [je te dis], ayant un *ēthos* faux et trompeur, occultent [cela] en changeant de pensée tous les jours (κίβδηλον ἐπίκλοπον ἦθος ἔχοντες | κρύπτουσ', ἐνθέμενοι θυμὸν ἐφημέριον). Mais le temps révèle entièrement l'*ēthos* de ces gens.

Bien qu'en général le sens de ces vers soit clair, le poète a laissé ouvertes deux possibilités d'interprétation. En effet, il est sans aucun doute possible, de traduire en construisant le verbe κρύπτω avec un pronom démonstratif en ellipse qui renverrait au κίβδηλον ἐπίκλοπον ἦθος du vers 965. En ce cas, les fluctuations de l'esprit viseraient à cacher le caractère trompeur[129] ; rien n'empêche, cependant, de songer à un usage intransitif du verbe κρύπτω, avec le sens de « se tenir caché »[130]. Ainsi lirait-on « beaucoup, en effet, ayant un *ēthos* faux et trompeur, se cachent en changeant de pensée tous les jours », le participe ἔχοντες prenant une nuance causale. Et donc, dans l'attention continuelle à l'ὀργή, au ῥυθμός et au τρόπος de

[127] Thgn. I 963-970.
[128] Voir aussi, à titre de comparaison, Thgn. I 117-128.
[129] Cf. Thgn. I 128 : πολλάκι γὰρ γνώμην ἐξαπατῶσ'ἰδέαι.
[130] Ce sens, présent déjà en *Hymn. Hom. Bacch.* 7, se retrouve aussi en Eur. *Phoen*. 1117.

ses camarades, le destinataire de cette composition trouvera le moyen de savoir quand elles ne constituent qu'un θυμὸς ἐφημέριος. De même, le comportement incohérent permettra de reconnaître le κίβδηλον ἐπίκλοπον ἦθος. Il va de soi que les problèmes de traduction ne concernent que les éditions de nos bibliothèques, car ces deux sens ont dû être présents en même temps aux oreilles d'un locuteur grec ancien. On dirait même qu'il y a, dans les propos du poète, une sorte de jeu entre la signification double des mots et les deux temps d'observation de l'autre qui sont possibles. D'un côté, quand le temps d'observation est bref, un homme peut effectivement réussir à cacher son *ēthos* par un comportement affecté, tandis que, de l'autre, c'est justement l'affectation des manières qui, sur la longue durée, révèle l'*ēthos* comme ἐπίκλοπος à cause de ses incohérences. Tout dépend de l'œil qui regarde : dépaysant pour l'observateur pressé, même le comportement d'un homme trompeur se révèle parlant pour celui qui prend le temps de lire les signes[131]. C'est pourquoi — le poète n'a-t-il pas dû lui-même l'apprendre à ses dépenses ? — il n'est jamais trop tard pour se mettre à l'école des signes.

Dans le type de **jugement socio-esthétique**[132] que l'on retrouve dans les sources d'époque archaïque et classique, les manières d'un homme — tout comme son aspect physique — sont finalement censées renvoyer à son *ēthos*. Sans-doute est-ce pourquoi les études que les historiens ont menées au sujet du code de comportement des Grecs antiques adoptent le plus souvent une approche de type moralisant.

II.4. Code de comportement et morale : bref parcours dans les études contemporaines sur la Grèce antique

Récemment encore, Oswyn Murray a invité les historiens de l'Antiquité à s'engager dans un véritable « renouvellement de l'histoire des mœurs ». « L'altérité du passé — affirme-t-il — exige de nous que nous repensions tous les aspects de la vie dans l'Antiquité *sous l'angle*

[131] Cf. encore, à une époque et dans un contexte différent Lys. XIX 60 : τῶν μὲν οὖν μαρτύρων ἀκηκόατε· ἐνθυμεῖσθε δὲ ὅτι ὀλίγον μὲν [οὖν] χρόνον δύναιτ' ἄν τις πλάσασθαι τὸν τρόπον τὸν αὑτοῦ, ἐν ἑβδομήκοντα δὲ ἔτεσιν οὐδ' ἂν εἷς λάθοι πονηρὸς ὤν. (« Vous avez entendu les témoins : maintenant, réfléchissez qu'on peut se composer un personnage pour un peu de temps ; mais, en soixante-dix ans, un méchant homme ne peut dissimuler sa nature. »)

[132] Comme l'a récemment défini DU SABLON 2012, p. 371 (voir *supra*, p. 40, n. 15).

de la quotidienneté. »[133] Pareille exhortation représente un défi à relever, celui de parvenir à « considérer le quotidien comme un ensemble de pratiques qui déterminent le comportement humain et dans lequel même les fonctions les plus ordinaires et les plus vitales ont une signification parce qu'elles ont une histoire et évoluent dans le temps, et parce qu'elles sont l'expression d'un comportement appris et ritualisé »[134]. Certes, en ce qui concerne des époques révolues depuis aussi longtemps que l'Antiquité grecque, cette tâche est d'autant plus malaisée que nous ne connaissons le quotidien des gens que par des sources dont le but n'est presque jamais de nous le décrire. Bien au contraire, comme on le sait, la culture de la Grèce archaïque et classique demeurait principalement une culture orale ; la production écrite, quant à elle, répondait le plus souvent à une logique d'occasion[135]. C'est pourquoi, mis à part les quelques digressions « ethnographiques » d'un Hérodote (qui, en tout cas, touche plus volontiers aux usages des gens qu'un auditoire grec aurait pu tenir pour exotiques qu'à celles des Grecs eux-mêmes[136]) le chercheur doit tenter d'extraire la trame des pratiques qui composaient le quotidien des Grecs à partir de poésies, de textes théâtraux, de plaidoyers judiciaires, de récits historiques politico-militaires qui ne visent celle-ci qu'en passant. Il va de soi que de vastes zones du tableau qui résulte de cet effort ne peuvent que rester nébuleuses. Pourtant, si nous n'avons pas *toutes* les informations, nous avons *des* informations, sur lesquelles les historiens se sont fondés pour esquisser à maintes reprises des descriptions du quotidien des Grecs. Certains de ces ouvrages sont devenus des classiques et continuent d'être proposés au public même après des décennies de leur première édition.

---

[133] MURRAY 2012, p. 302 (mon italique).
[134] *Ibidem*.
[135] Voir GENTILI 2006, p. 39-41 et THOMAS (R.) 1992, p. ex. p. 4-5. Mais on y reviendra au début de la deuxième partie de ce travail.
[136] À celles-ci s'ajoutent les développements sur les coutumes caractérisant telle ou telle *polis* que l'on trouve beaucoup plus tard dans les traités géographiques, dans les biographies de Plutarque et dans les œuvres d'érudition antiquaire. Les détails que ces sources nous ont transmis sont souvent très précieux. Toutefois, du fait des nombreux siècles qui séparent le moment de la composition de ces œuvres de la période dont elles conservent un souvenir, celles-ci constituent un corpus de témoignages trop hétérogènes aux sources d'époque archaïque et classique pour qu'on puisse les utiliser sans user d'une très grande parcimonie et attention. Il s'agit, en effet, d'essayer de reconstruire à la fois un tissu de relations et un système de croyances partagées à une époque déterminée par l'étude des prescriptions comportementales : or l'un aussi bien que l'autre évoluent dans le temps ; par conséquent, quoiqu'un auteur appartenant à un climat culturel différent puisse bien avoir le souvenir d'une ou plusieurs normes de comportement qui datent d'un passé lointain, nous ne pouvons pas sous-évaluer le fait que son interprétation de ces normes sera très probablement faite à la lumière du tissu de relations sociales et du système de croyances partagées propre à son époque.

On pense, par exemple, aux petits détails sur les habitudes des gens les plus divers vivant en Grèce au Ve siècle, que Robert Flacelière tire de l'analyse attentive des sources littéraires et archéologiques dans son *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*[137]. De pareilles fresques de la société grecque antique sont utiles notamment dans la mesure où elles permettent d'en appréhender en même temps des aspects divers (tels que, par exemple, la relation avec les étrangers, les activités respectives des hommes et des femmes, les conversations chez le barbier, la forme des habitations, etc.), de les comprendre les uns à la lumière des autres et de se former, enfin, une idée fût-elle vague de la société en tant qu'ensemble de relations. Ainsi, ces travaux cherchent non tant à se rapprocher d'une structure différente des rapports, mais surtout à se penser dans ces rapports[138].

Néanmoins, ce n'est pas ce type d'études — s'avérant d'ailleurs des outils très pratiques, aussi bien pour l'étudiant en train de familiariser avec la société grecque ancienne que pour le chercheur — que vise l'exhortation au renouvellement d'Oswyn Murray. Il ne s'agit pas tant, en effet, de changer de façon de recueillir les données sur les mœurs des Grecs que de modifier notre manière de les interpréter. Repenser la vie des Grecs en fonction de leurs comportements appris et ritualisés signifie surtout chercher à prendre autant de recul critique que possible par rapport à des catégories de notre pensée que nous tenons pour des « lois universelles de la nature humaine »[139]. Dans le cas des pratiques d'interaction proprement dites, qui nous occupent dans cette étude (et qui ne représentent qu'un aspect particulier de l'ensemble de pratiques ritualisées que Murray appelle les « mœurs » des Grecs), l'idée interprétative qu'il nous faut questionner est bien celle du sens moral du code comportemental des Grecs.

Il convient d'abord de préciser que l'idée de « morale » a plusieurs acceptions possibles,

---

[137] FLACELIÈRE 1959. Ce livre, dont une deuxième édition revue et corrigée parut en 1978, vient d'être republié sous le titre *La Grèce au siècle de Périclès : la vie quotidienne* (Paris : Hachette, 2008).
[138] Comme l'a écrit de façon efficace GARLAND 1998, p. XX : « Many scholars regard the investigation of such questions as "What did the Greeks eat for breakfast?" as irrelevant to the serious study of history. They have a point. [In fact, v]iewed in a vacuum, many questions having to do with daily life do not help us to come to terms with what makes the Greeks so different from (and in some ways so similar to) ourselves ».
[139] MURRAY 2012, p. 302.

dont — selon les époques et les parcours de formation des historiens de l'Antiquité — chacune a trouvé des partisans. Il ne nous semble pas incorrect de dire que, pour un Occidental du XXe-XXIe siècle, l'appréhension du sentiment moral la plus immédiate est de type déontologique. Cela est dû à la longue tradition judéo-chrétienne autour de laquelle a pris forme la culture de l'Europe médiévale et moderne et, plus récemment, à la formidable systématisation éthique d'Emmanuel Kant. Et on dirait que c'est bien dans le sillon tracé par ce dernier que se plaçait Bruno Snell lorsque, en abordant le problème des paradigmes de comportement des Grecs en 1946, il se demandait : « In what form did the moral imperative present itself to the Greeks? What, in successive periods, were their notions about virtue? What reasons did they advance for a moral behaviour, and how did they convince themselves of its necessity? »[140]. Certes, le grand helléniste allemand était loin d'attribuer à la pensée grecque archaïque et classique notre notion de « conscience », mais il songea néanmoins à un parcours qui, de l'*aretē* du héros homérique, mène jusqu'à un *daimōn* socratique lequel — tel un censeur de la conduite moral — guide le savant sur le chemin vers le « bien », non seulement pour une situation précise, mais pour tous les dilemmes qui existent[141].

Par la suite, toutefois, le risque que cachait une approche qui appréhende les regards grecs sur le comportement comme des phases d'une progression de l'esprit qui mène vers la conscience de l'homme contemporain fut signalé à maintes reprises, par exemple par Arthur Adkins[142]. Ce chercheur consacra ses efforts à la pénétration sémantique des mots grecs qui

---

[140] SNELL 1960, p. 155. HERMAN 2011, p. 46, souligne le fait que déjà l'approche positiviste prônait la neutralité morale de l'historien au sujet des sources. Bien évidemment, il n'y a pas de raison de ne pas inclure les approches déontologiques à l'intérieur de cet effort historiographique d'objectivité : en effet, pourvu que l'on tienne l'impératif catégorique moral comme une catégorie *a priori*, l'apport subjectif de l'historien devient négligeable. Les difficultés ne commencent que quand le caractère transcendantal du *moralische Gesetz* est remis en cause.

[141] Cf. *ibidem*, p. 188.

[142] ADKINS 1960a, p. 2-3 : « to conduct the discussion in reference to a concept which he himself values so differently most readily enables the modern reader to see the extent of the divergences between the two moral systems. For any man brought up in a western democratic society the related concepts of duty and responsibility are the central concepts of ethics; and we are inclined to take it as un unquestionable truth, though there is abundant evidence to the contrary, that the same must be true for all societies. In this respect, at least, we are all Kantians now. Surely, we assume, in any society "What is my duty in these circumstances?" is the basic question which the agent must ask himself in any matter which requires a moral decision [...]. That there should exist a society so different from our own as to render it impossible to "translate" duty in the

servaient à juger des conduites humaines : s'agissant désormais de tenter de comprendre le comportement grec par des jugements entièrement grecs, l'enquête lexicale paraissait à coup sûr la méthode la plus prometteuse[143]. Ainsi Adkins suivit-il l'évolution de sens d'un certain nombre de mots clés du jugement social grec (*aretē* et *agathos, kakotēs, aischron* et *kalon,* etc.) dans les sources littéraires, d'Homère à Aristote ; cette évolution était expliquée non tant à la lumière d'une progression de la société vers des paradigmes comportementaux plus sophistiqués que par la contextualisation systématique des concepts à l'intérieur des formes diverses que prit l'organisation de la société hellénique durant son histoire. Le travail d'Adkins, poursuivi dans les années suivantes par nombre d'autres publications[144], fut accueilli avec faveur. Cependant, il contenait *in nuce* la prémisse de son dépassement, car en insistant sur l'incompatibilité de l'expérience morale contemporaine avec celle d'une société incapable de traduire « devoir » par un mot pourvu à la fois de la même connotation et du même pouvoir émotif, ce fut la relativité même des principes moraux contemporains qu'Adkins ramena à l'attention du débat philosophique et historiographique sur la Grèce antique. La question fut soulevée notamment par Kenneth Dover dans son *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*[145]. Est-il vraiment possible, à l'instar d'Adkins, de parler d'une expérience morale uniforme, qu'elle soit déontologique ou non ? La réponse de Dover, dont le regard était tourné non tant vers les théories éthiques que vers la société, était bien évidemment négative[146]. Ses corollaires, appliqués à l'approche des manières dont les Grecs valorisaient certaines conduites face à d'autres, étaient de deux ordres : a) si des

---

Kantian sense into its ethical terminology at all — impossible, that is to say, to translate "duty" by a word not only of equivalent connotation but also of equivalent status and emotive power — is, despite the evidence, a very difficult idea to accept. Even if we do accept it, we are only too inclined to interpret it merely as an indication of the moral deficiency of those who are so unfortunate not to be Kantians; and we are most unlikely to see the full implications of the system of which this "deficiency" is a symptom ».

[143] En France également, à peu près à la même époque (1965), Jean-Pierre Vernant invitait à ne pas penser les Grecs que par leurs mots, et introduisait la psychologie historique dans les études sur la Grèce ancienne, incitant à repenser l'« homme intérieur » grec en fonction des conditions matérielles et culturelles de la société grecque même (VERNANT 1985, p. 9-16). Il inaugura ainsi l'heureux courant de la recherche française que l'on appela par la suite « anthropologie de la Grèce ancienne ».

[144] *E.g.* ADKINS 1960b, 1963, 1972a, 1972b, 1975.

[145] DOVER 1974.

[146] En réponse à Adkins, Dover écrivait : « But what exactly is "our own" society? I cannot recall experiencing a temptation to use the word "duty" in its Kantian sense (except, of course, when talking about Kant) and, at least in the course of the last five or six years, I do not think I have heard the word so used. Unless I am seriously deceiving myself, I and most of the people I know well find the Greeks of the Classical period easier to understand than Kantians » (*ibidem*, p. 2, n. 3).

nos jours l'expérience morale de « l'homme commun » n'est pas uniforme, il n'y a pas de raison qu'elle l'ait été dans le passé. Si l'on avait été jusque-là capables de parler d'une « morale des Grecs », ce n'était que parce qu'on l'avait tirée de l'œuvre des moralistes et des philosophes, tandis qu'en se tournant vers les données relevant de la moralité populaire on découvrait que celle-ci était en fait contradictoire dépourvue de systématicité[147] ; b) étant donné cette coexistence — dans l'Antiquité aussi bien que dans la société contemporaine — de normes morales se heurtant entre elles, la prétention de pouvoir appréhender le comportement grec par le biais d'une catégorie d'analyse objective était un simulacre vide, et il n'existait aucun moyen pour le chercheur de se soustraire la « fusion des normes morales », comme on l'appela par la suite[148]. À la lumière de cela, Dover concluait : « I took the quite deliberate decision […] to formulate such questions about morality as were prompted by my own moral experience »[149].

Après la parution de l'ouvrage de Dover, le cadre se complique et il devient malaisé de repérer un fil rouge dans l'histoire des études. Il y a d'un côté ceux qui poursuivirent la recherche sur les témoignages des savants et des philosophes grecs[150], de l'autre ceux qui continuèrent sur la route de la « moralité populaire »[151] ; à côté de ceux qui ne cessèrent pas de chercher un critère objectif pour saisir la spécificité de la morale grecque[152], d'autres ne tentèrent guère de cacher leurs propres jugements sur les codes de comportement en vigueur

---

[147] *Ibidem*, p. XII.

[148] HERMAN 2006, p. 100 : « The actors performs actions prompted by a motivational complex that combines their physiological makeup with the code of behaviour of the society in which they live. The sources perceive and describe these actions, but they describe them as they appear refracted through the sources' own moral norms, which may be identical to or different from those of actors. Historians read these descriptions and try to see the actions through the sources' eyes, but […] the actions are being refracted once again, this time through their own moral norms, which are entirely different form those of either the actors and the sources ».

[149] DOVER 1974, p. XII. Il s'agissait d'une prise de position radicale, à laquelle Adkins riposta par des arguments solides (ADKINS 1978) visant à éviter que « a work of this nature, which appears to be making minimal methodological assumptions, may be consulted as an authoritative work of reference » (*ibidem*, p. 157). S'il échoua, ce fut essentiellement parce qu'il n'était pas en mesure de proposer une alternative préférable, finissant par reconnaître à son tour que même par l'analyse lexicale la plus approfondie on ne peut pas échapper au « ever-present danger that one hears reflected from the text merely the echo of one's own voice » (ADKINS 1987, p. 332).

[150] P. ex. VEGETTI 1989 ; ANNAS 1993 ; CANTO-SPERBER 2001.

[151] P. ex. BOER 1979.

[152] Pour n'en citer que certains parmi les plus représentatifs : ROMILLY 1979 ; DONLAN 1980 ; la partie méthodologique de COHEN 1991 ; FISHER 1992 ; CAIRNS 1993.

en Grèce[153]. Deux éléments paraissent tout de même assez clairs : pendant longtemps, d'abord, personne ne tenta plus une esquisse générale sur la morale grecque, les chercheurs se bornant plutôt à en étudier des aspects particuliers[154]. Mais surtout, il fallut désormais avoir recours à une définition de « morale » plus souple, susceptible d'accueillir en son sein des critères de jugement parfois très divers. Pour ce faire, on tâcha tout d'abord de bien marquer la frontière entre la morale et l'éthique en tant qu'enquête rationnelle sur le comportement moral. Celle-ci avait été déclarée l'affaire des philosophes déjà par Dover, qui quant à lui avait également exclu de sa méthode la linguistique, la psychologie et la sociologie[155]. À sa différence, pourtant, ce fut justement aux sciences du comportement humain qu'eurent recours par la suite les chercheurs qui, tout en ayant intégré la leçon de *Greek Popular Morality*, ne se résignèrent pas pour autant à abandonner un esprit positiviste[156]. Un exemple particulièrement indicatif de cet effort est constitué par l'ouvrage de David Cohen sur le rapport « triangulaire » entre l'organisation de la société athénienne, certains paradigmes moraux élaborés par celle-ci et leur institutionnalisation par le biais de la loi et des tribunaux (*Law, Sexuality and Society. The Enforcement of Morals in Classical Athens*)[157]. Afin d'étudier pareil mécanisme de reproduction sociale, Cohen consacre de longues pages à l'élaboration d'un modèle d'interprétation de la société athénienne, en empruntant aux sociologues et aux anthropologues comparatistes américains des concepts tels que la « société méditerranéenne », la « *face-to-face society* » et l'opposition entre « *shame-* » et

---

[153] Pour une discussion à ce sujet, avec des précisions bibliographiques, on renvoie à HERMAN 2011.

[154] Il peut s'agir de problèmes moraux limités à un auteur ou un genre littéraire : p. ex. DOVER 1983, BLUNDELL 1989 ou ZANKER (G.) 1994 ; de l'analyse de sentiments de grande pertinence pour le jugement social ou plus généralement de valeurs spécifiques : p. ex. HARRIS 2001, et la longue série de publications issues des Penn-Leiden Colloquia on Ancient Values (cf. *infra* p. 76) ; enfin, bien qu'ils ne soient pas classifiables parmi les études sur la morale antique *stricto sensu*, il faut citer les ouvrages qui touchent à des sujets sensibles du débat éthique contemporain, pour lesquels on recherche des éléments de comparaison dans les codes de comportement antiques, comme le racisme (p. ex. TUPLIN 1999 ; ISAAC 2004) ou l'homosexualité (p. ex. DOVER 1978 ; HALPERIN, WINKLER & ZEITLIN 1990 ; WINKLER [1990] 2005). Plusieurs des ouvrages que l'on a cités dans les notes ci-dessus, d'ailleurs, pourraient à leur tour figurer dans plus d'une de ces listes bibliographiques.

[155] DOVER 1974, p. 1. Cf. aussi BOER 1979, p. 2-3.

[156] Cf. la route indiquée par LLOYD-JONES 1971, p. 2-3 : « One of the most damaging sources of error about early Greek morality has been the assumption that in order to study the moral notions found in a work of art or in a society it is enough to list and analyze the words indicating moral concepts which occur in it, [without grounding it on a] study of the actions performed [...] and the attitudes shown towards them ».

[157] COHEN 1991. On peut voir aussi, parmi les publications postérieures de ce chercheur, COHEN 1992, 1993, 1995.

« *guilt-society* »[158]. Au-delà des normes de comportement particulières que vise l'étude de Cohen (qui d'ailleurs se focalise explicitement sur le plan juridique), aussi bien que des jugements sur les résultats auxquels il parvint, c'est son point de départ qui importe pour notre propos. Il n'est pas tant question de nier l'existence de normes éthiques susceptibles d'avoir une valeur en soi — ce que Cohen, au demeurant, ne fait pas[159] — que de réaffirmer résolument l'impossibilité de comprendre entièrement la codification morale comme si elle avait une existence indépendante de la politique, de l'idéologie, de l'économie et de la société[160]. Dès lors, la « morale » devient le principe qui oriente la conduite individuelle en fonction des qualités humaines qu'une société (ou un groupe social) a érigées en vertus[161]. Ainsi, la recherche à ce sujet ne peut plus se passer de l'étude de l'environnement social dans lequel se développe le comportement des gens ; cette étude devient le complément nécessaire à l'analyse des jugements moraux (mais peut-être vaudrait-il mieux dire désormais : moralistes) que l'on trouve dans les sources grecques. Telle est la voie qu'ont empruntée, plus récemment, les organisateurs des Penn-Leiden Colloquia on Ancient Values, dont certains ont constitué des expériences majeures de réflexion sur la morale antique[162]. Mais surtout, telle est la voie qu'a suivie Gabriel Herman dans *Morality and Behaviour in Demo-*

---

[158] Par « société méditerranéenne », on entend ordinairement les sociétés fondées autour du sentiment de l'honneur, que certains anthropologues ont voulu tenir pour caractéristiques des zones côtières de la mer méditerranéenne. L'expression « *face-to-face society* » définit une communauté dont les dimensions permettraient à chaque individu de connaître personnellement la plupart des autres. Il demeure pourtant très difficile de trouver un accord sur la taille réelle d'une telle communauté. Quant au couple formé par *shame-* et *guilt-society* (*i.e.* « culture de la honte » et « culture de la culpabilité »), ces expressions ont servi à distinguer les cultures où le découragement des comportements socialement stigmatisés se fait en suscitant un sentiment de honte chez l'individu de celles où pareille répression est obtenue par la crainte d'un organe institué, chargé d'établir les torts et les raisons de chacun. Cohen n'était certainement pas le premier qui usait de ces outils pour questionner les sources grecques (cf. p. ex. déjà DODDS [1951] 1971 pour la dichotomie entre culture de la honte et culture de la culpabilité ; FINLEY 1973, p. 17-18 et 1983, p. 28-29 pour la « *face-to-face society* »). Son travail se distingue surtout par son effort pour en combiner plusieurs en un seul modèle cohérent. Pour les critiques qui ont été mues à ces concepts cf. *infra*, p. 110-111.

[159] Cf. COHEN 1991, p. 22, sur les excès d'une certaine pensée sociologique.

[160] COHEN 1991, p. 6, en se reportant explicitement à WEBER 1922. Cf. aussi HERMAN 2006, p. 14.

[161] Comme il est aisé de comprendre, une fois la « morale » ainsi définie, la question — que l'on demeure libre de poser — de la correspondance de pareilles qualités avec des vertus universelles distinguées par la science éthique devient superflue aux fins de l'analyse historique.

[162] I, IV et V. Les actes de ces colloques sont recueillis dans ROSEN & SLUITER 2003 ; SLUITER & ROSEN 2008 ; ROSEN & SLUITER 2010. Dans l'*Introduction* programmatique des actes du premier colloque, sur le courage (ROSEN, SLUITER 2003, p. 4), on lit : « The assumption underlying this project is that a sound philological exploration of the ancient conceptual framework should be supplemented by the study of actual behavior, and form the basis for extrapolation and further theorizing ».

cratic Athens[163], qui manifeste une volonté renouvelée de questionner le code moral dans son ensemble. Il est vrai que Herman limite son étude à la seule cité d'Athènes, mais — étant donné la provenance attique de la plupart de nos sources — nul ne saurait nier que cet ouvrage apporte une contribution méthodologique majeure à l'histoire sociale de la Grèce en général. On remarquera, d'abord, que dans l'ouvrage de Herman, le processus d'ancrage épistémologique entre les principes moraux d'une société étudiée et son code de comportement est achevé[164]. C'est pourtant surtout le pas successif qui doit susciter notre intérêt. En synthétisant beaucoup, le véritable mérite de Herman est d'avoir inversé la polarité entre morale et code de comportement, de manière que l'on n'use plus de la première — quelle que soit la façon de la « construire » — pour expliquer le second, mais que l'on emploie systématiquement le second pour saisir la logique de la première[165]. Cela est censé restituer au chercheur l'optimisme concernant ses chances d'arriver à des conclusions objectives, parce que les objets de sa recherche sont non pas des jugements, mais des actions[166]. Certes, il faut se doter d'une méthode d'enquête rigoureuse, ce que Herman fait à l'aide des instruments que lui fournissent la psychologie, l'anthropologie, l'éthologie et, surtout, la théorie des jeux. Son modèle, soutenu par le recours systématique à la comparaison des réponses des sources grecques avec les résultats d'un grand nombre d'enquêtes menées par les anthropologues sur d'autres types de société, est sans doute le point le plus avancé auquel la recherche sur le code de comportement des Grecs soit parvenue jusqu'à présent[167].

---

[163] HERMAN 2006.

[164] Leur interrelation, annoncée dès le début (*ibidem*, p. 1 : « No author had yet examined the Athenians' moral ideas *and* behaviour [or, more broadly, their moral *and* social systems] as interrelated entities. »), est discutée dans le détail et réaffirmée de façon très nette (cf. les propos cités ci-dessous, n. 165). Voici la définition de code de comportement proposée par Herman (p. 22) : « A code of behaviour is a complex of explicitly defined or implicitly recognised rules that a community of people accepts and makes predominant, thus differentiating it from the total range of possible human norms and types of behaviour ».

[165] HERMAN 2006, p. 16 : « Moral principles and actual behaviour constitute a single inseparable whole, so that is often far more expedient to infer principles from behaviour than to do the opposite ».

[166] Voici le point de vue de Herman : « Actions are, in the first place, *objective*, not subjective. [...] [A]ctions take place in time and space, not in anyone's imagination. An observer to whom objectivity is important should be able to describe actions accurately even if he or she has no access to the thoughts and emotions that animated them. Actions are, in the second place, *digital*, not analogue. They can be broken down into units that are either definitely there or definitely not there. Socrates either went out or stayed at home ». (HERMAN 2006, p. 98-99).

[167] La description de la méthode de Herman dépasse le but de la présente discussion. Le lecteur intéressé en trouvera l'exposé aux pages 30-38 de HERMAN 2006. Cela faisait longtemps, au demeurant, que l'auteur

C'est bien de là, donc, qu'il nous faut repartir. Car notre problématique nous demande de faire encore un pas, notamment dans la direction indiquée par Oswyn Murray.

II.5. Pour un code de comportements rituels

Interpréter le comportement des Grecs en fonction de sa composante apprise et de sa dimension rituelle, le repenser sous l'angle de la quotidienneté, selon la formule de Murray : voilà l'effort que demande une étude sur la politesse qui prenne dûment en compte les considérations que nous avons faites au chapitre I. Malheureusement, en s'avançant sur pareille route il n'est pas facile de choisir un guide[168]. Sur ce sujet, en effet, Herman même s'est inscrit dans la lignée des chercheurs qui l'ont précédé, en prenant pour objectif la description du code moral des Athéniens. Autrement dit, le fait que le paradigme moral ne soit plus un moyen de recherche ne veut absolument pas dire que l'idée de morale ne reste pas au centre de la recherche[169]. Bien entendu, il s'agit d'un choix conscient de l'auteur, qui ne cache pas l'intention de laisser de côté les « questions d'étiquette »[170] ; aussi, comme nous l'avons dit et montré, il s'agit d'un choix plus que justifié par le renvoi continuel entre apparences et *ēthos* que font les sources. C'est en ce sens, cependant, que nous parlions de la nécessité de questionner le sens moral du code de comportement. En effet, il faut se garder du risque de considérer le sens moral du code de comportement des Grecs comme le seul sens possible

---

s'était familiarisé avec les outils de travail utilisés dans *Morality and Behaviour*, dont certaines des conclusions sont déjà exposées, par exemple, en HERMAN 1998.

[168] Mais cf., avec un but différent, BURKERT 1979, p. 35-58.

[169] Herman en adopte une définition très claire et par ailleurs assez traditionnelle, quoique loin de tout transcendantalisme : « Throughout this study I shall be using […] ["morality" or "moral system"] in Hobbes' sense ("those qualities of humankind that concern their living together in peace and unity" [HOBBES 1998, p. 65 ; il est curieux de remarquer que le philosophe anglais appliquait pareille définition non pas à « morality », mais à « manners », terme par lequel, il se presse de préciser, « I mean not here, decency of behaviour ». Cela montre encore une fois, si nécessaire, qu'au XVIIe siècle le lexique de la politesse, qui pourtant se prêtait déjà à d'autres types de compréhension, répondait surtout à une idée de propreté de l'âme.]) » (HERMAN 2006, p. XIX).

[170] « This book will have much to say about how the people of Athens provided each other with moral support and practical assistance, how they reacted when cheated, offended, betrayed or assaulted by others and whether or not they involved their relatives, friends and gods in their quarrels and fights. It is, however, unlikely to say much about the sort of thing that the self-styled "Member of the Aristocracy" who was the anonymous author of *Manners and Rules of Good Society* regarded as being of paramount importance, such as whether at a dinner party one should eat the oysters preceding the soup with a dinner-fork or a fish-fork. » (*Ibidem*, p. 30).

du simple fait que les sources nous l'indiquent comme le plus conforme. Car le comportement humain, nous le savons[171], a plus d'un sens dont aucun n'est en contradiction avec les autres. Et pour l'étude de la politesse des Grecs, il nous faut rechercher le sens rituel de leur comportement[172]. Certes, c'est difficile, du fait que les questions interactionnistes et communicatives que pose la catégorie contemporaine de politesse ne semblent pas avoir appartenu à la culture grecque. Néanmoins, comme Nicole Loraux l'a reconnu et soutenu, « le moment où l'on tente de suspendre ses propres catégories pour cerner celles de ces "autres" que, par hypothèse, furent les anciens Grecs » a beau être une étape irremplaçable de la recherche, « pour être nécessaire, la condition n'est pas suffisante et le travail ne s'achève pas avec la mise à distance »[173]. En effet, après l'effort que le chercheur fait pour définir, parallèlement aux siens, les contours culturels propres aux hommes qu'il étudie, une « pratique contrôlée de l'anachronisme »[174] sert à éviter que, tels des monades, le passé et le présent s'enlisent dans l'incommunicabilité. À la condition de garder toujours à l'esprit l'angle d'attaque et l'objet visé, conclut Nicole Loraux, si « tout n'est pas possible absolument […], on peut du moins tout expérimenter »[175]. Voilà donc l'esprit qui nous anime au cours de cette tâche. Au demeurant, pourvu qu'on se tienne à la définition de politesse que nous

---

[171] Cf. *supra*, p. 30-33.

[172] Les études anthropologiques que Claude Calame a menées sur les sources grecques à l'aide de la pragmatique ont poussé très loin en cette direction. Si dans ce travail nous renonçons au recours aux catégories analytiques que ce chercheur emploie dans sa production scientifique, ce n'est que par souci de clarté : le niveau de technicité de son langage est en effet très élevé. Il n'en reste pas moins que — si ardu qu'il soit parfois de la comprendre tout à fait — l'œuvre de Calame indique très nettement la voie à emprunter. En citant directement ses propos : « une conception […] de la signification [focalisée d'abord sur les actes de la communication langagière] entraîne rapidement l'anthropologue vers les actes rituels, conçus comme *des actes de communication symbolique* dont les composantes matérielles sont déterminantes : dimension verbale, certes, mais aussi chorégraphique, gestuelle, visuelle, esthétique concourent à l'élaboration du "message" transmis » (CALAME 2002, p. 60, mon italique). Le lecteur tiendra la « signification » de Calame pour un synonyme du « sens » que nous lui avons préféré. Une « conception de la signification focalisée d'abord sur les actes de la communication langagière » constitue d'ailleurs pour Calame la « conception pragmatique de la signification » (*ibidem*).

[173] LORAUX [1993] 2005, p. 132. Sur la nécessité de garder les Grecs à distance, voir aussi CAMASSA 2004 et PÉBARTHE 2013.

[174] « Entre l'actuel et l'antique, qui veut contrôler le jeu de l'anachronisme doit donc jouer serré ; la plus grande mobilité est requise : il faut savoir aller et venir, et toujours se déplacer pour procéder aux nécessaires distinctions. En d'autres termes, aucune identification à sens unique n'est durablement possible. » (*Ibidem*, p. 134).

[175] *Ibidem*, p. 135.

avons esquissée dans le premier chapitre[176] et qu'on ne sorte pas de la sphère conceptuelle délimitée par les termes grecs que nous venons d'étudier, les sources grecques ne nous sont peut-être pas si défavorables ; aussi le risque d'anachronisme se démontre-t-il moins redoutable qu'on aurait pu le croire. Mais surtout (si nous ne nous égarons pas), l'approche communicative et interactionniste des jugements grecs sur les conduites sociales est susceptible d'apporter quelques éléments nouveaux au débat sur les paradigmes comportementaux des Grecs, leurs rapports avec ceux de l'Occident contemporain et les façons diverses de les aborder. Nous allons voir à présent dans quelle mesure.

II.6. Constellations de sens (antiques et modernes)

Nous avons insisté sur le fait que l'idée de politesse, d'abord en tant qu'ensemble de normes de comportement et après en tant que catégorie pour l'étude du comportement même, est un concept historiquement fondé dans le Moyen Âge européen. En particulier, nous avons vu que Norbert Elias faisait coïncider sa date de naissance (c'est-à-dire le *terminus post quem* la notion a un degré de diffusion mesurable par nous) avec la parution des premiers « manuels de savoir-vivre ». Après ce moment-là, qui marque, pour ainsi dire, l'« institutionnalisation » de la politesse, en tant qu'historiens nous sommes à la fois en mesure de suivre son développement au long des siècles et, surtout, confirmés dans la conviction de partager ne serait-ce qu'un noyau de son sens avec les hommes qui font l'objet de notre étude. Avant ce moment-là, quoiqu'on ait parfois l'impression de reconnaître une conceptualisation semblable chez un auteur ou dans un document, nous n'avons tout simplement pas le droit de tenir pour certaine l'existence dans les esprits de la notion de politesse.

Nous rappelons ce point-ci parce qu'il est le tremplin essentiel pour la prochaine étape de notre raisonnement. En effet, les considérations d'Elias peuvent être rapportées à d'autres

[176] Laquelle implique — le lecteur l'aura compris — que nous ne serons pas, nous non plus, nécessairement concernés par des questions tel le moment le plus convenable pour servir les huîtres durant un banquet grec (cf. *supra*, n. 170). Nous visons moins à dresser un catalogue de normes de politesse grecques qu'à étudier *par le biais de ces normes* les rôles sociaux et les rapports de force qui caractérisent les situations sociales : il va de soi que le choix des normes à étudier sera subordonné à cette intention.

manières d'organiser les règles de comportement que la politesse. Qu'est-ce qu'un code de comportement, en effet, sinon une façon d'organiser, de comprendre et finalement de justifier selon un principe homogène un certain nombre de règles comportementales ? Cherchons à éclairer ce concept par une similitude. Soit un espace cubique, transparent, dans lequel sont disposés, en ordre épars et de façon totalement aléatoire, un grand nombre de points. Chaque point représentera une règle de comportement, envisagée sous la forme générale : « dans une situation donnée, confronté au choix entre A et B, choisis A » ; le cube, quant à lui, représentera la totalité des recommandations comportementales propres à une société. Ajoutons, maintenant, des lignes rouges s'étendant dans toutes les directions, qui relient chacun des points à un certain nombre d'autres : ce seront les interdépendances de toute nature qu'une règle a avec les autres. Enfin, posons un observateur externe. Qu'il appartienne ou non à la société dont les règles lui sont données en bloc, pour comprendre et user de celles-ci cet individu se trouve face à un problème herméneutique. En effet, il lui est impossible de voir dans un même temps tous les points et les lignes contenus dans le cube. Quel que soit le point de vue qu'il adoptera, de nombreux points lui seront cachés par l'interposition des autres ; plus grave, il ne verra pas nombre de lignes qui se trouvent être perpendiculaires à la direction de son regard. De surcroît, la plupart des points et des lignes contenus dans la portion d'espace la plus interne au cube demeureront toujours quasiment invisibles. Dans de telles conditions, les possibilités pour l'observateur de connaître les principes du comportement sont limitées aux seules lignes qu'il est en mesure de parcourir du regard[177]. Comme le marin qui contemple le ciel nocturne ne saurait se servir des étoiles pour tracer sa route sans les regrouper, dans son esprit, en des constellations qui lui offrent des points de repère dans l'immensité de la voûte céleste, ainsi l'observateur utilise les lignes qui lui paraissent les plus saillantes pour construire des figures de sens : ce sont ces figures qui lui permettent de mettre un ordre parmi les règles, de les comprendre, de les apprendre. Certes, ne pouvant pas apercevoir la profondeur de l'univers, le marin ignore les distances sidérales qui séparèrent en réalité deux astres qu'il a rapprochés. Mais notre observateur,

[177] Il va de soi qu'on songe ici à une connaissance rationnelle, qui suppose l'organisation des données en un discours cohérent qui permette d'expliquer chacun de ses éléments sur la base des relations logiques que celui-ci entretient avec les autres ; en ce sens, connaître équivaut à comprendre et à pouvoir communiquer.

quant à lui, n'est pas entièrement dépourvu de moyens. En effet, il peut toujours user d'un couteau pour sectionner le cube. Selon le type d'entaille, l'inclination et la hauteur de celle-ci, une telle opération lui restituera, en section, une nouvelle image des points et des parcours que les lignes dessinent entre ceux-ci. Ainsi, chacune des lames utilisables (*i.e.* chaque catégorie d'analyse) produira une image différente de l'ensemble de recommandations comportementales, où différents liens mettront en lumière certaines règles et en laisseront d'autres dans l'ombre. Plusieurs règles figureront sans doute dans plus d'une image, pourtant leur fonction ne sera pas tout à fait la même, puisque divers seront les parcours de sens qui y mènent[178]. Chaque image ainsi définie constitue un code de comportement (ou mieux encore, un des aspects du code de comportement) dont le principe unifiant est l'instrument qui a opéré la section.

Tout au long de son histoire, la pensée occidentale a eu recours à des principes divers pour expliquer et justifier les règles de comportement en vigueur dans la société. Tout comme l'idée de politesse, ces principes sont nés d'une conceptualisation progressive : du fait d'un changement dans le tissu relationnel, une sensibilité nouvelle affleure dans la société et engendre des jugements qui commencent à se répandre, puis font l'objet d'une systématisation (plus ou moins savante), qui les rend aux gens sous la double forme de paradigme de comportement et d'instrument de lecture de la société même[179]. Loi divine, droit positif, éthique morale, voilà seulement les plus importants des codes de comportement qui s'ajoutent au code de politesse, et par le biais desquels l'observateur du XXIe siècle peut appréhender les normes comportementales des Grecs. Nous dirions même *doit* appréhender les normes comportementales des Grecs, car cela fait si longtemps que ces catégories sont enracinées dans la culture occidentale qu'il ne paraît pas envisageable de les arracher.

---

[178] Cf. GOFFMAN 1959, p. 154 : « [A] perspective […] can be employed as the end-point of analysis, as a final way of ordering facts » ; cependant, « it is to be noted that all the facts that can be discovered about an establishment are relevant to each […] perspectiv[e] but that each perspective gives its own priority and order to these facts ». Par « establishment » Goffman entend « institution sociale » en sens physique, mais il nous paraît que cette considération méthodologique est susceptible d'être élargie aux institutions sociales « sans corps » telles qu'un code de comportement.

[179] Cf. MACINTYRE 1998, p. 2-3 : « Philosophy leaves everything as it is — except concepts. And since to possess a concept involves behaving or being able to behave in certain ways in certain circumstances, to alter concepts, whether by modifying existing concepts or by making new concepts available or by destroying old ones, is to alter behavior ».

Envisagé dans une telle perspective, le problème de l'anachronisme des approches analytiques contemporaines qui visent à saisir la logique des normes de comportement grecques prend une tout autre ampleur. En effet, nous l'avons dit, la recherche d'un sens rituel demande de mener l'enquête à partir des questions interactionnistes et communicatives, dont la culture grecque archaïque et classique n'avait pas de véritable équivalent. Les difficultés que pose par ailleurs toute recherche d'un sens exclusivement sacré ne sont que trop connues : comment concilier le concept absolu de responsabilité individuelle devant un dieu qui incarne le Bien — ce qui constitue l'apport majeur de la culture judéo-chrétienne à la civilisation occidentale — avec une société qui non seulement ne possédait guère de notion de péché, mais où, de surcroît, la dimension sacrée et la dimension civique étaient liées au point que l'on a pu affirmer que la religion d'un Grec de l'âge des *poleis* était sa *polis* même[180] ? Quant à l'existence chez les Grecs d'un sens juridique du code de comportement, cela suppose de prendre en compte tout le débat sur le *nomos*, sur sa signification en relation au droit des États modernes et sur le moment de son avènement en tant qu'instrument de règlement communautaire[181]. Du moins sous certains de ses aspects, en tout cas, nous

---

[180] La référence est à la formulation classique de BURCKHARDT [1898] 1963, p. 17 : « Since the polis was the real and loftiest religion of the Hellenes, wars fought for the polis took on all the horrors of religious wars ». Sur la fusion du plan religieux de la vie des Grecs avec les plans politique et civique, voir RUDHARDT [1958] 1992, p. 44. Plus récemment HEDRICK 2007, p. 285-294. Cf. aussi DU SABLON 2014, p. 1-3.

[181] Sur l'étymologie et les significations de *nomos*, voir dernièrement CAMASSA 2011, mais surtout LAROCHE 1949, pour lequel il ne semble pas y avoir de doute sur le fait que *nomos* correspond à l'idée de loi et, du moins au Ve siècle, au droit positif. Lié à une logique évolutionniste, il voit en revanche dans les mots qui dans l'épopée renvoient aux pratiques orales de reddition de justice (*dikē*, *themis*) un « stade très primitif de la pensée juridique : pas de principes supérieurs, *indépendants des dieux et des hommes*, pas d'impératif fondé rationnellement, pas de conception normative de la justice » (*Ibidem*, p. 8. Mon italique). L'adoption d'une perspective jusnaturaliste, totalement anachronique lorsqu'appliquée à la Grèce non seulement archaïque, mais également classique et hellénistique, n'est que trop évidente. La catégorie même de *droit*, en fait, n'existe pas avant le *ius* des Romains (voir SCHIAVONE 2005, p. 5). Il est beaucoup plus pertinent d'étudier la naissance des codes normatifs écrits en Grèce (que GAGARIN 2008, 45-49 date de 650 av. J.-C. env., mais dont les premières attestations sur les inscriptions de Dréros pourraient remonter à un demi-siècle plus tard, cf. VAN EFFENTERRE 1946) et de les comparer d'abord avec la notion moderne de « loi » et ensuite avec les sentences formulaires d'autorité sur lesquelles se fondaient auparavant les pratiques orales de la justice (cf. p. ex. BENVENISTE 1969, 2, p. 107 sqq.) : s'il est facile d'en conclure à l'inexistence de véritables lois à l'époque archaïque (GAGARIN 2008, p. 8), en ce qui concerne l'époque classique la possibilité de traduire *nomos* à la fois par « loi » et par « coutume » rend toute tentative de trancher très douteuse. Il vaut mieux par conséquent se rallier à ces dires de LAPINI 2005, p. 81 : « [a differenza del]la *lex*, […] il *nomos* […] non esprime l'obbligazione assoluta, bensì indica ciò che correntemente si fa, che si usa fare. Il *nomos* talvolta è legge, talvolta no, e vale per i più, ma non necessariamente per tutti. […] [A]ll'origine di tutto sta un diverso modo di valutare il concetto del "creare un precedente", che è a sua volta un concetto basilare di quella

savons que l'affirmation progressive des lois écrites ne fut pas sans de très forts éléments de contradiction, que les sources dénoncent encore dans le troisième quart du Ve siècle[182]. Reste, donc, le sens moral que les historiens ont choisi de chercher. Or, quelle que soit la façon dont les chercheurs ont articulé les termes de la question morale (impératif catégorique, relativisme, approche comportementale, etc.), il reste qu'en choisissant de la poser aux sources grecques ils sont partis de l'hypothèse qu'ils en partageaient un noyau de sens avec ces dernières. Le couteau moral, se dit l'observateur du XXIe siècle en sectionnant son cube antique, est sans aucun doute le plus grec parmi ceux que je possède. En cela il ne se trompe guère, car il n'y a pas de doute que ce sont Platon et Aristote qui lui ont fourni une telle lame, l'un en tentant le premier de fonder ontologiquement la pensée de la vertu, l'autre en s'engageant dans une longue quête pour définir les caractéristiques des *aretai* qu'un homme doit poursuivre pour atteindre l'*eudaimonia*, à la fois en tant qu'individu et en tant que membre d'une communauté[183]. Pourtant, il n'est pas inutile de rappeler ici que non

---

vocazione democratica occidentale che i Greci, benché passino per inventori della democrazia, non ebbero mai ».

[182] La référence est, naturellement, au théâtre tragique. Une ancienne « justice du sang » est, par exemple, le moteur de l'*Orestie* d'Eschyle. Dans les *Euménides*, toutefois, Eschyle montre que le conflit entre les raisons de celle-ci et les raisons de la justice de la *polis* ne peut pas se résoudre par le principe d'alternative. Malgré les tentations de faire autrement, il faut que la cité trouve une conciliation entre la *dikē* ancienne et le *nomos* écrit de ses tribunaux. À pareil souhait de synthèse semble faire écho le chœur de l'*Antigone* de Sophocle (v. 368-69), pièce qui pourtant, bien davantage que les *Euménides*, met en scène l'extrême difficulté qu'a dû poser aux contemporains la conciliation des deux principes, incarnés par le couple antithétique Antigone-Créon. Pour une reprise récente de ces thèmes, voir CACCIARI 2005.

[183] Il vaut la peine de s'arrêter sur la nécessité de la communauté pour définir la vertu et réaliser l'*eudaimonia* chez Aristote, qui se rapproche de certains éléments de notre propre démarche épistémologique : nous savons que pour Aristote les *aretai ēthikai* sont des bonnes dispositions *rationnelles* des émotions humaines, auxquelles on parvient par l'exercice. L'instrument par lequel la raison définit pareilles dispositions, et qui semble prendre la place qu'avait chez Platon la connaissance des idées transcendantes, est une des trois *aretai dianoēthikai*, la *phronēsis*, qui est dite « le pouvoir de décider convenablement ce qui est bon et utile pour eux-mêmes — non pas partiellement, comme dans le cas de ce qui est profitable à la santé et à la vigueur, mais en général en ce qui concerne le bonheur » (*Eth. Nic.* 1140 a 25 : τὸ δύνασθαι καλῶς βουλεύσασθαι περὶ τὰ αὑτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως). La notion de *phronēsis* nous intéresse en raison de sa composante interactionniste : elle consiste, en effet, en un critère inductif-déductif de détermination des choix, orienté et dépendant des situations sociales (la compréhension correcte du fonctionnement de la *phronēsis* fait l'objet de débats : voir maintenant l'excellente discussion de VACCAREZZA 2012, p. 92-100). Une sagesse pratique qui sait comprendre quelles sont les dispositions émotionnelles excellentes dans les divers contextes de relation. Cela est tellement vrai pour Aristote que, faute de ces contextes, il ne conçoit même pas la possibilité d'exercer la *phronēsis*. C'est pourquoi, d'ailleurs, φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον (Arist. *Pol.* I 1253 a : « il est évident que la cité est une réalité naturelle et que l'homme est par nature un être destiné à vivre en cité [*animal politique*] ») : sans la cité et la participation à son gouvernement, l'homme serait privé de la possibilité

seulement le mot, mais l'idée même d'éthique n'est pas concevable avant l'œuvre d'Aristote. Par la suite, elle aussi fut « institutionnalisée », notamment par les écoles philosophiques de l'époque hellénistique, qui peu à peu apprirent à la société à se penser en rapport à un paradigme éthique[184]. Depuis, la philosophie morale occidentale n'a fait qu'affiler ce même couteau[185], lequel, à vrai dire, a impliqué dès le moment de sa naissance toutes les difficultés de fondation que nous avons vues tourmenter les chercheurs contemporains : entre la connaissance de l'Idée platonique du Bien et la capacité inventive-créative[186] en situation qu'est la morale pour Aristote, le débat n'est guère loin de celui entre la loi morale kantienne et les sciences comportementales[187].

Le véritable problème, par conséquent, consiste à imaginer à l'aide de quel type de couteau le cube était sectionné par l'observateur grec de l'âge qui va jusqu'à la fin de l'époque classique, quand la pensée de Platon et d'Aristote commençait à être enseignée et à atteindre les non-philosophes comme paradigme de comportement et instrument de lecture de la société. À ce sujet, nous n'avons que deux certitudes : 1) comme système interprétatif des conduites humaines, pareil couteau partage beaucoup de ses caractéristiques avec le couteau moral, mais ne peut pas lui être assimilé, parce que, justement, « l'idée que l'agent possède une théorie morale et l'applique pour trouver les bonnes réponses » ne saurait encore être indiquée comme se trouvant au cœur de ce système[188]. Par conséquent, à l'instar des autres sens dont nous avons parlé, la recherche d'un sens moral au code de comportement des

---

de développer sa *phronēsis* à son plus haut degré (Cf. TAYLOR 1995, p. 241-242). C'est Aristote même, pourtant, qui nous invite à la prudence vis-à-vis de la *phronēsis* comme critère d'enquête possible pour notre travail. La *phronēsis*, en fait, ne saurait pas se réduire à la simple capacité de l'intellect d'analyser une situation et d'élaborer la réponse communicative la plus adaptée à celle-ci. Cela, qui est suffisant pour nous, n'est que la capacité stratégique d'atteindre un objectif (*deinotēs*) pour Aristote (*Eth. Nic.* 1144 a 23), tandis que la vertu de la *phronēsis* oriente les valeurs fournies par les autres *aretai* : ainsi « si un homme n'est doué que de la *phronēsis*, il est également doué de toutes les vertus morales » (*Eth. Nic.* 1145 a 1 : ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ ὑπαρχούσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν. Traduction personnelle). Sur ces questions cf. AUBENQUE 2009 ; voir aussi HUTCHINSON 1995, p. 206-207.

[184] « With the foundations of the famous schools of philosophy at Athens — the Garden and the Stoa as well as the Academy — philosophy comes to be part of the intellectual equipment of the ordinary educated man. » (PEARSON 1962, p. 5. Cf. aussi VEGETTI 1989, p. 5).

[185] Au moins jusqu'à l'attaque frontale de F. Nietzsche.

[186] VACCAREZZA 2012, p. 14.

[187] Aristote réfute les thèses de l'idéalisme platonicien en *Eth. Eud.* 1217 b 1-1218 b 24 ; *Eth. Nic.* 1096 a 11-1097 a 14.

[188] CANTO-SPERBER 2001, p. 26. Cf. aussi BOUVIER 2002, p. 234.

Grecs des époques archaïque et classique n'est pas sans sa part d'anachronisme. Certes, nous avons vu par maints exemples que, dès le milieu du Ve siècle au moins, une sensibilité nouvelle — prônant la possibilité d'envisager les qualités morales indépendamment de l'aspect extérieur — avait commencé graduellement à se diffuser dans la société. Mais, comme c'était le cas pour les manuels de politesse au Moyen Âge, tant que les Grecs ne reconnurent pas eux-mêmes pareille sensibilité et n'en firent pas la théorie[189], nous ne sommes pas en droit d'en faire plus qu'une facette de leurs jugements sur le comportement. Il ne convient pas davantage que, face aux correspondances entre apparence extérieure et dispositions intérieures qu'établissent les sources, nous favorisions le membre « éthique » de l'équation au détriment du membre « esthétique », en raison de notre plus grande familiarité avec le premier. C'est bien cette équation, en effet, qui se trouve au cœur du système interprétatif grec : une idée qui — à nos yeux de contemporains — unit réflexion esthétique et réflexion éthique[190] ; 2) nous ne possédons pas, ni ne pouvons posséder, de pareil couteau. Les critères « socio-esthétiques » que nous avons repérés dans les jugements émis au sujet du *schēma* ou par le biais du *prepon* dépendent tous, en réalité, d'une façon de penser le monde fondamentalement plus simple que la nôtre. C'est exactement cette indifférenciation qui cause autant de peine à l'observateur contemporain, dont les instruments d'analyse, quoique nombreux, sont tous très, trop spécialisés. Pour paradoxal que ce soit, nous nous débattons dans l'effort de reconstruire une sensibilité que les formes de notre propre pensée sont trop acérées pour saisir : dès qu'elles y touchent, elles la déchirent. Or s'il va de soi qu'aucun affûtage ultérieur ne saurait nous faire sortir de l'impasse, l'idée d'un émoussement est tellement ardue à poursuivre qu'elle nous paraît presque illusoire[191]. Si vraiment

---

[189] Il est vrai qu'Aristote attribue à Socrate le mérite d'avoir cherché le premier des définitions générales des vertus morales (*Metaph.* XIII 4, 1078 b : Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου). Cependant, en raison de sa nature même d'enquête ouverte, on ne saurait pas attribuer à la philosophie socratique le nom de théorie.

[190] POHLENZ [1933] 1997, p. 36.

[191] Très récemment encore, certains, en empruntant leur méthode à l'anthropologie comparatiste, ont soutenu la possibilité de « dissoudre » plusieurs de nos catégories dans un « ensemble flou » auquel on retracerait par la suite de nouvelles marges à l'aide d'exemples grecs, concrets, mais dissonants en certains de leurs aspects avec nos catégories de départ (DUPONT 2010, p. 12-13). Pareille méthode est intrigante, mais elle nous paraît inapplicable dans notre cas spécifique. En effet, dans des domaines touchant si profondément à la philosophie que la spéculation sur les paradigmes de comportement, les Grecs anciens sont davantage nos aïeux que des « autres » qu'un Occidental pourrait penser étudier à l'instar, par exemple, des Samoans de Margaret Mead.

« la chouette de Minerve ne prend son vol qu'à la tombée de la nuit »[192], il n'est pas moins vrai que, une fois pris son envol, elle ne cesse plus de nous accompagner.

II.7. Deux couteaux au lieu d'un

Peut-être nos conclusions vont-elles paraître trop pessimistes. Mais nous n'en sommes pas pour autant découragés. Nous croyons, au contraire, qu'une partie majeure du sens de notre travail gît justement dans le dépassement de ces conclusions.

Pour étudier le code de comportement des Grecs, nous devons nous servir de catégories qui sont les nôtres. C'est nous qui les élaborons, et cela toujours nous appuyant sur celles dont nous avons hérité. Il n'en reste pas moins vrai que, en les adaptant à un objet antique, nous pouvons obtenir de très bons résultats. Comme nous l'avons vu, s'interroger sur le sens moral du code de comportement des Grecs, du moins jusqu'à un certain moment de leur histoire, entraîne une dose d'anachronisme. Cependant, pourvu que l'on se garde de toute forme de dogmatisme éthique et que l'on songe plutôt aux conditions à l'intérieur desquelles un *ēthos* donné peut à chaque fois être tenu pour le meilleur[193], les sources ont beaucoup de réponses à nous donner : les derniers travaux sur la moralité des Grecs sont là pour le démontrer. Il faut juste être conscient du fait que, ce faisant, une portion du sens originaire de la norme étudiée, que nous pourrions (de façon très grossière) appeler sa « composante esthétique », en vient à être perdue. En fait, notre condition rappelle de près celle du physicien auquel le principe d'incertitude de Heisenberg impose de choisir entre la détermination de la position et la mesure de la vitesse d'une particule, puisque, bien qu'étant les attributs fondamentaux de cette dernière, elles ne peuvent pas être connues simultanément.

Qui plus est, ils sont nos aïeux du fait que la civilisation occidentale dès les Romains a continué de les désigner comme tels (voir PÉBARTHE 2013). C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit des formes que peut prendre la pensée éthique, celles des Grecs constituent le stade fondateur des nôtres et, pour ainsi dire, leur noyau, que nous ne pouvons que regarder à travers les innombrables écrans que des réflexions séculaires ont construits autour de lui. Or ceux-ci ne sont absolument pas transparents.

[192] HEGEL [1820] 1854, p. 20 (« Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug »).

[193] Voir CANTO-SPERBER 2001, p. 17 et 28 ; Cf. VEGETTI 1989, p. 3 : « In questa accezione, la discussione e la riflessione sui valori e le norme morali sono certamente tanto antiche quanto il primo documento scritto [*sic*] della cultura greca, l'*Iliade* ».

De la même façon, pour nous, rendre intelligible ce que nous sommes contraints de considérer comme un aspect de notre objet d'étude veut dire en sacrifier un autre, qui pourtant est en même temps présent. Voilà pourquoi, même si nous sommes éclairés sur les risques d'anachronisme qu'entraîne à son tour la recherche d'une « politesse grecque » bien loin d'être parvenue au degré d'autonomie épistémologique dont cette catégorie jouit aujourd'hui, nous pensons qu'il vaut à coup sûr la peine de la mener. Ce sera comme abandonner pour un temps nos mesures habituelles pour nous concentrer sur la détermination d'autres valeurs que jusque là nous n'avons pas envisagées, quitte à ne pas lâcher notre prise sur les premières. Si par contre, comme nous l'espérons, la recherche d'un sens rituel du code de comportement grec, conduite par la mise en lumière systématique de la logique communicative et interactionniste qui sous-tend ses pratiques, peut contribuer à en déceler ne serait-ce qu'en partie l'originalité, nous pourrons nous tenir pour satisfaits. En effet, la seule façon que nous avons aujourd'hui de nous rapprocher d'un système interprétatif des conduites humaines grec consiste à multiplier les approches modernes[194]. Peut-être ne la saisirons-nous jamais, mais si une « vérité » existe, c'est depuis la croisée des chemins que nous pourrons l'apercevoir. Et faute d'un couteau antique pour sectionner le cube, deux couteaux modernes valent mieux qu'un.

[194] « Tout simplement, il s'agit de voir ce qui se passe. Faire réagir pour découvrir un aspect inaperçu, un angle insolite, une propriété cachée. Sans avoir peur de bousculer l'histoire ou de se moquer de la chronologie. Le jeu en vaut la chandelle : le comparatiste expérimentateur se donne ainsi la liberté et le plaisir de démonter et remonter des logiques partielles de pensée. » (DETIENNE 2000, p. 15).

Chapitre III

Modèles et méthode

Il est désormais temps de clore cette première partie en faisant confluer les conclusions des deux chapitres précédents dans l'exposition de la méthode d'analyse que nous allons utiliser pour questionner les sources grecques. Cette méthode vise à saisir la dynamique d'interaction sociale qui sous-tendait la « politesse grecque » sans pour autant renoncer à être historique. Nous le disons encore une fois : notre objet d'étude est la dynamique de l'interaction, non pas la stratégie de distinction ; nous cherchons le *sens rituel* du comportement des Grecs. Pour obtenir pareil résultat, nous allons retravailler le modèle d'interaction d'Erving Goffman[1]. La grille d'analyse goffmanienne nous paraît constituer un bon point de départ parce que, à la différence de beaucoup d'autres modèles développés par la suite, elle partage avec notre travail le propos d'étudier non seulement les interactions verbales, mais aussi l'ensemble des rituels d'interaction[2]. Il s'agit pourtant d'un modèle assez complexe et sans doute peu familier aux chercheurs en sciences de l'Antiquité, quoique très récemment le nombre de chercheurs qui s'en sont servis ait connu une hausse assez significative[3]. C'est pourquoi il convient de s'y attarder quelque peu.

---

[1] Cf. *supra*, p. 25, avec la n. 28.

[2] La nécessité de revenir au modèle relationnel de Goffman et d'abandonner sa version retravaillée par Brown & Levinson [1978] 1987 (avec sa scission entre *positive face* et *negative face*, cf. *supra*, p. 29) est reconnue par un nombre croissant de spécialistes, p. ex. Watts 2003, p. 86 ; Locher 2004, p. 51 ; Locher & Watts 2005, p. 11 ; Culpeper 2008 ; mais surtout Werkhofer 1992, p. 178 : « Receiving Goffman's face metaphor selectively, the authors of the modern view deliberately reinterpret it in unambiguously individualistic terms, abstracting not only from the dimension of ritual order, bur from all kinds of social order and so […] they unduly favour individualistic, Gricean elements over the social ones taken from Goffman ». Sur l'influence de Grice 1975 sur le développement des théories sociolinguistiques sur la politesse, voir Watts 2005, p. xxiv-xvii.

[3] Le modèle goffmanien a été récemment utilisé par Jon Hall dans son essai sur les emplois politiques de la politesse dans la correspondance de Cicéron. On y trouve également une bibliographie succincte des

III.1. L'interaction selon Erving Goffman

Issue d'une figure de sociologue incontournable, que l'on a tenté en vain de rattacher à l'un ou à l'autre courant de la sociologie[4], la pensée d'Erving Goffman représente une source de réflexion d'autant plus inépuisable qu'elle est loin d'être univoque.

Goffman fonda son analyse sur les données que lui fournissait la société urbaine des États-Unis au milieu du XXe siècle. Son raisonnement s'articule autour de l'élaboration microsociologique de deux idées directrices qu'il tire de la pensée d'Émile Durkheim[5] : l'affirmation que la divinité est le produit de rituels collectifs et la suggestion que le périmètre de la religiosité des sociétés tribales se retrouve de nos jours dans les rites quotidiens dont l'individu fait l'objet[6]. Ainsi le dévouement rituel dû à la divinité se traduit-il — lors des interactions entre les individus — en règles de conduite[7] que Goffman qualifie de cérémonielles[8]. Étant donné que tout acte sujet à une règle de conduite est par définition un acte expressif, Goffman affirme que toutes les activités ont une composante cérémonielle. Ainsi la fonction de certaines pratiques que l'on estime généralement peu ou même pas du

---

chercheurs qui s'en sont servis avant lui pour étudier le monde grec et romain (HALL [J.] 2009, p. 213, n. 21). Cependant, certainement parce qu'il ne s'occupe que d'expressions de politesse *écrites,* l'auteur consacre très peu de place à l'explication de la dynamique interactionniste telle que Goffman la voit (*ibidem*, p. 5-6). Cf. aussi LLOYD 2006 et 2009, et les développements de BROWN 2006, p. 11 sqq., qui tente une lecture sociolinguistique des formes d'adresse dans l'*Iliade* : les idées de Goffman ont une certaine place, mais leur application est (une fois de plus) restreinte à la pragmatique de la conversation, selon le modèle de BROWN & LEVINSON [1978] 1987, p. 5-6, 62 (voir aussi BATTEZZATO 2012, p. 318-320). Plus équilibré, mais souvent simplement allusif, est SCODEL 2008. D'autres références à Goffman chez MARTIN 1989, p. 4 ; VAN WEES 1992, p. 69-70 ; LATEINER 1995, p. 8.

[4] Aux critiques qui le rattachent au courant de l'interactionnisme symbolique initialement développé par l'école de Chicago (p. ex. PICARD 1995, p. 12), s'opposent en effet ceux qui, très pertinemment, soulignent sa dépendance directe des idées d'Émile Durkheim (p. ex. GIGLIOLI 1997, p. XIV-XVI). Cf. aussi LE BRETON 2008, p. 100-104.

[5] DURKHEIM [1912] 1968. Pour approfondir les rapports de Goffman avec Durkheim, voir BARGIELA-CHIAPPINI 2003.

[6] « The rites performed to representations of the social collectivity will sometimes be performed to the individual himself » (GOFFMAN 1972, p. 47).

[7] « A rule of conduct may be defined as a guide for action, recommended not because it is pleasant, cheap or effective, but because it is suitable or just » (GOFFMAN 1972, p. 48).

[8] « In all society rules of conduct tend to be organized into codes which guarantee that everyone acts appropriately and receives his due. In our society the code which governs substantive rules and substantive expressions comprises our law, morality and ethics, while the code which governs ceremonial rules and ceremonial expressions is incorporated in what we call etiquette. » (GOFFMAN 1972, p. 55).

tout importantes par elles-mêmes s'explique entièrement lorsqu'elles sont envisagées en tant que moyens de communication rituels, à travers lesquels s'exprime le « dévouement » envers l'individu[9]. Celui-ci se traduit, finalement, dans les idées de « déférence » et de « tenue »[10]. Ainsi Goffman parvient à conceptualiser les pratiques de politesse en les rapportant à des règles qui visent le respect de l'individu soit en sa propre personne (par exemple le maintien, l'allure, le vêtement, etc.), soit en la personne de l'autre (par exemple les signes de distance tels que le vouvoiement ou de considération tels que les salutations ou les compliments).

Le modèle selon lequel les individus interagissent en appliquant ces règles est développé par Goffman dans *The Presentation of the Self in Everyday Life*. Le but est de montrer comment, par leurs interactions, les individus façonnent à la fois le monde qui les entoure et leur place dans ce dernier. Pour expliquer pareil mécanisme, Goffman adopte une perspective dramaturgique. Les catégories analytiques employées sont par conséquent de type théâtral : acteurs et public aussi bien que scène, coulisse et surtout rôle et représentation.

Pour saisir le raisonnement de Goffman, il est primordial de comprendre la façon dont sont construites les situations sociales. En effet, la situation sociale n'est pas — comme il serait facile de le penser — la scène où agissent les acteurs. Il s'agit plutôt d'une construction idéale collective, qui émane de l'ensemble des **définitions** que chacun des acteurs donne de tous les autres sur la base des informations dont il dispose[11]. De nombreux moyens d'obtenir des informations s'offrent aux individus présents, qui se fondent aussi bien sur ce qu'ils savent déjà des autres que sur les données qu'ils tirent de leur apparence et de leur conduite gestuelle et verbale. À tout moment, sur la base de ces informations et des raisons qui le poussent à agir, chaque acteur définit son idée de la situation sociale, à savoir

---

[9] « This secular world is not so irreligious as we might think. Many gods have been done away with, but the individual himself stubbornly remains as a deity of considerable importance. He walks with some dignity and he is the recipient of many little offerings. […] In contacts between such deities there is no need for middlemen; each of these gods is able to serve as his own priest. » (GOFFMAN 1972, p. 95).

[10] GOFFMAN 1972, p. 95.

[11] Dans les mots de Goffman même : « When an individual enters the presence of others, they commonly seek to acquire information about him or to bring into play information about him already possessed. […] Information about the individual helps to define the situation, enabling others to know in advance what he will expect of them and what they may expect of him. » (GOFFMAN 1959, p. 13).

l'ensemble de ses appréciations sur les individus présents, y compris lui-même. Les jugements portent sur les statuts socio-économiques, sur les caractères, les compétences, les qualités, l'humeur, etc. Ainsi chacun se forme une idée des autres (et de soi-même en relation avec les autres) qu'il **projette** vers l'extérieur par le biais de son action. Les autres font de même. C'est bien cette dialectique continuelle de lecture, de définition, de projection et de relecture qui constitue le noyau de l'interaction selon Goffman : tous ensemble, les **participants** contribuent à une seule définition partagée de la situation[12]. Il faut néanmoins prendre garde : il ne s'agit que d'un consensus opératoire. En réalité, Goffman ne songe pas du tout au type de consensus qui est produit lorsque chaque individu exprime ce qu'il ressent vraiment, et concorde honnêtement avec les autres. « This kind of harmony is an optimistic ideal and in any case not necessary for the smooth working of the society. »[13] Plutôt, comme le plus grand intérêt de tout interagissant est de satisfaire le besoin qui l'a poussé à l'interaction, « each participant [conceals] his own wants behind statements which assert values to which everyone present feels obliged to give lip service »[14]. En ce sens, on comprend la pertinence du recours au lexique théâtral : peu importe, en fait, que l'individu soit conscient ou non du mécanisme de l'interaction, car dans la mesure où il assume et accepte la définition commune de la situation sociale, il adopte la conduite la plus adaptée à la place que cette dernière lui attribue[15]. Autrement dit, en vue de la réussite de l'interaction, chaque acteur joue un rôle[16], et ce rôle implique une représentation de soi sous un jour bien défini *a priori*.

En résumé, on pourrait dire que chaque **situation sociale** n'est qu'une induction collective idéalisée d'une certaine configuration des rapports de force entre les individus présents ; du point de vue de l'individu, elle se concrétise en rôles à assumer, qui à leur tour ne consti-

---

[12] GOFFMAN 1959, p. 21 : « Together the participants contribute to a single over-all definition of the situation » ; cf. *ibidem*, p. 241.
[13] GOFFMAN 1959, p. 20.
[14] GOFFMAN 1959, p. 20.
[15] Le mensonge délibéré n'est qu'un cas secondaire : dans la plupart des cas, l'individu croit que l'impression de la réalité qu'il produit est la réalité même (GOFFMAN 1959 p. 28). Cf. *supra*, p. 34.
[16] « The pre-established pattern of action which is unfold during a performance and which may be presented or played through on other occasions may be called a "part" or "routine". » (GOFFMAN 1959 p. 27).

tuent que l'expression de ces rapports de force.

La représentation du rôle se fait par le recours aux rituels de déférence et de tenue dont nous sommes partis. Un répertoire de gestes, d'expressions du visage, de postures, de regards, de phrases et même de silences qui fonctionnent comme autant de symboles qui construisent l'image de soi et celle des autres.

En jouant des rôles, l'acteur met donc en scène un personnage. Celui-ci est son *self*, son identité sociale représentée qui l'accompagne à tout moment et à laquelle, finalement, il s'identifie[17]. Pour définir le personnage envisagé sous l'angle de la valeur positive que l'acteur lui attache, Goffman a recours à l'idée de « face », un terme que nous entendrons désormais au sens où il le définit[18]. À sa ***face***, image positive de soi qu'il présente en société et qu'il tente de défendre et de valoriser, l'individu relie ses sentiments. Ainsi, lorsque sa représentation coïncide avec le rôle que la situation sociale lui a réservé, l'individu éprouve un sentiment d'autoréalisation et démontre de l'aisance. Au contraire, la maladresse dans l'adoption d'une ligne de conduite ou — pire — l'adoption d'une mauvaise ligne de conduite font en sorte qu'il se trouve dérouté et éprouve de la honte[19]. Dans le lexique goffmanien, on dit alors que l'individu « a perdu la face ». Le mécanisme de la production du *self* est, en fait, difficile à maîtriser et tombe parfois en panne[20]. Or, dans le modèle de Goffman l'éventualité qu'un individu engagé dans une interaction perde la face est le signal d'un basculement du cadre symbolique qui rend possible la communication. Ce sont exactement ces moments critiques qui permettent d'étudier le fonctionnement de l'interaction, aussi bien que des règles cérémonielles qui la gouvernent. En effet, c'est souvent dans ces moments que les individus présents réaffirment explicitement la norme qui a été brisée, permettant ainsi de la saisir et d'en comprendre la fonction. En effet, quand un acteur se rend

---

[17] « In our society the character one performs and one's self are somewhat equated. » (GOFFMAN 1959 p. 244).

[18] La *face* est très précisément « the positive social value a person effectively claims for himself by the line others assume he has taken during a particular contact ». (GOFFMAN 1972, p. 5). **N.B. :** lorsque nous l'entendrons au sens goffmanien, nous allons dorénavant écrire le mot « face » en *italique*, sauf dans le cas de l'expression « perdre la face », où le mot français prend justement la connotation que nous recherchons.

[19] GOFFMAN 1972, p. 6-8.

[20] GOFFMAN 1959, p. 245.

« coupable » d'un manquement à l'égard de ces règles — en adoptant une ligne de conduite inattendue — les autres participants se hâtent de le sanctionner, de peur que son comportement ne jette un mauvais jour sur la *face* qu'ils sont à leur tour en train d'afficher. Pareille sanction prend la forme de signes de discrédit, et ceux-ci visent justement à causer un sentiment de honte qui « fasse **écrouler** » la conduite déviante[21]. L'individu discrédité ne peut alors que s'excuser et réaligner sa représentation sur la définition dominante de la situation sociale, ou bien sortir de scène. Le cadre symbolique étant enfin rétabli, la communication peut reprendre.

Il ressort clairement, finalement, que les rôles aussi bien que les conduites rituelles grâce auxquelles les rôles sont représentés obéissent à un principe d'équilibre qui sous-tend toute l'interaction[22]. La situation sociale tend à l'autoconservation, et les attentions que l'on réserve — comme à un objet sacré — à la *face* de chacun des acteurs servent cette seule exigence communicative[23].

Les jugements de type moral, quant à eux, ne représentent chez Goffman qu'une des clés de lecture possibles des normes cérémonielles : il s'agit de la façon dont les individus sémantisent la règle en la rattachant à leur *self,* dont la représentation les implique, souvent, très profondément[24]. Ainsi, au cours de la représentation, les jugements émis tendent à assumer la forme de jugements moraux. Toutefois, si l'on songe à la représentation dans son ensemble, l'action dépend directement de la définition assumée par la situation sociale, et le

---

[21] « His manner and bearing may falter, collapse and crumble. » (GOFFMAN 1972, p. 8).
[22] GOFFMAN 1972, p. 19.
[23] Le charme de la pensée de Erving Goffman réside justement dans le fait d'avoir mené jusqu'au bout l'idée que dans la société contemporaine l'individu pouvait être placé sur l'autel, là où s'érigeaient les dieux tribaux étudiés par Durkheim. De même que le dieu est le produit de rituels collectifs et n'existe que dans la mesure où ses représentations suscitent la vénération, l'individu ne prend forme que dans l'appréciation qu'a la société des images qu'elle a produites de lui. À l'instar de la statue d'un dieu que l'on a oublié, si l'individu ne parvient pas à faire reconnaître sa *face*, il n'est que pierre morte.
[24] « In their capacity as *performers*, individuals will be concerned with maintaining the *impression* that they are living up to the many standards by which they and their products are judged. Because these standards are so numerous and so persuasive, the individuals who are performers dwell more than we might think in a moral world. But, *qua* performers, individuals are concerned not with the moral issue of realising these standards, but with the amoral issue of engineering a convincing impression that these standards are being realized. Our activity, then, is largely concerned with moral matters, but as performers we do not have a moral concern with them. As performers we are merchants of morality. » (GOFFMAN 1959, p. 243).

principe qui la gouverne n'est pas tant moral qu'interactionnel et communicatif.

III.2. Goffman et l'histoire

Bien que Goffman ait eu conscience du fait que ses données étaient relatives à un environnement culturel précis[25] et qu'il se soit limité à appliquer son modèle à la société américaine dont il l'avait induit, les potentialités herméneutiques de ce modèle ont été immédiatement reconnues et exploitées par la microsociologie, qui en a fait le point de départ d'un développement sans précédent[26].

Il y a eu, également, quelques tentatives d'historicisation[27]. La contrainte majeure que la grille d'analyse goffmanienne pose à de pareilles opérations est son indifférence au changement[28]. Nous l'avons vu : une fois définies, les situations sociales de Goffman demeurent à peu près statiques. Un premier problème consiste donc à concilier cela avec l'approche diachronique qui caractérise l'analyse historique. En outre, si on veut appliquer un modèle induit à partir de données ethnographiques contemporaines au matériel documentaire tout à fait particulier que sont les sources littéraires grecques, il faudra procéder à un certain nombre de précisions.

III.3. Fracture du temps et fragmentation de l'identité

« Si toute chose — dit [Zénon] — est à quelque instant donné en repos ou en mouvement, <et aucune chose n'est en mouvement> quand elle est dans un espace égal à elle-même, <puisque d'autre part ce qui est mû est toujours dans l'instant>, la flèche en mouvement est

---

[25] GOFFMAN 1959, p. 236 : « In this report, use has been made of illustrations from societies other than our Anglo-American one. In doing this I did not mean to imply that the framework presented here is culture-free or applicable in the same areas of social life in non-Western societies as in our own ».
[26] GIGLIOLI 1997, p. XXII-XXIII et LE BRETON 2008, p. 143 sqq.
[27] P. ex. BURKE 1999 et surtout EHLICH 1992.
[28] C'est une des critiques que EELEN 2001 avait faites aussi à BROWN & LEVINSON [1978] 1987 et aux chercheurs qui se sont inspirés de leur travail. Cf. *supra*, p. 29.

immobile. »[29] La flèche de ce fameux paradoxe du philosophe d'Élée ressemble beaucoup aux situations sociales d'Erving Goffman. Par définition, rien ne bouge dans l'instant et la flèche de Zénon occupe à tout instant un espace égal à sa longueur : elle reste donc immobile, nécessairement, pendant tout le temps de son vol vers la cible. De même, puisque la situation sociale de Goffman tend d'abord à la conservation de son propre équilibre, l'interaction qui la caractérise paraît rebondir continuellement sur elle-même. Et pourtant la flèche s'est déplacée ; et pourtant, les individus n'arrêtent jamais de transformer les rapports de force entre eux, ou mieux : de redéfinir les marges symboliques de la situation sociale, qui évolue en conséquence vers d'autres configurations. Comme dans la logique aporétique de Zénon, finalement, aucun des « clichés » de la flèche ne sait rendre compte du mouvement de celle-ci, il n'existe pas de situation sociale goffmanienne — fût-elle très complexe — capable d'expliquer de façon convaincante l'évolution des pratiques d'interaction humaines. Non seulement, en effet, le modèle de Goffman présente un nombre fini de rôles par lesquels l'observateur est virtuellement en mesure d'analyser toutes les situations possibles, mais (et ceci est un point bien plus important) tous ces rôles sont aussi présents, toujours et en même temps, dans l'esprit des acteurs, dont la contribution personnelle à leur définition est négligeable. Zénon décrit le mouvement par une série d'instantanés d'une flèche immobile ; Goffman, de son côté, décrit l'interaction par un jeu de tarots où les acteurs choisissent leurs rôles.

Aristote, nous le savons, contournait l'argument de Zénon contre le mouvement en dépassant son présupposé. « Cela est faux — écrit-il dans la *Physique* — parce que le temps n'est pas un composé d'instants, c'est-à-dire d'indivisibles. »[30] Or l'optique historique demande que nous fassions à l'interaction goffmanienne cette même objection : le temps n'est pas une grandeur discrète ; aucune interaction envisagée dans sa dimension temporelle, par conséquent, ne saurait être décrite comme une succession de scènes autosuffisantes. Car

[29] DK 29 A 27 = Arist. *Ph.* VI 9, 239 b 5 : Εἰ γὰρ αἰεί, φησίν, ἠρεμεῖ πᾶν ἢ κινεῖται, <οὐδὲν δὲ κινεῖται>, ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστιν δ'αἰεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν, <πᾶν δὲ κατὰ τὸ ἴσον ἐν τῷ νῦν>, ἀκίνητον τὴν φερομένην εἶναι ὀιστόν. Traduction CUF légèrement modifiée.

[30] Τοῦτο δ'ἐστὶ ψεῦδος· οὐ γὰρ σύγκειται ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν τῶν ἀδιαιρέτων. (Arist. *Ph.* VI 9, 239 b 5 ; traduction personnelle. Cf. aussi 239 b 30).

chacune de ces scènes est intégrée dans un processus continu, un flux d'interaction qui à tout moment en modifie le schéma et les rapports internes, en renouvelant à la fois les projections individuelles et la production symbolique des acteurs (s'il en est ainsi dans la longue durée et à l'échelle de la société, comme Norbert Elias l'a montré et comme nous l'avons soutenu[31], comment pourrait-il en être autrement au niveau « microscopique » de la situation sociale ?). Il faudra donc ressouder le temps fragmenté de Goffman et nommer la force qui garantit la continuité des situations sociales. Cette force, nous paraît-il, est l'identité individuelle[32], par opposition aux identités sociales qui composent les rôles. En réalité, chez Goffman, la question de l'attribution d'une identité indépendante et accomplie à ces entités qu'il appelle les « acteurs » demeure ouverte. La meilleure réponse qui nous est offerte réside peut-être dans ces propos, que Goffman tire lui-même de l'œuvre d'un autre sociologue américain, Robert Ezra Park :

> It is probably no mere historical accident that the word person, in its first meaning, is a mask. It is rather recognition of the fact that everyone is always and everywhere, more or less consciously, playing a role [...]. In a sense, and in so far as this mask represents the conception we have formed of ourselves — the role we are striving to live up to — this mask is our truer self [...]. We come into the world as individuals, achieve character, and become persons.[33]

Il n'y a guère besoin d'insister sur les problèmes que soulève pareille prise de position. Bien que Goffman ne renonce pas à poser l'existence des acteurs, ceux-ci ne possèdent pas plus que l'étincelle de vie psychologique qui leur sert à assumer les rôles assignés : derrières leurs masques il n'y a aucun visage[34]. Or nous ne sommes pas d'accord avec cette fragmentation

---

[31] Cf. *supra*, p. 33-35.

[32] « *Individuelle Identität* ist [...] das am Leitfaden des Leibes entwickelte Bewußtsein seines irreduziblen Eigenseins, seiner Unverwechselbarkeit. » (ASSMANN 1992, p. 131).

[33] PARK 1950, p. 249, cité par GOFFMAN 1959, p. 11-12.

[34] Que voient donc les autres quand un acteur perd la face ? Très probablement, un autre masque, comme semblent le suggérer des travaux postérieurs tels que *Role Distance* et *Frame Analysis*, où en réalité Goffman pousse son raisonnement au-delà de la dichotomie acteur–personnage, en allant jusqu'à affirmer que la situation sociale ne se limite pas à prescrire le masque officiel derrière lequel se cacher, mais qu'elle prescrit aussi quel type d'entité il faut se croire pour avoir quelque chose à montrer (GOFFMAN 1974, p. 573-4). Il est vrai que déjà dans *The Presentation of the Self in Everyday Life*, le *self* est défini non pas comme « an organic thing that has a specific location, whose fundamental fate is to be born, to mature, and to die », mais comme « a dramatic effect arising diffusely from a scene that is presented » ; aussi, le corps de celui qui détient le *self* est qualifié de simple accroche pour le *self* même, « a peg on which something of collaborative manufacture will be hung for a time » (GOFFMAN 1959, p. 245 ; cf. GOFFMAN 1972, p. 10). À ce stade

de l'identité individuelle qui (s'ajoutant à la fragmentation du temps) réduit la conscience de soi à la stratification de plusieurs identités sociales[35] chez un individu qui ressemble davantage à un mannequin qu'à un être humain[36]. La naissance d'une telle croyance chez certains sociologues, au demeurant, nous paraît très cohérente avec les changements que l'urbanisation de masse a produits dans la « structure des affections » de nos sociétés contemporaines, et que nous avons déjà décrits[37]. En effet, à force d'étudier une société qui déplace le jugement de valeur du contenu au contenant, il n'est que trop compréhensible que l'on puisse parvenir à questionner l'existence même d'un contenu. Mais même si l'on concédait à Goffman que, sur le plan opératoire, ce point de son modèle est adapté à la société qu'il se proposait d'étudier, nous ne pourrions pour autant en aucun cas le retenir pour étudier la société grecque antique.

Nous nous sommes déjà suffisamment étendu sur les enjeux qui, en Grèce ancienne, reliaient avec les dispositions intérieures de chacun la conformité aux standards sociaux positifs des pratiques de politesse individuelles[38]. Nous réaffirmerons simplement ici l'importance que revêt la personne dans le système de croyances des Grecs. Jean-Pierre

---

de sa pensée, toutefois, Goffman n'apparaît pas encore totalement sociocentriste, dans la mesure où on trouve encore chez lui des références à l'acteur comme entité psychobiologique qui *agit* derrière le personnage. Ce n'est pas un hasard si nous limitons l'emprunt des catégories aux ouvrages qui datent de ce premier moment de la recherche goffmanienne.

[35] Vaudrait-il mieux, pour maintenir le lien étymologique avec l'idée de masque, parler d'identité personnelle ? (« *Personale Identität* ist demgegenüber der Inbegriff aller dem Einzelnen durch Eingliederung in spezifische Konstellationen des Sozialgefüges zukommenden Rollen, Eigenschaften und Kompetenzen. » ASSMANN 1992, p. 131-132).

[36] Notre conviction n'est d'ailleurs pas isolée. En effet, la longue vague des études inspirées du modèle de BROWN & LEVINSON [1978] 1987 a emprunté à Goffman ses idées concernant les identités sociales ; « [h]owever, critiques of these theories began very soon after they were first proposes, and since the 2000s these critiques have been gaining steam to the point that to talk about a scientific or theoretical understanding of politeness without consideration of the understandings of the *participants* themselves, at least in some respects, seems simply out of step with the times. » (KÁDÁR & HAUGH 2013, p. 2). Pour un approfondissement critique de ces questions et de leurs rapports avec la pensée philosophique contemporaine, cf. ROGOZINSKI 2006.

[37] Cf. *supra*, p. 22-23. Erving Goffman ne fut pas le seul sociologue de son temps à souligner l'importance de la sociogenèse des identités. Ces théories jouirent en fait d'un très grand succès : si l'on s'en tient à la culture française, on ne saurait presque mesurer l'ampleur de la dette que les sciences humaines ont contractée envers la pensée de Pierre Bourdieu. Ce n'est que très récemment que, grâce à la naissance de nouveaux courants critiques, l'emprise de cette pensée s'est amoindrie ; aussi certains — sans nier les contributions de ce sociologue à la compréhension des dynamiques de groupe — se sont chargés de restaurer l'individu, naguère négligé, dans la place qui lui revient : voir p. ex. LAHIRE 2004.

[38] Cf. *supra*, p. 66-69.

Vernant a beaucoup réfléchi sur le sujet du concept grec de personne, et sur la distance entre ce dernier et l'appréhension plus « intime » qu'en a suscitée en Occident l'avènement du christianisme[39]. « Le sujet [grec] est extraverti », soutient Vernant. « L'individu se projette aussi et s'objective dans ce qu'il accomplit effectivement, dans ce qu'il réalise. »[40] Les points de contact sont forts : tel l'acteur de Goffman, l'homme grec de Vernant se connaît en lisant des images qu'il recherche en dehors de soi. Il existe pourtant une différence majeure : contrairement à ce que son nom donne à penser, l'acteur de Goffman n'est actif que dans la mesure où il porte ses masques, tandis que l'homme grec est constamment en acte. Vernant semble lui-même sous-évaluer la portée de ses dires, lorsqu'il conclut que l'individu grec n'avait d'existence qu'à l'intérieur de la communauté politique dont il tirait les éléments qui composaient son identité personnelle[41]. La particularité de la « structure des affections » grecque, en effet, réside justement dans la coexistence de la « tyrannie du regard » avec l'autonomie de l'initiative individuelle[42]. Ainsi, l'affirmation qu'en Grèce

---

[39] Cf. déjà VERNANT 1985, p. 355-370 (*La personne dans la religion grecque*, dont la première élaboration version remonte à 1960), avec le commentaire aux p. 12-15 ; VERNANT 1979, p. 85-95 (*Catégories de l'action et de l'agent en Grèce ancienne*) ; VERNANT 1989b ; VERNANT [1991] 1993, p. 12-25.

[40] VERNANT 1989b, p. 1465. À ce stade de sa pensée, Vernant fondait son analyse sur la théorie du sujet du dernier Michel Foucault, dont l'attention s'était concentrée sur l'Antiquité (on verra surtout FOUCAULT 1984, à côté de FOUCAULT 2001). La notion de « sujet » de Foucault recoupe parfois celle d'« acteur » que l'on trouve chez Goffman, notamment dans la mesure où celle-ci est intéressée par des processus d'identification ; aussi faut-il dire que, par rapport à un acteur goffmanien qui participe de la définition de la situation sociale sans le savoir, le sujet de Foucault maintient une certaine marge d'autonomie par rapport à sa socialisation, qu'il peut « orienter » par le souci de soi, voire de son corps (voir à ce propos la synthèse, éclairante, de GAILLARD 2004, p. 112-114). C'est pourquoi nous avons hésité avant de choisir le modèle d'Erving Goffman comme guide pour notre recherche ; finalement la raison de notre préférence pour ce dernier a été sa plus grande sensibilité aux rôles, aux situations et à l'interaction, laquelle dans nos intentions devait rester le pivot de toute recherche sur la politesse (nous devons une partie de ces considérations à la discussion fructueuse qui s'est développée autour d'une conférence sur *Foucault et le sujet*, tenue par Marie-Pierre Julien lors de la quatrième séance du séminaire doctoral *Lire Foucault*, qui a eu lieu à Strasbourg le 1er avril 2014).

[41] *Ibidem*.

[42] Cf. p.ex. la nuance que ces propos de PROST 2002, p. 11 apportent aux conclusions de Vernant : « L'identité individuelle est […] bien réelle "de tout temps", et ce n'est pas parce que son expression symbolique n'est pas reconnue ou autorisée par le groupe qu'elle n'existe pas ». En ce sens, l'identité individuelle est comprise dans ce « fonds permanent » de l'humaine nature « [s]ans quoi les noms mêmes d'homme et de société ne voudraient rien dire », fonds permanent dont parlait Marc Bloch dans l'*Apologie pour l'histoire* (voir BLOCH 2006, p. 879). Mais voir surtout la pénétrante mise au point de VEGETTI 1996, qui discute l'interprétation de Vernant, plus satisfaisante que d'autres « a patto di non considerarla come una sequenza necessaria e in qualche modo "naturale", giacché essa dipende invece interamente da un punto di vista retrospettivo, che rilegge l'esperienza culturale greca della soggettività a partire de un'idea di sviluppo

« c'est dans l'œil de son vis-à-vis […] que se construit l'image de soi »[43] est valide pourvu qu'elle signifie non seulement que l'individu se reconnaît dans le miroir de l'œil d'autrui, mais aussi qu'il s'y définit, au profit de cet autre et de soi-même. Pour un Grec en société — dirait-on finalement — il est moins question de se représenter que de se présenter[44].

À la lumière de cette constatation, on comprend jusqu'à quel point la fragmentation des identités individuelles en d'innombrables identités sociales constitue une entrave à l'étude du comportement des Grecs. Nous sommes libres de concevoir l'homme grec comme un être dont la définition est « plurielle »[45] et varie en fonction des regards auxquels elle est soumise. Mais nous ne pouvons pour autant oublier que tous ces fils sont à rapporter au principe de l'individualité qui leur donne une forme. L'homme grec a beau être pluriel, il ne reste pas moins un.

Nous allons voir maintenant pourquoi nous avons soutenu que par la réactivation de l'individu en tant que moteur de l'interaction il aurait été possible de restaurer aussi la continuité du temps fragmenté de Goffman.

III.4. Les situations sociales dynamiques

Sous quel jour se présenter ? Les modèles de conduite « typiques » qui composent la politesse grecque n'entrent en jeu que lorsque cette question est posée. Certes, savoir quelle impression de soi on aimerait susciter chez autrui ne signifie pas nécessairement avoir réfléchi à une stratégie pour la susciter. Ordinairement, les normes de comportement émanent directement du consensus opératoire entre les participants aux différentes situations sociales. L'homme socialisé connaît instinctivement ces modèles[46]. Mais il ne s'y identifie pas pour autant. Il en use, plutôt, comme d'une « boîte à outils » pour élaborer une conduite

---

che è tutta moderna » (p. 432).

[43] VERNANT 1989a, p. 1304. Cf. Pl. *Alc*. 133 a-b.

[44] Cf. DUPLOUY 2006a, p. 64 : « Si l'individu n'a donc de réalité que socialisante, son identité se construit au moins autant de manière passive par son appartenance à un groupe que de façon active par ses relations aux autres ».

[45] Cf. DUPLOUY 2006a, p. 64.

[46] Cf. notre définition des pratiques de politesse en tant que catachrèses comportementales, *supra*, p. 33.

personnelle, adaptée au cadre symbolique en vigueur dans la situation sociale dans laquelle il se trouve. Or, comme à tout moment il fait cela sous les yeux des autres, il arrive parfois que sa conduite ne soit pas considérée comme suffisamment conforme au standard de communication symbolique (lequel, rappelons-le, dépend de la configuration des rapports de force entre les individus présents). Dans ce cas, il se peut très bien que — comme le veut Goffman — l'individu soit sanctionné et contraint de se réaligner sur une définition de la situation qui n'est pas celle qu'il avait donnée au départ. Cependant, rien n'empêche que la stratégie de communication symbolique mise en œuvre par l'individu obtienne le consensus : en ce second cas, ce sont les rapports de force qui définissent la situation sociale qui changent. À leur tour, les pratiques symboliques potentiellement hétérogènes (*i.e.* les signes que l'individu a sémantisés de manière novatrice) vont être sanctionnées par les autres individus et reprojetées vers l'extérieur. Ainsi, de nouvelles pratiques de politesse sont intégrées à des conduites « typiques » et le code de politesse dans son ensemble subit une petite modification, soit dans le sens du relâchement d'une norme réglant une pratique dont la valeur symbolique s'amoindrit, soit dans le sens de la canonisation d'une option de comportement auparavant exclue des paradigmes.

Mais si les rapports de force qui définissent une situation sociale changent, alors la situation sociale n'est plus la même. Son équilibre communicatif a été rompu, quelqu'un l'a brisé sans néanmoins perdre la face. Sans doute ce sort a-t-il touché d'autres personnes, mais même une telle éventualité ne serait qu'une preuve ultérieure du fait que nous nous trouvons désormais dans un espace idéal nouveau, où l'on joue selon de nouvelles règles. La situation sociale a changé, pourtant il n'y a pas eu de pause dans l'interaction. Le temps ressoudé peut ainsi reprendre son cours.

Par opposition aux situations sociales « statiques » d'Erving Goffman, on pourrait qualifier de situations sociales « dynamiques » les nouveaux objets d'étude que nous venons de définir pour notre recherche sur la société grecque. Se dissolvant l'une dans l'autre en un processus qui n'a ni origine ni fin, les situations sociales dynamiques représentent au niveau microscopique de l'interaction quotidienne ce même phénomène d'évolution des convenances sociales que Norbert Elias a étudié à une échelle bien plus grande. Et il est assez

frappant, en conclusion d'un réajustement conceptuel de la grille d'analyse goffmanienne que les sources grecques mêmes nous indiquaient comme nécessaire, de nous découvrir ralliés aux opinions de Georg Simmel, lorsqu'en 1917 il déclarait que « la socialisation se fait et se défait constamment, et elle se refait à nouveau parmi les hommes dans un éternel flux et bouillonnement qui lie les individus. […] En tant qu'elle se réalise progressivement, la société […] est […] quelque chose que les individus font et subissent à la fois »[47].

III.5. Quelques repères analytiques

Penchons-nous donc enfin sur les situations sociales dynamiques, et précisons aussitôt quelles sources d'information (parmi les innombrables dont les individus peuvent se servir afin d'induire ces définitions qui vont leur permettre d'élaborer des conduites à tenir) nous avons choisies comme lignes directrices de notre enquête. Il s'agit, en d'autres termes, de déterminer des variables fondamentales, susceptibles de nous restituer une première image, sinon détaillée, du moins éloquente, des situations sociales contenues dans les textes antiques que nous allons envisager. Même pour tracer la carte la plus élémentaire il faut bien des repères d'où partir. D'autres éléments plus spécifiques, que l'on prendra en considération au cas par cas, apporteront les précisions nécessaires à ces tableaux préliminaires[48].

Un premier type de variable dont il faut tenir compte est constitué par des facteurs environnementaux : les éléments « scéniques » qui façonnent l'espace physique dans lequel l'interaction a lieu. Bien qu'extérieurs à la relation elle-même, ces éléments ne restent pas moins susceptibles de l'influencer, car eux aussi sont intégrés dans la projection de soi des individus présents. Au passage, ils ne dépendent que rarement de la nature ou du hasard ; au contraire, dans la plupart des cas ils ont été aménagés intentionnellement, souvent (mais

[47] Extrait de *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)* (pr. éd. Berlin/Leipzig, 1917), dans SIMMEL 1981, p. 90.

[48] Pour l'élaboration des principes analytiques que nous exposons ci-dessous, nous avons tiré inspiration des pages 117-121 de la nouvelle édition mise à jour de l'ouvrage classique de Randall Collins sur la sociologie des conflits (COLLINS & SANDERSON 2009). Ces pages font partie d'un chapitre (*A Short History of Deference and Demeanor* : écrit en collaboration avec Joan Annet) qui porte notamment sur le code d'interaction rituel et sur le modèle interprétatif d'Erving Goffman, envisagé pourtant sous un jour assez originel et sans oublier les racines durkheimiennes de sa pensée (voir notamment p. 116-117).

pas forcément) par un ou plusieurs individus présents. Le décor d'une pièce peut être très révélateur sur la nature de ses occupants.

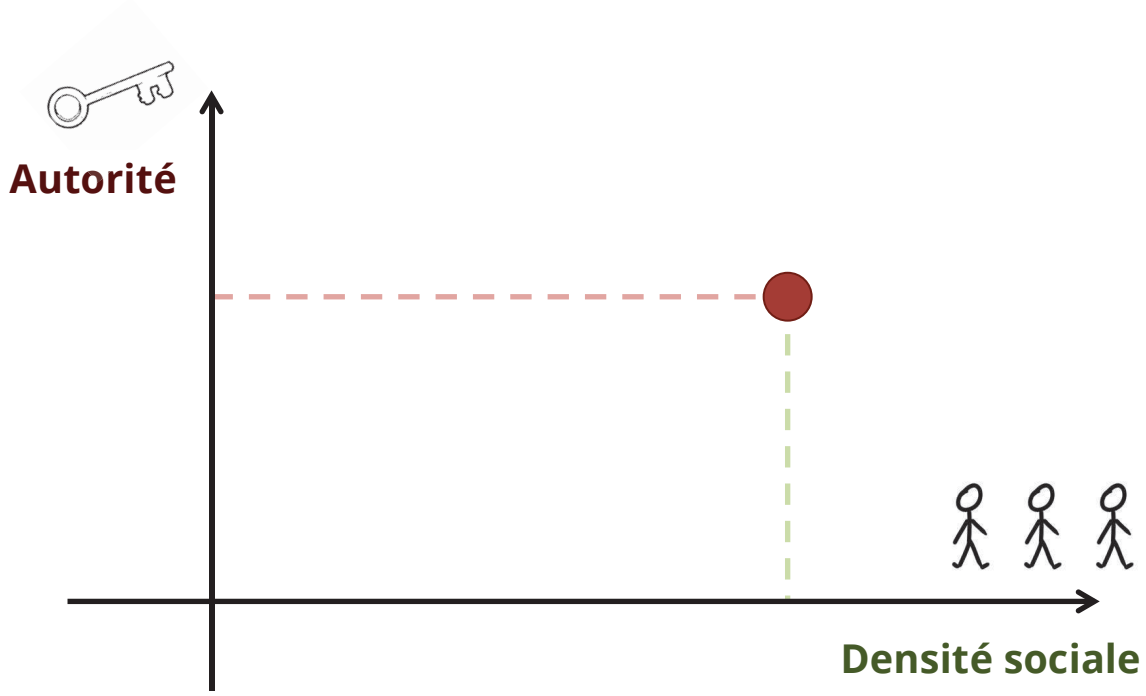
À cette première classe de facteurs s'en ajoute une seconde, beaucoup plus importante pour nous, constituée par des variables « humaines ». Il existe, d'abord, une question d'**autorité**. Par ce mot on indiquera ici la quantité de ressources qui permettent aux individus de s'idéaliser eux-mêmes en contrôlant l'aménagement de la scène sur laquelle se déroule l'interaction[49]. Dans chaque situation sociale, l'autorité est distribuée parmi les individus d'une façon précise, en fonction des ressources dont chacun dispose. Ces ressources peuvent être de toute nature : l'âge et le sexe, les moyens économiques, les relations, les connaissances et les savoirs, les énergies physiques et intellectuelles ne sont que les types de ressources que l'on rencontre le plus fréquemment. Cependant, une ressource est en général un instrument qui permet soit de disposer d'informations que les autres n'ont pas, soit d'influencer les informations que les autres ont à leur disposition pour lire la situation sociale. Le même principe qui pourvoit à la stratification de la société dans son ensemble est valable au niveau de la situation sociale, si modeste soit son échelon : il n'est pas forcément besoin de songer à l'opposition entre bourgeoisie et prolétariat pour saisir les différences dans la distribution de l'autorité entre un adulte et un enfant, ou entre un avocat et un client qui demande ses services.

Puis nous trouvons des variables de densité sociale. La densité sociale, en effet, peut être appréhendée à la fois sous l'aspect quantitatif et sous l'aspect qualitatif : pour définir une situation sociale donnée il importe en effet de savoir non seulement combien de gens y prennent part, mais aussi qui sont ces gens, voire dans quelle mesure chacun des individus présents peut avoir recours à un répertoire d'expressions symboliques dont certains éléments ne sont pas universellement partagés. Nous verrons cependant que l'on pourrait également — de façon sans doute moins claire, mais plus exacte — parler de **densité sociale interne** et de **densité sociale externe**, car le degré d'expérience de chacun des participants d'une situation sociale donnée ne dépend au fond que du nombre de situations sociales di-

[49] COLLINS & SANDERSON 2009, p. 117.

verses que celui-ci a pu fréquenter au préalable. Finalement, plus une société est riche de situations sociales variées, plus le bagage d'expressions symboliques de ses membres est susceptible d'augmenter. D'un côté, par conséquent, c'est au fur et à mesure que croît le nombre de participants à une situation sociale qu'augmentent aussi leur proximité physique et le taux de surveillance réciproque, dont dépend le **conformisme**. De l'autre côté, dans les sociétés denses d'occasions de rencontres et d'échanges, au conformisme s'oppose justement une tendance à l'informalité qui est l'effet de la diversification des stratégies de communication interpersonnelles[50]. Ainsi, conviendra-t-on, quoiqu'on ait affaire à des rituels sociaux très semblables, qu'il est beaucoup plus simple de stigmatiser un comportement déviant lors d'un concert de musique symphonique que durant un concert de rock : de façon générale, en effet, même si le taux de surveillance est plus haut dans un concert de rock du fait du nombre de spectateurs, la permissivité qui le caractérise ne demeure pas moins la plus élevée. En effet, la composition du public de cette deuxième situation sociale est beaucoup plus hétérogène que dans la première.

Figure 1 – Une situation sociale



[50] COLLINS & SANDERSON 2009, p. 119 appellent ce phénomène « **cosmopolitisme** ».

Toute situation sociale est susceptible d'être circonscrite par l'évaluation de la distribution d'autorité et du type de densité sociale qui la caractérisent (fig. 1). Quand un individu entre dans une situation sociale, ce sont d'abord ces facteurs qui interagissent concrètement avec sa psychologie. Dès lors, sa **conduite** sera définie comme « polie » lorsqu'elle découlera d'une lecture de ces facteurs conforme à celle qu'aura donnée la majorité des autres individus. Lorsque pareille lecture s'éloignera des définitions partagées, au contraire, son comportement sera plus susceptible d'être tenu pour « impoli ».

III.6. Un exemple grec

Le schéma analytique que nous venons de proposer n'a été conçu que comme catégorie opératoire pour travailler sur les sources grecques. En tant que tel, il n'a pas tant la prétention de donner des réponses définitives que celle de poser une question. Aussi, en le développant, notre souci principal a été celui de la souplesse : il fallait bien, en effet, que notre question fût adaptée à des sources non seulement très antiques, mais aussi extrêmement diverses entre elles. De cette tentative résulte, comme première conséquence, le fait que notre grille s'adapte à des situations sociales dont les **dimensions** sont susceptibles d'être très différentes, de l'intérieur de la tente d'Achille à une séance d'assemblée, du *symposion* d'un petit nombre de membres de l'élite jusqu'à la cité prise dans l'ensemble de ses relations. À quelques exceptions près, pourtant, dans la suite de cette recherche nous serons confrontés à des situations sociales dont le cadre restera relativement restreint. Néanmoins, au terme de ce long exposé, nous désirons maintenant offrir au lecteur un exemple concret du fonctionnement de notre méthode et c'est pour un cas très général que nous avons opté. Celui-ci nous paraît présenter un double avantage, car il constitue un *specimen* assez clair de notre approche des sources grecques, tout en ne se concentrant pas encore sur le détail d'une conduite sociale ou d'une pratique de politesse précise. De surcroît, nous avons affaire à un texte très connu : nous allons envisager, en effet, les jugements (sans doute féroces et ironiques, mais non moins vrais pour autant) que le Vieil Oligarque portait sur

l'aspect des métèques et des esclaves dans l'Athènes du dernier quart du Ve siècle[51], aussi bien que de leurs manières vis-à-vis des citoyens.

> Τῶν δούλων δ'αὖ καὶ τῶν μετοίκων πλείστη ἐστὶν Ἀθήνησιν ἀκολασία, καὶ οὔτε πατάξαι ἔξεστιν αὐτόθι οὔτε ὑπεκστήσεταί σοι ὁ δοῦλος. Οὗ δ'ἕνεκέν ἐστι τοῦτο ἐπιχώριον ἐγὼ φράσω. Εἰ νόμος ἦν τὸν δοῦλον ὑπὸ τοῦ ἐλευθέρου τύπτεσθαι ἢ τὸν μέτοικον ἢ τὸν ἀπελεύθερον, πολλάκις ἂν οἰηθεὶς εἶναι τὸν Ἀθηναῖον δοῦλον ἐπάταξεν ἄν· ἐσθῆτά τε γὰρ οὐδὲν βελτίων ὁ δῆμος αὐτόθι ἢ οἱ δοῦλοι καὶ οἱ μέτοικοι καὶ τὰ εἴδη οὐδὲν βελτίους εἰσιν.
>
> C'est d'autre part aussi chez les esclaves et les métèques qu'il y a à Athènes le plus de dérèglement, il n'y est pas permis de les frapper et l'esclave ne cédera pas le passage. La raison de cette particularité locale, je vais pour ma part l'expliquer. Si la loi permettait que l'esclave, le métèque ou l'affranchi soient frappés par l'homme libre, on prendrait souvent l'Athénien pour un esclave et on le frapperait souvent. Car pour ce qui concerne l'habillement, le peuple n'est nullement mieux que les esclaves ou les métèques et pour ce qui concerne les apparences, les gens du peuple ne sont nullement mieux.[52]

Loin de tout moralisme, les jugements du Vieil Oligarque sur la société démocratique athénienne visent normalement les aspects économiques et politiques. Et une explication de ce type pour le phénomène qu'il aborde ici, en réalité, fait immédiatement suite aux propos que nous avons cités, dont le ton cyniquement hyperbolique apparaît plutôt comme un clin d'œil envers qui, le regard tourné vers le modèle politique spartiate, partageait avec l'auteur la haine pour une démocratie radicale ayant désormais corrompu sans remède les esprits[53]. Il n'en demeure pas moins que ces premiers dires « give an extremely vivid idea of

---

[51] Pour une datation plus basse, qui ferait remonter le pamphlet au IVe siècle, ont plaidé récemment ROSCALLA 1995 et HORNBLOWER 2000 ; Marta SORDI, quant à elle, s'est ralliée à qui préfère une date postérieure au coup d'état de 411 av. J.-C., mais antérieure à la fin de la guerre (2002, entre autres). Il existe également, toutefois, un point de vue radicalement opposé, qui fixe le *terminus ante quem* au début de la guerre du Péloponnèse (déjà ROMILLY 1962, repris partiellement par GRAY 2007, p. 57-58). D'autres optent plutôt pour 431-425. En ce qui nous concerne, nous suivons volontiers l'opinion des chercheurs qui datent la *Constitution des Athéniens* de la période comprise entre 425/4 et l'expédition sicilienne (413 av. J.-C.) : ainsi p. ex. MATTINGLY 1997, LAPINI 1987-1988 et 1998, MARR, RHODES 2008, p. 3-6. Mais voir maintenant l'état de la question dressé par Paolo A. TUCI dans le volume de BEARZOT, LANDUCCI & PRANDI 2011, qui fait le point sur le Vieil Oligarque et les études qui lui ont été consacrées.

[52] Xen. [*Ath. Pol.*] 1, 10.

[53] Cf. Xen. [*Ath. Pol.*] 1, 11-12. Pour une discussion socio-économique à ce sujet, on peut voir CATALDI 2000. L'ironie de ces premiers dires du Vieil Oligarque fait pendant à l'extrême simplification argumentative de la dénonciation sociale à proprement parler : non seulement, en effet, les métèques et les

life in busy, industrious Athens, where people ran into each other with the greatest frankness »[54]. Considérons donc pareil tableau par le biais de nos catégories : dans les rues d'Athènes — nous dit le Vieil Oligarque — se croisent un grand nombre de gens dont l'aspect (εἴδη) et l'habillement (ἐσθῆτά) ne permettent pas de cerner aisément un citoyen (bien entendu : ne faisant pas partie des βέλτιστοι). Si d'un côté, en effet, dans la démocratie radicale le citoyen ne s'identifie plus nécessairement au propriétaire foncier, du fait du vaste recours aux *misthoi* aussi bien que du poids montant des artisans, favorisés par la thalassocratie athénienne, c'est justement le maintien de cette dernière qui entraîne une amélioration dans la condition des métèques et des esclaves, dont le travail est devenu indispensable[55]. C'est pourquoi, ces catégories se retrouvant de plus en plus à partager les mêmes activités, leurs ressortissants finissent également par partager la même tenue (et, semble impliquer l'auteur du pamphlet, la même mentalité). Si nous conceptualisions ces données autrement, nous pourrions dire que, dans l'Athènes fin-de-siècle que décrit la *Constitution des Athéniens*, la distribution de l'autorité a fait l'objet d'un double nivellement : non seulement le régime politique a favorisé une plus grande égalité parmi les citoyens, mais l'empire sur la mer a déterminé une distribution plus homogène des ressources économiques, y compris dans les couches sociales où l'on ne jouissait pas des privilèges politico-juridiques qu'octroyait le statut de citoyen. Or à une relative uniformité dans la distribution des ressources dans la société correspond un taux d'autorité relative également bas : bien que pris par groupes les individus soient susceptibles de disposer de quantités considérables d'autorité, peu d'entre eux disposent d'avantages concrets dans un tête-à-tête tel qu'une rencontre dans la rue. Il va de soi que, de la part des participants à une situation sociale ainsi décrite, nous ne nous attendons pas à un grand respect pour les normes de déférence. Et

---

esclaves finissent par être confondus dans une seule catégorie sociale qui ressemble davantage aux seconds qu'aux premiers, mais aussi l'auteur laisse entendre (par une comparaison impropre avec Sparte, où il était permis à chacun des *homoioi* de disposer des esclaves de tous les autres comme des siens : Xen. [*Ath. Pol.*] 1, 11, cf. Arist. *Pol.* 1263 a 35 et Xen. *Lac.* 6, 3) qu'un citoyen athénien n'aurait pas le droit de frapper un esclave dont il était le propriétaire. Ce qui, bien évidemment, n'est qu'une mystification : cf. FRISCH 1976, p. 205. Quant à l'opinion qui voit dans les hétairies liées à la deuxième génération sophistique un milieu privilégié pour la naissance de la *Constitution des Athéniens* — « tra le più convincenti » selon BEARZOT 2011, p. 16 — on verra surtout LAPINI 1997, p. 9.

[54] FRISCH 1976, p. 206.

[55] CATALDI 2000, p. 87-89.

voilà, en effet — puisqu'il n'existe guère d'écart au niveau des ressources — que le citoyen n'arrive pas à traduire son statut en symboles : on ne le reconnaît plus en tant que tel, et les esclaves non plus ne lui démontrent pas de respect en se rangeant de côté (οὔτε ὑπεκστήσεταί σοι ὁ δοῦλος). En fait, les plaintes sans doute excessives du Vieil Oligarque se justifient par le sentiment clair d'une perte, non tant au niveau de la norme que de la volonté même de la faire respecter[56] : s'il est compréhensible, en effet, qu'ayant aperçu la possibilité de ne pas se soumettre, fût-ce symboliquement, à un citoyen, l'esclave tente d'en profiter, c'est contre le fait qu'un citoyen ne se batte pas pour réaffirmer ses prérogatives, en revanche, que l'on crie au scandale. Ce que le Vieil Oligarque ne tolère pas, finalement, est bien le fait qu'un citoyen puisse participer de bon gré à la définition symbolique collective d'une situation sociale pareille. Tout simplement — paraît-il insinuer — des citoyens comparables à des esclaves ne devraient pas avoir le statut de citoyens.

Mais songeons maintenant à la densité sociale de la situation décrite par notre passage de la *Constitution des Athéniens*. Les dires du Vieil Oligarque s'ajoutent à ce que nous savons par ailleurs de la société athénienne classique, et nous font conclure à une densité sociale interne très haute, et donc à une surveillance réciproque élevée. Selon le modèle exposé plus haut, ce sont là les conditions d'une société très conformiste. Certains interprètes du Vieil Oligarque ont effectivement souligné cet aspect de la critique sociale contenue dans le texte que nous étudions[57]. Peut-être ne sont-ils pas loin du vrai. Si nous conservons quelques doutes, c'est simplement parce qu'un autre passage de la *Constitution d'Athènes* nous paraît évoquer un tableau différent.

> Καὶ οἱ μὲν Ἕλληνες ἰδίᾳ μᾶλλον καὶ φωνῇ καὶ διαίτῃ καὶ σχήματι χρῶνται, Ἀθηναῖοι δὲ κεκραμένῃ ἐξ ἁπάντων τῶν Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων.
>
> Si les Grecs pratiquent davantage la langue, le mode de vie, le maintien qui leur sont

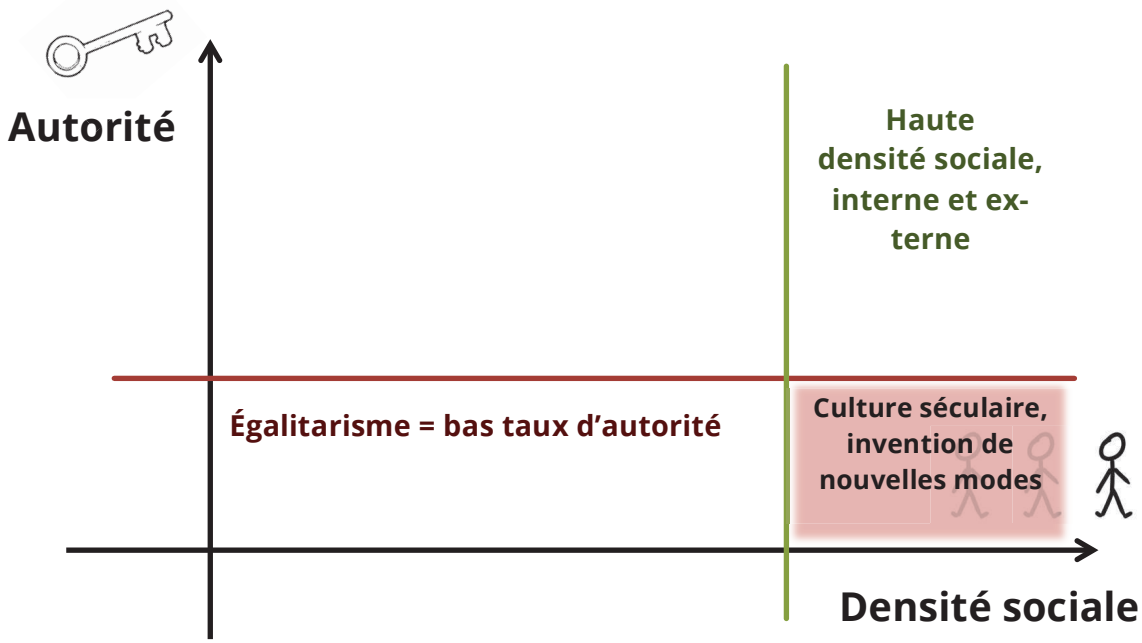
[56] Cf. en ce sens les propos qu'Aristophane fait prononcer à Euripide dans les *Grenouilles*, en réponse à Eschyle qui l'accusait d'avoir fait parler, dans ses tragédies, les femmes comme les hommes et les esclaves comme les maîtres : δημοκρατικὸν γὰρ αὔτ'ἔδρων (Ar. *Ran.* 952 : « c'était démocratique ce que je faisais là » ; le passage est cité par LAPINI 1997, p. 95, qui commente les lignes qui suivent immédiatement celles que nous avons citées).

[57] Cf. LAPINI 1997, *ad loc.*, p. 84 : « Ciò che lo P.X. vuol dire, al di là delle analisi minuziose, è che la democrazia comporta intruppamento e conformismo ».

> propres, les Athéniens les pratiquent en les ayant mélangés avec tous les éléments grecs ou barbares.[58]

Loin de tout traditionalisme, qui caractérise plutôt les autres cités[59], les Athéniens n'hésitent pas à intégrer dans leur vie les expressions des peuples, grecs ou barbares, dont ils font affluer les denrées sur leur marché ; aussi en adoptent-ils les habitudes et le *schēma*. De nouveau, il convient de nuancer la portée des affirmations du Vieil Oligarque, en se souvenant du but polémique de son ouvrage. Il est pourtant indéniable que l'empire sur la mer avait mené les Athéniens à se mélanger aux gens de nombreux autres pays[60]. Or pareil niveau de cosmopolitisme est le signal d'une haute densité sociale externe, qui comme nous le savons et ce texte en témoigne, devrait stimuler les individus à user d'une grande variété d'expressions symboliques. Est-ce en contradiction avec nos conclusions au sujet du conformisme social qui découlerait de la densité sociale interne ? À notre avis, en dépit de la

Figure 2 – Démocratie athénienne, dernier quart du Ve s. av. J.-C.



[58] Xen. [*Ath. Pol.*] 2, 8.
[59] Le Vieil Oligarque avait sans doute à l'esprit le modèle spartiate, cf. Hdt. I 65, 2.
[60] Xen. [*Ath. Pol.*] 2, 7. Le passage, qui présente quelques difficultés philologiques, semble pourtant devoir être lu comme nous l'avons fait. Voir LAPINI 2007, p. 177.

première impression, la réponse est négative. Tout simplement, faut-il conclure, à Athènes le conformisme n'est pas conservateur. Il suit, au contraire, les « new sociable fads [that] are constantly being invented »[61], ou introduites. Dans ce processus où de nouvelles formes d'expressions symboliques n'arrêtent pas de se diffuser dans la société en se substituant à d'autres qui tombent en désuétude, ce sont les mailles du code de politesse dans son ensemble qui se font plus souples[62] (fig. 2). Une seule norme demeure extrêmement contraignante : ne jamais se refuser au changement. N'est-ce pas ce refus de la part du Vieil Oligarque et du milieu culturel et politique dont il faisait partie qui constitue la plus probable raison de la rédaction la *Constitution des Athéniens* ?

III.7. Précision finale

Lorsqu'il est employé, comme nous venons de le faire, à l'échelle de la cité ou de la société grecque antique, le modèle de la situation sociale se rapproche sous plusieurs aspects de la *face-to-face society* chère à Moses Finley et David Cohen[63]. C'est une idée sur laquelle Jean-Pierre Vernant lui-même est revenu à maintes reprises[64] et que les antiquisants en général ont volontiers combinée avec les concepts de *shame-* et *guilt-culture* introduits dans la recherche en histoire grecque par Eric Dodds. Récemment, et non sans raison, ces paradigmes interprétatifs ont été remis en cause. Josiah Ober, en particulier, a montré de manière efficace toutes les limites que présente le modèle de la *face-to-face society* quand on l'applique en dehors de communautés de très petite taille : une *polis* grecque de plusieurs dizaines de milliers d'habitants n'est pas un village de campagne[65] ; quant à la dichotomie entre société de la honte et société de la culpabilité, la longue discussion critique que Douglas Cairns a menée à ce sujet[66] rend quasiment impossible de ne pas adhérer à la conclu-

---

[61] COLLINS & SANDERSON 2009, p. 120. Cf., *ibidem* : « *Egalitarian relationships* combined with *high surveillance* should produce a high degree of conformity to sociable exchange rituals […]. With a *high degree of cosmopolitanism*, the common culture becomes highly secular and relativistic ».
[62] Sur la mode en Grèce on peut voir par exemple MILLER 1997, p. 153-155.
[63] Cf. *supra*, p. 75-76 et COHEN 1991, p. 52 sqq.
[64] P. ex. VERNANT 1989a, p. 1303 et 1993 p. 25.
[65] OBER 1989, p. 31-32.
[66] CAIRNS 1993, p. 27-47.

sion que pareille distinction ne tient pas debout[67]. Par rapport à cette querelle, toutefois, notre modèle présente un avantage majeur. Comme on l'a dit ci-dessus, en effet, lorsqu'il s'agit d'étudier les codes et les pratiques de politesse dans l'interaction quotidienne, la taille des situations sociales que l'on est amené à prendre en considération demeure normalement très petite. Or à pareille échelle — le lecteur en conviendra avec nous — ces deux catégories, qui ont causé tant de débats parmi les chercheurs, perdent tout simplement leur sens. Une situation sociale, en effet, implique toujours la nécessité de présenter, protéger et faire reconnaître sa *face*, quel que soit le type de société dont elle relève. En outre, le mécanisme dialectique d'apprentissage des normes de politesse, que nous avons décrit dans le premier chapitre, rend parfaitement compte de la superposition qui intéresse les concepts de culpabilité et de honte quand on a affaire à la reproduction sociale d'une pratique de politesse. Sous cette lumière, ce n'est peut-être pas un hasard si nos considérations[68] ressemblent de si près aux arguments dont Cairns lui-même s'était servi pour démonter l'antithèse entre *shame-* et *guilt-culture*[69], car, comme nous, pour soutenir ses raisonnements ce chercheur a dû analyser le niveau microscopique des mécanismes de l'interaction humaine.

---

[67] *Ibidem*, p. 27 : « Because at all stages both shame and guilt possess an internalized component, and neither is differentiated from the other by the fact that it may occur before a real audience, before a fantasy audience, or before oneself ». Cf. aussi p. 37-38 : « The hypothesis of a successful, functioning, and complex society in which the individual does not internalize and subscribe to at least some cultural norms is extremely doubtful ».

[68] Cf. *supra*, p. 34, notamment n. 67.

[69] Cairns reprend en fait des arguments qui remontent à Margaret Mead, pour démontrer que les racines du dépassement de pareille antithèse se trouvent déjà dans les propos mêmes de ses plus grands partisans. Mead avait étudié des sociétés où les enfants apprennent à penser la limite non tant par rapport à des parents prêts à les punir que par rapport à ce que tous les autres membres de leur communauté vont penser et dire d'eux. « [However], references by parent to other people as sources of disapproval can none the less be perceived by the child as highlighting standards to which the parent expects the child to aspire, provided they occur in circumstances in which the parents themselves are the focus for the transmission of the values concerned; the contrast is presumably between one situation in which the child forms the idea that the parent wishes him to adopt a particular standard and does so as a result of a desire to live up to the parental ideal, and another in which the child focuses more on the externality of the agency of disapproval, with little appreciation that a parental standard is being invoked. To go this far already destroys the shame- and guilt-culture antithesis in its original and crudest form, because shame-cultures now resemble guilt-cultures in their reliance, to different degrees, on internal sanctions » (CAIRNS 1993, p. 36).

Deuxième partie
En quête d'un manuel

Das Kommunikationssystem muß einen Außenbereich entwickeln, in den Mitteilungen und Informationen — kultureller Sinn — ausgelagert werden können, sowie Formen der Auslagerung (Kodierung), Speicherung und Wiedereinschaltung.

Jan Assman (1992, p. 22)

Reprenons le discours là où nous l'avions laissé à la fin du deuxième chapitre. Nous avions remarqué qu'une problématisation éthique à proprement parler (ce que nous avons appelé le sens moral du code de comportement des Grecs) ne s'institutionnalise en Grèce qu'avec l'ouverture à Athènes des écoles « supérieures ». Les premières de ces écoles étant l'Académie de Platon et le Lycée d'Aristote[1], on peut dater les débuts de ce phénomène du second quart du IVe siècle au plus tôt ; mais il n'en reste pas moins que cette institutionnalisation se fit à l'issue d'un débat culturel très vif, que nous voyons affleurer dans les sources littéraires athéniennes dès le début de la guerre du Péloponnèse. Il va de soi qu'un tel débat s'intègre au processus général de transformation sociale, culturelle, artistique et politique dont nous avons déjà eu l'occasion de mentionner quelques aspects[2]. Si les historiens de l'Antiquité n'avaient pas fait un emploi trop large de ce mot dans les années récentes[3], nous serions sans doute tenté de qualifier cette période de « révolutionnaire » ; en tout cas, il ne nous paraît pas déplacé d'affirmer que ce moment de l'histoire grecque est caractérisé par l'ouverture d'une véritable « brèche culturelle »[4]. Des voix jusque-là restées en sourdine trouvèrent alors un espace pour remettre en cause des opinions qui étaient parfois très an-

---

[1] Fondées respectivement en 387 et en 335 av. J.-C. On prend le risque de qualifier de « supérieures » ces écoles sur la base des considérations de ROBB 1994, p. 221 et CANFORA 1996, 651-654, qui dresse une comparaison explicite entre l'Académie et les *colleges* anglo-américains. Sur ces écoles, voir déjà MARROU 1950, p. 106-107.

[2] Cf. *supra*, notamment à propos du *schēma*, p. 41-51.

[3] On pense surtout à OBER 1996 (notamment chap. 4 = OBER 1993), mais voir aussi, p. ex. RHODES 1992, DAVIES (J. K.) 1993, p. 51-63 ; les rétroprojections des révolutions modernes et contemporaines sur les événements historiques de la Grèce ancienne ont d'ailleurs une longue tradition : cf. l'analyse de VIDAL-NAQUET 1990, p. 211-235. Pour une position critique, voir OSBORNE (R.) 2006, p. 27-28.

[4] En reprenant la définition célèbre que MORIN, LEFORT & COUDRAY 1968 appliquèrent à Mai 68.

ciennes. Il serait réducteur de ne songer qu'à la radicalisation du conflit politique entre les démocrates et les oligarques, car la forme politique à donner à la cité n'était pas le seul enjeu. La progression économique, l'évolution sociale, l'épanouissement artistique et culturel qu'avait favorisés la mise en place de l'*archē* athénienne sur la Ligue de Délos, sans oublier le facteur de crise représenté par la longue guerre contre Sparte, avaient créé les conditions pour que sur le banc des accusés finissent également des mentalités, des styles de vie et des propositions éducatives. Le procès intenté à Socrate (quelle qu'en fût la cause contingente : politique, religieuse ou morale[5]) n'est que la pointe d'un iceberg, la manifestation la plus éclatante de la tentative de barrer la route à une *paideia* qu'une génération entière percevait comme un danger pour la cohésion du tissu social de la cité, et qu'une autre, bien sûr, prônait avec passion. Mais de nouveau ce tableau est réducteur, et on pourrait pousser plus loin, car, lorsqu'il s'agit d'évolutions culturelles, les partisans déclarés du conservatisme ou de l'innovation ne représentent que la polarisation ultime d'un frémissement que l'on observe dans les comportements et dans les idéaux de tous les membres de la société, en fonction de leur degré d'accès à la culture de celle-ci. Ainsi, des pratiques novatrices peuvent coexister avec des convictions traditionnelles sans que l'individu qui en est porteur aperçoive de contradictions[6]. Ensuite, quand la brèche se referme, on ne fait pas tant le deuil de ce qui a été englouti que la célébration de ce qui s'est imposé, peu importe que cela soit tout neuf ou issu d'une longue tradition. La société se resserre autour d'un noyau culturel qui n'est ni ancien ni nouveau, mais tout simplement différent. Le fait que de nos jours on aime mieux voir dans ces mouvements un progrès et que dans l'Antiquité on ait souvent préféré en revanche se réclamer d'un retour aux mœurs de jadis n'ajoute rien à ce constat, sinon une clé pour étudier la façon dont une société appréhende son passé.

Quoi qu'il en soit, quand la brèche culturelle athénienne se referme, nous constatons l'imposition d'un nombre d'instances culturelles qui avaient émergé pendant les décennies de bouillonnement social qui venaient de se terminer. Il s'agissait, notamment, d'un plus

---

[5] Le débat est ouvert : voir récemment ISMARD 2013.

[6] N'est-ce pas le cas d'un Thucydide, arborant des positions politiques conservatrices, mais livrant son œuvre pour un public de lecteurs ?

grand besoin d'organisation de la connaissance, d'une volonté de systématisation qui découlait directement de l'exigence, déjà manifeste dans les enseignements des sophistes et de Socrate, d'un approfondissement critique et rationnel d'un grand nombre de problèmes à la fois techniques et anthropologiques. Pour synthétiser par une formule un discours très articulé, nous pourrions dire que la nouvelle *paideia* se souciait surtout d'attribuer de nouveaux noms aux objets de la connaissance : ce souci, inauguré par le relativisme des sophistes, s'était poursuivi dans les enquêtes socratiques et avait enfin conflué dans la théorie platonique des Idées. Il y a un passage de l'*Euthyphron* de Platon que l'on peut citer comme exemple : Socrate demande à Euthyphron, le célèbre devin du dème de Prospalta[7], « particulièrement expert des choses divines »[8], de lui donner une définition de ce qui est pieux (τὰ ὅσια)[9]. Après quelques tentatives non satisfaisantes, Euthyphron propose ceci :

> Ἐὰν μὲν κεχαρισμένα τις ἐπίστηται τοῖς θεοῖς λέγειν τε καὶ πράττειν εὐχόμενός τε καὶ θύων, ταῦτ'ἔστι τὰ ὅσια.
>
> Savoir dire et faire ce qui est agréable aux dieux, soit en priant, soit en sacrifiant, c'est là ce qui est pieux.[10]

Voilà une réponse qui s'adapte très bien à l'approche traditionnelle des Grecs envers les choses sacrées. Pourtant Socrate se plaint, affirmant qu'Euthyphron ne cesse d'esquiver sa question. Après maintes discussions, le dialogue se clôt de façon aporétique. Que cherche Socrate qu'Euthyphron, qui peut très bien représenter ici l'opinion dominante, ne ressent pas comme urgent de son côté ? Mettre de l'ordre dans l'ensemble flou du savoir, trouver des définitions qui permettent de le classer, de l'approfondir et de le transmettre de façon plus efficace.

Certes, les buts visés n'étaient pas toujours les mêmes. La recherche d'une vérité ultime à contempler, d'ailleurs, n'est pas le seul intérêt d'une éducation qui se doit de fournir des outils pour réussir dans la société : en ce sens, l'école de rhétorique d'Isocrate[11] participa au

---

[7] NAILS 2002, p. 152-153.
[8] Pl. *Euthphr*. 13 e : τά γε θεῖα κάλλιστα φῆς εἰδέναι ἀνθρώπων.
[9] « Pieux » *i.e.* « religiously correct », à la différence d'εὐσεβής, « properly respectful of the gods », selon les définitions proposées par MIKALSON 2010, p. 140 et s.
[10] Pl. *Euthphr*. 14 d.
[11] Nous tenons à rappeler que lorsqu'on qualifie de « réussite sociale » le but déclaré de l'école d'Isocrate on

même titre que l'Académie au phénomène d'institutionnalisation de la nouvelle *paideia*[12]. Ces écoles, dont l'influence culturelle rayonnait bien au-delà d'Athènes, sont également responsables de l'imposition finale des moyens par le biais desquels pareille *paideia* allait pouvoir se reproduire et se transmettre au sein de la société grecque. Nous voulons parler des livres : ceux-ci avaient fait leur première apparition dans la deuxième moitié du VIe siècle, mais s'étaient diffusés très graduellement, et leur usage principal était longtemps resté celui de support provisoire pour la composition de textes destinés à être écoutés[13]. Encore à la fin du Ve siècle, les livres n'étaient pas prépondérants en tant qu'instruments de diffusion de la culture[14]. Platon même se montrait très critique envers la parole écrite et prônait une méthode d'apprentissage fondée sur la dialectique (*Prot.* 329 a ; *Phdr.* 275 d). Cependant, nous savons qu'il faisait des cours en lisant certains de ses propres dialogues[15] : à ce sujet, certains ont voulu voir dans les dialogues socratiques de véritables supports didactiques adressés par Platon à ses élèves pour les initier à la dialectique[16]. Pareils propos nous paraissent peu prudents, pourtant il est difficile de nier que ce fut ainsi que les succes-

---

entend à la fois le succès politique (Isocrate même était fier du succès de ses élèves : cf. Isoc. *Antid.* 93-97 et 101 s.) et la réalisation humaine, car pour le maître « une parole vraie, conforme à la loi et à la justice, est l'image d'une âme saine et loyale » (Isoc. III 7 : λόγος ἀληθὴς καὶ νόμιμος καὶ δίκαιος ψυχῆς ἀγαθὴς καὶ πιστῆς εἴδωλόν ἐστι). Si nous avons davantage souligné l'importance du courant philosophique qui de Socrate va à Platon et enfin à Aristote, en laissant dans l'ombre le filon Gorgias-Isocrate, c'est parce que la réflexion qui va dégager le sens moral du code de comportement grec suppose la réflexion sur la *psychē* (cf. *supra*, p. 66) et sur les fausses apparences ; une réflexion qui, comme le montre la citation du *Nicoclès*, ne s'était guère développée chez Isocrate. Sur Isocrate, son école, sa *paideia*, voir MARROU 1950, p. 121-135, et, plus récemment NICOLAI 2004, p. 96-106 et BOUCHET & GIOVANELLI-JOUANNA 2015.

[12] Cf. ASSMANN 1992, p. 285 ; ROBB 1994, p. 228 et 232;

[13] Cf. ROSSI 1979, p. 81, qui insiste sur le fait que, jusqu'au IVème siècle, la technologie de l'écriture est un support pour la composition et pour la transmission du texte ; en revanche, elle ne constitue pas le moyen préférentiel pour sa publication. Cf. THOMAS (R.) 1992, p. 6 qui souligne comment l'écriture est au service de l'oralité ; voir aussi les considérations de GENTILI 2006, p. 18 sur les conditions (très contraignantes) de production, de transmission et d'accès dont il faut vérifier l'existence avant de qualifier une littérature d'orale.

[14] Il y avait, certes, des précurseurs : nous savons, par exemple, qu'Euripide fut l'un des premiers collectionneurs de livres (cf. p. ex. Ar. *Ran.* 1407-1410), et la préface de Thucydide nous pousse à croire que cet historien avait conçu son œuvre pour un public de lecteurs ; mais la même préface (cf. Thuc. I 21, 1 et 22, 4 avec HORNBLOWER 1991-2008, I, p. 60) suggère également que l'usage courant était un autre. Sur ces questions, voir PÉBARTHE 2006, p. 70-75. Cf. aussi DETIENNE 1981, p. 70 et GENTILI 2006, p. 70-71.

[15] C'est ce que l'on apprend par une anecdote rapportée par Favorinus d'Arles (*FGH* III, p. 580, n. 22) qui relate l'insuccès d'une lecture du *Phédon*, au cours de laquelle le maître aurait fini par rester seul avec Aristote : τοῦτον μόνον παραμεῖναι Πλάτωνι [...] αναγινώσκοντι τὸν περὶ ψυχῆς, τοὺς δ'ἄλλους ἀναστῆναι πάντα. Cf. CANFORA 1996, p. 652.

[16] ROBB 1994, p. 238-240.

seurs de Platon envisagèrent son œuvre. En revanche, il est sûr qu'Isocrate publiait ses discours sous forme écrite, et qu'il en usait comme des textes paradigmatiques à étudier pour apprendre à ses élèves les subtilités de la composition rhétorique[17]. Dans les deux écoles, en tout cas, le recours à des repères écrits va de pair avec l'exigence d'approfondissement critique dont on a parlé.

Le processus d'imposition du livre comme instrument culturel de référence pour avoir accès à la connaissance ne s'achève qu'à l'époque hellénistique avec la fondation des grandes bibliothèques. Cependant, il était déjà dans ses phases avancées à l'époque où Aristote et son école conçurent et réalisèrent le projet d'organiser la connaissance en secteurs et domaines, dont la plupart firent l'objet de descriptions systématiques écrites[18]. Nous pouvons encore en lire un bon nombre aujourd'hui.

Les écrits éthiques aristotéliciens s'imposent à nos yeux comme les premiers exemples de théorisations normatives contenant le traitement complet d'un standard comportemental que l'on souhaite prôner, et que nous pourrions assimiler aux traités de bonnes manières médiévaux sur lesquels Norbert Elias avait conduit son étude séminale[19]. Cependant nous ne sommes pas en droit de les utiliser aux mêmes fins pour notre travail : entre le moment de leur production et la période historique qui fait l'objet de notre attention, en effet, s'étend la brèche culturelle. Nous l'avons vu : aucun discours systématique de type éthique ne saurait décrire efficacement les instances qui orientaient les pratiques comportementales et les jugements sociaux des Grecs d'avant la brèche. Vers quoi nous tourner, alors ? Car si nous ne disposons pas de théorisations normatives écrites contemporaines aux interactions que nous voulons étudier, il ne nous faut pas moins un « manuel », qui nous fournisse des jugements paradigmatiques susceptibles de valoir comme norme de référence générale dans la société, en tant que telle transmise et apprise[20]. C'est seulement ainsi que nous pourrons

---

[17] Voir NICOLAI 2004, p. 172 et s.
[18] ROBB 1994, p. 221 : « The final alliance between literacy and paideia in Athens, as marked by systematic and supervised study of the contents of texts in the form of expository prose treaties [was] a certain accomplishment of the Lyceum ».
[19] Ou encore aux manuels de politesse modernes que vise la démarche scientifique des chercheurs contemporains, voir *supra*, p. 24-25, avec n. 27.
[20] Cf. notamment Pl. *Prot.* 325 c-d.

questionner la façon dont les individus réactualisent ces paradigmes dans les différentes situations sociales. Notre regard se pose sur l'épopée homérique.

Pour justifier le choix d'Homère, il suffirait peut-être d'évoquer l'épithète d'« éducateur de l'Hellade »[21] dont, à en croire à Platon, on le qualifiait à l'époque classique, et qui a été souvent reprise par la critique moderne[22]. Comme déjà le Socrate platonique cherche à le faire remarquer au rhapsode Ion, les sujets de l'épopée homérique (ταῦτά περὶ ὧν Ὅμηρος τὴν ποίησιν πεποίηκεν) ne diffèrent guère de ceux qui caractérisent la poésie postérieure :

> **Σωκράτης**
>
> Τί οὖν ποτε περὶ μὲν Ὁμήρου δεινὸς εἶ, περὶ δὲ Ἡσιόδου οὔ, οὐδὲ τῶν ἄλλων ποιητῶν; ἢ Ὅμηρος περὶ ἄλλων τινῶν λέγει ἢ ὧνπερ σύμπαντες οἱ ἄλλοι ποιηταί; οὐ περὶ πολέμου τε τὰ πολλὰ διελήλυθεν καὶ περὶ ὁμιλιῶν πρὸς ἀλλήλους ἀνθρώπων ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν καὶ ἰδιωτῶν καὶ δημιουργῶν, καὶ περὶ θεῶν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς ἀνθρώπους ὁμιλούντων, ὡς ὁμιλοῦσι, καὶ περὶ τῶν οὐρανίων παθημάτων καὶ περὶ τῶν ἐν Ἅιδου, καὶ γενέσεις καὶ θεῶν καὶ ἡρώων; οὐ ταῦτά ἐστι περὶ ὧν Ὅμηρος τὴν ποίησιν πεποίηκεν;
>
> **Ἴων**
>
> Ἀληθῆ λέγεις, ὦ Σώκρατες.
>
> **Σωκράτης**
>
> Τί δὲ οἱ ἄλλοι ποιηταί; Οὐ περὶ τῶν αὐτῶν τούτων;
>
> **Ἴων**
>
> Ναί, ἀλλ', ὦ Σώκρατες, οὐχ ὁμοίως πεποιήκασι καὶ Ὅμηρος.
>
> **Σωκράτης**
>
> Τί μήν; Κάκιον;
>
> **Ἴων**
>
> Πολύ γε.
>
> **Σωκράτης**
>
> Ὅμηρος δὲ ἄμεινον;

---

[21] Pl. *Resp.* X 606 e : τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητής.

[22] P. ex. JAEGER [1934-1947] 1989, p. 63 et s. ; MARROU 1950, p. 34 ; BURKERT [1977] 1985, p. 120 ; ROBB 1994, p. 34 ; CANFORA 1996, p. 638 ; SANDNES 2009, p. 40-58. Souvent, à côté de ce texte de Platon, on cite également Xénophane, DK 21 B 1. La complexité du passage est évidente par les analyses très diverses dont il a été objet. Voir en particulier LESHER 1992, p. 80-81 et GIANNANTONI 1975, *ad loc.* D'autres jugements sur Homère figurent chez Héraclite (DK 22 B 42), Hérodote (II 53), Aristophane (*Ran.* 1034-1036).

Ἴων.

Ἄμεινον μέντοι νὴ Δία.

Socrate

Comment donc se peut-il que tu sois habile sur Homère, mais non sur Hésiode ni sur les autres poètes ? Homère traite-t-il d'autres sujets que l'ensemble des autres poètes ? N'est-ce pas sur la guerre qu'il discourt le plus souvent, sur les rapports mutuels entre hommes bons et méchants, profanes et gens de métier, sur les relations que les dieux ont entre eux et avec les hommes, sur les phénomènes célestes et le monde de l'Hadès, sur les générations des dieux et des héros ? N'est-ce pas sur ces sujets que porte la poésie d'Homère ?

Ion

Tu dis vrai, Socrate.

Socrate

Et les autres poètes ? Ne traitent-ils pas ces mêmes sujets ?

Ion

Oui, Socrate, mais ils n'ont pas fait œuvre de poètes de la même façon qu'Homère.

Socrate

Comment cela ? Plus mal ?

Ion

Beaucoup plus mal.

Socrate

Et Homère a fait mieux ?

Ion

Bien mieux, par Zeus ![23]

De nos jours aussi, on reconnaît que la fonction didactique et éducative fut partagée par toute la poésie grecque : comme le rappelle Bruno Gentili, cela est particulièrement évident dans les contextes du *symposion* et du théâtre[24]. Notre décision de ne pas insérer la poésie hésiodique, lyrique et tragique parmi les sources que nous allons traiter à la manière d'un « manuel » a donc une part d'arbitraire. Néanmoins, en ce qui concerne la *paideia* poétique, nous savons que les attaques de Platon visaient une *opinio communis*, dont étaient porteurs aussi bien les non-initiés à la philosophie des Idées du maître que, dans la fiction narrative

[23] Pl. *Ion*. 531 c-d. Sur Ion, voir NAILS 2002, p. 175. Platon tenait les poètes postérieurs à Homère pour porteurs de la même *paideia* qu'il attribue à la poésie épique : voir aussi *Resp*. III 368 a et s. ; X 599-600 c.
[24] GENTILI 2006, p. 17.

des dialogues tels que la *République* et le *Ion*, les interlocuteurs de Socrate. Voilà pourquoi, en lisant les pages de ces dialogues, nous sommes plutôt amenés à nous ranger du côté de ces derniers. En effet ce n'est pas tant l'*epistēmē* visée par Platon qui nous intéresse (l'*epistēmē* appartient au monde d'après la brèche) que justement ces *doxai* que le philosophe considère comme des formes de connaissance de second ordre[25]. Or ces *doxai* ne se limitent pas à tenir les poètes pour dépositaires de la *paideia*, mais proclament avec Ion que parmi tous les poètes ayant eu ce rôle, c'est Homère qui l'a rempli mieux : l'épopée homérique se trouve « au cœur du savoir traditionnel »[26], c'est-à-dire précisément là où nous voulons nous tenir.

Nous précisons d'emblée que nous n'allons pas envisager le témoignage de l'épopée comme celui d'une « société homérique »[27] — quelle qu'en soit la définition — dont les pratiques et les usages seraient par la suite devenus paradigmatiques. En revanche, nous allons inverser la perspective et songer au lien entre la fonction exemplaire de cette poésie et la valeur de « récit des origines » que les Grecs mêmes lui attribuaient à l'époque archaïque et classique[28]. Nous laissons volontiers à d'autres la tâche de questionner le rapport entre réalité historique et croyances grecques en matière d'histoire mythique. Notre démarche, quant à elle, se fondera plutôt sur la notion de poésie « encyclopédique » qu'Eric Havelock introduisit il y a cinquante ans pour étudier Homère[29]. L'épopée homérique, selon Havelock, serait le contenant narratif du patrimoine traditionnel de connaissances non seulement historiques, mais aussi techniques. Ce dernier terme doit être compris dans son acception la plus

---

[25] Pl. *Resp*. V 476 d et s.

[26] DETIENNE 1981, p. 60.

[27] On pense surtout à la voie indiquée par FINLEY [1977] 1986, qui datait la société décrite dans les poèmes du Xe s. av. J.-C. env. Les approches « historiques » ont graduellement gagné des soutiens du fait de leurs résultats convaincants (parmi les travaux les plus réussis, voir VAN WEES 1992 ; CARLIER 1999, p. 321-355 offre un aperçu des thèmes principaux d'enquête) et cohérents avec les données archéologiques (p. ex. LATACZ 2001), cependant elles ne cessent de faire l'objet de critiques. Pour un bilan récent, voir RAAFLAUB 2006.

[28] « Il passato mitico, nonostante l'irripetibilità inerente al suo carattere di realtà fattuale, doveva costituire il modello archetipico per il presente in comportamenti e atteggiamenti individuali e collettivi, come in un perenne ritorno alla esemplare età delle origini. » (GENTILI 2006, p. 118). Cf. aussi ASSMANN 1992, p. 52 : « Durch Erinnerung wird Geschichte zum Mythos. Dadurch wird sie nicht unwirklich, sondern im Gegenteil erst Wirklichkeit im Sinne einer fortdauernden normativen und formativen Kraft ».

[29] HAVELOCK 1963, p. 27 : « Poetry represented not something we call by that name, but an indoctrination which today would be comprised in a shelf of text books and works of reference ». Pour une discussion plus articulée, consulter le chap. 4 de l'ouvrage, intitulé *The Homeric Encyclopedia*, p. 76-101.

vaste, car il indique bien les éléments essentiels d'une démarche, voire une manière juste d'accomplir quelque chose, qu'il s'agisse d'un discours, d'un rite religieux, d'une affaire pratique, d'une tâche judiciaire, d'une action militaire, ou encore, comme Socrate le rappelle à Ion, des ὁμιλίαι πρὸς ἀλλήλους ἀνθρώπων, à savoir les relations parmi les hommes[30]. Le caractère encyclopédique du récit homérique est bien mis en lumière par Havelock : l'auteur, pour de raisons de pertinence thématique, ne s'étend pas particulièrement sur l'analyse de cet aspect, qui sera en revanche central dans notre propre développement[31].

Certes, si Homère peut faire office de manuel, il ne reste pas moins un manuel aux caractères tout à fait particuliers : à l'instar d'un ouvrage de bibliothèque, en effet, il représente un exemple de discours significatif conservé, par lequel il est possible de transmettre « the maximum of meaning possible to a cultural state of mind »[32]. Néanmoins, à la différence d'un ouvrage de bibliothèque, le Homère « encyclopédique » — dont l'*Iliade* et l'*Odyssée* ne sont que deux cristallisations excellentes[33] — ne constituait pas un texte univoque, mais un faisceau de matériaux poétiques dans lequel les rhapsodes puisaient pour se livrer à leur propre interprétation chaque fois qu'ils se produisaient publiquement. C'est justement sur ce dernier aspect de l'épopée que se sont concentrés les doutes que la critique, prête par ailleurs à reconnaître l'efficacité du concept d'« encyclopédie homérique »[34], a exprimés envers le travail de Havelock[35]. En effet, le chercheur anglais était profondément tributaire des

---

[30] Cf. *DELG*, *s.v.* « ὅμιλος », p. 798.

[31] HAVELOCK 1963, p. 76. « As one examines Homer's text in search of items of the public law, one is continually led on to discern also items of the personal code as these are interwoven with the public. The epic idiom becomes a preservative at once of familiar and proper customs and of acceptable and worthy habits and attitudes. […] This preserved *ethos* is so penetrative and pervasive in Homer's lines that its analysis could proceed almost indefinitely ». Pour une problématisation des concepts de « public » et « privé » en Grèce ancienne, on renvoie à MACÉ 2012a.

[32] *Ibid*. p. 135. Voir aussi p. 42.

[33] Nous allons revenir sur ce point à la fin de cet aperçu préliminaire sur Homère ; néanmoins, une discussion approfondie de cet aspect de la question homérique dépasse largement le propos du présent travail : le lecteur pourra en trouver une excellente synthèse chez ROSSI 1979 et un résumé plus récent chez CARLIER 1999, p. 81-113.

[34] ROSSI 1979, p. 88 ; DETIENNE 1981, p. 50 et s. ; CANFORA 1996, p. 637 ; CANTARELLA [2002] 2003, p. 28-29 ; GENTILI 2006, p. 69.

[35] Tout en se tenant toujours aux thèses de HAVELOCK 1963, l'auteur développa ultérieurement ses thèses sur le rapport entre culture orale et culture alphabétisée, notamment dans HAVELOCK 1978, 1982 et 1986. Les critiques de son travail, qu'on ne lui épargna pas non plus dans la *Festschrift* pour son quatre-vingtième anniversaire [ROBB 1983], portent essentiellement sur a) l'attribution à l'alphabétisation et à la culture du

travaux de Milman Parry et Albert Lord, dont les recherches sur le caractère formulaire des hexamètres épiques avaient récemment révolutionné les études homériques. La théorie de Parry et de Lord pivotait autour d'un concept d'économie métrique : pour chaque idée à exprimer, le rhapsode aurait disposé de plusieurs formules, équivalentes quant à la signification, mais s'adaptant chacune à une catégorie grammaticale et à une position précise dans l'hexamètre. Ce mécanisme aurait facilité au rhapsode son travail d'improvisation[36]. Havelock, quant à lui, expliquait pareille fixité formelle par la nécessité de garantir la stabilité du contenu traditionnel du discours homérique lors de la transmission orale[37]. Mais l'analyse linguistique remet en cause tout dogmatisme concernant le principe de « l'idée essentielle » : le principe de la conservation du contenu traditionnel ne résiste pas à une étude approfondie des mécanismes qui gèrent la mémoire culturelle des sociétés antiques. En effet, si les idées de Parry et de Lord ont eu le mérite d'inaugurer un véritable chantier de recherche et d'approfondissement de la langue homérique, à plusieurs égards cela a abouti à un dépassement de l'architecture de la théorie orale telle que l'avaient conçue ses deux pères. Maintes études, notamment, ont montré qu'en réalité la langue des poèmes est beaucoup plus floue que le modèle qui visait à l'expliquer[38]. Ainsi les formules n'ont presque jamais une fonction purement dénotative ; au contraire — pourvu que l'on suppose une certaine préparation préalable à l'interprétation, ce qui nous paraît très vraisemblable — pour chaque vers le rhapsode était libre de choisir, parmi les formules à sa disposition, la plus adaptée aux exigences de sa narration[39]. Comme Egbert J. Bakker l'a récemment montré à l'issue d'une étude sur la répétition formulaire dans l'*Odyssée*,

---

livre du développement de la mentalité logico-rationnelle chez les Grecs, dans le cadre de la progression historique d'un esprit grec qui, déjà selon B. Snell, l'aurait graduellement conduit à s'émanciper de l'émotivité irrationnelle de ses débuts (GENTILI 1973, p. X ; DETIENNE 1981, p. 61) ; b) la subordination consciente chez l'aède du plan narratif de l'épopée au plan didactique ; c) la fixité dans le temps du contenu de la *paideia* homérique du fait de sa forme métrique ; d) l'exclusion du rôle didactique-encyclopédique de toute autre forme de poésie archaïque, au profit du seul Homère (GENTILI 1973, p. X ; Hésiode constitue un cas à part). Pour une synthèse, voir HALVERSON 1992.

[36] PARRY 1971, p. 272. Cf. LORD 1960, p. 65 : « [T]he formula means its essential idea […] "drunken tavern" means "tavern" ». Des mises à jour bibliographiques chez EDWARDS 1986 et 1988, et RUSSO 1997.

[37] HAVELOCK 1963, p. 42-43.

[38] Voir ROSSI 1979, p. 108-114 ; SKAFTE JENSEN 2011, p. 48-73.

[39] « There is evidence […] showing that there is, as it were, a "Flaubertian side" to homeric composition: it oftens seeks *justness of expression*, not so much with the single word as with group-words, i.e., formulas and

> Language is autonomous and discrete only for its academic students; real speakers in real situations, speaker who are not trained in linguistic or grammatical analysis, are more likely to see what they say as appropriate or desirable *behavior* in a given situation. If the situation is a recurring one, then language can become "formulaic"[40]. And if language is a matter of behavior, of *doing*, then the thing done, the formula, is not only a reaction to a recurrent context; doing the thing, performing the phrase, is also creating the context.[41]

Envisagée sous cet angle, la formule cesse d'être un simple syntagme fonctionnel à la composition métrique, et devient une partie d'un langage poétique où le signifié soutient le signifiant et *vice versa*. Ainsi, les meilleurs choix expressifs faits par les rhapsodes pour évoquer une situation déterminée (un espace physique aussi bien qu'un rapport de force ou un sentiment) deviennent des structures linguistiques typiques par le biais de la répétition, qui constitue une architrave majeure de la composition métrique de l'épopée. De même, comme il est aisé de le comprendre, les situations qu'évoque cette langue figée deviennent prototypiques parce que, justement, les rhapsodes les reproposent constamment. C'est ce que Bakker appelle l'« interformularité » de l'épopée :

> The interformularity continuum […] runs from the idea of a formulaic grammar coding best what epic speakers do most to a reperformance of what an epic speaker has done best.[42]

Ainsi les personnages exemplaires, les héros de l'épopée homérique sont les protagonistes de situations prototypiques, voire paradigmatiques, mais pas pour autant cristallisées. Qu'en est-il, donc, du principe de conservation du contenu traditionnel cher à Eric Havelock ? La réponse à cette question est d'autant plus fascinante qu'elle est complexe. Il n'est que trop clair, en effet, qu'un *epos* chanté évolue dans le temps ; pour autant, il ne reste pas moins le vecteur d'un patrimoine mythique, voire d'« un codage de certaines valeurs de vé-

---

phrases. » (FRIEDRICH 2002, p. 2; mais voir l'entier article). Cf. BROWN 2006, p. 4-6, avec bibliographie (dont on verra surtout FOLEY 1991).

[40] Cf., plus loin, p. 161 : « The same principle can be applied to grammar in general. A relevant linguistic framework here is the study of *grammaticalization*, which sees language, ordinary, natural language, as a diachronic process driven by communicative need and pressure. […] Language will become more regular and predictable when the context in which it is the appropriate or required course of action recurs frequently: in a reciprocal process context will turn language into grammar, and language, conversely, will turn context into ritual ». Nous avons déjà parlé de la grammaticalisation et de ses effets *supra*, p. 32.

[41] BAKKER 2013, p. 160 (l'italique est dans le texte).

[42] BAKKER 2013, p. 169.

rité effectué par une société de type traditionnel grâce à des moyens narratifs »[43]. Ainsi, comme l'a récemment rappelé Minna Skafte Jensen, l'épopée grecque devient garante des vérités qui le public lui attribue : l'épopée n'est pas monolithique, mais protagoniste d'un changement continuel[44]. Nous sommes face à un double processus. D'un côté, Homère finit par devenir un véritable « héros culturel », auquel on attribue à chaque fois la composition de la quasi-totalité de l'épopée (à l'instar d'un Thésée à qui on faisait remonter l'introduction des principes démocratiques à Athènes)[45]. D'un autre côté, c'est justement à l'ombre de *l'auctoritas* de la figure fictive d'Homère que le patrimoine à la fois immense et fluide de l'épopée peut continuellement se renouveler, par un lent mais constant processus de réactualisation de la mémoire culturelle. Dans l'imaginaire collectif, le rattachement direct à Homère permet de caractériser automatiquement ces matériaux épiques comme partie d'un patrimoine de référence traditionnel, exemplaire et indispensable[46].

Sans doute est-ce ainsi qu'on en arriva à la canonisation de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*[47]. Les modes et les temps de pareille canonisation représentent un des volets les plus débattus de la question homérique[48], dans lequel il ne nous est pourtant pas nécessaire d'entrer[49]. Ce qui

---

[43] NAGY 2000, p. 73.

[44] SKAFTE JENSEN 2011, p. 144 : l'épopée est « in constant change but at the same time stable, and the balance between stability and change is not easily definable. […] Oral epic is expected to be truthful, and the change must not deviate from what audiences consider to be fact ». Cf. aussi SCHADE 2015, p. 77 : « Social memory, being unstable, relies much upon the constant retelling of stories » et BOUVIER 2002, p. 27 : « Le chant de l'aède doit apparaître comme l'immarcescible parole d'une immortelle mémoire ».

[45] Voir NAGY 2000, p. 99-100.

[46] Cf. THOMAS (R.) 1992, p. 109 : « Oral traditions, dependent on their human transmitters and on human memory, do not get passed on accidentally: the reasons for remembering them and passing them on are fundamental. They select the tradition and may well change it in the process. […] "Memory" may be a dynamic process. The character, content, and rate of change of oral traditions are therefore immediately related to the society transmitting them, as they are constantly refined, honed and "deformed" by the beliefs, needs, and values of the society ». Voir aussi ASSMANN 1992, p. 90 et s.

[47] « Those formulaic poems that encode what is common and recurrent, but that are reperformed themselves, because they are unique and best. » (BAKKER 2013, p. 169, mon italique.)

[48] Aujourd'hui, les hypothèses les plus importantes concernant la naissance des deux poèmes homériques dans la forme que nous connaissons par la tradition manuscrite sont celle de la cristallisation par phases successives, soutenue notamment par Gregory Nagy (p. ex. NAGY [1996] 2000), et celle des rédactions unitaires et anonymes, dont l'attribution à Homère serait à mettre en relation avec l'institution du concours de récitation que les Pisistratides organisèrent pour la première fois aux Grandes Panathénées de 522 av. J.-C. (c'est ce que pense Martin West, p. ex. WEST 2011, p. 1-14). Nous savons au demeurant que des versions écrites d'Homère avaient déjà une certaine diffusion au Ve siècle (Xen. *Mem*. IV 2, 10 ; *Symp.* 3, 5) ; mais « chi potrebbe dubitare della casualità di queste edizioni, aperte persino agli interventi di un maestro di scuola ? [Plut. *Alc*. 7, 2] È difficile immaginare un'opera, quale fu l'epos antico, più disponibile ed aperta, nel divenire

importe pour l'encadrement et pour l'étude des modèles comportementaux homériques, c'est plutôt de souligner que la mémoire culturelle n'est pas immuable, mais se réorganise constamment selon les « cadres référentiels » propres à chaque époque[50]. Or, dans le cas des ὁμιλίαι πρὸς ἀλλήλους ἀνθρώπων chez Homère, il est clair que ces « cadres » sont les situations sociales. Ainsi, il devient possible d'avancer une hypothèse de travail : pour qu'elles puissent être perçues comme vraies et immuables, les situations sociales décrites par l'épopée ont dû évoluer en relation aux pratiques relationnelles connues et utilisées par le public des rhapsodes durant les siècles ; ou, du moins, elles n'ont pas dû s'éloigner des usages en vigueur au point que le public ne les ressente pas comme familières. Autrement dit, dans la mesure où elle a affaire à un savoir pratique, cette partie de l'épopée homérique est plus susceptible de tomber dans une zone « non protégée » de la tradition, voire une aire dont le contenu, ayant une « valeur vivante » à la fois pour le rhapsode et pour son public, est susceptible d'être altéré justement afin de maintenir cette valeur[51].

---

della sua lunga storia, alle manipolazioni più varie operate, con o senza fini politici, in rapporto ai contesti situazionali e agli uditorî, da coloro che lo eseguirono nelle pubbliche audizioni o anche da chi ne fece trascrizioni ad uso personale » (GENTILI 2006, p. 39, cf. NAGY [1996] 2000, p. 149).

[49] Il nous semble, plutôt, pouvoir nous rallier à SKAFTE JENSEN 2011, p. 214-47 , quand elle soutient que l'existence de textes à rédaction unitaire même à une époque assez ancienne n'empêche pas que, pendant très longtemps, les récitations orales demeurèrent le moyen principal de connaissance de la poésie homérique de la part du grand public. C'est à cet Homère que s'appliquent les *doxai* des personnages platoniciens. Et c'est bien sûr à ce phénomène, culturel et identitaire, qu'il convient d'appliquer l'idée d'encyclopédisme. L'*Iliade* et l'*Odyssée* n'en sont que des témoignages, partiels quantitativement aussi bien que qualitativement. Cf. aussi THOMAS (R.) 1992, p. 48.

[50] « Das kulturelle Gedächtnis verfährt […] rekonstruktiv. Die Vergangenheit vermag sich in ihm nicht als solche zu bewahren. Sie wird fortwährend von den sich wandelnden Bezugsrahmen der fortschreitenden Gegenwart her reorganisiert. » (ASSMANN 1992, p. 41-42, d'après HALBWACHS [1925] 1994, p. 291 : au sujet du concept de « cadres sociaux », qu'il emprunte à M. Halbwachs, nous ne pouvons pas nous empêcher de mentionner le rapprochement explicite qu'Assmann opère [p. 36] entre ceux-ci et les « *frames* » qui sont les héritiers des situations sociales goffmaniennes dans *Frame Analysis* [1974]).

[51] On réadapte à notre cas les dires de ZETZEL 1993, p. 110-112, qui regroupe sous la même définition de « works that provide practical learning of whatever sort » des textes aussi disparates que le *Digeste*, les recettes d'Apicius et les comédies de Plaute, dont il compare la tradition manuscrite et la qualité des variantes. Les comédies plautiniennes sont incluses dans cette catégorie (que l'auteur, très pertinemment pour notre propos, assimile métaphoriquement aux « manuels de cuisine ») « because our manuscripts largely depend on actors' versions ». Ce qui, d'après NAGY 2000, p. 43, peut être dit également d'Homère. Ce principe général, d'ailleurs, nous paraît valable quelle que soit l'époque que l'on adopte pour la première fixation du texte que nous en possédons (cf. WEST 1999, p. 364 et SKAFTE JENSEN 2011, p. 281-327).

Il se pourrait qu'en tant que manuel de comportement, Homère prône des modèles plus proches de la sensibilité grecque archaïque et classique (du moins jusqu'à la fin du Ve siècle) qu'il n'y paraît à première vue.

Voilà sur quels fondements nous nous appuyons pour analyser les situations sociales qu'offrent à notre regard les récits de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*.

Chapitre IV

L'honneur et la parole

On l'a souvent été dit, il convient de le répéter ici : l'idée qui régit le comportement des héros homériques — et qui par conséquent en constitue une clé herméneutique majeure — est celle de *timē*. Le rôle social que la *timē* revêt dans l'épopée ne nécessite pas une étude approfondie de notre part, car celle-ci a déjà été entreprise[1]. Nous lui consacrons ici quelques brefs développements parce que, dans l'étude des situations sociales homériques, la *timē* des héros assume le rôle que tient la *face* dans le modèle goffmanien : il s'agit de l'image positive de soi que chacun négocie avec les autres, défend, valorise et relie à ses sentiments.

Timē est habituellement traduit par des termes tels qu'« honneur » ou « dignité »[2]. Sur ce substantif a été construit le verbe τιμάω, qui dans l'épopée a le sens prévalent d'« honorer (les dieux, un roi, un hôte, etc.) par un geste concret »[3] (quand ce geste prend la forme d'un

---

[1] Cf. surtout Riedinger 1976, Lévy 1995, Scodel 2008, p. 1-32 et Du Sablon 2014, p. 23-56.

[2] Cf. *LfgrE*, IV, p. 519, *s.v.* « τιμή » : « *Schätzung* (*Achtung, Ehre, Wert* [nom.act. od. rei actae]) ; *LSJ*, *s.v.* « τιμή », 2 : « *honour*, *dignity*, *lordship*, as the attribute of gods or kings » ; Benveniste 1969, 2, p. 50 sqq. ; *DELG*, p. 1119, *s.v.* « τιμή » : « "honneur", souvent "apanage de la condition royale" chez Hom., "considération" qui procure des avantages matériels ». Il faudrait toutefois nuancer aussitôt l'importance que ces lexiques donnent au lien entre la *timē* et la condition royale (les *basilēes* sont d'ailleurs les protagonistes de l'épopée) : loin de nier ce lien, en effet, il en reste que la *timē* a une part dans tout type de relation, quel que soit le rapport hiérarchique entre les participants. Riedinger 1976, p. 247 est très clair à ce sujet. Voir aussi Vleminck 1982.

[3] Cf. *DELG*, p. 1120, *s.v.* « τιμή ». Cf. p. ex. Hom. *Il.* I 454, 559 ; VIII 372 ; *Od.* XX 129. Peut-être c'est car *timē* désigne également les honneurs cultuels rendus aux dieux que Nagy [1979] 1994, p. 153 (mais voir aussi p. 149 sqq.) met en relation les passages où ce terme se réfère aux héros homériques avec les pratiques cultuelles décernées aux héros qu'ont été mises en lumière par l'archéologie des *Dark Ages* (Snodgrass 1971, p. 421, 435 ; mais cf. Murray 1996, p. 173-177). Cela nonobstant le fait que É. Benveniste eût depuis longtemps montré que — malgré les apparences — *timē* n'a pas de signification religieuse (1969, 2, 53-54), et demeure chez les dieux aussi la marque sociale d'une prérogative, et de l'« honneur » qu'à celle-ci correspond (voir aussi Jaillard 2007, p. 93).

don, on parle de *geras*[4]) ; il faut cependant souligner qu'il est à l'origine « l'abstrait d'un verbe ancien *tíō* (τίω) »[5] qui désigne plutôt le fait d'honorer quelqu'un par une attitude permanente[6]. D'où la coïncidence de *timē* avec l'idée moderne de « statut social », qu'à l'échelle de la situation sociale on appelle *face*[7]. Jean-Claude Riedinger a bien montré comment, contrairement à ce que pensait Arthur Adkins, la *timē* d'un héros n'est pas le résultat concret de ses seules ressources économiques[8], mais celui d'un grand nombre de « relations » lui reconnaissant une valeur[9]. Ces relations couvrent le plan politique (p. ex. elles comprennent la prééminence sur les autres chefs de l'armée achéenne d'Agamemnon, qui est plus le puissant ἐπεὶ πλεόνεσσιν ἀνάσσει[10]), mais aussi le plan familial (toutes les relations à l'intérieur de l'*oikos* se traduisent en termes de *timē*, quel que soit le sens dans lequel on les envisage : mari-femme, père-fils, maître-serviteur et *vice versa*[11]) et le plan de l'amitié, qu'elle soit spontanée ou ritualisée[12]. En d'autres termes, peu importe que le sentiment mobilisé par la relation soit le respect, l'estime, l'affection, l'amour : la protection (ou bien l'attaque) de la *timē* d'autrui n'en reste pas moins le pivot[13]. Le mécanisme émotif qui vise à

---

[4] Ce privilège est soit la part de butin (Hom. *Il.* I 120), soit le meilleur morceau de viande lors du repas (Hom. *Od.* IV 66) ou d'un sacrifice (Hom. *Il.* XXIV 70). Voir SCHEID-TISSINIER 1994, p. 234-244.

[5] BENVENISTE 1969, 2, p. 50.

[6] *E.g.* Hom. *Il.* VIII 540 ; XVI 146 ; XXIV 575.

[7] Cf. ADKINS 1960b, p. 31-32 ; 1972b, p. 14 ; VAN WEES 1992, p. 69 et surtout SCODEL 2008, p. 6-11.

[8] ADKINS 1960b, p. 31 : « House, land, flocks, goods, chattels and dependants […], these things *are* […] [a hero's] *timè* ». Bien entendu, les ressources économiques *sont* une source de *timē* : de nombreux passages de l'épopée l'attestent (cf. p. ex. les propos d'Ulysse à Hom. *Od.* XI 358-361 ou ceux de Diomède à *Il.* XIV 121-127). Mais il ne s'agit que d'une source parmi d'autres. Voir DU SABLON 2014, p. 28.

[9] RIEDINGER 1976, p. 251-252. Cf. DU SABLON 2014, p. 27.

[10] « Puisqu'il commande à un plus grand nombre d'hommes. » (Hom. *Il.* I 281).

[11] *E.g.* Hom. *Od.* I 432 (mari–femme) ; XXIII 116 (femme–mari) ; XIV 203 (père–fils) ; *Il.* XV 439 (enfants–parents) ; *Od.* XVI 305-307 (serviteurs–maîtres ; XV 365 (maîtresse–serviteur). D'autres exemples chez RIEDINGER 1976, p. 247 et VAN WEES 1992, p. 71.

[12] « D'une part toutes les relations privées de τιμή sont exactement celles pour lesquelles sont utilisés les termes de φιλότης, φιλέω, φίλος. D'autre part, et surtout, les deux notions sont équivalentes au point qu'un terme s'une famille est constamment repris par un terme d'une autre : ainsi τιμή par φίλτατος (*Il.* 24, 61-2) ; φιλεῖν par τίειν (*Il.* 9, 116-7 ; *Od.* 14, 83-4) ; φίλτατος par τιμήσασθαι (*Il.* 22, 233, 235). […] La τιμή est en quelque sorte le langage qui exprime l'"amitié" sous ses différentes formes, parenté, camaraderie, hospitalité… Les liens d'amitié sont des liens d'honneur réciproque. » (RIEDINGER 1976, p. 247-248).

[13] « Τιμή est la forme commune sous laquelle tous ces rapports se présentent ; l'unité de la notion est celle d'une attitude qui demeure identique, quelle que soit la relation envisagée. » (RIEDINGER 1976, p. 252) ; « In Homeric society almost anything that involves any kind of deference to anyone's wishes or interests, can be described in terms of *honour* aknowledged and conferred, or denied and withheld. » (VAN WEES 1992,

protéger la *timē* prend le nom d'*aidōs*. D'une part, l'individu ressent de l'*aidōs* lorsqu'il perçoit le risque que sa *timē* soit remise en question par l'adoption d'une certaine conduite ; d'autre part, il suscite de l'*aidōs* chez les autres quand il obtient la reconnaissance de sa *timē*[14].

Il n'en demeure que la reconnaissance de *timē* paraît suivre certaines règles, car chez les héros[15] chacun revendique une « part » (μοῖρα) de *timē*, et cela à mesure de son âge, de son rang, de sa fonction[16]. Cependant, en dehors de tout rapport de force préordonné, il ne reste pas moins vrai que l'importance de la *timē* d'un individu, aussi bien que celle de sa réputation, est censée correspondre à son niveau d'*aretē*[17]. Le trait peut-être le plus caractéristique des héros homériques, présent notamment dans l'*Iliade*, est leur effort continuel pour valoriser leur « excellence » devant les autres. Cette compétition concerne un grand nombre de qualités, dont les capacités athlétiques et le courage lors de la bataille sont à coup sûr les plus importants[18] ; à celles-ci s'ajoute pourtant un bon nombre d'autres *aretai*, qui comprennent l'éloquence (Hom. *Od.* VIII 168-175), l'intelligence (Hom. *Il.* XV 641-643), l'habilité technique et artistique (Hom. *Od.* VIII 241-253), et un sens de la justice qui

---

p. 71).

[14] Sur l'*aidōs* (*LfgrE*, I, p. 279, *s.v.* « αἰδώς » : « *Scheu* ») en tant qu'émotion voir CAIRNS 1993, p. 5 sqq. Pour le lien avec la *timē*, *ibid.*, p. 13 ; cf. aussi RIEDINGER 1980, notamment p. 62-63 et SCODEL 2008, p. 19-21. Il nous semble que la définition de « mécanisme émotif de protection de la *timē* propre et d'autrui » rende justice assez bien de l'unification dans un seul concept grec des idées d'« embarras, honte » et de « respect, révérence ». Quant à l'idée de priver quelqu'un de sa *timē* (*atimazein*, qui prit par la suite le sens juridique qu'on lui connaît), celle-ci correspondait à lui ôter sa « part » dans la communauté : cf. DU SABLON 2014, p. 42, VLEMINCK 1982, p. 160 et MAFFI 1983, p. 258-259.

[15] Mais chez les dieux aussi : cf. Hom. *Il.* XV 184-199.

[16] P. ex. Hom. *Il.* I 278 ; *Od.* VIII 480 ; cf. aussi *Il.* XXIII 649-650. Voir RIEDINGER 1976, p. 254-263 et plus récemment l'interprétation de MONTES MIRALLES 2004, ignorée par le plus récent DU SABLON 2014, p. 58-88.

[17] VAN WEES 1992, p. 71-72 : « « The magnitude of one's […] [*timē*], as of one's reputation, is supposed to correspond to the degree of one's [*aretē*] » » Nous avons restauré dans la citation les termes grecs, dont l'auteur établit une traduction une fois pour toutes à p. 69 (*timē* = « honour » ; *aretē* = « excellence »). Cf. RIEDINGER 1976, p. 249. Sur l'*aretē* cf. *LSJ*, *s.v.* « ἀρετή » : « *goodness*, *excellence*, of any kind, in Hom. esp. of *manly* qualities » ; *DELG*, p. 107, *s.v.* « ἀρετή » : « excellence, valeur » ; *LfgrE*, I, p. 1230, *s.v.* « ἀρετή » : « (*hohe, hervorragende*) *Qualität, Vorzüglichkeit* ». Sur le rapport entre *timē* et *aretē* dans Homère on peut voir l'étude de FINKELBERG (M.) 1998 : utile pour l'aperçu des sources qu'il offre, cet article atteint des conclusions très radicales sur l'incompatibilité historique de *timē* et *aretē* qui, même en se gardant du débat sur l'historicité de la société homérique, nous paraissent franchement excessives.

[18] DONLAN 1980, p. 73 n'hésitait pas à restreindre le jugement d'*aretē* à cette catégorie essentielle de vertus militaires.

semble servir surtout, justement, à éviter que la compétition entre les humains ne devienne *eris* (discorde) (Hom. *Il.* IX 257-258 ; *Od.* XIV 83-84). Conformément au principe de la correspondance entre l'apparence et les dispositions intérieures, les héros sont aussi très beaux. Il y a dans la beauté une *aretē* de type particulier, car elle se transmet à l'intérieur de la famille et témoigne à première vue de l'excellence de la lignée. On peut songer, par exemple, aux propos que Ménélas adresse aux jeunes Télémaque et Pisistrate, venant d'arriver à Sparte :

> Σίτου θ' ἅπτεσθον καὶ χαίρετον. Αὐτὰρ ἔπειτα
> δείπνου πασσαμένω εἰρησόμεθ' οἵ τινές ἐστον
> ἀνδρῶν· οὐ γὰρ σφῷν γε γένος ἀπόλωλε τοκήων,
> ἀλλ' ἀνδρῶν γένος ἐστὲ διοτρεφέων βασιλήων
> σκηπτούχων, ἐπεὶ οὔ κε κακοὶ τοιούσδε τέκοιεν.
>
> Voici de quoi manger : prenez, tous deux, et régalez-vous. Une fois restaurés, nous demanderons qui vous êtes parmi les hommes. On voit bien que la lignée de vos parents n'a point dégénéré en vous deux, mais que vous êtes issus d'une lignée d'hommes royaux, nourrissons de Zeus, portant le sceptre : jamais vilain n'eût engendré des enfants tels que vous ![19]

Ménélas ne connaît pas encore l'identité de ses hôtes et n'a pas eu l'occasion de leur parler auparavant. Il ne juge que leur aspect physique. Celui-ci participe donc d'un critère génétique pour juger de l'*aretē* (γένος est le mot qu'emploie Ménélas au sens de « lignée »)[20]. Cela fait longtemps, cependant, que la critique a reconnu qu'il n'existe pas chez Homère de noblesse de sang à proprement parler[21]. L'ascendance semble plutôt constituer une *aretē* comme les autres, dont la valeur (et par conséquent la juste part de *timē* à lui rattacher) est susceptible d'être établie sur le terrain au même titre que la plupart des autres[22]. On re-

[19] Hom. *Od.* IV 60-64. Traduction personnelle. Les vers 62-64 étaient athétisés par Zénodote et Aristarque, mais voir les remarques de S. West dans COMV, I, p. 326 ; cf. IV 26-27.
[20] Les héros homériques se démontrent très compétents en matière de généalogie, et ils sont capables d'afficher de longues listes d'ancêtres : voir CARRIÈRE 1998, p. 54-68.
[21] Voir CALHOUN 1934 et récemment DUPLOUY 2006b, p. 39-43.
[22] L'énonciation de l'ascendance face à l'adversaire constitue une forme préliminaire de combat, où chacun cherche à impressionner l'autre par la puissance de son sang : cf. p. ex. Hom. *Il.* XIII 446-451 ; XX 200-241 ; XXI 157-160 et 190-191.

marque même, au demeurant, des passages où son poids est explicitement amoindri[23].

Qu'est-ce que donc que la *timē* ? Est-elle l'expression d'une communauté ordonnée qui assigne à chacun une part fixe d'honneur en fonction de sa position sociale, ou bien le prix à remporter pour s'imposer dans l'agon d'une société à compétition perpétuelle ? La critique a eu du mal à se mettre d'accord sur ce sujet. Il est indéniable que les deux traits coexistent dans les poèmes, et les querelles parmi les chercheurs dépendent le plus souvent de leurs idées sur l'organisation sociale de la Grèce archaïque et sur la représentativité qu'il convient d'accorder au témoignage homérique pour l'étude de celle-ci[24]. Restons en dehors de ces débats pour le moment. En envisageant le portrait social homérique *in se et per se*, la réponse à la question sur la nature de la *timē* se trouve probablement entre les deux extrêmes. Il est hors de doute, en effet, qu'à certains rôles sociaux (l'*anax*, le prêtre, l'aède, etc.[25]) cor-

---

[23] Cf. p. ex. les paroles de Ménétios au fils Patrocle à Hom. *Il.* XI 786-787 : Τέκνον ἐμὸν γενεῇ μὲν ὑπέρτερός ἐστιν Ἀχιλλεύς, | πρεσβύτερος δὲ σύ ἐσσι· βίῃ δ'ὅ γε πολλὸν ἀμείνων (« Mon fils, par l'ascendance, Achille se trouve au-dessus de toi ; mais toi, tu es son aîné, même si par la force, il te surpasse de beaucoup. ») ; encore, voir le conseil qu'Agamemnon adresse à Diomède lors du choix de son compagnon pour la mission dans le camp troyen, *Il.* X 234-239 : Τυδεΐδη Διόμηδες ἐμῷ κεχαρισμένε θυμῷ | τὸν μὲν δὴ ἕταρόν γ' αἱρήσεαι ὅν κ'ἐθέλῃσθα, | φαινομένων τὸν ἄριστον, ἐπεὶ μεμάασί γε πολλοί. | Μηδὲ σύ γ'αἰδόμενος σῇσι φρεσὶ τὸν μὲν ἀρείω | καλλείπειν, σὺ δὲ χείρον' ὀπάσσεαι αἰδοῖ εἴκων | ἐς γενεὴν ὁρόων, μηδ' εἰ βασιλεύτερός ἐστιν. (« Fils de Tydée, Diomède cher à mon cœur, tu peux pour camarade choisir qui tu veux, le plus brave de ceux qui s'offrent, puisqu'ils sont si nombreux à avoir telle envie. Ne va donc pas, d'une âme trop respectueuse, laisser là le meilleur, pour en prendre un moins bon, par pur respect, en ne regardant qu'au lignage, quand même il s'agirait d'un roi plus roi qu'un autre ». Traduction CUF légèrement modifiée).

[24] L'idée que le monde homérique partageait avec la société archaïque l'existence d'une véritable « classe aristocratique » qui dominait sur les masses en vertu d'un privilège inaliénable était la plus répandue avant CALHOUN 1934. Ce furent principalement les conclusions de FINLEY [1977] 1986 et d'ADKINS 1960a, en revanche, qui contribuèrent à l'image d'une société homérique fondée sur la compétition continuelle pour l'ascension sociale ; pareille position, qui a parfois (pas toujours : voir DONLAN 1979, p. 65-67) mené à postuler une fracture nette entre ce monde homérique et une société archaïque régie par aristocratie enfin « mûre », a été soutenue plus récemment par, p. ex., STEIN-HÖLKESKAMP 1989, p. 23-24 ; FOUCHARD 1997, p. 35 ; BROWN (H. P.) 2006, p. 16. D'autres travaux, fondés sur la donné anthropologique et archéologique, comme ceux de, p. ex., MORRIS 1986, CRIELAARD 1995, MURRAY [1993] 1995 (p. 215-234), RAAFLAUB 1998 ont songé à recoudre pareille fracture. DUPLOUY 2006a, quant à lui, a montré de façon convaincante que, en ce qui concerne la société archaïque non plus, il ne faut pas tant songer à l'existence d'une « noblesse » fermée qu'à des stratégies sociales pour accumuler du prestige (ainsi menait-il a bien le travail entamé par BOURRIOT 1976 et ROUSSEL 1976). En ce qui concerne spécifiquement la *timē*, notre choix de suivre RIEDINGER 1976 et 1980 et VAN WEES 1992 est largement dû à leur effort de concilier les deux natures de ce concept en un tableau social unitaire et cohérent (ce qui ne réussit pas, par exemple, à l'analyse de SCODEL 2008, p. 12-16, par ailleurs excellente). D'ultérieures références bibliographiques en *LfgrE*, IV, p. 519, *s.v.* « τιμή » (2010).

[25] RIEDINGER 1976, p. 246-247, qui souligne justement le caractère religieux que partagent ces rôles et la *timē* qui leur est rattachée. Celle-là, pourtant est reconnue par les hommes, à la différence du *kydos* (l'éclat de

responde une certaine *timē* que l'on cherche à faire reconnaître comme donnée *a priori*. Pareille tentative, pourtant, n'est jamais entièrement réussie. Ce n'est pas parce qu'Agamemnon déclare être de loin le meilleur des Achéens (μέγ'ἄριστος Ἀχαιῶν εὔχεται εἶναι)[26] — fort du sceptre que les dieux ont donné à son grand-père pour gouverner[27] — que sa *timē* est exempte de tout risque. Le défi d'Achille à Agamemnon qui déclenche les événements narrés par l'*Iliade* n'est autre que le refus de la part du meilleur des guerriers rassemblés devant Troie de reconnaître la *timē* de l'*anax andrōn*[28].

Selon nous, la clé pour comprendre se trouve dans le fait que la *timē* homérique rassemble en une seule idée l'honneur propre à un individu aussi bien que la déférence dont il fait l'objet du fait de cet honneur[29]. Comme l'a resumé Hans van Wees : « Social status does not *exist* [in Homer] without deference: a man treated without respect by his fellows does not enjoy high status. »[30] Or, la déférence, Goffman nous l'enseigne[31], n'est que la manifestation symbolique du besoin de protéger la *face* d'autrui, que peut provoquer chez l'individu la lecture d'une situation sociale. Chez Homère, nous avons reconnu pareil besoin dans l'*aidōs* ; aussi avons-nous vu qu'à l'origine de l'*aidōs* sont de nombreuses impulsions : le respect, certes, mais aussi l'admiration, la crainte, l'amitié, l'amour. Il en résulte que les relations humaines, dans les poèmes homériques, ont un degré d'homogénéité qualitative

---

la gloire), que DONLAN 1980, p. 4 assimile a la *timē*, mais qui est en réalité un privilège temporaire et supranaturel octroyé par les dieux : voir JAILLARD 2007. Sur les rapports entre la *timē*, le *kydos* et le *kleos*, la renommée du héros qui survit dans les mémoires après sa mort, voir aussi SCODEL 2008, p. 22 sqq.

[26] Hom. *Il.* II 82. Trad. personnelle.

[27] Ἀνάσσειν. Cf. Hom. *Il.* II 101-108.

[28] Auquel οὔ ποθ'ὁμοίης ἔμορρε τιμῆς, comme le rappelle Nestor au vers I 278. Sur Agamemnon voir TAPLIN 1990.

[29] RIEDINGER 1976, p. 251 et VAN WEES 1992, p. 69 : « Honour, in general, is the abstract, immaterial "value" that one has in one's own and other's eyes. In this sense it is the equivalent of our notion of status. But honour, in Homer, is also the actions and words by which others acknowledge one's status, the respect with which one is treated. In the latter sense it corresponds to what we call *deference* » ; encore, SCODEL 2008, p. 13 : « *Timē* in Homer regularly takes material forms. […] [But *t*]*imē* is both prestige that characters hope to acquire and keep and face that is constantly in negotiation ». Voir aussi DU SABLON 2014, p. 49, qui parle de « matérialisation » de la *timē* par un « geste qui [la] conférait […] que ce soient des présents, des privilèges, des parts de choix aux festins ou sur le butin ».

[30] VAN WEES 1992, p. 154. Cf. ADKINS 1969, p. 18. Voir aussi, très récemment, GOTTESMAN 2014, p. 34–38, qui reprend pour la société homérique le concept d'« autorité charismatique » introduit par Max Weber.

[31] Cf. *supra*, p. 90-91.

quelque peu dépaysant pour l'observateur contemporain. Désormais habitué à confiner la déférence dans la sphère publique, celui-ci réserve aux relations moins formelles un type de respect affectueux dont les règles sont considérablement plus simples. Mais toutes les relations sont formelles chez Homère, du moins en condition de normalité. L'« étiquette » des héros, pour peu qu'elle soit articulée par rapport aux niveaux de sophistication du code de politesse actuel, ne les empêche pas de reconnaître des « symbolic expressions of deference and disrespect in a much wider spectrum of behaviour than we are inclined to do »[32]. En même temps, pareille homogénéité qualitative des relations constitue naturellement un obstacle contre l'affirmation de la rigidité hiérarchique dont on a pourtant repéré les traces dans l'épopée. Faute d'une qualité particulière d'honneur qui distingue la position d'Agamemnon de celle d'Achille, la *timē* de l'*anax* reste une *face*, et en tant que telle elle est vulnérable, du moins potentiellement, aux attaques représentées par le refus d'adopter un comportement déférent à son égard[33]. Ne compte que la variable quantitative, à savoir les ressources dont chacun dispose pour conquérir et maintenir une place élevée sur l'échelle de la *timē*. Si nous voulions proposer un point de vue historique sur le portrait sociétal que nous restituent les poèmes homériques, le meilleur serait peut-être de paraphraser les propos de Walter Donlan, lorsqu'il soutient que les héros homériques montrent qu'ils ont un *ēthos* aristocratique incomplet[34] : un trait qui, selon nous, a caractérisé la société grecque bien au-delà des deux fresques, d'ailleurs parfois assez divergentes entre elles, de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*[35]. Dans la fiction des poèmes, ce qui permet le maintien de l'équilibre entre les deux principes de la part juste de *timē* et de la compétition pour la reconnaissance de la *timē*, c'est le fait que le prix de la compétition finit toujours par être emporté par celui auquel revient, dit-on, la part la plus grande de *timē*. Ainsi, l'ordre, pour autant qu'il soit susceptible d'être remis en question, est toujours réaffirmé comme constitué *a posteriori*.

---

[32] VAN WEES 1992, p. 107.
[33] Pour le cas d'Achille et Agamemnon, voir *infra*, p. 138 et sqq. Le cas de Zeus et Poséidon (Hom. *Il.* XV 185-217) est différent, car bien que se déclarant *homotimos* de Zeus, le dieu ne peut que céder. Pour l'indépendance de la *timē* d'Agamemnon — « mesurée par la société » (RIEDINGER 1976, p. 257) au même titre de celle des autres — de la composante religieuse du rôle de roi, voir déjà *supra*, n. 25.
[34] DONLAN 1980, p. 18-25.
[35] Cf. *infra*, p. 300-301.

Pour revenir à notre questionnement, la fusion dans le seul concept de *timē* des catégories de « déférence » et de *face* se traduit chez Homère dans la formation de situations sociales extrêmement précaires, et non pas parce qu'elles soient réellement plus instables que d'autres ; ce sont plutôt leurs marges symboliques qui sont perçues comme étant très fragiles. L'accord opératoire parmi les participants, en effet, est d'autant plus variable que les états psychologiques personnels (la dignité et l'honorabilité dans notre cas) tendent à être exprimés à travers l'objectivation extérieure[36]. Ainsi, les marges symboliques des situations sociales sont continuellement sollicitées par les personnages d'Homère, qui tentent de les stabiliser[37]. Les héros homériques sont extrêmement susceptibles[38]. Aux fins de notre analyse, nous n'aurions pu espérer mieux.

Dans les pages ci-dessous, nous allons donc commencer par envisager l'aspect du constituant de base de la stratégie communicative : la parole, avec les territoires personnels qu'elle définit entre des individus engagés dans un dialogue en tête à tête.

IV.1. Des actes de parole de l'épopée homérique

Les tenants de l'étude pragmatique des dialogues homériques ont été articulés par H. Paul Brown. En étudiant la structure formulaire des formes d'adresse à Agamemnon (ex : Ἀτρεΐδη κύδιστε ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγάμεμνον, *Il.* XIX 146), ce chercheur a bien mis en lumière le

[36] Rien de nouveau à ce sujet : cf. déjà DODDS [1951] 1971, p. 24-25 sur l'exemple fameux d'Athéna qui tire Achille par les cheveux : voir aussi RUSSO & SIMON 1971. Un autre exemple est constitué par l'épisode d'Aphrodite qui ordonne à Hélène de rentre à la maison pour s'unir à Pâris (Hom. *Il.* III 389-420, avec ROISMAN 2006, p. 21-22). Peu importe, au demeurant, que ce fait dépende d'une véritable psychologie sociale ou de la nature de langue poétique de l'épopée (et sans doute il y a eu un moment historique où les deux choses ont dû coïncider) : les personnages de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* ne doivent pas moins s'y plier.

[37] Comme on vient de remarquer, dans la plupart des cas la tentative est fructueuse. Il existe cependant des circonstances temporaires d'échec qui peuvent servir, ici, d'exemple : sans trop anticiper sur nos développements à venir, on se bornera à remarquer qu'en l'absence d'Ulysse, Télémaque a beau être le maître putatif de son *oikos* et de ses ressources, donc redevable de *timē* : comme il est incapable de développer une stratégie symbolique entièrement adéquate face aux prétendants, il n'est pas non plus en mesure de susciter chez eux la réponse symbolique à laquelle on s'attendrait aux égards, justement, d'un noble maître. Faute d'intervention externe, cela fait de Télémaque un marginalisé (Hom. *Od.* I 114-117 ; mais voir *infra*, p. 230-238).

[38] VAN WEES 1992, p. 154 : « Heroes are touchy in questions of respect ». Cf. SCODEL 2008, p. 53.

rôle des instances narratives dans la composition de ces vers : le discours des héros homériques envers Agamemnon est connoté pragmatiquement[39]. Brown procède à l'analyse sociolinguistique de ces discours[40], en se fondant largement sur le travail que Stephen Levinson et Penelope Brown ont consacré à la politesse linguistique[41]. Sur une voie équivalente s'est acheminée encore plus récemment Ruth Scodel[42]. Brown et Levinson font du concept goffmanien de *face* le pivot de tout leur travail. Concernant Homère, nous avons vu que celui-ci tend à recouper l'idée de *timē*. Dans les pages qui suivent, nous nous servirons des deux concepts, en ayant recours tour à tour à celui qui nous aura paru le plus adapté. Il ne s'agit pas, au demeurant, de conduire une analyse linguistique des dialogues homériques, pour laquelle on renvoie en revanche au travail d'autres chercheurs, bien plus spécialisés que nous sur ces questions : on pense notamment à l'ouvrage d'Icky Maria Hohendahl-Zoetelief, *Manners in Homeric Epic*[43]. La lecture de ce livre est particulièrement intéressante pour cerner la particularité linguistique de la politesse homérique. L'auteure, aussi exhaustive soit-elle, ne fait pourtant pas de tentative de problématisation sociale, en se bornant à l'analyse linguistique des insultes, des formules d'excuses et des tournures polies que l'on peut croiser dans l'épopée. C'est pourquoi, en suivant l'exemple de Ruth Scodel, nous tâcherons plutôt de nous concentrer sur des passages homériques où les actes de parole jouent un rôle particulièrement important dans la construction des définitions partagées des situations sociales.

En tant que fil rouge de notre excursion dans la politesse verbale des poèmes homériques, nous avons choisi — sans surprise — le passage de l'*Iliade* qui contient la dispute entre Achille et Agamemnon. Cette longue scène présente en effet tous les sujets que nous souhaitons traiter, réunis en un seul échange de répliques. Cela nous permettra de l'utiliser comme une référence constante, un repère d'où partir et auquel revenir lors de nos excursions dans la poésie homérique. Ayant lieu devant l'assemblée des Achéens, en outre, cette

---

[39] BROWN (H. P.) 2006 (voir aussi *ID.* 2003).
[40] *Ibid.*, p. 8-13.
[41] BROWN & LEVINSON [1978] 1987, cf. *supra*, p. 28-30.
[42] SCODEL 2008.
[43] HOHENDAHL-ZOETELIEF 1980.

scène décrit une situation sociale idéale pour l'étude des normes de comportement, tant que la surveillance demeure assez élevée pour que tout le monde (les Achéens aussi bien que, d'un point de vue extradiégétique, le public de l'aède, qui s'identifie aux Achéens) perçoive la nécessité de se tenir à l'étiquette. Cela rend d'autant plus intéressant le comportement des deux litigants, dont chacun doit à la fois chercher à prévaloir sur l'autre et éviter de se faire sanctionner négativement et de perdre la face devant un si grand nombre d'individus susceptibles d'en juger la conduite.

Ci-dessous, nous commençons par citer le passage quasiment en entier, afin de ne pas le morceler inutilement et pour que le lecteur puisse y revenir aisément à chaque fois qu'il en sentira la nécessité en parcourant les prochaines pages.

Le dialogue entre les deux commence par la proposition qu'Achille fait à Agamemnon en se levant dans l'assemblée[44] :

> Οἳ δ'ἐπεὶ οὖν ἤγερθεν ὁμηγερέες τε γένοντο,
> τοῖσι δ'ἀνιστάμενος μετέφη πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς·
> " Ἀτρεΐδη νῦν ἄμμε παλιμπλαγχθέντας ὀΐω
> 60 ἂψ ἀπονοστήσειν, εἴ κεν θάνατόν γε φύγοιμεν,
> εἰ δὴ ὁμοῦ πόλεμός τε δαμᾷ καὶ λοιμὸς Ἀχαιούς·
> ἀλλ'ἄγε δή τινα μάντιν ἐρείομεν ἢ ἱερῆα
> ἢ καὶ ὀνειροπόλον, καὶ γάρ τ'ὄναρ ἐκ Διός ἐστιν,
> ὅς κ'εἴποι ὅ τι τόσσον ἐχώσατο Φοῖβος Ἀπόλλων,
> 65 εἴτ'ἄρ'ὅ γ'εὐχωλῆς ἐπιμέμφεται ἠδ'ἑκατόμβης,
> αἴ κέν πως ἀρνῶν κνίσης αἰγῶν τε τελείων
> βούλεται ἀντιάσας ἡμῖν ἀπὸ λοιγὸν ἀμῦναι."
> Ἤτοι ὅ γ'ὣς εἰπὼν κατ'ἄρ' ἕζετο· [...]
>
> Lors donc que tous sont là, formés en assemblée, en se levant parmi eux parla Achille aux pieds rapides : « Fils d'Atrée, rejetés loin du but, je crois que nous allons bientôt retourner sur nos pas, pour autant que nous puissions échapper à la mort, si guerre et peste ensemble ont raison des Achéens. Allons, interrogeons un devin ou un prêtre, voire un interprète de songes — car le songe aussi vient de Zeus — qui puisse nous dire d'où vient ce grand courroux de Phœbos Apollon, s'il se plaint pour

[44] Hom. *Il.* I 57-68 (« It is worth noticing that Akhilleus' opening remarks to Agamemnon are perfectly unprovocative. » CCI, I, p. 59, *ad loc.*). Trad. CUF modifiée. Ci-dessous : traduction personnelle.

un vœu, une hécatombe omise, si jamais, revenu au fumet des agneaux et des chèvres sans tache, il voudra écarter le fléau de nous ». Il dit et il se rassied.

À ce point, on pourrait s'attendre à une réponse de l'Atride, qu'Achille a interpellé directement. C'est pourtant le devin Calchas qui se lève, en se sentant mis en cause, et qui déclare sa disponibilité à parler devant les Achéens, pourvu qu'Achille lui jure de le protéger : « Je crois que je vais — dit-il — irriter un homme dont la puissance est grande parmi les Argiens, à qui obéissent les Achéens » (v. 78-79 : ἦ γὰρ ὀΐομαι ἄνδρα χολωσέμεν, ὃς μέγα πάντων | Ἀργείων κρατέει καί οἱ πείθονται Ἀχαιοί). À quoi Achille répond par la promesse solennelle, au nom d'Apollon, de préserver Calchas de la colère de qui que ce soit : « Quand tu nommerais même ici Agamemnon, qui déclare être de loin le meilleur des Achéens » (v. 91-92 : οὐδ'ἢν Ἀγαμέμνονα εἴπῃς, | ὃς νῦν πολλὸν ἄριστος Ἀχαιῶν εὔχεται εἶναι). Le devin révèle alors aux Achéens affligés l'origine de la pestilence qui sévit parmi eux. Ce n'est pas le fait d'apprendre que c'est le traitement qu'il a lui-même réservé à la fille du prêtre d'Apollon Chrysès, pourtant, qui contribue le plus à la colère d'Agamemnon : en effet, après avoir énergiquement montré son dépit aux propos de Calchas, il consent à rendre la jeune Chryséis à son père dans l'intérêt de tous ; il s'agit, plutôt, de l'atteinte que le discours d'Achille et ses implications ont porté à la *timē* de l'*anax andrōn*. Ainsi débute le différend avec Achille, en un *crescendo* de rage et d'hostilité qui finit par faire naître chez le Péléide l'envie d'en découdre à l'épée.

101 [...] Τοῖσι δ'ἀνέστη
ἥρως Ἀτρεΐδης εὐρὺ κρείων Ἀγαμέμνων
ἀχνύμενος· μένεος δὲ μέγα φρένες ἀμφιμέλαιναι
πίμπλαντ', ὄσσε δέ οἱ πυρὶ λαμπετόωντι ἐΐκτην·
[...]
" Ἐθέλω δόμεναι πάλιν, εἰ τό γ'ἄμεινον·
βούλομ'ἐγὼ λαὸν σῶν ἔμμεναι ἢ ἀπολέσθαι·
αὐτὰρ ἐμοὶ γέρας αὐτίχ'ἑτοιμάσατ'ὄφρα μὴ οἶος
Ἀργείων ἀγέραστος ἔω, ἐπεὶ οὐδὲ ἔοικε·
120 λεύσσετε γὰρ τό γε πάντες ὅ μοι γέρας ἔρχεται ἄλλῃ."

Voici que se lève le héros, fils d'Atrée, Agamemnon très puissant, furieux ; terriblement ses entrailles se gonflent d'une noire colère ; ses yeux paraissent un feu éblouissant. […] « Je consens à la rendre, si c'est le meilleur parti : je veux que l'armée soit saine, non pas qu'elle périsse ! Pourtant préparez aussitôt un don pour moi, pour que je ne sois pas, seul des Argiens, privé de ma part d'honneur : ce serait malséant. Et — vous le voyez tous — ma part s'en va ailleurs. »

Τὸν δ'ἠμείβετ' ἔπειτα ποδάρκης δῖος Ἀχιλλεύς·
" Ἀτρεΐδη κύδιστε φιλοκτεανώτατε πάντων,
πῶς γάρ τοι δώσουσι γέρας μεγάθυμοι Ἀχαιοί;
Οὐδέ τί που ἴδμεν ξυνήϊα κείμενα πολλά·
125 ἀλλὰ τὰ μὲν πολίων ἐξεπράθομεν, τὰ δέδασται,
λαοὺς δ'οὐκ ἐπέοικε παλίλλογα ταῦτ'ἐπαγείρειν.
Ἀλλὰ σὺ μὲν νῦν τήνδε θεῷ πρόες· αὐτὰρ Ἀχαιοὶ
τριπλῇ τετραπλῇ τ'ἀποτείσομεν, αἴ κέ ποθι Ζεὺς
δῷσι πόλιν Τροίην εὐτείχεον ἐξαλαπάξαι".
130 Τὸν δ'ἀπαμειβόμενος προσέφη κρείων Ἀγαμέμνων·
"Μὴ δ'οὕτως ἀγαθός περ ἐὼν θεοείκελ' Ἀχιλλεῦ
κλέπτε νόῳ, ἐπεὶ οὐ παρελεύσεαι οὐδέ με πείσεις.
Ἦ ἐθέλεις ὄφρ'αὐτὸς ἔχῃς γέρας, αὐτὰρ ἔμ' αὔτως
ἧσθαι δευόμενον, κέλεαι δέ με τήνδ'ἀποδοῦναι;
135 Ἀλλ'εἰ μὲν δώσουσι γέρας μεγάθυμοι Ἀχαιοὶ
ἄρσαντες κατὰ θυμὸν ὅπως ἀντάξιον ἔσται·
εἰ δέ κε μὴ δώωσιν ἐγὼ δέ κεν αὐτὸς ἕλωμαι
ἢ τεὸν ἢ Αἴαντος ἰὼν γέρας, ἢ Ὀδυσῆος
ἄξω ἑλών· ὃ δέ κεν κεχολώσεται ὅν κεν ἵκωμαι.
140 Ἀλλ'ἤτοι μὲν ταῦτα μεταφρασόμεσθα καὶ αὖτις,
νῦν δ'ἄγε νῆα μέλαιναν ἐρύσσομεν εἰς ἅλα δῖαν,
ἐν δ'ἐρέτας ἐπιτηδὲς ἀγείρομεν, ἐς δ'ἑκατόμβην
θείομεν, ἂν δ'αὐτὴν Χρυσηΐδα καλλιπάρῃον
βήσομεν· εἷς δέ τις ἀρχὸς ἀνὴρ βουληφόρος ἔστω,
145 ἢ Αἴας ἢ Ἰδομενεὺς ἢ δῖος Ὀδυσσεὺς
ἠὲ σὺ Πηλεΐδη πάντων ἐκπαγλότατ'ἀνδρῶν,
ὄφρ'ἥμιν ἑκάεργον ἱλάσσεαι ἱερὰ ῥέξας."
Τὸν δ'ἄρ'ὑπόδρα ἰδὼν προσέφη πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς·
" Ὤ μοι ἀναιδείην ἐπιειμένε κερδαλεόφρον

Le divin Achille aux pieds infatigables dit alors : « Très glorieux fils d'Atrée, le plus avide de tous, comment les Achéens magnanimes pourraient-ils te donner un don ? Nulle part nous ne voyons en effet de trésor commun. Tout ce que nous avons tiré du sac des villes a été partagé : il ne sied pas que les gens de nouveau le mettent en commun. Quitte, pour l'instant, cette femme au dieu ; puis nous, les Achéens, te la revaudrons au triple, au quadruple, si Zeus nous donne un jour d'abattre le bastion de Troie aux bonnes murailles ». Le puissant Agamemnon en réponse lui dit : « Non, non, ne dérobe pas ta pensée, Achille pareil aux dieux, pour excellent que tu sois, car tu ne m'échappes ni me séduis. Prétends-tu donc, quand toi, tu gardes ton don, qu'ainsi je m'en laisse priver, et veux-tu que je rende cette femme ? Si les Achéens magnanimes me donnent un don en rapport avec mes désirs et égal à ce que je perds, soit ! Mais s'ils me le refusent, je viendrai moi-même prendre le tien, ou le don d'Ajax, ou je prendrai celui d'Ulysse, et l'emmènerai : et l'on verra la fureur de celui chez qui j'irai ! Mais à cela nous songerons plus tard : maintenant — vite ! — à la mer divine tirons une nef noire ; formons une équipe choisie de rameurs ; puis embarquons une hécatombe ; faisons monter à bord Chryséis à la jolie joue ; enfin qu'un des chefs qui ont voix au conseil la conduise, Ajax, Idoménée, ou bien le divin Ulysse, ou même toi, fils de Pélée, le plus terrible parmi les hommes, pour que tu apaises le Préservateur en accomplissant le rite ». Achille aux pieds rapides sur lui lève un œil sombre et dit : « Ah ! Vêtu d'effronterie, assoiffé de gain !

150 πῶς τίς τοι πρόφρων ἔπεσιν πείθηται Ἀχαιῶν
ἢ ὁδὸν ἐλθέμεναι ἢ ἀνδράσιν ἶφι μάχεσθαι;
Οὐ γὰρ ἐγὼ Τρώων ἕνεκ'ἤλυθον αἰχμητάων
δεῦρο μαχησόμενος, ἐπεὶ οὔ τί μοι αἴτιοί εἰσιν·
οὐ γὰρ πώποτ'ἐμὰς βοῦς ἤλασαν οὐδὲ μὲν ἵππους,
155 οὐδέ ποτ'ἐν Φθίῃ ἐριβώλακι βωτιανείρῃ
καρπὸν ἐδηλήσαντ', ἐπεὶ ἦ μάλα πολλὰ μεταξὺ
οὔρεά τε σκιόεντα θάλασσά τε ἠχήεσσα·
ἀλλὰ σοὶ ὦ μέγ'ἀναιδὲς ἅμ' ἑσπόμεθ'ὄφρα σὺ χαίρῃς,
τιμὴν ἀρνύμενοι Μενελάῳ σοί τε κυνῶπα
160 πρὸς Τρώων· τῶν οὔ τι μετατρέπῃ οὐδ'ἀλεγίζεις·
καὶ δή μοι γέρας αὐτὸς ἀφαιρήσεσθαι ἀπειλεῖς,
ᾧ ἔπι πολλὰ μόγησα, δόσαν δέ μοι υἷες Ἀχαιῶν.
Οὐ μὲν σοί ποτε ἶσον ἔχω γέρας ὁππότ' Ἀχαιοὶ
Τρώων ἐκπέρσωσ'εὖ ναιόμενον πτολίεθρον·
165 ἀλλὰ τὸ μὲν πλεῖον πολυάϊκος πολέμοιο
χεῖρες ἐμαὶ διέπουσ'· ἀτὰρ ἤν ποτε δασμὸς ἵκηται,
σοὶ τὸ γέρας πολὺ μεῖζον, ἐγὼ δ'ὀλίγον τε φίλον τε
ἔρχομ'ἔχων ἐπὶ νῆας, ἐπεί κε κάμω πολεμίζων.
Νῦν δ'εἶμι Φθίην δ', ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτερόν ἐστιν
170 οἴκαδ'ἴμεν σὺν νηυσὶ κορωνίσιν, οὐδέ σ'ὀΐω
ἐνθάδ'ἄτιμος ἐὼν ἄφενος καὶ πλοῦτον ἀφύξειν".
Τὸν δ'ἠμείβετ'ἔπειτα ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων·
"Φεῦγε μάλ'εἴ τοι θυμὸς ἐπέσσυται, οὐδέ σ'ἔγωγε
λίσσομαι εἵνεκ'ἐμεῖο μένειν· πάρ'ἔμοιγε καὶ ἄλλοι
175 οἵ κέ με τιμήσουσι, μάλιστα δὲ μητίετα Ζεύς.
Ἔχθιστος δέ μοί ἐσσι διοτρεφέων βασιλήων·
αἰεὶ γάρ τοι ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε·
εἰ μάλα καρτερός ἐσσι, θεός που σοὶ τό γ'ἔδωκεν·
οἴκαδ'ἰὼν σὺν νηυσί τε σῇς καὶ σοῖς ἑτάροισι

Comment un Achéen pourrait-il obéir de bon cœur à tes paroles, qu'il s'agisse de marcher ou de se battre violemment contre des hommes ? Car, enfin, ce n'est pas à cause des Troyens belliqueux que je suis venu, moi, combattre ici. À moi, ils n'ont rien fait : jamais ils n'ont ravi mes vaches ou mes cavales, jamais à Phthie aux beaux champs, nourrice de héros, ils n'ont ravagé la moisson : il est entre nous trop de monts ombreux, et la mer sonore ! Mais c'est toi, sale effronté, que nous avons suivi, pour que tu te réjouisses, en cherchant satisfaction de la part des Troyens pour Ménélas et pour toi, face de chien ! De cela tu n'as cure ni souci ; et maintenant tu menaces de venir m'enlever toi-même le don, pour lequel j'ai tant peiné, que les fils des Achéens m'ont octroyé ! Jamais pourtant je n'ai un don égal au tien, lorsque les Achéens ravagent quelque ville bien peuplée des Troyens. Dans la bataille bondissante, ce sont mes bras qui font le principal ; mais, vienne le partage, le don le plus grand est pour toi. Il est mince au contraire, et cher, le don que, moi, je rapporte à mes nefs, quand j'ai assez peiné à la bataille. Mais cette fois je repars à Phthie, car sûrement il vaut beaucoup mieux rentrer chez moi avec les nefs recourbées. Je n'entends point, en restant ici, humilié, t'amasser opulence et fortune ! ». Répond alors Agamemnon, seigneur d'hommes : « Fuis donc, si ton cœur en a telle envie. Ce n'est pas moi qui te supplierai de rester avec moi, j'en ai bien d'autres près de moi qui vont me rendre honneur, et, avant tous, le prudent Zeus. Mais tu es bien pour moi le plus odieux des rois, nourrissons de Zeus : ton plaisir toujours, c'est la querelle, la guerre et les combats ; pourtant, si tu es aussi fort, c'est à un dieu que tu le dois…Va-t'en chez toi, avec tes nefs,

180 Μυρμιδόνεσσιν ἄνασσε, σέθεν δ'ἐγὼ οὐκ ἀλεγίζω,
οὐδ'ὄθομαι κοτέοντος· ἀπειλήσω δέ τοι ὧδε·
ὡς ἔμ'ἀφαιρεῖται Χρυσηΐδα Φοῖβος Ἀπόλλων,
τὴν μὲν ἐγὼ σὺν νηΐ τ' ἐμῇ καὶ ἐμοῖς ἑτάροισι
πέμψω, ἐγὼ δέ κ'ἄγω Βρισηΐδα καλλιπάρῃον
185 αὐτὸς ἰὼν κλισίην δὲ τὸ σὸν γέρας ὄφρ'ἐῢ εἰδῇς
ὅσσον φέρτερός εἰμι σέθεν, στυγέῃ δὲ καὶ ἄλλος
ἶσον ἐμοὶ φάσθαι καὶ ὁμοιωθήμεναι ἄντην".
Ὣς φάτο· Πηλεΐωνι δ'ἄχος γένετ', ἐν δέ οἱ ἦτορ
στήθεσσιν λασίοισι διάνδιχα μερμήριζεν,
190 ἢ ὅ γε φάσγανον ὀξὺ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ
τοὺς μὲν ἀναστήσειεν, ὃ δ"Ατρεΐδην ἐναρίζοι,
ἦε χόλον παύσειεν ἐρητύσειέ τε θυμόν.

(Hom. *Il.* I 101-104 ; 116-192. Trad. CUF modifiée.)

tes camarades ; va régner sur les Myrmidons : de toi je n'ai cure et je ne crains pas ta rancune. Entends pourtant ma menace : puisque Phœbos Apollon m'enlève Chryséis, je la ferai mener par une nef et des hommes à moi ; mais j'irai en personne jusqu'à ta baraque et j'emmènerai Briséis à la belle joue, ton don, à toi, pour que tu saches combien je suis plus fort que toi, et que tout autre hésite à me parler comme on parle à un pair et à s'égaler à moi devant moi. ». Il dit. Et le chagrin prend le Péléide, et dans sa poitrine poilue, son cœur balance entre deux desseins : s'il doit tirer le glaive aigu pendu le long de sa cuisse, faire lever les autres et tuer l'Atride, ou s'il doit calmer sa colère et dompter son cœur.

Les propos d'Agamemnon aux vers 185-187, aussi bien que, peut-être dans une moindre mesure, les dires d'Achille au vers 171 ne laissent point de doutes : le véritable enjeu du litige est la *timē*. Le fils de Pélée tient le comportement d'Agamemnon pour un acte d'*hybris* ; Agamemnon le considère en revanche comme légitime en vertu de sa position. Ce simple fait démontre qu'Achille ne tient pas du tout sa *timē* pour inférieure à celle d'Agamemnon, et cela malgré le fait qu'il s'adresse à l'*anax andrōn*. Quant à l'Atride, il apparaît engagé dans l'effort de protéger par des manifestations publiques de force la part de *timē* qui est censée revenir à son rôle social, et qui est symbolisée par son don, le *geras*[45]. Il n'est pas de composition pour un pareil conflit de représentations, et la situation dégénère rapidement. L'intervention d'Athéna, visible seulement à Achille, évite pourtant toute issue sanglante. Ce n'est pas parce que le Péléide accepte de laisser l'épée dans son fourreau (ἔπεσιν μὲν ὀνείδισον, « injurie par les mots », lui commande la déesse, v. 211 [cf. GIORDANO 2014, § 20-21]), d'ailleurs, que le litige n'atteint pas ici un point de rupture :

[45] À ce propos, il est significatif de remarquer que, dans l'édition de la CUF, P. Mazon traduit systématiquement le grec γέρας par le français « part d'honneur ». Cf. DU SABLON 2014, p. 28 sqq.

Πηλεΐδης δ'ἐξαῦτις ἀταρτηροῖς ἐπέεσσιν
Ἀτρεΐδην προσέειπε, καὶ οὔ πω λῆγε χόλοιο·
225 "Οἰνοβαρές, κυνὸς ὄμματ'ἔχων, κραδίην δ'ἐλάφοιο,
οὔτέ ποτ'ἐς πόλεμον ἅμα λαῷ θωρηχθῆναι
οὔτε λόχον δ'ἰέναι σὺν ἀριστήεσσιν Ἀχαιῶν
τέτληκας θυμῷ· τὸ δέ τοι κὴρ εἴδεται εἶναι.
Ἦ πολὺ λώϊόν ἐστι κατὰ στρατὸν εὐρὺν Ἀχαιῶν
230 δῶρ'ἀποαιρεῖσθαι ὅς τις σέθεν ἀντίον εἴπῃ·
δημοβόρος βασιλεὺς ἐπεὶ οὐτιδανοῖσιν ἀνάσσεις·
ἦ γὰρ ἂν Ἀτρεΐδη νῦν ὕστατα λωβήσαιο.
Ἀλλ'ἔκ τοι ἐρέω καὶ ἐπὶ μέγαν ὅρκον ὀμοῦμαι·
ναὶ μὰ τόδε σκῆπτρον, τὸ μὲν οὔ ποτε φύλλα καὶ ὄζους
235 φύσει, ἐπεὶ δὴ πρῶτα τομὴν ἐν ὄρεσσι λέλοιπεν,
οὐδ'ἀναθηλήσει· περὶ γάρ ῥά ἑ χαλκὸς ἔλεψε
φύλλά τε καὶ φλοιόν· νῦν αὖτέ μιν υἷες Ἀχαιῶν
ἐν παλάμῃς φορέουσι δικασπόλοι, οἵ τε θέμιστας
πρὸς Διὸς εἰρύαται· ὃ δέ τοι μέγας ἔσσεται ὅρκος·
240 ἦ ποτ' Ἀχιλλῆος ποθὴ ἵξεται υἷας Ἀχαιῶν
σύμπαντας· τότε δ'οὔ τι δυνήσεαι ἀχνύμενός περ
χραισμεῖν, εὖτ'ἂν πολλοὶ ὑφ' Ἕκτορος ἀνδροφόνοιο
θνήσκοντες πίπτωσι· σὺ δ'ἔνδοθι θυμὸν ἀμύξεις
χωόμενος ὅ τ'ἄριστον Ἀχαιῶν οὐδὲν ἔτισας".
245 Ὣς φάτο Πηλεΐδης, ποτὶ δὲ σκῆπτρον βάλε γαίῃ
χρυσείοις ἥλοισι πεπαρμένον, ἕζετο δ'αὐτός.

Alors, le fils de Pélée de nouveau, par des mots insultants, interpelle l'Atride et ne retient pas la colère : « Sac à vin ! Œil de chien et cœur de cerf ! Jamais tu n'as eu le courage de t'armer pour la guerre avec tes gens, ni de partir pour un aguet avec les meilleurs des Achéens : tout cela te semble la mort ! Certes il est plus avantageux, dans le vaste camp des Achéens, d'arracher les présents à quiconque te parle en face. Roi dévoreur du peuple, car tu commandes à des gens de rien : sans quoi, fils d'Atrée, tu eusses aujourd'hui lancé ton dernier outrage ! Mais moi je te dis et j'en jure un grand serment : ce bâton m'en soit témoin, qui jamais plus ne poussera ni de feuilles ni de rameaux, et, maintenant qu'il a quitté l'arbre où il fut coupé dans la montagne, jamais plus ne refleurira. Car le bronze en a rasé le feuillage et l'écorce ; maintenant les fils des Achéens qui rendent la justice le portent entre les mains et maintiennent les lois au nom de Zeus. Ce sera là pour toi le plus sûr des serments. Un jour viendra où les fils des Achéens sentiront en eux le regret d'Achille, tous ; alors tu ne pourras leur être en rien utile, bien qu'affligé, quand nombreux ils tomberont mourants sous les coups d'Hector meurtrier ; et toi,

> au fond de toi, tu te déchireras le cœur, dans ton dépit d'avoir refusé tout égard au meilleur des Achéens ». Ainsi dit le fils de Pélée et jette à terre le sceptre percé de clous d'or. Puis il s'assied.[46]

La tirade finale d'Achille tout entière constitue une injure d'autant plus sérieuse qu'elle est renforcée par le serment sur le sceptre que le héros lance enfin à terre, en contraignant ainsi quiconque veut reprendre la parole après lui d'aller le ramasser. Les propos ultimes d'Achille résonnent dans un silence qui pèse sur les épaules d'un Agamemnon qualifié de lâche, fourbe, profiteur, outrecuidant et, par comparaison explicite avec l'ἄριστος Ἀχαιῶν, indigne de son rôle[47]. Même le renoncement à Briséis et le choix de l'isolement, d'ailleurs, ne sauraient être le signe d'une soumission d'Achille à la volonté de l'*anax*[48]. Bien au contraire : il s'agit d'une preuve de force, car par son absence Achille expose Agamemnon au discrédit découlant de l'incapacité de remporter la victoire en bataille.

Mais voyons quelques détails.

IV.2. Apostropher l'autre : respect, mépris et colère

Dans son *Greek Forms of Address* — ouvrage qui depuis 1996 fait autorité au sujet des vocatifs grecs anciens[49] — Eleanor Dickey omet l'étude de la poésie épique. C'est surtout H. Paul Brown, dont nous avons déjà évoqué le travail, qui a tâché de montrer la validité des critères sociolinguistiques en ce qui concerne les vocatifs homériques. C'est très pertinemment que ce chercheur aborde la question des dialogues et des expressions de reconnaissance sociale par cet élément, dont l'importance est primordiale dans l'œuvre de projection vers l'extérieur d'une définition de la situation sociale que chaque individu propose aux autres (et oppose à celles des autres) lorsqu'il entre en relation. Brown a bien montré comment, loin de toute contradiction avec la construction formulaire des vers, la poésie homé-

---

[46] Hom. *Il.* I 223-246. Trad. CUF modifiée.
[47] Voir les considérations que nous faisons *infra*, p. 149 et sqq. Sur le « serment » d'Achille, voir GIORDANO 1999b, p. 37.
[48] *Contra* BROWN (H. P.) 2006, p. 20.
[49] DICKEY 1996.

rique use souvent de cette dernière pour véhiculer les informations sociolinguistiques[50]. Par exemple, le fait que — à la différence des autres héros achéens — Agamemnon ne soit quasiment jamais appelé par son simple nom, mais toujours par son patronymique ou par son titre d'*anax andrōn* (parfois s'ajoutant au nom) est très remarquable : les formes d'adresse auxquelles ses interlocuteurs ont recours paraissent en effet choisies pour manifester le respect dû à la *face* du chef de l'expédition troyenne[51]. Achille même, quand il n'use pas encore d'un lexique ouvertement injurieux, se tient à cette convention. Au vers 59, lorsqu'il se lève pour la première fois dans l'assemblée, il s'adresse d'abord à l'*anax*, comme il sied de le faire quand on soumet son avis à un supérieur, et l'appelle « Atride ». Or le patronymique ne saurait pas être un vocatif anodin, dans la mesure où il évoque — projette, pour le dire avec Goffman — une des sources primordiales de la *timē* d'un héros. Son histoire. Cela est particulièrement clair, au sujet d'Agamemnon, dans les vers qui concernent le sceptre qu'il tient quand il s'adresse à l'assemblée des Achéens. Venu des dieux, ce bâton aurait été transmis à Pélops et à sa descendance « pour régner sur d'innombrables îles et l'Argolide entière »[52].

> In the narrator's description of Agamemnon's *skeptron*, we can see the importance of another kind of self-presentation, the history. Agamemnon's *skeptron* comes with a history and as such manifests that history when it is displayed. What is more, this history consists of names, and so too Agamemnon's patronymic is also a display of that history, a history that apparently can be traced directly to the gods themselves. The story of Agamemnon's staff reinforces the importance of names as a claim to a history. When Akhilleus throws down Agamemnon's staff, he is rejecting that history as he rejects the position that flows from it.[53]

Mais si le premier mot d'Achille lorsqu'il se lève dans l'assemblée et son dernier geste avant de s'asseoir forment une boucle parce qu'ils évoquent l'histoire de l'*anax*, ce n'est pas pour cela qu'ils projettent dans la situation sociale la même image d'Agamemnon. Au contraire, l'histoire de celui-ci devient le critère d'évaluation de sa conduite et de sa dignité.

---

[50] Voir les p. 25-27 de BROWN (H. P.) 2006.

[51] Voir BROWN (H. P.) 2006, p. 25-34. Il y a une seule exception, *Il.* II 362, mais Brown soutient de manière convaincante que, malgré les vers homériques puissent se prêter à des malentendus, le passage en question constitue un *a parte* entre Agamemnon et Nestor, où la familiarité prime sur l'étiquette publique. On voit ici les effets concrets d'une faible densité sociale.

[52] Hom. *Il.* II 107 : πολλῇσιν νήσοισι καὶ Ἄργεϊ παντὶ ἀνάσσειν.

[53] BROWN (H. P.) 2006, p. 22-23. Cf. aussi EASTERLING 1989 et GRETHLEIN 2008, p. 39.

IV.2.1. *Le tact verbal*

Au début, Achille demeure poli vis-à-vis de l'Atride, du moins dans la forme. Or il serait inexact, sur un plan général, de considérer le tact comme un phénomène majeur des dialogues homériques. En effet, les marqueurs de politesse n'abondent guère dans le lexique des personnages de l'épopée, et cela est assez compréhensible lorsqu'on songe au fait que la compétition pour l'*aretē* caractérisant la société des héros pousse l'individualisme à son extrême et que, par conséquent, pour ritualisée que soit pareille société, pour nombreuses que soient les convenances qu'on y rencontre, ces dernières ne font pas de la délicatesse envers les autres un de leurs enjeux majeurs. Le discours des personnages d'Homère ne saurait être étouffé, ni quand il est autoréférentiel[54] ni quand il concerne l'interlocuteur. Quand nous parlons de tact, nous n'entendons pas la courtoisie. Dans les pages qui suivent, nous aurons l'occasion de rencontrer quelques-unes des formules d'adresse les plus conventionnelles de l'épopée, et il sera facile de se rendre compte qu'elles suivent le même principe que celle qu'Achille emploie dans notre vers 59 : τέκος, γέρον, ξεῖνε, πάτερ, etc. constituent autant des préambules corrects à un acte de parole, car ils reconnaissent aux interlocuteurs la *face* à laquelle ils s'attendent. Parfois il y a des exagérations, comme dans le cas de la première rencontre d'Ulysse avec Nausicaa, quand le premier qualifie la deuxième d'ἄνασσα et lui demande s'il ne se trouve pas devant une déesse[55], mais ces compliments sont souvent dus à l'exceptionnalité des circonstances : Ulysse vient de se réveiller après un naufrage, il est à la fois besogneux et incapable de reconnaître la fille qu'il a devant lui et de lui attribuer un rôle. En bref, la formule d'adresse polie est celle qui reconnaît dès le début à l'interlocuteur son juste rôle et sa juste position hiérarchique vis-à-vis de celui qui prend la parole : supérieure, inférieure ou paritaire (ce dernier est le cas, par exemple, du vieux Échénéos, lorsqu'il prend la parole parmi les conseillers phéaciens ; nous allons revenir sur

[54] Cf. HOHENDAHL-ZOETELIEF 1980, p. 143 : « Homeric etiquette does not require a show of modesty ».
[55] Hom. *Od.* VI 149.

l'effet que l'on peut désirer obtenir par une telle stratégie d'interaction[56]). Il nous faut citer, enfin, l'épithète vocative la plus incontournable de la langue grecque ancienne, qui est présente déjà chez Homère : δαιμόνιε. Quasiment impossible à traduire dans nos langues modernes, cette forme d'adresse ne constitue pas, en soi, une marque de tact, un signe de formalité ou de familiarité ou encore une insulte. Cependant, elle joue parfois un rôle fondamental dans la construction de l'espace symbolique où se déroulent les conversations (le « space for chatting », de Donald Lateiner[57], qui ne peut que naître de l'interaction des territoires personnels divers qu'ont les membres d'une situation sociale).

> The basic meaning [of δαιμόνιε] is neither positive nor negative. The essential characteristic of the word is that it expresses intensity, force — a force of the kind released by a speaker using the *name* of the person addressed: he can arouse a response to an eagerly desired wish; he creates an intimacy which may break down the resistance of the person addressed. Δαιμόνιε has the same power of creating this intimate athmosphere and obliging the person addressed to co-operate. In addition, however, δαιμόνιε has a general application which a proper name cannot possibly have.[58]

Certes, il faut se garder de songer à ce que, sur le plan de leur conduite, les hommes qui peuplent l'épopée homérique ne connaissent pas la politesse. Certaines circonstances, bien au contraire, prévoient une étiquette très rigide et demandent de la part des individus de manifester une grande sollicitude. On pense surtout au protocole d'hospitalité, auquel sera consacrée une longue partie de notre prochain chapitre, qui est tellement contraignant qu'Achille même doit s'y plier, mettant temporairement de côté son courroux, lorsqu'il reçoit la visite d'Ajax, Ulysse et Phénix : « Surpris, d'un bond, Achille est debout, et, sans lâcher sa cithare, quitte le siège où il était assis ; et Patrocle, de même, se lève à la vue des héros. […] Il les fait entrer, puis s'asseoir sur des sièges et des tapis de pourpre »[59].

---

[56] Cf. *infra*, p. 174-175.
[57] LATEINER 2005, p. 416.
[58] BRUNIUS-NILSSON 1955, p. 142.
[59] Hom. *Il.* IX 193-200 : Ταφὼν δ'ἀνόρουσεν Ἀχιλλεὺς | αὐτῇ σὺν φόρμιγγι λιπὼν ἕδος ἔνθα θάασσεν. | Ὣς δ'αὔτως Πάτροκλος, ἐπεὶ ἴδε φῶτας, ἀνέστη. [...] | ... προτέρω ἄγε δῖος Ἀχιλλεύς, | εἷσεν δ'ἐν κλισμοῖσι τάπησί τε πορφυρέοισιν.

Un autre volet intéressant pourrait être consacré à la courtoisie « de bataille », protection pour la *timē* de l'ennemi, dont nous avons de beaux exemples dans l'*Iliade* (par exemple à l'issue du duel entre Hector et Ajax au chant VII, v. 273-305) et qui a d'ailleurs son point de contact avec les règles de l'hospitalité dans l'épisode célèbre de la rencontre sur le champ de bataille entre Glaucos et Diomède[60]. S'étant mutuellement reconnus comme hôtes héréditaires, le guerrier Lycien et le fils de Tidée finissent par renoncer à la lutte et par s'échanger des gages d'hospitalité :

... γήθησεν δὲ βοὴν ἀγαθὸς Διομήδης·
ἔγχος μὲν κατέπηξεν ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ,
αὐτὰρ ὃ μειλιχίοισι προσηύδα ποιμένα λαῶν·
215 "Ἦ ῥά νύ μοι ξεῖνος πατρώϊός ἐσσι παλαιός·
[...]
τὼ νῦν σοὶ μὲν ἐγὼ ξεῖνος φίλος Ἄργεϊ μέσσῳ
225 εἰμί, σὺ δ'ἐν Λυκίῃ ὅτε κεν τῶν δῆμον ἵκωμαι.
Ἔγχεα δ'ἀλλήλων ἀλεώμεθα καὶ δι'ὁμίλου·
πολλοὶ μὲν γὰρ ἐμοὶ Τρῶες κλειτοί τ'ἐπίκουροι
κτείνειν ὅν κε θεός γε πόρῃ καὶ ποσσὶ κιχείω,
πολλοὶ δ'αὖ σοὶ Ἀχαιοὶ ἐναιρέμεν ὅν κε δύνηαι.
230 Τεύχεα δ'ἀλλήλοις ἐπαμείψομεν, ὄφρα καὶ οἵδε
γνῶσιν ὅτι ξεῖνοι πατρώϊοι εὐχόμεθ'εἶναι".
Ὣς ἄρα φωνήσαντε καθ' ἵππων ἀΐξαντε
χεῖράς τ'ἀλλήλων λαβέτην καὶ πιστώσαντο.

Diomède au puissant cri de guerre aussitôt est en joie. Il enfonce sa javeline dans la terre nourricière, et au pasteur d'hommes il adresse ces mots apaisants : « Oui, oui, tu es pour moi un hôte héréditaire, et depuis longtemps ! […] Ainsi je suis ton hôte au cœur de l'Argolide, et tu es le mien en Lycie, le jour où j'irai jusqu'en ce pays. Évitons dès lors tous les deux la javeline l'un de l'autre, même au milieu de la presse. J'ai bien d'autres hommes à tuer parmi les Troyens ou leurs illustres alliés, si un dieu me les amène et si je les joins moi-même à la course. Et tu as aussi bien d'autres Achéens à abattre, si tu le peux. Troquons plutôt nos armes, afin que tous sachent ici que nous nous flattons d'être des hôtes héréditaires ». Ayant ainsi

Trad. CUF légèrement modifiée.

[60] Voir CCI, II, p. 190-191 ; TRAILL 1989 ; DONLAN 1989 ; HARRIES 1993 ; VON REDEN 1995, p. 26 et s ; BK, IV 2, p. 80 sqq.

> parlé, ils sautent de leurs chars, se prennent les mains et engagent leur foi.[61]

La situation sociale — on le voit — est empruntée à la plus grande politesse. Mais sur le plan strictement verbal, la langue homérique n'a pas d'expressions spécifiques relevant du tact, si l'on exclut, bien sûr, la tournure formulaire par le biais de laquelle l'épopée signale le début des discours visant à la persuasion de l'autre, dont nous avons ici un exemple : « dire par des mots apaisants », μειλιχίοις ἐπέεσσι (au v. 214 dans la variante condensée μειλιχίοισι προσηύδα)[62].

Mais revenons au vers I 59 de l'*Iliade* et à ceux qui lui font directement suite. Le propos d'Achille constitue déjà un défi envers Agamemnon, quoique pour l'instant voilé par le tact verbal. Calchas prend ici un indispensable rôle de soutien : en prenant la parole au lieu de l'Atride, en s'adressant directement à Achille et non pas à Agamemnon, dont il craint la colère, et en manifestant enfin sa crainte de manière aussi allusive que limpide, il offre au Péléide le moyen pour usurper la fonction de l'*anax andrōn*, et donc sa *timē*. C'est Achille, et non pas Agamemnon, qui va garantir le salut du devin, mis en péril, justement, par le courroux potentiel de l'Atride. Calchas et Achille collaborent à la projection d'une définition de la situation sociale où Agamemnon apparaît non tant comme un chef charismatique et soucieux que comme une sombre figure menaçant l'intérêt général[63].

Si inévitable soit-elle, la première réaction d'Agamemnon, piquée[64], se maintient autant que possible dans les bornes que suggèrent les bonnes manières. Ses propos envers Calchas ressemblent moins à une invective qu'à une plainte[65] ; et c'est sans adresser la parole au Péléide (et donc ignorant sa provocation) qu'il s'adresse ensuite aux Achéens en ne choisissant

---

[61] Hom. *Il.* VI 212-233.
[62] Pour l'étymologie et le sens de cette expression, voir CHANTRAINE 1937 ; GRAZIOSI & HAUBOLD 2010, p. 138, *ad v.* 214.
[63] Au passage, nous avons ici une esquisse de *Ringkomposition*, car le différend débute par une affirmation d'Achille qui, tout en ayant l'air d'une formule de politesse et reconnaissance envers l'Atride (v. 92 : « Agamemnon, *qui déclare être* de loin le meilleur des Achéens »), ne constitue pas moins un évident soutien à la définition de la situation sociale qu'Achille est déjà en train de proposer aux Achéens, et qu'il confirmera explicitement par son dernier mot au vers 244.
[64] Cf. LENTINI 2013 § 11.
[65] Voir déjà Eusth. 60, 29 sqq. et DENTICE DI ACCADIA 2012, p. 65.

pour l'instant que d'insister sur le respect des convenances, malgré la colère qui transparait dans son regard[66]. Οὐδὲ ἔοικε, dit-il, qu'un roi, voire le chef des armées, soit le seul à rester sans *geras* (v. 119)[67]. Il en va en effet de sa reconnaissance publique. Sans *geras*, Agamemnon est dépourvu d'un symbole tangible et important de la *timē* qui lui permet de commander (et qui lui octroie également le droit — semble-t-il penser — d'ordonner à l'armée de lui décerner un autre *geras* !).

La réplique d'Achille adhère aux propos d'Agamemnon quant au fond, mais le Péléide ne renonce pas à son attitude polémique, qui au contraire se fait plus intense au vers 122. Si d'une part, en effet, Achille riposte à la dénonciation d'impolitesse en remarquant que le nouveau partage du butin exigé par Agamemnon ne serait pas moins malséant[68] que la spoliation, temporaire, que l'*anax andrōn* devrait supporter, le héros ne renonce pas, d'autre part, à une nouvelle atteinte ironique à la *face* de l'Atride, en l'appelant Ἀτρεΐδη κύδιστε φιλοκτεανώτατε πάντων (très glorieux fils d'Atrée, le plus avide de tous)[69]. Cette expression est intéressante parce qu'elle constitue l'altération d'un vers formulaire qui revient huit fois dans l'*Iliade*, et qui contient la forme d'adresse la plus formelle et respectueuse envers Agamemnon, comprenant son patronymique, un compliment[70], son titre officiel et enfin son nom : Ἀτρεΐδη κύδιστε ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγάμεμνον[71]. Ces propos délibérés d'Achilles sont conçus pour faire dresser les oreilles des Achéens, aussi bien que celles du public du poète. Une fois de plus, pourtant, Agamemnon essaie de ne pas répondre à la provocation. Il entreprend, au contraire, une véritable tentative *in extremis* de ramener la situation sociale à l'équilibre qu'il tient pour normal. Il cherche, en somme, à réaffirmer ses prérogatives sans trop souffler sur le feu. Pour cela, il use de toutes ses ressources sociales et déploie toute son autorité pour manifester de la bienveillance, tout en se présentant comme atteint dans son honneur. Deux fois il s'adresse à Achille avec des mots élogieux (v. 131 : θεοείκελ' Ἀχιλλεῦ

[66] Sur la tournure ὑπόδρα ἰδών cf. HOLOKA 1983.
[67] Sur le *geras*, voir *supra*, p. 130 et DI DONATO 2006, p. 53-64.
[68] V 126 : οὐκ ἐπέοικε.
[69] *Contra* DENTICE DI ACCADIA 2012, p. 66, n. 29.
[70] Sur l'aspect supranaturel du *kydos*, voir *supra*, p. 133, n. 25.
[71] Voir BROWN (H. P.) 2006, p. 29. Cf. aussi FRIEDRICH 2002, p. 3.

[Achille pareil aux dieux] et v. 146 : Πηλεΐδη πάντων ἐκπαγλότατ'ἀνδρῶν [Péléide, le plus terrible parmi les hommes][72]), et il reconnaît publiquement son *aretē*, bien que par le biais d'une proposition concessive (v. 131 : οὕτως ἀγαθός περ ἐὼν [pour excellent que tu sois]). Agamemnon s'efforce de mettre en avant l'injustice que représente le fait de ne pas prévoir pour lui une compensation alors qu'il se dit disposé à rendre Chryséis. Il prétend à un nouveau *geras*, mais il ne fait pas d'Achille la cible de cette prétention. À ce qu'il nous paraît, l'implication des autres héros dans la querelle (v. 183) sert à la fois à chercher des soutiens pour sa propre définition de la situation sociale, que l'on demande implicitement aux autres de confirmer (dans le même sens peuvent se lire les vers 174-175, plus explicites et mettant en cause le même Zeus), et à manifester devant tout le monde que, loin de lui en vouloir, l'Atride ne traite point Achille de manière différente des autres. Autrement dit, il respecte son *aretē*, il demeure même prêt à lui confier des tâches de responsabilité, mais il ne va pas tolérer la remise en cause de *timē* qu'implique le discours du Péléide[73]. La brusque relégation de ces questions au futur, laquelle accompagne le changement de sujet et de destinataire de l'*anax andrōn* aux vers 140-141[74], vient sceller la première tentative d'Agamemnon de protéger son rôle social.

Agamemnon s'occupe de résoudre la crise sociale au plus vite. Quiconque veut continuer à se quereller avec lui ne pourra le faire qu'en ouverte polémique avec cette intention qui relève pleinement de son rôle. Achille est pris dans un piège : soit il se plie et se tait, soit il dépasse la limite qu'il n'a jusque-là que frôlée et passe à la rébellion ouverte et à l'insulte.

IV.2.2. *Les insultes des héros*

> « Anger, if anything, is what the epics are about », écrit Hans van Wees. « For the homeric hero, anger is the normal and correct reaction to most serious face-threats, since not responding angrily to insult implies not just weakness but a failure to val-

[72] L'expression peut être élogieuse, l'adjectif ἔκπαγλος signifiant « terrible dans sa violence ». Voir *LSJ*, *s.v.*, et cf. aussi *Il.* XVIII 170, XXI 589 ; XX 389, XXI 452. Voir toutefois CCI, I, p. 68, *ad v.*
[73] *Contra* CCI, I, p. 68, *ad loc.* ; MUELLER 1996, p. 105.
[74] Que LENTINI 2013 § 11 qualifie de « diversion ». Voir aussi DENTICE DI ACCADIA 2012, p. 67.

ue one's own *timē* », lui fait écho Ruth Scodel[75]. La défense de sa propre *timē* contre les attaques d'autrui débouche sur un sentiment de rage, émotion complémentaire à l'*aidōs*. Il y a plusieurs types de colère chez Homère, et toutes ne sont pas toujours maîtrisables[76]. Jusque-là, en analysant la dispute d'Achille et Agamemnon, nous n'avons rencontré qu'une rage retenue, fonctionnant principalement comme stimulus pour l'action[77]. Mais lorsqu'Achille explose et insulte ouvertement Agamemnon, en le qualifiant au vers 149 d'ἀναιδείην ἐπιειμένε, le rapport entre rage et *aidōs* devient plus clair : la colère est une réponse émotive violente d'un individu au manque d'*aidōs* d'un autre, lorsque ce manque met en danger la définition de la situation sociale que le premier est en train de soutenir. Si l'*aidōs* est le mécanisme émotif qui vise à protéger la *timē*, d'ailleurs, il est naturel que quand celui-ci fait défaut il existe un péril pour la *face*. Entre Agamemnon et Achille, tout le problème tourne autour du fait qu'ils ne sont pas d'accord sur la définition de la *timē* d'*anax andrōn* : ce qu'Agamemnon fait et dit pour protéger sa *face* est perçu par Achille comme un manque de l'Atride à son rôle social. D'où le conflit de représentations, la rage et les insultes.

L'importance de l'*aidōs* dans l'idéologie homérique prouve[78], si cela était nécessaire, que des formes d'adresse telle ὦ μέγ'ἀναιδές (v. 158) sont des insultes à proprement parler. En effet, il n'y a qu'un personnage, dans toute l'épopée homérique, qui demeure insensible à ces insultes et à la question de l'*aidōs*. Il s'agit de Pâris. Quand par exemple, au chant III de l'*Iliade*, il se retire parmi les rangs des Troyens, terrorisé par la vue de Ménélas, et que son frère Hector le prend à parti par des mots infamants (v. 38 : Τὸν δ' Ἕκτωρ νείκεσσεν[79] ἰδὼν αἰσχροῖς ἐπέεσσιν), les propos par les-

[75] VAN WEES 1992, p. 126 ; SCODEL 2008, p. 49. Cf. aussi WALSH 2005.
[76] WALSH 2005, p. 233-234. Voir aussi MUELLER 1996.
[77] SCODEL 2008, p. 48.
[78] Une des deux « Homeric heroes' driving forces » avec le *thumos*, selon SCHADE 2015, p. 81, cf. CAIRNS 1993, p. 80 sqq.
[79] « L'ayant vu, Hector le reprimenda par des mots insultants. » Sur νεικείειν dans les poèmes homériques voir au moins ADKINS 1969, p. 7-10, 20 sqq. (cf. ces dires, très intéressants pour notre propos, p. 20 : « The use of νεικείειν similarly arises from the Homeric situation: if only results count, it is not worth while to

quels il lui répond sont tout à fait hors normes par rapport aux codes de comportement homérique. Hector lui avait adressé une série d'épithètes injurieuses qui n'a pas d'égale dans l'*Iliade*[80] :

Δύσπαρι εἶδος ἄριστε γυναιμανὲς ἠπεροπευτὰ
40 αἴθ'ὄφελες ἄγονός τ'ἔμεναι ἄγαμός τ'ἀπολέσθαι·
καί κε τὸ βουλοίμην, καί κεν πολὺ κέρδιον ἦεν
ἢ οὕτω λώβην τ'ἔμεναι καὶ ὑπόψιον ἄλλων.
Ἦ που καγχαλόωσι κάρη κομόωντες Ἀχαιοὶ
φάντες ἀριστῆα πρόμον ἔμμεναι, οὕνεκα καλὸν
45 εἶδος ἔπ', ἀλλ'οὐκ ἔστι βίη φρεσὶν οὐδέ τις ἀλκή.
[...]
Οὐκ ἄν τοι χραίσμῃ κίθαρις τά τε δῶρ' Ἀφροδίτης
55 ἥ τε κόμη τό τε εἶδος ὅτ' ἐν κονίῃσι μιγείης.
Ἀλλὰ μάλα Τρῶες δειδήμονες· ἦ τέ κεν ἤδη
λάϊνον ἕσσο χιτῶνα κακῶν ἕνεχ'ὅσσα ἔοργας.

« Pâris de malheur ! Ah ! Le bellâtre, coureur de femmes et suborneur ! Pourquoi donc es-tu né ? Pourquoi n'es-tu pas mort avant d'avoir pris femme ? Que j'eusse mieux aimé cela ! Et que cela eût mieux valu que de te voir aujourd'hui notre honte et l'objet du mépris de tous ! Ah ! Ils vont bien rire, je crois, tous ces Achéens chevelus qui se figurent tel champion comme un preux, à voir la beauté sur ses membres, alors qu'au fond de lui il n'est ni force ni vaillance. […] De quoi te serviront et ta cithare et les dons d'Aphrodite — tes cheveux, ta beauté — quand tu auras roulé dans la poussière ? Ah ! Les Troyens sont trop timides ; sans quoi ils t'eussent déjà passé la tunique de pierre, pour tout le mal que tu as fait ! »[81]

L'invective d'Hector contre Pâris est aussi violente que celle d'Achille contre Agamemnon. Certes, elle ne concerne pas le droit de diriger une armée de plusieurs

---

distinguish a moral error from a mistake. […] [A] disastrous result is αἰσχρόν, and will meet with disapproval, the same kind of disapproval, whatever the cause ») ; NAGY [1979] 1994, p. 222-242 ; MARTIN (R. P.) 1989, p. 68-77 ; LENTINI 2008, p. 59 sqq. et 2013, § 9 : « The most general term indicating a face-threatening activity is νεῖκος/νεικέω. We have seen that it can introduce language including threats, warnings, commands (cf. for example Irus, *Odyssey* 18.9), name-calling, and disparaging remarks (cf. Hector to Paris, *Iliad* 3.38; or Agamemnon to Odysseus, *Iliad* 4.337). The noun νεῖκος may indicate this kind of language (cf. *Iliad* 23.483) or a quarrel in which such agonistic language is used (cf. *Odyssey* 8.75, the quarrel between Achilles and Odysseus; *Iliad* 20.251, Aineias to Achilles) ».

[80] Les insultes de Diomède au même Pâris mises à part (*Il.* XI 385), cf. *infra*, p. 241.

[81] Hom. *Il.* III 39-57.

milliers de soldats, mais cela ne veut pas dire qu'elle ne constitue pas une atteinte des plus sérieuses à la *timē* du prince troyen. Hector est allé jusqu'à souhaiter la mort de son frère, qui ne serait bon qu'à prendre soin de son aspect et à courir après les femmes. Dans la mesure où les propos d'Hector le privent de toute *aretē*, et l'accusent de représenter une honte[82] pour tous les Troyens, ils constituent une attaque formidable contre la *face* de Pâris. Pourtant, à la différence de tout autre héros (on peut citer par exemple les propos, emblématiques puisque structurés en forme de prétérition, qu'Énée adresse à Achille en réponse aux injures de celui-ci au sujet de sa force et de son ascendance[83]), ce dernier ne se met pas en colère ni n'élabore une riposte adéquate aux insultes. Bien au contraire, il accepte la définition de sa *face* donnée par Hector, sans se dérober aux accusations, mais en les assumant : « Hector — puisque c'est selon la justice que tu me prends à parti et non contre la justice — ton cœur, à toi, toujours est inflexible : on croirait voir la hache qui entre dans le bois ! […] Ton âme est aussi ferme au fond de ta poitrine ! Ne me reproche pas les dons aimables de l'Aphrodite d'or. Il ne te convient pas de mépriser les dons glorieux des dieux : ils en donnent autant qu'ils veulent, et personne ne peut choisir ! »[84]. Au lieu de se défendre, de soutenir énergiquement que toute sa beauté n'est point gaspillée tandis qu'elle correspond à une grande vaillance de corps et d'esprit, Pâris félicite son frère pour ses grandes qualités, en sous-entendant que lui-même ne les possède pas et qu'il ne les aura jamais, car les dieux en ont fait un partage inégal. Ruth Scodel et Thomas Walsh ont pu voir en cela soit un « défaut psychologique » de Pâris, incapable d'éprouver l'*aidōs*[85] et donc de réagir à l'insulte par le *cholos* (la rage) qui serait attendu, soit l'incapacité rhétorique de manifester ce *cholos*

[82] Λώβην : « "outrage" en tant qu'atteinte proprement dite à la τιμή de l'individu ». (MAWET 1979, p. 119 ; Cf. BK, III 2, p. 30, *ad v.*)
[83] Hom. *Il.* XX 200-258.
[84] Hom. *Il.* III 59-66, trad. CUF modifiée (Ἕκτορ, ἐπεί με κατ'αἶσαν ἐνείκεσας οὐδ'ὑπὲρ αἶσαν, | αἰεί τοι κραδίη πέλεκυς ὥς ἐστιν ἀτειρὴς | ὅς τ'εἶσιν διὰ δουρὸς […] · | ὣς σοὶ ἐνὶ στήθεσσιν ἀτάρβητος νόος ἐστί· | μή μοι δῶρ'ἐρατὰ πρόφερε χρυσέης Ἀφροδίτης· | οὔ τοι ἀπόβλητ'ἐστὶ θεῶν ἐρικυδέα δῶρα | ὅσσά κεν αὐτοὶ δῶσιν, ἑκὼν δ'οὐκ ἄν τις ἕλοιτο).
[85] Voir aussi BK, III 2, p. 32, *ad v.* 46-51 : « Paris […] kümmert sich erneut nicht um die Folgen vom Helenas Entführung und zeigt keine *aidōs* "Rücksicht" gegenüber seinem Volk ».

(Pâris serait donc un mauvais fâché)[86]. Quant à nous, nous remarquons plutôt l'absence, chez Pâris, de ce principe idéologique qui fait correspondre le *schēma* et l'*ēthos* par le biais de la volonté individuelle, sur lequel nous avons insisté dans notre chapitre II[87]. Pâris est beau et bon à rien, et en cela il se positionne totalement en dehors de la normativité sociale en vigueur dans l'épopée homérique[88]. Il faut bien qu'une règle ait des exceptions.

L'autre type d'injure qu'Achille adresse à Agamemnon, présent dès le vers 149 (κερδαλεόφρον), est l'accusation de voracité. Margaret Graver a bien montré que, contrairement à ce que l'on a souvent pensé sur la base de certaines scholies[89], dans l'épopée homérique toutes les insultes formées sur le mot κύων ne renvoient pas au manque de pudeur. « [They] are a rather harsh form of abuse, one which labels its object as greedy and potentially cannibalistic in the domain of material goods, or of fighting, sexuality, or speech »[90]. Il en est ainsi pour les déesses du chant XXI de l'*Iliade*[91], de même que pour Mélantho, l'esclave de Pénélope aux vers 90-92 du chant XIX de l'*Odyssée*[92]. Il en est ainsi également pour Agamemnon, qu'au comble de sa rage Achille représente comme un dévoreur de peuples, un chien à l'œil affamé (v. 225 et 231 ; l'image homérique vaut celle de la bave à la bouche que l'on

[86] SCODEL 2008, p. 53. Voir aussi WALSH 2005, p. 197-201.
[87] Cf. *supra*, p. 47 et 67.
[88] Cf. VAN WEES 1992, p. 127 : « As an adult, Paris still displays the "childish" attitude of Telemakhos as a boy: his distress is not accompanied by anger, no doubt because he has "no sense" and is unconcerned with the "indignation" other people feel at his behaviour and the "many ugly things" they say about him (VI.349-53). Paris, one might say, is not properly socialised ».
[89] P. ex. ∑ *Il.* I 225, XIII 623, XXI 394. Cf. *LSJ, s.v.* « κύων » II : « shameless » ; cf. aussi *s. v.* « κυνάμυια », « κύνεος », « κύντερος », « κυνώπης » .
[90] GRAVER 1995, p. 53. La démonstration est faite au pages 45-52, se fondant largement sur des travaux précédents (dont on ne citera que NUSSBAUM [1986] 2001, p. 414) et sur l'analyse critique des passages homériques où comparaissent ces formes d'insultes, d'ailleurs assez fréquentes, des scholies et des sources postérieures, telles par exemple les fables d'Ésope.
[91] Cf. *infra*, p. 163-164.
[92] Ὣς φάτο, τοῦ δ'ἤκουσε περίφρων Πηνελόπεια, | ἀμφίπολον δ'ἐνένιπεν ἔπος τ'ἔφατ'ἔκ τ'ὀνόμαζε· | "Πάντως, θαρσαλέη, κύον ἀδεές, οὔ τί με λήθεις | ἔρδουσα μέγα ἔργον, ὃ σῇ κεφαλῇ ἀναμάξεις". Cf. GRAVER 1995, p. 52.

choisirait de nos jours[93]). Dans le même sens va le οἰνοβαρής (« trempé de vin ») du vers 225 : les insultes (ἀταρτηροῖς ἐπέεσσιν du vers 223, qui reprend l'ordre d'Athéna : ἔπεσιν μὲν ὀνείδισον, v. 211) visent à discréditer totalement l'Atride devant l'armée, dont Achille pense se faire l'interprète, s'il faut se tenir à sa conviction de pouvoir « faire lever les autres » (v. 191 : τοὺς μὲν ἀναστήσειεν)[94]. Ce qu'Athéna l'a empêché de tenter par les voies de fait, en somme, Achille essaie de l'obtenir par la rhétorique acharnée et virulente qu'il déploie contre l'*anax andrōn*[95]. L'importance de l'appui de l'assemblée achéenne pour soutenir sa définition de la situation sociale et pour renégocier l'autorité d'Agamemnon par le refus de lui reconnaître la part de *timē* due à l'*anax andrōn* est ici primordiale. Nous allons y revenir dans notre chapitre VI[96] : pour l'instant, contentons-nous de remarquer que la stratégie communicative d'Achille échoue. Comme toujours dans l'*Iliade*, l'*agorē* des Achéens se tait, et sa capacité à remettre en cause l'autorité, le prestige et l'honneur de son *leader* ne demeure que suggérée par le poète[97]. À Achille ne reste alors que jurer vengeance, s'asseoir et se retirer de la bataille. Qui des deux héros sort vainqueur du conflit ? Voilà une question qu'il est légitime de se poser, même si nous connaissons l'efficacité du serment d'Achille sur la longue période. Car dans l'immédiat, au niveau de la situation sociale, c'est bien la définition projetée par le Péléide qui s'écroule devant celle d'Agamemnon. C'est Achille qui est enfin réduit au silence, Achille qui est repoussé vers les marges de la scène (une condition d'ἄτιμος qu'il avait pourtant refusé d'accepter au vers 171) tandis que se réalise la volonté d'Agamemnon. D'emblée, la stratégie communicative du roi de Mycènes semble se montrer la plus efficace : Agamemnon a choisi encore une fois de se montrer supérieur aux attaques d'Achille, dont il a minimisé, maintenant de manière explicite, la

[93] Cf. aussi v. 159.
[94] Cf. déjà les scholies à ces vers, Eusth. 74, 33 sqq. Voir aussi DENTICE DI ACCADIA 2012, p. 71. *Contra* STROH 2009.
[95] Cf. DENTICE DI ACCADIA 2012, p. 69 : « La sua apologia è abile difesa di tutta la comunità ».
[96] Cf. *infra*, p. 255-266.
[97] Cf. *supra*, p. 135.

force et l'importance pour la guerre[98]. Qu'importe l'excellence, que mesure-t-elle quand on l'a reçue directement des dieux ? Ainsi a-t-il dit, avec un argument sans doute captieux, mais incontournable, du moins dans la mesure où Agamemnon peut vraiment se prouver φέρτερος (plus fort, v. 186[99]) en emmenant Briséis de la baraque d'Achille, puisque — comme il l'avait d'ailleurs pronostiqué (v. 174-175) — aucun des autres héros ne prend le parti de soutenir Achille. Le prix à payer sera élevé, mais la *timē* de l'*anax andrōn* est sauvée.

Dans son étude sur les bonnes manières homériques, I. M. Hohendahl-Zoetelief remarque que *schetlios* est l'insulte à laquelle on recourt le plus souvent chez Homère, et la plus générale quant à l'acception[100]. « The use of the rebuking title σχέτλιε (-αι) is a sin against good manners — the sin of "labelling", or "name-calling". »[101] Cette épithète aussi bien malséante que vague, trop faible pour indiquer un véritable sentiment de haine, nous permet d'introduire quelques considérations conclusives au sujet des injures dans l'épopée : quoique les insultes soient fréquentes chez Homère — continue Hohendahl-Zoetelief — celles-ci n'ont que très rarement une valeur intrinsèque à elles-mêmes. Le poète s'en sert plutôt pour amplifier son propos[102]. En fait, il n'est pas malaisé d'apercevoir, chez Homère, une certaine indifférence quant aux insultes en tant que manifestations d'impolitesse à proprement parler. « [S]everal passages […] show that protests refer to the content of an insult, not to the lack of courtesy or fairness of the way in which it is presented. »[103] Il nous semble que cet avis est tout à fait acceptable, et encore une fois l'origine d'un tel phénomène est sans

---

[98] « Va-t'en chez toi, avec tes nefs, tes camarades ; va régner sur les Myrmidons : de toi je n'ai cure et je ne crains pas ta rancune » (v. 179-180).

[99] « Φέρτερος, "superior": there is an implied contrast with κάρτερος in 178. Akhilleus may be stronger in battle, but Agamemnon is his superior overall, and that is what counts. » (CCI, I, p. 72, *ad v.*).

[100] Cf. *LSJ*, *s.v.* « σχέτλιος », A III : « *miserable, wretched* ». Cf. HOHENDAHL-ZOETELIEF 1980, p. 53 sqq., avec études lexicales et bibliographie.

[101] HOHENDAHL-ZOETELIEF 1980, p. 58. Pour des adjectifs indiquant la tristesse ou la mauvaise chance parfois employés comme des insultes (p. ex. δειλός, τάλας), voir BRUNIUS-NILSSON 1955, p. 59-60.

[102] HOHENDAHL-ZOETELIEF 1980, p. 73 : « Their main function is to enliven and emphasize ». Quant à « the expression σχέτλιος [, it] is mainly used when the speaker entertains a hope of being able to entice the one(s) thus labeled to demonstrate behavior favorable to his own, the speaker's purposes » (*Id.* p. 62).

[103] HOHENDAHL-ZOETELIEF 1980, p. 68.

doute à rechercher dans la fusion des idées d'honneur et de déférence en un seul concept de *timē* homérique. Qui plus est, les contenus de ces insultes, voire les thèmes de l'impolitesse homérique ne sont guère nombreux, et ne vont quasiment pas au-delà des accusations d'Achille envers Agamemnon : le manque d'*aidōs* et la renonciation à l'engagement perpétuel dans la compétition d'*aretē* qui accompagne ce sentiment, avec les dérives de voracité ou de lâcheté que cela entraîne[104]. Pour éclairer ce point, il est peut-être utile de changer de couche sociale et d'envisager un dernier et bref exemple : celui de Mélantheus.

IV.1.3. *La malséance populaire*

Eumée le porcher est en train d'accompagner Ulysse à son palais. Le héros a été déguisé en vieux mendiant par la déesse Athéna. Au cours de leur chemin, ils arrivent près d'une source consacrée aux Nymphes, où ils rencontrent le berger Mélantheus.

Τοὺς δὲ ἰδὼν νείκεσσεν ἔπος τ'ἔφατ'ἔκ τ'ὀνόμαζεν,
ἔκπαγλον καὶ ἀεικές· ὄρινε δὲ κῆρ Ὀδυσῆος·
"Νῦν μὲν δὴ μάλα πάγχυ κακὸς κακὸν ἡγηλάζει,
ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖν.
Πῇ δὴ τόνδε μολοβρὸν ἄγεις, ἀμέγαρτε συβῶτα,
220 πτωχὸν ἀνιηρόν δαιτῶν ἀπολυμαντῆρα;
Ὃς πολλῇς φλιῇσι παραστὰς θλίψεται ὤμους,
αἰτίζων ἀκόλους, οὐκ ἄορας οὐδὲ λέβητας·
τόν κ'εἴ μοι δοίης σταθμῶν ῥυτῆρα γενέσθαι
σηκοκόρον τ'ἔμεναι θαλλόν τ'ἐρίφοισι φορῆναι,
225 καί κεν ὀρὸν πίνων μεγάλην ἐπιγουνίδα θεῖτο.
Ἀλλ'ἐπεὶ οὖν δὴ ἔργα κάκ'ἔμμαθεν, οὐκ ἐθελήσει
ἔργον ἐποίχεσθαι, ἀλλὰ πτώσσων κατὰ δῆμον
βούλεται αἰτίζων βόσκειν ἣν γαστέρ'ἄναλτον".

En les voyant, il commença à les insulter, à les appeler de manière violente et vulgaire. Le cœur d'Ulysse en fut révolté : « Voilà un grand misérable qui mène un misérable ! Comme on voit qu'un dieu assortit les paires ! Misérable porcher, où mènes-tu ce goinfre, ce fâcheux mendiant, ce râtisseur de

[104] L'accusation même de sottise n'est qu'une stigmatisation qui pivote sur l'incapacité de l'interlocuteur de sortir d'un état d'esprit enfantin : cf. *LSJ*, *s.v.* « νήπιος » : « *infant*, *child*, freq. in Hom., "νήπιον, οὔ πω εἰδόθ'ὁμοιίου πολέμοιο" Il.9.440 » et « of the understanding, *childish*, *silly*, Od.13.237; "μέγα ν." Il.16.46, cf. Od.9.44 » ; voir aussi Hom. *Il.* XX 200.

> plats ? Il va s'user les épaules en s'appuyant à beaucoup de montants, en mendiant croûtons plutôt qu'épées et chaudrons. Si tu me le donnais pour garder les étables, balayer le fumier et porter du vert aux chevreaux, avec le petit-lait il se ferait de bonnes cuisses ! Mais comme il ne s'y connaît qu'en mauvaises actions, il ne daignera pas se donner à l'ouvrage ; en gueusant parmi les gens, il aime mieux quémander de quoi remplir sa panse insatiable ! »[105]

Cela dit, le berger donne un coup de pied à Ulysse, qui reste impassible. C'est Eumée qui, en réponse, adresse une prière aux Nymphes pour que le véritable seigneur d'Ithaque puisse rentrer chez lui et punir les gens tels que Mélantheus. La réplique de Mélantheus au porcher, qualifié de κύων, ne se fait pas attendre : Eumée mériterait d'être vendu comme esclave, si seulement celui qui le protège, Télémaque, était enfin éliminé ![106] La critique a déjà mis l'accent sur le langage de Mélantheus, vilain et plein de détails de la vie des champs[107]. Le vers 218, qui a l'air d'une expression proverbiale[108], contient à deux reprises l'épithète la plus représentative de la tirade du berger : κακός (qui revient de nouveau au vers 226). On est loin, ici, des insultes « chevaleresques » des héros de l'*Iliade*. À part cette insulte, essentielle pour ainsi dire, le lexique injurieux de Mélantheus est tout concentré sur le ventre. Le mendiant n'a pas l'envie ou le courage de travailler pour assurer sa survie ; il préfère importuner les puissants pour qu'ils le nourrissent. Sur le fond, nous ne sommes pas loin des accusations de manque d'*aidōs* qu'Achille adresse à Agamemnon ou de celles qu'Hector adresse à Pâris. Au demeurant, Ulysse peine à se retenir et à rester silencieux face à ces insultes, et quand plus tard — aux vers 366-386 du chant XVIII — il se permet de riposter à des propos très semblables[109] qui lui sont adres-

---

[105] Hom. *Od.* XVII 215-228.
[106] Hom. *Od.* XVII 248-253.
[107] STEINER 2010, p. 105, *ad v.* 217-232. Cf. DE JONG 2001, p. 417, *ad v.* 215-216.
[108] Cf. COMV, V, p. 168, *ad loc.*
[109] « Odysseus will meet with a great deal of verbal abuse during his incognito stay in his own palace. The taunts revolve around three topics: (i) beggars are lazy and a burden to the household: 219–28, 375–7, 446; 18.357–64; (ii) "the beggar" is acting above his station: 449, 479; 18.327–33, 389–93; 21.288–304; and (iii) if he does not behave himself, "the beggar" will meet with violence: 229–32, 448, 478–80; 18.334–6, 389; 19.68–9; 20.180–2; 21.305–10. Contrast the compassion displayed towards beggars and "the beggar' by Eumaeus (14.37–47) and Philoetius (20.191–6). Melanthius' speech is particularly offensive in that (i) he

sés par Eurymaque, c'est justement sur le plan de la compétition héroïque pour l'*aretē* qu'il ramène le discours. « Eurymaque, je voudrais bien qu'on nous mît en concours de travail, au moment du printemps, quand les jours deviennent longs, […] et qu'il y eût des bœufs à pousser, les meilleurs, une paire de grands bœufs roux, saturés d'herbe, […] et quatre arpents où le soc entre aux mottes : alors tu verrais si mon sillon je le fendrais continu ! »[110]. Il est clair que, en dehors de la forme prise par l'insulte, c'est son contenu qui compte, et ce contenu est quasiment le même qu'il s'agisse d'héros ou de gens humbles. En ce sens, il est significatif de remarquer que Mélantheus qualifie Eumée de chien, à l'instar de ce que fait Achille avec Agamemnon ou, on va le voir aussitôt, Héra avec Artémis[111]. Sous-tendue à cette insulte, il y a l'accusation de jouir de privilèges que le porcher ne mériterait pas, et cela grâce à la tutelle de Télémaque. Dans les dires de Mélantheus, cette conduite le fait ressembler à un chien : οἷον ἔειπε κύων ὀλοφώϊα εἰδώς (v. 248). Chez Homère en effet, comme l'écrivait déjà Hermann Fränkel, « what man wills and is, is straightway and without hindrance transformed into action, […] and every human trait and every character passes unchecked into outward expression and achievement. […] So a man and his actions become identical »[112] et lorsqu'un individu permet qu'on lui attribue une *face* de chien, il ne tolère pas tant une attaque violente par des mots grossiers : il assume un rôle, accepte une identité.

Quel que soit le point de vue adopté, en somme, tout tourne autour de la *timē*, qui ne saurait être une question de forme. C'est la substance qui importe, la substance d'une injure qui fait monter en colère, l'image sociale de soi que cette injure projette vers l'extérieur, de-

---

does not deign to address "the beggar" directly, but only talks about him ([…] cf. 16.55–89n.) and (ii) also reviles Eumaeus. » (DE JONG 2001, p. 417, *ad v.* 217–32).

[110] Hom. *Od.* XVIII 366-375 : Εὐρύμαχ', εἰ γὰρ νῶϊν ἔρις ἔργοιο γένοιτο | ὥρῃ ἐν εἰαρινῇ, ὅτε τ'ἤματα μακρὰ πέλονται, | […] | Εἰ δ'αὖ καὶ βόες εἶεν ἐλαυνέμεν, οἵ περ ἄριστοι, | αἴθωνες, μεγάλοι, ἄμφω κεκορηότε ποίης, | […] | τετράγυον δ'εἴη, εἴκοι δ'ὑπὸ βῶλος ἀρότρῳ· | τῷ κέ μ'ἴδοις, εἰ ὦλκα διηνεκέα προταμοίμην. Trad. personnelle.

[111] « Whatever damage the other has done in the past is represented as an unjustified seizure of privilege. Thus Hera claims that Artemis, a "fearless dog", has yet to learn of warfare even though she has often killed in the past; Zeus has made her a "lion" only "against women" (*Il.* 21.481-88). Her point is that Artemis' many slayings do not prove her heroic, though they do make her dangerous: her destructiveness exceeds her real prowess. » (GRAVER 1995, p. 49).

[112] FRÄNKEL 1975, p. 79.

vant les autres, qui cause la réaction de l'individu. Il n'est pas tant question de politesse que d'identité. « In general, the nature of reactions to insults in the epics leads to the impression that the poet regarded the matter of bad manners and lack of due courtesy as too trivial to be worth dwelling upon — this in clear contrast to lack of correctness of a statement's substance. »[113]

IV.3. Dialogues humains et dialogues divins

Donnons enfin une précision concernant le traitement que nous allons réserver aux scènes ayant lieu sur l'Olympe, dont les personnages principaux sont les dieux. Nous avons en effet pris le parti de ne pas distinguer nettement ces dernières des autres, « humaines », que nous allons étudier ci-dessous ; aucune section particulière n'est consacrée aux Olympiens et les situations sociales auxquelles ils prennent part sont rangées parmi les autres, selon l'ordre de la matière. Ce choix dépend du fait que, lors de l'analyse de l'épopée homérique, nous avons constaté que les logiques qui régissent les situations sociales ne varient guère en fonction de la nature humaine ou divine des acteurs qui y prennent part (si possible, les scènes divines sont caractérisées par un ton « domestique » que l'on ne retrouve pas, par exemple, dans les portraits des *oikoi* des héros de l'*Odyssée.* En ce sens, elles constituent une intégration très intéressante du tableau des relations sociales homériques[114]). Ainsi, le rapport qu'entretiennent Zeus et Héra[115] ne diffère pas trop, par exemple, de celui entre Priam et Hécube tel qu'il apparaît au chant XXIV de l'*Iliade* : dans les deux cas, lorsqu'il y a divergence d'opinions, la femme se plaint auprès de son mari (Hécube : « Hélas ! Mais où s'est donc envolée ta raison ? » ; Héra : « Jamais encore tu n'as daigné me dire de toi-même à

[113] HOHENDAHL-ZOETELIEF 1980, p. 72. Cf. GIORDANO 2014, § 3.
[114] Cf. aussi CODINO 1960, p. 555 : « La società divina iliadica, oltre a non essere contrapposta a quella umana, non è neppure semplicemente un' "altra" società umana: essa è il diretto prolungamento verso l'alto di questa società, ne è uno strato superiore. Grazie alla rappresentazione realistica dei contatti e dei rigidi rapporti gerarchici fra i due livelli sovrapposti e comunicanti, l'insieme del mondo omerico acquista più profondità, più spessore, e quindi più dinamismo ».
[115] Voir *infra*, p. 249-255.

quoi tu songeais »[116]), alors que celui-ci réaffirme sa propre autorité par une stigmatisation de l'épouse et une proclamation de son indépendance de jugement (Priam : « Je veux partir : ne me retiens pas ; ne joue pas l'oiseau de malheur en ce palais, tu ne me convaincras pas » ; Zeus : « Héra, n'espère pas connaître tous mes desseins. […] S'il en est comme tu le dis, c'est sans doute que tel est mon bon plaisir »[117]). Si vraiment on voulait trouver une caractéristique spécifique aux situations sociales divines, ce serait peut-être le fait que les comportements des individus y sont souvent poussés à l'extrême. En effet, Priam se limite à qualifier Hécube d'« oiseau de malheur », tandis que Zeus menace explicitement de lever la main sur Héra[118] ; de la même manière, peu de vers après, le roi des Troyens — bouleversé par le chagrin que lui a causé la perte d'Hector — apostrophe très durement ses enfants pour leur fainéantise (« Dépêchez, méchants enfants, poltrons ! »[119]), alors que Zeus n'a pas hésité à lancer son propre fils Héphaïstos du mont Olympe pour s'être rangé du côté d'Héra[120]. Cela relève, bien évidemment, de la nature « surhumaine » des dieux dans l'épopée homérique : ils sont comme les mortels, mais justement ils ne peuvent mourir et sont extrêmement puissants[121]. Du point de vue de la situation sociale, cela augmente leurs ressources sociales à un point tel qu'une chute longue un jour entier du sommet de l'Olympe à l'île de Lemnos a sur Héphaïstos la même efficacité symbolique qu'ont les dires de Priam sur Pâris, Déiphobe, Hélénos et leurs frères. Ainsi, pour autant qu'elle puisse apparaître significative à un premier regard, la différence d'intensité entre les actions hu-

---

[116] Hom. *Il.* XXIV 201 : Ὤ μοι πῇ δή τοι φρένες οἴχονθ' ; *Il.* I 542-543 (ce que CODINO 1960, p. 553 définit un « preambolo vittimistico »).

[117] Hom. *Il.* XXIV 218-219 : Μή μ'ἐθέλοντ'ἰέναι κατερύκανε, μὴ δέ μοι αὐτὴ | ὄρνις ἐνὶ μεγάροισι κακὸς πέλευ· οὐδέ με πείσεις. Trad. CUF modifiée ; *Il.* I 545-546 et 564 (pour lesquels voir *infra*, p. 253).

[118] Hom. *Il.* I 566-567.

[119] Hom. *Il.* XXIV 253 : Σπεύσατέ μοι κακὰ τέκνα κατηφόνες.

[120] Hom. *Il.* I 586-594 ; pour l'autre version de ce mythe voir CCI, I, p. 113, *ad loc.*

[121] Ce sont les deux caractéristiques distinctives des dieux, autrement très humains, déjà selon WIDE [1911] 1933, p. 1 et EHNMARK 1935, p. 102 sqq. Mais cf. aussi les belles pages 52-58 de BARDOLLET 1997 et CODINO 1960, p. 556 : « La società olimpica è bensì costruita sul modello di quella umana, ma naturalmente la risoluzione della prima nella seconda doveva essere arrestata a un certo punto dalla consapevolezza ideologica dell'immortalità e onnipotenza degli dei, canonizzate nella coscienza comune. Mossi come gli uomini da interessi e sentimenti contrastanti, gli dei non possono però impegnarsi a fondo, a qualunque costo, a costo di provocare qualsiasi definitiva rottura nella loro comunità, a costo di uccidere o essere uccisi: i conflitti divini devono dunque arrestarsi alle liti e alle minacce, che saranno esagerate e caricaturali appunto a causa della sostanziale impotenza di questi sovrumani contendenti ».

maines et les actions divines perd beaucoup de son importance aux fins de l'étude de la situation sociale. Exactement comme ceux des mortels, les litiges des Olympiens peuvent être acharnés et dégénérer en conflit violent : c'est le cas du chant XXI de l'*Iliade*, lorsqu'« au milieu d'autres dieux vient s'abattre la querelle lourde, pénible. Leurs cœurs dans leur poitrine flottent dans deux sens contraires. Ils se ruent les uns sur les autres, dans un terrible fracas ; la large terre gronde, et le ciel immense claironne tout autour » (ἐν δ'ἄλλοισι θεοῖσιν ἔρις πέσε βεβριθυῖα | ἀργαλέη, δίχα δέ σφιν ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἄητο· | σὺν δ'ἔπεσον μεγάλῳ πατάγῳ, βράχε δ'εὐρεῖα χθών, | ἀμφὶ δὲ σάλπιγξεν μέγας οὐρανός)[122]. Les insultes qu'ils s'adressent entre eux ressemblent de près à celles dont usent les hommes : « mouche à chien »[123], « chienne sans pudeur »[124], « pauvre sot »[125] ; nulle part ailleurs, au demeurant, on n'en retrouve une aussi grande quantité dans l'espace d'un aussi petit nombre de vers. La violence inouïe des coups est pourtant estompée par les blessures physiques minimes que ceux-ci produisent, et produit par conséquent un effet comique chez le public[126]. Que dire, par exemple, de cette attaque d'Héra contre Artémis ?

Ἀλλὰ χολωσαμένη Διὸς αἰδοίη παράκοιτις
480 νείκεσεν ἰοχέαιραν ὀνειδείοις ἐπέεσσι·
"Πῶς δὲ σὺ νῦν μέμονας κύον ἀδεὲς ἀντί' ἐμεῖο
στήσεσθαι; χαλεπή τοι ἐγὼ μένος ἀντιφέρεσθαι
τοξοφόρῳ περ ἐούσῃ, ἐπεὶ σὲ λέοντα γυναιξὶ
Ζεὺς θῆκεν, καὶ ἔδωκε κατακτάμεν ἥν κ' ἐθέλῃσθα.
485 Ἤτοι βέλτερόν ἐστι κατ'οὔρεα θῆρας ἐναίρειν
ἀγροτέρας τ'ἐλάφους ἢ κρείσσοσιν ἶφι μάχεσθαι.
Εἰ δ'ἐθέλεις πολέμοιο δαήμεναι, ὄφρ' ἐῢ εἰδῇς
ὅσσον φερτέρη εἴμ', ὅτι μοι μένος ἀντιφερίζεις."
Ἦ ῥα, καὶ ἀμφοτέρας ἐπὶ καρπῷ χεῖρας ἔμαρπτε
490 σκαιῇ, δεξιτερῇ δ'ἄρ'ἀπ' ὤμων αἴνυτο τόξα,
αὐτοῖσιν δ'ἄρ'ἔθεινε παρ'οὔατα μειδιόωσα
ἐντροπαλιζομένην· ταχέες δ'ἔκπιπτον ὀϊστοί.

[122] Hom. *Il.* XXI 385-388. Trad. CUF modifiée.
[123] Arès à Athéna, Hom. *Il.* XXI 394 ; Héra à Aphrodite, v. 421 : κυνάμυια.
[124] Héra à Artémis, Hom. *Il.* XXI 481 : κύον ἀδεές.
[125] Athéna à Arès, Hom. *Il.* XXI 410 ; Poséidon à Apollon, v. 441 : νηπύτιε ; Artémis à Apollon, v. 474.
[126] À ce sujet voir CODINO 1960, GOLDEN 1990, p. 48-50 et ZERVOU 1990, en particulier sur cette scène p. 66.

Δακρυόεσσα δ' ὕπαιθα θεὰ φύγεν ὥς τε πέλεια,
ἥ ῥά θ'ὑπ'ἴρηκος κοίλην εἰσέπτατο πέτρην
495 χηραμόν· οὐδ' ἄρα τῇ γε ἁλώμεναι αἴσιμον ἦεν·
ὣς ἣ δακρυόεσσα φύγεν, λίπε δ'αὐτόθι τόξα.

Mais la digne épouse de Zeus, en colère, prend à parti la Sagittaire avec des mots injurieux : « Quoi ! Tu as donc envie aujourd'hui, chienne effrontée, de me tenir tête ? Il est difficile de se mesurer à ma force, même si tu portes l'arc, parce que Zeus a fait de toi une lionne pour les femmes et t'a permis de tuer celle qu'il te plaît. Va, il vaut mieux massacrer les bêtes des montagnes et les biches sauvages que de lutter contre les plus forts ! Si pourtant tu veux t'instruire à la guerre, eh bien, tu vas savoir combien je vaux plus que toi, toi qui avec moi veux mesurer la force ! ». Elle dit, et, de sa main gauche, elle lui prend les deux mains au poignet, de sa droite elle lui arrache l'arc des épaules et puis, en souriant, elle la frappe de cet arc près des oreilles, tandis que l'autre tourne la tête à chaque coup ; les flèches rapides se répandent sur le sol. La déesse baisse la tête en pleurant et s'enfuit, telle une colombe qui s'échappe du faucon et vole au rocher creux, au nid : le sort ne voulait pas qu'elle soit prise cette fois. Ainsi s'enfuit-elle en pleurant, et laisse là son arc.[127]

Ici comme ailleurs, il n'y a aucune majesté dans la conduite des dieux. Du point de vue de la situation sociale, cependant, le résultat est parfaitement cohérent : la déesse chasseresse, humiliée, perd la face et se retire, incapable de protéger sa *timē*, en évaluant laquelle on dirait qu'on a voulu la « punir d'un méfait notoire » (ὡς εἴ τι κακὸν ῥέζουσαν ἐνωπῇ)[128]. Non seulement, en effet, les dieux peuvent être blessés physiquement comme les mortels[129] : ils partagent également la sensibilité des hommes envers la *timē*[130]. Les rapports mêmes des humains avec les Olympiens sont empruntés à ce principe. Les sacrifices sont des honneurs rendus aux dieux, et, lorsqu'ils prient, les mortels ne font souvent que demander des bénéfices en échange de telles manifestations de respect. On peut citer la formule de Nestor :

[127] Hom. *Il.* XXI 479-496. Trad. CUF très modifiée.
[128] Hom. *Il.* XXI 510. C'est le commentaire de Zeus quand il voit l'état d'Artémis.
[129] Par la main des mortels aussi : c'est le cas d'Aphrodite quand Diomède la blesse au poignet pendant son aristie (Hom. *Il.* V 335-343).
[130] Cf. YAMAGATA 1994, p. 93 et 122-126.

Νέστωρ αὖτε μάλιστα Γερήνιος, οὖρος Ἀχαιῶν,
εὔχετο, χεῖρ'ὀρέγων εἰς οὐρανὸν ἀστερόεντα·
"Ζεῦ πάτερ, εἴ ποτέ τίς τοι ἐν Ἄργεί περ πολυπύρῳ
ἢ βοὸς ἢ οἰὸς κατὰ πίονα μηρία καίων
εὔχετο νοστῆσαι, σὺ δ'ὑπέσχεο καὶ κατένευσας,
τῶν μνῆσαι καὶ ἄμυνον, Ὀλύμπιε, νηλεὲς ἦμαρ,
μηδ'οὕτω Τρώεσσιν ἔα δάμνασθαι Ἀχαιούς".

Nestor surtout, le vieux chef des Achéens, bastion des Achéens, prie, bras tendus vers le ciel étoilé : « Zeus père ! Si jamais l'un de nous, dans Argos riche en blé, brûlant de gras cuisseaux de bœuf ou de brebis, a prié pour le retour et toi tu lui as accordé en hochant la tête, souviens t'-en et écarte de nous, ô dieu de l'Olympe, le jour fatal : ne laisse pas les Achéens être vaincus ainsi par les Troyens ».[131]

Le dévouement est une reconnaissance de *timē*[132]. Au demeurant, n'est-ce pas pour un manque de respect qu'Apollon, outré, envoie la peste dans le camp des Achéens au début de l'*Iliade* ?

Ainsi, et sans que cela suscite notre étonnement, les rapports polis des dieux entre eux fonctionnent comme ceux des hommes, et suivent un principe de réciprocité. Si l'on exclut la présence dans leur demeure d'un personnel de service magique, les statues d'or animées dont le forgeron divin se sert en lieu des serviteurs[133], l'accueil qu'Héphaïstos et Charis font à Thétis lorsqu'elle se présente chez eux pour demander de fabriquer de nouvelles armes pour Achille ne diffère guère de celui du grand nombre de *typisch Szenen* d'hospitalité que l'on rencontre dans l'épopée homérique[134]. Le même constat vaut, par exemple, pour la visite qu'Hermès fait à Calypso au chant V de l'*Odyssée* (v. 75-149). Et pour autant qu'ils soient capables de litiges acharnés, les dieux ne sont pas moins en mesure de se traiter avec

[131] Hom. *Il.* XV 370-376. Cf. aussi, p. ex. *Il.* I 39-42, *Od.* XVII 240.
[132] Même si, il faut le préciser, l'extrême volubilité des dieux et leur esprit capricieux (voire la coexistence de l'élément mythique et fabuleux avec un idéal religieux de justice divine encore à l'état embryonnaire chez Homère) font en sorte que « gli uomini non sono impegnati a nutrire per gli dei una vera pietà religiosa, e cercano soltanto di propiziarsi questo o quel dio con una preghiera o un sacrificio, secondo l'occasione. Le preghiere non servono a molto, di solito, perché gli dei a loro volta non sono impegnati né a ricambiare le offerte né ad assicurare il trionfo della giustizia » (CODINO 1960, p. 565) ; cf. aussi DU SABLON 2014, p. 84-86. Sur les prières aux dieux, voir GIORDANO 1999b, p. 17-25.
[133] Telles sont les ancelles des vers 417-421 de Hom. *Il.* XVIII.
[134] Hom. *Il.* XVIII 380 sqq. Pour les rituels d'hospitalité chez Homère, Cf. *infra*, p. 195 sqq.

une très grande attention pour la *face* d'autrui. Nous allons voir plus tard, au chapitre VI, le cas d'une dispute assez rude entre Zeus et Poséidon[135] ; le chant XIII de l'*Odyssée* présente un passage semblable, où le dieu de la mer fait valoir ses droits auprès de son frère et dénonce une menace à sa *timē*, mais le dialogue dans son entier est un petit chef-d'œuvre de politesse verbale homérique :

"Ζεῦ πάτερ, οὐκέτ' ἐγώ γε μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι
τιμήεις ἔσομαι, ὅτε με βροτοὶ οὔ τι τίουσιν,
130 Φαίηκες, τοί πέρ τοι ἐμῆς ἔξ εἰσι γενέθλης.
Καὶ γὰρ νῦν Ὀδυσῆ' ἐφάμην κακὰ πολλὰ παθόντα
οἴκαδ'ἐλεύσεσθαι· νόστον δέ οἱ οὔ ποτ' ἀπηύρων
πάγχυ, ἐπεὶ σὺ πρῶτον ὑπέσχεο καὶ κατένευσας.
Οἱ δ'εὕδοντ'ἐν νηῒ θοῇ ἐπὶ πόντον ἄγοντες
135 κάτθεσαν εἰν Ἰθάκῃ, ἔδοσαν δέ οἱ ἄσπετα δῶρα,
χαλκόν τε χρυσόν τε ἅλις ἐσθῆτά θ'ὑφαντήν,
πόλλ', ὅσ'ἂν οὐδέ ποτε Τροίης ἐξήρατ' Ὀδυσσεύς,
εἴ περ ἀπήμων ἦλθε, λαχὼν ἀπὸ ληΐδος αἶσαν."
Τὸν δ'ἀπαμειβόμενος προσέφη νεφεληγερέτα Ζεὺς·
140 " ὦ πόποι, ἐννοσίγαι' εὐρυσθενές, οἷον ἔειπες.
Οὔ τί σ'ἀτιμάζουσι θεοί· χαλεπὸν δέ κεν εἴη
πρεσβύτατον καὶ ἄριστον ἀτιμίῃσιν ἰάλλειν.
Ἀνδρῶν δ'εἴ πέρ τίς σε βίῃ καὶ κάρτεϊ εἴκων
οὔ τι τίει. Σοὶ δ'ἐστὶ καὶ ἐξοπίσω τίσις αἰεί.
145 Ἔρξον ὅπως ἐθέλεις καί τοι φίλον ἔπλετο θυμῷ".
Τὸν δ'ἠμείβετ'ἔπειτα Ποσειδάων ἐνοσίχθων·
"Αἶψά κ'ἐγὼν ἔρξαιμι, κελαινεφές, ὡς ἀγορεύεις·
ἀλλὰ σὸν αἰεὶ θυμὸν ὀπίζομαι ἠδ'ἀλεείνω.
Νῦν αὖ Φαιήκων ἐθέλω περικαλλέα νῆα,
150 ἐκ πομπῆς ἀνιοῦσαν, ἐν ἠεροειδέϊ πόντῳ
ῥαῖσαι, ἵν'ἤδη σχῶνται, ἀπολλήξωσι δὲ πομπῆς
ἀνθρώπων, μέγα δέ σφιν ὄρος πόλει ἀμφικαλύψαι".
Τὸν δ'ἀπαμειβόμενος προσέφη νεφεληγερέτα Ζεύς·
"ὦ πέπον, ὡς μὲν ἐμῷ θυμῷ δοκεῖ εἶναι ἄριστα,
155 ὁππότε κεν δὴ πάντες ἐλαυνομένην προΐδωνται
λαοὶ ἀπὸ πτόλιος, θεῖναι λίθον ἐγγύθι γαίης
νηῒ θοῇ ἴκελον, ἵνα θαυμάζωσιν ἅπαντες
ἄνθρωποι, μέγα δέ σφιν ὄρος πόλει ἀμφικαλύψαι".

[135] Cf. *infra*, p. 250-252.

> « Père Zeus, je ne serai plus respecté parmi les dieux immortels si les mortels ne m'honorent plus, même ces Phéaciens qui sont nés de ma race ? Je savais bien qu'Ulysse, ayant souffert mille maux, rentrerait maintenant au logis ; jamais je n'ai voulu le priver de retour, puisque tu le lui avais promis et accordé. Mais c'est tout endormi, qu'à bord d'une nef rapide en lui faisant passer la mer, ces gens le mettent en Ithaque, lui donnent d'infinis présents, du bronze, de l'or et des étoffes en grande quantité, autant qu'Ulysse, revenu d'Ilion sans encombre, n'eût jamais rapporté pareil lot de butin. » Zeus, l'assembleur de nues, lui fit cette réponse : « Hélas, l'Ébranleur du sol à la vaste puissance, qu'as-tu dit ! Les dieux ne te manquent de respect en rien : il serait en effet difficile de mépriser le plus digne et le meilleur. Mais si jamais un homme inférieur en force et en puissance ne t'honore pas, toujours tu peux te venger, même par la suite. Fais comme tu veux et comme cela est cher à ton cœur ». Poséidon, l'ébranleur du sol, lui répondit alors : « J'aurais aussitôt fait ce que tu dis là, ô Sombres nuées, mais je me soucie de ta volonté et je l'évite. Mais aujourd'hui je veux briser le splendide vaisseau des Phéaciens, qui rentre du voyage d'escorte sur la mer brumeuse, pour qu'ils s'arrêtent et quittent désormais ce métier de passeurs d'hommes, et je veux entourer leur ville d'un grand mont ». Zeus, l'assembleur de nues, lui fit cette réponse : « Cher, voici le parti que choisirait mon cœur : quand tous les gens de la ville la verront arriver, près de la terre change-la en rocher, semblable à la nef rapide, pour que tous en soient s'en étonnent, et entoure leur ville d'un grand mont ».[136]

Il est vrai que Zeus n'a pas directement porté atteinte aux prérogatives de Poséidon, mais il est évident que ce dernier en doute. Διὸς δ'ἐξείρετο βουλήν, « il enquête sur la volonté de Zeus »[137] et ses façons gentilles visent à estomper un conflit latent. Déjà la formule d'adresse, « père Zeus », est assez parlante au sujet de cette intention, car, en tant que frère de Zeus, Poséidon est l'un des rares dieux qui n'est pas censé y avoir recours[138] : s'il le fait, c'est pour marquer une distance sociale et délimiter les marges symboliques d'une situation sociale dont il lui convient que les rôles hiérarchiques soient bien définis. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que Poséidon sent le besoin de châtier les Phéaciens pour leur manque de dévouement, car il craint ne plus être respecté (v. 128-130 : Ζεῦ πάτερ, οὐκέτ'

[136] Hom. *Od.* XIII 128-158. Trad. personnelle.
[137] Hom. *Od.* XIII 127
[138] Cf. COMV, IV, p. 172, *ad v.* 128.

ἐγώ γε μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι | τιμήεις ἔσομαι, ὅτε με βροτοὶ οὔ τι τίουσιν, | Φαίηκες) parmi les dieux, il ne veut pas être humilié devant eux, il ne veut pas, en somme, perdre la face[139]. C'est une stratégie rhétorique qui obtient l'effet espéré, puisque quand Zeus répond à son frère, il l'interpelle par l'expression « Ébranleur du sol à la vaste puissance », qui équivaut à ce qui, chez les humains, serait un titre de royauté. Rassuré par l'abaissement symbolique par lequel Poséidon a voulu prendre soin de sa *face*, Zeus peut tranquillement, à son tour, reconnaître au dieu de la mer une très grande *timē*, en le qualifiant aussi de « plus digne[140] et meilleur ». Tant que cela ne remet pas en cause l'autorité suprême de Zeus et la possibilité de consentir au projet, Zeus paraît heureux de laisser libre Poséidon. Nous avons ici l'exemple de la manière dont la soumission symbolique, représentée par le langage poli, peut être un moyen efficace de conserver, voire de conquérir, un plus grand espace de manœuvre sur le plan concret. Mais Poséidon fait encore plus : aux vers 147-148, il se comporte comme si l'idée même de punir les Phéaciens était de Zeus, et se dit prêt à exécuter sa volonté, dont il a voulu se rassurer auparavant, car toujours il « s'en soucie et l'évite ». Ainsi Zeus peut-il conseiller à son « cher » (πέπον, v. 154[141]) frère une petite modification dans son projet[142], et les deux Cronides se quittent en ayant tiré chacun le maximum de satisfaction possible de la situation sociale : Poséidon peut procéder à la réalisation de son objectif et Zeus ne risque pas de voir défier sa *timē*, si proche finalement de celle d'un Agamemnon.

---

[139] Il y a ici un bel exemple des emplois respectifs des verbes *timaō* et *tiō*, dont on a parlé *supra*, p. 129-130.

[140] On choisit cette traduction pour le superlatif πρεσβύτατον en lieu de « plus ancien », car, comme le remarque déjà le scholiaste, il n'y a pas accord entre *Il.* XIII 355, où on affirme que Zeus est le plus vieux des Cronides, et celui-ci et Hes. *Theog.* 453 sqq., où c'est Poséidon qui est l'aîné. Or, le sens de « vénérable », qui n'est pas inusuel chez Homère, convient aussi bien à notre analyse que celui de « plus âgé ». Cf. COMV, p. 172, *ad v.* 142.

[141] Sur πέπων chez Homère, voir BRUNIUS-NILSSON 1955, p. 55-56.

[142] Sur cette stratégie communicative de persuasion dans l'*Iliade*, voir MINCHIN 2007, p. 207-211.

Chapitre V

Maîtres des lieux homériques

Formes de relations dans les contextes « domestiques » de l'épopée

> « The *Odyssey* could be viewed as little more than an endlessly complex study of the possible ramifications of the guest-host relationship. »
>
> *Douglas J. Stewart*[1]

C'est l'aube sur l'île d'en face de la terre des cyclopes. « Restez ici pour le moment, fidèles compagnons, tandis que moi, de mon côté, j'emmène ma nef et mes rameurs et vais voir qui sont ces hommes-là, s'ils sont des brutes, des sauvages, des gens sans justice, ou bien s'ils sont hospitaliers et que leur esprit craint les dieux (οἵ τινες εἰσιν, | ἤ ῥ'οἵ γ'ὑβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι, | ἦε φιλόξενοι, καί σφιν νόος ἐστὶ θεουδής). » C'est un Ulysse encore plein de confiance qui prononce pour la première fois une phrase qui, par la suite, reviendra à ses lèvres teintée de la crainte et de la fatigue d'un naufragé[2]. Comme les Phéaciens qui écoutent le récit d'Ulysse le savent déjà, le héros[3] va débarquer « sur une terre de gens arrogants et dépourvus de lois […]. Il n'ont point d'*agora* pour tenir conseil, mais habitent les sommets des hautes montagnes, dans des antres creux, et chacun commande à ses enfants et à ses femmes, sans se soucier des autres »[4]. Ces vers sont célèbres. La plupart des critiques y reconnaissent l'opposition entre le monde « civilisé » qu'incarne Ulysse et la férocité d'un

---

[1] 1976, p. 77.

[2] Hom. *Od.* IX 171-176 (traduction de Mugler 1991, modifiée). Cf. *Od.* VI 120-121 (en arrivant à Schérie) et XIII 201-202 (doutant de se trouver enfin à Ithaque) : la même expression est précédée par ὤ μοι ἐγὼ, τέων αὖτε βροτῶν ἐς γαῖαν ἱκάνω; (« Pauvre de moi ! De quels mortels au pays ai-je encore échoué ? »). Cf. aussi VIII 575-576. Voir COMV, III, p. 195-196 et De Jong 2001, p. 235. Pour l'attitude d'Ulysse et l'emploi du la forme πειρήσομαι voir Friedrich 1991, p. 25-26.

[3] Pour l'acception de « héros » dans les poèmes homériques, voir van Wees 2006, p. 366-370.

[4] Hom. *Od.* IX 106, 112-115 : « ἐς γαῖαν ὑπερφιάλων ἀθεμίστων […]. Τοῖσιν δ'οὔτ'ἀγοραὶ βουληφόροι οὔτε θέμιστες, | ἀλλ'οἵ γ'ὑψηλῶν ὀρέων ναίουσι κάρηνα | ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι, θεμιστεύει δὲ ἕκαστος | παιδῶν ἠδ'ἀλόχων, οὐδ'ἀλλήλων ἀλέγουσι » (traduction personnelle).

monde à l'état naturel, voire non encore « adouci » par les règles (et les compromis) de la vie en société, dont les cyclopes sont la figure. Dans un article de 1980, d'ailleurs, Jacqueline De Romilly faisait remarquer que les cyclopes d'Homère sont en fait le contrepoint des Phéaciens. Ces deux peuples, en effet, se trouvent à mi-chemin entre les dieux et les hommes, et habitent des terres mythiques qui donnent des fruits sans avoir besoin d'être cultivées[5]. À l'opposé des cyclopes, pourtant, « la courtoisie généreuse et hospitalière des Phéaciens, […] [leurs] égards, libéralité et discrétion » représentent « la limite idéale » de la civilisation[6]. Entre les deux extrêmes « quasi humains » des cyclopes et des Phéaciens trouvent place toutes les formes de l'organisation sociale, de la plus sophistiquée à la plus rudimentaire.

Ainsi, la question posée par Ulysse exprime une préoccupation générale. Un rapprochement entre celle-ci et la réponse qu'offre le cas limite des cyclopes peut être utile pour dégager les lignes générales de ce que pourrait signifier la « civilisation » dans les poèmes homériques. Les vers 106 et 112 répondent directement au vers 175[7]. Les cyclopes sont des arrogants sans aucun respect pour la θέμις : comment pourraient-ils être δίκαιοι ?[8] D'ailleurs — Ulysse le dit clairement — ils sont dépourvus des structures mêmes par lesquelles est censé passer tout type de jugement commun, ces ἀγοραὶ βουληφόροι qui sont à la fois les assemblées communautaires et les lieux qui les accueillent[9]. Sans doute est-ce là le premier souci d'Ulysse, car l'idée de communauté qui permet la justice et la mesure paraît aller à l'encontre de l'ἄγριοι du vers 175, lequel — en opposant l'espace civilisé au domaine des

[5] Hom. *Od.* IX 108-111 ; cf. VII 114-118. Voir aussi VI 3-10.

[6] ROMILLY 1980, p. 6. Cet article est un corollaire de la première partie de ROMILLY 1979, où se trouve la bibliographie. Pour les limites de cette caractérisation des Phéaciens, voir *infra*, p. 195.

[7] Les vers 107-111 décrivent la fertilité de l'île bien que ses habitants ne pratiquent pas l'agriculture.

[8] La *dikē* et la *themis* ne se recoupent pas chez Homère : la *dikē,* indique une « parole prononcée en public [avec autorité et par des personnes investies de l'autorité], et, en fait, le jugement se passe devant des gens qui ne restent pas passifs mais exercent une influence, voire un contrôle sur la décision » (LÉVY 1998, p. 74 [et 72]). Elle évoque donc la solution communautaire, par le débat, des différends des particuliers. La *themis*, en revanche, désigne l'ordre, et au pluriel les normes communes qui font jurisprudence (*ibid.* 75-76). Il apparaît donc clair que sans *themis* il ne peut pas y avoir de *dikē* (cf. Hom. *Il.* XVI 387-388 : οἵ βίῃ εἰν ἀγορῇ σκολιὰς κρίνωσι θέμιστας, | ἐκ δὲ δίκην ἐλασωσι.

[9] Cf. la traduction CUF : « Chez eux, pas d'assemblée qui juge ou délibère ». Le rapprochement est sans doute fait sur la base de Hom. *Il.* XVIII 503-508, à savoir la scène de reddition de justice (*dikē*) par une assemblée de γέροντες représentée sur le bouclier d'Achille.

fauves — évoque la violence sauvage que produit justement l'absence de socialisation. Le plus frappant, pourtant, est qu'en tant que contraire de l'attitude des ὑβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι, pareille sociabilité se trouve définie, au vers 176, en termes de *philoxenia* et de piété envers les dieux. Certes, la nature éminemment communautaire de la religiosité grecque pourrait suffire à expliquer son lien avec la sociabilité, mais il y a plus. Zeus, en effet, est à la fois le garant de la justice et le patron des *xeinoi*[10], à savoir les individus qui demandent l'admission temporaire au sein d'un *oikos* qui n'est pas le leur[11]. Or une cité, fût-elle encore à l'état embryonnaire, peut assez bien se concevoir comme un ensemble de plusieurs *oikoi* qui s'ouvrent l'un vers l'autre[12], en s'échangeant des biens et des individus jusqu'à ce qu'ils aboutissent à une forme de partage et de gestion commune[13]. Bien entendu, pareil partage stimule l'essor d'un type de réglementation communautaire qui, par sa nature même, intègre et dépasse tous les rapports ritualisés de *xenia* qui l'auraient précédé[14] : *xeinos* devient alors l'hôte étranger à la communauté. Chez Homère, pourtant, l'aspect institutionnel, normatif, de la communauté n'est pas assez sophistiqué pour entrer en conflit avec les relations de *xenia.* Dans la dichotomie qui structure les deux vers 175-176, au contraire, il nous semble pouvoir repérer un fil rouge. Autant les bons rapports de *xenia* sont un présupposé au développement d'une sociabilité communautaire, que cette dernière entraîne constamment ses membres au respect des rituels d'accueil envers le *xeinos* (pourvu, bien évidemment, que ce *xeinos* connaisse son rôle ritualisé à l'intérieur de la relation et s'y conforme : la *xenia* produit l'amitié, et donc un canal d'admission au groupe et à la communauté, en vertu du partage d'un paradigme de comportement[15]). Mais les cyclopes, eux, vivent

---

[10] *Themistes* : cf. p. ex. Hom. *Il.* I 238. *Dikē* : p. ex. Hom. *Il.* XVI 388 (cf. LLOYD-JONES 1971, p. 6-7, et plus en général l'entier chap. I) ; *xeinoi* : p. ex. Hom. *Od.* XIV 283-284.

[11] Hesych. *s.v.* « ξεῖνος », ξ 30 Latte dit : ὁ ἀπὸ ξένης φίλος. Cette courte définition rend compte très bien de la superposition, dans le concept de *xenia*, des dimensions de l'amitié ritualisée et de l'hospitalité. « Ξεῖνος […] désigne d'abord celui qui est étranger au groupe familial ou à la communauté avec lesquels il entre en contact. » (SCHEID-TISSINIER 1994, p. 115 ; cf. BENVENISTE 1969, I, p. 87-101). On héberge l'étranger parce que et à condition que l'on ait instauré un rapport personnel d'amitié ritualisée avec lui. Celui-ci va perdurer bien au-delà des limites chronologiques du séjour de l'hôte dans l'*oikos*. Cf. *OCD*[4], p. 591-592.

[12] FINLEY [1977] 1986, p. 95-96 et AUSTIN & VIDAL-NAQUET [1972] 1992, p. 52-62.

[13] Définition de *xenia* donnée par HERMAN 1987, p. 10 : « A bond of solidarity manifesting itself in an exchange of goods and services between individuals originating from separate social units ».

[14] Cf. *ibid*, p. 2-8.

[15] *Ibid.* p. 41 sqq. C'est une manifestation de la fonction sociale du code rituel de comportement, voir *supra*, p. 27-28. Cf. Hom. *Od.* IV 26-36, où Ménélas démontre la claire conscience de ce principe.

seuls, isolés sur leurs sommets de montagne, éloignés des autres, dont ils n'ont aucun souci (v. 115 : ἀλλήλων ἁλέγουσι). Les deux effets les plus éclatants de cette solitude méprisante sont à la fois le refus des rituels d'accueil de l'hôte et la prétention de dicter chacun sa propre loi[16]. Autrement dit, ceux des cyclopes que décrit Ulysse semblent être des *oikoi* à l'état de monade, voire entièrement fermés par rapport au monde extérieur[17]. Toute pratique d'interaction sociale, qu'il s'agisse des rites religieux, des protocoles de *xenia* ou du partage social et de sa réglementation, est absente. À l'intérieur des cavernes vivent des hommes-fauves, qui tiennent tout apport extérieur pour une intrusion, et réagissent en conséquence, avec violence. Quant au concept de « civilisation », tel qu'on pourrait le construire à partir des inquiétudes d'Ulysse, il s'agit d'un système de stratégies sociales qui visent à minimiser la méfiance et l'agressivité envers les éléments étrangers au groupe, en les canalisant dans des rituels spécifiques qui rendent possible la sociabilité[18] ; la valeur psychologique de ces impulsions est pourtant préservée sur le plan symbolique[19].

Chez les cyclopes, la tension entre l'*oikos* et le reste du monde est à son paroxysme. Mais ce serait une erreur grossière de tenir ce phénomène pour exclusif de leur île. Sous certains de ses aspects, l'*ēthos* des héros homériques recoupe en effet celui des cyclopes. Le massacre des prétendants au chant XXII de l'*Odyssée* est assez éloquent à ce sujet[20]. On est loin du

---

[16] θεμιστεύει δὲ ἕκαστος | παιδῶν ἠδ'ἀλόχων : l'abus se fait aux égards d'une communauté pourtant inexistante aussi bien que, surtout, aux égards des dieux qui sont les garants ultimes de toute *themis*. La vaste bibliographie sur la *themis* homérique a été rassemblée et synthétisée par BOUVIER 2002, p. 243-259. Voir aussi p. 267 : « Ce que Zeus donne aux rois dans la poésie homérique [c'est] la compétence de dicter des sentences dont il est le garant » (la référence est à Hes. *Op.* 9-10).

[17] Et encore faudrait-il s'interroger sur la possibilité d'assimiler les groupes formés par chaque cyclope, ses femmes et ses enfants à un *oikos* à proprement parler, car les grottes γλαφυροὶ sont loin de rappeler un espace complexe socialement organisé tel l'*oikia* (la polygamie, quant à elle, n'est pas un phénomène absent chez les humains comme chez les dieux, cf. RENAUD & WATHELET 2008, p. 83-87).

[18] Cf. GIORDANO 1999a, p. 19 : « Il rituale comunicativo, conosciuto e posseduto da entrambe le parti, riconduce l'alta emotività della situazione, la pericolosità e l'incertezza dell'ignoto, entro uno schema noto, permettendo il controllo delle grandi forze di squilibrio cha la situazione […] mette in campo ».

[19] On exclut de cette définition l'aspect « technique » de la civilisation, qui quasiment absent de la caractérisation des cyclopes mais qui est très présent, en revanche, dans l'autre cas limite des Phéaciens, p. ex. Hom. VI 270-273. Cela dépend, certes, du fait que ce sont les questions relationnelles qui priment dans notre travail, mais également du fait que, du moins parmi les humains, tout progrès technique est subordonné à l'organisation sociale.

[20] Cf. BAKKER 2013, p. 73 : « Little did [Odysseus] […] know then that the situation in his own house would compel him to display Cyclopean behavior in order to win back his house and family, and we begin to appreciate the unintended irony in Odysseus' words when he declares that the Cyclopes make their own law

citoyen des époques historiques, et de sa profonde intégration au système de resolution des conflits de la *polis*. C'est pourquoi les rapports entre l'*oikos* et ce qui provient de l'extérieur demeurent l'un des principaux enjeux de l'épopée, notamment de l'*Odyssée*[21]. Les poèmes fournissent un grand nombre de détails concernant l'étiquette et les normes de comportement qui gèrent les rapports humains dans l'environnement domestique. Maintes études savantes ont déjà été consacrées à chacun de ces rapports ; pour notre part, nous examinons le contexte domestique dans l'ensemble de ses relations, en tant que situation sociale. Avant de le faire, nous précisons d'emblée que la maison des poèmes homériques, quelle que soit sa forme et sa dimension, a beau être la résidence d'un particulier et de son *oikos* : elle n'est pas pour autant un lieu « privé » au sens moderne du terme. Le mot *idios* qui lui est rattaché[22], en effet, « désigne le particulier en tant que personnage social, qui tient sa place dans la société par ce qu'il possède et qu'il gère »[23]. Autrement dit, les résidences, notamment celles des grands *basilēes* de l'*Odyssée*, sont moins le lieu de la vie retirée qu'une des scènes majeures sur lesquelles se déroule la vie de la société, ou du moins de la partie de la société que raconte l'épopée homérique.

En des termes généraux et à quelques exceptions près, les contextes domestiques chez Homère sont caractérisés par des concentrations très élevées d'autorité, car la majorité des ressources est recueillie dans les mains du chef de l'*oikos*, c'est-à-dire le maître de maison. Certes tous les *oikoi* ne sont pas semblables. Pour ne parler que de leurs dimensions, cela va de l'immense famille de Priam (cinquante fils, quatorze filles et plusieurs épouses, sans compter les serviteurs[24]) à la caverne de Polyphème, où le cyclope vit seul avec ses trou-

---

for their wives and children, and do not care for each other ».

[21] Peut-être parler de « tension » entre *oikos* et monde extérieur, comprenant à la fois les étrangers et la cité politique en formation, vaut-il mieux que se ranger résolument du côté de ceux qui conçoivent le « monde d'Ulysse » en tant que simple regroupement de familles (FINLEY [1977] 1986, p. 95-96) et ceux qui lui reconnaissent en revanche une organisation citoyenne aboutie (CANTARELLA [2002] 2003, p. 143-153).

[22] Étymologiquement, est celui qui appartient au **swe-*, le groupe restreint. Cf. BENVENISTE 1969, I, p. 328-333 (voir aussi *DELG*, p. 455, *s.v.* « ἴδιος »). Cf. CASEVITZ 1998, p. 41 : « *Idios*, individu en tant qu'appartenant à un groupe réduit qui s'identifie avec sa famille » ; BOUVIER 2012, p. 68 : « ἴδιον recouvre le souci de la maison, ces biens propres que l'adjectif οἰκεῖος désignera par la suite ».

[23] CASEVITZ 1998, p. 41.

[24] Voir GANTZ [1993] 2004, p. 989 (pour les serviteurs voir p. ex. Hom. *Il.* XXIV 302-304).

peaux[25]. De plus, les maîtres des lieux peuvent être des gens humbles tel un Eumée, des héros glorieux ou encore des dieux (par exemple l'Héphaïstos de Hom. *Il.* XVIII 369 sqq. et *Od.* VIII 266 sqq.) ; Circé et Calypso, quant à elles, sont des cas de maîtres des lieux femmes, quoique ayant un statut intermédiaire entre l'humain et le divin[26]. Il reste, toutefois, que toutes ces figures ont en commun de pouvoir largement influencer les informations à disposition des autres individus dans leur chez-soi. Comme on va le voir, d'ailleurs, la conduite de ces maîtres de maison, aussi bien que leur communication symbolique, a pour but la reconnaissance de leur statut par les personnes présentes, dont ils attendent des actes de déférence rituelle de nature différente selon la position de chacun. Cela leur est d'autant plus facile qu'est haute la densité sociale interne, qui pourvoit le niveau de contrôle réciproque auquel chaque individu doit échapper pour enfreindre avec succès la définition collective de la situation sociale. Il convient peut-être d'en donner un exemple.

Au vers 333 du chant XI de l'*Odyssée*, Ulysse interrompt pour un moment son récit. Alors, « tous restèrent sans parler dans le silence ; ils étaient sous le charme en l'ombre de la salle »[27]. C'est à ce point que, impressionnée par la valeur de son hôte[28], la reine Arété exhorte les Phéaciens à ne pas presser le départ de celui-ci, afin de mieux pouvoir le combler de *dōra*, de cadeaux (339-341). Le *megaron* est plein des chefs et des conseillers des Phéaciens (*hēgētores* et *medontes*), sans compter la famille d'Alcinoos[29]. Parmi eux se lève aussitôt Échénéos, déjà qualifié de γέρων ἥρως ὅς δὴ Φαιήκων ἀνδρῶν προγενέστερος ἦεν καὶ μύθοισι κέκαστο, παλαιά τε πολλά τε εἰδώς[30] (son âge et son expérience lui confèrent donc le même rôle qu'à Nestor dans l'*Iliade* : celui du conseiller dont il est inconvenant de refuser l'avis).

---

[25] Hom. *Od.* IX 187-189.

[26] Elles sont des déesses mineures : cf. BETHE 1921, DRÄGER 1999b (Circe) et LAMER 1919, DRÄGER 1999a (Calypso).

[27] Hom. *Od.* XI 333-334 : οἱ δ'ἄρα πάντες ἀκὴν ἐγένοντο σιοπῇ, | κηληθμῷ δ'ἔσχοντο κατὰ μέγαρα σκιόεντα. Traduction JACCOTTET 1982, *ad loc.*

[28] On remarque au passage que l'éloge est construit en respectant la symétrie aspect extérieur-dispositions intérieures que nous connaissons : Φαίηκες, πῶς ὔμμιν ἀνὴρ ὅδε φαίνεται εἶναι | εἶδός τε μέγεθός τε ἰδὲ φρένας ἔνδον ἐΐσας; (« Comment vous semble-t-il, Phéaciens, cet homme-ci, pour sa mine, pour sa stature, et dedans, pour ses pensées harmonieuses ? » Traduction personnelle).

[29] Cf. Hom. *Od.* VII 136, VIII 387.

[30] « Un vieux héros qui était parmi les hommes Phéaciens un vieillard et un excellent orateur, puisqu'il savait moult choses et antiques. » Cf. Hom. *Od.* VII 155-157. Cf. GARVIE 1994, *ad loc.*

Voici ses propos :

> Ὦ φίλοι, οὐ μὰν ἧμιν ἀπὸ σκοποῦ οὐδ'ἀπὸ δόξης
> μυθεῖται βασίλεια περίφρων· ἀλλὰ πίθεσθε.
> Ἀλκινόου δ'ἐκ τοῦδ'ἔχεται ἔργον τε ἔπος τε.
>
> Mes amis, notre sage reine ne tient pas un discours loin de ma visée et de mon opinion : écoutez-la donc. Mais c'est d'Alcinoos ici présent que dépendent actes et paroles.[31]

Sur le fond, comme il ne manque pas de le souligner, Échénéos est parfaitement d'accord avec Arété[32]. Sa remarque porte en revanche sur la forme de la proposition de la reine, car en ordonnant (μυθεῖται[33]) aux Phéaciens de décaler le départ d'Ulysse elle a pris une initiative qui ne revient qu'à Alcinoos (lequel le soulignera à son tour quelques vers plus loin : τοῦ γὰρ κράτος ἔστ'ἐνὶ δήμῳ[34]). Échénéos prévient une possible réaction du roi face à une entorse à l'encontre de sa *timē*, et la rend superflue. Alcinoos ne doit rien faire : la conscience de son autorité est tellement solide chez les gens assis à sa table que ce sont eux-mêmes, à travers les dires du *gerōn*, qui restaurent la juste démarche symbolique[35]. L'impression générale est que le groupe a besoin de pareil rappel à l'ordre, pour s'assurer de sa propre cohésion devant l'élément perturbateur, c'est-à-dire Ulysse lui-même. On imagine mal Échénéos intervenir, s'il avait été seul avec Arété et Alcinoos. Ce n'est peut-être pas un hasard si ses propos s'adressent aux Phéaciens sollicités par la reine : c'est chez eux, en effet, que le comportement d'Arété pourrait susciter l'indignation (c'est très pertinem-

---

[31] Hom. *Od.* XI 344-346.

[32] Arété jouit d'un degré de *timē* tout à fait exceptionnel pour une femme : comme Athéna le dit à Hom. *Od.* VII 66-74 : « Alcinoos en fit son épouse et l'honore (μιν ἔτισ') comme aucune autre n'est honorée sur terre parmi celles qui ont une maison, soumises à un mari. Ainsi elle a été et elle est honorée de tout cœur (κείνη περὶ κῆρι τετίμηταί τε καὶ ἔστιν), par ses chers enfants et par Alcinoos lui-même, aussi bien par les gens du peuple, qui la regardent telle une déesse et la saluent à grande voix quand elle passe en ville. Car vraiment elle aussi ne manque pas d'excellentes pensées, et pour ceux qu'elle aime elle apaise les querelles, même entre les hommes (καὶ ἀνδράσι νείκεα λύει) » (Traduction personnelle). Voir BLUNDELL 1995, p. 54-55; pour la réaction des commentateurs anciens, voir COMV, II, p. 224, *ad loc.*

[33] Viennent à l'esprit les dires de MARTIN (R. P.) 1989, p. 22 sur l'usage du terme *mythos* et de sa famille dans l'*Iliade* : « muthos in the *Iliad* is always the speech of one in power, or of someone, for example a boasting warrior who is laying claim to power over his opponents. The word muthos implies authority and power ». (*Epos* serait en revanche un mot dépourvu de connotation, et donc adapté à la description de nombre d'acte de langage, y compris la parole d'autorité, cf. *ibid*, p. 30).

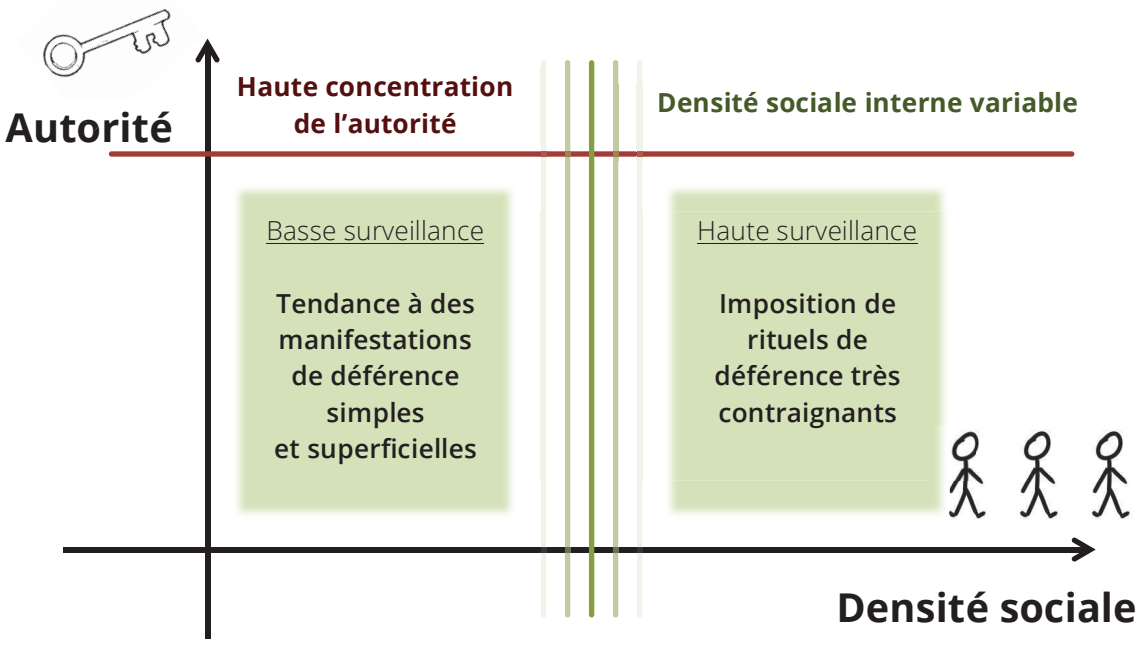
[34] Hom. *Od.* XI 353.

[35] Cf. GOTTESMAN 2008, p. 8.

ment qu'Échénéos commence par la petite *captatio benevolentiae* Ὦ φίλοι : idéalement, cela affirme l'existence d'un groupe dont le *gerōn* se fait porte-parole, et contribue dès le début à apaiser d'éventuelles tensions). Il est assez remarquable, d'ailleurs, de constater qu'en réalité l'intervention d'Échénéos a le double but de protéger la *timē* d'Alcinoos, tout en validant la proposition d'Arété. Nous verrons pourtant que cela n'est pas toujours le cas. Lorsque l'autorité est très concentrée mais que la surveillance diminue, en effet, le maître des lieux perçoit moins de risques pour sa *face*, et le niveau d'attention à la déférence baisse en conséquence. Or si d'un côté cela permet que l'on déroge à l'étiquette, c'est bien dans ces conditions que, d'un autre côté, on peut s'attendre au déclenchement d'un conflit de représentations (fig. 3).

Les contextes domestiques d'Homère ne sont pas tous égaux. Dans les pages qui suivent, nous avons essayé d'en établir une typologie, qui sert le seul objectif d'aider l'articulation ordonnée de notre discours. Nous allons commencer par la situation sociale la moins dense, et poursuivre avec des situations sociales caractérisées par une densité sociale de plus en plus haute. La dernière section, quant à elle, sera consacrée aux maisons des êtres pseudo-divins, sans rapport particulier avec leur densité sociale.

Figure 3 – Le contexte domestique standard chez Homère



V.A. LES CHAMBRES

Dans les poèmes homériques, la chambre à coucher est normalement qualifiée de *thalamos*. Ce mot peut être également employé pour désigner la pièce où sont conservées les richesses de la maison. En pareil cas, il est possible de traduire *thalamos* par « entrepôt », mais Sylvie Rougier-Blanc, dans son étude sur le vocabulaire de l'architecture domestique chez Homère, propose le français « trésor »[36]. Cela suffit à éclairer la connotation de *thalamos*, la pièce — intime dans la mesure où elle se trouve relativement loin de l'entrée de la maison — où le maître de maison conserve ce qu'il a de beau et précieux : lorsqu'il est question des chambres à coucher, il peut s'agir de la chambre d'un jeune homme, qu'il soit célibataire[37] ou marié logeant chez son père[38], ou bien de la chambre d'une fille[39] (mais les filles mariées de Priam dorment elles aussi dans la maison de leur père, dans des *thalamoi* en compagnie de leurs époux[40]). Enfin, il peut s'agir de la chambre à coucher du maître de maison et de son épouse. Si l'*oikos* entier se doit de protéger les *thalamoi*[41], cette dernière chambre en particulier abrite le bien le plus précieux de l'*oikos*, c'est-à-dire les maîtres du lieu mêmes, et par conséquent elle se distingue « par la place centrale qu'elle prend dans l'équilibre de la demeure : les maîtres de maison dirigent l'espace domestique »[42]. Il va de soi qu'il s'agit d'un des lieux névralgiques de la représentation symbolique de l'autorité dans la maison : seulement, pareille représentation se fait moins au profit de l'entourage du maître de maison qu'à celui du maître lui-même et de son épouse, laquelle, au demeurant, participe plei-

---

[36] ROUGIER-BLANC 2005, p. 210.
[37] Hom. *Od.* I 425 sqq. : c'est la chambre de Télémaque, construite sur la cour de la maison d'Ulysse (pour son lien avec le corps du bâtiment voir COMV, I, p. 241).
[38] Cf. les fils de Priam à Hom. *Il.* VI 245-246, ceux de Nestor à *Od.* III 412-414, ceux d'Éole à *Od.* X 5-12.
[39] Nausicaa dort dans un *thalamos*, cf. Hom. *Od.* VI 15.
[40] Hom. *Il.* VI 247-250. Sur ces pièces voir ROUGIER-BLANC 2005, p. 202 et CCI, II, *ad.* VI 241, p. 241-242.
[41] Quasiment toutes ces pièces possèdent un système de verrouillage depuis l'extérieur, les portes étant fermées et veillées par un serviteur d'extrême confiance. C'est bien ce que fait Euryclée (κέδν' εἰδυῖα | [...] ἑ μάλιστα δμῳάων φιλέεσκε καὶ ἔτρεφε τυτθὸν ἐόντα : « douce et digne de confiance | […] aucune des servantes ne l'aimait autant qu'elle ; tout petit, il avait été son nourrisson », Hom. *Od.* I 428, 434-435, trad CUF légèrement modifiée) à *Od.* I 441-442 ; une tâche comparable est attribuée, aux dires de Pénélope, à Ἀκτορίς, ἥν μοι δῶκε πατὴρ ἔτι δεῦρο κιοῦσῃ, | ἣ νῶϊν εἴρυτο θύρας πυκινοῦ θαλάμοιοδυῖα (*Od.* XXIII 228-229 : « Aktoris, que mon père me donna quand je vins ici, celle qui pour nous veillait sur les portes du *thalamos* solide », traduction personnelle ; *contra* ROUGIER-BLANC 2005, p. 207, qui infère de la présence d'Aktoris la l'absence de verrou sur les portes de la chambre d'Ulysse et Pénélope).
[42] ROUGIER-BLANC 2005, p. 202.

nement à la construction de ce miroir idéal, dans lequel le couple construit l'image de son rôle dans l'*oikos*.

V.A.1. Le rôle du maître de maison dans le *thalamos*

« Mais allons ! Euryclée, dresse le lit solide qu'il avait fait lui-même, hors du fort *thalamos*. Sortez le lit solide et posez-y la couche, des toisons, des draps et des couvertures chatoyantes. »[43] Il n'existe peut-être pas de meilleur passage que ce lieu du chant XXIII de l'*Odyssée* pour rendre ce que représente, pour un maître de maison homérique, son *thalamos*. Celui-ci est le lieu symbolique de ses prérogatives, car tout dans le *thalamos* est conforme à sa volonté, du moins en théorie. S'il est un endroit de la maison où toutes les ressources sont censées apparaître dans les mains d'un seul, cet endroit est certainement sa chambre : il s'agit de l'endroit où le maître exerce son privilège matrimonial sur son épouse, et donc de la source dont jaillit la descendance qui pourra hériter de son rôle de garant du *kosmos* de la famille. L'agencement du *thalamos* selon le désir de son maître, sa position même au cœur architectural de l'*oikos*, sont des reflets symboliques clairs de ce fait. C'est pourquoi Ulysse, qui au moment de sa discussion avec Pénélope est en train de reconquérir graduellement son rôle après vingt ans d'absence de son *oikos* et une longue période de troubles de l'ordre à l'intérieur de celui-ci, ne peut cacher une certaine préoccupation au sujet d'un lit qu'il a pourtant conçu comme inamovible, en le taillant d'un olivier vivant : « Je ne sais si mon lit est encore en place, ô femme, ou si déjà un autre, pour le déplacer, a coupé la racine »[44]. Le lit, et le *thalamos* qu'Ulysse lui a « construit tout autour » (τῷ δ'ἐγὼ ἀμφιβαλὼν θάλαμον δέμον), sont l'emblème de sa maison : soignés et issus de son savoir-faire (196 : εὖ καὶ ἐπισταμένως), beaux (v. 199-201) et solides par la cohésion de leurs composantes (πυκνός, répété deux fois, pour les pierres des murs et pour les portes)[45]. L'atteinte à pareille cohésion n'est envisagée que par l'action d'un autre homme (v. 203-204 : τις ἀνδρῶν) qui

[43] Hom. *Od.* 177-180 : ἀλλ' ἄγε οἱ στόρεσον πυκινὸν λέχος, Εὐρύκλεια, | ἐκτὸς ἐϋσταθέος θαλάμου, τόν ῥ' αὐτὸς ἐποίει· | ἔνθα οἱ ἐκθεῖσαι πυκινὸν λέχος ἐμβάλετ' εὐνήν, | κώεα καὶ χλαίνας καὶ ῥήγεα σιγαλόεντα. Traduction JACCOTTET 1982, *ad loc*, modifiée.
[44] Hom. *Od.* 203-204, trad. JACCOTTET 1982, *ad loc.*
[45] Cf. LATEINER 1992, p. 154-157.

aurait pénétré dans le *thalamos*. Mais un geste si outrageux supposerait au préalable une contravention au *kosmos* de l'*oikos*, à savoir la rupture de la cohésion entre le maître et sa femme : car celle-ci aurait dû l'admettre dans le *thalamos* (et donc dans son lit).

Ce n'est pas le cas de Pénélope, qui fidèle à son époux et à sa propre *timē*, a protégé à la fois son mariage et son *thalamos*[46]. Un autre passage de l'*Odyssée* nous renseigne mieux sur les effets du manque de respect d'une épouse envers son mari à l'intérieur du *thalamos*. Au chant VIII, l'aède Démodocos chante les amours d'Arès et Aphrodite, et le stratagème d'Héphaïstos pour prendre au piège dans le *thalamos* ces amants divins[47]. L'histoire est connue et étudiée, et souvent l'on a mis en valeur son caractère « humain » : Héphaïstos y représente non seulement le mari outragé par sa femme, qui en le trompant porte atteinte à sa *timē* (v. 308-309 : ὡς ἐμέ χωλὸν ἐόντα Διὸς θυγάτηρ Ἀφροδίτη | αἰὲν ἀτιμάζει), mais également le maître de maison qui use de ses ressources pour contrer pareille attaque à l'honneur[48]. Patron de toute *technē*, Héphaïstos possède au plus haut degré le caractère de constructeur et d'aménageur que l'on a vu attribué à Ulysse[49]. Il s'agit, au demeurant, d'un attribut fréquent des héros en leur qualité de maîtres de maison : même Pâris, qui comme on va le voir est loin de constituer un modèle d'excellence domestique, est peint comme ayant construit lui-même ses δώματα καλά[50]. Le dieu est mis au courant des faits par Hélios : Arès « a couvert de honte le lit et la couette Ἡφαίστοιο ἄνακτος »[51]. Héphaïstos pré-

---

[46] La figure de Pénélope est l'objet d'une longue bibliographie, stimulée par la contradiction entre sa présentation en tant que « femme idéale », incarnant toutes les vertus conjugales, et l'opacité de certains de ses comportements. Un aperçu de la question chez CANTARELLA [2002] 2003, p. 85-104 (la bibliographie se trouve à p. 86) ; voir aussi HEITMAN 2005, p. 1-10 ; sur Pénélope en tant que « literal and figurative weaver of *mêtis* » cf. CLAYTON 2004, p. 123-125.

[47] Hom. *Od.* VIII 266-366. Sur l'épisode des amours d'Arès et Aphrodite, voir surtout BURKERT 1960. Cf. aussi, parmi les titres relevant pour notre propos, NEWTON 1987 ; BROWN 1989 ; RINON 2006, p. 12-18.

[48] Les Anciens mêmes réagissaient violemment devant le portrait de cet adultère divin (cf. Xenoph. DK 21 B 11 ; Plat. *Resp.* 390 c). La critique moderne, de son côté, a préféré souligner le transfert délibéré « of the human legal procedure » (GARVIE 1994, p. 304, *ad v.* 318-119) concernant l'adultère dans l'Olympe des dieux : cf. CANTARELLA 1979, p. 172-173 et encore récemment, RINON 2006, p. 16.

[49] Le héros et le dieu sont également les seuls deux personnages qui partagent l'épithète de πολύφρων. Les parallélismes entre les couples Ulysse/Héphaïstos et Pénélope/Aphrodite ont été mis en lumière par NEWTON 1987. Pour le lien entre le chant de Démodocos et le thème de l'*Odyssée,* voir DE JONG 2001, p. 207.

[50] Hom. *Il.* VI 313-314.

[51] Hom. *Od.* VIII 269-270 : λέχος δ'ᾕσχυνε καὶ εὐνὴν | Ἡφαίστοιο ἄωακτος. On pourrait se demander ce

pare sa réaction en deux phases, qui consistent l'une en l'aménagement de son *thalamos* et l'autre dans son ouverture. D'abord, il forge des chaînes à la fois très robustes et invisibles, « comme des toiles d'araignée »[52], et les dispose tout autour de son lit (v. 278 : ἀμφὶ δ'ἄρ'ἑρμῖσιν χέε δέσματα κύκλῳ ἁπάντῃ). La ressemblance entre pareille opération et la description faite par Ulysse de la construction de son propre *thalamos* autour du lit est significative : en qualité de maître de maison et à l'instar d'Ulysse, Héphaïstos use de son intelligence et de son savoir-faire pour édifier un environnement conforme à ses désirs ; sauf qu'il ne s'agit pas, cette fois-ci, de murs πυκνοί, mais de δέσματα πέρι δολοέντα[53]. Adaptés comme ils le sont à son rapport avec Aphrodite, ce n'est pas moins par ces δέσματα que le dieu parviendra à réaffirmer son autorité dans la maison. C'est le deuxième passage de la stratégie d'Héphaïstos : Arès et Aphrodite sont pris au piège. Conformément au principe selon lequel on ne dispose que de la *timē* qu'on se voit reconnaître par les autres, Héphaïstos cherche la sanction sociale :

> Ἔστη δ' ἐν προθύροισι, χόλος δέ μιν ἄγριος ᾕρει·
> σμερδαλέον δ' ἐβόησε, γέγωνέ τε πᾶσι θεοῖσιν·
> "Ζεῦ πάτερ ἠδ' ἄλλοι μάκαρες θεοὶ αἰὲν ἐόντες,
> δεῦθ', ἵνα ἔργα γελαστὰ καὶ οὐκ ἐπιεικτὰ ἴδησθε,
> ὡς ἐμὲ χωλὸν ἐόντα Διὸς θυγάτηρ Ἀφροδίτη
> αἰὲν ἀτιμάζει, φιλέει δ' ἀίδηλον Ἄρηα,
> οὕνεχ' ὁ μὲν καλός τε καὶ ἀρτίπος, αὐτὰρ ἐγώ γε
> ἠπεδανὸς γενόμην".

> Il s'arrêta devant l'entrée, ivre de rage, rougit, et rugit à tous les dieux : « Zeus mon père, et vous tous, dieux toujours bienheureux, venez voir ce geste ridicule et intolérable : comme Aphrodite, fille de Zeus, toujours me déshonore, moi qui suis boiteux ! Elle aime Arès destructeur, car il est beau, il a les jambes droites, alors que moi je suis infirme ».[54]

---

qu'évoque ici l'épithète *anax*. Bien qu'en fin de vers, la formule est utilisée aussi en Hom. *Il.* XV 214 et XVIII 137, où *anax* a le sens, commun pour les dieux, de « seigneur » ; remployée en ce contexte, pourtant, il serait également possible de la référer au rôle d'Héphaïstos en tant que maître de maison. Cette acception du mot est bien attestée dans l'*Odyssée* : cf. *LSJ*, *s.v.*, III : « *master of the house* "οἴκοιο ἄναξ" Od.1.397; "ἀμφὶ ἄνακτα κύνες" 10.216; as denoting the relation of *master* to slave, freq. in *Od.* » ; ROUGIER-BLANC 2000, p. 91 et SCHMIDT (M.) 2006, p. 443. Cf. aussi *Od.* III 388.

[52] Hom. *Od.* VIII 280.

[53] Hom. *Od.* VIII 281 : « les plus trompeuses des chaînes ».

[54] Hom. *Od.* VIII 304-311 (trad. JACCOTTET 1994, modifiée).

Il est évident par le ton de l'appel qu'il sera question d'une compétition d'honneur entre Arès et Héphaïstos[55] : aux autres dieux de juger. Pour que cela soit possible, Héphaïstos va jusqu'à ouvrir les portes de son *thalamos* à d'autres que sa femme[56] ; celle-ci, au demeurant, a déjà perdu sa *timē* en se soustrayant à ses devoirs matrimoniaux : Héphaïstos montre l'intention de la repousser et l'appelle *kynōpēs*, chienne sans pudeur[57], cette pudeur (*aidōs*) qui garde les autres déesses de l'envie même de venir contempler l'adultère d'une autre[58]. C'est à Arès que s'en prend Héphaïstos, soucieux de démontrer que — lorsque utilisées à l'encontre d'un maître de maison, quoique boiteux — tant de force et de beauté ne peuvent lui attirer que de la honte[59]. C'est à cela que doit servir l'*asbestos gelōs*, le rire inextinguible, que Héphaïstos veut provoquer chez Poséidon, Apollon et Hermès, accourus à son appel[60] : à faire perdre la face à Arès[61], qu'Héphaïstos, par sa *technē*, a rendu ridicule. En effet, une conduite comme celle du dieu guerrier est une atteinte intolérable à la *timē* d'un maître de maison ; d'autant plus quand ce dernier dispose de ressources suffisantes pour protéger sa propre *face*, la même conduite ne peut qu'apparaître, au niveau des définitions partagées de

---

[55] Cf. GARVIE 1994, p. 301, *ad v.* 305 : « The usual context for such a terrible shout is the battlefield ».

[56] Hermès, Apollon et Poséidon ne s'arrêtent pas moins dans le portique, en se contentant de regarder la scène de l'extérieur du *thalamos*. Au demeurant, puisqu'ils s'arrêtent dans le portique, les commentateurs ont remarqué une certaine incohérence narrative, qui rend difficile de déterminer dans quel type de maison habitent Héphaïstos et Aphrodite (le lit semble se trouver dans le *megaron* malgré la mention du *thalamos*). Cf. COMV, II, p. 274, *ad v.* 304.

[57] Hom. *Od.* VIII 318-319. Cf. *supra*, p. 163.

[58] Hom. *Od.* VIII 334 : θηλύτεραι δὲ θεαὶ μένον αἰδοῖ οἴκοι ἑκάστη.

[59] Cela n'est pas en contradiction avec le principe du renvoi entre l'apparence et les dispositions intérieures : cf. le cas de Pâris : « puisqu'elle ne s'accompagne pas de vaillance, la beauté de Pâris devient un démérite. Il n'est qu'un "bellâtre, coureur de femmes et suborneur" : ainsi, à plusieurs reprises, l'apostrophe Hector (*Il.* III 39) [Δύσπαρι, εἶδος ἄριστε, γυναιμανές, ἠπεροπευτά] ; il est d'autant plus méprisable qu'étant beau il induit en erreur, faisant croire qu'il est un héros » (CANTARELLA [2002] 2003, p. 32 ; voir aussi *supra*, p. 152-155). Arès est certes vaillant, mais il agit *lathrēi* (v. 269) : autant pour lui appliquer le même raisonnement valable pour Pâris.

[60] Hom. *Od.* VIII 327.

[61] C'est l'avis de BROWN 1989, que nous reprenons à notre compte. *Contra* RINON 2006, qu'en s'appuyant notamment sur les commentaires salaces d'Hermès et d'Apollon aux vers 335-343, soutient que l'objet de l'hilarité des dieux est en fait Héphaïstos lui-même. Mais cela est assurément faux, car non seulement l'objet des rires est précisé aux vers 330-333, mais la blague même des deux jeunes dieux n'a guère de sens si l'on n'admet pas que ces rires se font au sujet d'Arès : Hermès, en effet, réaffirme cette honte en déclarant qu'il serait disposé à en subir davantage, pourvu qu'il ait la possibilité de dormir avec Aphrodite (v. 340-342 : « Qu'on me charge, Apollon ! et trois fois plus encore, de chaînes infinies et venez tous me voir, vous tous, dieux et déesses »).

la situation sociale, perdante et grotesque. Sans considérer les compensations matérielles[62], c'est à cette satisfaction que vise la stratégie d'Héphaïstos sur le plan de la communication symbolique : « venez voir ce geste ridicule et intolérable ! ».

V.A.2. L'influence féminine sur l'équilibre du *thalamos*

Mais nous nous sommes assez penché sur la figure du maître de maison dans le *thalamos*. Il convient de se concentrer brièvement sur sa contrepartie féminine. Nous avons vu qu'autant un manque de retenue (*echethumia*) de la part de celle-ci expose le maître de maison au risque de voir sa *timē* s'écrouler (et dans le cœur symbolique même de son *oikos*)[63], autant ses efforts pour protéger l'espace du *thalamos* protègent à la fois sa propre *timē* et celle de son époux. Malgré sa condition subalterne, la maîtresse de maison dispose d'une autorité assez importante sur l'équilibre du *thalamos*, car elle veille sur une des représentations partagées fondamentales de l'*oikos* : le mariage.

En analysant les vers 166-187 du chant XIV de l'*Iliade*, Sylvie Rougier-Blanc remarque que « le θάλαμος apparaît […] comme l'espace féminin par excellence »[64] ; pour affirmer cela, elle s'appuie notamment sur le fait que ces vers décrivent la parure d'Héra qui se prépare pour séduire Zeus, et que cette parure a lieu dans le *thalamos*. Cela n'empêche, pourtant, qu'une fois arrivée sur le mont Ida, Héra réponde ainsi à son époux qui lui propose de se donner tout de suite à l'amour :

> ...εἰ δή ῥ' ἐθέλεις καί τοι φίλον ἔπλετο θυμῷ,
> ἔστιν τοι θάλαμος, τόν τοι φίλος υἱὸς ἔτευξεν
> Ἥφαιστος, πυκινὰς δὲ θύρας σταθμοῖσιν ἐπῆρσεν·
> ἔνθ' ἴομεν κείοντες, ἐπεί νύ τοι εὕαδεν εὐνή.
>
> Si c'est là ce que tu veux et ce qui plaît à ton cœur, n'as-tu pas la chambre que t'a faite ton fils Héphaïstos et dont il a garni les montants de la porte de solides vantaux ? Allons-nous en nous

[62] Qu'il demande d'abord au père de son épouse (qui est également le sien : v. 318) et à Arès, v. 348.
[63] Cf. les dires d'Héphaïstos : οὕνεκά οἱ καλὴ θυγάθηρ, ἀτὰρ οὐκ ἐχέθυμος (Hom. *Od.* VIII 320 : « puisqu'il [Zeus] a une fille qui est belle, mais manque de retenue ». Trad. personnelle). Cf. COMV, II, p. 276, *ad loc.* : « ἐχέθυμος: cioè "che frena il θυμός", non "che possiede θυμός". In Omero θυμός è la sede della passione ».
[64] ROUGIER-BLANC 2005, p. 203.

coucher là, puisque c'est le lit qui t'attire. »[65]

Héphaïstos a construit le *thalamos* pour Zeus, dit Héra, et à la lumière de ce que nous venons de voir, nous ne nous serions guère attendus à ce qu'il en fût autrement. Le *thalamos* est à Zeus en tant que maître de maison. Néanmoins, en étant introduit dans le même *thalamos*[66] quelques vers plus haut, nous en avions entendu parler comme d'un

> ...θάλαμον, τόν οἱ φίλος υἱὸς ἔτευξεν
> Ἥφαιστος, πυκινὰς δὲ θύρας σταθμοῖσιν ἐπῆρσε
> κληῖδι κρυπτῇ, τὴν δ'οὐ θεὸς ἄλλος ἀνῷγεν.
>
> La chambre que lui [*i.e.* Héra] a bâtie son fils Héphaïstos. Il a aux montants de la porte adapté de solides vantaux, munis d'un verrou à secret : nul autre dieu ne l'ouvre.[67]

Ici, c'est Héra qui apparaît en tant que « propriétaire » du *thalamos*, dont elle est aussi la seule à posséder la clé[68]. Quitte à tenir ces deux passages pour irréparablement contradictoires, la réponse qu'Héra donne à Zeus aux vers 337-340 constitue une stratégie de politesse. La déesse recule verbalement de la position d'avantage qu'elle occupe *de facto* dans le *thalamos*, en coopérant activement à la protection de la *face* de Zeus et en le confirmant dans son rôle de maître de maison. Ainsi Héra espère-t-elle minimiser les chances de conflit avec son époux et l'attirer plus facilement dans le piège qu'elle lui a préparé[69]. Même en dehors de ces résultats, sa conduite éclaire le rôle qui est confié à la femme dans le *thalamos* : veiller sur un microcosme symbolique, l'administrer dans une certaine mesure, tout en faisant profiter son mari de ce reflet positif.

---

[65] Hom. *Il.* XIV 337-340.

[66] Il n'y a guère de doute qu'Homère décrive dans un cas comme dans l'autre une seule et même pièce : voir CCI, IV, p. 205, *ad v.* 330-40.

[67] Hom. *Il.* XIV 166-168.

[68] « L'agencement du texte est […] ambigu puisque s'il est certain que le dieu forgeron a mis au point le système de fermeture secret, Héré pour pénétrer dans le lieu a pu se servir d'une "clé secrète". Le passage joue sur les deux sens du mot κλείς, même si la traduction par "verrou, barre" s'impose à cause de la suite du passage [cf. CCI, IV, p. 174, *ad v.* 166-9]. De plus, la dernière partie du vers peut signifier "aucun autre dieux qu'Héphaïstos" ; elle peut aussi être comprise pour Héré sans que les deux lectures s'excluent. Si le fils est le concepteur, donc le détenteur du secret de fabrication, il a dû fournir à sa mère le moyen d'ouvrir ce fameux verrou. On imagine mal Héré faire appel à son fils à chaque fois qu'elle veut pénétrer dans le θάλαμος. » (ROUGIER-BLANC 2005, p. 203).

[69] La technique que nous examinons ici est seulement une parmi d'autres : contrairement à ses habitudes, en effet, Héra tient à se montrer fidèle à son rôle d'épouse, pleine de pudeur (v. 331-336 ; cela, en réalité, est conforme à la représentation habituelle d'Héra en tant que « déesse protectrice du mariage et de ses convenances », GANTZ [1993] 2004, p. 115) et soumise (v. 309-311).

En un certain sens, la tâche d'Héra est une tâche d'équilibriste, qui se fonde sur un accord tacite avec son mari : celui-ci lui délègue une grande partie de son autorité sur le *thalamos*. En tant qu'épouse, elle a le devoir de le protéger et d'en gérer l'ordre symbolique, en y assurant ainsi la bonne représentation du rôle du maître de maison. Ce faisant, ce dernier confère à sa femme un très grand pouvoir de déstabilisation de sa *face*. Cela n'est possible qu'en vertu du fait que la densité sociale dans le *thalamos* est très basse, et la représentation se fait dans la plupart des cas entre les deux maîtres de maison. Un tel octroi serait difficilement possible sous les yeux d'autrui, là où il faut prétendre à la déférence d'un plus grand nombre de personnes[70]. Mais il est un geste d'autant plus nécessaire que, justement à cause de l'absence d'autres personnes, la *face* du maître de maison, sa représentation symbolique, devient plus fragile. Il ne pourrait obtenir d'être rassuré psychologiquement par la force : au lieu d'une déférence extorquée, il a besoin en ce cas d'une collaboration symbolique, voire d'une forme de « tendresse » respectueuse. Or le prix de cette forme de respect est la confiance faite à l'épouse. D'où la politesse d'Héra, dont le rôle consiste à administrer cette confiance (et le *thalamos* par conséquent) de façon à ce que son époux oublie, pour ainsi dire et dans la mesure du possible, le fait d'avoir cédé un peu de son autorité afin de conserver sa *face*. On le disait : la relation entre le maître et la maîtresse de maison dans leur *thalamos* a beaucoup d'un jeu de miroirs. Mais tant que l'accord est maintenu, c'est une relation qui convient à tous deux.

V.A.3. Troubles de l'ordre symbolique : Hélène entre Pâris et Hector

Nous allons clore cet aperçu en parlant du *thalamos* de Pâris et Hélène. Quand Hector y fait son entrée, au chant VI de l'*Iliade*, il y trouve son frère en train de polir ses armes et Hélène, laquelle, assise au milieu de ses servantes, « commande des œuvres admirables » (περικλυτὰ ἔργα κέλευε)[71]. Hector arrive de la bataille, encore armé de sa lance, qui contraste

[70] Et en effet cela n'arrive pas devant les autres dieux, où Zeus s'impose continuellement et avec violence sur une Héra qui tente continuellement d'affaiblir son autorité (cf. *infra*, p. 249 et sqq.).
[71] Hom. *Il.* VI 321-324. Ces activités de Pâris et Hélène font suspecter à CCI, II, p. 202 *ad v.* 321-4 que le *thalamos* en question ne soit pas une chambre à coucher. Mais il n'y a guère de raison pour penser cela : cf. GRAZIOSI & HAUBOLD 2010, p. 168 *ad loc.*

remarquablement avec la cuirasse et le bouclier de Pâris, propres mais inutilisés. Or si entrer armé dans une demeure qui n'est pas la sienne constitue un véritable affront aux convenances de l'épopée[72], ce même geste sert ici à indiquer un affront encore plus grand, c'est-à-dire la conduite de Pâris, qui fait mine d'ignorer qu'en dehors de ses murs la guerre fait rage, et reste tranquillement dans le calme de sa chambre. Avec Hector, c'est la guerre qui pénètre impoliment dans la paix domestique de Pâris, et vient troubler l'équilibre de la situation sociale. Peut-être est-ce la conscience de ce fait qui pousse Hector à apostropher son frère de façon beaucoup plus mesurée qu'il ne l'avait fait lors de leur entretien au chant III[73] :

> Δαιμόνι' οὐ μὲν καλὰ χόλον τόνδ' ἔνθεο θυμῷ,
> λαοὶ μὲν φθινύθουσι περὶ πτόλιν αἰπύ τε τεῖχος
> μαρνάμενοι· σέο δ' εἵνεκ' ἀϋτή τε πτόλεμός τε
> ἄστυ τόδ' ἀμφιδέδηε· σὺ δ' ἂν μαχέσαιο καὶ ἄλλῳ,
> ὅν τινά που μεθιέντα ἴδοις στυγεροῦ πολέμοιο.
> Ἀλλ' ἄνα μὴ τάχα ἄστυ πυρὸς δηΐοιο θέρηται.
>
> Pauvre fou ! Il n'est pas beau de se mettre au cœur pareille colère. Les gens meurent en combattant autour de la ville et de son haut rempart ; mais c'est à cause de toi que la huée et la bataille flambent autour de cette ville. Tu t'en prendrais toi aussi à un autre quelconque que tu verrais mollir au féroce combat. Debout ! Pour que notre ville bientôt ne se consume dans le feu dévorant.[74]

Hector a beau s'adresser à Pâris αἰσχροῖς ἐπέεσσι, en réalité — bien qu'il souligne une fois de plus la lâcheté de son frère — il se montre surtout étonné, comme le suggèrent l'exorde par le biais de δαιμόνιε, l'exhortation finale et, notamment, le « face-saving motive »[75] qu'il offre à Pâris en laissant entendre qu'il s'est retiré du combat à cause du χόλος. Cette émotion, comme on l'a vu[76], représente chez les héros dont la *timē* est menacée la réaction la plus normale et même attendue, car elle n'est autre qu'un stimulus pour réagir. Du reste,

---

[72] Cf. *infra*, p. 196.
[73] MINCHIN 2007, p. 33 suggère que cet adoucissement des dires d'Hector est dû à la présence d'Hélène. Ainsi déjà ∑ bT *ad* VI 326 b.
[74] Hom. *Il.* VI 326-331. Trad. CUF modifiée.
[75] SCODEL 2008, p. 53. WALSH 2005, p. 197-201 explique le passage en reconnaissant dans le *cholos* un sous-genre de la performance épique, dont Hector reprocherait à Pâris la mauvaise performance.
[76] Cf. *supra*, p. 154-155.

comme l'épisode de la rencontre avec Andromaque ne fait que le souligner quelques vers plus bas, Hector est le prototype de la valeur héroïque, d'où sa stupeur devant l'indolence de Pâris[77]. Quant à ce dernier, il répond à son frère en se disqualifiant encore davantage, car non seulement il nie avoir été retenu par le χόλος, mais prétend l'avoir été par le désespoir (ἄχει[78] ; en réalité il a été en proie au désir pour Hélène suscité par Aphrodite, cf. *Il.* III 441-446[79]). De surcroît, comme la première fois, Pâris réagit aux reproches d'Hector en affichant le plus grand calme ; certes il lui donne raison, mais sans montrer la moindre trace d'*aidōs*[80] :

> " Ἕκτορ ἐπεί με κατ' αἶσαν ἐνείκεσας οὐδ' ὑπὲρ αἶσαν,
> τοὔνεκά τοι ἐρέω· σὺ δὲ σύνθεο καί μευ ἄκουσον·
> οὔ τοι ἐγὼ Τρώων τόσσον χόλῳ οὐδὲ νεμέσσι
> ἥμην ἐν θαλάμῳ, ἔθελον δ'ἄχεϊ προτραπέσθαι.
> Νῦν δέ με παρειποῦσ' ἄλοχος μαλακοῖς ἐπέεσσιν
> ὅρμησ' ἐς πόλεμον· δοκέει δέ μοι ὧδε καὶ αὐτῷ
> λώϊον ἔσσεσθαι· νίκη δ' ἐπαμείβεται ἄνδρας.
> Ἀλλ' ἄγε νῦν ἐπίμεινον, Ἀρήϊα τεύχεα δύω·
> ἢ ἴθ', ἐγὼ δὲ μέτειμι· κιχήσεσθαι δέ σ' ὀΐω."
> Ὣς φάτο, τὸν δ'οὔ τι προσέφη κορυθαίολος Ἕκτωρ.

> « Hector, puisque c'est selon la justice que tu me prends à parti et non contre la justice, pour cette raison je parlerai ; mais toi aussi, comprends-moi et écoute-moi bien. Ce n'est pas tant par colère ou indignation à l'égard des Troyens que je suis resté dans la chambre : je voulais m'abandonner au désespoir. Toutefois, à cette heure, en m'exhortant avec douceur, ma femme m'a poussé au combat, et il me semble à moi aussi que c'est le bon parti : la victoire change souvent de camp. Ainsi donc, attends-moi, j'enfile les armes d'Arès ; ou bien pars : je te suivrai, et je pense te rejoindre. » Ainsi dit-il. Hector au casque étincelant ne lui répondit rien.[81]

Le silence d'Hector face aux dires de Pâris est l'un des plus éloquents de toute l'épopée

---

[77] Que cette stupeur soit prétendue était déjà l'opinion de Plut. *Mor.* 73 e (*Quomodo adulator ab amico internoscatur*) ; cf. CCI, II, p. 203, *ad v.* 226 ; SCODEL 2008, p. 53 ; GRAZIOSI & HAUBOLD 2010, p. 170, *ad v.* 326. Voir les doutes de BK, IV 2, p. 110-111, *ad loc* : la réaction peut également être génuine.
[78] Cf. *LSJ*, *s.v.* « ἄχος » : « A. *pain, distress,* in *Hom.* always of mind ».
[79] Ce qui ne fait qu'augmenter la dichotomie que le chant VI de l'*Iliade* instaure entre Pâris et Hélène d'un côté et Hector et Andromaque de l'autre. Cf. ROISMAN 2006, p. 22.
[80] Cf. *supra*, p. 152.
[81] Hom. *Il.* VI 326-331. Trad. personnelle.

homérique. Devant Hector, Pâris a complètement perdu la face : non seulement il a poussé sa lâcheté jusqu'à se faire admonester par une femme, mais il n'hésite pas à le déclarer. Cependant, du point de vue de Pâris, il n'en est manifestement pas ainsi. Par l'évocation de sa conversation avec Hélène, il intègre son épouse à l'échange qu'il est en train d'avoir avec Hector, en l'appelant à coopérer avec lui pour restaurer l'équilibre symbolique de la situation sociale. Par son entrée, par ses dires, par sa hâte même, Hector a porté une atteinte à la *timē* de Pâris, atteinte qui dans le contexte du *thalamos* prend aussi la forme d'une atteinte à son autorité de maître de maison : ce qu'Hector conteste, finalement, c'est l'existence même d'une situation sociale domestique telle que celle qu'il a interrompue, quand à l'extérieur on mène une bataille. Outre son courage, c'est le rôle de Pâris dans sa propre maison qui est remis en question, car Hector contourne l'autorité de son frère en prétendant — tel le maître de maison — modifier immédiatement le *status quo* dans le *thalamos*. Pâris a assez nettoyé son bouclier parmi les femmes, il est temps de partir.

À la lumière de cela, on comprend mieux la tentative de Pâris du côté d'Hélène : « en m'exhortant avec douceur, ma femme m'a poussé au combat, et il me semble à moi aussi que c'est le bon parti ». Ce que Pâris essaie de faire, c'est de présenter la décision de revenir sur le champ de bataille comme étant déjà la sienne[82]. Une décision prise à l'aide de son épouse, qui peut maintenant confirmer ses dires.

En réalité, Pâris joue un double jeu. Bien que s'adressant à Hector, c'est avec Hélène qu'il est en train de renégocier sa position à l'intérieur de la situation sociale. Car même si Hector ne dispose pas de ressources lui permettant de comprendre ce détail de la situation sociale, les rôles à l'intérieur de celle-ci ont déjà été inversés. Loin de l'avoir exhorté doucement, en effet, Hélène venait d'apostropher son époux par ces dires :

> Ἔλυθες ἐκ πολέμου· ὡς ὤφελες αὐτόθ' ὀλέσθαι
> ἀνδρὶ δαμεὶς κρατερῷ, ὃς ἐμὸς πρότερος πόσις ἦεν.
> Ἦ μὲν δὴ πρίν γ' εὔχε' ἀρηΐφίλου Μενελάου

[82] *Contra* SUTER 1984, p. 139 : « In his acceptance of his role as Helen's husband and in his apparent preference for this role to a heroic one on the battlefield, might he not represent the peaceful ethic for which there is so little possibility in the world of *Iliad*? […] Paris […] leaves the battlefield for Helen, in conformity with Aphrodite's whishes, suggesting by this the possibility of a new kind of hero, one who wins his κλέος not in an epic war, but in another genre with another ethic, because of love ».

σῇ τε βίῃ καὶ χερσὶ καὶ ἔγχεϊ φέρτερος εἶναι·
ἀλλ' ἴθι νῦν προκάλεσσαι ἀρηΐφιλον Μενέλαον
ἐξαῦτις μαχέσασθαι ἐναντίον· ἀλλά σ' ἔγωγε
παύεσθαι κέλομαι, μηδὲ ξανθῷ Μενελάῳ
ἀντίβιον πόλεμον πολεμίζειν ἠδὲ μάχεσθαι
ἀφραδέως, μή πως τάχ' ὑπ' αὐτοῦ δουρὶ δαμήῃς.

Tu es rentré de la guerre. Ah ! Que tu aurais donc mieux fait d'y périr, vaincu par l'homme fort qui fut mon premier époux ! Tu te vantais tantôt de l'emporter sur Ménélas chéri d'Arès par ta force, tes bras, ta pique. Mais vas-y maintenant, provoque donc Ménélas chéri d'Arès à combattre encore en duel… ou bien je te conseille d'arrêter, ne lutte pas, ne combats pas, idiot, contre le blond Ménélas, que tu ne succombes trop tôt sous sa lance ![83]

Du haut de la tour, Hélène avait vu le duel entre Ménélas et Pâris, son nouveau mari traîné sur le sol par l'ancien ; elle avait vu Pâris disparaître et se soustraire à la lutte[84]. C'est par des mots qui ne conviennent en aucun cas à une femme s'adressant à son mari, qu'elle s'en était prise à Pâris, au comble du mépris. Les commentateurs ont souligné la dureté du constat initial, dépouillé de toute formule d'adresse[85]. Il n'y a pas de respect dans cet exorde, plutôt de la commisération, qui explose au vers suivant, quand Hélène déclare sans hésitation que Pâris aurait mieux fait de se laisser tuer par Ménélas. Le ton d'Hélène devient ensuite ouvertement dérisoire lorsqu'elle continue la comparaison entre la valeur de son πρότερος πόσις et l'idiotie (ἀφραδέως) de Pâris, qu'elle dépeint comme un vantard arrogant. La seule façon de démontrer le contraire serait de redescendre aussitôt parmi les Troyens, mais c'est Hélène même qui, en continuant de ridiculiser son mari, déconseille à Pâris de sortir[86]. Il est clair cependant que c'est exactement ce qu'elle désire, soit pour que Pâris récupère sa *timē*, soit pour être libérée de sa présence.

---

[83] Hom. *Il.* III 428-436. Trad. personnelle.
[84] Hom. *Il.* III 369-382.
[85] CCI, I, p. 327, *ad loc.* : « Ἔλυθες […] as the first word in a speech is usually friendly, as at 24.104, *Od.* 16.23, 17.41; here is it the opposite; […] Helen jeering and almost triumphant tone must have been hard to endure ». Cf. aussi BOUVIER 2002, p. 22.
[86] Ces vers ont fait couler beaucoup d'encre, les commentateurs ne réussissant pas à trouver un accord sur le changement d'avis d'Hélène, que certains attribuent soit à l'influence d'Aphrodite sur cet épisode (p. ex. avec les v. 389-420), soit au sentiment d'amour qu'Hélène éprouve pour Pâris (p. ex. HOOKER 1979, *ad v.* 433 ; TAPLIN 1992, p. 101) ; notre interprétation suit pourtant celle de CCI, I, p. 328-329, *ad v.* 430-6 ; POSTLETHWAITE 2000, *ad v.* 433-34 ; ROISMAN 2006, p. 21-22.

Les insultes d'Hélène montrent l'écroulement de la relation entre le maître et la maîtresse de maison, voire de l'engagement de la part de l'épouse à prendre soin de la *face* son mari[87]. C'est le manque d'*aretē* de Pâris sur le champ de bataille qui a créé l'espace symbolique pour que se vérifie cette évolution à l'intérieur du *thalamos*. Pâris s'était discrédité aux yeux de sa femme, mais dans ce cas, comme dans bien d'autres, il ne s'était point soucié de protéger sa *timē*, ne serait-ce que celle à laquelle un homme se doit de prétendre devant son épouse. Un autre aurait sans doute réaffirmé son autorité en stigmatisant les dires malséants de sa femme. Pâris, pourtant, s'était rapidement évadé des *oneidea* d'Hélène. Préférant s'occuper de son plaisir plutôt que de son rôle dans son *oikos*, il s'était limité à attribuer l'issue du duel avec Ménélas au caprice passager des dieux[88]. Faible défense. C'est pourquoi maintenant, confronté à l'attaque d'Hector, il tente de récupérer *in extremis* : il se plie à l'autorité de sa femme — dont il loue la conduite et les pensées[89] — et accepte de retourner sur le champ de bataille, en se retranchant ainsi dans un rôle subordonné, mais lui demande de continuer à protéger sa face devant des tiers.

Par conséquent, lorsque elle interrompt le silence au vers 444, Hélène peut faire pencher la balance de la situation sociale du côté de Pâris ou de celui d'Hector. C'est dans ses mains, en effet, que se trouvent concentrées la plupart des ressources : à la différence d'Hector, elle connaît les précédents de la conversation en cours ; même si elle est une femme, elle revêt le rôle du maître de maison de nom et de fait, puisque son époux l'a reconnu implicitement. De plus, contrairement à Pâris, elle maîtrise très bien l'art de la parole[90]. Il lui suffit donc de

---

[87] « By means of [her address to Paris] […], Helen not only lets know Paris what she thinks of him in no uncertain terms, but yet further defines herself by distancing herself from him. » (ROISMAN 2006, p. 23).

[88] Hom. *Il.* III 438-441. Ainsi Pâris cherche à déplacer le plan du discours vers le pathétique : puisqu'il n'a aucune responsabilité, les insultes d'Hélène ne peuvent pas toucher à sa *timē*, mais seulement tourmentent son θυμός : Μή με γύναι χαλεποῖσιν ὀνείδεσι θυμὸν ἔνιπτε· | νῦν μὲν γὰρ Μενέλαος ἐνίκησεν σὺν Ἀθήνῃ, | κεῖνον δ'αὖτις ἐγώ· πάρα γὰρ θεοί εἰσι καὶ ἡμῖν. | Ἀλλ' ἄγε δὴ φιλότητι τραπείομεν εὐνηθέντε. (« Ne poursuis pas mon cœur, femme, de dures insultes. Si aujourd'hui Ménélas a vaincu, c'est grâce à Athéna ; une autre fois j'aurai mon tour : nous aussi, nous avons des dieux pour nous. Allons ! Couchons-nous et goûtons le plaisir d'amour ». Trad. CUF modifiée).

[89] En réalité, la description d'Hélène « as a loving wife, ministering to him in his sadness and gently prodding him to join the Trojans warriors on the battlefield » (ROISMAN 2006, p. 24), est à la fois un compliment gratuit et un portrait cohérent avec le rôle que Pâris désire qu'Hélène reprenne. Finalement, cela ressemble surtout une phrase d'excuse.

[90] Pour l'habileté rhétorique d'Hélène et une comparaison avec les techniques de l'art oratoire d'époque plus récente, voir GRAZIOSI & HAUBOLD 2010, p. 175, *ad v.* 344-8.

choisir à quelle projection de la situation sociale elle veut contribuer pour que celle-ci s'impose en tant que définition partagée. Sans surprise, elle choisit Hector :

Τὸν δ'Ἑλένη μύθοισι προσηύδα μειλιχίοισι·
"Δᾶερ ἐμεῖο κυνὸς κακομηχάνου ὀκρυοέσσης,
345 ὥς μ' ὄφελ' ἤματι τῷ ὅτε με πρῶτον τέκε μήτηρ
οἴχεσθαι προφέρουσα κακὴ ἀνέμοιο θύελλα
εἰς ὄρος ἢ εἰς κῦμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης,
ἔνθά με κῦμ' ἀπόερσε πάρος τάδε ἔργα γενέσθαι.
Αὐτὰρ ἐπεὶ τάδε γ' ὧδε θεοὶ κακὰ τεκμήραντο,
350 ἀνδρὸς ἔπειτ' ὤφελλον ἀμείνονος εἶναι ἄκοιτις,
ὃς ᾔδη νέμεσίν τε καὶ αἴσχεα πόλλ' ἀνθρώπων.
Τούτῳ δ' οὔτ' ἂρ νῦν φρένες ἔμπεδοι οὔτ' ἄρ' ὀπίσσω
ἔσσονται· τὼ καί μιν ἐπαυρήσεσθαι ὀΐω.
Ἀλλ' ἄγε νῦν εἴσελθε καὶ ἕζεο τῷδ' ἐπὶ δίφρῳ
351 δᾶερ, ἐπεί σε μάλιστα πόνος φρένας ἀμφιβέβηκεν
εἵνεκ' ἐμεῖο κυνὸς καὶ Ἀλεξάνδρου ἕνεκ' ἄτης".

Mais Hélène lui dit des douces paroles : « Beau-frère d'une chienne méchante à glacer le cœur ! Ah ! Pourquoi donc le jour où m'enfantait ma mère, n'ai je pas été prise, emportée par quelque horrible bourrasque sur une montagne, ou dans le flot de la mer bruissante, un flot qui m'eût enlevée, avant que ces choses eussent vu le jour ? Mais puisque les dieux ont assigné ces maux ainsi, du moins aurais-je dû être la femme d'un homme meilleur, qui connaisse l'indignation et les affronts répétés des hommes ! Mais celui-là n'a pas maintenant de cœur ferme, et je crois qu'il n'en aura jamais : et je pense qu'il en recueillera le fruit. Mais allons !, viens ici maintenant et prend ce siège, beau-frère, car c'est à toi surtout que le souci a assiégé le cœur, à cause de la chienne que je suis et de l'aveuglement d'Alexandre ».[91]

Hélène ignore totalement la requête de Pâris. Bien au contraire, sa tirade — que le narrateur qualifie explicitement de μῦθος[92]— vise à faire précipiter son mari au degré de considération le plus bas possible, bien en dessous d'Hélène même. D'abord, le ton par lequel elle s'adresse à Hector est ferme mais très gentil ; elle commence par lui rappeler le lien familial qui existe entre eux, pour ensuite passer au dénigrement de sa propre personne, qui dure

[91] Hom. *Il.* VI 343-356. Trad. CUF modifiée.
[92] Cf. *supra*, n. 175 et GRAZIOSI & HAUBOLD 2010, p. 175, *ad loc* : « The word is invested with authority; […] Telemachus claims that "μῦθος is a matter for man" at *Od.* 1.358; and indeed women rarely utter μῦθοι in Homer ».

cinq vers entiers et prévoit aussi bien l'insulte auto-infligée que l'expression d'un sentiment de culpabilité poussé si loin que l'interlocuteur se sent en devoir de le compenser[93]. C'est un exorde utilisé aussi au chant III, en s'adressant à Priam, avec précisément ce résultat[94]. La stratégie de politesse d'Hélène a pour premier but de tranquilliser son interlocuteur au sujet de sa propre *face* en s'abaissant devant lui, sans pourtant oublier d'instituer un puissant lien émotif avec lui. Ce n'est que depuis cette position qu'elle se tourne vers Pâris, sans même lui adresser la parole[95] et attentive à maintenir l'attention d'Hector sur ses propres disgrâces, elle le présente comme un homme dépourvu de toute *aretē*, sans force, sans courage et — ce qui est le pire car cela confirme les impressions d'Hector — sans aucun respect pour soi-même[96] ; elle termine son lament en préconisant la mort même du mari. Vient enfin le coup le plus dur pour la *timē* de Pâris, d'ailleurs annoncé dès le début du discours et désormais inévitable : Hélène assume définitivement le rôle du maître de maison en se chargeant de la tâche peut-être la plus symbolique de celui-ci : le rite d'accueil de l'hôte. Hector est poliment invité à s'asseoir afin de se reposer, et ainsi finalement intégré au cadre symbolique de la situation sociale, dans laquelle il reçoit un rôle. Sans doute les attentions d'Hélène se poursuivraient-elles avec l'offre d'un bain et d'un repas, si Hector ne s'y soustrayait pas pour aller chercher Andromaque. Il reste que par sa brève réponse à sa belle-sœur, il renforce une dernière fois une définition de la situation sociale qui va au détriment de Pâris (de nouveau traité comme un absent), mais qui confirme le succès complet d'Hélène, à laquelle non seulement il s'adresse avec politesse[97], mais reconnaît aussi le pouvoir de diriger son mari :

> Μή με κάθιζ' Ἑλένη φιλέουσά περ· οὐδέ με πείσεις·
> ἤδη γάρ μοι θυμὸς ἐπέσσυται ὄφρ' ἐπαμύνω

[93] Voir HOHENDAHL-ZOETELIEF 1980, p. 32.
[94] Hom. *Il.* III 173-180. GRAVER 1995, p. 58, remarque qu'Hélène est le seul personnage qui applique à soi-même l'insulte κύων. Voir aussi CCI, II, p. 205, *ad v.* 344.
[95] GRAZIOSI & HAUBOLD 2010, p. 178, *ad v.* 352 : « τούτωι: a put down. Helen speaks about Paris at the third person. »
[96] ὃς ἤδη νέμεσίν : La *nemesis* est étroitement liée à l'*aidōs*, étant le sentiment d'indignation qu'un héros éprouve, justement, devant un manque d'*aidōs* : CAIRNS 1993, p. 51-54 et LÉVY 1995, p. 193-208.
[97] Hélène ne peut pas s'attendre à de l'affection : mais elle arrive quand même à faire reconnaître celle qu'elle a voulu démontrer à Hector (et qu'elle réaffirme à *Il.* XXIV 762), v. 360 : φιλέουσά περ. Cf. CCI, II, p. 207 ; GRAZIOSI & HAUBOLD 2010, p. 179, *ad loc.*

> Τρώεσσ', οἳ μέγ' ἐμεῖο ποθὴν ἀπεόντος ἔχουσιν.
> Ἀλλὰ σύ γ' ὄρνυθι τοῦτον, ἐπειγέσθω δὲ καὶ αὐτός,
> ὥς κεν ἔμ' ἔντοσθεν πόλιος καταμάρψῃ ἐόντα.
>
> Hélène, ne me fais pas asseoir, pour autant que tu m'aimes : tu ne me convaincras pas. Mon cœur déjà me presse d'aller porter aide aux Troyens, qui ont si grand regret de mon absence. Plutôt, fais partir celui-ci et qu'il se presse lui aussi pour me rejoindre tant que je suis dans la ville.[98]

Le *thalamos* homérique, finalement, est une situation sociale délicate, dont l'équilibre est d'autant plus précaire que, du fait de sa basse densité sociale, le respect des convenances qui assurent la stabilité des rôles se fonde moins sur la coercition que sur la coopération des deux acteurs principaux. Les normes à respecter ne sont pas des plus strictes, et permettent au contraire un bon degré de spontanéité, parce qu'elles répondent notamment au besoin des deux membres du couple de se rassurer l'un l'autre. Il s'agit néanmoins d'une coopération très particulière, dans la mesure où elle prévoit de mettre en scène, conjointement, une distribution unilatérale de l'autorité qui ne correspond guère aux rapports de force opérant ici. Lorsque le couple est le couple de maîtres de maison, d'ailleurs, c'est d'une telle mise en scène que dépend le *kosmos* de l'*oikos* entier. Ainsi, si l'un de ses deux membres cesse de collaborer, la représentation de la situation sociale risque de se renverser complètement au profit de l'autre : à la fin du passage que l'on vient d'étudier, le rôle de maître de maison est entièrement reconnu à Hélène, qui est passée de la direction de ses servantes sous l'œil de Pâris à la direction de l'ensemble de la situation sociale, où elle peut intégrer Hector et d'où elle peut expulser son époux. Si Pâris n'était pas Pâris, il sentirait cela comme la pire des taches sur son honneur.

V.B. LES DEMEURES À BASSE CONCENTRATION HUMAINE

Dans cette section, nous allons envisager des contextes domestiques caractérisés par une densité sociale plutôt basse. Les textes que nous recueillons ici permettent d'envisager la question de l'intégration temporaire des éléments étrangers au sein d'un *oikos*. Ce processus

[98] Hom. *Il.* VI 360-364.

d'intégration, longuement étudié par la critique, est normalement appelé « rituel(s) d'hospitalité ». Bien que pratique, cette dénomination est néanmoins imparfaite, car le mot *xeinos* chez Homère se rapporte en fait à : a) la personne — connue ou inconnue — qui se présente à la porte d'un *oikos* pour recevoir l'hospitalité, et qui généralement (mais pas nécessairement) déclare être en mesure d'offrir un service équivalent à celui qu'il demande, en cas de besoin futur ; b) le suppliant, souvent dépourvu de pouvoir de contre-échange, qui obtient l'accueil au sein d'un *oikos* par des biais rituels extrêmement contraignants ; c) le mendiant, voire la figure du demi-intégré, du personnage liminal qui se trouve sur le seuil de l'*oikos*[99]. Sur toutes ces figures, se trouvant dans une situation de précarité physique aussi bien qu'identitaire, veille Zeus Xenios[100]. Or, le véritable trait qui caractérise ces figures est d'être étrangers à la situation sociale dans laquelle ils viennent à se trouver, et les « rituels d'hospitalité » ne sont rien d'autre qu'un mécanisme symbolique par lequel les individus offrent et demandent les informations qui vont leur permettre de trouver à ces étrangers un rôle[101] dans ladite situation sociale. Nous avons déjà mentionné cet aspect[102]. Les rituels d'hospitalité amortissent la tension entre l'*oikos* et ce qui provient de l'extérieur, et par un nombre d'étapes variables demandent à l'étranger de manifester son intention de renoncer à toute intention belliqueuse. C'est la condition préalable de l'intégration : reconnaître et valider la définition partagée de la situation sociale à laquelle on demande l'accès. En même temps, ces rituels pourvoient également à ce que le *xeinos*, à son tour, puisse demander la reconnaissance de la *timē* qui convient à son rang aussi bien qu'à l'*aretē* dont il fait preuve. La reconnaissance de la *timē* détermine en effet la nature de son rapport avec le maître de maison : en schématisant, si celui-ci se place sur un pied d'égalité, le *xeinos* finira par devenir un *philos* et par posséder un lien d'amitié ritualisée réciproque et durable (*xenia*) avec le maître de maison. La *philia* peut aussi s'instaurer entre un maître de maison et un étranger socialement inférieur, qui doit s'être montré *aidoios*, digne de respect et d'honneur ; si, en revanche, aucune de ces deux conditions n'est remplie, au *xeinos* négociant son niveau de

---

[99] On reprend ici, en l'assouplissant un peu, la classification de GIORDANO 1999a, p. 72-73.
[100] Sur Zeus Xenios voir YAMAGATA 1994, p. 4-9.
[101] Il existe également des cas où la situation sociale ne trouve pas de rôle admis au *xeinos* et le repousse : cf. p. ex. Ulysse pour la deuxième fois chez Éole, Hom. *Od.* X 62-76.
[102] Cf. *supra*, p. 171.

timē dans la situation sociale ne reste que le biais de la pitié[103]. Tout cela est assez bien montré par les mots que Pénélope adresse à Ulysse déguisé en mendiant, qui vient de lui fournir des informations véridiques sur son mari :

> Νῦν μὲν δή μοι, ξεῖνε, πάρος περ ἐὼν ἐλεεινόος,
> ἐν μεγάροισιν ἐμοῖσι φίλος τ'ἔσῃ αἰδοῖός τε.
>
> Ô étranger, qui auparavant étais pour moi un objet de pitié, maintenant tu seras dans ma maison un ami, et digne de respect.[104]

Les scènes d'hospitalité des poèmes homériques ont été étudiées et analysées en profondeur par les chercheurs. Même si elles suivent toutes le même canevas, chacune a ses éléments d'unicité. En général, il est possible de les diviser d'abord en deux groupes distincts : celles qui voient le *xeinos* s'arrêter sur le seuil de l'*oikos* et attendre d'être reçu, et celles qui débutent en revanche par un rituel de supplication aux genoux du maître de maison, le *xeinos* ayant « fait irruption » dans l'*oikos* de sa propre initiative. Il y a là deux procédures rituelles extrêmement différentes à la fois du point de vue de leur exécution et de leur signification, qui pourtant — comme tous les commentateurs l'ont reconnu[105] — débouchent sur le même phénomène social de négociation de rôles entre l'*oikos* et l'étranger. Les différents passages symboliques qui peuvent faire leur apparition lors de cette négociation ont été exposés par Steve Reece, qui en a recensé trente-huit[106] ; dans son ouvrage, *The Stranger's Welcome*, Reece a également procédé à l'examen critique de la plupart des scènes d'hospitalité de l'*Odyssée*, en montrant efficacement les rapports que ces scènes entretiennent entre elles aussi bien que leur apport à l'architecture narrative du poème. En ce qui

---

[103] Voir SCHEID-TISSINIER 1994, p. 133-135. Quand le *xeinos* entreprend le rituel de la supplication, il se déshonore symboliquement tout en sollicitant chez le supplié des pratiques de tutelle et de protection à son égard : ces pratiques représentent le noyau essentiel, minime, de la *timē* ; cf. GOULD 1973, p. 79. Sur la supplication chez Homère, voir aussi LÉTOUBLON 2011.

[104] Hom. *Od.* XIX 253-254. Trad. personnelle.

[105] « The response of the supplicated is in almost all respects the same as that of the ξεινοδόκος who receives a guest without the addition of the ritual of supplication » (GOULD 1973, p. 79) ; « [Supplication] presupposes a situation essentially different from the ones described above [*i.e.* les circonstances de rencontre et formation d'un lien de *xenia*], yet can lead to a similar conclusion » (HERMAN 1987, p. 54-55) ; « Appare chiarissimo come le figure del supplice e dell'ospite, quando si tratti di stranieri, ancora sconosciuti e in difficoltà, si trovino a sconfinare l'una nell'altra. » (GIORDANO 1999a, p. 92) ; cf. aussi SCHEID-TISSINIER 1994, p. 120-121.

[106] REECE 1993, p. 6 sqq.

nous concerne, nous allons songer moins à la structure de ces rituels qu'aux attentes que les individus ont de leur exécution. En effet, il faut que les pratiques sociales soient aussi contraintes par un code normatif pour que des dérogations, si légères soient-elles, à ce code puissent être perçues comme très impolies.

V.B.1. Accueillir (et être accueilli) comme il se doit : Ulysse chez les Phéaciens

Il convient néanmoins de faire précéder nos observations par un aperçu des rituels d'hospitalité préliminaires[107] les plus importants. Nous allons le faire en prenant comme guide l'arrivée d'Ulysse chez les Phéaciens. Nous avons dit que, par beaucoup d'aspects, l'île de Schérie représente le point le plus lumineux du portrait social des poèmes homériques, et fait que l'épisode des Phéaciens « appears to be a paradigm of proper hospitality »[108]. Cela est très pratique pour nous ; néanmoins son interprétation est extrêmement difficile, car lorsqu'on l'étudie de près, le comportement des hôtes d'Ulysse se révèle plein d'ambiguïtés, qui ont souscité un grand nombre de questions (et par conséquent de réponses) chez les commentateurs, dont certains ont soupçonné l'existence préalable de deux traditions épiques indépendantes et fusionnées ensuite dans les chants VI-VIII de l'*Odyssée*[109]. Quelle que soit l'origine de ces contradictions, il reste qu'elles peuvent fonctionner en tant que premiers exemples d'impolitesse venant tacher ici et là l'accueil autrement impeccable qu'Alcinoos et sa cour font à Ulysse.

Le héros se présente dans le palais du roi en tant que suppliant, mais en réalité il a déjà reçu une première forme d'accueil, même rudimentaire, sur la plage de Schérie : celle que lui a offerte Nausicaa. Bien qu'accompagnée d'une supplication verbale et visant à susciter la pitié[110], la conduite d'Ulysse envers la jeune fille ressemble beaucoup à celle d'un *xeinos* devant

---

[107] Pour l'instant, nous allons envisager seulement les rituels par lesquels est effectuée l'intégration du *xeinos* dans la situation sociale, en laissant de côté les attentions réservées à l'hôte pendant son séjour et au moment du départ.
[108] *Ibid.*, p. 102.
[109] Voir COMV, II, p. 214-217 avec bibliographie. Ici on ne citera que ROSE 1969 et DE VRIES 1977.
[110] Hom. *Od.* VI 149 : γουνοῦμαί σε, ἄνασσα ; 175-177 : ἀλλά, ἄνασσ', ἐλέαιρε· σὲ γὰρ κακὰ πολλὰ μογήσας | ἐς πρώτην ἱκόμην, τῶν δ' ἄλλων οὔ τινα οἶδα | ἀνθρώπων, οἳ τήνδε πόλιν καὶ γαῖαν ἔχουσιν. Cf. GIORDANO 1999a, p. 57-62.

la porte, soucieux de maintenir intact l'espace personnel[111] qui entoure Nausicaa : « il lui sembla qu'il était plus utile de la prier de loin, par de douces paroles, pour que la jeune fille ne se mît en colère s'il lui prenait les genoux »[112]. La présence physique du nouveau venu aux marges de la situation sociale fonctionne comme une alarme pour les individus qui composent celle-ci, une façon de signaler sa présence, trop faible pour être menaçante et pourtant trop forte pour ne pas solliciter l'attention. Cette phase s'achève par la reconnaissance de cette présence, donc par le début de la communication : les membres de la situation sociale octroient un premier rôle au nouveau venu en le nommant comme tel : "Ξεῖν', [...] | νῦν δ', ἐπεὶ ἡμετέρην τε πόλιν καὶ γαῖαν ἱκάνεις,..."[113]. Cet octroi a déjà eu lieu quand Ulysse, une fois entré dans le palais et ayant rejoint la reine Arété, se jette aux genoux[114] de celle-ci, et en les serrant prononce la bénédiction rituelle (qu'il adresse à tous les présents) et sa requête d'aide, pour s'asseoir ensuite, symboliquement dépouillé de toute ressource face aux présents, dans la cendre du foyer[115]. Normalement, lorsque le rituel d'accueil ne se fait pas par la supplication, le *xeinos* n'explicite pas la raison de sa venue avant d'avoir consenti à se dépouiller symboliquement de son potentiel agressif (les armes qu'il porte lui sont retirées[116]) et d'avoir reçu en retour les manifestations symboliques de la bienveillance du maître de maison (fondamentalement celles qu'Ulysse a déjà reçues par Nausicaa : un bain et des vêtements propres, de la nourriture et de la boisson). En ce cas, la phase de la négociation préliminaire est sautée, car le nouveau venu rend symboliquement les armes sans qu'on le lui demande, et montre qu'il ne s'attend à aucune compensation. Cela crée l'espace pour que la requête soit avancée sans hésitation.

---

[111] Cf. LATEINER 2005, p. 416.
[112] Hom. *Od.* VI 145-147 : ὣς ἄρα οἱ φρονέοντι δοάσσατο κέρδιον εἶναι, | λίσσεσθαι ἐπέεσσιν ἀποσταδὰ μειλιχίοισι, | μή οἱ γοῦνα λαβόντι χολώσαιτο φρένα κούρη. Trad. personnelle.
[113] Hom. *Od.* VI 187, 191 : « Étranger, […] puisque tu arrives maintenant à notre ville et à notre pays… »
[114] « Le ginocchia, l'articolazione più evidente di tutto il corpo, presentano il carattere di grande snodo e di centro degli arti in movimento. Ma se le ginocchia sono l'organo del movimento per eccellenza, il movimento a sua volta è un segnale di potenza e di vita, con la quale le ginocchia sono strettamente legate. […] Il ginocchio è quindi un "centro di potenza", sorgente di vita ma anche *sede* della vita, della potenza vitale […]. Al di là delle probabilità delle varie ricostruzioni simboliche proposte, rimane certo il valore di sacralità attribuito alle ginocchia. » (GIORDANO 1999a, p. 23-24).
[115] Hom. *Od.* VII 142-153. Sur le foyer dans le rituel de supplication voir GIORDANO 1999a, p. 26 sqq.
[116] REECE 1993, p. 20.

Pour le reste le rituel procède dans le plus conventionnel des modes : le maître de maison se lève et comble enfin l'espace de respect symbolique que le *xeinos* avait tâché de maintenir. Ainsi, Alcinoos prend Ulysse par la main (*Od.* VII 168, χειρὸς ἑλὼν Ὀδυσῆα). L'usage moderne ne doit pas nous tromper : la symbolique de ce geste a peu à voir avec les salutations et moins encore avec les présentations, qui ont lieu bien après ces rites d'accueil ; ce geste d'Alcinoos — rendu ailleurs par l'expression ἐγγύθι δὲ στὰς | χεῖρ'ἕλε δεξιτερὴν (se plaça devant lui et *prit* sa main droite)[117] — est un geste hiérarchique, celui d'un maître de maison qui manifeste son autorité devant le *xeinos*, en prenant acte de son attitude pacifique et en se montrant disponible à l'accueillir dans l'*oikos*[118]. L'hôte est ensuite installé à la place d'honneur, et sa faim et sa soif sont assouvies[119]. C'est seulement par la suite que le maître de maison peut convenablement se renseigner sur l'identité du *xeinos*. Sans doute troublé par l'aspect d'Ulysse[120], Alcinoos semble avoir trop hâte de recevoir ces informations, qu'il demande bien avant la fin du repas du héros. Un manque de politesse qui paraît susciter l'indignation d'Ulysse[121], et qui fournit au poète le prétexte pour insérer quelques vers gnomiques énonçant la norme de politesse qui vient d'être enfreinte. On remarquera aussi que l'énonciation de cette norme est insérée dans une réponse très polie, fondée sur l'abaissement de soi devant l'autre, qui mise dans la bouche d'Ulysse n'est qu'une façon de plus pour mettre en évidence l'impolitesse d'Alcinoos[122] :

> Τὸν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη πολύμητις Ὀδυσσεύς·
> " Ἀλκίνο', ἄλλο τί τοι μελέτω φρεσίν· [...]
> Ἀλλ' ἐμὲ μὲν δορπῆσαι ἐάσατε κηδόμενόν περ·
> οὐ γάρ τι στυγερῇ ἐπὶ γαστέρι κύντερον ἄλλο
> ἔπλετο, ἥ τ' ἐκέλευσεν ἔο μνήσασθαι ἀνάγκῃ
> καὶ μάλα τειρόμενον καὶ ἐνὶ φρεσὶ πένθος ἔχοντα,
> ὡς καὶ ἐγὼ πένθος μὲν ἔχω φρεσίν, ἡ δὲ μάλ' αἰεὶ

[117] Hom. *Od.* I 120-121, cf. XX 197. Sur la *dexiōsis*, voir *infra*, chap. IX.
[118] Sur la *dexiōsis* comme geste d'accueil, cf. aussi *infra*, p. 361-368.
[119] Hom. *Od.* VII 169-177.
[120] Il suspecte être en présence d'un dieu, *Od.* VII 199 sqq.
[121] REECE 1993, p. 105.
[122] BÉRARD [1924] 1967, p. 191 tient ces vers pour interpolés sur la base de considérations esthétiques (cf. déjà Ath. X 412 b-c) ; mais « il critico non deve imporre all'epoca di Omero il gusto proprio della sua. In contesti eroici l'imperativo della fame compare in IV 369 = XII 332, VI 133, e XV 344 » (COMV, II, p. 235, *ad loc*).

> ἐσθέμεναι κέλεται καὶ πινέμεν, ἐκ δέ με πάντων
> ληθάνει ὅσσ' ἔπαθον, καὶ ἐνιπλησθῆναι ἀνώγει".
>
> Ulysse l'avisé lui fit cette réponse : « Ne garde pas, Alcinoos, cette pensée. […] Mais laissez que je soupe, en dépit de ma peine : car il n'y a rien de plus chien que le ventre odieux, qui nous oblige à nous souvenir de lui, même celui qui est très éprouvé et a peine dans le cœur, comme moi aussi j'ai peine dans le cœur. Toujours il ordonne de manger et de boire, me fait oublier tout ce que j'ai souffert et commande d'être rempli ».[123]

Les nécessités physiologiques sont une entrave au bon déroulement de la communication avec le *xeinos*. Par l'apaisement de ces nécessités, on ne se limite pas à lui démontrer de la bienveillance, mais on crée également les conditions pour l'étape suivante de l'interaction. Car en échange de sa générosité, le maître de maison demande au *xeinos* de répondre μάλ'ἀτρεκέως, en toute franchise[124].

Mais le mauvais comportement d'Alcinoos fournit également l'excuse du premier décalage du moment où Ulysse dévoile enfin son identité. Quand la reine Arété réitère la question de son époux, Ulysse s'y dérobe à nouveau, malgré le fait que ce soit le moment le plus approprié pour répondre. Puisqu'Ulysse parvient à orienter la conversation ailleurs[125], sa réticence ne semble guère causer l'indignation des présents (mais il faut dire que dans le *megaron* ne restent qu'Alcinoos et Arété, car les autres invités sont déjà partis : cette baisse de densité sociale justifie en partie la permissivité que le roi et son épouse manifestent à l'égard de l'hôte). Arété fait préparer un lit pour Ulysse dans le portique — le lieu de l'*oikos* qui, par son emplacement périphérique, symbolise le mieux le rôle du *xeinos*[126] — et l'affaire de l'identité du nouveau venu est reportée au jour d'après. Celui-ci, comme le veut l'usage, est consacré aux divertissements en l'honneur de l'hôte[127], qui comprennent la *dais* (le banquet, *Od.* VIII 38-39 ; 455 sqq.), la musique, les chants et les danses (l'aède Démodocos :

---

[123] Hom. *Od.* VI 209, 215-221. Trad. CUF modifiée.
[124] P. ex. Hom. *Od.* I 179 ; XIV 192.
[125] Arété pose trois questions : qui es-tu ? Qui t'as donné ces habits ? N'as-tu pas dit avoir fait naufrage ? Ὁ πολύμητις Ulysse se soustrait à la première en distrayant les maîtres de maison par une réponse très longue et élaborée à la deuxième et à la troisième question (Hom. *Od.* VII 233-297).
[126] Sur la symbolique de l'αἴθουσα dans les rituels d'hospitalité voir ROUGIER-BLANC 2005, p. 102.
[127] REECE 1993, p. 28-29.

VIII 43-47, 62 sqq. ; Démodocos et les jeunes danseurs, VIII 256 sqq.), les compétitions sportives (VIII 97 sqq.). L'hôte est également honoré par des dons (particulièrement importants chez les Phéaciens[128]), qui fonctionnent en tant que gage visible du nouveau rapport que le maître de l'*oikos* a instauré avec son *xeinos*[129]. Pendant tout ce temps le silence d'Ulysse sur son identité est maintenu, et Alcinoos ne manque pas de le souligner au vers 28 du chant VIII, en contraste avec les préparatifs grandioses qu'il ordonne aux Phéaciens pour escorter le héros à la maison :

> Ξεῖνος ὅδ', οὐκ οἶδ' ὅς τις, ἀλώμενος ἵκετ' ἐμὸν δῶ,
> ἠὲ πρὸς ἠοίων ἦ ἑσπερίων ἀνθρώπων·
> πομπὴν δ' ὀτρύνει, καὶ λίσσεται ἔμπεδον εἶναι.
> Ἡμεῖς δ', ὡς τὸ πάρος περ, ἐποτρυνώμεθα πομπήν.
> Οὐδὲ γὰρ οὐδέ τις ἄλλος, ὅτις κ' ἐμὰ δώμαθ' ἵκηται,
> ἐνθάδ' ὀδυρόμενος δηρὸν μένει εἵνεκα πομπῆς.

> Cet étranger, j'ignore son identité, est arrivé vagabond à ma demeure, du pays des hommes de l'aurore ou de celui du couchant ; il demande une escorte, et prie que ce soit assuré. Comme dans le passé, nous envoyons une escorte : car nul autre qui arrive chez moi ne reste ici longtemps en implorant une escorte.[130]

Alcinoos ordonne d'utiliser un navire nouveau pour le voyage d'Ulysse, qui sera escorté sur la mer par cinquante-deux jeunes Phéaciens, les meilleurs. Le fait de ne pas exiger de la part d'Ulysse de connaître son identité n'est qu'un élément ultérieur de la sollicitude qu'il veut lui démontrer[131] ; de nouveau, nous nous trouvons face à une hausse de sophistication symbolique dans les façons d'un individu qui fait l'objet d'un comportement impoli de la

---

[128] Voir le paragraphe à part que SCHEID-TISSINIER 1994, p. 170-176 consacre au problème des dons des Phéaciens.

[129] « The value of the gift was unabashedly recognised as an index of the attachment between giver and recipient » (HERMAN 1987, p. 77). Cf. toutefois VAN WEES 1992, p. 235 et GIORDANO 1999a, p. 77 : « L'offerta dei doni prima della partenza non avviene di regola. Questa prerogativa è riservata a uno ξεῖνος, nel senso pregnante del termine, mentre a stranieri ospiti o supplici di basso rango vengono di norma riservati solo cibo e bevanda ». Quant à la fonction du rituel, « gifts (μέξεινήϊα, δῶρα, δωτίνη) are offered by a host to a guest, never vice versa […]. In return, the host expects the guest to remember him (μεμνημένος, […] VIII 431 […]), and as a purely practical consideration, to reciprocate with an equally valuable gift sometime in the future. » (REECE 1993, p. 35).

[130] Hom. *Od.* VIII 28-33. Traduction personnelle.

[131] Cf. DE JONG 2000, p. 193, *ad loc.* : « Alcinous is still curious about the stranger's identity (cf. 7.199-206), a curiosity which he suppresses for the time being out of politeness ».

part d'autrui. Il s'agit là d'une stratégie communicative précise qui consiste à renforcer les contraintes symboliques de la situation sociale de manière à marquer davantage l'hétérogénéité de l'image que l'interlocuteur tente d'en projeter : tout au long du chant VIII, Alcinoos montre ses ressources pour impressionner Ulysse. En effet, jusqu'au moment où ce dernier se décide à dire son nom, la *timē* du roi est menacée par le risque de ne pouvoir, en cas de besoin, demander à son *xeinos* de lui retourner le service[132].

Cette stratégie allusive, pourtant, ne semble pas non plus avoir d'effet contre la *mētis* d'Ulysse, qui demeure indifférent à tout, sauf aux histoires de la guerre de Troie chantées par l'aède Démodocos[133]. C'est cette faiblesse, montrée — notons — dans des circonstances de haute densité sociale, qui expose suffisamment Ulysse pour que, au-delà de tout décalage rusé, il soit enfin obligé de révéler son identité. Alcinoos s'aperçoit des gémissements et des larmes d'Ulysse. Aussitôt, à la différence de ce qu'il avait fait auparavant[134], il s'empresse de porter l'affaire à l'attention des présents. Autrement dit, Alcinoos se sert de la densité sociale, voire du jugement solidaire d'autrui, pour enfin stigmatiser le comportement inconvenable d'Ulysse. Dans la mesure où il parvient à la fois à réaffirmer son autorité devant le groupe et à construire l'opposition entre la munificence soucieuse des Phéaciens et la conduite inappropriée de leur hôte (*i.e.* à mettre en danger la *face* d'Ulysse tout en magnifiant celle du maître de maison), le discours d'Alcinoos est un petit chef-d'œuvre de stratégie de politesse :

> Κέκλυτε, Φαιήκων ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες,
> Δημόδοκος δ' ἤδη σχεθέτω φόρμιγγα λίγειαν·

---

[132] Il s'agit d'ailleurs d'un thème récurrent de la *mētis* d'Ulysse : au chant IX, tout l'épisode du faux nom donné à Polyphème peut être lu comme une astuce pour obtenir des dons d'hospitalité sans pour autant être obligé par la contrainte de réciprocité : *Od.* IX 364-367 : Κύκλωψ, εἰρωτᾷς μ' ὄνομα κλυτόν, αὐτὰρ ἐγώ τοι | ἐξερέω· σὺ δέ μοι δὸς ξείνιον, ὥς περ ὑπέστης. | Οὖτις ἐμοί γ' ὄνομα· Οὖτιν δέ με κικλήσκουσι | μήτηρ ἠδὲ πατὴρ ἠδ' ἄλλοι πάντες ἑταῖροι (« Tu veux savoir mon nom connu, Cyclope ? J'en vais te le dire ; mais donne-moi le don d'hospitalité, comme promis. Personne est mon nom. Personne m'appellent ma mère, mon père, et tous mes compagnons. » Trad. CUF modifiée).

[133] Hom. *Od.* VIII 521-522.

[134] Ulysse avait déjà pleuré à VIII 86-95, en cachant pourtant ses larmes : « un comportamento cortese richiedeva che venissero nascoste, a meno che il dolore fosse condiviso dagli altri » (COMV, II, p. 256, *ad v.* 86). À cette occasion-là, Alcinoos avait soutenu la discrétion d'Ulysse en arrêtant les chants et en détournant l'attention des Phéaciens vers d'autres occupations (v. 97 sqq.). Cf. MONSACRÉ [1984] 2010, p. 180.

οὐ γάρ πως πάντεσσι χαριζόμενος τάδ' ἀείδει.
Ἐξ οὗ δορπέομέν τε καὶ ὤρορε θεῖος ἀοιδός,
540 ἐκ τοῦ δ' οὔ πω παύσατ' ὀιζυροῖο γόοιο
ὁ ξεῖνος· μάλα πού μιν ἄχος φρένας ἀμφιβέβηκεν.
Ἀλλ' ἄγ' ὁ μὲν σχεθέτω, ἵν' ὁμῶς τερπώμεθα πάντες,
ξεινοδόκοι καὶ ξεῖνος, ἐπεὶ πολὺ κάλλιον οὕτως·
εἵνεκα γὰρ ξείνοιο τάδ'αἰδοίοιο τέτυκται,
545 πομπὴ καὶ φίλα δῶρα, τά οἱ δίδομεν φιλέοντες.
Ἀντὶ κασιγνήτου ξεῖνός θ' ἱκέτης τε τέτυκται
ἀνέρι, ὅς τ' ὀλίγον περ ἐπιψαύῃ πραπίδεσσι.
Τῷ νῦν μηδὲ σὺ κεῦθε νοήμασι κερδαλέοισιν
ὅττι κέ σ' εἴρωμαι· φάσθαι δέ σε κάλλιόν ἐστιν.

Écoutez, seigneurs et conseillers des Phéaciens. Démodocos, laisse aussitôt la cithare au chant clair, car c'est sans plaire à tous qu'il chante ces choses. Depuis le moment où nous dînons et que l'aède divin s'est levé, depuis ce moment l'étranger n'arrête les sanglots de douleurs : un grand chagrin s'est emparé de son âme. Que cesse donc l'aède, afin que tous jouissent également, hôtes et invité, car c'est beaucoup mieux ainsi : en effet, tout ceci est pour l'hôte honoré, l'escorte et les chers dons que nous lui offrons comme des amis. L'hôte et le suppliant ne sont-ils pas des frères pour un homme qui garde au cœur quelque sagesse ? Maintenant donc toi non plus ne cache pas par des pensées mensongères ce que je demande : parler, c'est plus beau ![135]

Le ton n'est gentil qu'en surface. En réalité, en usant de son autorité dans cette situation sociale, Alcinoos est en train de concentrer l'attention sur Ulysse, et d'en faire le responsable de la perturbation du bonheur général qui régnait jusque-là ; ce qui est d'autant plus grave que la fête et les chants, aussi bien que la πομπή et les φίλα δῶρα, sont pour le ξεῖνος αἰδοῖος. La réticence d'Ulysse à partager avec ses hôtes les informations qui le concernent — et donc la cause de ce qu'Alcinoos a transformé en malaise général — devient tout à coup un manque de gratitude. Gratitude qu'Alcinoos est maintenant en mesure d'exiger, puisqu'aucun des présents ne saurait nier la réciprocité inscrite dans le principe de base de l'hospitalité : « l'hôte et le suppliant ne sont-ils pas des frères pour un homme qui garde au cœur quelque sagesse ? ». Face à cela, Ulysse le *polymētis* devient un individu aux νοήμασι

[135] Hom. *Od.* VIII 536-549. Traduction personnelle.

κερδαλέοισιν, une expression qui se rapproche beaucoup de l'insulte ouverte[136].

Alcinoos fait suivre les propos que nous venons d'analyser des trois questions coutumières que l'on adresse aux *xeinoi*[137], mais dans une forme gonflée qui occupe trente-six vers (550-586). S'il est indéniable qu'une telle emphase rhétorique sert à introduire le récit des aventures du protagoniste sur la mer, il n'en demeure pas moins que celle-ci connote le moment où la situation sociale se défait de toute la tension qu'elle avait accumulée à cause du silence inapproprié d'Ulysse. Un silence auquel, d'ailleurs, le héros ne prétendra plus, si l'on exclut le passage du chant XI où il s'interrompt, accablé par le sommeil, et propose que l'on aille dormir[138]. Mais Alcinoos, ne se tenant sans doute pas encore pour satisfait, répond brillamment : « Cette nuit est très longue, indicible : il n'est pas encore temps de dormir dans la salle. Mais raconte-moi les entreprises prodigieuses. Je resterais ici jusqu'à l'aube divine, si tu voulais dans la salle me narrer tes malheurs ! »[139]. Impossible de se dérober : Ulysse, quoique contrarié, doit encore se plier. Ce ne sera que le soir du jour suivant — après avoir été retenu pour une nouvelle fête[140] et honoré par de nouveaux cadeaux — qu'il pourra, enfin, prendre congé des Phéaciens et quitter Schérie. Comme il convient, le départ du *xeinos* est précédé par une bénédiction d'adieu de la part de celui-ci envers ses hôtes[141], et par une libation collective aux dieux[142] : des rites qui resserrent une fois de plus les liens de réciprocité qu'ont instaurés les rituels d'hospitalité.

Dès lors, pour Ulysse aussi bien que pour Alcinoos, le monde civilisé et accessible sans crainte s'élargit d'un *oikos*.

---

[136] « At *Il.*1.149-4 and 4.339 κερδαλεόφρον is clearly an insult. » (GARVIE 1994, p. 343, *ad v.* 548-9). L'adjectif demeure en tout cas ambigu : nous en connaissons un usage élogieux à Hom. *Od.* VI 148.
[137] Des questions « solitamente concentrate nella formula τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆες; ([*Od.*] I 170, [X 325, XIV 187, XV 264, XIX 105, XXIV 298]) » (COMV, II, p. 294, *ad v.* 550, 555, 572).
[138] Hom. *Od.* XI 328-332.
[139] Hom. *Od.* XI 374-377 : Νὺξ δ' ἥδε μάλα μακρή, ἀθέσφατος· οὐδέ πω ὥρη | εὕδειν ἐν μεγάρῳ, σὺ δέ μοι λέγε θέσκελα ἔργα. | Καί κεν ἐς ἠῶ δῖαν ἀνασχοίμην, ὅτε μοι σὺ | τλαίης ἐν μεγάρῳ τὰ σὰ κήδεα μυθήσασθαι. Trad. CUF modifiée.
[140] Un autre élément typique de la scène d'hospitalité homérique : cf. REECE 1993, p. 34-35 (*Host Detains the Visitor*) et 37 (*Departure Meal ; Departure Libation*).
[141] Hom. *Od.* XIII 38-46 avec REECE 1993, p. 37-38.
[142] Hom. *Od.* XIII 50-56.

V.B.2. Le mendiant et le porcher, ou la politesse des humbles

> La venuta di Odisseo presso la casa del porcaio (libro 14) costituisce una scena di ospitalità *sui generis*: essa non si svolge nel mondo eroico, di cui la *xenia* è una tipica prerogativa, bensì nel mondo oscuro del *demos* senza nome.[143]

La *klisiē* d'Eumée est une cabane en bois que le porcher partage avec quatre autres hommes plus jeunes[144] ; pourtant ceux-ci n'ont quasiment pas de rôle dans la situation sociale décrite par le chant XIV, dont la densité demeure assez basse. Ils sont d'ailleurs absents lorsqu'Ulysse, déguisé en vieux *ptōchos* (mendiant)[145] s'approche du *prothuron* au-delà duquel, assis près de l'entrée de la cabane, Eumée est en train de fabriquer une paire de sandales[146]. À beaucoup d'égards, l'accueil que le porcher fait à Ulysse déroge aux conventions d'hospitalité qui paraissent régir la société homérique. Comme *ptōchos*, Ulysse ne devrait en effet avoir droit qu'au niveau d'hospitalité le plus bas, celui qui concernait les personnes pauvres et sans aucun lien avec le maître de maison. « They are at best allowed to sit on the threshold of someone's dining-hall and ask the diners for a few scraps; they are supposed to leave at night and sleep in the local smithy or *leskhe* »[147]. Les soins envers les *ptōchoi* ne prévoient rien d'autre. Cependant Eumée, pour autant qu'il sache que le mendiant n'a rien à donner en échange des soins dont il fait l'objet, ne lui réserve pas moins le type d'honneurs qu'un maître de maison riche réserverait à un *xeinos*. Après avoir débarrassé Ulysse des chiens de garde, il l'introduit en effet dans sa cabane, et lui promet la nourriture et le vin que le respect demande d'offrir aux étrangers avant de les questionner[148]. Aussi le porcher

---

[143] GIORDANO 1999a, p. 77.
[144] Hom. *Od.* XIV 524.
[145] Cf. STEWART 1976, p. 89 sqq.
[146] Hom. *Od.* XIV 1-28. Pour une discussion sur l'architecture de la cabane d'Eumée, dont les éléments rappellant la structure d'un « habitat "classique" » paraissent propédeutiques au bon déroulement de la scène d'accueil et hospitalité, voir ROUGIER-BLANC 2005, p. 47.
[147] VAN WEES 1992, p. 235 ; l'auteur soutient également que « on a farm, they might be allowed to stay, receiving food and shelter in return for work » (cf. *Od.* XVII 10-21 ; 185-187 ; 223-228 ; XVIII 357-364). Mais il faut souligner que jamais Eumée ne fait une telle proposition à Ulysse.
[148] Hom. *Od.* XIV 45-47. Trad. CUF modifiée.

s'adresse-t-il à Ulysse en l'appelant γέρον, en témoignant par cela son respect envers l'âge[149]. Même en laissant de côté les violences verbales et physiques que le héros déguisé devra subir de la part des prétendants, rien n'est plus loin que cette conduite d'Eumée de celle que les propos de Télémaque suggèrent comme coutumière à l'égard des *ptōchoi*, au chant XVII. Après avoir rempli un panier de nourriture, le jeune maître de maison dit à Eumée :

> Δὸς τῷ ξείνῳ ταῦτα φέρων αὐτόν τε κέλευε
> αἰτίζειν μάλα πάντας ἐποιχόμενον μνηστῆρας·
> αἰδὼς δ'οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένῳ ἀνδρὶ παρεῖναι.
>
> Va porter à notre hôte et dis-lui qu'il s'en vienne quêter en faisant le tour des prétendants : car la réserve ne sied aux gens dans la misère.[150]

Αἰδὼς δ'οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένῳ ἀνδρὶ παρεῖναι. Et cela se comprend, car un pauvre n'a pas à craindre de perdre une *timē* qu'on ne lui reconnaît pas. Par conséquent, si d'une part toute retenue de sa part est déplacée et inutile (vu que personne ne se proposera d'assouvir sa faim ou sa soif par respect ou par déférence), il ne peut guère s'attendre, d'autre part, à ce que ses requêtes auprès des présents lui procurent beaucoup, car dans une culture où tout don est fait en vue d'un contre-don, l'homme qui n'a rien à donner a également très peu à recevoir. C'est pourquoi, pour recueillir de quoi apaiser son ventre, Ulysse doit faire le tour de table, « tendant partout la main, comme si, de sa vie, il n'eût que mendié »[151]. Comparée à l'usage coutumier, donc, c'est à juste titre que la politesse d'Eumée envers Ulysse paraît extraordinaire ; le héros lui-même remarque d'ailleurs la gentillesse du porcher aux vers 53-54[152]. Mais Eumée répond ainsi :

> Ξεῖν', οὔ μοι θέμις ἔστ', οὐδ' εἰ κακίων σέθεν ἔλθοι,
> ξεῖνον ἀτιμῆσαι· πρὸς γὰρ Διός εἰσιν ἅπαντες
> ξεῖνοί τε πτωχοί τε· δόσις δ' ὀλίγη τε φίλη τε
> γίγνεται ἡμετέρη.

---

[149] Cf. *DELG*, p. 217, *s.v.* « γέρων » : « exprim[e] la notion de vieillesse, et s'appliqu[e] dans quelques emplois à l'importance politique et sociale des vieillards » ; voir aussi *LfgE*, II, col. 137-138.
[150] Hom. *Od.* XVII 345-347.
[151] Hom. *Od.* XVII 366 : πάντοσε χεῖρ' ὀρέγων, ὡς εἰ πτωχὸς πάλαι εἴη.
[152] Ζεύς τοι δοίη, ξεῖνε, καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι | ὅττι μάλιστ'ἐθέλεις, ὅτι με πρόφρων ὑπέδεξο. (« Que Zeus et les autres dieux immortels te concèdent, mon hôte, ce que tu désires au dessus de tout, car tu m'accueilles gentiment. » Trad. personnelle) ; Cf. HOHENDAHL-ZOETELIEF 1980, p. 117.

> Étranger, ce n'est pas ma coutume de déshonorer un hôte, quand même s'il en viendrait un plus piteux que toi : car les hôtes et les mendiants viennent tous de Zeus. Le don est modeste et amical de notre part.[153]

Le porcher reconnaît le statut social de *ptōchos* qui convient à Ulysse. Néanmoins, en se dérobant au compliment d'Ulysse, il fait appel à un sentiment de piété divine que d'autres gens, plus riches et moins gentils que lui, n'auraient eu aucun problème à évoquer pour justifier une conduite beaucoup moins respectueuse que la sienne. Car comme on l'a vu, le fait que, en tant que *xeinos*, le pauvre mendiant retombe sous la protection de Zeus Xenios au même titre qu'un nanti venu d'au-delà les mers ne signifie aucunement qu'il soit prescrit de lui réserver le même traitement. Eumée agit en réalité de son propre chef, en proposant une définition très personnelle de la situation sociale : en effet, sa mise en place d'un rituel d'hospitalité « complet » témoigne des croyances particulières du porcher au sujet de la part de *timē* qui est due aux plus pauvres, et qu'il n'entend pas leur enlever (οὔ μοι θέμις ἔστ', οὐδ'εἰ κακίων σέθεν ἔλθοι, ξεῖνον ἀτιμῆσαι). Comment expliquer ce comportement d'Eumée ? Qu'est-ce qui détermine une définition de la situation sociale aussi singulière que la sienne ?

Certains ont voulu voir dans ce problème une affaire essentiellement linguistique : la langue de l'épopée ne disposerait pas d'un lexique pertinent pour l'épisode de l'accueil d'Ulysse par Eumée[154]. À notre avis, il vaut mieux cependant en chercher la clé ailleurs, et notamment

---

[153] Hom. *Od.* XIV 56-59. Trad. CUF modifiée.

[154] Le poète aurait donc réadapté des formules propres aux contextes héroïques, de façon habile mais néanmoins imparfaite (REECE 1993, p. 145-164). Dans l'économie narrative de l'*Odyssée* telle qu'elle nous est parvenue, en réalité, pareil décalage lexical est exploité afin de produire un contraste entre l'*oikeus*, humble mais aux façons impeccables — et donc décrit en des termes adaptés aux *basilēes* — et les prétendants, dont le rang convient mieux que celui d'Eumée à la diction épique, mais non pas leurs comportements. Les évocations fréquentes de l'outrecuidance des prétendants au chant XIV (17-18 ; 81-95 ; 105-106 ; 375-377) sont suffisantes pour appuyer dans ce constat. Mais cf. aussi les vers XIV 402-406, avec ces dires ironiques d'Eumée : ξεῖν', οὕτω γάρ κέν μοι ἐϋκλείη τ'ἀρετή τε | εἴη ἐπ' ἀνθρώπους ἅμα τ'αὐτίκα καὶ μετέπειτα, | ὅς σ' ἐπεὶ ἐς κλισίην ἄγαγον καὶ ξείνια δῶκα, | αὖτις δὲ κτείναιμι φίλον τ'ἀπὸ θυμὸν ἑλοίμην· | πρόφρων κεν δὴ ἔπειτα Δία Κρονίων' ἀλιτοίμην. (« Hôte, voilà le moyen de répandre ma gloire et mes mérites chez les gens d'aujourd'hui et dans tout l'avenir ! T'accueillir dans ma cabane et te traiter en hôte, pour te tuer ensuite et t'enlever la vie ! Ainsi j'offenserais exprès Zeus Cronide ! » Trad. CUF modifiée). Il est très tentant de reconduire cette norme de conduite énoncée par le porcher au destin des prétendants, qu'Ulysse massacre en allant à l'encontre de ce précepte seulement en apparence : ils sont en effet tués dans une demeure où ils se sont faits traiter tels des hôtes, mais où ils n'étaient pas des vrais *xeinoi*, comme ils n'en avaient jamais adopté le rôle rituel, qui est fait de gestes et de mots de déférence et de respect envers le maître de maison.

dans la nature de la δόσις[155] d'Eumée pour Ulysse. C'est à décrire celle-ci, après tout, que vise « the incidence of hapax legomena, both of vocabulary and of inflectional forms, [which] is exceptionally high » dans les vers qui décrivent l'hospitalité d'Eumée[156]. La δόσις du porcher est ὀλίγη et φίλη. Commençons par ὀλίγη : un grand nombre de vers sont consacrés à mettre en lumière la frugalité de la vie d'Eumée, et par conséquent de l'accueil qu'il peut faire à Ulysse. Pour ne donner que quelques exemples : à la place des sièges que l'on réserve aux hôtes dans les autres demeures homériques, dans la cabane du porcher nous trouvons des arbustes, couverts d'une peau de chèvre qui n'est à l'origine que le lit d'Eumée lui-même[157] ; les coupes et les gobelets sont remplacés par une vaisselle très humble, qu'Eumée, au demeurant, ne possède pas en quantité suffisante pour son hôte et pour lui-même[158]. En outre, les beaux cochons étant tous réservés aux prétendants, Eumée doit prier Ulysse de se contenter d'un couple de porcelets, « ce qu'ont les serfs »[159]. De ces exemples émerge clairement que ce n'est pas le savoir-faire qui manque à Eumée lors des rituels d'hospitalité qu'il accomplit envers son *xeinos*, mais plutôt la matière première. Ainsi, lorsqu'au moment du sacrifice qui précède le dîner, les porchers sacrifient aux dieux un cochon, Eumée démontre non seulement une excellente maîtrise de ce rite, mais également une grande attention envers le mendiant, auquel il va jusqu'à donner en *geras* tout le dos de l'animal[160]. Ces soins dont le porcher honore son humble hôte sont accompagnés par le regret de ne pas pouvoir lui offrir davantage, et par la promesse qu'au moment de sa venue, Télémaque saura lui offrir un meilleur traitement[161]. Cette référence à Télémaque est importante, car elle définit le jeune fils d'Ulysse comme maître de maison et donc comme terme ultime de la relation d'hospitalité que l'*oikos* entier instaure avec le mendiant[162]. Nous

---

[155] Sur la δόσις voir SCHEID-TISSINIER 1994, p. 13-14.
[156] C'est le même REECE 1993 qui le note, p. 161.
[157] Hom. *Od.* XIV 49-51.
[158] *Ibid.* 78 et 112.
[159] *Ibid.* 80-82.
[160] *Ibid.* 437-438.
[161] Hom. *Od.* XV 337 sqq.
[162] Cf. Hom. *Od.* XVI 66-67, où Eumée s'adresse à Télémaque : ἤλυθ'ἐμὸν πρὸς σταθμόν, ἐγὼ δέ τοι ἐγγυαλίξω· | ἔρξον ὅπως ἐθέλεις· ἱκέτης δέ τοι εὔχεται εἶναι. (« Il est venu à mon étable, et moi je te le remets : fais comme tu veux. Il se proclame ton suppliant. » Trad. personnelle) ; « Interessante è l'uso del verbo ἐγγυαλίξω, il cui senso pregnante è "porre in mano", gesto rituale con connotazione giuridica. » (GIORDANO 1999a, p. 79 ;

avons vu d'ailleurs que devant les prétendants Télémaque définira sa relation avec le (faux) mendiant de façon très conventionnelle : au *ptochos* on donne peu parce que l'on sait qu'il ne pourra pas rendre. Eumée, quant à lui, se limite à faire de son mieux, en attendant Télémaque ; de surcroît, par la faute de l'anarchie qui règne dans l'*oikos* d'Ulysse[163], le porcher ne possède rien de superflu, voire d'apte à être offert à l'intérieur d'une logique d'obligation comme celle qu'a illustrée Marcel Mauss[164], et que nous avons vue régler les rapports avec tous les *xeinoi*, quels que soient leur position et leur rang. Eumée est pauvre, et en cela il partage la condition du mendiant. C'est pourquoi sa δόσις ne saurait en aucun cas être un don contraignant. Plutôt, comme le porcher l'annonce lui-même, elle est φίλη, « amicale »[165]. Ce point est très bien illustré par l'épisode du manteau. Au moment d'aller se coucher, Ulysse décide de « tâter le porcher et voir s'il donnerait sa cape ou irait en demander une à l'un de ses compagnons, vu le soin qu'il prenait de lui »[166]. Le héros invente alors une histoire au ton pathétique, en évoquant les temps de la guerre de Troie et sa jeunesse perdue : « Ah ! — conclut-il — si j'étais encore jeune et si j'avais ici ma force ! Peut-être un porcher me donnerait-il sa cape dans l'étable, pour deux raisons : l'amitié et le respect (φιλότητι καὶ αἰδοῖ) envers un brave. Alors que maintenant ils me méprisent (ἀτιμάζουσι), car je porte des habits misérables ! »[167]. Encore une fois Ulysse projette une définition de la situation sociale qui prévoit une équation entre pauvreté et manque de *timē* ; et encore une fois, Eumée répond de façon inattendue, en accueillant comme légitime et appropriée la requête de secours, mais en rejetant le principe du don fait au *xeinos* :

> Τὸν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφης, Εὔμαιε συβῶτα·
> " Ὦ γέρον, αἶνος μέν τοι ἀμύμων, ὃν κατέλεξας,
> οὐδέ τί πω παρὰ μοῖραν ἔπος νηκερδὲς ἔειπες·

---

cf. aussi GERNET 1968, p. 204-207).

[163] Hom. *Od.* XIV 59-71.

[164] MAUSS [1923-1924] 1950.

[165] « Qui l'aggettivo φίλη è usato in senso "attivo" ("amichevole"), significato piuttosto raro in Omero e dovuto a un'evoluzione tarda di φίλος » (COMV, IV, p. 198, *ad v.*58-9 ; *Contra* BOWIE (A. M.) 2013, *ad loc.*, qui propose : « welcome »). Mais cf. aussi *Il.* I 167.

[166] Hom. *Od.* XIV 459-461 : συβώτεω πειρητίζων, | εἴ πώς οἱ ἐκδὺς χλαῖναν πόροι, ἤ τιν' ἑταίρων | ἄλλον ἐποτρύνειεν, ἐπεί ἑο κήδετο λίην. (Trad. de MUGLER 1991, *ad loc.*, modifiée).

[167] Hom. *Od.* XIV 503-506 : ὣς νῦν ἡβώοιμι βίη τέ μοι ἔμπεδος εἴη· | δοίη κέν τις χλαῖναν ἐνὶ σταθμοῖσι συφορβῶν, | ἀμφότερον, φιλότητι καὶ αἰδοῖ φωτὸς ἑῆος· | νῦν δέ μ'ἀτιμάζουσι κακὰ χροῖ εἵματ'ἔχοντα. Trad. personnelle.

τῷ οὔτ' ἐσθῆτος δευήσεαι οὔτε τευ ἄλλου,
ὧν ἐπέοιχ' ἱκέτην ταλαπείριον ἀντιάσαντα,
νῦν· ἀτὰρ ἠῶθέν γε τὰ σὰ ῥάκεα δνοπαλίξεις.
οὐ γὰρ πολλαὶ χλαῖναι ἐπημοιβοί τε χιτῶνες
ἐνθάδε ἔννυσθαι, μία δ'οἴη φωτὶ ἑκάστῳ".

Et toi, porcher Eumée, tu lui dis en réponse : « Vieillard, le récit que tu viens de nous faire est parfait, tu n'as dit aucun mot vain, au hasard : donc pour le moment il ne te manquera ni vêtements ni rien qu'il convient à un pauvre suppliant qui arrive ; demain pourtant tu reprendras tes loques. Car ici il n'y a guère de manteaux ni de robes de rechange, mais une seule pour chaque homme ».[168]

On le voit : le discours d'Eumée vise à « normaliser », en la justifiant par les convenances (οὐδέ παρὰ μοῖραν ; ἐπέοιχε), une conduite qui en réalité — comme Ulysse l'a très bien remarqué — ne dépend que d'un excès de sollicitude. Ulysse, en effet, n'a jamais accompli devant Eumée le rituel du suppliant auquel le porcher l'assimile en ce passage, et ce sera d'ailleurs par l'initiative d'Eumée lui-même que le rôle de suppliant lui sera attribué plus tard, au moment de la rencontre avec Télémaque[169]. Nonobstant cela, l'empressement d'Eumée n'empêche pas le fait que le manteau qu'Ulysse reçoit de sa part n'est pas le don qu'il conviendrait de faire à l'hôte suppliant[170]. C'est le prêt qu'un pauvre fait à un autre pauvre.

À la lumière de tout cela, la politesse empressée d'Eumée envers Ulysse — premier reflet indicateur de l'âme noble et fidèle que son personnage maintient jusqu'aux derniers vers de l'*Odyssée* — peut être appréhendée comme une stratégie communicative visant deux buts distincts. Sur un plan « rhétorique » (voire au niveau de la définition de la situation sociale qu'il ne cesse de projeter au profit des autres) Eumée tient à insérer la venue du mendiant Ulysse à l'intérieur du cadre « classique » de l'hospitalité homérique, c'est-à-dire un rapport temporaire de subordination du *xeinos* au maître de maison, qui l'accueille, le protège et le gratifie dans une perspective de réciprocité. Cela témoigne d'un phénomène social caracté-

[168] Hom. *Od.* XIV 507-514. Trad. personnelle.
[169] Cf. *supra*, n. 162.
[170] VAN WEES 1992, p. 235, point II : « Full hospitality is extended to those who […] present themselves as suppliants […]. They are given a bath, a regular share of the meal a bed and a *set of clothes* » (mon italique).

ristique de la politesse de tout âge, celui de l'imitation, dans les couches inférieures de la société, des protocoles de comportement qui sont élaborés, à des fins essentiellement distinctives, dans les couches supérieures[171]. En voulant être poli envers le mendiant, Eumée est contraint d'avoir recours à un paradigme de comportement qui ne s'adapte pas aux rapports de force qui structurent *de facto* la situation sociale. Nous apercevons ici les deux niveaux de la symbolique des rituels de politesse que nous avons évoqués dans le premier chapitre. En effet, la signification profonde des pratiques — celle qui est censée renvoyer métaphoriquement à la structure de l'autorité dans la situation sociale — est ici beaucoup moins importante que leur signification de surface, pragmatique, qui ne suscite que le sentiment d'être traité avec politesse. Le deuxième but de la stratégie communicative d'Eumée consiste justement à dépasser le risque de contradiction en fournissant les informations qui concernent la distribution de l'autorité : le fait que le manteau ne puisse pas être un don rend évident que la situation est moins hiérarchisée que ce que le soin rituel envers le *xeinos* aurait pu laisser penser. En effet, faute de ressources matérielles, il n'est pas possible que s'instaure ce rapport de réciprocité compétitive qu'est la négociation symbolique de la *timē* des *basilēes*, chez qui à l'octroi d'un bénéfice correspond la promesse d'un bénéfice à venir. Les marges de négociation matérielle de la *timē* sont si limitées, dans le cas d'Eumée, qu'il ne peut avoir que peu d'intérêts pour les retours matériels de sa générosité : voilà pourquoi, à la différence d'autres hôtes plus riches que lui, il ne définit pas la *timē* d'un *ptōchos* en fonction de sa capacité à rendre. La sollicitude d'Eumée envers Ulysse a beau se traduire formellement dans l'élévation symbolique du *ptōchos* à un rang plus élevé que le sien ; dans la substance, c'est le porcher qui refuse d'assumer entièrement le rôle de maître de maison que la situation sociale tendrait à lui faire assumer. En se privant temporairement de son lit, de sa vaisselle et de ses vêtements, il renonce en effet à autant de symboles de son autorité sur la *klisiē*, donc de la face de maître qu'il aurait pu assumer. À bien des égards, cet abaissement symbolique de soi devant le *xeinos* indigent constitue la conduite la plus polie possible, parce qu'elle amoindrit le rapport de réciprocité verticale que prévoient les rituels d'hospitalité homériques et laisse se développer un autre type de réciprocité, plus solidaire

[171] Cf. *supra*, p. 22, mais aussi *infra*, p. 302-303.

que compétitive, la seule, finalement qui est possible parmi ceux qui ont peu : le partage[172]. En ce sens, il est important de remarquer que le chant XVI s'ouvre avec l'image d'Eumée et Ulysse qui, ensemble, s'occupent d'allumer le feu et de préparer le repas avant que tout le monde ne parte de la cabane avec les animaux[173].

Il est certainement vrai, en conclusion, que « la scena [di Eumeo e l'Odisseo-pitocco] si rivela […] un buon esempio di galateo d'ospitalità tra gente umile »[174], paradigmatique en ce qui concerne les conventions d'un monde de pauvres normalement ignoré par l'épopée homérique ; aussi y a-t-il de bons éléments pour soupçonner que les raisons de l'homogénéité de pareilles formalités avec les rituels de l'hospitalité typiques des riches ne soient pas entièrement à chercher dans les questions liées à la diction épique. Cet épisode met surtout en avant la question des modes d'attribution de la *timē* comme problème majeur de la réglementation des rapports sociaux chez Homère et dans la pensée archaïque dont il est l'émanation. Eumée incarne en effet un point limite, de rupture, de la tension entre le principe de la part juste de *timē* et celui de la compétition perpétuelle pour la *timē*. En effet, ces deux principes ne coexistent pas chez lui, hôte humble d'un humble *xeinos*, et Zeus Xenios n'est pas évoqué en tant que protecteur de différentes figures de *xeinos* qui peuvent se dessiner à l'issue d'une négociation quantitative de *timē* entre un maître de maison et un étranger (y compris — nous l'avons vu — les *ptōchoi* totalement dépourvus de *timē* au profit du maître de maison). Dès que l'*Odyssée* abandonne les héros pour nous offrir un aperçu des niveaux inférieurs de la société, voilà qu'apparaît un Zeus garant de la part de *timē* de ces figures d'étranger, même extrêmement réduite.

> Μήτε τί μοι ψεύδεσσι χαρίζεο μήτε τι θέλγε·
> οὐ γὰρ τοὔνεκ'ἐγώ σ'αἰδέσσομαι οὐδὲ φιλήσω,
> ἀλλὰ Δία ξένιον δείσας αὐτόν τ'ἐλεαίρων.
>
> Ne me flatte pas par des mensonges et ne me charme pas : ce n'est pas pour cette raison, en effet, que je te respecterai et

[172] C'est à une forme de partage que se réfère Hésiode dans les *Travaux et les jours*. Le recours à la justice de Zeus, qui rétablisse une bonne répartition des biens parmi le poète et son frère Persès dépend exclusivement du refus de ce dernier à accepter ce principe : Hes. *Op.* 33-41.

[173] Hom. XVI 1-3 : Τὼ δ'αὖτ' ἐν κλισίῃ Ὀδυσεὺς καὶ δῖος ὑφορβὸς | ἐντύνοντο ἄριστον ἅμ' ἠοῖ, κηαμένω πῦρ, | ἔκπεμψάν τε νομῆας ἅμ' ἀγρομένοισι σύεσσι.

[174] GIORDANO 1999a, p. 77-78.

> t'accueillerai, mais par la crainte de Zeus Xenios et parce que j'ai pitié de toi ![175]

C'est la crainte de Zeus, non pas la richesse, l'ascendance ou l'*aretē*, qui détermine le sentiment d'*aidōs* pour l'étranger. Même le *ptōchos* acquiert alors une dignité inaliénable et non conditionnée par ses ressources, dans une logique qui met à nu la fonction de contrôle social et d'exclusion de l'idéologie du don et du contre-don, et laisse transparaître des instances diverses, et une idée de justice sociale qui émerge enfin de façon plus claire dans les vers d'Hésiode[176].

V.B.3. Le roi inopportun : Priam dans la tente d'Achille

L'épisode iliadique de la venue de Priam dans la tente d'Achille est marqué par des gestes rituels importants, notamment par les gestes des mains. L'importance symbolique de la main se manifeste une première fois lorsque le vieux roi, après avoir pénétré dans la *klisiē* d'Achille de façon inaperçue[177] et avoir embrassé les genoux du héros, « lui baise les mains — ces mains terribles, meurtrières, qui lui ont tué tant de fils ! »[178]. Dans le cadre du rituel de la supplication dans la poésie homérique, cet acte constitue un *unicum*, et a mérité par conséquent l'attention de la critique[179]. En effet, dans l'épopée, le baiser de la main est utilisé notamment pour exprimer une intense affection à l'égard d'une personne à qui on souhaite la bienvenue[180]. Or ceci n'est manifestement pas le cas d'Achille et Priam, lequel au demeurant se montre parfaitement conscient du caractère aberrant d'un geste qu'il peine à accomplir. Voici les propos par lesquels il conclut la longue tirade qu'il adresse à Achille[181] :

---

[175] Hom. *Od.* XIV 387-389. Traduction personnelle.
[176] Il reste pourtant difficile de savoir dans quelle mesure le poète joue avec le fait que son public sait qu'Ulysse n'est pas un vrai mendiant et altère l'étiquette suivie par les personnages en fonction de cela. Homère se situe souvent à l'intérieur et à l'extérieur de la fiction diégétique en même temps.
[177] Sur la *klisiē* d'Achille voir ROUGIER-BLANC 2005, p. 299-302.
[178] Hom. *Il.* XXIV 477-478: κύσε χεῖρας | δεινὰς ἀνδροφόνους, αἵ οἱ πολέας κτάνον υἷας.
[179] CCI, VI, p. 322 *ad v.* 477-9 ; LATEINER 1995, p. 36-37 et 52-53 ; GIORDANO 1999a, p. 147 ; BK VIII 2, p. 170 *ad v.* 478 ; DENTICE DI ACCADIA 2012, p. 273.
[180] P. ex. Hom. *Od.* XXI 225 ; XXII 499-500 ; XXIV 398. Cf. CCI, VI, p. 322 *ad v.* 477-9.
[181] Faisant notamment levier sur la condition de malheur partagé par Priam avec Pélée, le père d'Achille, pareille tirade — « estremo tentativo di persuasione verbale, retorica » (GIORDANO 1999a, p. 69) — a récemment été étudiée dans les détails par DENTICE DI ACCADIA 2012, p. 269-286.

> Ἀλλ' αἰδεῖο θεοὺς Ἀχιλεῦ, αὐτόν τ'ἐλέησον
> μνησάμενος σοῦ πατρός· ἐγὼ δ'ἐλεεινότερός περ,
> ἔτλην δ'οἷ'οὔ πώ τις ἐπιχθόνιος βροτὸς ἄλλος,
> ἀνδρὸς παιδοφόνοιο ποτὶ στόμα χεῖρ'ὀρέγεσθαι.
>
> Va, respecte les dieux, Achille, et songeant à ton père, prend pitié de moi. Mais moi j'ai plus droit à la pitié : j'ai toléré, moi, ce que jamais encore n'a toléré mortel ici-bas : j'ai porté à mes lèvres les mains de l'homme qui a tué mes enfants ![182]

S'il y en avait besoin, les mots éclairent le geste. Priam fait tout pour projeter la définition de la situation sociale la plus favorable à une entreprise désespérée comme la sienne : pour obtenir succès, en effet, il lui faut instaurer une trêve, du moins temporaire, entre deux ennemis jurés, Achille et lui-même. Non seulement, pourtant, cela est très dangereux (comme l'en a averti Hécube[183]), mais aussi extrêmement difficile, car c'est d'abord le roi troyen lui-même qui montre des résistances envers la définition de la situation sociale qu'il essaie de créer. Nous allons y revenir, mais pour en rester au baiser, celui-ci s'insère à l'intérieur d'une conduite symbolique de soumission ; aussi s'agit-il d'« una sorta di sfida, sia pure paradossalmente, dal momento che ora sta ad Achille farsi capace di un gesto altrettanto forte »[184]. Par le contraste qu'elle instaure avec l'image d'un roi habitué à comparaître entouré par les manifestations de *timē* dues à son rang et à son âge, l'effet de pareille conduite est très puissant. L'inversion des rôles coupe littéralement la parole au fils de Pélée[185], et crée l'espace pour que Priam puisse prononcer son imploration.

L'émotion d'Achille aux dires du roi est grande, et suscite un autre geste des mains digne de notre attention. « Il prend la main du vieux, et doucement l'écarte » (ἁψάμενος δ'ἄρα χειρὸς ἀπώσατο ἦκα γέροντα). En étudiant la supplication d'Ulysse dans le palais d'Alcinoos, nous avons déjà remarqué que lorsqu'un maître de maison prend la main d'un *xeinos* il manifeste sa confiance à l'égard de l'attitude pacifique de ce dernier, et sanctionne ainsi sa dis-

---

[182] Hom. *Il.* XXIV 503-506. Traduction CUF légèrement modifiée.
[183] Hom. *Il.* XXIV 201-209.
[184] GIORDANO 1999a, p. 147.
[185] Hom. *Il.* XXIV 483-484 : ὣς Ἀχιλεὺς θάμβησεν ἰδὼν Πρίαμον θεοειδέα· | θάμβησαν δὲ καὶ ἄλλοι, ἐς ἀλλήλους δὲ ἴδοντο. (« Même stupeur saisit Achille à voir Priam semblable aux dieux ; même stupeur prend les autres : tous échangent des regards. »)

ponibilité à l'accueillir. En même temps, pourtant, quiconque s'engage dans une poignée de main prend un risque, du moins au niveau symbolique. Pour serrer la main de quelqu'un, il est en effet nécessaire d'admettre que sa propre main soit bloquée : « Two clasping hands mutually nullify each other's aggressive potential »[186]. Or Achille ne semble pas disposé au type d'engagement que demande le fait que Priam ne lâche pas sa main. Si son attitude n'est pas aussi dure que celle qu'il avait tenue lorsque, fou de rage, il avait refusé la supplication de Lycaon durant la bataille[187], il en reste que le niveau de tension parmi les deux hommes reste très élevé. Ce n'est pas parce que le geste d'Achille est qualifié de « gentil » (ἧκα) que la stratégie de Priam a entièrement abouti. Plutôt, le héros reconstruit son espace personnel soudainement violé par Priam en rétablissant une certaine distance physique entre son corps et celui du vieillard[188]. D'ailleurs, Achille a déjà été mis au courant par Thétis de la volonté de Zeus : il sait qu'il finira par rendre le corps d'Hector à son père[189]. La suite de l'épisode, par conséquent, est caractérisée par des tentatives pour apaiser le conflit latent entre le héros et le roi, conflit qui cependant ne cesse de réaffleurer jusqu'à la fin[190]. À ce propos, il est intéressant de remarquer que loin d'être anodin, le cadre de la rencontre, la *klisiē* (« tente » ou plus proprement « baraque ») d'Achille représente un lieu « tiers » et en un certain sens neutre pour chacun des deux personnages, qui appartiennent respectivement au palais et au champ de bataille[191] : en effet, ce n'est que là où la pression sociale à laquelle ils sont normalement soumis diminue[192] qu'une conciliation, même temporaire, devient imaginable[193].

---

[186] HERMAN 1987, p. 51.
[187] Hom. *Il.* XXI 74 sqq.
[188] Cf. LATEINER 1995, p. 52 : « Priam and Akhilleus […] move apart, from *intimate* to *personal* to, finally, *social* space ».
[189] Hom. *Il.* XXIV 132-137.
[190] « The process swings unpredictably between acceptance and refusal, endurance and impatience, sensitivity and brutality. » (LYNN-GEORGE 1988, p. 248)
[191] Concernant Achille, cette affirmation nous paraît assez sure : qu'il y soit ou qu'il y fasse manquer sa présence, toute l'action d'Achille gravite en effet autour du champ de bataille, seul lieu où son personnage exprime son potentiel.
[192] C'est vrai que Priam et Achille ne sont pas seuls dans la *klisiē*, car au vers 473 on fait mention des compagnons du héros achéen. Ceux-ci, pourtant, n'apparaissent qu'une fois, assis à une certaine distance d'Achille, qui ronge son cœur en solitude. Quant à Alcimos et à Automédon, ils vont et viennent de l'endroit où se trouve Achille et revêtent clairement la fonction de θεράποντες (cf. v. 573).
[193] Cf. ROUGIER-BLANC 2005, p. 309.

Pendant un certain temps, la situation sociale demeure indéfinie, chacun pleurant sur ses malheurs dans son coin : Priam sur le sol, Achille sur son siège[194]. Ce n'est qu'ensuite qu'Achille se décide à se plier au rôle du supplié[195] : il prend enfin la main de Priam, le fait lever, se déclare impressionné par le courage du souverain et tente de le consoler, en lui offrant un siège comme le veut l'usage. Ici Priam commet son premier faux pas, en refusant l'offre d'Achille. S'agit-il d'une tentative de se soutraire au plus vite à une situation très lourde à supporter ? C'est ce que l'on dirait, du moins en confrontant ce refus du roi aux autres que l'on peut trouver dans l'épopée. Bien qu'assez rare, en effet, cette option de comportement de la part d'un suppliant ou d'un hôte indique toujours un sentiment d'urgence, qui justifie le manquement aux convenances et obtient normalement la compréhension de la contrepartie[196]. En fait, les refus de ce type sont souvent très polis : « each is marked by elaborate explanations in which the speaker sets out why he or she cannot linger. […] Priam is the exception that proves the rule »[197]. Voici ses dires :

> Μή πω μ'ἐς θρόνον ἵζε διοτρεφὲς ὄφρά κεν Ἕκτωρ
> κεῖται ἐνὶ κλισίῃσιν ἀκηδής, ἀλλὰ τάχιστα
> λῦσον ἵν'ὀφθαλμοῖσιν ἴδω· σὺ δὲ δέξαι ἄποινα
> πολλά, τά τοι φέρομεν· σὺ δὲ τῶνδ' ἀπόναιο, καὶ ἔλθοις
> σὴν ἐς πατρίδα γαῖαν, ἐπεί με πρῶτον ἔασας
> αὐτόν τε ζώειν καὶ ὁρᾶν φάος ἠελίοιο.
>
> Non, ne me fais pas asseoir sur un siège, nourrisson de Zeus, alors qu'Hector est toujours, sans que nul s'en soucie, étendu là, dans ta baraque, mais rends-le-moi sans délai, que je le voie de mes yeux ; et toi, agrée la large rançon que nous t'apportons : puisses-tu en jouir et rentrer dans la patrie, pour m'avoir d'emblée laissé vivre et voir l'éclat du soleil ![198]

---

[194] Hom. *Il.* XXIV 509-512 : τὼ δὲ μνησαμένω ὃ μὲν Ἕκτορος ἀνδροφόνοιο | κλαῖ'ἀδινὰ προπάροιθε ποδῶν Ἀχιλῆος ἐλυσθείς, | αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς κλαῖεν ἑὸν πατέρ', ἄλλοτε δ' αὖτε | Πάτροκλον. (« Tous les deux se souviennent : l'un pleure longuement sur Hector meurtrier, tapi aux pieds d'Achille ; Achille cependant pleure sur son père, sur Patrocle aussi par moments. ») ; cf. MONSACRÉ [1984] 2010, p. 256-257.

[195] « Eine sanfte Handbewegung schafft physisch vorübergehend Distanz, und der psychische Druck entlädt sich 'unkontrolliert' im Weinen. Die gemeinsamen Tränen durchbrechen "alle Schranken der Feindschaft, der Rache, des Hasses" und bringen die beiden Männer auf affektiver Ebene einander näher. Erst jetzt kann Achilleus adäquat und mit dem üblichen Annahme-Verfahren auf die Hikesie reagieren. » (BK, VIII 2, p. 181, *ad v.* 507-18)

[196] Cf. p. ex. Hom. *Il.* VI 360-362 (Hector et Hélène) ; XI 648 (Patrocle et Nestor) ; *Od.* XV 196-200 (Télémaque à Pisistrate). Cf. CCI VI, p. 334 *ad v.* 552-95 ; BK, VIII 2, p. 197 *ad v.* 552-571.

[197] MINCHIN 2007, p. 56.

[198] Hom. *Il.* XXIV 553-558. Trad. CUF modifiée.

Le moins que l'on puisse dire, c'est que le comportement de Priam en cette occasion est très peu diplomatique[199]. Il va droit au but, ignore toute manifestation de gratitude envers l'accueil d'Achille et prétend que ce dernier se hâte de recevoir la rançon pour le corps d'Hector, qu'il veut pour sa part obtenir aussitôt. Il est vrai que Priam s'adresse à Achille en l'appelant « nourrisson de Zeus »[200], mais si l'on exclut la formule de bénédiction finale[201], qui d'ailleurs ne fait que conférer un ton « définitif » à ses dires, sa nouvelle requête n'a rien d'une supplication. Sans s'en apercevoir (et du fait sans doute de ce qu'Elizabeth Minchin a défini comme « the desperation of an old man »[202]) Priam semble plutôt reprendre une attitude monarchique : il donne un ordre[203]. Il va de soi que pareil basculement de la situation sociale ne peut laisser indifférent Achille. L'illusion scénique de l'accueil du suppliant à laquelle les deux hommes ont brièvement collaboré se rompt, et les efforts de Priam risqueraient d'être vains si Thétis n'avait pas demandé à son fils de céder à la requête du roi. Peut-être est-ce pourquoi, en résistant à son premier instinct, Achille s'empresse de mettre en place une stratégie de redressement. D'abord, il dévoile ses cartes :

Τὸν δ'ἄρ'ὑπόδρα ἰδὼν προσέφη πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς·
560 "Μηκέτι νῦν μ'ἐρέθιζε γέρον· νοέω δὲ καὶ αὐτὸς
Ἕκτορά τοι λῦσαι, Διόθεν δέ μοι ἄγγελος ἦλθε
μήτηρ, ἥ μ'ἔτεκεν, θυγάτηρ ἁλίοιο γέροντος.
Καὶ δέ σε γιγνώσκω Πρίαμε φρεσίν, οὐδέ με λήθεις,
ὅττι θεῶν τίς σ'ἦγε θοὰς ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν.
565 Οὐ γάρ κε τλαίη βροτὸς ἐλθέμεν, οὐδὲ μάλ'ἡβῶν,
ἐς στρατόν· οὐδὲ γὰρ ἂν φυλάκους λάθοι, οὐδέ κ'ὀχῆα
ῥεῖα μετοχλίσσειε θυράων ἡμετεράων.
Τὼ νῦν μή μοι μᾶλλον ἐν ἄλγεσι θυμὸν ὀρίνῃς,
μή σε γέρον οὐδ'αὐτὸν ἐνὶ κλισίῃσιν ἐάσω
570 καὶ ἱκέτην περ ἐόντα, Διὸς δ'ἀλίτωμαι ἐφετμάς."

[199] TAPLIN 1992, p. 272-273.
[200] Cf. *supra*, p. 136-138.
[201] Voir GIORDANO 1999a, p. 153 : « L'ultima frase realizza la benedizione con cui di regola si conclude una supplica » et 154 n. 41 : « Aristarco atetizza i vv. 556-557, e lo scolio *ad* 556-558 dichiara la "preghiera" di Priamo inaccettabile, non comprendendo più la ritualità dell'elemento della benedizione, dandone ancora una volta un'interpretazione moralistica ».
[202] MINCHIN 2007, p. 56.
[203] « Priam is accostumed to speaking authoritatively » (GOTTESMAN 2008, p. 9)

> Achille aux pieds rapides sur lui lève un œil sombre et dit : « Ne m'irrite plus maintenant, vieil homme. Je songe moi-même à te rendre Hector : une messagère de Zeus est déjà venue à moi, la mère qui m'a mis au monde, la fille du Vieux de la mer. Et ma raison, Priam, me fait comprendre — je ne m'y trompe pas — que c'est un dieu qui t'a conduit toi-même aux nefs rapides des Achéens. Nul mortel, même en pleine force, n'oserait venir dans notre camp ; nul n'échapperait aux gardes ; nul ne saurait déplacer aisément la barre de ma porte. Ne provoque donc pas mon courroux davantage, quand je suis dans le deuil. Sans quoi, vieil homme, je pourrais bien ne pas t'admettre en ma baraque, bien que suppliant, et violer l'ordre de Zeus ».[204]

Il serait réducteur de qualifier cette réponse d'impolie. Elle est avant tout violente : une fois le voile des convenances soulevé, Achille se révèle dans toute sa férocité. Au-delà de l'intensité de cette réaction, cependant, ce qui importe ici est que la menace d'Achille (aussi bien verbale que physique, l'hostilité du héros passant d'abord par son regard) vise à faire tomber la *face* de Priam. En paraphrasant, le message est : « Attention, je connais ton jeu et je suis en train de jouer le même, malgré moi. Joue-le bien donc, si tu veux que j'en fasse autant ». À partir de ce moment, il n'y a plus d'excuse. Si Priam agit sous l'impulsion et la protection divine, il sait maintenant que son interlocuteur est prêt à défier la volonté même des dieux s'il sous-évalue la force de son chagrin. Il ne suffit donc pas de participer à la définition d'une situation sociale dépourvue de violence : pour que chacun réussisse son but, que ce soit la restitution du cadavre d'Hector ou le respect d'une volonté divine difficile à accepter, il faut protéger pareille définition de la force déstabilisante des émotions. Le deuxième geste d'Achille va précisément dans cette direction. Il sort de la *klisiē*, enlève du char la rançon apportée Priam et appelle ses esclaves, prisonnières de guerre,

> [...] λοῦσαι κέλετ'ἀμφί τ'ἀλεῖψαι
> νόσφιν ἀειράσας, ὡς μὴ Πρίαμος ἴδοι υἱόν,
> μὴ ὃ μὲν ἀχνυμένῃ κραδίῃ χόλον οὐκ ἐρύσαιτο
> παῖδα ἰδών, Ἀχιλῆϊ δ'ὀρινθείη φίλον ἦτορ,
> καί ἑ κατακτείνειε, Διὸς δ'ἀλίτηται ἐφετμάς.
>
> leur donne ordre de laver et d'oindre [le corps d'Hector]. Mais d'abord il l'emporte à l'écart, pour que Priam ne voie pas son fils

[204] Hom. *Il.* XXIV 559-570. Trad. CUF modifiée.

> et dans son cœur affligé ne domine plus la colère, à la vue de son enfant, et Achille en son âme ne s'irrite et le tue, violant l'ordre de Zeus.[205]

Voilà un très bel exemple des effets de l'autorité d'un maître de maison sur les variables environnementales[206]. Mû par la nécessité de ne pas déstabiliser ultérieurement une relation déjà précaire, Achille balaie de la scène de la *klisiē* tout élément susceptible d'exciter les émotions et de faire perdre aux deux hommes le contrôle de la situation (ἀχνυμένῃ κραδίῃ χόλον οὐκ ἐρύσαιτο ; ὀρινθείη φίλον ἦτορ). Erving Goffman aurait dit qu'Achille « travaille dans les coulisses », à savoir l'espace interdit aux regards de certains individus où l'on peut préparer sa représentation sociale[207] : parmi les ressources dont un maître de maison peut disposer vis-à-vis d'un *xeinos*, c'est certainement l'une des plus importantes.

Ensuite Achille revient là où se trouve Priam et lui communique que tout a été fait selon les désirs du roi. Tout, sauf une chose : il faudra attendre l'aube pour que le père revoie le fils, le temps de reprendre les choses là où elles avaient été interrompues et les mener à bien. Il convient au suppliant de partager un repas avec le supplié, puis de se reposer[208].

Le repas de Priam et Achille est peut-être l'un des passages les plus denses de signification de l'*Iliade* tout entière. En un certain sens, il s'agit du point où la tension narrative accumulée tout au long du poème se dissout, et tout s'achemine vers la conclusion. En ces deux personnages se sont rencontrés deux mondes : deux forces, deux intelligences, deux haines, deux amours, deux douleurs. Il y a eu d'abord dissimulation, puis conflit et enfin, le voulant ou non, Achille et Priam ont dû se montrer tels qu'ils sont. Ce n'est qu'à ce point qu'une forme de partage peut commencer, ne serait-ce que celui d'une définition de la situation sociale, dont le symbole puissant est le partage de la nourriture et de la boisson. Puis Achille et Priam se regardent et enfin se reconnaissent :

> Ἤτοι Δαρδανίδης Πρίαμος θαύμαζ' Ἀχιλῆα
> ὅσσος ἔην οἷός τε· θεοῖσι γὰρ ἄντα ἐῴκει·

---

[205] Hom. *Il.* XXIV 596-601. Trad. CUF modifiée.
[206] Pour les variables environnementales d'une situation sociale, cf. *supra*, p. 102.
[207] GOFFMAN 1959, p. 76 et sqq. apporte plusieurs exemples, dont p. ex. celui de la cuisine d'un restaurant.
[208] Hom. *Il.* XXIV 601 sqq.

> αὐτὰρ ὃ Δαρδανίδην Πρίαμον θαύμαζεν Ἀχιλλεὺς
> εἰσορόων ὄψίν τ'ἀγαθὴν καὶ μῦθον ἀκούων.
>
> Le fils de Dardanos, Priam, admire Achille : qu'il est grand et beau ! À le voir, on dirait un dieu. De son côté, Achille admire Priam, fils de Dardanos ; il contemple son noble aspect, il écoute sa voix.[209]

Dans la mesure où la symbolique de cette scène en relation avec le reste du poème est très efficace, la qualité narrative de la poésie iliadique atteint ici un point très haut. Ce moment marque en effet un retour à la normalité après la détresse engendrée par les morts de Patrocle et d'Hector. Priam a des propos très nets à ce sujet : « Mes paupières et mes yeux ne se sont pas encore clos depuis le jour où mon fils a perdu la vie sous ton bras. Sans cesse je gémis et rumine mille chagrins ; je me roule dans la fange au milieu de l'enclos de ma cour. Ce n'est qu'aujourd'hui que j'ai pris quelque nourriture et laissé passer à travers ma gorge un vin aux sombres feux : jusque-là, je n'avais goûté à rien »[210]. Quant à Achille, il se tait, mais son chagrin s'était manifesté par les mêmes symptômes[211] ; quelques heures avant la rencontre avec Priam, d'ailleurs, sa mère Thétis lui avait exprimé toute sa préoccupation : « Mon fils, jusqu'à quand te rongeras-tu le cœur à gémir, à te lamenter, sans plus songer à la table et au lit ? Il est bon de s'unir d'amour à une femme »[212]. Or il se trouve que — à côté de l'appétit — suite à sa rencontre avec Priam, Achille va retrouver aussi le sommeil et dormir « au fond de sa baraque solide, où la jolie Briséis vient de s'étendre à ses côtés »[213]. Ainsi s'estompe définitivement la *mēnis* qui avait initié les événements, mutée en furie aveugle après la mort de Patrocle et ici reconduite à la raison[214]. Achille redevient sociable,

---

[209] Hom. *Il.* XXIV 629-632.

[210] Hom. *Il.* XXIV 637-642 : οὐ γάρ πω μύσαν ὄσσε ὑπὸ βλεφάροισιν ἐμοῖσιν | ἐξ οὗ σῆς ὑπὸ χερσὶν ἐμὸς πάϊς ὤλεσε θυμόν, | ἀλλ'αἰεὶ στενάχω καὶ κήδεα μυρία πέσσω | αὐλῆς ἐν χόρτοισι κυλινδόμενος κατὰ κόπρον. Νῦν δὴ καὶ σίτου πασάμην καὶ αἴθοπα οἶνον | λαυκανίης καθέηκα· πάρος γε μὲν οὔ τι πεπάσμην.

[211] Cf. CCI VI, p. 344 *ad v.* 637-42 : « Priam's grief has manifested itself in the same way as that of Akhilleus, in sleeplessness (3-12), self-defilement (18.22-7; cf. 22.414, 24.162-5), and fasting (19.205-14, 19.303-8) ».

[212] Hom. *Il.* XXIV 128-131 : "Τέκνον ἐμὸν τέο μέχρις ὀδυρόμενος καὶ ἀχεύων | σὴν ἔδεαι κραδίην μεμνημένος οὔτέ τι σίτου | οὔτ'εὐνῆς; ἀγαθὸν δὲ γυναικί περ ἐν φιλότητι | μίσγεσθ'· [...]".

[213] Hom. *Il.* XXIV 675-676 : αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς εὗδε μυχῷ κλισίης ἐϋπήκτου· | τῷ δὲ Βρισηΐς παρελέξατο καλλιπάρῃος.

[214] La prière qu'Achille adresse à Patrocle pour que son esprit ne se fâche pas contre lui pour avoir accepté la rançon de Priam est assez significative à ce sujet. Tout comme Achille, l'âme de Patrocle aussi doit trouver la paix en acceptant la part de rançon qui lui est due (Hom. *Il.* XXIV 592-595) ; cf. DENTICE DI ACCADIA 2012, p. 282. La fin de la *mēnis* d'Achille marque la fin de l'*Iliade*, qui « esplora non solo, ma so-

et cela a aussi des conséquences sur la situation sociale dont il convient maintenant d'envisager la fin. Car un certain sens de l'urgence demeure encore chez Priam, et se manifeste à nouveau lorsqu'il demande un lit :

> Λέξον νῦν με τάχιστα διοτρεφές, ὄφρα καὶ ἤδη
> ὕπνῳ ὕπο γλυκερῷ ταρπώμεθα κοιμηθέντες.
>
> Donne-moi maintenant un lit au plus tôt, nourrisson de Zeus,
> afin que nous nous reposions, vaincus par le doux sommeil.[215]

De nouveau, pareille requête de la part du *xeinos* n'est pas inhabituelle. On a déjà vu le cas d'Ulysse à Schérie ; cependant il est clair qu'il appartient au maître de maison de décider du moment où l'on doit mettre fin aux discours et se retirer pour la nuit. Priam reprend sa posture de roi qui commande (λέξον νῦν με τάχιστα)[216]. Comme la première fois, on pourrait donc s'attendre à une réaction démesurée de la part d'Achille. Pourtant cela n'arrive pas. Achille fait aussitôt préparer un lit sous le porche, là où les hôtes se doivent d'aller se coucher, et se limite à un simple commentaire :

> Τὸν δ'ἐπικερτομέων προσέφη πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς·
> " Ἐκτὸς μὲν δὴ λέξο γέρον φίλε, μή τις Ἀχαιῶν
> ἐνθάδ' ἐπέλθῃσιν βουληφόρος, οἵ τέ μοι αἰεὶ
> βουλὰς βουλεύουσι παρήμενοι, ἣ θέμις ἐστί·
> τῶν εἴ τίς σε ἴδοιτο θοὴν διὰ νύκτα μέλαιναν,
> αὐτίκ' ἂν ἐξείποι Ἀγαμέμνονι ποιμένι λαῶν,
> καί κεν ἀνάβλησις λύσιος νεκροῖο γένηται".
>
> Et Achille aux pieds rapides, d'un ton railleur, dit à Priam : « Tu coucheras dehors, cher vieillard. J'ai peur qu'ici ne vienne un de ceux qui ont voix au conseil et qui, chez moi, sans cesse entrent s'asseoir et consulter, comme le veut l'usage. S'il t'apercevait à travers la rapide nuit noire, il irait aussitôt le dire à Agamemnon, pasteur d'hommes, et ce serait un retard pour la délivrance du mort ».[217]

---

prattutto, in Achille e nella sua vicenda, una crepa nella realtà, una scissione, una disarmonia che si qualificano come supreme, ma le risolve non in un approfondimento selettivo che conduce all'ἀμηχανία tipica della tragedia, bensì in termini di una proposta » (CRESCI 2011, p. 34).

[215] Hom. *Il.* XXIV 635-636. Trad. personnelle.

[216] Cf. GOTTESMAN 2008, p. 8 : « The crucial thing, I would suggest, is not that Priam took the initiative in calling it a night, but that he took the initiative *at all*. […] Achilles must […] assert his authority when faced with Priam's assertion of his ».

[217] Hom. *Il.* XXIV 649-655. Trad. CUF modifiée.

Depuis assez longtemps, la signification exacte du verbe *epikertomeō* chez Homère fait l'objet d'un débat savant[218]. En des termes généraux, on peut le traduire par « répondre sarcastiquement »[219], mais cela soulève aussitôt le problème de savoir à quoi pareil sarcasme fait référence. Il est possible que ce verbe connote le mensonge évident que constitue l'affirmation « les Achéens qui ont voix au conseil […], chez moi, sans cesse entrent s'asseoir et consulter, comme le veut l'usage ». En effet, Achille a longtemps été isolé du reste de l'armée achéenne, moralement aussi bien que physiquement (les nefs et les *klisiai* des Myrmidons se trouvent aux marges du camp). Ces propos pourraient donc être une tentative de tromper le roi au sujet de son autorité parmi les Achéens et de renforcer ultérieurement sa *timē* face à son interlocuteur[220]. Cependant, Michael Lloyd a récemment proposé l'idée que le verbe *epikertomeō* introduise une véritable stratégie de politesse, voire une façon oblique, indirecte, de dire quelque chose de potentiellement désagréable pour l'interlocuteur. Une telle solution est d'ailleurs sollicitée par la forme d'adresse à Priam utilisée par Achille : γέρον φίλε[221]. Achille, soutient Lloyd, a deviné que pendant la nuit un dieu reviendra chercher Priam pour le sortir du camp achéen. C'est pour cela qu'il lui rappelle une banalité telle que le fait qu'il sied aux hôtes de ne pas dormir à l'intérieur :

> He was angered earlier by an impatient, even impertinent request of Priam (552-70), and was especially riled by the implication that he was ignorant of the role of the gods. […] Achilles now employs an off-record strategy to convey a similar response (650-5).[222]

Autrement dit, cette deuxième fois Achille répond au même comportement que Priam avait adopté auparavant d'une façon substantiellement identique mais beaucoup plus mesurée formellement. Nous souscrivons à cette interprétation, même si, à notre avis, il vaut mieux repenser les raisons de l'irritation d'Achille, qui comme on l'a vu ont principalement à faire avec le ton impératif de Priam. C'est pourquoi il convient simplement de situer le

---

[218] HOOKER 1986 ; JONES 1989 ; CLAY 1999 ; LLOYD 2004 ; GOTTESMAN 2008; voir aussi, très récemment LENTINI 2013, § 10.
[219] Ce verbe venant du substantif κερτομία, « mockery » (*LSJ*, *s.v.* ; cf. aussi *v.* « ἐπικερτομέω » : « *mock*, used by Hom. only in part., τὸν δ'ἐπικερτομέων προσέφης *in mockery* ».
[220] Ainsi GOTTESMAN 2008, p. 9.
[221] Pour l'usage de γέρον en tant qu'insulte, voir LENTINI 2013, § 6, 40.
[222] LLOYD 2004, p. 88.

ton ironique d'Achille (qu'il est significatif de mentionner seulement si l'on suppose qu'il est perçu par Priam) dans le rappel de l'évidence (Priam dort dehors) soutenue par une excuse de circonstance, évidemment affectée (si par hasard quelqu'un passe par ici, il pourrait y avoir des délais dans la restitution du corps). Priam n'est pas dupe, il sait très bien que si vraiment quelqu'un devait le voir, ce serait sa fin. Et les propos d'Achille servent encore une fois à lui faire perdre la face suite à une conduite qui excède les marges de la définition de la situation sociale que protège Achille ; avec plus de tact, pourtant, car au lieu de l'effrayer, Achille humilie subtilement le roi en le traitant comme un enfant[223].

On ne saurait pas dire si pareil choix de comportement est plus ou moins tolérable que l'attitude féroce des vers 552-570, car Achille compense immédiatement ces propos fastidieux avec l'offre généreuse de suspendre les combats le temps nécessaire aux funérailles d'Hector. Or si cela nous amène à penser que la κερτομία des affirmations précédentes s'insère dans un contexte général de bienveillance, et qu'elle constitue par conséquent un effort réel de politesse de la part d'Achille, il est également vrai que cela détourne l'attention de Priam, qui ne répond que : ὧδέ κέ μοι ῥέζων Ἀχιλεῦ κεχαρισμένα θείης (« ainsi faisant, ô Achille, tu me ferais une chose agréable ! »)[224]. Cet en effet un cadeau qu'Achille veut faire au roi troyen avant son départ. Pour sceller cet engagement, Achille a recours une dernière fois à la symbolique de la main :

> " Ἔσται τοι καὶ ταῦτα γέρον Πρίαμ' ὡς σὺ κελεύεις·
> σχήσω γὰρ πόλεμον τόσσον χρόνον ὅσσον ἄνωγας."
> Ὣς ἄρα φωνήσας ἐπὶ καρπῷ χεῖρα γέροντος
> ἔλλαβε δεξιτερήν, μή πως δείσει'ἐνὶ θυμῷ.
>
> « Il en sera fait comme tu le demandes, vieux Priam : je suspendrai la bataille aussi longtemps que tu m'en pries. » Cela dit, il prend au poignet la main du vieillard, la droite, afin que celui-ci n'ait plus peur en son âme.[225]

La rencontre de Priam et d'Achille est riche de gestes rituels des mains. Ici nous sommes devant le plus fort parmi eux, la poignée de mains droites (ou *dexiōsis*) qui certifie les ac-

[223] Cf. aussi LENTINI 2013, § 10.
[224] Hom. *Il.* XXIV 661. Traduction personnelle.
[225] Hom. *Il.* XXIV 649-655.

cords et les promesses de l'épopée, et que — avec les libations — il faut considérer comme la forme de garantie symbolique la plus contraignante que l'on puisse échanger[226]. Χεῖρας τ'ἀλλήλων λαβέτην καῖ πιστώσαντο, dit Homère dans un autre passage célèbre, celui de la rencontre sur le terrain de bataille de Glaucos et Diomède[227] : comme le suggèrent les termes mêmes de cette expression, la foi sur laquelle l'accord se tient est échangée avec et par la poignée de mains, qui sert à engager dans un pacte l'honneur personnel des parties prenantes. Et qu'est-ce que pourrait engager un héros homérique de plus valable que sa *timē* ? C'est pourquoi on peut bien parler d'une forme de garantie symbolique : ce geste a pour objectif que Priam n'ait plus peur.

Dans la mesure où il est spontané et à la différence des autres qui l'ont précédé, ce dernier acte d'Achille n'est pas une formalité, mais un geste constructif. Au moment de leur séparation, il représente un pont de confiance fondé sur le respect et l'admiration réciproques nés dans la *klisiē* d'Achille, en dépit de tensions extrêmes. Rien de cela n'aurait pu arriver si les deux hommes, chacun à sa façon, ne s'étaient pas obligés à atteindre et maintenir une définition commune de la situation sociale. Pour autant qu'elle fût affectée, c'est celle-ci qui a permis la communication et la connaissance. Certes, les combats entre les Troyens et les Achéens ne sont pas finis, mais lorsque le soleil revient illuminer la plaine d'Ilion, chacun a retrouvé sa dignité.

V.C. Les grands palais des rois

Voyons maintenant ce qui arrive lorsqu'augmente la densité sociale d'une situation à haute concentration d'autorité. C'est le cas des grandes demeures des rois, que nous avons déjà commencé à aborder par l'exemple du palais d'Alcinoos.

V.C.1. Chez Nestor et chez Ménélas

À son arrivée sur la plage de Pylos, où les Pyliens sont en train de célébrer un grand sacri-

[226] D'autres exemples : Hom. *Il.* XIV 231-276 ; *Od.* XVIII 257-260, 266-270. Cf. aussi *infra*, p. 384.
[227] Hom. *Il.* VI 233 : « Se prennent la main, engagent leur foi ».

fice à Poséidon, Télémaque est saisi par la crainte de ne pas savoir se comporter comme il convient devant Nestor. Des milliers de personnes vont en effet observer le jeune homme lorsqu'il fait son entrée dans la situation sociale[228]. Athéna, déguisée en Mentor (l'ancien ami d'Ulysse auquel ce dernier avait confié son fils avant de partir pour Troie), précède Télémaque et l'exhorte à prendre courage ; mais celui-ci est plein de doutes :

> Μέντορ, πῶς τ'ἄρ'ἴω; πῶς τ'ἂρ προσπτύξομαι αὐτόν;
> Οὐδέ τί πω μύθοισι πεπείρημαι πυκινοῖσιν·
> αἰδὼς δ'αὖ νέον ἄνδρα γεραίτερον ἐξερέεσθαι.
>
> Mentor, comment irai-je, comment m'adresserai-je à lui ? Je ne suis pas du tout expert en discours solides[229] : et c'est une honte qu'un jeune interroge un vieillard.[230]

Ces questions de Télémaque sont autant le reflet de son manque d'estime[231] qu'elles correspondent à des normes de bienséance précises, dont le jeune homme fait bien de se préoccuper. Il reste que la déesse a dit vrai : Nestor est un homme πεπνυμένος (sage, v. 20), ses fils sont accueillants et francs, et s'empressent de donner la bienvenue formelle à Télémaque et Athéna (v. 35 : χερσίν τ'ἠσπάζοντο, cf. aussi v. 37) et de les faire asseoir. Très convenablement, c'est Pisistrate, le plus jeune des fils de Nestor, qui installe les deux visiteurs aux places d'honneur et qui leur offre à manger et à boire, en commençant par Athéna-Mentor, à qui on réserve le privilège de verser la libation la première, en signe de respect pour son âge[232]. Le contraste avec la situation sociale qui est familière à Télémaque est flagrant : « dall'assenza di leggi e dalla semi-anarchia di Itaca ci spostiamo alla vita pia e ben regolata della Pilo di Nestore. Nestore, che περίοιδε δίκας ἠδὲ φρόνιν ἄλλων [*Od.* III 244], conosce i propri doveri e gioisce nell'adempierli »[233]. Tout est simple et mesuré, à Pylos, bien que formellement parfait (v. 351, offre d'un lit pour se coucher au lieu du pont du navire : αὐτὰρ

---

[228] Hom. *Od.* III 7 : ἐννέα δ'ἕδραι ἔσαν, πεντακόσιοι δ'ἐν ἑκάστῃ.
[229] Grâce à la cohésion de leurs composantes, cf. *supra*, p. 178.
[230] Hom. *Od.* III 22-24. Trad. personnelle.
[231] C'est du moins ce que semblent suggérer les dires d'Athéna, soucieuse de tranquilliser Télémaque par rapport à sa *timē* : il ne faut plus — dit-elle — que le jeune homme ait honte (v. 14 : αἰδώς), comme à Ithaque, parmi les prétendants.
[232] Hom. *Od.* III 37-50.
[233] COMV, I, p. 276.

ἐμοὶ πάρα μὲν χλαῖναι καὶ ῥήγεα καλά ; compagnie de Pisistrate pendant la nuit, v. 400-401 ; bain avant le repas d'adieu et offrande de vêtements propres, v. 465-469 ; don d'un char, de nourriture et de l'escorte de Pisistrate pour le voyage à Sparte, v. 477-485). C'est du moins l'impression que l'on a en abordant le chant III de l'*Odyssée*, y compris lors de l'arrivée de Télémaque parmi la multitude sur la plage : devant les étrangers et, qui plus est, devant ses gens, Nestor fait preuve d'une attitude à la fois respectueuse et chaleureuse, qui met Télémaque assez à l'aise pour qu'il puisse vaincre son hésitation et prendre la parole, au bon moment, pour se présenter aux Pyliens[234].

Cette impression de politesse mesurée que l'on a en parcourant les vers concernant le palais de Pylos est d'autant plus accentuée si l'on envisage l'épisode dans sa continuité avec la situation sociale — homogène et pourtant si différente — que l'*Odyssée* nous présente tout de suite après, à savoir le palais de Sparte, maison de l'Atride Ménélas. On peut citer à nouveau, à ce sujet, les propos de commentaire de Stephanie West :

> Lo sfarzo della reggia di Menelao crea un evidente contrasto con l'agiatezza non appariscente del palazzo di Nestore a Pilo: il poeta sviluppa in altri dettagli l'antitesi tra i due personaggi […]. Ma il senso di attività finalizzata ad uno scopo, espresso nei festeggiamenti religiosi a Pilo, non trova un equivalente a Sparta: le celebrazioni per il matrimonio menzionate al v. 3 vengono rapidamente accantonate, e difficilmente si possono conciliare con il resto della narrazione.[235]

Le chant IV s'ouvre avec des circonstances diamétralement opposées à celles de l'arrivée à Pylos. En effet, Télémaque et Pisistrate ne trouvent personne à la porte de la demeure de Ménélas, où ils sont contraints d'attendre pendant qu'Étéonée, un compagnon de Ménélas qui les a vus mais n'a pas voulu les accueillir, va demander au maître de maison s'il vaut mieux « dételer leurs chevaux rapides, ou bien les envoyer chez un autre, qui les accueille » (ἤ σφωιν καταλύσομεν ὠκέας ἵππους, | ἦ ἄλλον πέμπωμεν ἱκανέμεν, ὅς κε φιλήσῃ)[236]. Les Spartiates sont en effet en train de fêter les mariages imminents des enfants du roi, mais à la différence du grand sacrifice à Poséidon qui occupait Nestor et sa famille au moment de la venue de Télémaque, cette célébration paraît constituer une entrave potentielle au bon ac-

[234] Hom. *Od.* III 75-76.
[235] COMV, I, p. 320.
[236] Hom. *Od.* IV 28-29. Trad. personnelle.

cueil des *xeinoi*[237]. Ces débuts tout à fait particuliers rendent la situation sociale du palais de Ménélas exceptionnelle ; mais bien qu'à première vue ces débuts puissent rappeler de près la grossièreté des prétendants à Ithaque[238], la réaction de Ménélas à la requête d'Étéonée annonce une inversion de perspective, voire un excès dans l'autre direction :

> Οὐ μὲν νήπιος ἦσθα, Βοηθοΐδη Ἐτεωνεῦ,
> τὸ πρίν· ἀτὰρ μὲν νῦν γε πάϊς ὡς νήπια βάζεις.
> Ἦ μὲν δὴ νῶι ξεινήια πολλὰ φαγόντε
> ἄλλων ἀνθρώπων δεῦρ'ἱκόμεθ', αἴ κέ ποθι Ζεὺς
> ἐξοπίσω περ παύσῃ ὀιζύος. Ἀλλὰ λύ'ἵππους
> ξείνων, ἐς δ'αὐτοὺς προτέρω ἄγε θοινηθῆναι.

> Ô Étéonée, fils de Boéthos, jadis tu n'étais pas un sot ; mais maintenant tu racontes des sornettes comme un enfant. Et pourtant nous arrivâmes jusqu'ici ayant mangé ô combien de repas d'hospitalité, en espérant qu'ensuite Zeus nous mettrait à l'abri de la misère. Mais dételle les chevaux des étrangers et conduis-les à l'intérieur, à notre table de festin ![239]

Le personnage de Ménélas est intéressant, car il consacre volontiers ses dires à sa propre personne, à ce qu'il a souffert, à ce qu'il a le pouvoir de faire, etc. Ici nous avons une première manifestation de cette caractéristique, lorsqu'il évoque la multitude de foyers qu'il a visités avant de pouvoir rentrer chez lui. Dès le début, Ménélas est présenté en homme de monde. Ses voyages, comme lui-même ne perd pas l'occasion de l'expliquer par la suite[240], l'ont pourvu d'une très grande richesse, dont il ne renonce pas à faire usage. La stupeur des jeunes hommes face à la splendeur de son palais est grande[241], et a sans doute une part non négligeable (à côté de l'*aidōs* qu'ont suscitée les larmes versées en écoutant les propos de

---

[237] Il y aurait même moyen de penser que le motif du mariage, rapidement abandonné dans la suite du chant, n'a été introduit que pour créer l'effet d'opposition avec l'événement religieux de Pylos dont on est en train de parler ; les propos de S. West que l'on vient de citer semblent aller en cette direction.
[238] Notamment à l'égard d'Athéna-Mentès, cf. *infra*, p. 233.
[239] Hom. *Od.* IV 31-36. Trad. personnelle.
[240] Hom. *Od.* IV 80-85 : Ἀνδρῶν δ'ἤ κέν τίς μοι ἐρίσσεται, ἠὲ καὶ οὐκί, | κτήμασιν. Ἦ γὰρ πολλὰ παθὼν καὶ πόλλ'ἐπαληθεὶς | ἠγαγόμην ἐν νηυσὶ καὶ ὀγδοάτῳ ἔτει ἦλθον, | Κύπρον Φοινίκην τε καὶ Αἰγυπτίους ἐπαληθείς, | Αἰθίοπάς θ'ἱκόμην καὶ Σιδονίους καὶ Ἐρεμβοὺς | καὶ Λιβύην, ἵνα τ'ἄρνες ἄφαρ κεραοὶ τελέθουσι. (« Quant aux richesses, peut-être est-il quelqu'un des hommes qui peut se disputer avec moi. Au prix de tant de souffrance et de vagabondages, je les ramenai dans mes navires, après sept ans, après avoir erré à Chypre, en Phénicie et chez les Égyptiens ; j'arrivai aussi chez les Éthiopiens et les Sidoniens et les Erembes, et en Libye, où les agneaux mettent vite des cornes ». Trad. personnelle).
[241] Hom. *Od.* IV 44-46 ; 71-75.

Ménélas sur Ulysse[242]) dans la réticence de Télémaque, qui, contrairement à ce qu'il avait fait à Pylos, ne trouve pas le courage de se présenter. Télémaque est si intimidé que c'est Pisistrate qui doit prendre la parole pour faire les présentations[243]. Pareil aménagement des variables environnementales chez Ménélas (quelle différence, par exemple, entre la couche pourvue par Nestor et les lits aux draps de pourpre, complets de deux couches de couvertures, qu'Hélène fera préparer aux vers 296-299 ![244]) est déjà assez parlant au sujet de la représentation sociale du maître de maison, que d'ailleurs il est possible de préciser en considérant quelques-uns des propos que l'Atride adresse à son jeune hôte. Après leur longue conversation matinale au sujet des malheurs de Télémaque et des péripéties égyptiennes de Ménélas, ce dernier propose au jeune homme de rester auprès de lui onze ou douze jours : « Alors, je prendrai soin de te remettre en route avec de beaux cadeaux : je t'offre trois chevaux, un char au bois luisant, et je veux te donner ma coupe la plus belle, pour qu'en buvant aux dieux, le restant de tes jours, de moi tu te souviennes ! »[245]. C'est l'offre traditionnelle d'un don hospitalier au *xeinos*, dont la valeur est proportionnée, en ce cas, à toutes les autres manifestations de richesse que l'on a vues. Cependant Télémaque, désireux de rentrer au plus tôt chez lui, cherche une façon de se dérober. Soucieux de ne pas vexer son interlocuteur en refusant sa générosité, il commence de façon extrêmement polie :

> Ἀτρεΐδη, μὴ δή με πολὺν χρόνον ἐνθάδ' ἔρυκε.
> Καὶ γάρ κ'εἰς ἐνιαυτὸν ἐγὼ παρὰ σοί γ'ἀνεχοίμην
> ἥμενος, οὐδέ κέ μ'οἴκου ἕλοι πόθος οὐδὲ τοκήων·
> αἰνῶς γὰρ μύθοισιν ἔπεσσί τε σοῖσιν ἀκούων
> τέρπομαι. Ἀλλ' ἤδη μοι ἀνιάζουσιν ἑταῖροι
> ἐν Πύλῳ ἠγαθέῃ· σὺ δέ με χρόνον ἐνθάδ'ἐρύκεις.
> Δῶρον δ'ὅττι κέ μοι δοίης, κειμήλιον ἔστω· [...]
> Οὐ γάρ τις νήσων ἱππήλατος οὐδ'ἐυλείμων,
> αἵ θ'ἁλὶ κεκλίαται· Ἰθάκη δέ τε καὶ περὶ πασέων.
>
> Atride, ne me retiens pas longtemps ici. Je resterais toute une

[242] Hom. *Od.* IV 44-46
[243] Hom. *Od.* IV 113-116.
[244] Ἀργείη δ'Ἑλένη δμῳῇσι κέλευσεν | δέμνι'ὑπ'αἰθούσῃ θέμεναι καὶ ῥήγεα καλὰ | πορφύρε'ἐμβαλέειν στορέσαι τ'ἐφύπερθε τάπητας, | χλαίνας τ' ἐνθέμεναι οὔλας καθύπερθεν ἕσασθαι. (« Hélène d'Argos enjoignit aux servantes de dresser des lits sous le portique, d'y mettre de beaux linges teints en pourpre et de les recouvrir de couvertures et d'ajouter des draps épais de laine pour se couvrir. » Trad de MUGLER 1991, *ad loc.*, modifiée).
[245] Hom. *Od.* IV 589-592.

> année en séjournant chez toi, sans que je vinsse à regretter mon toit et mes parents : car je me sens une joie extrême à écouter tes récits et tes paroles. Mais déjà mes compagnons s'angoissent pour moi à Pylos, la divine : tu me retiens ici depuis un moment. Le cadeau que tu veux me donner, que ce soit un objet précieux […]. Aucune des îles qui gisent sur la mer n'est en effet adaptée aux chars ou riche de prés : et Ithaque encore moins que toute autre.[246]

Le compliment que Télémaque adresse à Ménélas est long et articulé, et sert à compenser le refus que le jeune homme va opposer au roi[247]. Encastrée dans les propos de Télémaque, néanmoins, il y a une phrase qui nous permet de lire la situation sociale dans le sens inverse : comme toute remarque s'opposant à un comportement désagréable — nous l'avons déjà vu dans le cas d'Ulysse et d'Alcinoos — cette phrase est déguisée en louange, mais elle ne véhicule pas moins un contenu d'offense potentielle. Αἰνῶς γὰρ μύθοισιν ἔπεσσί τε σοῖσιν ἀκούων | τέρπομαι. Revenons un instant en arrière : aux vers 316-331 Télémaque s'était présenté en suppliant de Ménélas afin d'avoir des nouvelles de son père. Ménélas, de son côté, s'était perdu dans un long récit concernant ses aventures en Égypte, ne mentionnant qu'au passage le fait qu'Ulysse, vivant, était retenu par Calypso et ne pouvait pas s'échapper[248]. Loin d'offrir une consolation ou une aide à Télémaque, finalement, l'Atride avait préféré s'étendre sur lui-même[249], et l'offre même d'hospitalité et de somptueux cadeaux peut être envisagée en tant que démonstration autoréférentielle de pouvoir. Il devient difficile de savoir, à ce point, qui des deux, entre Télémaque et Ménélas, est à considérer comme le plus inopportun. Bien entendu, si impolitesse il y a du côté de Ménélas, cela ne découle que d'un excès de sollicitude[250], dont les manifestations deviennent contreproductives justement parce qu'elles ne visent pas tant l'aise de Télémaque que la *timē* de Ménélas. La réponse du

---

[246] Hom. *Od.* IV 594-608. Trad. de MUGLER 1991, *ad loc.*, modifiée.
[247] Cf. MINCHIN 2007, p. 55-56.
[248] Hom. *Od.* IV 555-560.
[249] C'est à la lumière de pareille considération qu'il faut, à notre avis, comprendre la réponse aussi polie qu'oblique de Télémaque : il y a des raisons qu'il ne fait que suggérer, par souci de politesse. Cf. COMV, I, p. 365, *ad v.* 594 : « Telemaco ha per la verità otivi più seri per declinare l'invito di Menelao : più tempo egli passa lontano, più aumenta il pericolo da parte dei proci (cfr. XV 10 sgg.). Ma se a questo punto Telemaco, per spiegare la sua fretta di tornare, accennasse alle difficoltà in patria, saremmo indotti spiacevolmente a riflettere che Menelao non gli ha detto nulla per rassicurarlo : non gli ha dato nessun consiglio né gli ha offerto aiuto ».
[250] Cf. cette affirmation de HOHENDAHL-ZOETELIEF 1980, p. 170 : « Menelaos gives exaggerated assistance and thus behaves tactlessy ».

roi à Télémaque est significative à ce sujet :

> Αἵματός εἰς ἀγαθοῖο, φίλον τέκος, οἷ' ἀγορεύεις·
> τοιγὰρ ἐγώ τοι ταῦτα μεταστήσω· δύναμαι γάρ.
> Δώρων δ'ὅσσ'ἐν ἐμῷ οἴκῳ κειμήλια κεῖται,
> δώσω ὃ κάλλιστον καὶ τιμηέστατόν ἐστιν...
>
> Tu es de bon sang, mon cher enfant, pour ce que tu dis ! Et donc je vais te changer ces cadeaux : en effet j'ai de quoi. De tous les dons que j'ai dans ma demeure, et qui sont des objets de valeur, je vais t'offrir le plus beau et le plus précieux.[251]

La requête de Télémaque est accueillie et les félicitations initiales certifient la disponibilité de Ménélas à maintenir la relation sur un plan amical, nonobstant le fait que Télémaque vienne d'abîmer la représentation sociale à laquelle le roi avait songé. Ménélas n'y renonce pourtant pas. Ce n'est pas tant le κειμήλιον que l'Atride substitue à ses cadeaux précédents que la *clausula* du vers 612 qui doit attirer notre attention : δύναμαι γάρ, « car j'en ai faculté », « car j'ai de quoi ». Le discours de Ménélas demeure focalisé sur sa propre personne. Il faudra que Télémaque renouvelle encore sa requête le jour suivant pour que le roi accepte enfin de le laisser partir. À la lumière de notre analyse, les propos qu'il tient à ce moment paraissent presque relever de l'ironie du narrateur[252] :

> Τηλέμαχ', οὔ τί σ'ἐγώ γε πολὺν χρόνον ἐνθάδ'ἐρύξω
> ἱέμενον νόστοιο· νεμεσσῶμαι δὲ καὶ ἄλλῳ
> 70 ἀνδρὶ ξεινοδόκῳ, ὅς κ'ἔξοχα μὲν φιλέῃσιν,
> ἔξοχα δ'ἐχθαίρῃσιν· ἀμείνω δ'αἴσιμα πάντα.
> Ἴσόν τοι κακόν ἐσθ', ὅς τ'οὐκ ἐθέλοντα νέεσθαι
> ξεῖνον ἐποτρύνει καὶ ὃς ἐσσύμενον κατερύκει.
> Χρὴ ξεῖνον παρεόντα φιλεῖν, ἐθέλοντα δὲ πέμπειν.
> 75 Ἀλλὰ μέν'εἰς ὅ κε δῶρα φέρων ἐπιδίφρια θείω
> καλά, σὺ δ'ὀφθαλμοῖσιν ἴδῃς, εἴπω δὲ γυναιξὶ
> δεῖπνον ἐνὶ μεγάροις τετυκεῖν ἅλις ἔνδον ἐόντων.
> Ἀμφότερον, κῦδός τε καὶ ἀγλαΐη καὶ ὄνειαρ,
> δειπνήσαντας ἴμεν πολλὴν ἐπ'ἀπείρονα γαῖαν.

[251] Hom. *Od.* IV 611-614. Trad. de MUGLER 1991, *ad loc.*, modifiée.
[252] Mais cf. HOHENDAHL-ZOETELIEF 1980, p. 178 et 180 : « The poet's didactic intentions cannot be doubted, and it is interesting to see in whose mouths he puts his didactic remarks. […] For no compelling reasons, [Menelaos] gives Telemachos once again a reminder of his youthfulness and inexperience, meanwhile casting himself in the role of a sage whose counsel is due reverent attention ».

> Télémaque, je ne veux pas te retenir davantage, si tu désires rentrer : je blâme aussi un autre homme si en recevant quelqu'un il démontre trop de zèle ou de froideur. Toute chose est meilleure si elle est mesurée. Sont également mauvais celui qui sollicite un hôte ne voulant pas partir et celui qui le retient quand il est pressé. Il faut accueillir l'hôte s'il reste, le renvoyer s'il le veut. Mais attends que j'apporte et mette sur le char mes beaux dons, pour que tu les voies de tes yeux, et que je dise aux femmes d'apprêter dans la maison un repas avec ce qu'en abondance il y a à l'intérieur. Il y a gloire et renom, et c'est aussi un avantage, après avoir mangé, à parcourir tant de terre infinie.[253]

Devant la perspective d'un énième festin, Télémaque est contraint de se dérober encore, et cela de façon encore plus maniérée que la veille : « Ménélas, fils d'Atrée, le nourrisson de Zeus, le meneur de guerriers ! Je veux rentrer tout droit chez nous ; en m'en allant, je n'ai laissé personne pour veiller sur mes biens »[254]. Ce n'est qu'ainsi qu'il aura enfin la permission de quitter Sparte, sans repasser d'ailleurs par Pylos, de peur d'être retenu par Nestor.

Dans le cas des palais de Nestor et Ménélas, finalement, « *[h]igh authority* plus *high surveillance* leads to a culture of strong and inescapable subordination rituals »[255]. Télémaque fait directement l'expérience de ces contraintes. Nous avons vu comment différents buts sociaux du maître de maison peuvent influencer la projection dans la situation sociale de pareilles contraintes de subordination, et par conséquent les retombées qu'ont ces dernières sur la psychologie des individus présents. Télémaque apparaît constamment mal à l'aise à Sparte, prisonnier de l'ostentation de Ménélas ; Nestor, en revanche, n'a rien à démontrer, et c'est justement son observance mesurée des rituels d'hospitalité qui — loin de mettre Télémaque

---

[253] Hom. *Od.* XV 68-79 (trad. personnelle). Il vaut la peine de citer également la suite de ce discours : Εἰ δ'ἐθέλεις τραφθῆναι ἀν'Ἑλλάδα καὶ μέσον Ἄργος, | ὄφρα τοι αὐτὸς ἕπωμαι, ὑποζεύξω δέ τοι ἵππους, | ἄστεα δ'ἀνθρώπων ἡγήσομαι· οὐδέ τις ἡμέας | αὔτως ἀππέμψει, δώσει δέ τι ἕν γε φέρεσθαι, | ἠέ τινα τριπόδων εὐχάλκων ἠὲ λεβήτων, | ἠὲ δύ'ἡμιόνους ἠὲ χρύσειον ἄλεισον (« Si tu veux traverser l'Hellade et toute l'Argolide, j'attellerai pour te suivre mes chevaux, je te conduirai par les villes des hommes ; et personne ne laissera que nous partions ainsi, mais nous offrira quelque chose, que ce soit un trépied en bel airain ou un chaudron, ou encore un couple de mules ou une coupe en or. » Trad. de MUGLER 1991, *ad loc.*, modifiée). De nouveau Ménélas, tout en montrant une incroyable générosité, met en réalité l'accent sur sa propre *timē*, et sur les bénéfices matériels que celle-là pourrait procurer à Télémaque où que l'Atride l'accompagne.

[254] Hom. *Od.* XV 87-89 : Ἀτρεΐδη Μενέλαε διοτρεφές, ὄρχαμε λαῶν, | βούλομαι ἤδη νεῖσθαι ἐφ'ἡμέτερ'· οὐ γὰρ ὄπισθεν | οὖρον ἰὼν κατέλειπον ἐπὶ κτεάτεσσιν ἐμοῖσιν. La raison vraie de sa hâte, enfin déclarée, est compensée par l'accumulation d'épithètes flatteuses.

[255] COLLINS & SANDERSON 2009, p. 120.

sous pression — lui fournit un cadre de référence stable et sûr pour élaborer une conduite personnelle à la fois efficace et convenable.

V.C.2. Le palais d'Ithaque : l'accueil de Télémaque à Athéna

La palais d'Ulysse à Ithaque constitue une situation sociale *sui generis*, tellement altérée que la trame entière de l'*Odyssée* se joue sur l'effort de la ramener à la normalité. En effet, comme chacun le sait, en l'absence d'Ulysse son *oikos* est littéralement envahi par les prétendants de Pénélope, à savoir cent huit[256] nobles d'Ithaque et de ses alentours, qui demandent la main de l'épouse du souverain, parti depuis vingt ans et depuis longtemps disparu. Ces gens occupent le palais d'Ulysse et en érodent lentement le patrimoine, en profitant de leur statut d'hôtes[257]. C'est une forme de chantage : comme les convenances homériques imposent surtout le respect de l'hospitalité de la part du maître de maison envers les *xeinoi*, les prétendants — conscients de ne pas pouvoir être chassés — prennent une attitude impudente[258], afin de forcer la famille d'Ulysse à céder à leur requête, ne serait-ce que pour se libérer d'eux.

« The suitors' crime, involving as it does a flagrant breach of appropriate social conduct, is painted in far worse colours than anything from the *Iliad*. »[259] Ainsi s'exprimait Anthony

---

[256] C'est le nombre qui est donné dans l'*Odyssée*, mais il varie (augmente) dans les sources postérieures, cf. CANTARELLA [2002] 2003, p. 105.

[257] Cf. CANTARELLA [2002] 2003, p. 105-111, en particulier : « Pour employer un euphémisme, les prétendants mettent beaucoup de détermination à courtiser Pénélope. Pour obtenir sa main, ils sont apparemment prêts à tout. Tous se consacrent à plein temps à cette cour : ce qui, pour ceux qui venaient d'ailleurs (la grande majorité), les obligeait à se transporter en Ithaque, où ils séjournaient, pratiquement en bivouaquant, dans la demeure d'Ulysse. […] Dans leur manière de courtiser Pénélope, leur conduite et leurs actes sont contraires non seulement aux règles de politesse, mais aussi aux normes fondamentales qui règlent les rapports entre les membres de groupes familiaux divers […]. [Car] l'hospitalité ne concernait pas uniquement les bonnes manières : elle avait au contraire des fonctions essentielles à la survie physique des voyageurs et à celle, politique et économique, des groupes familiaux » (p. 105-107).

[258] « [D]ans l'*Odyssée* […] on […] applique [aux prétendants] tous les mots qui peuvent désigner des fautes ou flétrir des excès. On rappelle leurs "fautes" (ὑπερβιασίη ou ἀπασθαλίαι), on les traite de "criminels" (ἀλείτης), on condamne leur caractère "excessif" (ὑπερφίαλος, ὑπερηνοέων), leur "violence" (ὕβρις), leur "orgueil insensé" (ἀτάσθαλος) et leur "impudence" (ἀναιδής), on dénonce leurs actes "infâmes" (αἴοχεα) et "contraires à toutes les règles" (ἀεικέα). […] Ils ne se soucient guère de justice (δίκη ou θέμις) et ne craignent ni le blâme (νέμεσις) des hommes ni la colère (μῆνις) des dieux. » (SAÏD 1998, p. 243).

[259] LONG 1970, p. 139.

Long dans un article où il soutenait la prééminence, chez Homère, de l'application d'un standard d'« appropriateness »[260] sur tout code moral. Sans doute est-ce pourquoi le châtiment qu'Ulysse réserve aux prétendants à la fin de l'*Odyssée* est aussi sanglant[261]. Quoi qu'il en soit, jusqu'à l'arrivée de son père, le jeune Télémaque ne peut que se torturer devant les abus des prétendants, auxquels il se sent incapable de s'opposer[262].

Il s'agit d'une situation sociale extrêmement intéressante, que nous allons étudier en l'observant du seuil de la cour[263] du palais, comme le fait la déesse Athéna dans le premier chant l'*Odyssée*. Venue à Ithaque pour inciter Télémaque à prendre enfin une position plus ferme vis-à-vis des prétendants et à partir à la recherche de nouvelles sur le sort de son père, Athéna a assumé l'aspect d'un vieil ami et hôte d'Ulysse.

Βῆ δὲ κατ'Οὐλύμποιο καρήνων ἀΐξασα,
στῆ δ' Ἰθάκης ἐνὶ δήμῳ ἐπὶ προθύροισ' Ὀδυσῆος,
οὐδοῦ ἐπ'αὐλείου· παλάμῃ δ'ἔχε χάλκεον ἔγχος,
105 εἰδομένη ξείνῳ, Ταφίων ἡγήτορι, Μέντῃ.
Εὗρε δ'ἄρα μνηστῆρας ἀγήνορας· οἱ μὲν ἔπειτα
πεσσοῖσι προπάροιθε θυράων θυμὸν ἔτερπον,
ἥμενοι ἐν ῥινοῖσι βοῶν, οὓς ἔκτανον αὐτοί.
Κήρυκες δ'αὐτοῖσι καὶ ὀτρηροὶ θεράποντες
110 οἱ μὲν ἄρ'οἶνον ἔμισγον ἐνὶ κρητῆρσι καὶ ὕδωρ,
οἱ δ'αὖτε σπόγγοισι πολυτρήτοισι τραπέζας
νίζον καὶ πρότιθεν, τοὶ δὲ κρέα πολλὰ δατεῦντο.
Τὴν δὲ πολὺ πρῶτος ἴδε Τηλέμαχος θεοειδής·
ἧστο γὰρ ἐν μνηστῆρσι φίλον τετιημένος ἦτορ,

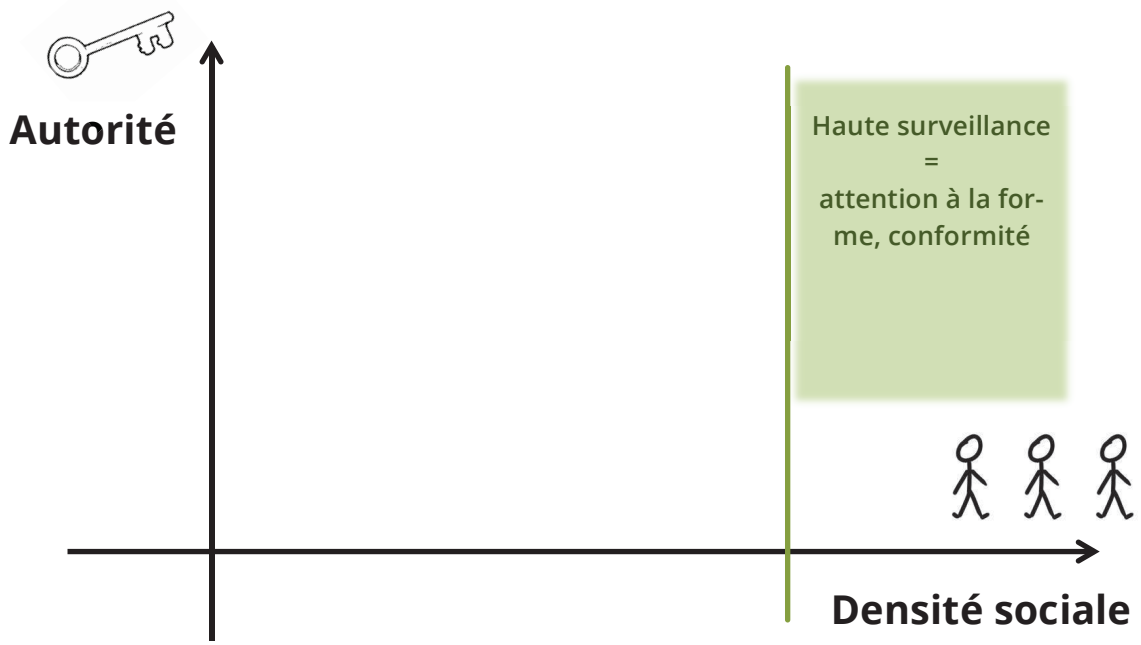
[260] *Ibidem*, p. 135. (Long continue ainsi : « The term is a vague one, but it gains content and some degree of precision from the wide range of expressions which may be classified by it. These include words already discussed, whose primary reference is to conduct in battle. But the appropriateness which this requires should not, I think, be divorced from acts commended or disparaged by such terms as κατὰ κόσμον and οὐ κατὰ κόσμον; θέμις and οὐ θέμις; κατὰ μοῖραν and οὐ κατὰ μοῖραν; ἔοικε and οὐδὲ ἔοικε; χρή and οὐ χρή. What these words express may also be denoted in certain situations by adjectives such as αἴσιμος, ἐναίσμος, ἀθέμιστος and nouns like ὕβρις and ὑπερβασίη. "Appropriateness" is closely, if not logically, related to social status and the behaviour this demands in a wide range of circumstances »).
[261] Cf. *supra*, p. 172.
[262] « The *Odyssey* begins essentially with the melancholy reverie of a twenty-year-old *kouros* — by modern standards, a male at the "psychic boundary between adolescence and adulthood" — who is supposed to gain *kleos* as the action unfolds. » (PETROPOULOS 2011, p. 1). Cf. récemment GOTTESMAN 2014.
[263] « La cour, rarement décrite en tant que telle, s'apparente à un prolongement de la salle. Les activités qui s'y déroulent sont associées aux festins. » (ROUGIER-BLANC 2005, p. 218).

115 ὀσσόμενος πατέρ' ἐσθλὸν ἐνὶ φρεσίν, εἴ ποθεν ἐλθὼν
μνηστήρων τῶν μὲν σκέδασιν κατὰ δώματα θείη,
τιμὴν δ'αὐτὸς ἔχοι καὶ κτήμασιν οἷσιν ἀνάσσοι.
Τὰ φρονέων μνηστῆρσι μεθήμενος εἴσιδ' Ἀθήνην.

Elle sauta d'un bond des hautes cimes de l'Olympe jusqu'à Ithaque et s'arrêta sous le porche d'Ulysse, sur le seuil de la cour, sa pique de bronze à la main, avec les traits d'un hôte, de Mentès, chef des Taphiens. Elle y trouva les prétendants altiers qui distrayaient leur cœur à jouer aux jetons, assis devant les portes, sur les cuirs des taureaux abattus de leurs propres mains, tandis qu'au milieu d'eux hérauts et serviteurs zélés venaient leur mélanger le vin et l'eau dans les cratères, ou nettoyaient, avec l'éponge aux mille trous, les tables, qu'ils disposaient devant chacun, ou tranchaient force viandes. Le premier à la voir fut Télémaque le divin. Assis parmi les prétendants, il se rongeait le cœur. Il voyait en esprit son brave père, si jamais, de retour, il dispersait les prétendants par la demeure, et récupérait son honneur et régnait sur ses biens. Tel il rêvait au milieu d'eux, quand il vit Athéna.[264]

Si on la lit en tant que situation sociale, la scène qu'Athéna voit depuis l'entrée du palais d'Ulysse est caractérisée par un haut niveau de densité sociale interne, voire de surveillance :

Figure 4 – Le palais d'Ulysse à l'arrivée d'Athéna, I : densité sociale



[264] Hom. *Od.* I 102-118. Trad. de MUGLER 1991, *ad loc.*, modifiée.

une centaine de personnes se concentre en effet dans un espace certes assez spacieux, mais pas forcément grand[265]. Selon notre modèle, cela devrait produire attention à la forme extérieure et conformité[266]. Est-ce que cela est vrai ? Au premier coup d'œil on dirait que la réponse est négative : le narrateur, dont le point de vue coïncide ici avec celui de ses protagonistes (Télémaque et Athéna), stigmatise en effet le comportement des « prétendants altiers » (μνηστῆρας ἀγήνορας) qui, pour le dire par les mots du poème, « règnent sur les biens » de la maison d'Ulysse. Il n'y a pas de doute que leur comportement est extrêmement impoli, notamment envers le nouvel arrivé : Athéna-Mentès se tient debout à la porte, en attendant d'être reçue ; les prétendants, quant à eux, jouent, mangent et boivent προπάροιθε θυράων, devant la porte. Il n'y a par conséquent aucune chance qu'ils n'aient pas vu le *xeinos*, que pourtant ils font mine de ne pas voir[267]. En réalité, dès qu'à côté des variables de densité sociale on envisage la distribution de l'autorité, la contradiction tombe. En effet, la vraie particularité de l'*oikos* d'Ulysse, c'est qu'à la différence de tous les autres que l'on a vus jusqu'ici, il est marqué par un niveau très bas d'autorité, et celle-ci ne se concentre pas entre les mains du maître de maison, Télémaque. À la lumière de cette donnée, on s'aperçoit facilement que la haute densité sociale a exactement l'effet que l'on aurait attendu, c'est-à-dire qu'elle génère la conformité ; tout simplement, faute d'autorité, elle la génère à l'envers. Ainsi, les normes de bienséance jouent un rôle fondamental dans la mesure où les prétendants, loin de ne pas les connaître, les enfreignent exprès pour défier l'autorité de leur garant putatif, Télémaque. En ce sens, il y a effectivement conformité dans le non-respect. Les conséquences psychologiques de pareille définition de la situation sociale projetée par les prétendants se font sentir à la fois parmi ces derniers — dont chacun se sent justifié

[265] Cela est vrai à la fois pour l'*aulē* et pour le *megaron*, où l'action se déplace par la suite : « Avant même d'aborder toute étude sémantique, notons qu'il n'y a pas lieu de traduire le terme seul par "grande" salle » (ROUGIER-BLANC 2005, p. 191).

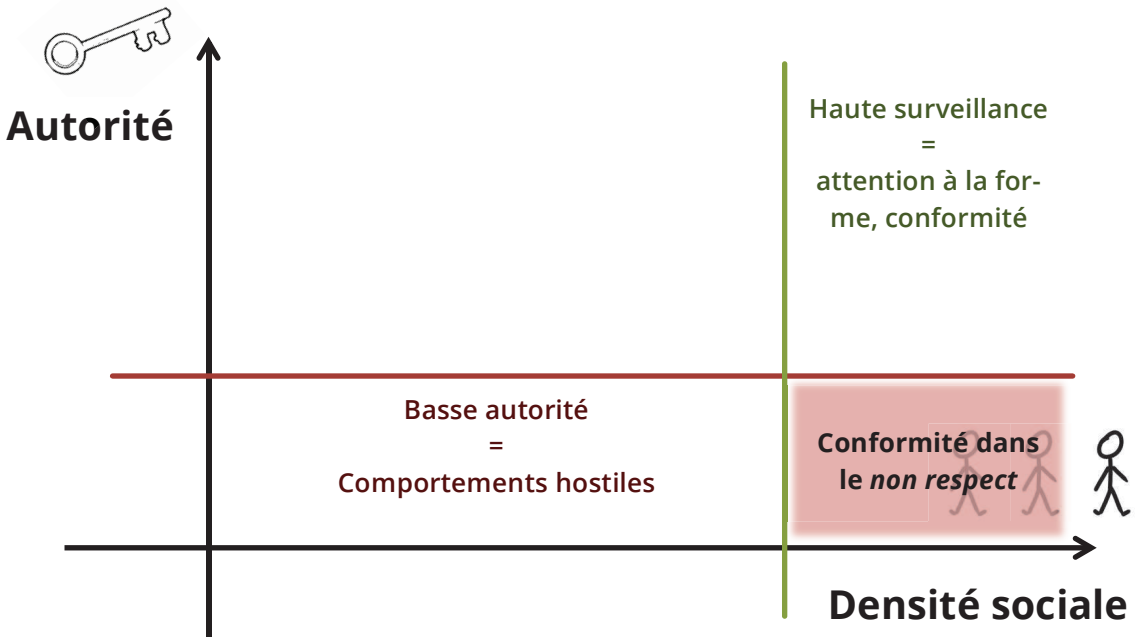
[266] Cf. *supra*, p. 105-110.

[267] S'appuyant sur le vers 108, ce constat trouve en revanche un obstacle dans le vers 114 (Τὴν δὲ πολὺ πρῶτος ἴδε Τηλέμαχος θεοειδής) ; la contradiction pourrait sans doute être résolue en supposant que les prétendants sont tellement distraits par leurs activités qu'il ne remarquent pas Athéna malgré le fait qu'elle se trouve dans leur champ visuel. Le verbe ὁράω serait alors à traduire en sens fort, par son acception de « remarquer » (cf. *LSJ*, *s.v.* « ὁράω », II : « *perceive, observe* »).

dans son comportement par le comportement de ses proches — et sur Télémaque ; dépourvu de l'autorité qui lui reviendrait et privé de la *timē* à laquelle non seulement il aspire, mais à laquelle en théorie son rôle d'hôte lui donne droit selon les normes de politesse, le fils d'Ulysse se sent mortifié, « se ronge le cœur » et ne sait mieux faire que se confondre dans la masse des présents, telle une ombre. Le malheur qui occupe son esprit l'empêche d'élaborer une stratégie comportementale quelconque pour améliorer sa condition, ou d'envisager une solution qui n'implique pas l'intervention d'un tiers. Dans les rêves de Télémaque, celui-ci ne peut être que le père qu'il n'a jamais connu[268] ; dans les faits, ce sera Athéna, qu'il aperçoit enfin sur le seuil en sa tenue de vieil et noble voyageur.

L'arrivée d'Athéna-Mentès modifie la situation sociale de départ. Si les prétendants s'obstinent en effet à l'ignorer, Télémaque s'empresse pour aller l'accueillir :

Figure 5 – Le palais d'Ulysse à l'arrivée d'Athéna, II : densité sociale et autorité



[268] Sur le rêve de Télémaque, voir PETROPOULOS 2011, p. 3-4.

Βῆ δ' ἰθὺς προθύροιο, νεμεσσήθη δ'ἐνὶ θυμῷ
120 ξεῖνον δηθὰ θύρῃσιν ἐφεστάμεν· ἐγγύθι δὲ στὰς
χεῖρ' ἕλε δεξιτερὴν καὶ ἐδέξατο χάλκεον ἔγχος,
καί μιν φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
"Χαῖρε, ξεῖνε, παρ'ἄμμι φιλήσεαι· αὐτὰρ ἔπειτα
δείπνου πασσάμενος μυθήσεαι ὅττεό σε χρή".
125 Ὣς εἰπὼν ἡγεῖθ', ἡ δ' ἕσπετο Παλλὰς Ἀθήνη.
Οἱ δ'ὅτε δή ῥ'ἔντοσθεν ἔσαν δόμου ὑψηλοῖο,
ἔγχος μέν ῥ'ἔστησε φέρων πρὸς κίονα μακρὴν
δουροδόκης ἔντοσθεν ἐυξόου, ἔνθα περ ἄλλα
ἔγχε' Ὀδυσσῆος ταλασίφρονος ἵστατο πολλά,
130 αὐτὴν δ'ἐς θρόνον εἷσεν ἄγων, ὑπὸ λῖτα πετάσσας,
καλὸν δαιδάλεον· ὑπὸ δὲ θρῆνυς ποσὶν ἦεν.
Πὰρ δ'αὐτὸς κλισμὸν θέτο ποικίλον, ἔκτοθεν ἄλλων
μνηστήρων, μὴ ξεῖνος ἀνιηθεὶς ὀρυμαγδῷ
δείπνῳ ἀδήσειεν, ὑπερφιάλοισι μετελθών,
135 ἠδ' ἵνα μιν περὶ πατρὸς ἀποιχομένοιο ἔροιτο.
Χέρνιβα δ'ἀμφίπολος προχόῳ ἐπέχευε φέρουσα
καλῇ χρυσείῃ, ὑπὲρ ἀργυρέοιο λέβητος,
νίψασθαι· παρὰ δὲ ξεστὴν ἐτάνυσσε τράπεζαν.
Σῖτον δ'αἰδοίη ταμίη παρέθηκε φέρουσα,
140 εἴδατα πόλλ'ἐπιθεῖσα, χαριζομένη παρεόντων·
δαιτρὸς δὲ κρειῶν πίνακας παρέθηκεν ἀείρας
παντοίων, παρὰ δέ σφι τίθει χρύσεια κύπελλα·
κῆρυξ δ'αὐτοῖσιν θάμ'ἐπῴχετο οἰνοχοεύων.

Il s'avança droit vers le porche, outré de voir qu'un hôte restât planté devant sa porte. Il vint à sa rencontre, lui saisit la main droite et, recevant sa pique de bronze, il s'adressa à lui en lui disant des mots ailés : « Salut, hôte ! Tu seras le bienvenu parmi nous ! Ensuite, après avoir mangé, tu nous diras le besoin qui t'amène ». À ces mots, il prit les devants ; Athéna le suivit. Dès qu'ils furent tous les deux dans la haute salle, il porta et posa la lance, droite contre une grande colonne, dans un râtelier bien fait, où se dressaient aussi bon nombre d'autres piques appartenant au valeureux Ulysse ; il la mena s'asseoir sur un siège, beau, ouvragé, qu'il avait couvert d'un linon : il y avait un tabouret pour les pieds. Il mit à côté une chaise peinte loin des autres, les prétendants, pour que l'hôte, dérangé par le vacarme, ne fût dégoûté par le repas, se trouvant entre des goujats, et qu'il puisse le questionner sur son père, lointain. Une servante leur versa l'eau d'une belle aiguière en or sur un

> bassin d'argent, afin qu'ils se lavent ; elle dressa devant eux une table polie. La digne intendante apporta et y déposa la nourriture, et leur servit force bons plats tirés des réserves. Un écuyer leur présenta sur des plateaux des viandes de tout genre et leur mit devant les coupes d'or ; le héraut venait souvent leur verser du vin.[269]

Il n'est pas question, ici, de nous attarder sur des rituels d'hospitalité dont nous avons parlé précédemment[270]. Il suffira de remarquer que, parmi les nombreux cas où l'on rencontre les normes gérant l'hospitalité dans l'*Odyssée*, celui de Télémaque et d'Athéna est l'un de ceux où ces règles sont énoncées de la façon la plus complète et la plus précise. Télémaque se démontre en fait très soucieux de leur application[271], et cette observance est un trait de sa conduite sur lequel ce passage du poème insiste beaucoup : que l'on songe par exemple à l'attention qui est consacrée au motif de la lance. Après avoir pris la main droite du *xeinos* par le geste d'accueil rituel que l'on a déjà décrit[272], le jeune maître de maison reçoit son arme, en gage de bonne foi[273]. C'est un autre de gestes symboliques par le biais desquels l'hôte et le maître de maison négocient leur relation, l'un des deux renonçant à son potentiel offensif au profit de l'autre, qui, à son tour et en échange, prend le premier sous sa protection. L'hémistiche qui est consacré à ce rite (v. 121) pourrait suffire, pourtant celui-ci est repris aux vers 127-129, qui par l'évocation des lances d'Ulysse accrochées au pilier, mettent davantage l'accent sur le monopole de la violence qui est censé revenir au maître de maison. Or Télémaque n'en dispose pas, mais il tient quand même à projeter une image positive de

---

[269] Hom. *Od.* I 119-143. Trad. de MUGLER 1991, *ad loc.*, modifiée.

[270] Cf. *supra*, p. 195.

[271] « Telemachus' hospitality is not merely conventional or adequate. He lavishes special attention on his guest » (REECE 1993, p. 49). Certes le fait que cette scène d'hospitalité soit la première que l'on rencontre dans l'*Odyssée* n'est pas étranger à l'abondance de particuliers qu'elle présente. Elle représente en effet le prototype d'un motif qui revient maintes fois dans le poème, et à ce titre elle a un caractère particulièrement encyclopédique. La formule de salutation employée par Télémaque — où il énonce en une forme très succincte toutes les obligations d'un maître de maison (Χαῖρε, ξεῖνε, παρ'ἄμμι φιλήσεαι· αὐτὰρ ἔπειτα | δείπνου πασσάμενος μυθήσεαι ὅττεό σε χρή) — est éclairante à ce sujet.

[272] Cf. *supra*, p. 197 et 212.

[273] Voir REECE 1993, p. 20, dont l'opinion est différente de la nôtre : « this element is elaborated to emphasize Telemachus' generous and personal hospitality toward Athena-Mentes: he places her spear in his father's own spear stand » ; cf. pourtant aussi p. 49 : « This gesture […] serves the practical function of disarming a potentially dangerous stranger and also symbolizes the host's position as master of that particular domain ».

lui devant le nouveau venu[274].

Ce comportement a deux explications possibles, qui d'ailleurs ne s'excluent pas mutuellement. D'une part, il y a la volonté de ne pas perdre la face devant son hôte, et de le mettre à son aise malgré la contrainte des prétendants. Pareille volonté est explicite dans la recherche d'un coin éloigné pour installer le *xeinos*. Télémaque se déplace à l'intérieur de la maison, dans la salle, pour mettre Athéna-Mentès à l'abri de la grossièreté des prétendants. Du moins partiellement, car il n'est pas en mesure de contrôler les mouvements de ses hôtes indésirables, et ceux-ci regagnent vite le *megaron*[275], où ils recommencent à festoyer. Télémaque est alors obligé de s'excuser et de se justifier à plusieurs reprises auprès d'Athéna[276] ; mais il y a, d'autre part, une seconde raison au comportement de Télémaque : sous les yeux des prétendants, le jeune homme saisit l'occasion de mettre en scène son autorité à travers un rituel d'accueil parfait et digne d'un véritable maître de maison. Autrement dit, il exploite l'occasion fournie par l'arrivée d'Athéna-Mentès pour projeter, ou tenter de projeter, une définition de la situation sociale qui va à l'encontre de celle que partagent les prétendants. Il est intéressant de remarquer que ce premier défi aux prétendants de la part de Télémaque a lieu lorsque l'entrée d'un nouvel individu dans la situation sociale cause un léger bousculement de ses marges symboliques. En effet, la projection de la situation sociale que ce nouveau venu va choisir d'adopter demeure au début un *incognitum*. À la lumière de cela, Télémaque songe, certes, à se montrer au *xeinos* sous le meilleur jour possible, mais il cherche notamment en lui un allié, voire un homme qui veuille employer sa propre *timē* pour épauler la définition de la situation sociale que Télémaque voudrait imposer[277], se libérant ainsi du rôle soumis et humiliant où les prétendants l'ont retranché. Une tentative de résistance qui naturellement est vouée à l'échec, mais qui ne constitue pas moins le pre-

---

[274] « Télémaque assume le rôle d'un chef de maison qui n'a, en fait, aucun contrôle sur le festin qui se déroule chez lui. Il invite un hôte à une table où il est lui-même indésiré. […] Mais l'anomalie de la situation est surtout révelée par la réticence que Télémaque éprouve à se "nommer". » (BOUVIER 2002, p. 104).
[275] Hom. *Od.* I 144.
[276] Cf. Hom. *Od.* I 158 sqq. ; 230 sqq.
[277] « Lo scopo di Atena è di spingere Telemaco all'azione, e uno dei principali ostacoli da superare è l'atteggiamento di generale acquiescenza degli Itacesi di fronte all'oltraggiosa condotta dei Proci. La reazione scandalizzata di uno straniero è molto più efficace di qualsiasi discorso pronunciato da Mentore che, sebbene con riluttanza, ha sin qui tollerato la situazione. » (COMV, I, p. 201, *ad. v.* 105).

mier effet bénéfique de la présence de la déesse à côté du jeune fils d'Ulysse[278].

V.D. Les maisons des êtres pseudo-divins

En cette dernière section, qui dans nos intentions doit également servir d'élément charnière avec le prochain chapitre, nous allons envisager un couple de situations sociales domestiques caractérisées par la présence d'éléments « supranaturels », en théorie susceptibles de changer l'équilibre des forces entre les individus présents.

V.D.1. Bref retour dans la grotte de Polyphème

L'ordre que Télémaque ne réussit pas à maintenir dans l'*oikos* est enfin rétabli par Ulysse. Tout le voyage du héros tend vers ce dernier exploit, qui dissout la tension narrative de l'*Odyssée* et en représente la conclusion. Le caractère de redresseur, pourtant, accompagne Ulysse tout au long de ses aventures. Nous avons déjà vu l'image d'un héros civilisé et civilisateur face à la sauvagerie de Polyphème[279]. Sans y retourner dans le détail, nous pouvons nous borner ici à une petite remarque : la première préoccupation d'Ulysse lorsqu'il met en place sa stratégie d'interaction avec le cyclope est de projeter une définition ordonnée de la situation sociale, que le comportement initial de Polyphème a déjà privée de *kosmos*, du moins selon les conventions de l'hospitalité homérique. En effet, le cyclope vient d'interroger Ulysse et ses compagnons sur leurs identités, en contrevenant ainsi à la norme de politesse qui prescrit d'abord d'accueillir et de restaurer les hôtes[280]. Son aspect et sa voix ont fait le reste : Ulysse et les siens sont emplis de terreur. Nonobstant cela, Ulysse prend la parole et tente de forcer la main au cyclope, en déployant des arguments pour le faire entrer dans un cadre symbolique plus sûr :

Ἡμεῖς τοι Τροίηθεν ἀποπλαγχθέντες Ἀχαιοὶ
260 παντοίοις ἀνέμοισιν ὑπὲρ μέγα λαῖτμα θαλάσσης,
οἴκαδε ἱέμενοι, ἄλλην ὁδὸν ἄλλα κέλευθα

[278] Voir GOTTESMAN 2014, p. 41-42.
[279] Cf. *supra* p. 169-170.
[280] Hom. *Od.* IX 252-255.

ἤλθομεν· οὕτω που Ζεὺς ἤθελε μητίσασθαι.
Λαοὶ δ' Ἀτρεΐδεω Ἀγαμέμνονος εὐχόμεθ'εἶναι,
τοῦ δὴ νῦν γε μέγιστον ὑπουράνιον κλέος ἐστί·
265 τόσσην γὰρ διέπερσε πόλιν καὶ ἀπώλεσε λαοὺς
πολλούς. Ἡμεῖς δ' αὖτε κιχανόμενοι τὰ σὰ γοῦνα
ἱκόμεθ', εἴ τι πόροις ξεινήιον ἠὲ καὶ ἄλλως
δοίης δωτίνην, ἥ τε ξείνων θέμις ἐστίν.
Ἀλλ'αἰδεῖο, φέριστε, θεούς· ἱκέται δέ τοί εἰμεν,
270 Ζεὺς δ'ἐπιτιμήτωρ ἱκετάων τε ξείνων τε,
ξείνιος, ὃς ξείνοισιν ἅμ'αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ.

Nous sommes Achéens. Nous revenions de Troie, détournés par les vents de tout air sur le grand abîme de la mer ; quand nous comptions rentrer chez nous, nous avons parcouru d'autres routes, d'autres étapes : c'est assurément Zeus qui a voulu en disposer ainsi. Nous nous vantons d'être guerriers d'Agamemnon, le fils d'Atrée, dont le renom n'a pas son égal sous les cieux maintenant, si grande était la ville qu'il a détruite et si nombreux les gens qu'il a anéantis ! Arrivés ici, nous nous jetons à tes genoux, espérant recevoir ton hospitalité ou avoir un don même différent, comme il convient pour les hôtes. Ô puissant, honore les dieux : nous sommes tes suppliants ; Zeus est le vengeur des suppliants et des hôtes, le dieu hospitalier qui escorte les étrangers dignes d'honneur.[281]

Tout d'abord, il faut répondre à la question de Polyphème, même si elle est déplacée, car il est important que le cyclope ne s'irrite pas (au contraire, le héros le flatte en l'appelant φέριστος). Ulysse se présente, donc, mais d'un ton pathétique et sans pour autant renoncer à attirer l'attention de Polyphème sur la gloire dont il s'est couvert à Troie avec ses compagnons. Autrement dit, Ulysse tente de faire reconnaître à la fois sa *timē* de noble guerrier et celle de *xeinos* en difficulté, sans pour autant révéler son nom. Enfin il se fait suppliant du cyclope, en se mettant explicitement sous la protection de Zeus, dont il rappelle le pouvoir. Du point de vue de la représentation symbolique, en somme, il met tout en œuvre pour stimuler un esprit *philoxenos* et qui craint les dieux[282]. Mais Polyphème, comme tout le laissait pressentir, n'accepte point une pareille définition de la situation sociale, qu'il tient pour l'opinion d'un enfant[283]. Sa puissance physique lui octroie le quasi-monopole des ressources

[281] Hom. *Od.* IX 259-271. Traduction CUF modifiée.
[282] Cf. *supra*, p. 169.
[283] Hom. *Od.* IX 273-279 : Νήπιός εἰς, ὦ ξεῖν', ἢ τηλόθεν εἰλήλουθας, | ὅς με θεοὺς κέλεαι ἢ δειδίμεν ἢ ἀλέασθαι· | οὐ

disponibles dans la situation : en ce qui concerne la définition de la situation sociale, Ulysse sera donc contraint non seulement de se plier mais aussi de devenir la cible de l'ironie du cyclope. Tout est bouleversé : les Achéens qui demandent être nourris deviennent eux-mêmes de la nourriture[284]. Malgré l'effort d'Ulysse, l'ordre symbolique ne peut en aucun cas être restauré ; pour sauver ne serait-ce que sa vie, le héros doit employer toute son intelligence.

Il y a pourtant un autre épisode de l'*Odyssée*, semblable à certains égards, où Ulysse parvient

à la fois à éviter le danger et à imposer sa propre définition de la situation sociale. C'est le cas de la rencontre avec Circé[285].

V.D.2. Circé, ou la duplicité d'une maîtresse de maison

Hermès a déjà bien instruit Ulysse quand celui-ci se présente devant l'entrée de la maison de Circé et l'appelle à la porte[286]. C'est pourquoi il regarde avec méfiance l'accueil merveilleux que lui fait Circé :

> Εἶσε δέ μ'εἰσαγαγοῦσα ἐπὶ θρόνου ἀργυροήλου
> καλοῦ δαιδαλέου· ὑπὸ δὲ θρῆνυς ποσὶν ἦεν·
> τεῦχε δέ μοι κυκεῶ χρυσέῳ δέπαι, ὄφρα πίοιμι,
> ἐν δέ τε φάρμακον ἧκε, κακὰ φρονέουσ' ἐνὶ θυμῷ.
>
> Elle me conduit et m'installe sur un siège aux clous d'argent, beau, ouvragé : il y avait par dessous un marchepied ; dans un

---

γὰρ Κύκλωπες Διὸς αἰγιόχου ἀλέγουσιν | οὐδὲ θεῶν μακάρων, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτεροί εἰμεν· | οὐδ'ἂν ἐγὼ Διὸς ἔχθος ἀλευάμενος πεφιδοίμην | οὔτε σεῦ οὔθ'ἑτάρων, εἰ μὴ θυμός με κελεύοι. (« Tu fais l'enfant, étranger, ou tu viens de très loin, toi qui m'invite à craindre et respecter les dieux ; en effet les cyclopes ne se soucient pas de Zeus à l'égide ou des dieux fortunés, car nous sommes beaucoup plus forts ! Et moi, pour esquiver le courroux de Zeus je n'épargnerai ni toi ni tes compagnons, si le cœur ne me l'ordonne pas. » Trad. personnelle). Cf. COMV, III, p. 201, *ad loc.* : « Polifemo risponde solo ai versi 266-271, e comincia dall'esortazione a temere gli dei. […] Polifemo ignora ciò che Odisseo gli ha detto della sua nobiltà, delle sue imprese e della sua fama ; egli vive in un mondo diverso e le parole di Odisseo non gli dicono nulla. Di Troia e Agamennone evidentemente non ha mai sentito parlare ; un abisso lo separa dal mondo eroico ».

[284] Cf. REECE 1993, p. 134.

[285] « The underlying structure of Odysseus' confrontation with Circe is that of the "visit" type-scene » (DE JONG 2001, p. 260 *ad v.* 274-466).

[286] Hom. *Od.* X 312-313.

> vase d'or elle me prépare une boisson, pour que je boive, et elle y met une drogue, en méditant des malheurs dans son cœur.[287]

La description homérique est courte, mais dense en détails : le siège sur lequel Circé fait asseoir le héros, complété d'un marchepied, est caractérisé par trois adjectifs qui en indiquent le luxe[288]. Ulysse est traité en hôte d'honneur, comme le démontre aussi le détail de la coupe d'or, qui à l'instar du θρόνος n'est pas mentionnée pour l'accueil fait aux compagnons d'Ulysse. Ce n'est pourtant qu'un moyen de duper Ulysse, et l'impression de politesse raffinée prend fin tout à coup lorsque Circé frappe Ulysse avec sa baguette pour le changer en cochon et lui ordonne d'aller rejoindre les autres : « Maintenant, viens dans la porcherie coucher près de tes gens ! »[289]. Même en dehors de leur efficacité, le filtre mélangé à la boisson et le coup soudain sur la figure sont des attaques obliques, subtiles, à qui manqu complètement l'honneur qui caractérise les confrontations entre héros homériques. À certains égards, il serait possible de faire une comparaison entre le comportement de Circé et celui de Pâris lorsqu'il exploite la protection d'une colonne pour viser d'une flèche le pied de Diomède. Sans donner le moindre signe de trouble (οὐ ταρβήσας), Diomède ne riposte que par l'insulte :

> Τοξότα λωβητὴρ κέρᾳ ἀγλαὲ παρθενοπῖπα
> εἰ μὲν δὴ ἀντίβιον σὺν τεύχεσι πειρηθείης,
> οὐκ ἄν τοι χραίσμῃσι βιὸς καὶ ταρφέες ἰοί·
> νῦν δέ μ'ἐπιγράψας ταρσὸν ποδὸς εὔχεαι αὔτως.
> Οὐκ ἀλέγω, ὡς εἴ με γυνὴ βάλοι ἢ πάϊς ἄφρων·
> κωφὸν γὰρ βέλος ἀνδρὸς ἀνάλκιδος οὐτιδανοῖο.
>
> Ah ! L'archer ! L'insulteur ! L'homme fier de son arc ! Le beau lorgneur de filles ! Si tu me venais tâter face à face, ce n'est plus ton arc, ta provision de flèches qui te serviraient de rien. Là, tu m'as égratigné la plante d'un pied, et tu te vantes ainsi. Je n'en fais pas plus cas que si ce fût femme qui m'eût touché — voire un enfant sans raison encore. Le trait ne compte pas, qui vient d'un lâche et d'un homme de rien.[290]

---

[287] Hom. *Od.* X 314-317. Traduction personnelle.
[288] Sur les « niceties of etiquette [which] may be observed in the types of seat offered to visitors », cf. REECE 1993, p. 21-22.
[289] Hom. *Od.* X 320 : Ἔρχεο νῦν συφεόνδε, μετ'ἄλλων λέξο ἑταίρων.
[290] Hom. *Il.* XI 385-390. Trad. CUF modifiée.

La comparaison entre l'embuscade du prince troyen et les mœurs féminines (qui d'ailleurs, on l'a vu, sont des caractéristiques constantes de Pâris) est explicite. Il n'est donc pas choquant de retrouver le même schéma (le filtre qui fait perdre la mémoire[291] comme protection préalable, telle la colonne ; l'attaque soudaine et non déclarée de la flèche ou du coup de baguette) chez Circé. À la différence de la scène iliadique, pourtant, l'action se déroule en contexte domestique, et cela nous permet de l'envisager également sous l'angle des attentes envers le maître de maison. Et si le manque d'amour propre ne correspond qu'à un manque d'*aretē* guerrière sur le champ de bataille[292], dans les cas de violence commise par un maître de maison envers un *xeinos*, cela constitue également une atteinte à la définition de la situation sociale, qui pourtant jusque-là a été partagée, ou le paraissait. Circé attaque un hôte dont ses propres gestes et ses paroles l'engagent symboliquement à prendre soin. La riposte d'Ulysse, par conséquent, constitue à la fois une réaction de défense et une action de redressement du cadre symbolique de la relation. Or cette riposte n'a rien à voir avec l'aplomb de Diomède : Ulysse se lance sur Circé et menace de la tuer d'un coup d'épée. Et Circé est certes très puissante, mais sur le plan physique elle se trouve totalement dépourvue de ressources face à Ulysse. Voilà donc que les rôles s'inversent : le *xeinos* se fait maître et la maîtresse suppliante :

> Ἡ δὲ μέγα ἰάχουσα ὑπέδραμε καὶ λάβε γούνων,
> καί μ' ὀλοφυρομένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
> "Τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆες;
> θαῦμά μ'ἔχει ὡς οὔ τι πιὼν τάδε φάρμακ'ἐθέλχθης·
> οὐδὲ γὰρ οὐδέ τις ἄλλος ἀνὴρ τάδε φάρμακ'ἀνέτλη,
> ὅς κε πίῃ καὶ πρῶτον ἀμείψεται ἕρκος ὀδόντων.
> Σοὶ δέ τις ἐν στήθεσσιν ἀκήλητος νόος ἐστίν.
> Ἦ σύ γ' Ὀδυσσεύς ἐσσι πολύτροπος, ὅν τέ μοι αἰεὶ
> φάσκεν ἐλεύσεσθαι χρυσόρραπις Ἀργεϊφόντης,
> ἐκ Τροίης ἀνιόντα θοῇ σὺν νηὶ μελαίνῃ".

> Elle pousse un grand cri, court, prend mes genoux et me dit des paroles ailées en pleurant : « Quel est ton nom, ta lignée, ta cité, ta famille ? La stupeur me prend : sans être ensorcelé tu as bu

[291] Cf. COMV, III, p. 246 *ad v.* 388-399 : « Come effetto del φάρμακον era riconosciuto, *expressis verbis*, solo quello di λαθέσθαι πατρίδος, sicché l'ascoltatore doveva considerare la trasformazione come dovuta al tocco della bacchetta ».
[292] Cf. maintenant NEAL 2006, p. 65-74.

> mes drogues ! Aucun autre homme, jamais, n'a toléré ces drogues, dès qu'il en avait bu, dès qu'elles avaient dépassé l'enceinte des dents. Tu as un esprit qui vainc les ruses dans la poitrine ! Tu es assurément Ulysse aux mille tours : toujours le tueur d'Argos à la baguette d'or me disait qu'il arriverait, en venant de Troie avec son bateau rapide, noir ».[293]

C'est un premier pas : la riposte d'Ulysse lui a conféré un certain contrôle sur la situation sociale. Cependant, il est loin d'avoir conquis l'autorité sur la situation sociale, car la conduite rituelle de Circé met en jeu l'honneur et la piété du héros, en la mettant à l'abri du danger immédiat et en lui permettant d'exploiter à son avantage les ressources dont elle dispose encore. En premier lieu, il y a la connaissance de l'identité d'Ulysse : Circé n'est pas Polyphème, et la mention d'Hermès — qui n'a pas fait de différence, en renseignant chacun des deux sur l'autre — sert à rééquilibrer la partie. Dans ce cadre, loin d'être le piétinement d'une nouvelle norme de politesse, le recours à la phrase « Τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆες; » n'est qu'une formule rhétorique pour manifester la stupeur et soulever l'attention de l'interlocuteur, en préparant la révélation qui suit : Circé sait avec qui elle a à faire. En deuxième lieu, Circé peut jouer la carte du charme féminin, et tenter de séduire Ulysse. C'est justement ce qu'elle fait ; mais il est remarquable qu'elle argumente sa proposition par la nécessité de se faire mutuellement confiance (ὄφρα μιγέντε | εὐνῇ καὶ φιλότητι πεποίθομεν ἀλλήλοισιν)[294]. Dans les dires de Circé, l'amour charnel devient ainsi un symbole et quasiment une pratique rituelle, un rite de passage à l'issue duquel les deux pourront se retrouver sur le même plan relationnel. Il s'agit en fait d'un partage de l'autorité : Circé reconnaît à Ulysse une certaine autorité sur son *oikos*, sans pour autant perdre la sienne. Encore une fois, en somme, le *thalamos* est présenté en tant que lieu créateur et fondateur du couple de maîtres de maison. Certes, Ulysse n'est pas obligé de croire Circé, et en effet il se méfie, conscient comme il est que « tu m'offres de venir dans ta chambre et de monter sur ton lit, pour que — dépouillé — je devienne vil et impuissant »[295]. Sans doute est-ce

[293] Hom. *Od.* X 323-332. Traduction personnelle.
[294] Hom. *Od.* X 334-335 : « Qu'unis sur cette couche et devenus amants, nous puissions désormais nous fier l'un à l'autre ».
[295] Κελεύεις | ἐς θάλαμόν τ' ἰέναι καὶ σῆς ἐπιβήμεναι εὐνῆς, | ὄφρα με γυμνωθέντα κακὸν καὶ ἀνήνορα θήῃς. (Hom. *Od.* X 339-341). Trad. personnelle.

l'intention de Circé, dont la faiblesse — on l'a vu — est avant tout physique. Quoi qu'il en soit, elle cède aussitôt à la requête d'Ulysse, et jure de ne plus rien machiner contre le héros.

Après l'amour, les marges symboliques de la situation sociale paraissent enfin avoir trouvé une définition stable, et c'est justement celle qu'Ulysse et Circé avaient feint de partager au début. Au *xeinos* est enfin offert un bain chaud, des vêtements fins, un siège luxueux et un repas[296]. Circé, dirait-on, a finalement assumé le rôle que le code de comportement homérique lui prescrivait ; la situation sociale est redressée, son *kosmos* enfin établi. Pourtant Ulysse n'a pas encore atteint son but ultime, à savoir sauver ses compagnons. Or il est assez frappant de réfléchir à la façon dont il atteint ce dernier objectif, car cela permet de mesurer son succès dans le redressement de la situation sociale. Ulysse s'abstient en effet de consommer le repas qui lui est offert. Il s'agit, nous le savons, d'un geste très malpoli de la part d'un hôte, qui doit être justifié par un grand malaise. Mais si Circé était encore en train de chercher à tromper Ulysse et feignait encore d'en prendre soin pour après porter atteinte à sa vie, un pareil geste ne devrait pas représenter une très grande source d'inquiétude pour elle. Pourtant elle en est visiblement touchée, au point que c'est elle qui essaie désormais de redresser la situation :

> Κίρκη δ'ὡς ἐνόησεν ἔμ'ἥμενον οὐδ' ἐπὶ σίτῳ
> χεῖρας ἰάλλοντα, κρατερὸν δέ με πένθος ἔχοντα,
> ἄγχι παρισταμένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
> "Τίφθ'οὕτως, Ὀδυσεῦ, κατ'ἄρ'ἕζεαι ἶσος ἀναύδῳ,
> θυμὸν ἔδων, βρώμης δ'οὐχ ἅπτεαι οὐδὲ ποτῆτος;
> ἦ τινά που δόλον ἄλλον ὀίεαι· οὐδέ τί σε χρὴ
> δειδίμεν· ἤδη γάρ τοι ἀπώμοσα καρτερὸν ὅρκον".

> Circé, dès qu'elle remarqua que je restais là, sur mon siège, et n'allongeais pas les mains sur la nourriture, mais que j'étais en proie à la douleur, s'approche en me disant des paroles ailées : « Pourquoi, ô Ulysse, restes-tu sur ton siège tel un muet ? Tu manges ton cœur, mais ne touches pas au manger et au boire. Peut-être suspectes-tu quelque autre piège ? Mais tu n'as rien à craindre ! Car maintenant je t'ai juré un puissant serment ».[297]

Il est clair que les rôles se sont inversés. Circé s'empresse maintenant de faire jouer son

[296] Hom. *Od.* X 360-374.
[297] Hom. *Od.* X 375-381. Trad. personnelle.

autorité pour protéger l'équilibre d'une situation sociale que peu avant elle avait brisé. À la demande d'Ulysse, elle restitue aux marins achéens leur ancien aspect, et gagne définitivement la collaboration d'Ulysse. À partir de ce moment-là, les deux s'écoutent et collaborent.

Mais le temps est venu de franchir les murs de l'*oikos* et de s'aventurer dans des espaces et des situations sociales plus ouverts.

Chapitre VI

Les élites homériques à l'épreuve du regard collectif

Lorsqu'on quitte la maison et que l'on se déplace au beau milieu de la société, pour analyser les rencontres sociales et les types de relation qui se développent pendant les assemblées, les conseils ou les compétitions sportives, les poèmes homériques nous mettent enfin face à la dynamique de compétition pour la *timē* qui caractérise le monde des héros[1], sans que les rituels complexes qui gèrent l'hospitalité (et plus généralement les rapports familiaux) en estompent les effets en les soumettant à l'autorité du maître de maison.

Comment faut-il se représenter ce type de situation sociale en termes de distribution d'autorité et de densité sociale ? Pour répondre à cette question, nous pouvons sans doute partir d'un cas auquel nous avons déjà songé : la demeure d'Ulysse telle qu'elle apparaît au début de l'*Odyssée*. La possibilité d'effectuer pareil rapprochement, au demeurant, n'est qu'une occasion supplémentaire de réfléchir à l'anomalie de cette scène, dont les marges symboliques ne coïncident guère avec celles des situations sociales domestiques standard[2]. Tout comme la maison d'Ulysse, d'un point de vue général, les situations sociales que l'on va envisager dans ce chapitre sont caractérisées par une haute densité sociale, et donc par une forte surveillance et un fort degré de conformité aux règles de politesse qui gèrent l'interaction sociale, pourvu évidemment que la distribution de l'autorité parmi les individus présents ne permette pas à ces derniers de se soustraire aux contraintes de conduite. Or chez Ulysse, nous l'avons vu, le taux d'autorité est assez bas pour que la politesse puisse être systématiquement bafouée par les prétendants. Un premier regard à la dynamique des scènes d'assemblée, et surtout de compétition sportive, pourrait restituer une impression

[1] Cf. *supra*, chap. IV, p. 129-136. Cf. Gottesman 2014, p. 34.
[2] Pour la description et les graphiques concernant la maison d'Ulysse, voir *supra,* p. 232-234, fig. 4 et 5.

semblable : les héros, en effet, sont en compétition permanente entre eux pour la reconnaissance de la *timē* ; *timē* qui, comme on l'a dit, n'existe pas tant sous des formes qualitativement diverses qu'en des quantités différentes (les « parts » de *timē*)[3]. Cela étant donné, il est compréhensible que chacun tente d'augmenter la concentration de l'autorité à son profit, en faisant levier sur l'accumulation personnelle d'honneurs. Aussi, il va de soi que lorsque tout le monde est engagé dans la compétition, il y a de fortes possibilités que l'autorité maintienne une distribution assez homogène, les efforts valeureux de chacun étant compensés par ceux de tous les autres. Et lorsque des différences s'établissent, il ne s'agit pas, normalement, de différences très grandes : ce qui explique, par exemple, la faiblesse de la position d'un Agamemnon, chef choisi de l'expédition troyenne ἐπεὶ πλεόνεσσιν ἀνάσσει, de même qu'en vertu du *kydos* que lui ont concédé les dieux[4]. Si à l'Atride revient une *timē* particulière (*Il.* I 278 : οὔ ποθ'ὁμοίης ἔμορρε τιμῆς), en somme, ce n'est pas à cause de son *aretē*, dont il fait rarement preuve et que les autres héros peuvent égaler et dépasser facilement. Mais ce n'est pas non plus parce que la distribution de l'autorité parmi les *basilēes* tend vers l'homogénéité (et que par conséquent la description des situations sociales qui nous intéressent ici se rapproche beaucoup de celle de notre fig. 5[5], concernant la maison d'Ulysse) que nous assistons aux mêmes affronts *collectifs* à la politesse qui ont lieu sous les yeux de Télémaque et Athéna. Bien au contraire, même si l'autorité est basse, nous constatons dans la société homérique un fort attachement à la forme et notamment à des rituels et à des symboles qui constituent des canaux ordonnés, voire institutionnalisés, pour entrer en compétition pour la *timē* sans qu'il y ait manque de respect. Le concours sportif du chant XXIII de l'*Iliade* — où l'on mesure et sanctionne dans un cadre normé l'*aretē* de chacun en fonction de celle des autres — est un bon exemple de cela (à côté du chant VIII de l'*Odyssée*) ; mais on peut penser aussi au rituel du passage du sceptre entre les orateurs à l'assemblée[6], sceptre qui symbolise la faculté temporaire de déployer son *aretē* oratoire et sa

[3] Voir la discussion *supra*, p. 131.
[4] Hom. *Il.* I 279 et 281. Rappelons pourtant que, dans les deux cas, il s'agit de privilèges temporaires : le contingent militaire plus nombreux qu'Agamemnon a porté à Troie n'existe en effet qu'en fonction de l'expédition même ; quant au *kydos* (*i.e.* l'éclat de la gloire), voir *supra*, p. 133, n. 25 et JAILLARD 2007.
[5] *Supra*, p. 234.
[6] P. ex. Hom. *Il.* XXIII 567-568 ; *Od.* II 37-38. Cf. BOUVIER 2002, p. 274 : « La circulation du sceptre

sagesse, pour l'emporter sur les autres et imposer son propre avis. Il y a, certes, des rébellions individuelles au code de comportement, mais elles sont tout à fait exceptionnelles (tellement exceptionnelles qu'une de celles-ci, la rébellion d'Achille contre Agamemnon durant l'assemblée des Achéens, n'est autre que le pivot de l'*Iliade* tout entière), et aussitôt étouffées.

Avant de rechercher les raisons de pareilles différences de conduite dans le cadre de situations sociales théoriquement si proches comme la maison d'Ulysse et une assemblée d'Achéens ou une compétition sportive, arrêtons-nous sur deux de ces répressions de comportements irrespectueux.

VI.1. Bagarre au sommet de l'Olympe

Commençons notre aperçu par un cas *sui generis*, que l'on peut rapprocher de celui par lequel nous avons conclu le dernier chapitre : la dispute entre Héra et Zeus pendant l'assemblée des dieux du premier chant de l'*Iliade*[7]. C'est au vers 571, lorsque celle-ci atteint son comble, qu'Héphaïstos se charge d'une tentative de réconciliation :

> Ἦ δὴ λοίγια ἔργα τάδ'ἔσσεται οὐδ'ἔτ'ἀνεκτά,
> εἰ δὴ σφὼ ἕνεκα θνητῶν ἐριδαίνετον ὧδε,
> ἐν δὲ θεοῖσι κολῳὸν ἐλαύνετον· οὐδέ τι δαιτὸς
> ἐσθλῆς ἔσσεται ἦδος, ἐπεὶ τὰ χερείονα νικᾷ.
>
> Ah ! Ce sera une affaire fâcheuse et non plus supportable si, pour des mortels, vous disputez tous deux ainsi, et menez le tumulte au milieu des dieux ! Plus de plaisir au festin splendide, si le mauvais parti l'emporte ![8]

La frontière entre le conseil et le festin, quand il est question des dieux dans l'épopée homérique, n'est jamais claire. En effet, les Olympiens semblent assez souvent engagés en même temps dans ces deux activités. Et à en juger par les dires d'Héphaïstos, l'arrivée de Zeus et l'éclatement de sa dispute avec Héra ont bien interrompu un festin, voire un repas

signifie le partage d'un même pouvoir reconnu par tous ».
[7] Sur cette scène voir SCHÄFER 1990, p. 34-47.
[8] Hom. *Il.* I 573-576. Trad. CUF modifiée.

de famille. Les Olympiens constituent en effet un *oikos*[9] et en abordant Héra et Zeus, le forgeron divin s'adresse explicitement à ses parents[10]. Il demeure qu'il s'agit d'un *oikos* très particulier, où les rôles sont caractérisés par une grande variabilité[11] : ainsi Zeus a beau régner sur les immortels et sur les mortels, il n'en reste pas moins un maître très contesté par ses proches, qui remettent continuellement en question son autorité, du moins en théorie. En effet, à l'intérieur de la famille divine le partage de la *timē* ne paraît pas toujours évident, même si les aires de compétence sont distinctes. L'exemple le plus célèbre de cela est donné par la réponse que Poséidon fait à Iris[12] lui enjoignant de suivre le commandement de son frère.

Τὴν δὲ μέγ' ὀχθήσας προσέφη κλυτὸς ἐννοσίγαιος·
185 " Ὦ πόποι ἦ ῥ' ἀγαθός περ ἐὼν ὑπέροπλον ἔειπεν
εἴ μ'ὁμότιμον ἐόντα βίῃ ἀέκοντα καθέξει.
Τρεῖς γάρ τ'ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοὶ οὓς τέκετο Ῥέα
Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ' Ἀΐδης ἐνέροισιν ἀνάσσων.
Τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ'ἔμμορε τιμῆς·
190 ἤτοι ἐγὼν ἔλαχον πολιὴν ἅλα ναιέμεν αἰεὶ
παλλομένων, Ἀΐδης δ'ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα,
Ζεὺς δ' ἔλαχ'οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι·
γαῖα δ'ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὄλυμπος.
Τώ ῥα καὶ οὔ τι Διὸς βέομαι φρεσίν, ἀλλὰ ἕκηλος
195 καὶ κρατερός περ ἐὼν μενέτω τριτάτῃ ἐνὶ μοίρῃ.
Χερσὶ δὲ μή τί με πάγχυ κακὸν ὣς δειδισσέσθω·
θυγατέρεσσιν γάρ τε καὶ υἱάσι βέλτερον εἴη
ἐκπάγλοις ἐπέεσσιν ἐνισσέμεν οὓς τέκεν αὐτός,
οἵ ἑθεν ὀτρύνοντος ἀκούσονται καὶ ἀνάγκῃ".

Et l'illustre Ébranleur du sol alors s'irrite et répond : « Ah ! Pour brave qu'il soit, il a parlé avec arrogance, s'il prétend me réduire par la force et malgré moi, moi qui suis son égal en honneur. Nous sommes trois frères, issus de Cronos, enfantés par Rhéa : Zeus et moi, et, en troisième, Hadès, le monarque

[9] Voir SCHÄFER 1990, p. 39.
[10] Hom. *Il.* I 577-578 : Μητρὶ δ'ἐγὼ παράφημι καὶ αὐτῇ περ νοεούσῃ | πατρὶ φίλῳ ἐπίηρα φέρειν Διί. (« Moi, à ma mère, pour sage qu'elle soit, j'offre ici un conseil : qu'elle apporte de la douceur au cher père, Zeus. » Trad. CUF modifiée). La variante du mythe supposé par Homère diffère ici de sa version la plus connus, selon laquelle Héphaïstos serait né de la seule Héra (*Hymn. Hom. Ap.* 311-318) : voir OGDEN 1997, p. 35-37.
[11] « Their most striking quality is variability. The gods, in fact, seem less consistent than the human characters. » (REDFIELD 1994, p. 225)
[12] Voir DU SABLON 2014, p. 71-72 et 79-82.

> des morts. Tout a été partagé en trois ; chacun a eu sa part d'honneur. J'ai obtenu pour moi, après tirage au sort, d'habiter la vieille mer à jamais ; Hadès a eu pour lot l'ombre brumeuse, Zeus le vaste ciel, en plein éther, en pleins nuages. La terre pour nous est un bien commun, ainsi que le haut Olympe. Je n'entends pas dès lors vivre au gré de Zeus. Il a beau être fort : qu'il demeure tranquillement dans son tiers ; et qu'aucun prix il ne cherche à m'effrayer avec ses bras, comme si j'étais un vilain. Il ferait beaucoup mieux de garder ses reproches, ses grands mots effrayants, pour les filles et les fils qu'il a engendrés : ils devront forcément écouter ses ordres ».[13]

Les enfants de Zeus auront certainement à suivre sa volonté du fait du respect qu'ils doivent à leur père. Mais Poséidon ne peut tolérer les menaces de son frère, car cela reviendrait à remettre en question sa *timē*, dont chacun des fils de Cronos a eu une part égale (v. 189, cf. v. 209 : ἰσόμορον)[14]. Selon l'avis de Poséidon, Zeus, Hadès et lui-même jouissent de la même autorité à la fois sur la terre et sur l'Olympe, où habitent tous les dieux, car justement ils sont ὀμότιμοι.

De tels conflits de représentations, toujours latents parmi les Cronides, constituent une perturbation du *kosmos* familial olympien qui pourtant ne peut qu'avoir des retombées sur la situation sociale envisagée en tant que conseil, voire assemblée, un contexte où en théorie à la fois les règles et les attentes sont différentes de celles de l'*oikos*. Si en effet il est possible de concevoir des degrés de dignité similaires entre des frères d'une même famille — Poséidon ignore de manière patente, d'ailleurs, les allusions de Zeus au fait qu'il est l'aîné[15] — l'ordre cosmique des forces naturelles et sociales que représente l'assemblée des dieux[16] a

---

[13] Hom. *Il.* XV 184-199. Trad. CUF modifiée. Sur cette scène voir aussi LENTINI 2013, § 11.

[14] Cf. CCI, IV, p. 247, *ad v.* 185-93 : « The division of a patrimony into shares agreed to be equal, which are then allocated by lot, is a system used in ancient and modern Greece (*Od.* 14.208f.; Stesichorus, "*Thebaid*" 220ff.; "Apollodorus" 2.8.4; H. L. Levy, TAP[h]A 87 (1956) 42-6; E. Friedl, *Vasilika*, New York 1962, 60-4). This cosmic division has a Babylonian antecedent […]. Parallels in "Apollodorus" (1.2.1) and the Orphica (frag. 56) prove that Homer drew this tale from an early *Titanomachy*, like other allusions in the deception of Zeus (14.153-353n.); in both texts the lottery at once follows the Titans' defeat, to which Zeus refers at 224f. Pindar adapts this idea when he says that Zeus and the gods divided the *earth* (*Ol.* 7.55). Hesiod surely knew the tale, but altered it because of his bias toward Zeus: he says Zeus allotted the gods their τιμαί after Kronos' overthrow (*Theog.* 73f, 881-5) ».

[15] Hom. *Il.* XV 166.

[16] « The gods represent elemental forces. "Hephaestus" in the *Iliad* can mean simply "fire" (e.g. XVII.88) and Aphrodite, elsewhere in Greek if not in the *Iliad*, can mean simply "sexuality". Ares is a name for war; in a formulaic phrase the Danaoi are "squires of Ares" even though in this particular war Ares is fighting on the

besoin d'un seul chef. Dans la mesure où Poséidon tient pour domaine de l'autorité partagée non seulement l'Olympe (la maison des dieux à proprement parler) mais aussi la terre et ses affaires, en d'autres termes, on est face à un conflit des représentations, le même que l'on reconnaît dans le cas de la dispute entre Héra et Zeus, qui a aussi bien les caractéristiques d'une querelle entre femme et mari que celles d'un débat sur la liberté de Zeus à prendre des décisions sans les partager avec les autres Olympiens. Aussi est-il malaisé de démêler les thèmes « familiaux » (tels certains propos que Zeus adresse à sa femme ou ceux d'Héphaïstos, que l'on a déjà vus) et les éléments qui relèvent de l'assemblée ou du respect que l'on doit à un chef absolu, tel le geste de politesse accompli par les dieux à l'arrivée de Zeus parmi eux, lorsque « tous les dieux de leurs sièges se lèvent ensemble, afin d'aller au-devant de leur père : aucun n'ose attendre sa venue sur place : il les trouve tous debout devant lui »[17]. Nous avons ici un geste extrêmement formel, avec lequel contraste, toutefois, la plainte piquée d'une Héra qui se porte en femme exclue des desseins de son mari[18] :

> Αἰεί τοι φίλον ἐστὶν ἐμεῦ ἀπὸ νόσφιν ἐόντα
> κρυπτάδια φρονέοντα δικαζέμεν· οὐδέ τί πώ μοι
> πρόφρων τέτληκας εἰπεῖν ἔπος ὅττι νοήσῃς.
>
> Tu te plais toujours, loin de moi, à décider d'un cœur secret ; et jamais encore tu n'as daigné me dire de toi-même à quoi tu songeais.[19]

À en juger par les mots d'Héra, il s'agit d'une question de couple[20]. Mais Zeus sait bien qu'il n'en est point ainsi, et que sa femme ne cherche en réalité qu'un prétexte pour contes-

---

other side. It can be said of a warrior that "Ares killed him" even when someone else actually killed him (XXIV.260; cf. 498) » (REDFIELD 1994, p. 225).

[17] Hom. *Il.* I 533-535 : θεοὶ δ'ἅμα πάντες ἀνέσταν | ἐξ ἑδέων σφοῦ πατρὸς ἐναντίον· οὐδέ τις ἔτλη | μεῖναι ἐπερχόμενον, ἀλλ'ἀντίοι ἔσταν ἅπαντες. Cf. CCI, I, p. 109, *ad loc.*

[18] « Der ehrenvolle Empfang, der ihm als Familienoberhaupt dadurch erwiesen wird, daß alle Familienmitglieder sich bei seinem Eintreten erheben, steht im Kontrast zu den Worten, mit denen ihn seine Frau empfängt. » (SCHÄFER 1990, p. 39).

[19] Hom. *Il.* I 541-543.

[20] Le poète rend cette nuance par une caricature comique, à savoir « il continuo, umoristico, spostarsi del discorso dal fatto particolare, l'incontro con Teti, alle affermazioni generali, alle quali Era passa per dare maggior peso alle sue accuse, Zeus per sfuggire all'argomento scabroso e per rimediare alla mancanza di buone ragioni. Come accade in questi casi, insomma, la discussione diventa subito "di principio" » (CODINO 1960, p. 554).

ter, « en présence des dieux immortels », sa faculté de décision autonome[21] : à l'instar d'autres dieux, elle est en effet partisane des Troyens, raison plus que suffisante pour plaider en faveur du partage des décisions au sein du conseil des Olympiens[22]. Certes Héra le fait en insultant (v. 518 : ὀνειδείοις ἐπέεσσιν) et en tentant de faire perdre la face à celui qu'elle vient de saluer en tant que doué de la *timē* d'un chef. Et la première réponse que lui adresse Zeus est digne de notre attention justement parce qu'elle essaie de résoudre le conflit des représentations en séparant le domaine des affaires de famille et les questions de « politique » terrestre :

> Ἥρη μὴ δὴ πάντας ἐμοὺς ἐπιέλπεο μύθους
> εἰδήσειν· χαλεποί τοι ἔσοντ'ἀλόχῳ περ ἐούσῃ·
> ἀλλ'ὃν μέν κ'ἐπιεικὲς ἀκουέμεν οὔ τις ἔπειτα
> οὔτε θεῶν πρότερος τὸν εἴσεται οὔτ'ἀνθρώπων·
> ὃν δέ κ'ἐγὼν ἀπάνευθε θεῶν ἐθέλωμι νοῆσαι
> μή τι σὺ ταῦτα ἕκαστα διείρεο μηδὲ μετάλλα.
>
> Héra, n'espère pas connaître tous mes desseins. Ils seront difficiles même pour toi, qui es mon épouse. S'il y en est qu'il sied que tu saches, nul dieu, nul homme ne les connaîtra avant toi. Quant à ceux auxquels je veux songer à l'écart des dieux, ne m'interroge pas, n'enquête pas sur chacun d'eux.[23]

En cette première phase de la discussion, Zeus ne réagit pas à la provocation des « mots injurieux » d'Héra ; de façon sèche mais néanmoins correcte, il confirme plutôt le droit de connaissance préalable auquel prétend Héra en tant qu'épouse, mais refuse de l'étendre à tous les domaines de sa propre pensée et de son action. C'est une tentative, très bien jouée, d'imposer aux dieux présents sa propre définition de la situation sociale et de faire retomber les propos d'Héra sur elle-même en les faisant paraître déplacés, car tout en jalonnant sa sphère d'autonomie Zeus se dépeint néanmoins comme un mari respectueux : si Héra se

---

[21] « Hera stößt sich weniger an Zeus' Entscheidungsrecht als daran, daß er niemanden an der Entscheidungsfindung beteiligt und das Resultat überdies verheimlicht. » (BK, I, p. 171 *ad v.* 541-543).

[22] Cf. Hom. *Il.* I 517-522, où Zeus s'adresse à Thétis lui ayant demandé de venger Achille : Ἦ δὴ λοίγια ἔργ'ὅ τέ μ' ἐχθοδοπῆσαι ἐφήσεις | Ἥρῃ ὅτ' ἄν μ' ἐρέθῃσιν ὀνειδείοις ἐπέεσσιν· ἣ δὲ καὶ αὔτως μ'αἰεὶ ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι | νεικεῖ, καί τέ μέ φησι μάχῃ Τρώεσσιν ἀρήγειν (« Ah ! La fâcheuse affaire, si tu me dois induire à un conflit avec Her[a], le jour qu'elle me viendra provoquer avec des mots injurieux ! Même sans cause, elle est toujours à me chercher querelle parmi les dieux immortels, prétendant que je porte aide aux Troyens dans le combat. »).

[23] Hom. *Il.* I 545-550. Trad. CUF modifiée.

plaint, c'est qu'elle n'a pas compris son rôle, voire ce qui lui sied (cf. v. 547, ἐπιεικής).

Héra ne cède pourtant pas, et dévoile les accords que Zeus a pris avec Thétis devant tous les autres dieux. Bien que très improprement, la question est ainsi soumise à l'assemblée des dieux, où l'on a vu se disputer un principe d'autorité et un principe collégial, ce principe si bien représenté par « *Themis* [, qui dans la poésie homérique] apparaît d'abord comme la déesse qui mobilise et dissout l'assemblée. […] [Thémis, i]nstinct social, principe même de la société, la déesse, telle que la définit J. E. Harrison[24], incarne bien cette obligation sociale à laquelle renvoie le nom abstrait de *themis* »[25]. Ce n'est pas pour autant une obligation sociale qui empêche que la volonté de Zeus finisse en tout cas par l'emporter[26]. Car Zeus possède une ressource que personne à part lui ne possède, apparemment, et qui lui permet d'anéantir les projections par autrui de la situation sociale et d'imposer sa propre définition : il est le plus fort. C'est ce caractère qui découragera Poséidon au chant XV[27], et sur lequel le Cronide s'appuie pour riposter à Héra, et imposer parmi les Olympiens le silence qui ne sera interrompu que par la tentative de conciliation d'Héphaïstos.

> Εἰ δ'οὕτω τοῦτ'ἐστὶν ἐμοὶ μέλλει φίλον εἶναι·
> ἀλλ'ἀκέουσα κάθησο, ἐμῷ δ'ἐπιπείθεο μύθῳ,
> μή νύ τοι οὐ χραίσμωσιν ὅσοι θεοί εἰσ'ἐν Ὀλύμπῳ
> ἆσσον ἰόνθ', ὅτε κέν τοι ἀάπτους χεῖρας ἐφείω.
>
> S'il en est comme tu le dis, c'est sans doute que tel est mon bon plaisir. Assieds-toi donc en silence, et obéis à ma voix. Tous les dieux de l'Olympe ne serviront guère, si je m'approche et si sur toi j'étends mes mains invincibles.[28]

La force physique de Zeus est une ressource qui parvient à imposer sa volonté sans appel.

---

[24] « She is the very spirit of the assembly incarnate. Themis and the actual concrete agora are barely distinguishable. […] Here the social fact is trembling on the very verge of godhead. She is the force that brings and binds men together, she is "herd instinct", the collective conscience, the social sanction. » HARRISON 1963², p. 484-485. Voir aussi YAMAGATA 1994, p. 72-77 et DU SABLON 2014, p. 188-195.

[25] BOUVIER 2002, p. 263-264, qui continue : « Au début du chant XX (4-6), Zeus entend convoquer l'assemblée, il ordonne alors à *Themis* d'aller appeler chacun des dieux ; celle-ci va partout et n'oublie aucun fleuve ni aucune nymphe ».

[26] *Ibid.*, p. 263, n. 87 : « Notons qu'en *Il.* VIII 2, Zeus convoque lui-même l'assemblée ».

[27] Hom. *Il.* XV 211 : Ἀλλ'ἤτοι νῦν μέν κε νεμεσσηθεὶς ὑποείξω. (« Mais maintenant, malgré mon dépit, je m'incline. » Trad. CUF modifiée).

[28] Hom. *Il.* I 564-567. Trad. CUF légèrement modifiée.

Le vers 564, au ton très ironique, pourrait être considéré comme très malpoli par nous, justement parce qu'il contient des propos qui ne démontrent aucun souci pour la face des interlocuteurs de Zeus[29]. Mais il n'en est rien, car la définition de la situation sociale qu'Héra tentait d'imposer s'écroule face à la violente menace de Zeus, et les autres dieux, par leur silence, acceptent manifestement la définition projetée par la conduite de Zeus. Par conséquent il est impossible de tenir pareille définition pour malpolie selon notre modèle, à défaut d'un système de jugements sociaux partagés qui la stigmatisent.

Zeus l'emporte car il est le plus fort, comme dans le conte de l'épervier et du rossignol d'Hésiode[30]. En dehors de toute représentation sociale, qu'il est quand même sollicité à produire, le Cronide parvient à l'emporter, car aucun des autres dieux ne peut égaler les ressources dont il dispose. Dans la fiction homérique, Zeus est en somme le prototype du chef, voire un chef qui peut à tout moment démontrer que sa représentation sociale correspond au vrai. Ce n'est pas pourtant le cas de tous les chefs. Bien au contraire, dans la société humaine il arrive qu'un chef ait du mal à protéger sa face des attaques d'autrui, car justement ses ressources ne lui donnent pas la certitude de ne pas succomber. C'est le cas d'Agamemnon, lorsque par exemple il entre en conflit avec Achille devant toute l'assemblée des soldats achéens[31].

VI.2. Rebondissement sur Thersite

Au demeurant, la comparaison entre les deux scènes de conflit du chant I de l'*Iliade* — celui qui oppose Agamemnon à Achille et celui qui oppose Zeus et Héra — a souvent été faite[32]. Les comparaisons possibles ne s'arrêtent pourtant pas là :

> [T]he scene on Olympus at the end of Book 1 […] also looks ahead to the scene that immediately follows it in the first half of Book 2, [the one of Thersites]. An argument breaks out between Zeus and Hera, and Hera is silenced when Zeus threatens violence (1.565-69). The other gods, however, are indignant (ὄχθησαν, 1.570). As later in Book 2, reciprocal violence with erasure of differences could break out. At this point

[29] Cf. *supra*, p. 29.
[30] Hes. *Op.* 202-212.
[31] Cf. *supra*, p. 136 et sqq.
[32] Cf. BK, I, p. 176, *ad v.* 571-611.

> Hephaestus intervenes, rebuking his parents for arguing and disrupting the banquet. Hephaestus resembles Thersites and plays a similar role. He is set apart from the other gods: as a craftsman, he seems to be of inferior station, and like Thersites he is deformed in his legs. Unlike Thersites, he does not defy authority; instead, he urges Hera to submit to it. But the effect is the same. Seeing him limping busily to fill their wine-cups, the gods break out into "quenchless laughter" (1.599-600) — and thus discharge the tensions onto him.[33]

Dans cette scène aussi il est en effet possible d'observer un défi à l'encontre de la définition de la situation sociale projetée par un chef, Agamemnon. Personne dans l'armée réunie devant l'Atride n'a le courage de mettre en cause son rôle, bien que l'insatisfaction à son égard soit très répandue parmi ses rangs : « les Achéens gardent contre lui une rancune furieuse, le haïssent, mais dans leur cœur »[34]. Seulement Thersite ose prendre la parole et manifester pareille haine. Nous avons déjà vu la façon dont l'*Iliade* fait correspondre, chez Thersite, un *schēma* aussi hideux que l'est son comportement, du moins selon l'idéologie qui imprègne les vers du poème[35]. Même en dehors du contenu et des tons de son invective, d'ailleurs, c'est le fait même de prendre la parole qu'il est possible d'envisager comme étant très inopportun de la part d'un simple soldat[36], du moins selon certains commentateurs[37]. Quant à son discours à proprement parler, où Gregory Nagy a voulu voir la fonction de la poésie du blâme, en soi hors contexte dans un poème épique[38], il consisterait en une série d'insultes

---

[33] THALMANN 1988, p. 24.

[34] Hom. *Il.* II 222-223 : τῷ δ' ἄρ' Ἀχαιοὶ | ἐκπάγλως κοτέοντο νεμέσσηθέν τ'ἐνὶ θυμῷ. Trad. personnelle. Ces vers sont très controversés dans la mesure où il est très difficile de comprendre si le pronom τῷ renvoie à Agamemnon ou à Thersite, qui peuvent par conséquent être indiqués tous les deux en tant que cible de la haine de l'armée. On suit ici l'interprétation prônée par THALMANN 1988, p. 18 (avec bibliographie). *Contra* LOWRY 1991, p. 22-26 ; SCODEL 2002, p. 205 ; BK, II, p. 74 *ad v.* 222b-223.

[35] Cf. *supra*, p. 38-39.

[36] Homère se tait concernant l'ascendance de Thersite : « Thersites is a "speaking" name formed from θέρσος the Aeolic form of Ionic θάρσος, implying either boldness or rashness — in his case, obviously the latter. He is the only character in the *Iliad* to lack both patronymic and place of origin — some minor characters are given only the one or the other, but he, who is not exactly minor, receives neither. This is usually taken to mean that he is a common soldier, a member of the πληθύς, "multitude" (143), or δῆμος, "people" (198), who are left unnamed by the poet. » (CCI, I, p. 138, *ad v.* 212 ; cf. aussi BK, II, p. 70-71 *ad v.* 212, avec bibliographie). En fait, une tradition parallèle et postérieure à Homère pourvoyait Thersite d'une généalogie héroïque (« principe etolo, figlio di Agrio, parente di Diomede, cacciatore lui stesso del cinghiale caledonio, impresa dalla quale torna menomato, perché spinto da Meleagro in un burrone, sembra per la viltà dimostrata », SPINA 2001, p. 18). Pour les sources de cette tradition voir SCHMIDT (J. U.) 2002 et ZIMMERMANN K. 1997.

[37] « Thersites does not observe the decorum expected of those who speak in the assembly. […] In his case, observance of order would be silence, like that of the other soldiers. » (THALMANN 1988, p. 16).

[38] En tant qu'anticipatrice de la poésie iambique : NAGY [1979] 1994, p. 305-306. Voir aussi

(v. 222 : ὀνείδεα) adressées à Agamemnon : c'est ce que dit le poète. Certes, si on songe au contenu de l'invective, les arguments de Thersite contre Agamemnon ne font que recouper ceux d'Achille[39] ; qui plus est, nous l'avons vu, le Péléide se permet de qualifier Agamemnon d'épithètes injurieuses telles que οἰνοβαρής[40], alors qu'il est difficile de trouver une insulte à proprement parler dans les propos de Thersite. La raison qui justifie la qualification d'ὀνείδεα pour ses mots — qualification négative qui est soutenue à la fois par Ulysse et par le narrateur[41] — est plutôt à rechercher dans leur ton ironique. En fait, des fleuves d'encre ont coulé sur les vers 215-216, ὅ τι οἱ εἴσαιτο γελοίιον Ἀργείοισιν | ἔμμεναι[42]. Selon la construction que l'on choisit, il est possible de comprendre que tout ce que Thersite entend dire sérieusement se révèle ridicule aux yeux des Argiens, ou bien que Thersite veut délibérément susciter le rire[43]. Tout en nous rangeant à l'avis de ceux qui prônent cette dernière lecture, nous sommes pourtant convaincu que les auteurs du *Commentaire de Bâle* ont raison lorsqu'ils affirment que « der Erzähler stellt Thersites' Auftreten als polemisch, nicht als komisch dar »[44]. En se faisant seul interprète des humeurs de l'armée, Thersite ne veut pas que l'on rie de ses propos, ou de sa façon de faire : il veut que l'on rie d'Agamemnon. Et n'est-ce pas la moquerie l'insulte la plus terrible pour un chef ? La satire n'a-t-elle pas toujours été crainte par le pouvoir, en tant que technique rhétorique capable de le dépouiller de ses armes idéologiques et de le laisser nu sous les yeux de tous ? Voilà ce qu'Achille, si violentes que soient ses insultes, ne fait pas[45] en attaquant Agamemnon, et que Thersite se permet en revanche de faire : ridiculiser le roi. C'est là le sens des quatre questions rhéto-

---

ZIELIŃSKI 2004 et JOUANNO 2005.

[39] Cf. THALMANN 1988, MARTIN 1989, p. 65-77 ; BK, II, p. 75, *ad v.* 225-242 ; DENTICE DI ACCADIA 2012, p. 125.

[40] Voir *supra*, p. 156.

[41] Ulysse : Hom. *Il.* II 251 ; cf. DI BENEDETTO 1994, p. 352 : « Di fronte a Tersite Agamennone in effetti è difeso non solo da Ulisse, ma anche dal narratore ».

[42] Ces vers et leur traduction se trouvent *supra*, p. 39.

[43] Le dilemme est lié à une question de ponctuation, comme l'expliquait déjà Eustathe (p. 313, 1-9 VDV). Parmi les commentateurs modernes, PASQUALI 1994, p. 113 et SCHMIDT (J. U.) 2002, p. 134 penchent pour la première solution, alors que SPINA 2001, p. 27-29 opte pour la seconde, de même que DENTICE DI ACCADIA 2012, p. 122, auquel on fera référence pour la bibliographie antique et moderne.

[44] BK, II, p. 75, *ad v.* 215.

[45] Et ne pourrait pas faire, « for Achilles expressed his resentment at Agamemnon's always claiming the largest share of booty (1.163-68). Thus in Book 1 we have an aristocrat (or lesser king) rebelling against the monarch within a social structure in which, in the higher reaches, spheres of authority are not clearly defined » (THALMANN 1988, p. 20).

riques par lesquelles Thersite aborde l'Atride :

> Ἀτρεΐδη τέο δ'αὖτ'ἐπιμέμφεαι ἠδὲ χατίζεις;
> Πλεῖαί τοι χαλκοῦ κλισίαι, πολλαὶ δὲ γυναῖκες
> εἰσὶν ἐνὶ κλισίῃς ἐξαίρετοι, ἅς τοι Ἀχαιοὶ
> πρωτίστῳ δίδομεν εὖτ'ἂν πτολίεθρον ἕλωμεν.
> Ἦ ἔτι καὶ χρυσοῦ ἐπιδεύεαι, ὅν κέ τις οἴσει
> Τρώων ἱπποδάμων ἐξ Ἰλίου υἷος ἄποινα,
> ὅν κεν ἐγὼ δήσας ἀγάγω ἢ ἄλλος Ἀχαιῶν,
> ἠὲ γυναῖκα νέην, ἵνα μίσγεαι ἐν φιλότητι,
> ἥν τ'αὐτὸς ἀπονόσφι κατίσχεαι;
>
> Fils d'Atrée, de quoi te plains-tu ? De quoi as-tu encore besoin ? Tes baraques sont pleines de bronze, tes baraques regorgent de femmes choisies, que nous, les Achéens, nous te donnons avant tout autre, chaque fois que nous prenons une ville. Et as-tu encore besoin d'or, que t'apportera un Troyen dompteur de cavales, d'Ilion, en rançon pour un fils pris et lié par moi ou quelque autre Achéen ? Ou bien d'une jeune femme, pour lui faire l'amour et pour que tu l'aies à toi seul, loin de tous ?[46]

Ces propos, prononcés avec le sarcasme nécessaire, évoquent l'image d'un lâche aux modes despotiques et voraces, ne participant pas au combat, mais prêt à dévorer seul les biens issus de la fatigue des braves soldats achéens. Non pas un pasteur d'hommes, mais un enfant capricieux.

La suite de l'invective de Thersite contient cependant une astuce rhétorique encore plus insupportable aux yeux d'un chef, dont on a vu un premier exemple dans l'épisode d'Hélène, Pâris et Hector[47], mais qui assume ici un caractère d'autant plus dévastateur qu'elle est mise en œuvre devant une foule des soldats. Thersite commence à parler d'Agamemnon à la troisième personne. Il l'ignore et s'adresse à ses camarades, et ce faisant il projette une définition de la situation sociale où Agamemnon est totalement privé de *timē*. Il est remarquable, au demeurant, que Thersite consolide son emprise sur les Achéens — voire qu'il exploite l'affaiblissement que son ironie est susceptible d'avoir causé dans la définition partagée de l'assemblée en tant que situation sociale — par un petit choc qui capture définitivement l'attention des autres soldats : il les injurie. Il y a ici un usage très particulier de

[46] Hom. *Il.* II 325-333. Trad. CUF modifiée.
[47] Cf. *supra*, p. 184-192.

l'insulte. Thersite insulte en effet les autres Achéens, mais en réalité c'est toujours Agamemnon la cible de son attaque (si pareille attaque était un succès, d'ailleurs, ce serait l'écroulement même de la définition de la situation sociale à l'intérieur de laquelle les propos de Thersite envers ses camarades sont injurieux qui ferait en sorte que ces propos mêmes ne puissent plus être tenus pour une insulte) :

> Ὦ πέπονες κάκ'ἐλέγχε' Ἀχαιΐδες οὐκέτ' Ἀχαιοὶ
> οἴκαδέ περ σὺν νηυσὶ νεώμεθα, τόνδε δ'ἐῶμεν
> αὐτοῦ ἐνὶ Τροίῃ γέρα πεσσέμεν, ὄφρα ἴδηται
> ἤ ῥά τί οἱ χἠμεῖς προσαμύνομεν ἦε καὶ οὐκί.
>
> Ah ! Poltrons ! Lâches infâmes ! Achéennes, non plus Achéens ! Retournons donc chez nous avec nos nefs, et laissons-le là, à Troie, à digérer ses privilèges ! Qu'il voie si nous sommes disposés à lui prêter aide ou non ![48]

Tant qu'ils continuent à reconnaître un tel commandant, dit Thersite, les Achéens ne sont même pas dignes du titre d'hommes. Ce qu'il conviendrait à des braves, c'est abandonner leur minable *leader*, pour qu'il s'aperçoive, une fois consommés tous ses privilèges (il est intéressant de remarquer la reprise de la métaphore alimentaire : γέρα πεσσέμεν[49]), de l'importance de ses soldats[50]. Vient enfin le coup le plus bas, que Thersite réserve à Agamemnon en ne lui adressant toujours pas la parole : « Maintenant — s'écrie-t-il — il a aussi déshonoré (ἠτίμησεν) Achille, un homme bien meilleur que lui ! »[51]. Thersite accuse publiquement Agamemnon d'avoir manqué de respect à Achille, en n'honorant pas sa *face*, sa *timē*, ô combien plus digne de respect que celle de l'Atride. Ainsi les Achéens sont-ils incités à se porter arbitres parmi leurs commandants, à trancher un jugement sur la joute pour la *timē* qui les oppose continuellement. Le portrait élogieux du Péléide est achevé par un compliment à l'ironie mordante qui n'est que l'ultime manière de ridiculiser Agamemnon :

> Ἀλλὰ μάλ'οὐκ Ἀχιλῆϊ χόλος φρεσίν, ἀλλὰ μεθήμων·
> ἦ γὰρ ἂν Ἀτρεΐδη νῦν ὕστατα λωβήσαιο.

[48] Hom. *Il.* II 235-238. Trad. CUF modifiée.
[49] Le verbe signifiant littéralement « digérer », cf. *LSJ*, *s.v.* « πέσσω », III : « by the action of the stomach, *digest* ».
[50] Cf. DENTICE DI ACCADIA 2012, p. 126 : « Gli Achei sono delle femminucce, perché hanno già sopportato troppo senza reagire ».
[51] Hom. *Il.* II 239-240 : Νῦν Ἀχιλῆα ἕο μέγ'ἀμείνονα φῶτα | ἠτίμησεν. Trad. personnelle.

> Achille n'a pas vraiment de rancune au cœur : il est longanime ! Sans quoi, fils d'Atrée, tu eusses ce jour-là lancé ton dernier outrage.[52]

C'en est trop. Ulysse s'approche de l'orateur, si éloquent que ses propos sont démesurés (λιγύς et ἀκριτόμυθος sont les termes utilisés par le héros au vers 246), et le tance durement pour avoir osé « prendre à parti les rois » (v. 247 : ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν) et les « avoir à la bouche » (v. 250 : βασιλῆας ἀνὰ στόμ' ἔχων ἀγορεύοις). En conformité avec l'idéologie de l'*aretē*, Ulysse affirme en outre que Thersite est le pire de tous les hommes venus à Troie : Οὐ γὰρ ἐγὼ σέο φημὶ χερειότερον βροτὸν ἄλλον | ἔμμεναι ὅσσοι ἅμ' Ἀτρεΐδῃς ὑπὸ Ἴλιον ἦλθον[53]. Qu'est-ce qui permet à cette parole d'Ulysse de l'emporter sur les arguments et sur la rhétorique de Thersite ?[54]

Voyons : après avoir admonesté Thersite, Ulysse le frappe fort avec le sceptre qu'il a en main, non sans s'être à son tour moqué de lui devant les Achéens, en le menaçant de le déshabiller jusqu'à exposer son sexe (v. 262 : τά αἰδῶ) et de le battre jusqu'à le faire pleurer[55]. Thersite s'abat au sol, étourdi, en se rinçant les larmes qui coulent de ses yeux[56].

> Οἳ δὲ καὶ ἀχνύμενοί περ ἐπ'αὐτῷ ἡδὺ γέλασσαν·
> ὧδε δέ τις εἴπεσκεν ἰδὼν ἐς πλησίον ἄλλον·
> "ὦ πόποι ἦ δὴ μυρί' Ὀδυσσεὺς ἐσθλὰ ἔοργε
> βουλάς τ'ἐξάρχων ἀγαθὰς πόλεμόν τε κορύσσων·
> νῦν δὲ τόδε μέγ'ἄριστον ἐν Ἀργείοισιν ἔρεξεν,
> ὃς τὸν λωβητῆρα ἐπεσβόλον ἔσχ'ἀγοράων.
> Οὔ θήν μιν πάλιν αὖτις ἀνήσει θυμὸς ἀγήνωρ
> νεικείειν βασιλῆας ὀνειδείοις ἐπέεσσιν".
>
> Et, bien qu'affligés, les autres à le voir ont un rire content ; et chacun alors de dire en regardant un autre, voisin : « Ah ! Mille

[52] Hom. *Il.* II 241-242.
[53] Hom. *Il.* II 248-249.
[54] Extrêmement plus pertinents et efficaces selon SCHMIDT (J. U.) 2002 , p. 197, 140-141, qui reprend au demeurant certaines considérations exprimées par Libanios dans l'*Éloge de Thersite* (*Pogymn*. 8, 243 s.).
[55] Cf. CCI, I, p. 143, *ad v.* 261-4 : « The leisurely expression continues, giving the impression that Odysseus is calmly, decisively and almost lovingly detailing the degrading treatment he would be prepared to dispense. The exposure of a man's genitals (262) (except in the case of a young man slain in battle as Priam says at 22.71 f.) is shameful, as the word αἰδῶ or αἰδοῖα itself suggests. That would be even more so, no doubt, in the case of a deformed person like Thersites. ».
[56] Hom. *Il.* II 259-270.

> bons services a fait Ulysse, en ouvrant de bons avis ou en menant le combat. Mais voilà bien, cette fois, ce qu'il a jamais fait de mieux parmi les Argiens : il a clos la bouche à cet insulteur, toujours à déblatérer. Son noble cœur ne le poussera certainement plus à prendre les rois à parti avec des mots injurieux. »[57]

Les soldats sont chagrinés. Voilà un premier fait qu'il faut prendre en considération. Or, s'ils ne le sont pas, comme il est probable[58], à cause du traitement infligé à Thersite, il faut que ce soit pour la condition dans laquelle ils se trouvent et pour les événements récents. Cela implique, bien évidemment, qu'ils sont tous potentiellement d'accord avec les propos de Thersite. Néanmoins la violence et les traits d'Ulysse envers leur camarade à la fois le plus démesuré, le plus désagréable et le plus hardi les font éclater de rire. À bien regarder, la conduite d'Ulysse ne diffère guère de celle de Thersite : en effet, tous les deux s'appuient sur le sarcasme et sur l'outrage physique pour s'attirer la faveur de la masse. Cependant Thersite ne peut qu'évoquer ces outrages — il a besoin de la collaboration des autres Achéens pour réaliser quoi que ce soit — alors qu'Ulysse a les ressources pour les mettre en acte, ce qui est bien plus amusant pour les soldats. Les commentaires qui naissent dans la foule valident non seulement les arguments d'Ulysse, mais aussi ses catégories idéologiques, voire ces mêmes mots dont les *basilēes* usent pour construire leur image en tant que groupe dirigeant[59]. La rébellion de Thersite contre Agamemnon demeure la rébellion d'un seul.

> Odisseo è abile a indovinare il gusto della massa, che si gode lo spettacolo dello storpio insolente messo in riga. Parimenti è bravo a non nominare Agamennone, che non gode del favore degli Achei, né Achille, che, essendosi ritirato dalla battaglia, potrebbe suggerire ai soldati che sì, se c'è la volontà, si può ammutinare e lasciare il re solo con la sua guerra e il suo oro.[60]

L'intervention d'Ulysse, visant à soutenir la *face* d'un Agamemnon qui ne peut concentrer sur sa personne une quantité d'autorité suffisante pour s'assurer le respect des troupes[61], re-

---

[57] Hom. *Il.* II 270-277. Trad. CUF modifiée.
[58] Cf. CCI, I, p. 144, *ad v.* 270.
[59] « When they comment on the beating of Thersites (lines 272-77), the soldiers at first retain some parodic distance in their ironic praise of Odysseus. But they then express scorn for Thersites, and in the last two lines of the speech (276-77), as we have seen, they adopt the language and values of their superiors. Such are the complex dynamics of their laughter as it brings them back to submission. » (THALMANN 1988, p. 21) ; cf. DENTICE DI ACCADIA 2012, p. 138.
[60] DENTICE DI ACCADIA 2012, p. 127.
[61] Sur Agamemnon et sa figure dans l'*Iliade*, cf. p. ex. TAPLIN 1990. Cf., *contra*, les arguments de

constitue l'ordre dans l'*agorē* des Achéens. Et Thersite, ce Thersite qui avait incité les autres soldats à la conformité dans le non-respect, que nous avons vue caractériser la conduite des prétendants devant Télémaque, est le seul dont le cœur mérite l'épithète qui dans l'*Odyssée* qualifie, justement, les prétendants : ἀγήνωρ (superbe)[62].

Nous avons maintenant quelques éléments de plus pour revenir sur notre question de départ : comment expliquer le décalage entre la conduite extrêmement impolie des prétendants dans la maison d'Ulysse et le comportement obtempérant des soldats achéens, qui valide la définition de la situation sociale donnée par un chef somme toute dépourvu de grandes ressources personnelles ? À première vue, en termes d'autorité et de densité sociale nous pouvons donner la même description de ces situations sociales. Faut-il donc remettre en question notre modèle ? Compte tenu de l'exemple de Thersite la réponse est négative : tout simplement, il convient de préciser un peu le tableau général.

Penchons-nous encore une fois sur la distribution d'autorité dans le camp des Achéens. S'il est vrai qu'en envisageant les rapports entre les *basilēes* on n'a pas l'impression qu'une grande partie de celle-ci repose vraiment sur les épaules d'un Agamemnon dépourvu des qualités d'un *leader*, on ne remarque jamais assez que, à de très rares exceptions près dont l'épisode de Thersite représente le cas le plus éclatant, l'*Iliade* ne décrit pas les relations entre ces *basilēes* et la masse des soldats à laquelle ils commandent. Si silencieuse soit-elle, cependant, cette foule de guerriers est à la fois le public devant lequel se déroule la représentation sociale des héros et l'entité sociale que pareille représentation a été mise en place pour contrôler. Pendant le test auquel Agamemnon soumet les troupes juste avant la scène de Thersite[63] (d'ailleurs très parlant par rapport à l'autorité morale personnelle de l'Atride), quand tous les soldats à qui il a proposé de quitter le siège de Troie se précipitent vers les bateaux, Ulysse se charge le premier de les faire renoncer et il aborde les « hommes du

---

DI BENEDETTO 1994, p. 349-358.

[62] « *Manly, heroic*, "θυμός" Il.2.276, 12.300 […]. Freq. with collat. notion of *headstrong*, *arrogant*, of Achilles, 9.699; Thersites, 2.276; the suitors, Od.1.106, 144, al. » (*LSJ*, *s.v.* « ἀγήνωρ »).

[63] Voir récemment COOK (E. F.) 2003 et DENTICE DI ACCADIA 2010.

peuple » (v. 198 : ὃν δ' αὖ δήμου τ' ἄνδρα) en ces mots :

> Δαιμόνι' ἀτρέμας ἧσο καὶ ἄλλων μῦθον ἄκουε,
> οἳ σέο φέρτεροί εἰσι, σὺ δ' ἀπτόλεμος καὶ ἄναλκις
> οὔτέ ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναρίθμιος οὔτ' ἐνὶ βουλῇ·
> οὐ μέν πως πάντες βασιλεύσομεν ἐνθάδ' Ἀχαιοί·
> οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω,
> εἷς βασιλεύς, ᾧ δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω
> σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνά σφισι βουλεύῃσι.
>
> Grand fou ! Demeure en place tranquille, et écoute l'avis des autres, qui sont plus forts que toi ; tu n'es, toi, qu'un pleutre, un couard ; tu ne comptes rien en guerre ni au conseil. Chacun ne va pas devenir roi ici, parmi nous, les Achéens ! Avoir trop de chefs n'est pas bien : qu'un seul soit chef, qu'un seul soit roi, celui à qui le fils de Cronos, pensée complexe, aura octroyé le sceptre et les lois.[64]

Soulignons au passage qu'en cette scène Ulysse se sert de l'autorité du sceptre d'Agamemnon, qu'il lui a pris au vers 186 (δέξατό οἱ σκῆπρον πατρώϊον[65]). Ici, le εἷς βασιλεύς du vers 205 indique bel et bien un monarque, même si dans la plupart de ses occurrences — comme on le sait — le sens de ce terme est beaucoup plus nuancé et admet à la fois un principe de collégialité et la dynamique de compétition entre de nombreux *basilēes* [66]. Un commentaire récent de ces vers, pourtant, souligne correctement qu'« Odysseus' Worte sind nicht als Plädoyer für die Monarchie zu verstehen [...], sondern als Aufruf zur (milit.) Disziplin: Die Situation verlangt die Unterordnung aller unter *einen* Oberkommandierenden »[67]. Bien qu'incontestablement plus adroit qu'Agamemnon, en se portant en chef de l'armée et en la dirigeant[68] Ulysse sert par conséquent la cause de l'Atride ; Nestor fait de même chaque fois où, en vétéran avisé, il conseille Agamemnon sur le meilleur parti à prendre, ou confirme le bien-fondé d'un parti que ce dernier a déjà pris[69]. On comprend

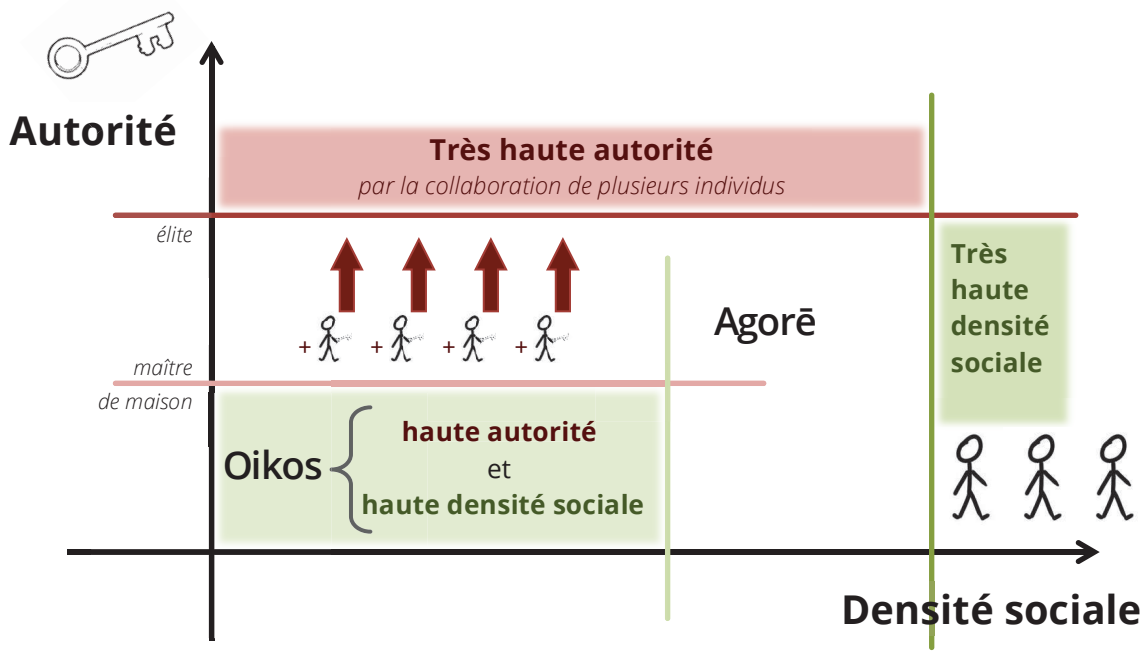
---

[64] Hom. *Il.* II 200-206. Trad. CUF modifiée. Ces propos d'Ulysse, célèbres dès l'Antiquité et parfois détournés à des fins politiques, ont fait d'Ulysse le « proto-evangelist of hierarchical order in European thought » sélon STANFORD 1968², p. 27.
[65] Voir CCI, I, p. 134 et BK, I, p. 62, *ad loc.* Cf. aussi DENTICE DI ACCADIA 2012, p. 106, n. 33.
[66] Voir CARLIER 2006 ; cf. notamment p. 104 : « Obviously, βασιλεύς, which often designates a group of elders, does not mean "monarch" ». Cf. aussi RAAFLAUB 1997, p. 633 avec bibliographie (n. 41).
[67] BK, I, p. 67, *ad v.* 203-205.
[68] Hom. *Il.* II 207 : ὣς ὅ γε κοιρανέων δίεπε στρατόν.
[69] P. ex. Hom. *Il.* II 80-82 ; II 337-68. cf. DONLAN 1979, p. 60-61.

ainsi que dans les situations sociales que nous examinons ici Agamemnon a beau ne pas avoir les ressources pour monopoliser l'autorité ; celle-ci ne reste pas moins concentrée entre les mains d'un groupe restreint de chefs qui, pour autant qu'ils soient en constante compétition d'*aretē* entre eux, choisissent d'user de leur *timē* pour maintenir un seul d'entre eux au pouvoir devant l'armée[70], parce que cela leur convient. Ainsi, du point de vue des soldats, une autorité en réalité distribuée parmi plusieurs apparaît très concentrée et par conséquent très haute, plus haute même que ce qu'elle pourrait être si elle provenait d'un seul homme. Il s'agit, en d'autres termes, de la projection collective d'une certaine définition de la situation sociale par un groupe.

Les raisons de ce choix, en réalité, sont évidentes, et découlent de la densité sociale. Nous avons vu que quand la densité sociale est haute il faut également un haut niveau d'autorité pour qu'une conformité respectueuse des normes sociales soit produite. Mais la hauteur de la densité sociale du camp achéen pourrait plutôt être comparée avec celle d'une ville

Figure 6 – Comparaison entre une demeure bondée et le camp des Achéens



[70] « Odisseo con i suoi interventi non solo non rappresenta in alcun modo una minaccia per l'autorità di Agamennone, bensì rafforza tale autorità. » (DENTICE DI ACCADIA 2012, p. 107).

qu'avec celle d'une maison, fût-elle remplie par plusieurs centaines de personnes. À la lumière de cela, il est aisé de comprendre la nécessité de réunir ensemble les ressources de plusieurs individus afin d'élever le taux d'autorité à un niveau qu'un seul individu pourrait difficilement atteindre seul (fig. 6). C'est le principe de l'élite dirigeante. Peu importe, à ce point, que la fonction de réceptacle de cette autorité incombe à Agamemnon[71] ou à quelqu'un de plus capable : ce qui importe, c'est protéger l'image d'une élite, sa *face* collective, et par conséquent l'ordre social[72]. Grande est en effet la force de l'*agorē* des soldats lorsqu'elle n'est pas dirigée et qu'elle « est toute secouée, comme une mer aux hautes lames, comme la mer Icarienne, quand Euros et Notos, pour la mettre en branle, sortent en bondissant des nuées de Zeus Père ; ou, de même encore que Zéphyr s'en vient secouer la haute moisson et sous son vol puissant fait ployer les épis, de même est secouée toute l'assemblée »[73].

Certes, comme on le disait, en tant qu'observateurs les soldats achéens représentent aussi les destinataires privilégiés de la joute des héros pour l'*aretē*, voire la masse critique à laquelle revient de sanctionner par la reconnaissance la *timē* à laquelle ils pensent avoir droit[74]. Cette reconnaissance, de quelque façon qu'elle soit obtenue (Ulysse n'hésite pas à frapper les soldats du sceptre pour se faire obéir[75], et de leur rappeler leur condition d'inférieurs) est d'autant plus importante que cette masse est extrêmement nombreuse.

---

[71] Et en dehors de toute raison inhérente à l'équilibre narratif on peut très bien songer à ce qu'Agamemnon a été choisi pour pareille fonction parce que « the state of Mycenae — quite apart from Agamemnon himself — certainly holds a special position in the *Iliad* » (ARNHEIM 1977, p. 19).

[72] Cf. THALMANN 1988, p. 9 : « Because the kings fail to do their job, they as a group will be pitted against the common soldiers — a dangerous situation that a political device like the council is designed to avoid. ».

[73] Hom. *Il.* II 144-149 : κινήθη δ'ἀγορὴ φὴ κύματα μακρὰ θαλάσσης | πόντου Ἰκαρίοιο, τὰ μέν τ'Εὖρός τε Νότος τε | ὤρορ'ἐπαΐξας πατρὸς Διὸς ἐκ νεφελάων. | Ὡς δ'ὅτε κινήσῃ Ζέφυρος βαθὺ λήϊον ἐλθὼν | λάβρος ἐπαιγίζων, ἐπί τ'ἠμύει ἀσταχύεσσιν, | ὣς τῶν πᾶσ'ἀγορὴ κινήθη.

[74] P. ex. Hom. *Il.* VI 401-403 ; 441-446 ; XXII 104-110 ; cf. RAAFLAUB 1997, p. 645. La référence fondamentale pour cette question demeure cependant les célèbre discours de Sarpédon à Glaucos (*Il.* XII 310-328), où les honneurs dont les membres de l'élite sont faits l'objet de la part des gens communs sont faits correspondre à des devoirs précis pour lesquels les héros sont redevables : cf. CLAY 2009b ; voir aussi THALMANN 1988, p. 5 et SCODEL 2002, p. 208 : « The legitimacy of the political and social hierarchy depends in part on the implied impossibility of maintaining order in any other way. […] The elite, however, also wants to be seen as a meritocracy ».

[75] *Ad v.* 199. DENTICE DI ACCADIA 2012, p. 108, souligne pourtant aussi que « Odisseo […] parlando alla prima persona plurale, si include tra i soldati. Egli sta cercando di avvicinarsi a coloro che deve persuadere a restare ».

> The role of the people, though passive for the most part, does not imply submissiveness to their leaders. It must be remembered that the rank and file are also given the epithet *aristoi* (best), and that they, too, are called "heroes". […] The war leader was still, in the old tribal sense, the "shepherd of people", "leader of the host", and mutual dependency and respect are evident. High rank, with its attendant honors, was, in a real sense, still a gift of the community at large; conversely, if a leader abused his privileges, he was accountable to the people.[76]

C'est pourquoi, loin d'être simplement très malséants, le comportement et les propos tenus par Achille à l'égard d'Agamemnon devant l'assemblée des Achéens[77] sont aussi socialement dangereux. En effet, ils entraînent Agamemnon — et par voie de conséquence tous ceux qui en soutiennent l'image — dans un conflit verbal et physique qui, en brisant toutes les règles de la compétition rituelle pour l'*aretē*, met en péril la *face* de l'élite tout entière. Achille jette à terre le sceptre (*Il.* I 245 : ποτὶ δὲ σκῆπτρον βάλε γαίῃ), et « dénonce les manquements d'un roi [ou mieux en ce cas : d'un εἷς βασιλεύς] qui ne mérite pas qu'on lui rende son sceptre »[78]. Ce qui est pire, il le fait devant toute l'armée, en usant ainsi de sa *timē* personnelle (la *timē* du meilleur des Achéens !) pour contrer la définition de la situation sociale soutenue par le groupe dirigeant.

Mais les membres des élites homériques disposent d'une manière moins déstabilisante que le conflit ouvert pour mener leur compétition et même pour montrer par le biais de celle-ci leur *face* la plus positive : les concours sportifs.

VI.3. Antiloque, Euryale et le respect de la politesse agonistique

> "Δεῦρ'ἄγε καὶ σύ, ξεῖνε πάτερ, πείρησαι ἀέθλων,
> εἴ τινά που δεδάηκας· ἔοικε δέ σ' ἴδμεν ἀέθλους·
> οὐ μὲν γὰρ μεῖζον κλέος ἀνέρος ὄφρα κ'ἔῃσιν,
> ἤ ὅ τι ποσσίν τε ῥέξῃ καὶ χερσὶν ἑῇσιν."

---

[76] DONLAN 1980, p. 19-20. Cf. RAAFLAUB 1997, p. 636 ; BOUVIER 2002, p. 274 : « Le conseil et l'assemblée sont là pour contrôler un roi qui déraisonne ».

[77] Voir *supra*, chap. IV, p. 143.

[78] BOUVIER 2002, p. 275. Cf. aussi le cas, semblable mais non parallèle, de Télémaque lors de l'assemblée d'Ithaque (Hom. *Od.* II 80) : le jeune homme jette à terre le sceptre par la frustration (COMV, I, p. 251, *ad v.* : « χωόμενος : il verbo ha delle connotazioni di frustrazione e disappunto, come pure di angoscia ») de ne pas avoir reçu le support et l'aide des membres de l'assemblée contre les prétendants ; c'est donc le propos de l'assemblée même qui est ici remis en cause.

> « À ton tour maintenant, père étranger, viens t'essayer aux jeux, si tu en connais quelques-uns : et il convient que tu en connaisses ! Car pour un homme il n'y a point de gloire plus grande que d'accomplir des tâches avec les pieds et les mains. »[79]

C'est par ces dires que le jeune Laodamas, le fils d'Alcinoos, s'adresse à Ulysse pour lui demander de prendre part aux jeux que les Phéaciens ont organisés en l'honneur du héros. Même si Ulysse semble tenir pareille invitation pour un geste de *kertomia* (sarcasme)[80], les paroles de Laodamas contiennent aussi un principe social exprimé de manière très claire : les ἀέθλοι, c'est-à-dire les concours sportifs avec leurs différentes disciplines, sont un moyen aussi important que les exploits guerriers pour gagner de la renommée (*kleos*)[81]. En effet, « gli sport sono un surrogato [del πόλεμος] in tempo di pace »[82], car à la guerre aussi bien que lors des compétitions sportives un homme se doit « d'accomplir des tâches avec les pieds et les mains », en faisant preuve de son *aretē* et en recevant de la *timē* en retour. Il vaut donc mieux ἴδμεν ἀέθλους.

Les compétitions sportives sont un rite social durant lequel les membres de l'élite peuvent mesurer leurs qualités respectives, et en faire valider la reconnaissance par le reste de la société[83]. En effet, dans les poèmes homériques, les jeux se déroulent toujours en présence d'un grand nombre de personnes. Quand Alcinoos et les nobles Phéaciens décident de se mesurer en concours en l'honneur d'Ulysse, ils

> βὰν δ'ἴμεν εἰς ἀγορήν, ἅμα δ'ἕσπετο πουλὺς ὅμιλος,
> μυρίοι.

---

[79] Hom. *Od.* VIII 145-148. Trad. CUF modifiée.

[80] Pour la *kertomia*, cf. *supra*, p. 220. Selon COMV, II, p. 259, *ad v.*, le fait de défier son hôte constitue manifestement une impolitesse qui ne saurait être compensée par la courtoisie de la formule d'adresse : « ξεῖνε πάτερ: dovrebbe conferire alle parole successive un tono cortese, cfr. VII 28; eppure Odisseo (v. 153) le recepisce come κερτομία (« scherno »). L'offesa sta nello sfidare un ospite, specialmente un ospite nella condizione di Odisseo. Gli insolenti giovani, Laodamante e soprattutto Eurialo, non hanno il senso del comportamento appropriato, che l'*Odissea* si sforza di mettere in rilievo ». Cf. GARVIE 1994, p. 266-267, *ad loc.* Mais ces affirmations sont loin d'être sûres : voir *infra*, p. 275.

[81] Sur la renommée dans l'épopée homérique, voir LARRAN 2010, p. 74-94.

[82] COMV, II, p. 259, *ad v.* 147-8. Sur les jeux dans les poèmes homériques, cf. dernièrement BROWN (B.) 2003.

[83] « Proprio questa dimensione pubblica, l'ambientazione in una piazza gremita, comune ad altre descrizioni epiche di procedimenti giudiziari e manifestazioni agonistiche, contribuisce a conferire una coloritura "giuridica" alla disputa » (LENTINI 2008, p. 54).

> se dirigent à l'assemblée, et une grande foule, par milliers, accourt sur leurs pas.[84]

Telle la réunion de soldats que l'on envisageait ci-dessus, le rassemblement d'hommes pendant les concours est une *agorē*[85] à laquelle participe une masse critique de plusieurs milliers d'individus. Ainsi Achille retient-il non pas tant les *basilēes* que le *laos* tout entier pour assister aux jeux qu'il a organisés pour les funérailles de Patrocle[86]. Il ne peut y avoir de doutes concernant la fonction de « masse critique » qu'ont ces gens[87], s'il est vrai que toute leur attention est focalisée sur les concurrents, alors même que ceux-ci ne leur sont pas toujours bien visibles, comme pendant la course des chars :

> Ἀργεῖοι δ'ἐν ἀγῶνι καθήμενοι εἰσορόωντο
> ἵππους· τοὶ δὲ πέτοντο κονίοντες πεδίοιο.
>
> Les Argiens cependant, assis en assemblée, observent les chevaux, qui volent, en soulevant la poudre de la plaine.[88]

Même si c'est Achille qui octroie les différents prix aux participants, c'est au public que revient en dernière instance la faculté de juger l'excellence de chacun. Ce rôle — déjà mis en lumière par l'épisode de la dispute qui éclate entre Idoménée et Ajax fils d'Oïlée aux vers 450-490 et qu'Achille se hâte d'apaiser[89] — est confirmé ultérieurement par ces propos de

---

[84] Hom. *Od.* VIII 109-110. Trad. personnelle.

[85] On pourrait être tenté de traduire ce terme par « place », mais ce sens paraît moins justifié. Dans l'édition de la CUF, V. Bérard choisit de ne point traduire et de laisser « *agora* ».

[86] Hom. *Il.* XXXIII 257-258 : Αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς | αὐτοῦ λαὸν ἔρυκε καὶ ἵζανεν εὐρὺν ἀγῶνα. Cf. aussi les considérations linguistiques de CCI, VI, p. 200-201, *ad v.* 258 : « ἵζανεν εὐρὺν ἀγῶνα: "made the broad assembly sit down"; cf. 2.191 ἄλλους ἱδρύε λαούς (etc.), *Od.* 8.260 καλὸν δ'εὔρυναν ἀγῶνα. ἀγών means any gathering, and hence an assembly of spectators at a contest, or the place of the contest, and then the contest itself (cf. perhaps already *Od.* 8.259) » (cf. *DELG*, p. 17, *s.v.* « ἄγω » : « Ἀγών, -γῶνος […] désigne le résultat d'un ἄγειν et signifie proprement "assemblée, rassemblement". […] Le sens plus le plus fréquent chez Homère et qui devient usuel plus tard est d'assemblée pour des jeux, et par extension combat et procès »).

[87] Un vase peint par Sophilos et datant du premier VIe s. représente la scène : les Achéens regardent la course d'une plateforme où certains sont assis et certains se tiennent debout. Quelques personnages gesticulent à la vue d'un char tiré par quatre chevaux. Voir *ABV*, 39.16 (Athènes, Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο, n. 15499, en ligne sur http://www.beazley.ox.ac.uk/record/DC9EC2C0-5643-4D2B-B58F-987CAFC23997, consulté le 23/01/2015). Cf. CCI, VI, p. 220 448-9 et FRIS JOHANSEN 1967, p. 91-92 et WALTER-KARYDI 2010, p. 155-156.

[88] Hom. *Il.* XXXIII 448-449. Trad. CUF modifiée.

[89] La scène a une certaine relevance pour notre sujet. Les vers 490-496 disent en effet : « Et la querelle entre eux se fût prolongée, si Achille alors ne s'était levé lui-même et n'eût dit : "N'échangez plus ainsi des mots méchants et durs, Ajax et Idoménée. Aussi bien est-ce malséant" » (Καί νύ κε δὴ προτέρω ἔτ'ἔρις

plainte que Ménélas adresse au jeune Antiloque, fils de Nestor, qui réclame le droit au second prix de la course des chars, à savoir une cavale :

Τοῖσι δὲ καὶ Μενέλαος ἀνίστατο θυμὸν ἀχεύων
Ἀντιλόχῳ ἄμοτον κεχολωμένος· ἐν δ'ἄρα κῆρυξ
χειρὶ σκῆπτρον ἔθηκε, σιωπῆσαί τε κέλευσεν
Ἀργείους· ὃ δ'ἔπειτα μετηύδα ἰσόθεος φώς·
570 " Ἀντίλοχε πρόσθεν πεπνυμένε ποῖον ἔρεξας;
Ἤισχυνας μὲν ἐμὴν ἀρετήν, βλάψας δέ μοι ἵππους
τοὺς σοὺς πρόσθε βαλών, οἵ τοι πολὺ χείρονες ἦσαν.
ἀλλ'ἄγετ' Ἀργείων ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες
ἐς μέσον ἀμφοτέροισι δικάσσατε, μὴ δ'ἐπ' ἀρωγῇ,
575 μή ποτέ τις εἴπῃσιν Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων·
' Ἀντίλοχον ψεύδεσσι βιησάμενος Μενέλαος
οἴχεται ἵππον ἄγων, ὅτι οἱ πολὺ χείρονες ἦσαν
ἵπποι, αὐτὸς δὲ κρείσσων ἀρετῇ τε βίῃ τε.' "

Alors, au milieu de tous, se lève Ménélas aussi, le cœur affligé, et plein contre Antiloque d'un courroux sans mesure. Le héraut lui met le sceptre en main et commande le silence aux Achéens. Il parle alors, mortel égal aux dieux : « Antiloque, sage naguère, qu'as-tu donc fait ? Tu as abaissé ma valeur, tu as fait tort à mes chevaux, en lançant devant eux les tiens, qui sont bien loin de les valoir. Allons ! Guides et chefs des Argiens, prononcez ouvertement un jugement sur nous deux, sans chercher à soutenir ni l'un ni l'autre, car je ne veux pas qu'un jour on aille dire parmi les Achéens à la cotte de bronze : "Ménélas, par ses mensonges, a fait violence à Antiloque, et s'en va en emmenant la cavale, parce qu'avec des chevaux loin de valoir les autres, il l'emportait par le rang et par la force" ».[90]

Ménélas demande une *dikē*, une sentence d'arbitrage[91], de la part des chefs des Achéens[92],

---

γένετ'ἀμφοτέροισιν, | εἰ μὴ Ἀχιλλεὺς αὐτὸς ἀνίστατο καὶ φάτο μῦθον· | "Μηκέτι νῦν χαλεποῖσιν ἀμείβεσθον ἐπέεσσιν | Αἶαν Ἰδομενεῦ τε κακοῖς, ἐπεὶ οὐδὲ ἔοικε"). Cf. MINCHIN 2007, p. 35 et SCODEL 2008, p. 56-58.

[90] Hom. *Il.* XXXIII 566-578. Trad. CUF légèrement modifiée.

[91] Δίκη, de la racine ie. **dix*, « le fait de montrer avec autorité de parole ce qui doit être », selon BENVENISTE 1969, 2, p. 109. Cf. la scène fameuse de la procédure judiciaire représentée sur le bouclier d'Achille au chant XVIII de l'*Iliade* (v. 503-508). Sur les rapports etre jeu et droit dans cette scène homérique voir déjà GERNET [1948] 1955, p. 2-18 ; DETIENNE [1967] 1973, p. 82-87 ; SEAFORD 1995, p. 160-162 et plus récemment LENTINI 2009. Voir aussi YAMAGATA 1994, p. 61-71.

[92] Ceux-ci veillent sur l'application des règles. P. ex., aux v. 359 sqq., « Achilles then shows them the turning-post, visible far away on the level plain, and sends Phoenix to observe the race at this point. Phoenix presumably observes the part of the race near, and especially behind, the turning-post, which would not be visible to the other spectators, and makes certain that all the competitors actually round the turning-post » (GAGARIN 1983, p. 36).

de peur que les Achéens dans leur ensemble n'exercent une faculté de jugement peut-être moins « institutionnel » mais néanmoins redoutable : celui qui porte sur l'*aretē*. Le concept est explicitement évoqué par l'Atride au vers 571, lorsqu'il accuse Antiloque d'avoir porté atteinte à sa valeur. La crainte qui anime Ménélas est claire : il a peur qu'une infraction aux règles de la course — c'est bien de cela qu'Antiloque est accusé — empêche les Achéens de reconnaître son *aretē* ; voilà pourquoi il demande un arbitrage officiel. Certes, ce faisant il soumet non seulement Antiloque mais aussi sa propre personne à l'avis de ses pairs, pourtant le risque d'être jugé en fonction du règlement du concours semble disparaître face à celui que constitue le jugement de la foule sur son *aretē*. L'Atride ne veut ni être faussement tenu pour perdant, ni prévaloir en effrayant le jeune Antiloque grâce à son rang[93]. C'est d'ailleurs la particularité des concours en tant que situations sociales privilégiées pour négocier la *timē* : des règles claires et instituées *a priori*, donc non modifiables par les acteurs sociaux, quelles que soient les ressources sociales dont ils disposent ; un public dont les yeux sont concentrés sur les concurrents, soit une occasion parfaite pour le héros homérique d'afficher son *aretē*.

Mais qu'a fait Antiloque pour mériter l'accusation de Ménélas ? Se retrouvant derrière le char de l'Atride durant la course, il a profité d'un rétrécissement de la route pour inciter ses chevaux, bien que l'espace devant les concurrents ne fût pas suffisant pour deux chars de front. Puisque aucun avertissement ne se montrait efficace, Ménélas s'est vu obligé de freiner pour éviter le heurt et le renversement des chars[94]. Antiloque a ainsi pris le devant par

[93] V. 578 : le mot que P. Mazon traduit ici par « rang » est de nouveau *aretē*. Bien que d'autres traductions utilisent plutôt des mots tels que « mérite(s) », plus correctes d'un point de vue strictement lexical, nous nous permettons ici de garder la traduction CUF. Seul le recours à la métonymie (l'excellence pour la position sociale) permet en effet d'éviter la contradiction interne entre ces dires de Ménélas et ceux qu'il prononce au vers 571. Au demeurant, le recours à la figure de style n'est nécessaire qu'en traduction, car le terme grec contient déjà ces deux concepts, idéologiquement fondus en une seule entité (cf. *supra*, p. 131-132), et est par conséquent susceptible de changer de nuance sémantique selon le contexte.

[94] Il vaut la peine de reproduire l'entier passage, qui contient une description très vive des faits : Αἶψα δ'ἔπειτα | στεῖνος ὁδοῦ κοίλης ἴδεν Ἀντίλοχος μενεχάρμης. | Ῥωχμὸς ἔην γαίης, ᾗ χειμέριον ἀλὲν ὕδωρ | ἐξέρρηξεν ὁδοῖο, βάθυνε δὲ χῶρον ἅπαντα· | τῇ ῥ'εἶχεν Μενέλαος ἁματροχιὰς ἀλεείνων. | Ἀντίλοχος δὲ παρατρέψας ἔχε μώνυχας ἵππους | ἐκτὸς ὁδοῦ, ὀλίγον δὲ παρακλίνας ἐδίωκεν. | Ἀτρεΐδης δ'ἔδεισε καὶ Ἀντιλόχῳ ἐγεγώνει· | " Ἀντίλοχ'ἀφραδέως ἱππάζεαι, ἀλλ'ἄνεχ' ἵππους· | στεινωπὸς γὰρ ὁδός, τάχα δ'εὐρυτέρη παρελάσσαι· | μή πως ἀμφοτέρους δηλήσεαι ἅρματι κύρσας." | Ὣς ἔφατ', Ἀντίλοχος δ' ἔτι καὶ πολὺ μᾶλλον ἔλαυνε | κέντρῳ ἐπισπέρχων ὡς οὐκ ἀΐοντι ἐοικώς. | Ὅσσα δὲ δίσκου οὖρα κατωμαδίοιο πέλονται, | ὅν τ'αἰζηὸς ἀφῆκεν ἀνὴρ πειρώμενος ἥβης, | τόσσον ἐπιδραμέτην· αἳ δ'ἠρώησαν ὀπίσσω |

la ruse, en appliquant — peut-être un peu trop au pied de la lettre[95] — les conseils de son père, Nestor : « Antiloque, tu es jeune ; […] tu sais fort bien tourner la borne. Tes bêtes, en revanche, sont assez lentes à la course, et j'imagine que tu vas à un désastre : les autres ont des chevaux plus rapides. Mais, d'un autre côté, ils ne savent pas penser de manière plus astucieuse que toi. À toi donc, mon cher, de te mettre en tête toute l'astuce, si tu ne veux pas que le prix t'échappe »[96].

Antiloque a l'impétuosité des jeunes. Tel le jouvenceau de la comparaison du vers 432 (et l'on a droit de se demander si le recours à cette image lors de la manœuvre d'Antiloque ne répond pas à un dessein poétique délibéré) le prince pylien met à l'épreuve la vigueur de sa jeunesse (πειρώμενος ἥβης)[97]. Lorsqu'Achille pense octroyer à Eumélos le second prix à titre de consolation pour avoir été éjecté de son char, Antiloque se lève piqué et défend son droit avec énergie :

Ὦ Ἀχιλεῦ μάλα τοι κεχολώσομαι αἴ κε τελέσσῃς
τοῦτο ἔπος· μέλλεις γὰρ ἀφαιρήσεσθαι ἄεθλον

Ἀτρεΐδεω· αὐτὸς γὰρ ἑκὼν μεθέηκεν ἐλαύνειν | μή πως συγκύρσειαν ὁδῷ ἔνι μώνυχες ἵπποι, | δίφρους τ'ἀνστρέψειαν ἐϋπλεκέας, κατὰ δ'αὐτοὶ | ἐν κονίῃσι πέσοιεν ἐπειγόμενοι περὶ νίκης (Hom. *Il.* XXIII 418-437 : « Mais bientôt le vaillant Antiloque voit se rétrécir la route déjà creuse. Une crevasse s'ouvre là dans le sol : une eau d'orage s'y est amassée, qui a coupé le chemin et raviné tout l'alentour. C'est par là que se dirige Ménélas, pour éviter une rencontre. Mais Antiloque fait obliquer ses chevaux aux sabots massifs et incline un peu pour le suivre. L'Atride prend peur et crie à Antiloque : "Antiloque, tu mènes comme un fou ! Retiens donc tes chevaux : la route est étroite ; plus large, tout à l'heure, elle te permettra de me dépasser. Prends garde ! Tu fais tort à tous deux, si tu heurtes mon char". Il dit, mais Antiloque n'en pousse que plus vite de l'avant ; il presse ses chevaux de l'aiguillon, tout comme s'il n'entendait pas. On sait jusqu'où porte un disque, lancé de derrière l'épaule par quelque jouvenceau qui fait l'épreuve de sa jeune vigueur : c'est une pareille avance que prennent ses bêtes en courant. Celles de l'Atride reculent ; volontairement il s'abstient de les pousser : il craint trop de voir les chevaux aux sabots massifs se heurter sur la route, renverser les chars tressés, et les hommes choir alors eux-mêmes dans la poussière, pour s'être trop hâtés vers la victoire »). Cf. CCI, VI, p. 217-218, *ad loc.*

[95] En effet, GAGARIN 1983 a raison lorsqu'il remarque que « Nestor's specific advice focuses on making the turn, at which Antilochus is already particularly skillful » (p. 35) ; pourtant ce chercheur se trompe quand il affirme qu'il est possible de voir la manœuvre d'Antiloque en tant qu'application soucieuse du conseil de Nestor, car aux vers 373-375 il est dit clairement que les concurrents se trouvent « au dernier stade » de la course, et non pas à la hauteur de la borne, comme le soutient Gagarin (p. 38). Il en suit qu'Antiloque use de l'astuce suggérée par son père à sa propre manière.

[96] Hom. *Il.* XXIII 306-314 : Ἀντίλοχ' ἤτοι μέν σε νέον περ ἐόντ' […] | οἶσθα γὰρ εὖ περὶ τέρμαθ'ἑλισσέμεν· ἀλλά τοι ἵπποι | βάρδιστοι θείειν· τώ τ'οἴω λοίγι'ἔσεσθαι. | Τῶν δ'ἵπποι μὲν ἔασιν ἀφάρτεροι, οὐδὲ μὲν αὐτοὶ | πλείονα ἴσασιν σέθεν αὐτοῦ μητίσασθαι. | Ἀλλ'ἄγε δὴ σὺ φίλος μῆτιν ἐμβάλλεο θυμῷ | παντοίην, ἵνα μή σε παρεκπροφύγῃσιν ἄεθλα (Trad. CUF légèrement modifiée).

[97] Hom. *Il.* XXIII 431-433 : Ὅσσα δὲ δίσκου οὖρα κατωμαδίοιο πέλονται, | ὅν τ'αἰζηὸς ἀφῆκεν ἀνὴρ πειρώμενος ἥβης, | τόσσον ἐπιδραμέτην.

τὰ φρονέων ὅτι οἱ βλάβεν ἅρματα καὶ ταχέ' ἵππω
αὐτός τ'ἐσθλὸς ἐών· ἀλλ'ὤφελεν ἀθανάτοισιν
εὔχεσθαι· τό κεν οὔ τι πανύστατος ἦλθε διώκων.

Achille, contre toi j'aurai grande colère, si tu accomplis cette parole. Tu veux m'enlever le prix, parce que tu songes que son char et ses chevaux rapides ont été endommagés, alors qu'il est un brave. Mais il devait invoquer les Immortels : il ne serait pas alors arrivé dernier à la course[98]

Bien qu'Antiloque ne fasse preuve d'aucune pitié pour Eumélos[99], soucieux comme il est de protéger son prix (et la *timē* que celui-ci représente), Achille accepte sa requête et fait apporter de sa baraque un autre prix pour Eumélos. Le sourire qui se dépeint sur son visage en écoutant la plainte d'Antiloque, aussi bien que la précision du narrateur, qui rappelle le penchant du Péléide pour le fils de Nestor[100], laissent néanmoins penser qu'Achille tolère, amusé, un comportement inopportun. Cependant, nous l'avons vu, ce n'est pas parce qu'Achille a des raisons personnelles pour céder que Ménélas se range au même parti que lui. En effet, non content d'avoir recours à ses pairs en tant que juges de l'affaire qui l'oppose à Antiloque, l'Atride décide enfin d'invoquer les dieux mêmes comme témoins. « Comme il est d'usage » (v. 581 : ἣ θέμις ἐστί), le fils de Nestor devra se tenir devant le char, toucher les chevaux et jurer Poséidon qu'il n'a pas, par traîtrise et volontairement, gêné la marche de Ménélas pendant la course[101]. Est-ce suffisant pour qu'Antiloque retrouve sa prudence ? Bien sûr que oui, et la réponse du jeune homme à Ménélas vaut la peine d'être apportée à notre propos en tant qu'exemple de politesse de réparation, voire d'excuse[102]. Antiloque change complètement d'attitude et propose une nouvelle définition de la situation sociale, qu'il revient à l'Atride de valider :

---

[98] Hom. *Il.* XXIII 542-547. Trad. CUF modifiée.
[99] C'est le verbe ὄικτειρω qui définit, v. 534, le sentiment d'Achille, partagé par les Achéens, à la vue du fils d'Admète.
[100] Hom. *Il.* XXIII 555-556 : μείδησεν δὲ ποδάρκης δῖος Ἀχιλλεὺς | χαίρων Ἀντιλόχῳ, ὅτι οἱ φίλος ἦεν ἑταῖρος (« Et le divin Achille aux pieds infatigables sourit, Antiloque lui est agréable, c'est pour lui un cher ami » Trad. personnelle). C'est la seule fois dans tout le poème qu'Achille sourit, comme le fait remarquer CCI, VI, p. 229, *ad loc.*
[101] Hom. *Il.* XXIII 581-584. Cf. CCI, VI, p. 230-231, *ad loc.*
[102] La référence au sujet des excuses dans la poésie homérique est le chapitre 1 de HOHENDAHL-ZOETELIEF 1980. Pour une approche alternative de la question, voir aussi TEFFETELLER 2003.

Τὸν δ'αὖτ' Ἀντίλοχος πεπνυμένος ἀντίον ηὔδα·
" Ἄνσχεο νῦν· πολλὸν γὰρ ἔγωγε νεώτερός εἰμι
σεῖο ἄναξ Μενέλαε, σὺ δὲ πρότερος καὶ ἀρείων.
Οἶσθ'οἷαι νέου ἀνδρὸς ὑπερβασίαι τελέθουσι·
570 κραιπνότερος μὲν γάρ τε νόος, λεπτὴ δέ τε μῆτις.
Τώ τοι ἐπιτλήτω κραδίη· ἵππον δέ τοι αὐτὸς
δώσω, τὴν ἀρόμην. Εἰ καί νύ κεν οἴκοθεν ἄλλο
μεῖζον ἐπαιτήσειας, ἄφαρ κέ τοι αὐτίκα δοῦναι
βουλοίμην ἢ σοί γε διοτρεφὲς ἤματα πάντα
575 ἐκ θυμοῦ πεσέειν καὶ δαίμοσιν εἶναι ἀλιτρός".
Ἦ ῥα καὶ ἵππον ἄγων μεγαθύμου Νέστορος υἱὸς
ἐν χείρεσσι τίθει Μενελάου.

Le sage Antiloque lui répond alors : « Attends maintenant ! Je suis bien plus jeune que toi, sire Ménélas ; et tu es tout ensemble mon aîné et plus fort. Tu sais quels sont les excès d'un jeune homme. Sa pensée est rapide et sa raison mince. Que ton cœur ait patience. C'est moi qui te donnerai la cavale que j'ai gagnée. Et me demanderais-tu un présent plus grand encore à tirer de chez moi, j'aimerais mieux te le donner sur l'heure que de tomber de ton cœur, nourrisson de Zeus, et d'être coupable envers les dieux ». Il dit et, conduisant lui-même la cavale, le fils du noble Nestor la met aux mains de Ménélas.[103]

Quelle différence entre cet Antiloque sage (πεπνυμένος) et l'impétueux vantard qui avait dénigré Eumélos ![104] Ici Antiloque apparaît entièrement engagé dans le travail de protection de la *face* de son interlocuteur, *face* qui, nous le répétons, avait été « abaissée » par le comportement du Pylien lors de la course. Ce travail s'effectue à la fois en projetant une image positive de l'autre et, par comparaison, une image négative de soi-même. Antiloque dévalorise sa propre *face*, qu'il avait jusque-là fièrement défendue. Les prémisses sont déjà contenues dans les vers 587-588, où la jeunesse d'Antiloque est présentée comme une entrave à la compétition avec un Ménélas plus mûr et (donc) plus fort (πρότερος καὶ ἀρείων)[105] ; l'épithète ἄναξ, quant à elle, reconnaît et rétablit la juste distance sociale. Cette

[103] Hom. *Il.* XXIII 586-595. Trad. CUF modifiée.
[104] « [Antilochus] follows the "distancing" strategy that Goffman sees as basic to apology — the Antilochus who apologizes is not exactly the same person as the Antilochus who (allegedly) fouled Menelaus. » (SCODEL 2008, p. 104).
[105] *Contra* HOHENDAHL-ZOETELIEF 1980, p. 19 : « His self-accusation in the first four line is mainly a self-defense along with an implied attack to Menelaos ».

définition préliminaire de la situation sociale est précisée par la suite : loin de constituer un avantage, le jeune âge est peint comme un obstacle au succès, du fait des excès (ὑπερβασίαι) qui le caractérisent et qui empêchent d'approfondir ses pensées (v. 590). Puis vient la formule d'excuse proprement dite : Antiloque demande l'indulgence de Ménélas et lui cède le prix. La cavale lui est remise en mains propres (cf. v. 597 : la dimension gestuelle est importante ici, dans la mesure où Ménélas laisse Antiloque le toucher pour lui rendre l'animal, amoindrissant ainsi la distance symbolique entre les deux) ; en outre, à titre de compensation pour l'affront subi, Antiloque propose au « nourrisson de Zeus » Ménélas d'ajouter à ce prix un cadeau personnel.

La tentative marche. Ménélas accepte les excuses d'Antiloque, et avec ces excuses la définition de la situation sociale projetée par le jeune homme, qu'il valide explicitement en reconnaissant que pendant la course « la jeunesse l'a emporté sur la raison »[106]. Aussi, ayant obtenu le rétablissement des rôles qu'il souhaitait, l'Atride ne rate pas l'occasion de se montrer magnanime devant les Achéens (ἵνα γνώωσι καὶ οἵδε | ὡς ἐμὸς οὔ ποτε θυμὸς ὑπερφίαλος καὶ ἀπηνής : « Ainsi tous ici sauront que mon cœur n'est ni arrogant ni implacable », v. 610-611), en rendant la cavale à Antiloque. Il tient juste à faire remarquer qu'il s'agit d'un don, car l'animal lui appartient (v. 609-610 : ἠδὲ καὶ ἵππον | δώσω ἐμήν περ ἐοῦσαν). Peu importe, finalement, le prix en soi en tant qu'objet physique : ce qui importait par rapport à la reconnaissance de la *timē*, c'était le fait de le recevoir ; de surcroît, un don contraint celui qui le reçoit à rendre la politesse, ce qui marque une fois de plus la différence de position entre Antiloque et Ménélas.

Dans la mesure où il se décide tout seul à formuler ses excuses à Ménélas, Antiloque diffère de l'autre jeune protagoniste homérique d'une scène d'affront aux convenances des concours sportifs. Nous voulons parler d'Euryale, l'ami de ce Laodamas qui avait voulu inviter Ulysse à se mesurer avec les jeunes Phéaciens. En effet, c'est le roi Alcinoos en personne qui doit intervenir pour que le jeune homme se résolve à demander le pardon du *xeinos* : « Euryale devra se réconcilier avec lui par des excuses et un don, puisqu'il n'a pas parlé

[106] Hom. *Il.* XXIII 604 : νῦν αὖτε νόον νίκησε νεοίη.

comme il convient »[107]. Littéralement, οὔ τι ἔπος κατὰ μοῖραν signifie qu'Euryale ne connaît pas quelle est la part qui lui a été assignée, voire sa place dans la société. Laodamas, on l'a vu, n'avait pas parlé de manière impolie en s'adressant à Ulysse, et Giuseppe Lentini a pertinemment soutenu que la réponse du héros au jeune prince peut aussi représenter une façon polie de se soustraire à la compétition : « comment lutter — en effet — contre celui qui m'accueille ? »[108]. Ulysse pourrait faire semblant de comprendre les propos élogieux[109] de Laodamas comme étant ironiques, en prétextant sa prostration physique suite aux mésaventures sur la mer[110]. À la différence de ceux de Laodamas, cependant, les propos d'Euryale constituent une véritable attaque injurieuse à l'encontre d'Ulysse :

> Τὸν δ'αὖτ'Εὐρύαλος ἀπαμείβετο νείκεσέ τ' ἄντην·
> "Οὐ γάρ σ'οὐδέ, ξεῖνε, δαήμονι φωτὶ ἐίσκω
> ἄθλων, οἷά τε πολλὰ μετ'ἀνθρώποισι πέλονται,

---

[107] Hom. *Od.* VIII 396-397 : Εὐρύαλος δέ ἑ αὐτὸν ἀρεσσάσθω ἐπέεσσι | καὶ δώρῳ, ἐπεὶ οὔ τι ἔπος κατὰ μοῖραν ἔειπεν (Trad. personnelle). Concernant l'expression ἑ αὐτὸν, GARVIE 1994, p. 317-318, fait des commentaires qui peuvent éclairer ultérieurement nos propos sur la symbolique qu'a le geste de remettre son cadeau en mains propres : « "him personnally", ἑαυτόν in later Greek (cf. 8.211), but not here reflexive, referring as it does to Odysseus, to whom Euryalus, unlike the others, will personally hand over his gift. […] Alcinous has told the βασιλεῆς to bring the presents (393), but it is evidently beneath their dignity to do so in person. Each seems to have his own herald to carry out such task ».

[108] Hom. *Od.* VIII 208 : τίς ἂν φιλέοντι μάχοιτο; (Trad. personnelle).

[109] Hom. *Od.* VIII 134-137 : Φυήν γε μὲν οὐ κακός ἐστι, | μηρούς τε κνήμας τε καὶ ἄμφω χεῖρας ὕπερθεν | αὐχένα τε στιβαρὸν μέγα τε σθένος· οὐδέ τι ἥβης | δεύεται (« Il n'as pas un mauvais aspect : ces cuisses, ces mollets, cette paire de bras, les muscle de ce col et cette ample poitrine ! Non ! Il n'a rien perdu encore de sa jeunesse ». Trad. CUF légèrement modifiée).

[110] LENTINI 2013, § 80-82 : « The interpretation of this passage should be left open. Personally, I would not exclude a radically different possibility: namely, that the attribution of *kertomia* to Laodamas says nothing about the intention of the Phaeacian youth or about Odysseus' real perception of Laodamas' words, but is only a rhetorical strategy adopted by the hero. Scholars have generally assumed that Odysseus takes offence at Laodamas' words: but does he really? No indication pointing in this direction is given in the text: Odysseus' words to Laodamas are introduced by the neutral τὸν δ'ἀπαμειβόμενος προσέφη (line 152). Odysseus does eventually take offence, but only later on, when Euryalus speaks; when that happens, however, the illocutionary force of Euryalus' speech is indicated by the narrator (νείκεσε, line 158), the speech itself is evidently aggressive, and Odysseus responds "looking darkly" (ὑπόδρα ἰδών, line 165, a typical reaction to face-attacks). On the contrary, Laodamas' invitation may well be sincerely polite. He, however, had insisted on the glory (κλέος) a hero can obtain from competing in the games (lines 146–147), and in stating that Laodamas is making *kertomia*, Odysseus may be simply showing modesty in front of his host, as after all would be desirable in a guest. Laodamas — Odysseus may want to imply — is (gently) making fun of him, for he cannot be serious in envisaging κλέος in the games for the wretched guest who sits in the Phaeacians' agora and begs the king and all the people for his return home (lines 156–157, quoted above). In part, the situation could be compared with that of Odyssey 7.208–225, where Odysseus rejects Alcinoos' hypothesis that he may be a god. In both cases Odysseus would insist on his κήδεα to debase himself » ; mais cf. aussi LLOYD 2004, p. 86 ; *contra*, GOTTESMAN 2008, p. 7.

> ἀλλὰ τῷ, ὅς θ'ἅμα νηὶ πολυκλήιδι θαμίζων,
> ἀρχὸς ναυτάων οἵ τε πρηκτῆρες ἔασιν,
> φόρτου τε μνήμων καὶ ἐπίσκοπος ᾖσιν ὀδαίων
> κερδέων θ'ἁρπαλέων· οὐδ'ἀθλητῆρι ἔοικας."
>
> En réponse, Euryale se mit à l'injurier ouvertement : « Ah ! Non ! Je ne vois rien en toi, ô étranger, d'un connaisseur des jeux, même en prenant tous ceux dont usent les humains ! Plutôt tu ressembles à quelqu'un qui, en trafiquant sur un vaisseau riche en bancs et en commandant des marins qui font les marchands, s'occupe de la cargaison et veille sur le fret et les gains rapaces… mais un athlète, toi ! »[111]

Ici l'ironie est patente et agressive, comme le certifie d'ailleurs l'utilisation du verbe νεικέω[112]. Au vers 147, Laodamas avait offert à Ulysse l'occasion de gagner du *kleos*. Le refus d'une pareille proposition de la part du héros justifie ces dires méprisants d'Euryale. C'était clair dès le début, il suffisait de le regarder, qu'Ulysse n'était pas un athlète. Et en voilà enfin la preuve : l'homme n'a aucun intérêt pour la gloire. « Euryalus thus means that Odysseus in not an ἐσθλός; since he is remained unmoved by Laodamas' offer of κλέος, it is reasonable to conclude that his motivation must be κέρδος »[113], c'est-à-dire le profit. D'où l'affirmation, à la fois gratuite et insupportable pour un *basileus*, qu'Ulysse ressemble en fait à un trafiquant dont les seuls soucis sont les marchandises et les gains[114].

Ulysse prend ombrage. Sa riposte à Euryale est digne d'être citée en entier, car elle nous permet de revenir sur un thème qui nous est cher, celui des fausses apparences :

---

[111] Hom. *Od.* VIII 158-164. Trad. personnelle.

[112] Cf. *LSJ*, *s.v.* « νεικέω », II : « trans., *chide*, *rail at*, *upbraid*, c. acc. pers., Il.1.521, al.; "Ἀγαμέμνονα ν. μύθῳ" 2.224; αἰσχροῖς, ὀνειδείοις, χολωτοῖσιν ἐπέεσσιν, 3.38, 21.480, Od.22.225, etc.; ὃς νείκεσσε θεάς . . , τὴν δ'ᾔνησ' [Paris] insulted the goddesses (Hera and Athena), but praised the other (Aphrodite), Il.24.29 ». Quant à l'adverbe ἄντην, GARVIE 1994, p. 269, *ad v.* 158, propose de traduire « "to his face" (rather than LSJ "openly", "in the face of all", though this is the sense at 6.221). Cf. 8.213, and for the expression 17.239, *Il.* 10.158 ».

[113] GARVIE 1994, p. 269 ; Cf. DICKIE 1984, p. 247-251. Pour le *kerdos*, voir COZZO 1988.

[114] Voir les arguments de COMV, II, p. 259-260, *ad v.* 161-4 ; de façon assez significative, la quasi-totalité des exemples qui concerne le mépris des élites antiques pour les commerçants apportés est tirée de la littérature grecque et latine postérieure à Homère. Mais justement la « censure » du « monde de l'emporium » (selon la définition de MOSSÉ 1983) est parlante au sujet de l'existence d'un tel préjugé à une époque très reculée.

Ξεῖν', οὐ καλὸν ἔειπες· ἀτασθάλῳ ἀνδρὶ ἔοικας.
Οὕτως οὐ πάντεσσι θεοὶ χαρίεντα διδοῦσιν
ἀνδράσιν, οὔτε φυὴν οὔτ'ἂρ φρένας οὔτ'ἀγορητύν.
Ἄλλος μὲν γάρ τ'εἶδος ἀκιδνότερος πέλει ἀνήρ,
170 ἀλλὰ θεὸς μορφὴν ἔπεσι στέφει, οἱ δέ τ'ἐς αὐτὸν
τερπόμενοι λεύσσουσιν· ὁ δ'ἀσφαλέως ἀγορεύει
αἰδοῖ μειλιχίῃ, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισιν,
ἐρχόμενον δ'ἀνὰ ἄστυ θεὸν ὣς εἰσορόωσιν.
Ἄλλος δ'αὖ εἶδος μὲν ἀλίγκιος ἀθανάτοισιν,
175 Ἀλλ'οὔ οἱ χάρις ἀμφιπεριστέφεται ἐπέεσσιν,
ὡς καὶ σοὶ εἶδος μὲν ἀριπρεπές, οὐδέ κεν ἄλλως
οὐδὲ θεὸς τεύξειε, νόον δ'ἀποφώλιός ἐσσι.
Ὤρινάς μοι θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλοισιν
εἰπὼν οὐ κατὰ κόσμον. Ἐγὼ δ'οὐ νῆις ἀέθλων,
180 ὡς σύ γε μυθεῖαι, ἀλλ'ἐν πρώτοισιν ὀίω
ἔμμεναι, ὄφρ'ἥβῃ τε πεποίθεα χερσί τ'ἐμῇσι.
Νῦν δ'ἔχομαι κακότητι καὶ ἄλγεσι· πολλὰ γὰρ ἔτλην
ἀνδρῶν τε πτολέμους ἀλεγεινά τε κύματα πείρων.
Ἀλλὰ καὶ ὥς, κακὰ πολλὰ παθών, πειρήσομ'ἀέθλων·
185 θυμοδακὴς γὰρ μῦθος, ἐπώτρυνας δέ με εἰπών.

C'est bien mal dit, mon hôte ! Tu sembles un homme présomptueux. Beauté, raison, bien-dire, on voit que les dieux ne concèdent pas à tout le monde leurs faveurs. En effet l'un a médiocre figure, mais un dieu en couronne la parole de beauté, et les autres le regardent avec plaisir ; il parle avec sûreté et aimable réserve, il se distingue lors des rassemblements, et quand il va par les rues, on le regarde tel un dieu. L'autre dans l'aspect ressemble aux immortels, mais la grâce n'en couronne pas les discours : ainsi toi aussi tu as une figure splendide — un dieu même ne l'aurait pas faite autrement — mais ton esprit est vide. Tu m'as irrité le cœur dans ma chère poitrine, en parlant d'une manière inconvenante. Je ne suis point sans expérience de jeux, comme tu le dis, mais je pense avoir été parmi les premiers, tant que j'ai eu pour moi mes bras et ma jeunesse. Maintenant la misère et les chagrins me tiennent : j'ai beaucoup pâti, en traversant les guerres des hommes et les flots douloureux. Mais quand même, après tant de souffrances, je vais m'essayer aux jeux, car tes discours mordent le cœur, en parlant tu m'y incites.[115]

Le discours d'Ulysse à Euryale n'est pas le discours d'un homme fou de rage. Ce serait

[115] Hom. *Od.* 166-185. Traduction personnelle.

peut-être trop concéder à un jeune homme présomptueux (ἀτασθάλος), dont les mystifications ne représentent même pas une véritable menace pour la *face* du héros, lequel est parfaitement capable de prouver leur fausseté. Plutôt, Ulysse adopte une attitude condescendante, ironique et on dirait presque pédante : Euryale est traité en gamin inopportun (il a parlé οὐ κατὰ κόσμον, d'une manière inconvenante) auquel on ferait la leçon pour la énième fois. Or, quel est le sujet de cette leçon ? Il s'agit, bien sûr, de déplorer le manque de χάρις, de grâce — mais ne serions-nous pas en droit, en ce cas, de traduire ce terme par « politesse » ? — dans les paroles d'Euryale, et d'en souligner les effets pernicieux sur le θυμός d'autrui (v. 175-179) ; mais il s'agit également, comme nous l'anticipions ci-dessus, de mettre en lumière l'importance de l'observation attentive de l'autre avant d'émettre un quelconque jugement à son sujet[116]. En effet, il existe le risque d'être trompé par de fausses apparences, et ce n'est pas forcément parce qu'un homme n'est pas d'aspect (φυή) agréable que la qualité de son *ēthos* ne peut pas transparaître par d'autres caractères sensibles à la vue et à l'oreille, tels l'intelligence (φρένες) et l'art de la parole (ἀγορητύς). À la différence de Laodamas, ce jeune arrogant qu'est Euryale est tombé dans le piège en observant Ulysse, en démontrant ainsi être dépourvu d'intelligence (v. 177 : νόον δ'ἀποφώλιός ἐσσι). Les apparences peuvent être trompeuses, et même un jeune homme au bel aspect peut se révéler un sot arrogant lorsqu'il commence à causer. Il faut prendre le temps d'observer. Voilà ce qu'Ulysse fait ironiquement remarquer à Euryale[117]. Il suffit à ce point de se mesurer dans les jeux pour trancher l'affaire et faire définitivement perdre la *face* au jeune Phéacien.

Le résultat est grandiose. Ulysse dépasse tellement les autres concurrents au lancer du disque que « tout le monde reste immobile, en silence »[118]. Le roi Alcinoos reconnaît alors que loin de vouloir vexer ses hôtes, le héros ne veut que défendre sa *timē*[119], « irrité que cet homme, venu dans l'arène, t'ait insulté, comme aucun mortel qui dans son esprit sache par-

[116] Cf. *supra*, p. 69.
[117] Sur ce passage, voir aussi les considérations de MARTIN 1984.
[118] Hom. *Od.* VIII 234 : οἱ δ'ἄρα πάντες ἀκὴν ἐγένοντο σιωπῇ. Traduction personnelle.
[119] « Tu veux montrer l'excellence qui t'accompagne. » (Hom. *Od.* VIII 237 : ἐθέλεις ἀρετὴν σὴν φαινέμεν, ἥ τοι ὀπηδεῖ. Trad. personnelle).

ler à propos (ἐπίσταιτο ᾗσι φρεσὶν ἄρτια βάζειν) n'eût offensé ton excellence »[120]. Ἄρτια βάζειν, « dire des choses bien agencées », est le contraire exact de l'εἰπεῖν οὐ κατὰ κόσμον utilisé par Ulysse au vers 179. Il est donc clair que, en ne reconnaissant pas à Euryale cette capacité devant tous les Phéaciens, Alcinoos récuse la définition de la situation sociale qu'a donnée le jeune homme et sanctionne en revanche celle d'Ulysse. D'où la nécessité de s'excuser, soutenue par tout le monde[121].

Voyons donc enfin ces excuses d'Euryale, qui diffèrent de celles d'Antiloque car elles ne visent pas tant à agir sur la situation sociale afin de la changer qu'à se rallier à la définition désormais partagée qu'en ont imposée Ulysse puis Alcinoos. Il ne vaut pas la peine, par conséquent, de se perdre en justifications pour tenter de sauver sa *face* ; il convient plutôt d'accepter la défaite et tenter de la faire oublier, en se mettant poliment de côté. Ainsi, les excuses d'Euryale sont à la fois symboliques et formulaires. Le don que le Phéacien tend à Ulysse est une épée magnifique, un objet précieux digne d'un preux guerrier. Il serait inconcevable d'offrir une telle arme à un commerçant : par ce cadeau, finalement, Euryale reconnaît à Ulysse le statut qui lui est propre[122]. Ensuite le jeune homme prononce ses excuses et un vœu :

> Χαῖρε, πάτερ ὦ ξεῖνε· ἔπος δ'εἴ πέρ τι βέβακται
> δεινόν, ἄφαρ τὸ φέροιεν ἀναρπάξασαι ἄελλαι.
> Σοὶ δὲ θεοὶ ἄλοχόν τ' ἰδέειν καὶ πατρίδ'ἱκέσθαι
> δοῖεν, ἐπεὶ δὴ δηθὰ φίλων ἄπο πήματα πάσχεις.
>
> Salut, ô père étranger ! Si quelque mot violent fut dit, que le prennent et l'emportent les tempêtes ! Et que les dieux te concèdent de revoir ton épouse et de rentrer au pays, puisque depuis longtemps tu supportes des douleurs loin des tiens.[123]

Dans le cadre de la formule d'excuse, le χαῖρε initial est à comprendre dans sa pleine signification : non pas comme une salutation creuse, vidée de son sens à force d'emplois, mais

[120] Hom. *Od.* VIII 238-240 : χωόμενος ὅτι σ'οὗτος ἀνὴρ ἐν ἀγῶνι παραστὰς | νείκεσεν, ὡς ἂν σὴν ἀρετὴν βροτὸς οὔ τις ὄνοιτο, | ὅς τις ἐπίσταιτο ᾗσι φρεσὶν ἄρτια βάζειν. Trad. personnelle.
[121] Hom. *Od.* VIII 398 : οἱ δ'ἄρα πάντες ἐπῄνεον ἠδ'ἐκέλευον (« et ils se disaient tous d'accord et l'exhortaient. » Trad. personnelle). Sur cette scène cf. aussi SCODEL 2008, p. 96-101.
[122] Sur l'épée d'Euryale, cf. les précisions de COMV, II, p. 283, *ad v.* 403-5. Sur la symbolique de ce don, voir HOHENDAHL-ZOETELIEF 1980, p. 6.
[123] Hom. *Od.* VIII 408-411. Trad. personnelle.

comme un véritable vœu de bonheur, expression du désir de reprendre les rapports sur un pied de bienveillance réciproque. Quant au vocatif, on remarquera qu'Euryale reprend l'expression de courtoisie qu'avait déjà employée Laodamas, « père étranger » : au passage, il nous paraît que ce fait peut contribuer à estomper les derniers doutes concernant l'attitude sincère du prince phéacien envers Ulysse. Les excuses à proprement parler sont constituées par le souhait que tout mot blessant soit perdu par les tempêtes. Il est assez intéressant de noter, à ce sujet, qu'en se tenant à sa formulation impersonnelle, Euryale n'assume pas explicitement la responsabilité d'avoir prononcé des insultes quelconques ; pareillement, il confie aux vents de détruire ce qu'il lui revient de retirer. Étant donné l'évidente nature conventionnelle de cette formule d'excuse homérique[124], on ne pourra trop insister sur ce point, pourtant son emploi en ce lieu n'est sans doute pas dû au hasard : ne serait-ce pas une faible tentative de défense de la part d'Euryale, ou bien une première façon d'effacer sa présence dérangeante en se confondant dans le fond de la scène ?[125] Quoi qu'il en soit, ce qui importe le plus est de constater que dans le vœu conclusif d'Euryale (« Que les dieux te concèdent de revoir ton épouse… », v. 410-411) se cache une nouvelle admission de la crédibilité du récit d'Ulysse, qui vient corroborer par la force de la parole et de l'invocation aux dieux l'offre symbolique de l'épée.

Il n'y a pas grand chose à ajouter, et la réponse finale d'Ulysse est aussi conventionnelle que les excuses d'Euryale[126]. Le χαῖρε initial est répété et même souligné, et le jeune homme est appelé φίλος : ainsi le héros témoigne-t-il de sa disponibilité à mettre fin au conflit. Le vœu final est plus personnalisé, souhaite la paix en échange des excuses et contient peut-être une dernière admonestation rappelant à Euryale de ne pas chercher de querelle injustifiée à l'avenir :

> Τὸν δ'ἀπαμειβόμενος προσέφη πολύμητις Ὀδυσσεύς·
> "Καὶ σὺ φίλος μάλα χαῖρε, θεοὶ δέ τοι ὄλβια δοῖεν.
> Μηδέ τι τοι ξίφεός γε ποθὴ μετόπισθε γένοιτο
> τούτου, ὃ δή μοι δῶκας ἀρεσσάμενος ἐπέεσσιν."

[124] Cf. Hom. *Il.* IV 362-363. Mais cf. HOHENDAHL-ZOETELIEF 1980, p. 4 et p. 11.
[125] Les quelques débats à ce sujet sont résumés par HOHENDAHL-ZOETELIEF 1980, p. 5 sqq.
[126] On pourra constater cela en comparant *Od.* VII 148 ; XXIV 402.

> Ἦ ῥα καὶ ἀμφ'ὤμοισι θέτο ξίφος ἀργυρόηλον.
> Δύσετό τ'ἠέλιος, καὶ τῷ κλυτὰ δῶρα παρῆεν.
>
> Ulysse l'avisé lui fit cette réponse : « À toi aussi, salut, mon ami, que les dieux te comblent de bonheur ! Et que tu puisses ne jamais regretter l'épée, que tu me donnes avec des mots d'excuse ».
>
> Il dit et passa autour de l'épaule l'épée aux clous d'argent. Le soleil descendait, et il avait avec lui les dons magnifiques.[127]

Le soleil se couche sur Schérie et nous aussi nous éteignons la lumière sur les poèmes homériques, les manuels de politesse qui nous ont accompagnés jusque-là dans notre étude. Il est temps, à l'instar d'Ulysse, de prendre sur notre dos ce que nous avons gagné à l'issue de cette analyse et de nous préparer à en faire bon usage une fois que nous aurons atteint les nouvelles plages vers lesquelles nous tenons désormais la barre.

[127] Hom. *Od.* VIII 412-417. Traduction personnelle.

Troisième partie

Savoir-vivre grec antique : de la tenue, de la conversation et des rencontres

It is only shallow people who do not judge by appearances.
The true mystery of the world is the visible, not the invisible.
Oscar Wilde (1891, p. 78)

L'examen des poèmes homériques, envisagés en tant que « manuel de politesse » grecque nous a permis de nous faire une idée plus claire concernant les normes de comportement susceptibles d'orienter la conduite en société d'un homme grec de la fin de l'époque archaïque, ou de l'époque classique. Pareilles normes répondent au principe de la fusion en un seul idéal des concepts modernes de réflexion éthique et réflexion esthétique, que nous avons décrit au chapitre II. Ainsi Agamemnon, Ulysse, Antiloque, Poséidon ou Héphaïstos sont-ils plus attentifs envers leur *face* qu'ils ne sont soucieux de maintenir une intégrité morale. Aucun portrait moral de soi ne peut en effet exister qui ne transparaisse pas dans l'image que l'on offre au regard d'autrui ; aucune assurance vis-à-vis de la justesse de sa propre disposition d'esprit ne saurait exister, à l'inverse, sans qu'elle passe par la reconnaissance sociale — concrète, car elle consiste en actes de parole, en gestes, en pratiques symboliques — d'une certaine *timē*.

Il s'agit, maintenant, de mettre à l'épreuve des faits ce principe et ces règles, voire ce cadre de référence comportementale que nous avons tenu pour paradigmatique. Pour ce faire, il convient de se demander dans quelle mesure les Grecs (tels que nous les connaissons par les sources d'époque historique) se tenaient à de telles recommandations. Comment ces paradigmes sont-ils interprétés, exploités et réactualisés par les individus dans les différentes situations sociales dont témoignent nos sources ? Pour reprendre nos propres dires : nous connaissons maintenant un peu mieux les modèles comportementaux auxquels l'homme grec se refaisait ; que pouvons-nous dire de la manière dont les individus en usaient pour élaborer des conduites personnelles adaptées à chaque fois aux cadres symboliques divers

des situations sociales où ils agissaient ?

La question soulève aussitôt un problème d'ordre chronologique, puisque s'il est vrai que, sur le long terme, l'action des individus a l'effet de transformer les paradigmes comportementaux en vigueur dans la société, nous sommes en droit de nous attendre à ce que, durant les quelque cinq cents ans que couvrent les sources littéraires grecques avant la conquête romaine, la plupart des pratiques de politesse aient subi des modifications importantes. Or nous avons tenu l'épopée homérique comme représentative des *doxai* traditionnelles d'un homme grec de la fin du Ve siècle[1]. À cette époque-là, depuis un certain temps, du moins à Athènes, celles-ci faisaient l'objet d'un vaste débat culturel. C'est pour cela que nous avons tenu, ci-dessus, à parler à la fois de règles de comportement et du principe dont elles s'inspirent. En effet, c'est bien évidemment la conformité au principe socio-esthétique de la correspondance entre la disposition physique et la disposition intérieure qui garantit le sens, et donc l'homogénéité, des règles de comportement ; aussi, ce n'est qu'en vertu de celui-ci que ces règles font corps et sont envisageables comme code de politesse[2]. Il va de soi que, dans cette optique, les interprétations novatrices des normes (et les modifications des pratiques de politesse que chacune de ces interprétations entraîne) sont susceptibles de représenter autant de craquements du principe inspirateur du code. Il pourrait alors valoir la peine d'étudier en profondeur le développement diachronique de nombre de pratiques de politesse tout au long des époques archaïque et classique, afin d'interroger leur conformité au principe du jugement socio-esthétique. Jusqu'à quelle époque les évolutions de chaque pratique sont-elles en accord avec ce principe ? Quand commencent à apparaître les signaux d'une autre tendance ? Et lorsque de tels signaux apparaissent, se distribuent-ils de manière uniforme dans la plupart des pratiques, ou bien n'est-ce que dans certains domaines de la politesse qu'ils se concentrent ? Ainsi on parviendrait peut-être à réaliser une étude exhaustive de la politesse grecque dans son ensemble.

Un tel travail de recherche demanderait cependant un temps très long. Il s'agirait en effet de conduire d'abord des études diachroniques ponctuelles sur chacune des dizaines de pra-

[1] Cf. *supra*, p. 122.
[2] Sur l'idée unificatrice des principes du code de politesse, cf. PICARD 2010, p. 79-83.

tiques de politesse, en tenant compte des contraintes posées par le fait que les témoignages proviennent souvent de sources littéraires de genres divers, ce qui rend le travail de comparaison très délicat (qu'est-ce qu'une épithète trouvée, par exemple, chez Hérodote a à voir, en effet, avec le lexique flamboyant des personnages théâtraux d'Aristophane ?). Ensuite, il faudrait se mettre à comparer les différentes études entre elles, pour aller à la recherche des fils rouges éventuels, qui permettent de dresser un tableau de l'évolution du code de politesse grec dans son ensemble, voire de ses principes unificateurs. Or, cette tâche dépasserait largement les limites d'un mémoire de thèse doctorale. C'est pourquoi nous avons choisi, beaucoup plus humblement et soucieux de demeurer le plus rigoureux possible dans notre démarche, de procéder autrement.

La dernière partie de ce travail consiste en trois « plongées » dans le code de comportement des Grecs, chacune consacrée à un type différent de situation sociale. Il s'agira, notamment, de tester la qualité et la tenue des conclusions auxquelles il nous a semblé pouvoir parvenir dans nos chapitres sur Homère. Ainsi chacun des prochains chapitres a-t-il un rapport privilégié (quoique non exclusif) avec un des chapitres de la deuxième partie, dont il reprend les thématiques. Tous les auteurs susceptibles d'être utilisés en tant que sources, pourtant, ne sont pas utilisés dans tous les chapitres : pour chaque dossier, nous avons plutôt choisi de n'avoir recours qu'à un petit nombre de sources sélectionnées, tournant autour d'un cas d'étude. Et même si un souci de symétrie aurait pu conseiller d'ordonner nos chapitres selon l'agencement que nous avons donné à nos réflexions sur l'épopée homérique (en faisant correspondre le chapitre VII au chapitre IV, le chapitre VIII au V et le IX au VI), c'est pour le critère chronologique que nous nous sommes finalement décidé. Les sources littéraires plus anciennes vont ainsi être abordées avant les plus récentes, afin de permettre à nos observations générales de se déployer sur la diachronie et de compenser, du moins partiellement, les limites qui contraignent notre recherche. Le chapitre VII reprend donc les questions de politesse dans l'espace domestique et se fonde sur Hésiode, sur la poésie lyrique et sur les *Histoires* d'Hérodote ; le chapitre VIII traite des stratégies de politesse verbale, notamment dans les dialogues de Platon ; dans le chapitre IX, enfin, il s'agira d'une pratique gestuelle à laquelle on a déjà fait allusion à maintes reprises, la poignée de main.

Nous allons étudier à la fois sa symbolique, ses usages lors des relations quotidiennes et sa valeur dans des circonstances officielles, y compris dans la diplomatie. Notre corpus pour cette dernière enquête comprend surtout des passages de pièces théâtrales, mais également des extraits tirés de l'œuvre historique de Xénophon. C'est lorsqu'on étudie un geste que l'absence d'images dans notre corpus se fait sentir le plus : c'est pourquoi, sans aucune prétention d'exhaustivité, pour le cas de la *dexiōsis* nous avons entrepris un certain nombre de sondages auprès des sources iconographiques, dont nous avons utilisé les résultats pour appuyer les acquis provenant de l'examen de textes littéraires.

Chapitre VII

Le tyran et le baladin

Causes et effets de l'impolitesse d'Hippocleidès au festin de Sicyone

Dans *Les Travaux et les Jours*, aussitôt avant d'entamer le discours sur les jours du mois, Hésiode clôt une section consacrée à des préceptes comportementaux par ce dernier conseil[1] :

> [...] δεινὴν δὲ βροτῶν ὑπαλεύεο φήμην·
> φήμη γάρ τε κακὴ πέλεται, κούφη μὲν ἀεῖραι
> ῥεῖα μάλ', ἀργαλέη δὲ φέρειν, χαλεπὴ δ'ἀποθέσθαι.
> Φήμη δ'οὔ τις πάμπαν ἀπόλλυται, ἥντινα πολλοὶ
> λαοὶ φημίξωσι· θεός νύ τίς ἐστι καὶ αὐτή.
>
> Cherche à éviter la dangereuse réputation que vous font les hommes. Une mauvaise réputation est chose légère, qu'on soulève fort aisément ; mais elle est ensuite pénible à porter et difficile à déposer. Nulle réputation ne meurt tout entière, quand nombreux sont ceux qui l'ont proclamée. La réputation est une déesse, elle aussi.[2]

Le deuxième hémistiche du dernier vers que nous avons cité éclaire la raison pour laquelle cette exhortation figure avec les préceptes qui ont affaire à la sphère cultuelle et non pas dans la section des conseils concernant la vie en société (v. 286-380). La *phēmē* est en effet une déesse. Cette affirmation d'Hésiode doit être relevée, parce que Phémé n'est nullement citée dans la *Théogonie*. Le passage de *Les Travaux et les Jours* cité ci-dessus en constitue la première apparition : déesse moins olympique qu'allégorique, par la suite Phémé fut néanmoins citée par des auteurs postérieurs comme Bacchylide et Eschine[3]. Mais ici, la mention

---

[1] Sur les différents aspects et les problèmes posés par la figure d'Hésiode et par son œuvre, voir dernièrement Montanari, Rengakos & Tsagalis 2009 ; en particulier, sur les *Travaux et les Jours*, Clay 2009a. Pour celle que l'on appelle parfois la « question hésiodique » et le rapport entre Hésiode et la mémoire culturelle, voir Koning 2010.

[2] Hes. *Op.* 760-764.

[3] West [1978] 1996, p. 345, *ad v.* 764, : « Bacchylides invokes her at the opening of two odes (2, 10).

de la renommée dans sa forme divinisée sert surtout à renforcer le propos d'Hésiode, en concluant l'ensemble des préceptes comportementaux que le poète d'Ascra vient d'adresser à son frère Persès. Sous ce terme, on rassemble à la fois les préceptes religieux et les préceptes sociaux qui avaient précédé ceux-ci : la crainte de la *phēmē* concerne en effet toute conduite qui se déroule sous les yeux d'autrui[4]. Contrepoint du *kleos* des héros homériques[5] dans le monde agricole que décrivent *Les Travaux et les Jours*[6], cette importance de la *phēmē* chez Hésiode réintroduit le problème (abordé au chapitre II) des apparences trompeuses.

VII.1. Le soin de sa réputation

Par le discours sur la *phēmē*, aussi facile à évoquer qu'il est difficile de s'en défaire, il est possible de mesurer l'emprise idéologique qu'avait, chez les Grecs d'époque archaïque, le principe de correspondance entre les apparences extérieures et les dispositions intérieures. Nous avons parlé d'un système de croyances où la volonté individuelle soudait le *schēma* et *l'ēthos* de manière à ce que l'un ne puisse qu'être le reflet de l'autre[7]. Dans ce système, un œil entraîné était en mesure de lire les signes extérieurs, de se former une idée fiable de l'*ēthos* d'autrui et d'émettre par la suite des jugements conformes à cette idée. Or, la renommée et la réputation relèvent justement de ces jugements. Pourvu qu'il s'efforce de garder un *ēthos* convenable, par conséquent, l'individu n'a rien à craindre, car celui-ci va transparaître dans ses paroles, ses gestes et ses attitudes. Tous les conseils divers qu'Hésiode donne à son frère vont en ce sens ; tous, sauf ce dernier. En effet, la certitude que l'*ēthos* est visible en transparence dans les conduites est minée par le fait que tout le monde n'est pas

---

Aeschines asserts that the Athenians of old established an altar to herm as of a great goddess, and goes on about her at some length quoting Euripides (fr. 865 [Nauck = 656 *TGFr.*]) and Hesiod (I 127-31, II 144-5) ».

[4] « La *Phèmè* hésiodique se place ainsi probablement entre deux mondes. C'est une parole certes humaine, mais qui paraît d'essence divine […] et semble d'ailleurs immortelle. Elle pourrait dès lors assumer une fonction unificatrice entre le monde divin et l'humain. » (LARRAN 2010, p. 28, qui renvoie à PÉRON 1976, p. 290-291).

[5] Le mot *phēmē* n'apparaît jamais dans l'*Iliade* et seulement trois fois dans l'*Odyssée*, mais avec le sens de « présage ». Cf. LARRAN 2010, p. 14.

[6] « In the case of the *Works and Days* […] scholars have noted the poem's links to peasant traditions […] The world of the Homeric poems is a world […] distinct and closed off from the contemporary world of Homer's audience […]. Hesiod's interests are very different. They lie completely in the here and now. » (NELSON 2005, p. 335, qui cite aussi DETIENNE 1963 ; WALCOTT 1970 ; MILLET 1984).

[7] Cf. *supra*, p. 66-67.

en mesure de lire les signes correctement[8], et beaucoup se fondent sur les jugements d'autrui. Alors, par exemple, une affirmation comme celle que contient — dans une forme généralisée — ce fragment de Phocylide devient susceptible d'avoir des retombées importantes :

> Πολλοί τοι δοκέουσι σαόφρονες ἔμμεναι ἄνδρες
> σὺν κόσμωι στείχοντες, ἐλαφρόν<ο>οί περ ἐόντες.
>
> Beaucoup d'hommes qui se promènent avec élégance semblent
> être tempérants, tandis qu'en réalité ils sont des folâtres.[9]

Le fait de marcher avec du *kosmos* est une pratique de politesse relative à la tenue, c'est-à-dire aux toutes premières apparences. Or certains se contentent évidemment de cette seule preuve pour juger de l'esprit d'autrui. Phocylide met en garde contre un tel usage (les apparences sont en effet une affaire beaucoup plus complexe que l'image que l'on peut saisir par un premier regard). Mais imaginons que cette remarque soit formulée non pas en termes généraux mais adressée à quelqu'un en particulier. Si l'avis de celui qui la formule est socialement influent, l'effet papillon de la *phēmē* peut faire en sorte que même ce seul jugement négatif ait des effets graves sur la *face* de l'individu visé. C'est pourquoi le regard est tyran, et c'est pourquoi le soin conscient, minutieux et méthodique qu'il faut toujours avoir pour son *schēma* croît tellement en importance. Puisqu'au niveau idéologique il n'y a aucune disjonction entre statut moral individuel et comportement de l'individu même, et que cela est vrai pour tout le monde, tandis que tous ne sont pas en mesure d'interpréter correctement toutes le conduites (ou ne sont pas toujours en train de regarder l'individu) très peu de comportements contraires aux convenances sont susceptibles de faire écrouler bien plus qu'une *face* goffmanienne, car justement la *face* d'un Grec de l'époque d'Hésiode est une identité sociale morale. Il ne s'agit pas d'être discrédité à l'intérieur d'une situation sociale close, de voir sa représentation sociale de, par exemple, médecin ou serveur de restaurant

---

[8] Comme on l'a vu, d'ailleurs, Théognis insiste sur la nécessité d'apprendre à tirer des informations du *schēma* (cf. *supra*, p. 68). Sur l'examen et l'épreuve de l'autre, notamment en ce qui concerne la réputation (le terme employé ici est *doxa*, opinion) cf. aussi Thgn. I 571-2 : Δόξα μὲν ἀνθρώποισι κακὸν μέγα, πεῖρα δ'ἄριστον· | πολλοὶ ἀπείρητοι δόξαν ἔχουσ'ἀγαθῶν (« L'opinion est pour l'homme une grande source de maux, mais l'épreuve est chose excellente ; de beaucoup d'hommes non éprouvés l'opinion fait de gens de bien »).
[9] Phoc. fr. 11 G. P. Traduction personnelle.

faire faillite ; il ne s'agit pas non plus de subir la négation de la *timē* de guerrier valeureux, d'*anax andrōn* ou de maîtresse d'*oikos*. Il s'agit de perdre l'estime morale dont on jouit auprès des autres.

Le thème des apparences trompeuses apparaît dans *Les Travaux et les Jours* dès les premiers vers, célèbres, consacrés aux Muses, qui peuvent dire à la fois la vérité et des mensonges semblables à la vérité[10]. Pareillement, les vers 760-764 semblent souligner l'ambiguïté des croyances qui guident le jugement social des contemporains d'Hésiode. L'épopée homérique appartient totalement à la rhétorique découlant de ces croyances (n'avons-nous pas remarqué que, dans la fiction narrative homérique, bien que les rôles de chacun soient continuellement remis en question par la compétition de *timē*, ils ne sont pas moins toujours réaffirmés comme les seuls possibles ?[11]) ; chez Hésiode, en revanche, celles-ci laissent davantage transparaître leur caractère de discours idéologique. Pareil discours affirme que l'excellence est socio-esthétique et que la perfection de la seule forme n'est que son fantôme incomplet, éphémère et finalement trompeur. Comme le dit Sappho :

> Ὁ μὲν γὰρ κάλος ὅσσον ἴδην πέλεται <κάλος>,
> ὁ δὲ κἄγαθος αὔτικα καὶ κάλος ἔ<σσ>εται.
>
> Car celui qui est beau n'est beau que tant que dure le regard,
> tandis que celui qui est bon, aussitôt il sera aussi beau.[12]

La vraie beauté est celle qui découle de l'accord parfait et inévitable entre les dispositions intérieures et les apparences, car sans ce soutien les apparences ne sauraient durer. Il s'ensuit nécessairement que les incongruités des apparences, pour circonstanciées et cir-

---

[10] Comme de nombreux chercheurs l'ont remarqué, en fait, celui-ci est un thème fondamental de l'œuvre d'Hésiode, dont la poétique se développe toujours sur la limite entre la vérité et le mensonge (voir, p. ex., BOWIE (E. L) 1993 et, plus récemment NELSON 2005, p. 340-341 : « The most famous declaration of Hesiod's Muses may be that they can speak truth, and they can also speak lies that seem like truth. The declaration creates a new kind of liminality. The poet of the Homeric tradition mediates between those who do great deeds and those who hear about them. Among the Phaeacians he sets the rhythm for a dance he cannot see. In Ithaca he is the teller of a tale whose completion he himself will be part of. In the *Iliad* the only singer is Achilles — at the moment when he ceases to be a part of the war being sung (*Il.* 9.185–91). Hesiod's liminality is rather different. He is caught not between actors and audience, but between lies and the truth »).

[11] Cf. *supra*, p. 135.

[12] Sapph. fr. 50 Voigt. Trad. personnelle. Sur Sappho, voir l'aperçu récent de ZIMMERMANN (B.) 2011, p. 200-208, avec bibliographie.

constancielles qu'elles soient, signalent l'existence d'un *ēthos* à stigmatiser. D'où l'importance accordée à la réputation, et l'importance du dernier conseil d'Hésiode à Persès, que le poète semble justement mettre en garde contre le risque de rester piégé par la mauvaise réputation que crée l'accomplissement négligent de quelque pratique susceptible de faire l'objet du jugement social, et cela malgré les efforts pour éduquer son esprit. Peu importe en effet que la symétrie d'*ēthos* et *schēma* décrive la réalité ou qu'elle constitue une croyance répandue et douteuse : c'est cette symétrie, qu'elle soit vraie ou fausse, qui inspire les jugements sociaux. Il faut donc user d'intelligence (*Op.* 293-294 : Οὗτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτὸς πάντα νοήσει, | φρασσάμενος, τά κ'ἔπειτα καὶ ἐς τέλος ᾖσιν ἀμείνω. « Celui-là est l'homme complet qui, toujours, de lui-même, après réflexion, voit ce qui, plus tard et jusqu'au bout, sera le mieux. »)[13] et éviter surtout de se faire une mauvaise réputation[14].

Certes, tout le monde n'est pas d'accord avec Hésiode, qui s'adapte aux croyances dont il est question pour autant qu'il semble conscient de leur caractère arbitraire. Conformément à ses habitudes et à sa poétique, par exemple, Archiloque prône l'attitude contraire de celle que conseille Hésiode :

> Αἰσιμίδη, δήμου μὲν ἐπίρρησιν μελεδαίνων
> οὐδεὶς ἂν μάλα πόλλ' ἱμερόεντα πάθοι.
>
> Personne, Esimidès, à se soucier des méchants propos du peuple
> ne récoltera beaucoup d'agrément.[15]

Le paradigme de comportement des héros d'Homère est ici renversé par le remplacement

---

[13] «The quality men need, for Hesiod, is not a good will, but a good intelligence. Where good and evil are twins the crucial task in human life is to tell the one from the other. » (NELSON 2005, p. 340).

[14] Cf., encore à la fin de l'époque archaïque, ces dires d'Anacréon (fr. 354 Page), qu'Ammonios le Grammairien (*Diff.* 135) nous a transmis justement pour éclairer la différence entre ἐπίβωτον (« dont on parle mal ») et διαβόητος (« dont on parle bien ») : …καί μ'ἐπίβωτον | κατὰ γείτονας ποήσεις (« … et mauvaise réputation tu me donneras auprès des voisins », trad. de LAMBIN 2002, p. 88, qui propose d'interpréter ce fragment comme présentant une femme reprochant à son galant de vouloir la compromettre. À notre avis, pourtant, ce fragment est trop bref pour qu'il soit possible d'être raisonnablement convaincu par une hypothèse quelconque quant à la *persona loquens*). Cf. BOWIE (E. L.) 2009, p. 128.

[15] Archil. fr. 14 West ; cf. aussi Mimn. fr. 12 G. P. : Σὴν αὐτοῦ φρένα τέρπε· δυσηλεγέων δὲ πολιτ<έω>ν | ἄλλός τίς σε κακῶς, ἄλλος ἄμεινον ἐρεῖ (« Songe à réjouir ton cœur. Les gens sont méchants : tel dira du mal de toi, tel autre du bien. » [Trad. de BONNARD 1958, commentaire *ad* Archil. fr. 10 = 14 West] Repris par *Thgn.* I 795-796 ; voir ALLEN 1993, p. 70-71). Sur Archiloque, voir surtout ALONI 1981 et ZIMMERMANN (B.) 2011, p. 138-148, avec vaste bibliographie ; sur Mimnerme, cf. *Ibid.*, p. 165-169.

du *kleos* immortel avec le bonheur du moment présent. Puisque les critiques ne manquent jamais, dit Archiloque, il convient de ne point les prendre en compte. Par ces dires, le poète de Paros démontre une attitude de supériorité vis-à-vis des conventions et des convenances sociales, qui n'est pas sans rappeler de près la célèbre exclamation du jeune Hippocleidès en réponse au dédain démontré par Clisthène de Sicyone, face à son comportement grossier au banquet : Οὐ φροντὶς Ἱπποκλείδῃ ! [16] C'est à cette anecdote narrée par Hérodote et à cette stratégie d'interaction sociale — l'affichage de l'insouciance — que l'on va maintenant revenir.

VII.2. Le festin de Sicyone tel qu'en parle Hérodote

Comme on le rappelait dans l'*Introduction*, Hérodote raconte que, afin de pouvoir évaluer au mieux les prétendants à la main de sa fille Agaristé, Clisthène de Sicyone les avait tous invités à vivre auprès de lui pendant un an[17]. Sans doute le grand festin[18] qui scella les longs mois de présence des prétendants dans la maison du tyran eut-il lieu durant les années soixante-dix du VIe siècle[19]. À l'époque où vécut Hérodote, les événements étaient déjà devenus anecdotiques, voire proverbiaux : en effet, tout en faisant partie de l'apologie de l'*oikos* des Alcméonides, que l'historien d'Halicarnasse dresse entre les chapitres 124 et 131

[16] Hdt. VI 129, 3.

[17] Sur la cité de Sicyone, on peut voir GRIFFIN 1982 et LOLOS 2011 ; sur la figure de Clisthène Orthagoride, tyran des Sicyoniens et grand-père maternel de Clisthène Alcméonide, législateur athénien, voir PARKER 1992 et 1994 ; cf. aussi SCOTT 2005, p. 417-420.

[18] Sur le mariage grec et les rites qui l'accompagnaient, voir VÉRILHAC & VIAL 1998. Le festin était composé par le *deipnon*, le repas à proprement parler, et par le *symposion* où on ne faisait que boire ensemble. Ce dernier mot grec est souvent traduit par le français « banquet », terme que nous avons à notre tour choisi d'utiliser pour nous rallier à l'usage de la plupart des antiquisants. Une introduction efficace au *symposion* grec ancien se trouve chez LISSARRAGUE 1987, p. 7-15. Ce rituel a fait l'objet de l'attention des anthropologues de l'Antiquité au moins dès le colloque dont les actes ont paru en MURRAY 1990 (mais l'« année du *symposion* » fut sans doute 1983, quand ROSSI, et MURRAY [a et b] ouvrirent le débat historique et littéraire à ce sujet. Voir aussi VETTA 1983 et le bilan des travaux produits par la suite, dans MURRAY 2003). Malgré les nombreux avancements que cette approche a permis, son défaut majeur a été d'unifier plusieurs rituels de commensalité grecs aux noms et aux caractéristiques différents sous une seule et même définition de *symposion* (voir déjà LOMBARDO 1989 et plus récemment WEÇOWSKI 2014, p. 1-18). Sur les différents moments du *symposion*, voir CATONI 2010, p. 2-109.

[19] Les Jeux Olympiques auxquels Clisthène fit son invitation publique (Hdt. VI 126) sont en effet à dater soit de 576, soit de 572. Cf. MCGREGOR 1941, p. 276–278 ; PAPAKONSTANTINOU 2010, p. 72 ; *APF*, p. 372 ; SCOTT 2005, p. 420, *ad loc.*

du livre VI des *Histoires*[20], ce passage constitue également une digression à fonction étiologique autour de l'expression proverbiale Οὐ φροντὶς Ἱπποκλείδῃ, qui eut longtemps cours à Athènes. L'usage qu'en fut fait par les auteurs postérieurs (ayant tous vécu à l'époque impériale) témoigne que cette expression constituait une manière de dire « cela m'est égal », « cela m'importe peu »[21]. À l'époque où Hérodote en expliqua le sens, nous savons qu'elle fut également utilisée par le poète comique Hermippos dans une pièce intitulée Δημόται[22].

Même si la critique ne nie pas l'historicité du mariage d'Agaristé de Sicyone, les historiens ont souligné à maintes reprises le caractère littéraire de cet épisode. Des incohérences historiques assez évidentes, concernant notamment la liste des prétendants à la main d'Agaristé et la plausibilité chronologique d'une rencontre entre eux, minent en effet la confiance que l'on peut faire au récit d'Hérodote[23]. À quelques exceptions près, on se rallie normalement à l'avis de Walter How et Joseph Wells : « The fact of the wedding of the daughter and heiress of Cleisthenes is doubtless historical, the details are obviously fictitious »[24]. Quant à l'origine de cette anecdote, les chercheurs qui y voient un résultat de la propagande politique des Alcméonides sur la culture populaire de l'Athènes du Ve siècle

---

[20] Pour les défendre de l'accusation d'avoir trahi les Athéniens pendant la bataille de Marathon en faisant des signaux lumineux à l'ennemi avec un bouclier (Hdt. VI 121). L'omission de tout événement concernant la famille alcméonide entre la réforme clisthénienne et le début des guerres médiques fait soupçonner que l'historien (ou sa source) se soit volontairement gardé de mentionner les faits susceptibles d'avoir alimenté les accusations. Voir LAVELLE 1993, p. 101-106.

[21] Cf. p. ex. le grec ὀλίγον μοι μέλει (Ar. *Ran*. 1410). Le *TLG* restitue 21 occurrences de la locution entre le VIIIe s. av. J.-C. et le Xe s. ap. J.-C. Outre Hérodote et le poète Hermippos, la majorité de ces occurrences appartient à des lexiques tardo-antiques ou byzantins. Font exception : Lucian. *Apol.* 15 ; [Lucian.] *Philopat.* 29 ; Ath. XIV 628 c-e ; Jul. *Or.* VI, 2 ; Lib. [*Ep. pseudep.*] I, 5. Dans toutes ces œuvres, le proverbe comparait parmi nombre de citations d'auteurs classiques, ce qui empêche de mesurer sa diffusion dans la langue, parce qu'il est évident que tous ces auteurs la reprennent directement d'Hérodote. S'ajoute à cette liste Plut. *Mor.* 867 b, où l'écrivain de Chéronée retourne l'expression à l'encontre d'Hérodote en affirmant : Δοκεῖ μοι, καθάπερ Ἱπποκλείδης ὁ τοῖς σκέλεσι χειρονομῶν ἐπὶ τῆς τραπέζης, εἰπεῖν ἂν ἐξορχούμενος τὴν ἀλήθειαν· "οὐ φροντὶς Ἡροδότῳ". Les paroémiographes quant à eux se limitent à résumer le conte d'Hérodote : cf. p. ex. Zen. V 31 *CPG*.

[22] Hermippos, fr. 16 *PCG* ; cf. *Suda*, *s.v.* Οὐ φροντὶς Ἱπποκλείδῃ, o 978 Adler et Hsch. *s.v.* « Οὐ φροντὶς Ἱπποκλείδῃ », o 1920 Hansen. Cf. MILETTI 2009.

[23] Hdt. VI 127. Voir ALEXANDER 1959 ; THOMAS (R.) 1989, p. 269-272 ; VANDIVER 1991, p. 255 ; l'étude de HALL 2014, p. 154-164.

[24] HOW & WELLS 1912, II, p. 117. Certains chercheurs n'ont pour autant pas renoncé à tenter de fonder sur Hdt. VI 127 des considérations d'histoire politique et diplomatique de la Grèce archaïque : p. ex. FORREST 1956 ; DUPLOUY 2006b, p. 80-85.

avancent des arguments convaincants[25]. Hérodote raconte qu'Hippocleidès fils de Teisandros avait perdu la faveur de Clisthène au profit de Mégaclès, fils d'Alcméon, à cause d'une danse grossière pendant le festin. Mais nous savons aussi qu'Hippocleidès avait été un membre illustre (il fut archonte en 566/5 av. J.-C.[26]) de la famille des Philaïdes, qui furent parfois les adversaires politiques des Alcméonides. Sans entrer dans les détails d'une question qui s'éloignerait de notre sujet, nous nous bornerons ici à citer les propos récents de Brian Lavelle, dont la reconstruction paraît particulièrement intéressante :

> Although some have proposed to construe the tale in light of the famous remark — the tail wagging the dog, so to speak — it is surely the context and the way that Herodotos' (ultimate) source meant the response to be taken as part of the story that must guide our interpretation. The saying, which, in the story, is undeniably attached to Hippokleides, can nevertheless have been delivered in very different circumstances with rather different intent and meaning from that in Herodotos. The phrase originated years before the Halikarnassian heard it from an Athenian, but what it meant was really up to Herodotos' source, not to him. And this source can have fashioned the story to supply an origin for the saying when the actual circumstances of its origin were otherwise unknown, lost, obscured — or meant to be obscured. […] The later Philaids did not consider Hippokleides at all a disgrace. To the contrary, Pherekydes' Philaid-derived testimony placed Hippokleides in the constellation of their most luminous ancestors well-worthy of recollection. Herodotos' sources for the "dance of Hippokleides", which depict him as addled and extremely vulgar, were obviously not these Philaids. Since the story marks the Athenians as the best among the suitors, Herodotos' sources should be Athenian. Inasmuch as Megakles triumphed at the expense of Hippokleides, won Agariste, and became thereby, as it were, "the best of the Athenians", the likeliest sources for the story of the "marriage of Agariste" and the "dance of Hippokleides" are his relatives, the Alkmeonidai. […]

Nous nous permettons d'interrompre brièvement le récit de Lavelle pour éclairer ceci : ce n'est point l'histoire tout entière du mariage qui provient d'une source alcméonide, mais seulement le détail de la danse grossière. L'histoire telle que nous la lisons a plutôt l'air d'être la version populaire d'une anecdote dont les Alcméonides et les Philaïdes ont dû se servir tour à tour à des fins propagandistes. En effet, l'événement central demeure le mariage de la fille du tyran avec Mégaclès. Or, si un tel lien familial a dû être un titre de pres-

---

[25] Pour la possible dépendance de l'anecdote de la propagande alcméonide Cf. déjà LEGRAND 1948, p. 44. Voir aussi NENCI 1998, p. 309. La « culture populaire » à laquelle on se réfère ici est la même que stigmatise Thucydide à I 20, 1-2.

[26] Cf. Euseb. *Chron.* = Hyeron. *Ab Abr.* p. 102 Helm et *FGrHist.* 3 F2 (Phérécyde). Cf. THOMAS (R.) 1989, p. 161-173. Pour un encadrement prosopographique d'Hippocleidès (archonte pour le 566 av. J.-C., voir DEVELIN 1989, p. 41), cf. *APF*, *s.v.* 8429, p. 295. Cf. aussi la notice de H. Swoboda dans *RE* VIII p. 1772-1773.

tige au VIe siècle, il ne l'était certainement plus dans l'Athènes d'après les guerres médiques, y compris à l'époque d'Hérodote. Ce qui témoigne, au demeurant, de la difficulté de considérer l'historien d'Halicarnasse comme un auteur profondément dépendant du cercle de Périclès[27]. Mais reprenons la lecture de l'extrait de Lavelle :

> The historical Hippokleides, who is masked and costumed to some extent in the "marriage of Agariste" by the role that he must play for its authors, is nevertheless discernible in outline. That Megakles' victory would be measured against him implies reputation and status, and not just among the Athenians. Herodotos' sources had other options, but Hippokleides was somehow necessary to gauge Megakles' victory. The necessity to build Hippokleides up and then knock him down, taken together with his archonship and his family's pride in him, supports the conclusion that Hippokleides was not only a memorable person for the Athenians because important in his time, but also that he was in fact a rival of Megakles. The name "Hippokleides" must have resonated with the audience for those things for which he is singled out in Herodotos: wealth, athleticism, lineage, and "manly excellence". […] Whether Hippokleides was an actual suitor of Agariste is […] impossible to say, but it may be that the saying ascribed to him, which we should expect did not actually originate at the "games" in Sikyon in the heat of a drunken dance, had perhaps something to do with Megakles' match. When confronted with the fact by the Alkmeonidai to whom the match obviously meant so much, the son of Teisandros may have issued the rejoinder — perhaps a variation on a popular catchphrase not Hippokleides' own — that became famous as an aristocratic dismissal of an implied inferior: "(Such a thing) matters not to (a) Hippokleides". The gist would perhaps be that an Athenian *aristos* like himself, tied to the more resplendent Kypselids of Corinth, would have no truck with a Sikyonian "stonethrower's"[28] daughter and thus that the marriage was nothing to crow about for any Athenian who mattered. Such a rebuff would have been stinging indeed to the […]

---

[27] Cf. THOMAS 1989, p. 269-270.

[28] Λευστήρ. Cf. la réponse de la Pythie de Delphes à Clisthène voulant écarter de Sicyone le *herōon* d'Adraste, Hdt. V 67, 1-2 : Τοῦτο δέ, ἡρώιον γὰρ ἦν καὶ ἔστι ἐν αὐτῇ τῇ ἀγορῇ τῶν Σικυωνίων Ἀδρήστου τοῦ Ταλαοῦ, τοῦτον ἐπεθύμησε ὁ Κλεισθένης ἐόντα Ἀργεῖον ἐκβαλεῖν ἐκ τῆς χώρης. Ἐλθὼν δὲ ἐς Δελφοὺς ἐχρηστηριάζετο εἰ ἐκβάλοι τὸν Ἄδρηστον· ἡ δὲ Πυθίη οἱ χρᾷ φᾶσα Ἄδρηστον μὲν εἶναι Σικυωνίων βασιλέα, κεῖνον δὲ λευστῆρα (« Il y avait — et il y a encore — sur la place même de Sicyone un petit temple d'Adraste fils de Talaos ; Clisthène conçut le désir de chasser du pays ce héros, parce qu'il était un Argien. Il se rendit à Delphes et demanda à l'oracle s'il chasserait Adraste ; la Pythie lui répondit qu'Adraste était roi des Sicyoniens et lui un lanceur de pierres. » Trad. CUF modifiée). Il convient de rapprocher ce passage de *FGrHist.* 105 F2, que l'on attribue normalement à Éphore de Cumes (voir *FGrHist*. IIC, p. 337-38), et qui fait d'Orthagoras — l'ancêtre de Clisthène et le fondateur de la dynastie des tyrans de Sicyone — le fils d'un cuisinier nommé Andréas, « the implication being that, in combat, those who hurl stones and other missiles are those who are too poor to afford the equipment of infantryman. But it is entirely possible that the tradition concerning the Orthagorids' humble origins is a fabrication, invented after the fall of the tyranny » (HALL [J. M.] 2014, p. 145). Une autre proposition d'interprétation, convaincante dans la mesure où elle est fondée sur des arguments linguistiques solides, a été formulée par OGDEN 1997, p. 100-102. *Contra* NENCI 1994, p. 258, *ad loc.*, qui soutient énergiquement la traduction de « "lapidatore", […] sinonimo di tiranno, nel senso che il tiranno fa della sua città una sorta di *pharmakos*, di vittima sacrificale, da lapidare con le sue mani, come tutti i *pharmakoi* ».

Alkmeonidai.[29]

L'étiologie donnée par Hérodote, du moins selon Lavelle, serait donc fausse et biaisée, tandis que le véritable enjeu de cet épisode serait la rivalité pour le prestige entre deux grandes familles de l'élite athénienne en quête d'une plus grande reconnaissance sociale entre le milieu du VIe et le milieu du Ve siècle av. J.-C. Or, cela ne fait qu'augmenter l'intérêt de ce passage pour notre propos. En effet, comme l'a montré Alain Duplouy, la reconnaissance d'un statut social élevé en Grèce archaïque passait moins par l'appartenance à une grande famille aristocratique que par l'observance d'un certain nombre de pratiques de distinction, voire de « modes de reconnaissance »[30]. Le respect des règles de savoir-vivre fait partie de pareilles pratiques. Ainsi, si nous acceptons que l'anecdote de la danse d'Hippocleidès chez Hérodote relève de la compétition de deux familles athéniennes pour le prestige[31], il va de soi qu'elle est construite pour mettre en lumière — *a contrario* — ces règles de savoir-vivre. Comme l'avait déjà remarqué Athénée de Naucratis, face au comportement d'Hippocleidès Clisthène appliqua le principe de correspondance entre les *schēma* et l'*ēthos*, en considérant que « l'âme de l'homme correspondait à sa danse »[32]. Il vaut certainement la peine d'étudier cet épisode selon la méthode qui nous est maintenant familière.

VII.3. Le festin de Sicyone du point de vue de la situation sociale

Comment faut-il décrire, en termes d'autorité et de densité sociale, la situation sociale du

---

[29] LAVELLE 2014, p. 325, 332-333, 338, 340. On ne retient ici que les conclusions de Lavelle, en renvoyant le lecteur à l'intégralité de l'article pour les démonstrations — à la fois solidement appuyées sur les sources et accompagnées d'une bibliographie abondante — qui soutiennent ces dernières.

[30] « La notion de "de modes de reconnaissance" intègre […] une double dimension, à la fois passive et active, tantôt de démonstration tantôt de construction de la position sociale. Les modes de reconnaissance sociale sont donc toutes ces pratiques qui rendaient évident le rang des individus, en même temps qu'elles contribuaient à l'acquisition du prestige nécessaire aux ambitions de chacun. […] [I]l s'agit d'abandonner une conception essentialiste de l'aristocratie grecque pour tenter d'en proposer une définition comportementale. » (DUPLOUY 2006, p. 30). L'ascendance prestigieuse, l'*eugeneia*, devient ainsi un facteur de reconnaissance parmi d'autres, tandis que son énonciation peut être envisagée comme pratique performative de distinction : voir *Ibid*, p. 37-77.

[31] *Contra* PAPAKONSTANTINOU 2010, p. 74, qui tient l'anecdote pour une trace de la propagande politique de Clisthène de Sicyone lui-même.

[32] Ath. XIV 25, 628 c-d : Ἰδὼν γάρ, ὥς φασι, φορτικῶς ὀρχησάμενον ἕνα τῶν τῆς θυγατρὸς μνηστήρων (Ἱπποκλείδης δ'ἦν ὁ Ἀθηναῖος) ἀπωρχῆσθαι τὸν γάμον αὐτὸν ἔφησεν, νομίζων ὡς ἔοικεν καὶ τὴν ψυχὴν τἀνδρὸς εἶναι τοιαύτην. Καὶ γὰρ ἐν ὀρχήσει καὶ πορείᾳ καλὸν μὲν εὐσχημοσύνη καὶ κόσμος, αἰσχρὸν δὲ ἀταξία καὶ τὸ φορτικόν.

festin de Sicyone ? Repenchons-nous sur les *Histoires*. Hérodote écrit :

> Ὡς δὲ ἡ κυρίη ἐγένετο τῶν ἡμερέων τῆς τε κατακλίσιος τοῦ γάμου καὶ ἐκφάσιος αὐτοῦ Κλεισθένεος τὸν κρίνοι ἐκ πάντων, θύσας βοῦς ἑκατὸν ὁ Κλεισθένης εὐώχεε αὐτούς τε τοὺς μνηστῆρας καὶ Σικυωνίους πάντας.
>
> Lorsque fut arrivé le jour fixé où devait avoir lieu le banquet des noces et où Clisthène déclarerait qui il choisissait entre tous, Clisthène offrit un sacrifice de cent bœufs et donna un festin à la fois aux prétendants eux-mêmes et à tous les Sicyoniens.[33]

Au premier regard, nous avons l'impression de nous trouver devant un cas hybride, mélangeant les caractéristiques d'une situation domestique, restreinte et conviviale bien que non dépourvue d'une ritualité très précise[34], voire de formalité, et d'une situation publique telle que pourrait l'être, par exemple, une assemblée populaire. À ce sujet, il convient de rappeler d'emblée que la critique a mis l'accent à maintes reprises sur les difficultés épistémologiques que l'on rencontre lorsqu'on se sert des catégories contemporaines d'espaces « public » et « privé » pour aborder la cité grecque antique[35]. Nous avons déjà frôlé la question au sujet de l'*oikos* homérique[36]. C'est en fonction de ce que nous avons affirmé à cette occasion-là que nous préférons ici qualifier le *symposion* non tant de situation sociale privée que de situation sociale domestique. En effet, dans la mesure où le rôle de maître de maison est une *face* qui situe socialement un particulier par l'espace, les personnes et les biens qu'il gère, son *oikos* ne saurait être défini comme un espace privé comparable aux habitations-abris auxquelles nous ont habitués l'urbanisation de masse du XXe siècle et le repli vers l'intimité qu'a entraîné celle-ci[37]. Qui plus est, un *oikos* ne saurait être défini comme un simple espace non plus. Il s'agit, plutôt, d'un tissu de rapports. Aussi le *symposion* n'est-il qu'une des multiples facettes de l'*oikos* : plus précisément, il est une instance majeure de lien avec l'extérieur, lieu et moment où l'on construit la connexion de ce tissu qu'est l'*oikos* avec le réseau de relations que chaque *polis* grecque constitue dans son ensemble. Envisagé ainsi, le banquet est moins une situation d'ouverture modérée de l'*oikos* — qui permettrait aux invi-

---

[33] Hdt. VI 129, 1.
[34] « Il faut prendre au sérieux ce terme de "rituel". Le *symposion* est un rituel social, au sens large, en ce qu'il est constitué d'une série d'actes fortement codifiés et programmés à l'avance dans leur déroulement. » (LISSARRAGUE 1987, p. 30). Le texte archaïque le plus célèbre et le plus souvent cité à propos des pratiques diverses qui composaient ce rituel est sans doute Xenoph. fr. B 1 West = DK 21 B 1.
[35] MACÉ 2012a.
[36] Cf. *supra*, p. 173.
[37] Cf. *supra*, p. 22-23.

tés de quitter l'espace public pour partager temporairement l'ambiance décontractée, retirée, qu'a construit chez lui le maître de maison[38] — qu'une de ces « multiples instances qui, situées à la lisière des lieux publics institués, participent à la construction d'un "espace public" abstrait » à propos duquel a écrit encore récemment Vincent Azoulay[39].

Ce statut de situation publique, néanmoins soumise à l'autorité d'un maître de maison, suffirait à faire du *symposion* aristocratique grec une situation d'autant plus intéressante pour nous qu'elle mêle inévitablement toutes les normes de tenue qui règlent la vie de la communauté civique en dehors des murs d'un particulier (avec le « high degree of conformity to sociable exchange rituals » que l'on a déjà rencontré au chapitre III[40]) et la déférence et le respect auxquels il convient d'emprunter son comportement lorsque l'autorité est monopolisée par un seul individu, à savoir le maître de maison ; car la personne du maître demeure un centre symbolique, le point de force autour duquel se structure le *kosmos* de la situation sociale (peu importe que la forme prise par ce *kosmos* soit verticale ou horizontale[41]). Le banquet devient en somme le lieu où, du fait de l'autorité du maître de maison, on se conforme avec le plus grand soin à des normes de conduite susceptibles d'avoir une valeur générale. Autrement dit, le lieu où l'élite non seulement élabore, mais applique un degré de sophistication comportementale dont elle souhaite et prône en paroles la diffusion dans toutes les circonstances de la vie de tous, et cela pour autant que pareille sophistication fonctionne notamment comme signe de distinction d'un groupe vis-à-vis du reste de la communauté[42]. Voilà une occasion d'étudier la politesse grecque sous l'angle de sa fonction sociale, en tant que moyen de distinction : comme il est souvent arrivé au cours de l'histoire, le dispositif idéologique d'une élite — pour le dire avec Foucault — sert aussi bien à instaurer des frontières sociales définies qu'à cacher l'existence de ces dernières par la force du discours[43]. À titre d'exemple, nous pouvons songer à ces vers que Sémonide d'Amorgos

---

[38] Cf. POWELL 2012, p. 446 : « Sans doute, pour certains invités, le *sumposion* a-t-il été, au cours de son histoire longue et mouvementée, un havre de paix ».
[39] AZOULAY 2011, p. 70. Cf. SCHMITT-PANTEL 1992, p. 107-113.
[40] Cf. *supra*, p. 110, n. 61 avec COLLINS & SANDERSON 2009, p. 120.
[41] On y reviendra : voir *infra*, p. 309 et sqq.
[42] « Il simposio è […] una metafora della società e della vita. » (MUSTI [2001] 2005, p. 4).
[43] « Ce que j'essaie de repérer sous ce nom, c'est, premièrement, un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des

composa au courant du VIIe siècle av. J.-C., et qui étaient sans doute destinés à être chantés durant les *symposia* :

> Καὶ μήτ'ἄλουτος γαυρία σύ, μήτ'ὕδωρ
> θαύμαζε, μηδὲ [κο]υρία γενειάδα,
> μηδὲ ῥύπωι χιτῶνος ἔντυε χρόα.
>
> Et ne sois pas fier d'être sale, ne te laisse pas intimider par l'eau,
> ne permets pas que ta barbe ait besoin d'être taillée, ne revêts
> pas ton corps d'une ordure de tunique.[44]

Le fait que, dans les propos de Sémonide, il n'y ait pas de mention du contexte symposiaque ne veut aucunement dire que l'exhortation qu'ils contiennent ne concerne pas le banquet. Au contraire, si le lieu d'énonciation privilégié de ce type de poésie est bien le *symposion* masculin de l'élite de la Grèce archaïque[45], le plus probable est qu'il s'agisse d'une de ces maximes de comportement qui — visant notamment l'éducation des plus jeunes — servaient à renforcer par la parole les manières des participants au banquet. Comme on le sait, de nombreuses maximes de ce type nous sont parvenues dans le recueil d'élégies attribuées dès l'Antiquité au poète Théognis. Rien ne donne à penser, cependant, que tous ces préceptes de tenue étaient liés uniquement au banquet. Il faut plutôt songer qu'ils ont été

---

lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments. Deuxièmement, ce que je voudrais repérer dans le dispositif, c'est justement la nature du lien qui peut exister entre ces éléments hétérogènes. Ainsi, tel discours peut apparaître tantôt comme programme d'une institution, tantôt au contraire comme un élément qui permet de justifier et de masquer une pratique qui, elle, reste muette, ou fonctionner comme réinterprétation seconde de cette pratique, lui donner accès à un champ nouveau de rationalité. Bref, entre ces éléments, discursifs ou non, il y a comme un jeu, des changements de position, des modifications de fonctions, qui peuvent, eux aussi, être très différents. Troisièmement, par dispositif, j'entends une sorte — disons — de formation, qui, à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante. […] J'ai dit que le dispositif était de nature essentiellement stratégique, ce qui suppose qu'il s'agit là d'une certaine manipulation de rapports de force, d'une intervention rationnelle et concertée dans ces rapports de force, soit pour les développer dans telle direction, soit pour les bloquer, ou pour les stabiliser, les utiliser. Le dispositif, donc, est toujours inscrit dans un jeu de pouvoir, mais toujours lié aussi à une ou à des bornes de savoir, qui en naissent, mais, tout autant, le conditionnent. C'est ça le dispositif : des stratégies de rapports de force supportant des types de savoir, et supportés par eux. » (FOUCAULT [1977] 1994, p. 299 sqq.). En ce qui concerne particulièrement le *symposion* grec archaïque et classique, voir l'intéressant article de POWELL 2012, notamment les pages 442-444.

[44] Semon. fr. 10a West. Traduction personnelle. Sur Sémonide voir PELLIZER 1983 et ZIMMERMANN (B.) 2011, p. 148-152.

[45] Voir ROSSI 1983 ; BOWIE (E. L.) 1986 ; SCHMITT-PANTEL 1992, p. 32-42.

particulièrement importants aux banquets, dans la mesure où ces derniers étaient à la fois le miroir d'une élite et la fabrique d'une idée de la société[46]. Il en découle que, par l'adhésion à cette idée et à ces pratiques dans son quotidien, on pouvait manifester publiquement soit l'admission advenue à ce cercle, soit son désir d'y être admis. Il n'est peut-être pas inutile de citer, à ce propos, le début du *Banquet* de Platon :

> Ἔφη γάρ οἱ Σωκράτη ἐντυχεῖν λελουμένον τε καὶτὰς βλαύτας ὑποδεδεμένον, ἃ ἐκεῖνος ὀλιγάκις ἐποίει· καὶ ἐρέσθαι αὐτὸν ὅποι ἴοι οὕτω καλὸς γεγενημένος.
> Καὶ τὸν εἰπεῖν ὅτι ἐπὶ δεῖπνον εἰς Ἀγάθωνος. Χθὲς γὰρ αὐτὸν διέφυγον τοῖς ἐπινικίοις, φοβηθεὶς τὸν ὄχλον· ὡμολόγησα δ'εἰς τήμερον παρέσεσθαι. Ταῦτα δὴ ἐκαλλωπισάμην, ἵνα καλὸς παρὰ καλὸν ἴω.

> **[Apollodore :]** « Il avait — [Aristodème] me dit-il — rencontré Socrate, bien lavé, des sandales aux pieds, choses qui chez lui n'arrivaient que rarement, et il lui avait demandé où il allait, pour s'être ainsi fait beau : "Au souper, chez Agathon ! — avait-il répondu — Hier en effet, à l'occasion de sa fête de victoire, je me suis dérobé à lui, par crainte de la foule ; mais, pour aujourd'hui, je lui ai promis d'être là. Voilà pourquoi je me suis donné quelque embellissement, afin d'aller, beau, chez quelqu'un qui est beau ! »[47]

Encore au Ve siècle, à l'époque de la jeunesse de Platon, Socrate n'était pas coutumier de toutes les consignes de tenue données par Sémonide. Il n'est pas habitué — comme d'ailleurs Aristodème, un homme d'extraction sociale médiocre[48] — à chausser des sandales ; en outre, du fait même que son interlocuteur est en mesure de remarquer sa propreté, nous pouvons inférer qu'il n'était pas un habitué des baignoires. En cela il ne se distinguait guère de nombre de ses concitoyens[49]. S'il s'est conformé à l'usage des gens plus sophistiqués que lui, ce n'est qu'à cause d'un sentiment de respect vis-à-vis de son hôte et de sa maison : par politesse, en somme. Ce point est extrêmement intéressant, parce qu'il permet

---

[46] « Le repas est le lieu d'expression et de reproduction des valeurs reconnues dans la cité. […] Le repas est aussi une pièce importante de la *paideia*. » (SCHMITT-PANTEL 1992, sur les repas un commun, p. 70. Le même raisonnement, appliqué à l'ensemble de la cité pour les repas communs, peut porter sur les *symposia* aristocratiques, pourvu qu'on en restreigne — dans une mesure tout de même mineure que ce que l'on pourrait penser — le champ d'action social et sociologique).

[47] Pl. *Symp.* 174 a. Trad. de ROBIN 1950, I, *ad loc.*, modifiée.

[48] « [Aristodemus], who recalls and repeats the speeches given at the symposium held at the house of Agathon in 416 is […] [a] man of apparent low birth and small stature, […] a fellow demesman of Aristophanes. Apollodorus (*Smp.* 173b, frame) refers to him as "a real runt of man, who always went barefoot…obsessed with Socrates". » (NAILS 2002, p. 52).

[49] Voir GINOUVÈS 1962, p. 109-225 et plus récemment GINOUVÈS, GUIMER-SORBETS, JOUANNA & VILLARD 1994.

de cerner un type particulier de regard qui caractérise le banquet, notamment quand il intègre des individus qui ne font pas, ou pas tout à fait, partie de l'élite. En effet, à cause de la force de pénétration sociale qu'ont les idéaux de leurs dirigeants, ces gens ont bien plus qu'une connaissance sommaire des règles de politesse en vigueur dans les couches sociales élevées[50]. Qui plus est, tant qu'ils ne critiquent pas consciemment l'entière structure de la société, ils ont pour ces règles une forme d'admiration déférente mélangée au dépit envieux, qui fait d'eux un public très exigeant et prêt à stigmatiser l'*ēthos* des membres de l'élite au moindre signe de défaillance formelle de leur part[51].

Voilà enfin éclairée la raison de tant de développements sur le *symposion*, qui nous ont emmené loin de la Sicyone de VIe siècle où selon Hérodote se déroula le festin pour les noces d'Agaristé. Ce festin ne saurait en effet être décrit en tant que situation sociale sans tenir compte du phénomène que l'on vient de décrire. Car, puisque Clisthène avait convié tous les Sicyoniens à l'événement[52], le banquet des prétendants — et Clisthène lui-même — se retrouvaient entourés d'yeux à la fois fascinés par le spectacle de la fleur de l'aristocratie de toute la Grèce et prêts à juger son comportement.

Cherchons maintenant à imaginer la scène. Normalement, il conviendrait de songer à une fête ayant lieu chez le père de la future épouse ; dans le cas d'un tyran, il serait également possible de songer à une salle de banquet publique[53], si ce n'est que l'archéologie ne témoigne guère de salle de *symposion* adaptée à contenir un si grand nombre d'individus allongés[54]. Même les espaces les plus grands dont nous avons connaissance — où pouvaient

---

[50] Cf. aussi la préparation de Philocléon pour se rendre au banquet dans Ar. *Vesp*. 1122-1264.

[51] N'est-ce pas justement de cela, par exemple, que s'inquiète l'Alcibiade de Pl. *Symp*. 218 b, craignant que d'autres personnes que les convives (τις ἄλλος βέβηλός τε καὶ ἄγροικος, dit-il, en introduisant une claire distinction entre la sophistication de ses interlocuteurs et la rusticité des autres gens. *Captatio benevolentiae* ou simple prétention ?) ne puissent écouter et juger ses confidences sexuelles lorsqu'il exclame que ceux-ci, bien que présents, « doivent placer les plus épaisses des portes devant leurs oreilles » (πύλας πάνυ μεγάλας τοῖς ὠσὶν ἐπίθεσθε) ? (Trad. personnelle).

[52] Le cas du banquet de Sicyone est mentionné sans être abordé dans l'ouvrage sur les repas publics de SCHMITT-PANTEL 1992 (p. 34, 57). La question est abordée par SCHMITT-PANTEL 2008, p. 79-82.

[53] Grâce à une inscription sur bronze datant d'entre la fin du VIe s. et le début du Ve et provenant justement de cette ville, d'ailleurs, nous savons que, à Sicyone, il y avait au moins un *hestiatorion* : ORLANDOS 1938, annexée *SEG* XI 244. Voir aussi TOMLINSON 1980 et SCHMITT-PANTEL 1992, p. 329.

[54] « Les proportions ne sont jamais colossales. Dans certains sanctuaires où les fêtes religieuses donnent lieu à de grands repas collectifs, on constate que ces pièces ne sont pas agrandies, mais multipliées. »

trouver place, dans des pièces séparées, plusieurs dizaines de personnes[55] — ne sauraient suffire. Faut-il, au demeurant, se figurer les convives allongés ? « We might argue — commente Lionel Scott — that if κατάκλισις imply lying on couches, it suggests a symposium; but it may be doubted whether in practice men at large public feast reclined. »[56] À notre avis, il est préférable de garder à l'esprit que nous nous trouvons face à un conte dont Hérodote a sûrement connaissance par ouï-dire, et qu'à l'origine de ce conte il y a peut-être la volonté de discréditer la figure d'Hippocleidès. Au niveau de l'économie de l'histoire, il est évident que, pour réussir cette opération, la présence d'un très grand nombre de personnes est beaucoup plus efficace que celle d'une petite dizaine d'individus : c'est pourquoi l'idée des pièces séparées ne nous convainc guère. Il vaut mieux, plutôt, songer à une situation se rapprochant du grand sacrifice que les Pyliens offrent à Poséidon dans l'*Odyssée*, auquel, selon le poète, prennent part neuf fois cinq cents personnes[57]. Heureusement, la description détaillée d'une telle situation a été transmise, insérée dans une scène de l'*Ion* d'Euripide[58]. Vers la fin de la tragédie, le jeune protagoniste se consacre à l'organisation d'un grand festin (qualifié de *dais* mais aussi de *thoinē* et de *deipnon*, comme le banquet de Sicyone [v. 1131, 1140 et 1164], et comprenant un *symposion*, v. 1170 sqq.). Les faits se déroulent à Delphes. Après avoir été reconnu comme fils par Xouthos à la suite d'un oracle rendu à ce dernier par Apollon, Ion entend saluer par cette grande fête tous les habitants de la ville de Delphes, où il a grandi et qu'il convient maintenant qu'il quitte pour se rendre à Athènes. Euripide confie le récit des préparatifs à la tirade d'un serviteur s'adressant au chœur :

LISSARRAGUE 1987, p. 23. Les salles contenaient de sept à onze lits de table selon SCHMITT-PANTEL 1992, qui consacre de longues pages à cette question (303-313).

[55] Ainsi le sanctuaire d'Artémis à Brauron, où neuf salles d'égales dimensions comportent chacune onze lits, ou le *hestiatorion* de l'Asclépieion de Trézène (quarante-six lits), ou l'énorme « gymnase » du sanctuaire d'Asclépios à Épidaure, où pouvaient trouver place deux cent cinquante personnes (voir les précisions et la bibliographie données par SCHMITT-PANTEL 1992, p. 309-310).

[56] SCOTT 2005, p. 426, *ad* Hdt. VI 129, 1. Voir aussi ces dires de WEÇOWSKI (à paraître) : « The list of the suitors by Herodotus is revealing, too. They number 13 and together with their host they form a model sympotic group of 14 males, two of them per couch or *kline*, reveling in what in Greek technical terms was called *heptaklinos oikos*. Incidentally, such a seven-couched *symposion* appears already in the earliest piece of evidence attesting to the Greek reclining banquet, namely in the fragment 11 (Calame = 10 Page) of Alcman. In this way, Herodotus' readers are prepared for the crucial role of the *symposion* in the episode, which is in fact staged as a banquet throughout ».

[57] Hom. *Od.* III 7-8, avec COMV, I, p. 280, *ad loc.*

[58] Eur. *Ion.* 1122-1180. Trad. CUF modifiée.

Θεράπων·
Ἐπεὶ θεοῦ μαντεῖον ᾤχετ᾽ἐκλιπὼν
πόσις Κρεούσης, παῖδα τὸν καινὸν λαβὼν
πρὸς δεῖπνα θυσίας θ᾽ἃς θεοῖς ὡπλίζετο,
1125 Ξοῦθος μὲν ᾤχετ᾽ἔνθα πῦρ πηδᾷ θεοῦ
βακχεῖον, ὡς σφαγαῖσι Διονύσου πέτρας
δεύσειε δισσὰς παιδὸς ἀντ᾽ὀπτηρίων,
λέξας· "Σὺ μὲν νῦν, τέκνον, ἀμφήρεις μένων
σκηνὰς ἀνίστη τεκτόνων μοχθήμασι.
1130 Θύσας δὲ γενέταις θεοῖσιν ἢν μακρὸν χρόνον
μένω, παροῦσι δαῖτες ἔστωσαν φίλοις".
Λαβὼν δὲ μόσχους ᾤχεθ᾽· ὁ δὲ νεανίας σεμνῶς
ἀτοίχους περιβολὰς σκηνωμάτων
ὀρθοστάταις ἱδρύεθ᾽, ἡλίου βολὰς
1135 καλῶς φυλάξας, οὔτε πρὸς μέσας φλογὸς
ἀκτῖνας, οὔτ᾽αὖ πρὸς τελευτώσας βίον,
πλέθρου σταθμήσας μῆκος εἰς εὐγωνίαν,
μέτρημ᾽ἔχουσαν τοὐν μέσῳ γε μυρίων
ποδῶν ἀριθμόν, ὡς λέγουσιν οἱ σοφοί,
σεμνῶς ἀτοίχους περιβολὰς σκηνωμάτων
ὀρθοστάταις ἱδρύεθ᾽, ἡλίου βολὰς
1135 καλῶς φυλάξας, οὔτε πρὸς μέσας φλογὸς
ἀκτῖνας, οὔτ᾽αὖ πρὸς τελευτώσας βίον,
πλέθρου σταθμήσας μῆκος εἰς εὐγωνίαν,
μέτρημ᾽ἔχουσαν τοὐν μέσῳ γε μυρίων
ποδῶν ἀριθμόν, ὡς λέγουσιν οἱ σοφοί,
1140 ὡς πάντα Δελφῶν λαὸν ἐς θοίνην καλῶν.
Λαβὼν δ᾽ὑφάσμαθ᾽ἱερὰ θησαυρῶν πάρα
κατεσκίαζε, θαύματ᾽ἀνθρώποις ὁρᾶν.
[...]
1165 ...χρυσέους τ᾽ἐν μέσῳ συσσιτίῳ
κρατῆρας ἔστησ᾽. Ἐν δ᾽ ἄκροισι βὰς ποσὶ
κῆρυξ ἀνεῖπε τὸν θέλοντ᾽ἐγχωρίων
ἐς δαῖτα χωρεῖν. Ὡς δ᾽ἐπληρώθη στέγη,
στεφάνοισι κοσμηθέντες εὐόχθου βορᾶς
1170 ψυχὴν ἐπλήρουν. Ὡς δ᾽ἀνεῖσαν ἡδονήν,
— παρελθὼν πρέσβυς ἐς μέσον πέδον
ἔστη, γέλων δ᾽ἔθηκε συνδείπνοις πολύν,
πρόθυμα πράσσων· ἔκ τε γὰρ κρωσσῶν ὕδωρ
χεροῖν ἔπεμπε νίπτρα, κἀξεθυμία
1175 σμύρνης ἱδρῶτα, χρυσέων τ᾽ἐκπωμάτων
ἦρχ᾽, αὐτὸς αὑτῷ τόνδε προστάξας πόνον
ἐπεὶ δ᾽ἐς αὐλοὺς ἧκον ἐς κρατῆρά τε
κοινόν, γέρων ἔλεξ᾽· " Ἀφαρπάζειν χρεὼν
οἰνηρὰ τεύχη σμικρά, μεγάλα δ᾽ἐσφέρειν,
1180 ὡς θᾶσσον ἔλθωσ᾽οἵδ᾽ἐς ἡδονὰς φρενῶν".

Serviteur :
Avec son nouveau fils, le mari de Créuse venait donc de quitter le temple, pour se rendre au festin, et au sacrifice qu'il voulait offrir au dieu. Xouthos, lui, s'en alla d'abord vers le lieu d'où bondit le feu bachique du dieu, pour arroser du sang des victimes les deux faîtes rocheux voués à Dionysos, en action de grâce pour le fils retrouvé. « Toi, dit-il à son fils, demeure, mon enfant, et fais, par le travail d'ouvriers constructeurs, élever une tente aux mesures égales. Et si je tarde trop, occupé d'honorer les dieux de la naissance, ordonne que l'on serve à tes amis présents le festin sans m'attendre ». Il dit, prit les veaux et partit. Le jeune homme fit rituellement marquer avec des pieux les contours sans parois de l'espace pour le pavillon. Il le défendit bien des rayons du soleil, sans l'orienter ni vers le feu du midi, ni vers l'astre couchant. Il compta au cordeau, pour chacun des côtés tracés à l'angle droit, un plèthre, de façon à ce que l'espace compris par ces quatre côtés fût de dix mille pieds, s'il faut parler comme un savant. Car il voulait inviter au festin tout le peuple de Delphes. Puis avec des tissus empruntés aux trésors et merveilleux à voir, il ombragea la tente. […] Au milieu de la salle il plaça les cratères d'or. Un héraut se haussant sur la pointe des pieds, ensuite proclama que tous les Delphiens pouvaient, s'ils le voulaient, prendre place au banquet. Et, la salle étant comble, les conviés ayant été ornés de couronnes s'emplissaient à cœur joie d'une chère abondante. Puis, l'appétit calmé, un vieillard s'avançant au milieu de la foule fit beaucoup rire les convives par son zèle empressé ; car il versait sur leurs mains l'eau des aiguières, ou faisait évaporer la sueur de la myrrhe, ou se chargeait lui-même de présider au service des coupes d'or. Enfin l'heure venue des flûtes, du cratère commun, le vieillard dit : « Enlevez ces petites coupes de vin ; il nous faut apporter les grandes, pour mettre tous nos gens plus vite en belle humeur ».

Les ressemblances entre ce festin et celui décrit par Hérodote sont nombreuses. À Sicyone comme à Delphes tous les habitants de la ville sont invités à participer (dans les deux cas, rien n'est dit concernant le statut des convives) ; à Sicyone comme à Delphes, les convives semblent être tous rassemblés dans un même espace, alors que dans le cas de l'*Ion*, il s'agit d'une structure provisoire aménagée exprès[59] ; l'occasion (respectivement le mariage et la « naissance » d'un enfant[60]) demande un grand sacrifice ; les repas sont tous les deux suivis par la musique de l'*aulos* et par le vin. Seule s'ajoute, dans le cas du festin de Sicyone, la dimension agonistique, qui caractérise toute l'anecdote recueillie par Hérodote, mais qui ne surprend guère dans la mesure où elle est constitutive des *symposia* :

> Ὡς δὲ ἀπὸ δείπνου ἐγίνοντο, οἱ μνηστῆρες ἔριν εἶχον ἀμφί τε μουσικῇ καὶ τῷ λεγομένῳ ἐς τὸ μέσον. Προϊούσης δὲ τῆς πόσιος κατέχων πολλὸν τοὺς ἄλλους ὁ Ἱπποκλείδης ἐκέλευσέ οἱ τὸν αὐλητὴν αὐλῆσαι ἐμμελείην, πειθομένου δὲ τοῦ αὐλητέω ὀρχήσατο.
>
> À l'issue du repas, les prétendants se livraient à une contestation de musique et de discours en public. On continuait à boire ; Hippocleidès, qui devançait de beaucoup les autres, dit à l'aulète de lui jouer un air de danse et, quand l'aulète obéit, il se mit à danser.[61]

Pauline Schmitt-Pantel écrit à juste titre que « le festin d'Ion n'est à l'évidence pas un reportage où tel journaliste à la voix slave [*sic*] reconstituerait dans les moindres détails les gestes d'une cité en liesse ». « Il est lui aussi — continue-t-elle — un montage de conduites diverses dont il est souvent difficile de reconnaître l'origine. Inutile de se livrer à ce jeu : Euripide a créé ce récit. »[62] Toutefois, tant que l'on compare un récit à un récit, une *rhēsis* théâtrale à une anecdote populaire, ce n'est pas la réalité historique du banquet civique qui importe, mais ce que l'expérience quotidienne des Athéniens leur permettait de comprendre de telles scènes (par connaissance directe ?[63] Par le biais d'un « montage » de moments divers opéré par l'imagination ?). Aussi fallait-il que pareille figuration fût quelque chose d'assez naturel, pour ne pas dire de banal, si, au lieu de mettre en scène le banquet, Euripide pouvait en confier la description au personnage du serviteur sans prendre le risque

[59] « Una tenda che ha un'area di un pletro, cioè di quasi 1000 mq! » (MOSCONI 2000, p. 272).
[60] Voir SCHMITT-PANTEL 1992, p. 210.
[61] Hdt. VI 129, 2. Trad. personnelle.
[62] SCHMITT-PANTEL 1992, p. 220.
[63] « C'était une pratique habituelle pour les Grecs que de dresser des tentes dans les sanctuaires. » (SCHMITT-PANTEL 1992, p. 218, qui cite GOLDSTEIN 1978, avec bibliographie précédente).

que son public décroche (plus de soixante vers s'écoulent entre le début de la *rhēsis* et la première mention du poison autour duquel tournent les événements, v. 1185). C'est sur la base de ces considérations que nous proposons de situer le festin pour les noces d'Agaristé de Sicyone à l'abri d'un seul grand pavillon provisoire résultant de l'assemblage de plusieurs rideaux à l'instar de celui de l'*Ion*[64]. Tel ce dernier, le pavillon de Sicyone aura été pourvu d'un centre dont la vue ne soit pas ôtée aux convives[65] : c'est à l'entour de cette zone qu'il vaudra mieux placer Clisthène et les prétendants, les tables et les places pour les autres invités étant disposées tout autour. Cette disposition respecte en effet les dires d'Hérodote : οἱ μνηστῆρες ἔριν εἶχον ἀμφί τε μουσικῇ καὶ τῷ λεγομένῳ ἐς τὸ μέσον. Dans son édition du livre VI des *Histoires*, Philippe-Ernest Legrand ne relie la périphrase ἐς τὸ μέσον qu'à τῷ λεγομένῳ et traduit par « les prétendants […] faisaient assaut de propos de société »[66]. À notre avis, il vaut mieux considérer le complément circonstanciel indiquant le domaine ἀμφί τε μουσικῇ καὶ τῷ λεγομένῳ comme une seule entité logique, à laquelle se réfère le complément de lieu. Ainsi, avec son indépendance syntaxique, ἐς τὸ μέσον récupère également sa signification primaire de « au centre », qui ne va pas sans une connotation de « publicité sensible », comme l'a définie Arnaud Macé[67]. Le tyran et les prétendants, en somme,

---

[64] Là où GRÉGOIRE & PARMENTIER [1923] 1994, *ad loc.* utilisent le français « tente sacrée », le grec d'Euripide a deux mots pluriels : σκηνάς et σκηνωμάτων, v. 1129 et 1133. Or, la signification exacte est « quarters » selon *LSJ*, *s.v.*, c'est-à-dire le quartier d'un camp militaire où l'on construit les tentes des soldats. Ce n'est pas choquant, par conséquent, que ce mot se présente surtout au pluriel, s'agissant d'un collectif désignant un espace. C'est bien un espace consacré à une installation provisoire qu'Ion délimite. Ainsi le pavillon qu'il érige, et qu'en aucun cas on ne pourra tenir pour « sacré », résulte de l'assemblage de plusieurs tissus sur un échafaudage de pieux (dont le pluriel σκηνάς, cf. SCHMITT-PANTEL 1992, p. 218 : « Sur un bâtis en bois on tendait des étoffes »). Si licence poétique il y a de la part du poète, elle sera à chercher dans la mention successive d'un « vaste pan d'étoffe » brodé (v. 1142), dont Ion se serait servi pour couvrir un espace de 1000 mètres carrés (rien n'empêche pourtant que ce drap en particulier forme tout simplement le centre du toit en question). Voir aussi le commentaire de PELLEGRINO 2004, p. 295, *ad v.* 1132-1166 : « La tenda di Ione, a differenza del tempio, è uno spazio privato e transitorio, e simboleggia l'attuale falsa condizione di Ione, apparente figlio di Xuto »; cf. ZEITLIN 1989, p. 168-169.

[65] Eur. *Ion.* 1171.

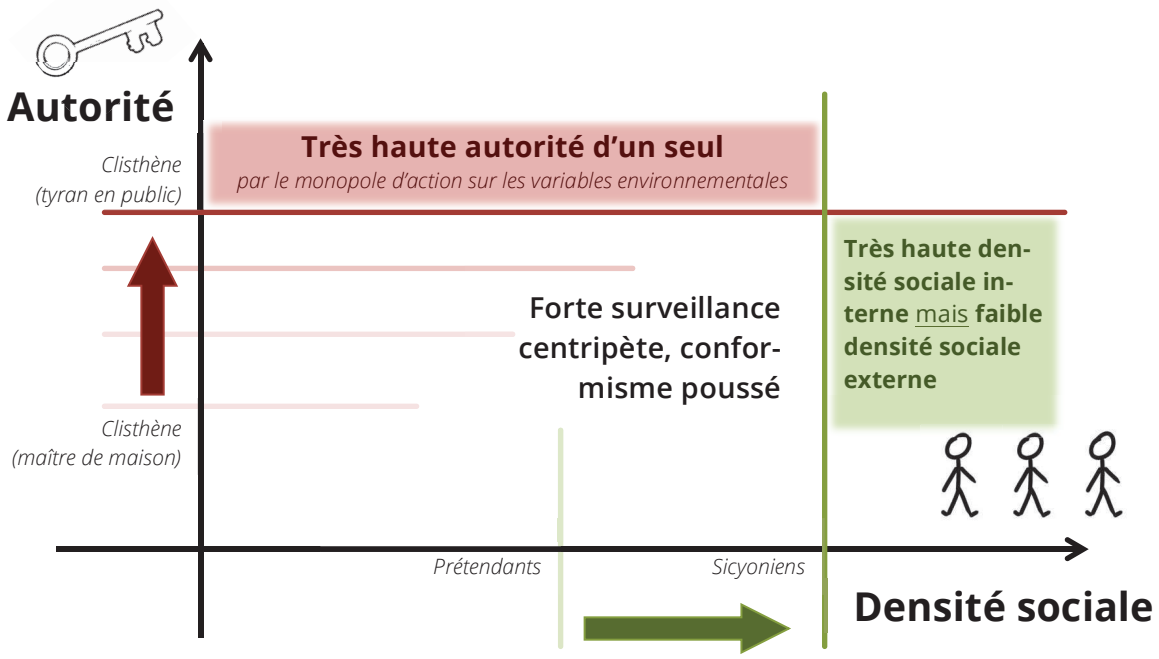
[66] LEGRAND 1948, p. 120.

[67] MACÉ 2009b et 2012b, p. 20-22 : « Mettre en commun des actes, comme chanter, danser ou délibérer suppose de partager des lieux et des temps spécifiques. […] Ce qui unit cette communauté du lieu, du temps et de l'acte, c'est au fond une communauté de sens : quelque chose s'offre aux yeux et aux oreilles de tous les participants. Ce qui s'offre à l'œil et à l'oreille de tous suppose à la fois un cadre temporel et spatial. […] Être le public qui partage la vision ou l'audition d'une renommée, d'un spectacle, être la foule qui se masse autour d'un centre : c'est là une expérience de la communauté que les Anciens semblent avoir nommée en parlant de peuple (*dêmos*) de foule ou de troupe (*laos*). Le peuple est ainsi une somme d'yeux et d'oreilles ». Cf. déjà

se trouvent à la fois au centre physique et au centre de l'attention des Sicyoniens[68].

Par conséquent, la densité sociale interne du festin de noces d'Agaristé peut être visualisée en deux « étapes ». Il est d'abord possible d'envisager le premier cercle de convives, formé par Clisthène, les prétendants et les dignitaires de Sicyone, que l'on voit mal trouver place au fond de la salle. Ce premier cercle fonctionnerait, et dans une certaine mesure fonctionne, comme un banquet aristocratique ordinaire, où des membres de l'élite

Figure 7 – Le banquet pour les noces d'Agaristé de Sicyone



VERNANT 1962, p. 121-125 ; LÉVÊQUE & VIDAL-NAQUET 1964, *passim* ; DETIENNE 1965.

[68] L'expression ἐν τὸ μέσον revient cinq fois chez Hérodote : III 130 (faire fouetter ἐν τὸ μέσον) ; IV 134 (les Scythes sortent ἐν τὸ μέσον et attaquent bataille) ; VI 129 (notre passage) ; VIII 11 (tourner les proues des navires ἐν τὸ μέσον avant la bataille) ; VIII 74 (dire ἐν τὸ μέσον ce qu'avant on avait pensé en silence). Quand il est question de bataille, la prévalence de la signification spatiale est évidente. Plus difficile de trancher dans les autres cas. À VIII 74, il faut sans doute comprendre « en public » avec peu de rapport avec la position de celui qui parle ; pour le cas de torture du livre III, nous sommes tenté de l'imaginer dans une place, voire au centre de l'espace public ; quant à notre livre VI, étant donné le nombre de personnes présentes, le plus simple est que les places des prétendants soient au centre de la *klisiē*, là où ils étaient sous les yeux de tous.

partagent un même code de comportement et de distinction[69] et soignent attentivement leur conduite afin de cimenter leur identité de groupe. C'est le phénomène que l'on a déjà rencontré dans le palais d'Alcinoos[70] : pour chacun des participants, la pratique collective du banquet devient le miroir où il peut apercevoir sa *face* ; le respect des normes de politesse auquel tout individu est tenu est motivé par la nécessité de ne pas nuire à cette représentation du groupe, voire à la définition partagée de la situation sociale à laquelle tous collaborent et dont chacun tire profit. Le garant de cela est bien entendu Clisthène, le maître de maison, qui par son autorité a aménagé l'espace et créé les conditions pour que pareille représentation puisse avoir lieu. C'est pourquoi, du reste, tout manque de savoir-vivre dans le cadre du banquet aristocratique est susceptible de se traduire en affront à l'encontre du maître de maison.

Si nous élargissons maintenant notre regard au reste des convives, c'est-à-dire à tous ces gens d'extractions sociales diverses qui entourent le banquet aristocratique central, le tableau change de beaucoup, notamment en ce qui concerne la condition d'une personne, Clisthène. En effet, quand il est entouré par les Sicyoniens, celui-ci se doit de protéger non seulement sa *face* de personne sophistiquée, hôte libéral d'autres membres d'une élite sociale, mais aussi — et par-dessus tout — sa *face* de tyran. À vrai dire, un événement tel que le festin pour les noces d'Agaristé représente pour Clisthène une occasion idéale pour renforcer son emprise sur les Sicyoniens et garantir la reconnaissance de sa *timē* de seigneur de la cité, parce que la dimension spectaculaire des circonstances permet une véritable mise en scène de l'autorité. Le tyran peut obtenir cet effet en recherchant la grandeur, c'est-à-dire en déployant ses ressources sociales (notamment économiques) au degré maximum : il n'y a guère de manifestation plus évidente du pouvoir que la capacité d'aménager et transformer l'espace physique. Le fait d'avoir voulu inviter tous les Sicyoniens au festin relève déjà de cette stratégie d'action sur les variables environnementales, car pour ce faire il faut être en

[69] « As is amply documented by archaic literary and material evidence, practices of sympotic commensality and sport functioned as crucial strategies of social recognition and distinction for archaic Greek elites. It is argued that the betrothal of Agariste episode illustrates how these strategies operated in practice, especially how they were appropriated and perceptually re-negotiated by sixth and early fifth-century elites in the process of consolidating an elite pan-hellenic cultural *koine*. » (PAPAKONSTANTINOU 2010, p. 71).
[70] Cf. *supra*, p. 176.

mesure d'organiser un espace adapté. Cela promet de susciter l'admiration et le respect des Sicyoniens, mais n'entraîne pas moins le risque de perdre la *face* devant eux tous, si quelque chose se passe mal. D'autant plus que, comme on l'a vu, Clisthène n'a pas affaire au plus indulgent des publics.

L'analyse de l'épisode de Thersite dans l'*Iliade* nous a appris qu'un soutien majeur sur lequel Clisthène devrait pouvoir compter est l'appui de l'élite dirigeante, c'est à dire la participation de celle-ci à la projection de sa définition de la situation sociale[71]. Loin de ne toucher qu'à la *face* d'un simple hôte privé, finalement, la conduite impolie d'Hippocleidès constitue une atteinte dangereuse à la *face* publique d'un tyran (fig. 7). Mais à la différence d'Agamemnon, Clisthène ne reçoit point de secours solidaire de la part des membres de l'élite qu'il héberge[72]. Il a beau attendre, il lui faudra se débrouiller tout seul. Nous en venons à la suite de l'histoire et du texte d'Hérodote.

VII.4. Clisthène de Sicyone pris entre deux feux

À la fin du chapitre VI 128, l'historien raconte qu'Hippocleidès avait été jusqu'à ce jour-là le candidat préféré de Clisthène. En effet, non seulement il était très beau, mais il était aussi issu d'une des plus illustres lignées de Grèce, car son grand-père avait été rien de moins que Kypsélos, le seigneur de Corinthe. À cela s'ajoutaient les qualités personnelles du jeune homme, qui faisaient que tout le monde le tenait dans la plus grande estime. Cette image positive d'Hippocleidès est cependant battue en brèche lors du *symposion* :

> [Ὁ] Ἱπποκλείδης ἐκέλευσέ οἱ τὸν αὐλητὴν αὐλῆσαι ἐμμελείαν, πειθομένου δὲ τοῦ αὐλητέω ὀρχήσατο. Καί κως ἑωυτῷ μὲν ἀρεστῶς ὀρχέετο, ὁ Κλεισθένης δὲ ὁρέων ὅλον τὸ πρῆγμα ὑπώπτευε. Μετὰ δὲ ἐπισχὼν ὁ Ἱπποκλείδης χρόνον ἐκέλευσε τινὰ τράπεζαν ἐσενεῖκαι, ἐσελθούσης δὲ τῆς τραπέζης πρῶτα μὲν ἐπ'αὐτῆς ὀρχήσατο Λακωνικὰ σχημάτια, μετὰ δὲ ἄλλα Ἀττικά, τὸ τρίτον δὲ τὴν κεφαλὴν ἐρείσας ἐπὶ τὴν τράπεζαν τοῖσι σκέλεσι ἐχειρονόμησε. Κλεισθένης δὲ τὰ μὲν πρῶτα καὶ τὰ δεύτερα ὀρχεομένου,

[71] Cf. *supra*, p. 264-265.

[72] D'un certain point de vue, tant qu'on ne considère que les autres prétendants, ce silence est plus que normal : pourquoi ceux-ci auraient-ils dû empêcher à Hippocleidès de s'éliminer tout seul de la partie ? La question est plus pertinente lorsqu'on songe à l'élite sicyonienne que l'on suppose avoir été invitée au festin. Mais de celle-ci le texte ne fait pas mention.

ἀποστυγέων γαμβρὸν ἄν οἱ ἔτι γενέσθαι Ἱπποκλείδεα διὰ τήν τε ὄρχησιν καὶ τὴν ἀναιδείην κατεῖχε ἑωυτόν, οὐ βουλόμενος ἐκραγῆναι ἐς αὐτόν· ὡς δὲ εἶδε τοῖσι σκέλεσι χειρονομήσαντα, οὐκέτι κατέχειν δυνάμενος εἶπε "Ὦ παῖ Τισάνδρου, ἀπορχήσαό γε μὲν τὸν γάμον". Ὁ δὲ Ἱπποκλείδης ὑπολαβὼν εἶπε· "Οὐ φροντὶς Ἱπποκλείδῃ".
Ἀπὸ τούτου μὲν τοῦτο ὀνομάζεται· Κλεισθένης δὲ σιγὴν ποιησάμενος ἔλεξε ἐς μέσον τάδε· " Ἄνδρες παιδὸς τῆς ἐμῆς μνηστῆρες, ἐγὼ καὶ πάντας ὑμέας ἐπαινέω καὶ πᾶσι ὑμῖν, εἰ οἷόν τε εἴη, χαριζοίμην ἄν, μήτ'ἕνα ὑμέων ἐξαίρετον ἀποκρίνων μήτε τοὺς λοιποὺς ἀποδοκιμάζων. Ἀλλ'οὐ γὰρ οἷά τε ἐστὶ μιῆς πέρι παρθένου βουλεύοντα πᾶσι κατὰ νόον ποιέειν, τοῖσι μὲν ὑμέων ἀπελαυνομένοισι τοῦδε τοῦ γάμου τάλαντον ἀργυρίου ἑκάστῳ δωρεὴν δίδωμι τῆς ἀξιώσιος εἵνεκα τῆς ἐξ ἐμεῦ γῆμαι καὶ τῆς ἐξ οἴκου ἀποδημίης, τῷ δὲ Ἀλκμέωνος Μεγακλέι ἐγγυῶ παῖδα τὴν ἐμὴν Ἀγαρίστην".

Hippocleidès dit à l'aulète de lui jouer un air de danse et, quand l'aulète obéit, il se mit à danser. Et bien évidemment il dansait satisfait de soi-même ; mais Clisthène, à ce spectacle, prenait ombrage de tout ce qui se passait. Après s'être ensuite arrêté quelque temps, Hippocleidès ordonna qu'on apportât une table et, quand la table fut arrivée, il commença par exécuter dessus des figures de danse laconiennes, puis d'autres attiques et enfin, appuyant la tête sur la table, il gesticulait avec ses jambes. Pendant l'exécution des premières et des secondes figures, Clisthène, bien qu'il écartât avec dégoût l'idée qu'Hippocleidès pût encore devenir son gendre à cause de la danse et de l'indécence, se contenait et ne voulait pas faire d'éclat à son adresse ; mais, quand il le vit gesticuler avec ses jambes, ne pouvant plus se contenir : « Fils de Teisandros ! — dit-il — par ta danse tu as manqué le mariage ». À quoi Hippocleidès répliqua : « Hippocleidès s'en moque ! »
C'est de là que vient cette expression. Puis Clisthène fit faire silence et déclara devant tout le monde : « Prétendants de ma fille, j'ai pour vous tous de l'estime ; et, si c'était possible, je voudrais être agréable à tous, sans faire d'un seul l'objet d'un choix particulier et sans exclure tous les autres. Mais, puisqu'en décidant du sort d'une seule jeune fille je ne puis répondre aux vœux de tous, à tous ceux d'entre vous à qui ce mariage est refusé je donne en présent, par tête, un talent d'argent, pour les récompenser d'avoir pensé à prendre ma fille pour femme et de s'être absentés de chez eux. Et j'engage mon enfant, Agaristé au fils d'Alcméon, Mégaclès ».[73]

Quoiqu'Hérodote fasse une seule, courte allusion à ce sujet, la consommation de vin permet peut-être d'expliquer l'*hybris* du jeune homme, jusque-là très sage. On y reviendra d'ici peu. Quel que soit le degré d'ébriété d'Hippocleidès, il y a un point sur lequel l'historien d'Halicarnasse ne laisse guère d'espace aux doutes : c'est l'autosatisfaction d'Hippocleidès par rapport à son talent qui lui fait oublier toute retenue lors de sa danse[74]. Il s'agit en fait d'une perte de contact progressive. Petit à petit, le jeune Athénien semble substituer son

[73] Hdt. VI 129, 2-130, 1. Trad. CUF modifiée.
[74] Καὶ κως ἑωυτῷ μὲν ἀρεστῶς ὀρχέετο, ὁ Κλεισθένης δὲ ὁρέων... L'opposition syntaxique entre les deux membres de la phrase structurée par les particules μέν ... δέ contribue à créer l'impression de l'isolement d'Hippocleidès.

attention au public réel par un regard égotiste. Le conte rapporté par Hérodote représente ce processus par l'enchaînement effréné de figures de danse de plus en plus déplacées[75]. Bien qu'il paraisse l'avoir oublié, il est entouré par des gens qui le regardent. Clisthène, notamment, ne le perd de vue un seul instant, en se méfiant de ce qu'il voit (ὁρέων ὅλον τὸ πράγμα ὑπώπτευε)[76].

Certes, comme on le disait, le tyran n'intervient pas aussitôt, avant qu'un spectacle qui s'annonce mal dès ses débuts ne dégénère en gâchant l'ambiance du festin. Si de premier abord ce comportement peut paraître particulier, il s'agit en fait du choix le plus facile à prévoir. Les circonstances demandent de contrer un acte d'impolitesse grave. Voilà donc que Clisthène oppose à celui-ci une conduite diamétralement opposée. En effet, le silence vis-à-vis du comportement d'autrui au banquet est exactement ce que prescrivent les *nomoi sympotikoi*, du moins à ce que l'on peut lire dans cet autre passage des *Theognidea* :

> Ἐν μὲν συσσίτοισιν ἀνὴρ πεπνυμένος εἶναι,
> πάντα δέ μιν λήθειν ὡς ἀπεόντα δοκοῖ.
> Εἰς δὲ φέροι τὰ γελοῖα· θύρηφιν καρτερὸς εἴη,
> γινώσκων ὀργὴν ἥντιν'ἕκαστος ἔχει.
>
> Dans le cercle de nos convives, montrons-nous des gens avisés ; paraissons ne rien remarquer, tels des absents ; ayons le mot pour rire, et reprenons notre sérieux à la porte, instruits du caractère de chacun de nos compagnons.[77]

Le tyran fait donc au début ce qu'il convient à un maître de maison. Il regarde et tolère, faisant mine de ne pas être touché par la tenue d'Hippocleidès. Cette première réaction de Clisthène s'inscrit bien dans le cadre d'un banquet traditionnel, restreint à l'élite. Certes, à

---

[75] « Hippocleides makes several crucial mistakes or miscalculations. In ordering the *aulētēs* to play and asking for a table (suitable for acrobatic displays) on which to dance, Hippocleides usurps the role of Cleisthenes as organizer of the contest. In effect, he flouts the agonistic element established by Cleisthenes and transforms the contest into a spectacular exhibition. He loses the sense of the collective context of the gathering as he shifts to perform narcissistic solo dances which are to his own liking, but totally inappropriate for a banquet. » (LONSDALE 1993, p. 220). Pour les différents types de danses exécutées par Hippocleidès et sa progression du « sérieux » au « comique » cf. aussi NENCI 1998, p. 309, SCOTT 2005, p. 427-428 et LAVELLE 2014, p. 329, avec vaste bibliographie. En général LAWLER 1964.

[76] Il est utile de remarquer la fréquence dans ce passage des verbes qui concernent le regard : ὁράω et ὑποπτεύω ici et l'aoriste εἶδε à 129, 4.

[77] Thgn. I 309-312.

l'intérieur de pareille situation sociale, il n'est pas tout à fait correct d'ordonner à l'aulète de jouer quoi que ce soit quand on n'est pas le symposiarque[78] ; aussi n'est-il pas d'usage que les invités à un banquet — quelle que soit leur habileté — se mettent à danser tout seuls[79]. Néanmoins Clisthène a l'air d'espérer encore qu'Hippocleidès s'arrête. Peut-être faut-il pourtant éclairer pourquoi ces comportements ne sont pas adaptés au banquet. Cela peut se faire en partant de la définition de *symposion* qu'a proposée très récemment Marek Weçowski : « a culture oriented drinking occasion of simultaneously egalitarian and competitive character »[80]. Autrement dit, il s'agit d'un rituel qui, en un même temps, assure l'égalité des convives et encourage la compétition entre eux, selon un modèle culturel qui n'est pas sans rappeler les considérations que nous faisions au chapitre IV sur le portrait sociétal que contient l'épopée homérique[81]. Sur le maintien de ces conditions veille le symposiarque. Mais il est clair que le garant ultime est le maître de l'*oikos* où a lieu le banquet. Ainsi, il est évident que, en demandant à l'aulète de lui jouer des airs à danser et en montant sur la table pour s'exhiber, Hippocleidès non seulement empêche la poursuite de la compétition musicale, mais brise le principe d'égalité des convives, en monopolisant l'attention[82]. Voilà une clé d'interprétation de la maxime de Théognis, et par conséquent de la stratégie de Clisthène. On dirait qu'il s'agit pour le maître de maison de donner l'exemple aux autres convives. Dans les termes qui nous sont familiers, il s'agit de continuer à projeter la même définition de la situation sociale, sans prendre en considération la proposition alternative de définition qui est constituée par la conduite d'Hippocleidès ; et de compter sur son autorité pour que les autres fassent de même. Ainsi le comportement déviant serait-il sanctionné par l'indifférence et l'individu qui en est l'auteur, poussé à s'arrêter

---

[78] Sur le symposiarque, voir CATONI 2010, p. 94-106.

[79] Même en laissant de côté l'interprétation de ceux qui jugent la danse d'Hippocleidès déplacée dans le contexte du banquet de mariage (voir la bibliographie dans SCOTT 2005, p. 428), l'absence de la danse individuelle en tant que pratique de convivialité ressort d'une simple revue des gestes accomplis par les invités aux *symposia* sur les vases d'époque archaïque (les convives chantent et jouent, mais en aucun cas ils ne dansent : cf. SCHMITT-PANTEL 1990, p. 19 et 27-30).

[80] WEÇOWSKI 2014, p. 304. La discussion se trouve aux pages 19-124. Cf. aussi CATONI 2010, p. 46-84.

[81] Cf. *supra*, p. 135.

[82] Cf. WEÇOWSKI (sous presse) : « Monopolizing the pipe-player is bad enough, since he was supposed to play joyfully to all the banqueters and to accompany each of them in turn. It is true, collective dancing of the feasters is not unheard of in a sympotic context, but individual dancing is something else, more appropriate to a hired specialist, an exotic and erotic dancer of a sort ».

et à se retirer, humilié par le manque d'attention. Une bonne tentative, ne serait-ce que — on l'a dit — tout épris par soi-même et en haut de sa table Hippocleidès est seul, abstrait de ce qui l'entoure. Et quand il commence à faire le poirier, le jeune Athénien ne paraît même plus un homme[83]. La méfiance de Clisthène se change en dégoût, le dégoût en colère. Face à une telle aberration, il n'y a plus d'indifférence qui tienne : Clisthène se met en colère contre Hippocleidès, le stigmatise publiquement et prend la situation en main, en profitant du silence soudain pour faire l'annonce publique de son choix quant au futur époux d'Agaristé. Ses propos d'éloge envers les prétendants — ainsi que sa grande munificence à leur égard — sont ceux de l'hôte parfait face au départ de son *xenos*[84]. Le rapport correct entre Clisthène et ses invités (et donc la *timē* même du tyran), naguère menacé par Hippocleidès, est réaffirmé avec force[85].

En commentant cet épisode, Marek Weçowski affirme ceci :

> Normally, the decision about the winner of a particular sympotic game or performance belongs to all the participants of the banquet — with or without formal voting to this effect. The winner would usually expect a prize, typically with an erotic flavor, for instance a kiss of one of those present. Nothing like this can possibly happen in Sikyon, where the tyrant brutally stops Hippocleides' performance and scolds him harshly during the *symposion*. In this way, he dissipates the last shadow of illusion of the sympotic freedom, which logically proves impossible at a tyrant's court.[86]

La réprimande de Clisthène n'est pas sans entamer à son tour l'ambiance du *symposion*, et l'idéal même qui le sous-tend. Le chercheur en conclut que la tyrannie et la philosophie du banquet sont incompatibles, et propose d'interpréter le banquet de Sicyone comme un « anti-*symposion* », utilisé par Hérodote pour critiquer la tyrannie en tant que phénomène

---

[83] Cf. LURIA 1930, p. 17-22 qui met la figure d'Hippocleidès en rapport avec le singe, le sot élu roi par les autres animaux en raison de ses qualités de danseur (Aesop. *Fab.* 83 Hausrath) ; les fr. 185-187 West d'Archiloque, que l'on estime rapporter une autre version de la même fable, semblent contenir une moquerie à l'adresse des fesses du singe (τοιήνδε δ'ὦ πίθηκε τὴν πυγὴν ἔχων), que l'on imaginerait justement engagé dans un de ses spectacles de danse. À cela on peut ajouter la ressemblance de la position prise par Hippocleidès avec l'image de Thersite dénué qu'évoque Ulysse à Hom. *Il.* II 262 (cf. *supra*, p. 260-261) : Thersite lui-même, d'ailleurs, était représenté tel un singe (voir OGDEN 1997, p. 40-41). Si l'on accepte ce parallélisme, la connotation « animale » d'Hippocleidès dans le texte d'Hérodote devient très forte.

[84] Hdt. VI 130, 1 : Ἄνδρες παιδὸς τῆς ἐμῆς μνηστῆρες, ἐγὼ καὶ πάντας ὑμέας ἐπαινέω καὶ πᾶσι ὑμῖν, εἰ οἷόν τε εἴη, χαριζοίμην ἄν, μήτ'ἕνα ὑμέων ἐξαίρετον ἀποκρίνων μήτε τοὺς λοιποὺς ἀποδοκιμάζων. Cf. *supra*, p. 226-230.

[85] « Hippocleides' conduct would be a blow to Cleisthenes' τιμή [...], and the speech that follows is a masterpiece of diplomacy to rectify that. » (SCOTT 2005, p. 429, *ad* Hdt. VI 130, 1).

[86] WEÇOWSKI (sous presse).

politique[87]. Nous croyons que cette dernière affirmation est à nuancer. Il ne s'agit pas en effet de mener un procès aux intentions de Clisthène (ou à la tyrannie), mais de lire la symbolique des conduites des individus à la lumière du cadre où ceux-ci agissent. Néanmoins, il nous paraît incontestable que la dimension politique est déterminante pour comprendre la colère de Clisthène et le changement de son comportement. En effet, sa première stratégie pour résoudre le problème d'Hippocleidès ayant échoué, la position de Clisthène évolue et se fait plus malaisée, puisqu'au fur et à mesure que la danse du jeune homme devient grossière, c'est moins la *face* de Clisthène en tant que maître de maison hébergeant un banquet que la *face* de Clisthène tyran de Sicyone choisissant un héritier devant tous ces sujets qui est menacée. Si finalement la première réponse de Clisthène à l'initiative d'Hippocleidès demeurait compréhensible dans les marges symboliques du banquet traditionnel (et visait à en récupérer l'équilibre de cette situation sociale à la fois égalitaire et compétitive), pour interpréter sa deuxième intervention, en revanche, il est nécessaire de l'intégrer au festin où elle a lieu dans son ensemble, avec la densité sociale qui le caractérise et dont nous avons parlé. Clisthène de Sicyone accepte de perdre une *face*, celle de maître de maison, pour en sauver une autre, celle de tyran. Les considérations de Weçowski, finalement, restent vraies, mais ne dépendent pas tant du fait qu'à Sicyone existait une tyrannie tout court que de la nécessité — imposée à Clisthène par Hippocleidès — d'interrompre une représentation sociale au profit d'une autre, plus urgente. Celle-ci est bien évidemment la représentation, politique, de la tyrannie.

Quel est ce défi symbolique à l'autorité du tyran, lancé par la poursuite de la danse d'Hippocleidès ? La critique a proposé des interprétations diverses. Nous allons par la suite fonder nos considérations sur l'hypothèse de de Daniel Ogden, reprise par Brian Lavelle. Aucune certitude n'existe naturellement au sujet de cette proposition, pourtant très séduisante. L'argument d'Ogden se fonde sur la supposition que l'échange de répliques entre

[87] *Ibid.* : « Given the role played therein by the tyrant and the fact that it is he and only he who states and enforces the rules of the banquet, which for the Greek public must have been a horrible thing, the author would argue for an interpretation not as a *symposion*, but as an anti-*symposion*, or better — as the author would put it in the vein of F. Lissarrague's interpretation of some intriguing vase paintings [LISSARRAGUE 1992] — as a "reversed *symposion*" (cf. French *banquet impossible*). […] In his *Histories*, Herodotus often defies tyranny, although he usually does not do it straightforwardly, but in a very sophisticated manner ».

Clisthène et Hippocleidès est à appréhender dans le cadre de la ἔριν ἀμφί τῷ λεγομένῳ typique du *symposion* et qu'Hérodote mentionne à VI 129, 2. Voici ce que soutient Ogden :

> The dance which offended Cleisthenes was clearly an obscene one that displayed Hippoclides' genitals: not only would his tunic have fallen back when he turned upside down, but he enhanced the effect by waving his legs around. The genital display is saluted in Cleisthenes' address to Hippocleides, which provoked the response that was to become proverbial, "Hippocleides doesn't care." Cleisthenes' response ostensibly means "you have danced away (*aporchêsao*) your marriage," but the hapax *aporchêsao* also puns significantly on *orcheis*, 'testicles': "You have lost your marriage by displaying your testicles," possibly even "You have ballsed up your marriage." It is appropriately then to the great tyrant that the true wit of the exchange belongs.[88]

L'interprétation de Ogden est soutenue par un certain nombre de témoignages iconographiques représentant des êtres semi-humains (des caricatures, ou plus probablement des nains) qui dansent sur des tables en des contextes symposiaques (comme l'indiquent les couronnes de fleurs sur les têtes ou les coupes de vin qu'ils tiennent en main). Un de ces fragments de vase montre un nain nu qui fait le poirier sur une table[89] ; un autre, datant du troisième quart du Ve siècle, montre un nain dansant et couronné, sur la tête duquel on peut lire un « -κλειδης » que l'on a intégré — de manière assez prévisible — en [Ιππο]κλειδης[90]. À ces témoignages iconographiques, Brian Lavelle a récemment ajouté le *psykter* signé par Douris et conservé au British Museum[91]. Ce vase à figures rouges montre un groupe de satyres qui boivent et dansent, dans un contexte que l'on pourrait tenir pour symposiaque. Or, il se trouve qu'une de ces figures nues est en train de se tenir debout sur ses mains, les jambes en l'air (la manœuvre est d'autant plus compliquée qu'il cherche apparemment à boire à une coupe posée sur le sol) ; « another satyr, moving toward the hand-stander, is aroused to erection not because of his view of the genitals of his fellow satyr, but rather ap-

[88] OGDEN 1997, p. 117. Cf. LAVELLE 2014, p. 329. WEÇOWSKI (à paraître) semble lui aussi faire une lecture agonistique de l'échange de répliques entre Clisthène et Hippocleidès : « To put it briefly, the question is who emerges as the winner of the exchange and hence of the whole *symposion* ». Nous tenons à remercier Vincent Azoulay per l'excellente traduction qu'il nous a proposée afin de maintenir le jeu de mots d'Hérodote : « avec tes valseuses, tu as envoyé valser ton mariage ».

[89] OGDEN 1997, p. 118 cite comme unique référence DASEN 1993. L'objet en question est un fragment de *skyphos* conservé au Museo Civico de Todi, n. 471. Cf. CATONI 2005, p. 154.

[90] Il s'agit d'un cratère du Civico Museo Archeologico de Milan, n. C408 = *ARV*² 1079, n. 6 ; cf. LIPPOLD 1937 et SCOTT 2005, p. 428). Voir aussi CATONI 2005, p. 149-161.

[91] *ARV*² I 446 n. 262, en ligne sur http://www.beazley.ox.ac.uk/record/7BCD6A18-E6BA-4EE4-99BB-B5A0AA3EDE87, consulté le 30/4/2015.

parently because of his buttocks, which are right in front of him. »[92] Cette lecture qu'il fait du *psykter* de Douris amène Lavelle à conclure que, lorsqu'Hippocleidès, au comble de son spectacle, se met à danser sur les mains, sa conduite cesse d'être simplement grossière pour devenir « homoerotically suggestive: Hippokleides […] [is] apparently advertising for male penetration in the midst of what should have been his own wedding feast! Whether his head-standing and gestures were lascivious, it was certainly not what Greek sons-in-law-to-be should be up to, especially at wedding banquets »[93]. Personne n'est évidemment en mesure de vérifier cette hypothèse de Lavelle, qui nous paraît néanmoins plausible. Il s'agit tout au moins d'une bonne explication de l'empressement soudain de Clisthène : les implications symboliques de la danse qu'Hippocleidès accomplit devant tous les Sicyoniens jettent un mauvais jour sur la *face* de tyran de Clisthène. Comment un homme qui n'est même pas en mesure de choisir un époux *agathos* pour sa fille pourrait-il en effet prendre les justes décisions pour la cité ? Comment un père qui se laisse si vivement insulter par un jeune homme (quelle valeur Hippocleidès attribue-t-il en effet à Agaristé, si le jour même de ses noces il affiche de l'intérêt vers d'autres amants ?) serait-il en mesure de prétendre à la reconnaissance par les habitants de la ville du degré de *timē* le plus haut qui soit à Sicyone ? La puissance symbolique du comportement d'Hippocleidès est telle que le public des Sicyoniens ne pourra tenir celui-ci pour la simple marque d'excentricité prétentieuse d'un jeune membre de l'élite panhellénique n'ayant pas encore appris bien à se comporter. Les Sicyoniens le liront bel et bien comme un affront à la dignité et à l'autorité de leur seigneur. Et si Clisthène ne fait rien pour la discréditer aussitôt, certains pourraient avoir l'envie de se rallier à une pareille définition de la situation sociale. Il faut donc intervenir, quitte à laisser l'ambiance du banquet se détériorer.

En conclusion, l'exemple de Clisthène illustre très bien — nous paraît-il — l'importance de l'évaluation que fait chaque individu de la situation sociale où il se trouve agir, aussi bien que celle du choix d'action que fait celui-ci en fonction du résultat qu'il espère obtenir[94]. Dans le cas que nous avons étudié, le tyran est engagé par la situation sociale dans deux re-

[92] LAVELLE 2014, p. 330.
[93] *Ibidem.*
[94] Cf. *supra*, p. 100-101.

présentations distinctes, que, au vu du comportement d'Hippocleidès, il devient impossible de maintenir en même temps. En effet, le code de politesse assume ici ses deux fonctions majeures à la fois. D'un côté il a une valeur prescriptive, car il demande de protéger l'équilibre égalitaire et compétitif du *symposion* ; de l'autre côté, il a une valeur herméneutique, car il fournit à tous les individus présents les outils pour reconnaître dans la danse d'Hippocleidès une insulte à la *timē* du tyran. D'où la nécessité, pour Clisthène, d'opérer un choix destiné inévitablement à faire écrouler une des deux définitions collectives qui caractérisent la situation sociale. Or, ce sont les priorités personnelles de Clisthène qui déterminent pareil choix et la stratégie de communication symbolique qu'il adopte, et les rapports de force qui définissent la situation sociale par conséquent.

VII.5 L'*hybris* d'Hippocleidès

Mais revenons, comme annoncé ci-dessus, sur Hippocleidès. Comme on le disait, c'est sans doute l'abus de boisson qui cause les excès du jeune Athénien. Bien que fréquente, l'ivresse constituait elle-même un manque de savoir-vivre dans le cadre du *symposion*, parce que même si on lui attribait des effets bénéfiques sur le physique et sur la parole[95], l'usage voulait que l'on boive du vin coupé à l'eau selon différents degrés[96], justement pour prolonger la durée de la soirée sans que les convives perdent le contrôle de leurs langues et de leur corps. La poésie lyrique insiste sur ce point. Les vers de Xénophane que l'on cite normalement au sujet du bon comportement au banquet sont explicites quant à la limite qu'il ne convient pas de dépasser :

> Οὐχ ὕβρις πίνειν ὁπόσον κεν ἔχων ἀφίκοιο
> οἴκαδ'ἄνευ προπόλου μὴ πάνυ γηραλέος.

[95] Voir PAPKONSTANTINOU 2012, p. 7, avec mention des sources.

[96] « Short of drinking the ἄκρατον (see Alc. fr. 72 Lobel-Page [= Voigt]), 1 part water to 2 wine is the strongest mixture we encounter in archaic sources. Anacr. fr. 409 Page refers to a mixture of five portions of wine to three portions of water; in Anacr. fr. 356a Page it is alluded that even a 2:1 water to wine mixture is strong enough to induce a mild intoxication. On the contrary, Hes., *Op.* 596 recommends a more temperate 3 (water) to 1(wine) mixture. » (PAPKONSTANTINOU 2012, p. 17).

> Ce n'est pas un excès de boire au point de pouvoir rentrer chez soi sans l'aide d'un esclave, sauf si l'on est trop vieux.[97]

Au-delà cette dose, le vin cesse en effet de favoriser l'« inspiration à la vertu » (τόνος ἀμφ'ἀρετῆς, v. 20), et on prend le risque de ne plus être capable de « parler de bonnes choses » (ἐσθλὰ ... ἀναφαίνει, v. 19). Ou, pire encore vis-à-vis du principe d'égalité et du partage de la parole que l'on a abordé ci-dessus, de ne plus savoir se contenir et de faire la figure du κωτίλος, dont Théognis qualifie la présence au *symposion* d'ἀναγκαίη ἐπίμειξις (une « véritable contrainte »)[98]. Les *Theognidea* mettent également en garde contre la perte de maîtrise du corps que cause le vin :

> Ὃς δ'ἂν ὑπερβάλλῃι πόσιος μέτρον, οὐκέτι κεῖνος
> τῆς αὐτοῦ γλώσσης καρτερὸς οὐδὲ νόου,
> μυθεῖται δ'ἀπάλαμνα, τὰ νήφοσι γίνεται αἰσχρά,
> αἰδεῖται δ'ἔρδων οὐδὲν ὅταν μεθύῃι,
> τὸ πρὶν ἐὼν σώφρων, τότε νήπιος. [...]
>
> Celui qui boit outre mesure, celui-là n'est plus maître de sa langue ni de son esprit ; il ne profère que de sottises, à la confusion des convives plus sobres, et ose tout sans honte dans l'ivresse où il est, lui sage tout à l'heure, maintenant insensé.[99]

L'idéal de la raison qui contrôle et dose avec mesure les instincts (*sōphrosynē*) domine les *nomoi sympotikoi*[100]. Il faut pourtant rappeler que, dans les sources, il existe aussi, dès l'époque archaïque, un filon poétique qui invite explicitement à boire afin d'atteindre l'ivresse et l'oubli des préoccupations qui accompagnent celles-ci. La première attestation de ce *topos* se trouve chez Alcée[101], qui vécut à peu près entre 630 et 560 av. J.-C., mais ces

---

[97] Xenoph. fr. B 1 West = DK 21 B 1, v. 17-18. Trad. personnelle.

[98] Thgn. I 296-298 : φθεγγόμενος δ' ἀδαὴς οἷσι παρῆι μελετᾶι, | ἐχθαίρουσι δὲ πάντες· ἀναγκαίη δ' ἐπίμειξις | ἀνδρὸς τοιούτου συμποσίωι τελέθει (« Il parle : la compagnie n'en éprouve qu'ennui, et il se rend odieux à tous. C'est une vraie contrainte, dans un banquet, que la compagnie d'un tel homme. »).

[99] Thgn. I 479-483.

[100] Voir CATONI 2010, p. 89-93.

[101] Alc. fr. 346 Voigt : Πώνωμεν· τί τὰ λύχν'ὀμμένομεν; δάκτυλος ἀμέρα· | κὰδ δ'ἄερρε κυλίχναις μεγάλαις ἄϊτα, ποικίλλαις· | οἶνον γὰρ Σεμέλας καὶ Δίος υἷος λαθικάδεα | ἀνθρώποισιν ἔδωκ'. Ἔγχεε κέρναις ἕνα καὶ δύο | πλήαις †κὰκ κεφάλας†, <ἀ> δ' ἀτέρα τὰν ἀτέραν κύλιξ | ὠθήτω. (« Buvons ! Pourquoi attendre les lampes ? Il n'y a plus qu'un doigt de jour. Apporte, ami, les grandes coupes ouvragées : le fils de Sémélé et de Zeus a donné aux hommes le vin pour qu'il leur fasse oublier leurs soucis. Mélange un cyathe d'eau et deux de vin, remplis les coupes, [et à ras bord] ; qu'une coupe chasse l'autre. »). Sur Alcée voir ZIMMERMANN (B.) 2011, p. 208-213.

attitudes semblent si répandues qu'il faut se douter qu'elle ne soient pas tant des créations littéraires que des reflets de pratiques bien réelles[102]. Il y a un autre fragment d'Alcée, d'ailleurs, qui décrit les effets du vin en toute leur ambivalence[103] :

]οιδ' ἀρισ[.....]νμεναιτ[..]ονω[...]δε κενη[....]σ
πε[δάσει] φρένας οἶνος οὐ †διωτεος.
κάτω γὰρ κεφάλαν κατί-
σχε[ι] τὸν ϝὸν θάμα θῦμον αἰτιάμενος,
πεδαλευόμενος τά κ'εἴ-
πη· τὸ δ'οὐκέτι [....].εν πε[δ]αγ[ρέ]τω.

(Chacun ?) sait (que le vin est le) meilleur (remède) aux difficultés. Mais une fois que le vin enchaîne l'esprit..., on ne le chasse pas. De fait, tenant sa tête baissée, il accuse de façon répétée son cœur, regrettant ses paroles. Mais c'est là chose sur laquelle (on ne saurait plus) revenir.[104]

Le texte est lacunaire, et sa compréhension présente quelques difficultés. Le sens général est pourtant clair. Le vin apaise le cœur, mais s'empare de l'esprit. L'interprétation exacte des vers suivants s'avère moins facile : le poète semble décrire l'état de celui qui, s'étant remis de l'ivresse, regrette les paroles prononcées sous l'emprise du vin. Cependant, il n'est pas exclu que le portrait de l'homme qui se fixe les pieds et culpabilise pour quelque chose qu'il a dite décrive plutôt la condition du soûl dont la boisson ramène continuellement les pensées sur des circonstances pénibles, sans doute celles qu'il avait voulues oublier en s'enivrant. Le poème décrirait ainsi les effets contradictoires du vin. Cette deuxième lecture nous intéresse, car elle décrirait justement la condition de coupure de la réalité et de focalisation sur soi-même qui caractérise Hippocleidès durant sa danse sur la table.

Venons-en au moment où la danse est interrompue par Clisthène. Comme on le disait dans l'*Introduction*, l'intervention du tyran représente certainement un brusque réveil pour Hippocleidès, contraint soudainement à revenir à la réalité. C'est alors que le jeune Athénien prononce les seules, célèbres paroles qu'Hérodote lui met dans la bouche : Οὐ φροντὶς

[102] PAPAKONSTANTINOU 2012, p. 16. Cf. Alc. fr. 58 Voigt, v. 12 ; 335 Voigt, v. 4 ; Anacr. fr. 356a Page ; 373 Page ; Simon. fr. 7 West = 512 Page.
[103] Cf. aussi Thgn. I 873-875, qui exclame : οἶνε, [...] ἐσθλὸν καὶ κακόν ἐσσι. (« Ô vin ! […] Tu es bon et mauvais en même temps ! » Trad. personnelle).
[104] Alc. fr. 358 Voigt.

Ἱπποκλείδῃ, « Hippocleidès s'en moque ». Les commentateurs ont proposé plusieurs interprétations de cette réponse devenue proverbiale[105]. C'est en l'abordant sous l'angle de la politesse et du concept goffmanien de *face* que nous proposons, quant à nous, de voir dans cette brève réponse une stratégie communicative précise pour minimiser les dommages. Après un an entier de succès, Hippocleidès vient de perdre la face devant Clisthène, ses amis et concurrents dans le défi pour la main d'Agaristé et tous les Sicyoniens. Or il y a un fait qui reste valable quelle que soit la signification exacte de sa réponse à Clisthène : parmi toutes les manières disponibles de se retirer aux marges de la situation sociale (tenter une vaine, ultime résistance dialectique, s'excuser et demander le pardon du tyran, s'en aller en silence les yeux au sol, etc.), Hippocleidès choisit la seule qui ne prévoit pas d'assumer émotivement l'humiliation subie. Il nie tout simplement avoir jamais affiché la *face* de noble prétendant d'Agaristé, et avec celle-là toute l'étiquette dont l'observance permettait d'être reconnu en tant que tel. Ce faisant, au lieu d'accepter d'être exclu de la compétition par autrui, il affiche son intention préalable d'en sortir tout seul. S'il doit être jugé sur la base de son observance de bonnes manières, il refuse le fait même d'avoir fait partie de la situation sociale qui a déterminé l'importance qu'ont celles-ci.

Néanmoins, arrogant et enfantin tel qu'Hérodote le montre, Hippocleidès peut en dire ce qu'il préfère : il en reste que les bonnes manières étaient importantes dès le début pour Clisthène. Durant tout le séjour à Sicyone des prétendants, les critères d'évaluation du tyran avaient en effet compris le savoir-vivre :

> Ὁ Κλεισθένης πρῶτα μὲν τὰς πάτρας τε αὐτῶν ἀνεπύθετο καὶ γένος ἑκάστου, μετὰ δὲ κατέχων ἐνιαυτὸν διεπειρᾶτο αὐτῶν τῆς τε ἀνδραγαθίης καὶ τῆς ὀργῆς καὶ παιδεύσιός τε καὶ τρόπου, καὶ ἑνὶ ἑκάστῳ ἰὼν ἐς συνουσίην καὶ συνάπασι, καὶ ἐς γυμνάσιά τε ἐξαγινέων

[105] Dont les principales ont été recueillies de manière assez vivace par LAVELLE 2014, p. 324-325 : « What did Hippokleides mean when he answered Kleisthenes or, rather, what did Herodotos' ultimate source intend for Hippokleides to mean? Was it pretense and face-saving, on the order of "Never mind: I really didn't want the girl anyway"? Or was it an arrogant rebuff to the tyrant? "My dancing is more important than your daughter, you stone-thrower. (The noble) Hippokleides never really wanted such a girl and couldn't care less about her!" [SCOTT 2005, p. 429 *ad loc.*] […] Or was it a simpler, drink-induced response, an aside really, produced by the wine and the heat of the dance? Something like "I can't be bothered now, I'm dancing." [COOK (A.) 1907] Or was it a very brief moment of lucidity and self-realization amidst the haze of inebriation, a confession really that Hippokleides was out of his mind? So: "Hippokleides' brain is not home at the moment and he doesn't really care about anything. Don't bother to leave a message." Of course, both of these suggest Hippokleides' total loss of sense and situation ».

> ὅσοι ἦσαν αὐτῶν νεώτεροι, καὶ τό γε μέγιστον, ἐν τῇ συνεστίῃ διεπειρᾶτο.
>
> Clisthène commença par s'informer de leurs patries et de la famille de chacun ; puis, le retenant une année, il éprouva leurs qualités, leur tempérament, leur éducation, leurs manières, tantôt s'entretenant avec chacun en particulier, tantôt avec tous ensemble, engageant dans des exercices physiques ceux d'entre eux qui étaient plus jeunes ; surtout, il les éprouva au cours des repas pris en commun.[106]

En lisant ces propos d'Hérodote nous ne pouvons qu'en conclure en renouvelant le constat que les sources grecques ont déjà suscité à maintes reprises : le jugement de valeur que Clisthène exerce sur les prétendants est défini par l'*andragathia*, l'*orgē*, la *paideusis* et le *tropos*. C'est au carrefour de ces concepts, dont deux relèvent de la disposition de l'esprit et deux relèvent d'une technique, l'esthétique de l'expression (déclinée dans toutes ses formes : aspect, parole, conduite) que l'on opère toute évaluation. Dans la mesure où, pour passer la sélection, le candidat doit posséder toutes ces qualités, le critère de jugement reste de type socio-esthétique, pour autant que le lexique utilisé par Hérodote témoigne d'une certaine spécialisation par rapport à des paroles plus idéologiquement connotées, telles l'épopée homérique ou l'élégie théognidéenne. Qui plus est, Clisthène accorde une importance cruciale aux preuves de leurs qualités que les prétendants donnent lors des repas communs (καὶ τό γε μέγιστον, ἐν τῇ συνεστίῃ διεπειρᾶτο). La faute d'Hippocleidès est donc d'autant plus grave qu'elle a lieu pendant un festin. Cette centralité de la sociabilité alimentaire et symposiaque, d'ailleurs, n'a rien de choquant chez les élites de la Grèce archaïque, parce que, étant donné la fonction de miroir de l'identité de groupe que revêtent pareilles rencontres, c'est précisément durant celles-ci que l'adoption de la conduite appropriée de la part d'un individu témoigne de l'adhérence de celui-ci à l'idéologie du groupe dirigeant, aussi bien que de sa volonté de travailler au renforcement de l'ordre social que prône ce groupe.

Au lecteur d'Hérodote ne reste donc qu'à imaginer la lumière de défi dans les yeux d'Hippocleidès pendant qu'il répond au tyran. Quelle qu'en soit l'origine — ironie populaire, propos moralisateur ou dénigrement politique — c'est ainsi, finalement, que ce conte recueilli par Hérodote a consacré la figure d'Hippocleidès fils de Teisandros, lequel est resté dans la mémoire des Athéniens comme l'exemple d'un homme pourvu de toutes les qua-

[106] Hdt. VI 128, 1. Trad. CUF légèrement modifiée.

lités et tous les talents, et en même temps arrogant jusqu'au point de se croire au-dessus de toute norme de politesse et de toute autorité.

VII.6. *Ou phrontis…Alkibiadēi*

Quelques lignes de conclusion sur un passage parallèle, pour ainsi dire, de l'épisode d'Hippocleidès. Nous voulons parler de l'arrivée d'Alcibiade chez Agathon, dans le *Banquet* de Platon[107]. À l'instar de celle d'Hippocleidès, la conduite d'Alcibiade est inappropriée par rapport aux circonstances. À la tête d'un *komos*, il se présente en effet à la porte d'Agathon très tard dans la nuit, et complètement soûl[108], quand la discussion parmi les convives est déjà dans une phase avancée. Hurlant et incapable de se tenir debout, il fait son entrée soutenu par une flûtiste, et réintroduit ainsi l'élément musical qui, après la proposition d'Éryximaque, avait été éloigné du banquet d'Agathon pour ne pas déranger la conversation sur l'amour[109]. En dépêchant ses esclaves à la porte, le maître de maison venait de leur commander de renvoyer tous ceux qui ne seraient pas des familiers (τις τῶν ἐπιτηδείων, 212 d), le temps de boire cédant désormais la place au temps de dormir. L'entrée d'Alcibiade menace en somme le *kosmos* de la situation sociale telle que les convives l'avaient définie : le premier et le plus évident signe en sont les rires que l'Athénien suscite parmi les hôtes d'Agathon (Ἆρα καταγελάσεσθέ μου ὡς μεθύοντος; , « Est-ce que vous allez vous mettre à rire de moi, parce que je suis soûl ? »[110]), mais à la différence d'Hippocleidès, Alcibiade n'est pas admonesté. Bien qu'il n'ait même pas la politesse d'enlever ses sandales avant de prendre place parmi les convives, et qu'Agathon doive ordonner aux esclaves de s'en occuper[111], par l'impudence qui le caractérise dans les sources (et qui ressemble tant à celle de l'Hippocleidès hérodotéen) il s'exclame : « Amis, je vous souhaite le bonsoir ! Un homme ivre, et qui l'est tout à fait pleinement, accueillerez-vous sa compagnie, pour qu'il

[107] Pl. *Symp.* 212 c-213 a.
[108] Le *komos* était la procession rituelle par laquelle se concluait souvent le *symposion* (sur le *komos* d'époque classique cf. récemment PÜTZ [2003] 2007). Cet élément et l'ivresse d'Alcibiade laissent entendre qu'il a déjà participé à un autre banquet qui vient de se conclure : le jeune Athénien demande que l'on poursuive une soirée qui va atteindre sa fin.
[109] Pl. *Symp.* 176 e.
[110] Pl. *Symp.* 212 e. Traduction personnelle.
[111] Pl. *Symp.* 213 b.

boive avec vous ? […] Allons ! Pressez-vous de me répondre : qu'est-ce qui est convenu ? Faut-il ou non que j'entre ? Boirez-vous avec moi, ou non ? »[112], tout le monde lui demande de rester. Le discours qui suit, loin de rejoindre le ton spéculatif de ceux qui l'avaient précédé, est un éloge de Socrate visant à la fois à se plaindre du fait que celui-ci se refuse de coucher avec Alcibiade et à essayer, une énième fois, d'obtenir ses faveurs. Au-delà du rôle que ce discours final a dans l'architecture du dialogue de Platon, qui est d'abord philosophique, du point de vue purement narratif le comportement et le discours d'Alcibiade altèrent lourdement l'atmosphère qui régnait sur ce *symposion*. La proposition d'entreprendre une discussion philosophique sur Éros en avait élevé le ton, sans pourtant toucher à la centralité que les rapports amoureux ont dans le *symposion*, occasion privilégiée de rencontre pour les hommes de l'élite athénienne dans les rangs de laquelle les relations homoérotiques étaient encore coutumières à l'époque classique. Une intervention après l'autre, la discussion entre les convives avait ainsi policé l'amour jusqu'à en faire une force spirituelle, éloignée des désirs de la chair et visant à la vraie connaissance. Mais Alcibiade ramène la dimension charnelle à sa place habituelle dans le banquet. Soudain, il est de nouveau question de courtiser des hommes, non pas des âmes. La réalité fait irruption dans une situation sociale dont elle s'était graduellement éloignée. Néanmoins personne ne stigmatise la définition de la situation projetée par Alcibiade. Personne ne se dresse pour défendre une définition collective du *symposion* philosophique à laquelle tous ont pourtant participé. Cela s'explique peut-être parce que, à l'arrivée d'Alcibiade, cette situation sociale se présente comme diamétralement opposée à celle du banquet de Sicyone : ce n'est pas une seule personne, mais tous les individus présents qui semblent avoir fait abstraction de la réalité, en oubliant ce qui les entoure ; une seule personne, non pas toutes, conserve ce lien avec toute la société : Alcibiade. C'est comme si, pour un temps, les invités d'Agathon avaient formé une situation sociale où la densité sociale externe a atteint le degré zéro, et qu'Alcibiade l'ait réintroduite tout à coup. Pour partagés qu'ils fussent à l'intérieur du *kosmos* du *symposion* clos du début du *Banquet*, donc, la définition de l'amour qu'ont élaborée les convives et le code de comportement qui découle de celle-ci ne sauraient résister à la définition alterna-

[112] Pl. *Symp.* 212 e-213 a : Ἄνδρες, χαίρετε· μεθύοντα ἄνδρα πάνυ σφόδρα δέξεσθε συμπότην […]; […] Ἀλλά μοι λέγετε αὐτόθεν, ἐπὶ ῥητοῖς εἰσίω ἢ μή; συμπίεσθε ἢ οὔ; Trad. de ROBIN 1950, I, *ad loc.*

tive d'un seul, qui pourtant reflète un jugement répandu ailleurs dans la société. Du point de vue philosophique, la tenue, les gestes et les paroles d'Alcibiade problématisent tellement les conclusions théoriques auxquelles les convives venaient d'arriver que tout risque de s'écrouler, exactement comme s'écroule enfin le *symposion*, achevé par l'arrivée d'un second groupe de gens de l'extérieur : « il y eut alors, plein la salle, — dit Platon — un tumulte général, on ne gardait plus aucune tenue, l'obligation était de boire du vin à haute dose ! » (Καὶ θορύβου μεστὰ πάντα εἶναι, καὶ οὐκέτι ἐν κόσμῳ οὐδενὶ ἀναγκάζεσθαι πίνειν πάμπολυν οἶνον.)[113].

Suite aux événements, quelqu'un part de chez Agathon, tandis que les autres cèdent simplement à l'ivresse et s'endorment. Socrate veille encore, seul, gardien à la fois de la sobriété que l'on avait choisi de tenir pendant la soirée et de la définition de l'amour à laquelle il s'était appliqué ; et de la conduite sociale qui en découle, bien sûr. « Ce fut Aristophane qui s'endormit le premier, puis Agathon, alors qu'il faisait jour déjà. Là-dessus, Socrate, les ayant endormis comme des enfants, se leva et partit. »[114]

[113] Pl. *Symp.* 223 b. Trad. de ROBIN 1950, I, *ad loc.*
[114] Pl. *Symp.* 223 d : Καὶ πρότερον μὲν καταδαρθεῖν τὸν Ἀριστοφάνη, ἤδη δὲ ἡμέρας γιγνομένης τὸν Ἀγάθωνα. Τὸν οὖν Σωκράτη, κατακοιμίσαντ'ἐκείνους, ἀναστάντα ἀπιέναι. Trad. de ROBIN 1950, I, *ad loc.*

Chapitre VIII

S'en prendre à Socrate

Politesse et ironie chez Platon

> « Cum etiam vita universa ironiam habere videatur, qualis est visa Socratis »
>
> *Quintilien*[1]

Les sources dont nous disposons pour reconstruire à la fois la personnalité et la philosophie de Socrate sont très diverses, cependant elles concordent sur un point : Socrate se prenait à l'art du dialogue avec du tact. Dans l'œuvre de Platon — dont nous allons analyser des extraits dans ce chapitre — Socrate s'adresse souvent à ses interlocuteurs par des formules d'adresses très élogieuses : ἀγαθέ, ἄριστε, βέλτιστε, δαιμόνιε, ἑταῖρε, θαυμάσιε, μακάριε, φίλε, etc[2]. Pourtant il advient parfois de constater qu'aux vocatifs polis de Socrate font écho des répliques de plus en plus courroucées, qui lui sont adressées par la personne avec qui il est en train de converser[3]. C'est un phénomène intéressant, face auquel on peut se demander si la gêne que manifeste l'interlocuteur de Socrate dépend de l'échec du philosophe à le calmer par l'éloge, ou bien si ce sont justement les épithètes flatteuses qui entraînent les réponses piquées. Au demeurant, la question de savoir si cette forme d'éloge de l'adversaire au moment où il est critiqué constitue, chez Platon, un aspect de l'ironie socratique (que nous pouvons qualifier d'« éloge ironique »[4]) n'est pas nouvelle. Pendant les deux dernières décennies, l'opinion la plus répandue à ce sujet a été celle d'Eleanor Dickey, qui à l'issue d'une longue analyse à la fois qualitative et quantitative de ces formules d'adresse[5] chez

---

[1] IX 2, 46. Cf. Pl. *Symp*. 216 e.
[2] La liste est dressée par Dickey 1996, p. 110, Dickey donne une liste des plus fréquentes. « Most FTs can be used in virtually any situation, as well as almost all addressees. »
[3] Pour quelques exemples significatifs, voir *infra*, p. 333-352.
[4] En anglais : « the ironic praise », cf. Lane 2011, p. 246.
[5] Qu'elle appelle « friendship terms of address [FTs] », cf. Dickey 1996, p. 108.

Platon, aussi bien que de la comparaison de l'usage platonicien avec d'autres sources littéraires d'époque classique, a conclu qu'il ne s'agit pas d'expressions ironiques, mais de marques de la position dominante qu'a le personnage qui parle sur la conversation[6]. Le fait que ces termes reviennent surtout dans les répliques de Socrate, ajoute Dickey, n'est dû qu'au rôle que Platon lui confère dans ses œuvres[7]. Dickey comprend les adresses élogieuses de Socrate en tant que formules de politesse authentiques ; pourtant, comme l'admet la chercheuse elle-même, un petit nombre de cas s'adapte néanmoins assez mal au cadre[8]. Des exceptions qui laissent une lueur de doute et qui ne permettent pas d'exclure complètement la possibilité de l'ironie.

Dans les pages qui suivent, nous chercherons à montrer que la lecture de la rhétorique socratique par le biais du concept de situation sociale contribue à dissiper les doutes, et permet de considérer les épithètes élogieuses employées par Socrate comme des formules de politesse sans que cela soit en contradiction avec la nuance ironique que l'on est tenté de leur attribuer. Nous allons également essayer d'appréhender ce phénomène stylistique à l'intérieur du projet culturel de Platon, en le mettant en relation à la fois avec l'idéologie traditionnelle et avec la nouvelle *paideia* du IVe siècle av. J.-C.

VIII.1. Les formules d'adresse élogieuses : des expressions polies ?

Greek Forms of Address, l'étude d'Eleanor Dickey, fait référence quant aux formules d'adresse du grec ancien. Elle a été publiée en 1996, à savoir neuf ans après *Politeness: some universals in language usage*, le livre de Penelope Brown et Stephen Levinson qui a tant changé la recherche sociolinguistique sur la politesse[9]. Même si Dickey connaissait et citait

---

[6] DICKEY 1996, p. 117 : « [Friendship terms] in Plato, rather than being complimentary to the addressee, show the dominance of the speaker ». Les comparaisons de Platon avec Aristophane, Menandre et les orateurs se trouvent aux p. 119-122.

[7] Dans les dialogues de Platon (hormis le *Sophiste*, le *Politique* et les *Lois*), Dickey recense 2395 formules d'adresse (p. 109), dont 1298 sont prononcées par Socrate ; parmi celles-ci, les épithètes élogieuses sont 396, tandis que les autres sont des noms propres. Seulement 39 épithètes élogieuses sont prononcées par d'autres personnages.

[8] DICKEY 1996, p. 116-117.

[9] BROWN & LEVINSON [1978] 1987. Cf. *supra*, p. 28-29.

le travail de Brown et Levinson, elle se garda d'en faire une base exclusive de ses analyses, qui se fondaient en revanche sur des études lexicales dont la précision et l'étendue sont encore inégalées. Ce n'est que par la suite que, avec à la fois les données de Dickey et le modèle de Brown et Levinson à disposition, des tentatives d'appréhension sociologique de la politesse verbale des Grecs antiques ont été faites. Nous pensons notamment aux articles que Michael Lloyd a publiés en 2006 et en 2009. Tous les deux portent sur des dialogues dans la tragédie, notamment chez Sophocle[10] et chez Euripide[11]. Il peut être utile pour notre propos de reprendre l'échange de répliques entre Poséidon et Athéna dans le prologue des *Troyennes* d'Euripide. À l'aide de la *Politeness Theory* de Brown et Levinson, Lloyd étudie ce court dialogue principalement du point de vue de la stratégie d'Athéna. Elle se rend auprès de Poséidon avec une requête, et par conséquent elle est soucieuse de s'abaisser symboliquement devant lui. Nous allons quant à nous songer aux paroles de Poséidon, en tant que pierre de comparaison certainement non ironique de celles de Socrate. Aussi allons-nous avoir recours non pas au modèle de Brown et Levinson, mais au lexique qui nous a été propre dès le début de notre étude. Voici l'extrait des *Troyennes* :

Ἀθήνα·	Ἔξεστι τὸν γένει μὲν ἄγχιστον πατρὸς μέγαν τε δαίμον'ἐν θεοῖς τε τίμιον, λύσασαν ἔχθραν τὴν πάρος, προσεννέπειν;
Ποσειδῶν·	Ἔξεστιν· αἱ γὰρ συγγενεῖς ὁμιλίαι, ἄνασσ'Ἀθάνα, φίλτρον οὐ σμικρὸν φρενῶν.
Ἀθήνα·	Ἐπῄνεσ'ὀργὰς ἠπίους· φέρω δὲ σοὶ κοινοὺς ἐμαυτῇ τ'ἐς μέσον λόγους, ἄναξ.
Ποσειδῶν·	Μῶν ἐκ θεῶν του καινὸν ἀγγελεῖς ἔπος, ἢ Ζηνὸς ἢ καὶ δαιμόνων τινὸς πάρα;
Ἀθήνα·	Οὔκ, ἀλλὰ Τροίας οὕνεκ', ἔνθα βαίνομεν, πρὸς σὴν ἀφῖγμαι δύναμιν, ὡς κοινὴν λάβω.
Athéna :	Parent le plus proche de mon père, dieu puissant et que le ciel honore, permets-tu qu'abdiquant notre haine ancienne, je vienne te parler ?

[10] LLOYD 2006.
[11] LLOYD 2009.

Poséidon : Oui, auguste Athéna. Converser en famille offre un charme où le cœur s'abandonne aisément.

Athéna : Je loue ton humeur douce. Je t'apporte un projet qui t'intéresse autant que moi-même, seigneur.

Poséidon : Tu portes un message de nouvelles venant de quelque dieu, de Zeus peut-être, ou bien d'un autre être divin ?

Athéna : Non, il s'agit de Troie dont nous foulons le sol. Je viens pour allier ta puissance à la mienne.[12]

Reformulons tout d'abord l'idée de Dickey sur la fonction des épithètes élogieuses en des termes homogènes à la terminologie de ce travail. Les formules d'adresses élogieuses figurant à l'intérieur des discours que prononcent les individus en position de force dans une situation sociale servent justement pour établir et affirmer symboliquement la distribution de l'autorité en vigueur dans ladite situation sociale. Il va de soi que cette distribution est inégale, l'autorité se concentrant dans les mains de celui qui parle.

Dans le prologue des *Troyennes*, récité par Poséidon, le dieu de la mer est présenté comme un ami de la cité de Troie, qu'il est contraint à abandonner suite à sa destruction. Aux vers 46-47, il déclare en outre que c'est Athéna la vraie responsable de la ruine de la ville[13]. Une certaine méfiance envers Pallas n'est donc que trop naturelle, et on comprend bien qu'Athéna soit très attentive à laisser à Poséidon le beau rôle. La critique a d'ailleurs remarqué que, loin d'être hâtif ou de se montrer froid à l'égard d'Athéna, Poséidon se comporte en vrai *gentleman*[14]. Il débute par mettre l'accent sur l'importance des relations familiales : celles-ci sont qualifiées de φίλτρον φρενῶν, à savoir un enchantement qui provoque la *philia* au cœur[15]. La tournure, poétique, peut en réalité être tenue pour l'équivalent d'un φίλε (ou d'un φίλτατε) prononcé par Socrate chez Platon[16] : Poséidon dit à Athéna qu'elle lui suscite un sentiment de *philia*[17]. Il ne faut pourtant pas sous-évaluer le

[12] Eur. *Tro.* 48-58. Trad. CUF modifiée.
[13] …εἴ σε μὴ διώλεσεν | Παλλὰς Διὸς παῖς, ἦσθ'ἂν ἐν βάθροις ἔτι. « Si Pallas, fille de Zeus, n'avait pas voulu ta ruine, tu serais encore debout sur tes fondements. »
[14] O' NEILL 1941, p. 312.
[15] *LSJ*, *s.v.* : « φίλτρον » et *DELG*, p. 1205, *s.v.* : « φίλος ».
[16] Il y en a 147 dans toute l'œuvre platonicienne selon les chiffres de DICKEY 1996, p. 108.
[17] Cf. BENVENISTE 1969, 1, p. 335-354.

fait que, en évoquant la dimension familiale des Olympiens, Poséidon rappelle à Athéna une hiérarchie précise, dont le respect demande à Pallas d'honorer ses aînés[18]. La même intention peut être décelée sous la question contenue dans les vers 55-56. Poséidon suggère la possibilité qu'Athéna se soit présentée auprès de lui en tant que messagère de la part de Zeus ou d'un autre dieu. Certes, il s'agit d'une prétérition[19] : par sa forme et par son ton, le propos de Poséidon demeure très courtois ; il en reste cependant que sur le fond il constitue une manière d'accueillir et de renforcer — et de manière plutôt incisive — la définition de la situation sociale proposée par Athéna. Pallas n'est pas sur le même plan de Poséidon, il n'est pas de doute. Mais comment faut-il comprendre, en ce cas, le vocatif ἄνασσ'Αθάνα du vers 52 ? En effet, ce titre est exagéré pour la situation sociale, et risque d'en altérer la définition, en suggérant que la conversation se déroule sur un plan de parité (Athéna utilisera ἄναξ au vers 54). Nous avons déjà rencontré un cas semblable au chapitre IV[20], où nous avons songé à ce que la reconnaissance à un autre d'une *timē* équivalente à la sienne, de la part d'un individu sûr de son autorité sur la situation sociale, ne soit autre qu'une forme d'autoaffirmation. En effet, le redressement de l'interlocuteur lorsque celui-ci s'est déjà abaissé symboliquement au profit de notre *face* ne peut qu'être lu comme la concession gracieuse d'un statut social auquel l'interlocuteur en question a déclaré ne pas avoir droit. Poséidon s'occupe de la *face* d'Athéna lorsqu'il est certain que la sienne ne craint guère de risque. Pareille flatterie est polie, et non pas affectée, parce qu'elle contribue à la satisfaction des deux interlocuteurs et à leur réussite dans la situation sociale.

Il nous semble finalement de pouvoir affirmer que le Poséidon d'Euripide et le Socrate de Platon suivent le même canevas, que celui-ci constitue effectivement une stratégie de politesse, comme l'a proposé Dickey, et enfin qu'il n'est pas typique du style platonicien (et des certains orateurs[21]), mais est attesté par les sources dès l'*Iliade*. Certes, à la différence de

[18] Cf. *supra*, p. 251.
[19] Sur le sens de la particule μῶν dans ce vers cf. Lloyd 2009, p. 190-191 et Barret 1964, p. 314-315.
[20] *Supra*, p. 168.
[21] Ainsi Dickey 1996, p. 120, qui ajoute qu'en outre que Platon ne partage pas cet usage avec les tragiques, p. 121.

Socrate, Poséidon et Athéna sont extrêmement formels[22] : il est entendu que leur ton est affecté, mais cela est envisagé comme un fait positif, car le respect d'un protocole construit l'espace symbolique à l'intérieur duquel une relation potentiellement conflictuelle peut se dérouler sans crainte.

C'est avec ces précisions dans l'esprit que nous revenons aux dialogues de Platon.

VIII.2. Les éloges de Socrate

« Quelles absurdités dit-il, ô Socrate ! », déclare le général athénien Lachès dans le dialogue de Platon qui porte son nom[23]. L'action du *Lachès* se déroule entre 424 et 418 av. J.-C[24]. Socrate interroge Lachès lui-même et Nicias, le politique et stratège modéré qui fut le promoteur de la paix de 420 avec Sparte, sur la nature du courage[25]. La réaction excitée de Lachès répond à la définition de Nicias, selon qui le courage est la capacité de distinguer les choses qu'il faut craindre des événements auxquels, en revanche, il est possible de faire face[26]. « Le courage n'a rien affaire à la sagesse ! » (χωρὶς δήπου σοφία ἐστὶν ἀνδρείας), proteste Lachès, qui est un très bon soldat, mais ne brille pas par son art dialectique. Sans doute cherche-t-il un appui en Socrate mais ce dernier n'en offre aucun et joue le modérateur : « En tout cas, ce n'est pas ce que prétend Nicias », répond-il à un Lachès en train de se froisser[27]. « Non, au nom de Zeus ! — s'exclame le général — sur cela il déraisonne ! »[28]. « Ne faut-il pas alors que nous l'instruisions, au lieu de l'insulter ? » (Οὐκοῦν διδάσκωμεν αὐτὸν ἀλλὰ μὴ λοιδορῶμεν). Cette nouvelle, laconique, réponse de Socrate à Lachès pourrait être élevée au rang de programme didactique. Comme nous l'avons dit, en effet, il est très rare de rencontrer des insultes explicites dans la conversation du Socrate platonicien. Au contraire, le philosophe s'exprime habituellement de manière

---

[22] Cf. LLOYD 2009, p. 184.
[23] Pl. *Lach.* 195 a : Ὡς ἄτοπα λέγει, ὦ Σώκρατες. Trad. personnelle.
[24] Très probablement en 423, cf. SCHMID 1992, p. 1.
[25] Sur Lachès et Nicias chez Platon, voir la prosopographie de NAILS 2002, p. 180-181 et 212-215.
[26] Pl. *Lach.* 194 e-195 a : τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμην καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν.
[27] Pl. *Lach.* 195 a : Οὔκουν φησί γε Νικίας. Trad. de ROBIN 1950, I, p. 311, *ad loc.*
[28] Pl. *Lach.* 195 a : Οὐ μέντοι μὰ Δία· ταῦτά τοι καὶ ληρεῖ. Trad. de ROBIN 1950, I, p. 311, *ad loc.*

polie, et n'hésite pas à s'adresser à ses interlocuteurs par des épithètes flatteuses. Au demeurant, ce choix n'a rien de surprenant, l'objectif de Socrate étant de poursuivre la discussion : quel que soit l'argument, l'approfondissement de la connaissance ne peut être atteint que par le dialogue. Il n'est pourtant pas facile de mettre systématiquement en crise les convictions d'autrui sans causer de l'irritation, et quand l'irritation dégénère en colère la conversation devient un litige. Il ne faut surtout pas que les gens partent ou, comme risque de le faire Lachès, qu'ils s'indignent au point de figer leurs positions. Les propos que Platon place dans la bouche de Socrate dans le *Gorgias* sont explicites à ce sujet. Il est question, justement, des gens qui dialoguent :

> Οἶμαι, ὦ Γοργία, καὶ σὲ ἔμπειρον εἶναι πολλῶν λόγων καὶ καθεωρακέναι ἐν αὐτοῖς τὸ τοιόνδε, ὅτι οὐ ῥᾳδίως δύνανται περὶ ὧν ἂν ἐπιχειρήσωσιν διαλέγεσθαι διορισάμενοι πρὸς ἀλλήλους καὶ μαθόντες καὶ διδάξαντες ἑαυτούς, οὕτω διαλύεσθαι τὰς συνουσίας, ἀλλ'ἐὰν περί του ἀμφισβητήσωσιν καὶ μὴ φῇ ὁ ἕτερος τὸν ἕτερον ὀρθῶς λέγειν ἢ μὴ σαφῶς, χαλεπαίνουσί τε καὶ κατὰ φθόνον οἴονται τὸν ἑαυτῶν λέγειν, φιλονικοῦντας ἀλλ'οὐ ζητοῦντας τὸ προκείμενον ἐν τῷ λόγῳ· καὶ ἔνιοί γε τελευτῶντες αἴσχιστα ἀπαλλάττονται, λοιδορηθέντες τε καὶ εἰπόντες καὶ ἀκούσαντες περὶ σφῶν αὐτῶν τοιαῦτα οἷα καὶ τοὺς παρόντας ἄχθεσθαι ὑπὲρ σφῶν αὐτῶν, ὅτι τοιούτων ἀνθρώπων ἠξίωσαν ἀκροαταὶ γενέσθαι.
>
> Tu as, toi-même, Gorgias, des discussions une abondante expérience, je crois, et tu as dû y observer quelque chose de ce genre : c'est que, aux interlocuteurs, il n'est pas facile d'être capables, après avoir déterminé les uns avec les autres la question sur laquelle ils ont entrepris de s'entretenir, de clôturer ensuite la séance dans des conditions telles qu'ils aient, à l'égard d'eux-mêmes, donné aussi bien que reçu un enseignement ; tout au contraire, quand ils sont en contestation et que l'un d'eux affirme que l'autre pense de travers ou nie qu'il s'exprime clairement, ils s'en fâchent et s'imaginent que c'est l'envie qui fait parler leur interlocuteur : gens désireux d'avoir le dessus, mais non pas d'enquêter sur la question qui a été proposée pour la discussion ; il y en a même qui finissent par se quitter de la façon la plus laide, proférant et entendant proférer, sur le compte les uns des autres, des outrages d'une telle espèce que les assistants eux-mêmes souffrent, pour leur propre compte, d'avoir cru bon de se faire les auditeurs de pareilles gens ![29]

Ce discours assume une relevance encore plus grande si l'on considère qu'il constitue lui-même une formule de politesse, par laquelle Socrate entend s'excuser préventivement

[29] Pl. *Grg.* 457 c-e. Trad. de ROBIN 1950, I, p. 390, *ad loc.*

auprès de Gorgias[30]. Il lui demande la « permission » d'entamer un dialogue philosophique avec lui, en le réfutant si nécessaire, mais précise d'emblée sa position subordonnée vis-à-vis du savant de Léontinoi. Pareille précision est nécessaire parce que le dialogue philosophique est une compétition lors de laquelle on s'affronte à coups de dialectique ; or, puisque le jugement final se fonde sur les capacités intellectuelles et rhétoriques de chacun, la personne qui l'importe n'est pas forcément celle à qui est censée revenir la partie de *timē* la plus grande. En effet, le respect social dépend moins du succès dans une seule dispute philosophique que de l'âge, du statut et de la célébrité dont on jouit. Il est ainsi évident que, entre Socrate et Gorgias, c'est le dernier l'homme à qui revient le rôle social le plus prestigieux, ne serait-ce que par le capital de victoires dialectiques qu'il a accumulé pendant sa carrière. Ce n'est donc que trop compréhensible que Socrate s'occupe d'abord de s'abaisser symboliquement devant le sophiste. Il est d'autant plus important de séparer la *face* de Gorgias du résultat de la compétition qui va commencer que pareille *face* est issue d'une longue série de succès. En effet, il est poli de reconnaître à l'expérience accumulée par un autre une valeur incontournable, même en dehors de sa véritable utilité pour réussir une tâche quelconque. Dans tous les concours, face à l'énergie des concurrents plus jeunes, le vieux champion n'entre jamais en compétition avec la certitude de gagner. Toutefois il y entre sûr du fait que la société lui reconnaîtra l'honneur qu'il mérite, fût-ce l'honneur des armes. Et c'est en démontrant une grande courtoisie envers Gorgias que Socrate le rassure préalablement. Au passage, le sujet n'est même pas abordé directement, mais exprimé sous la forme d'un constat général, car la seule mention de la possibilité qu'un expert de rhétorique comme Gorgias perde un défi suffirait à le vexer.

Socrate paraît même multiplier les formules d'adresse polies quand l'humeur de ses interlocuteurs se fait sombre. Considérons par exemple cet autre extrait du *Gorgias*. Socrate vient de faire admettre à Gorgias que le rhéteur ne peut ne pas être juste quand Pôlos,

---

[30] Pl. *Grg.* 457 e : Φοβοῦμαι οὖν διελέγχειν σε, μή με ὑπολάβῃς οὐ πρὸς τὸ πρᾶγμα φιλονικοῦντα λέγειν τοῦ καταφανὲς γενέσθαι, ἀλλὰ πρὸς σέ. (« Aussi ai-je peur de t'argumenter et que tu ne me supposes le désir d'avoir le dessus dans une discussion qui, au lieu de viser la chose à discuter, viserait ta propre personne. » Trad. de ROBIN 1950, I, p. 390, *ad loc.*).

l'élève du sophiste, intervient d'une manière assez polémique[31]. Nous reportons ci-dessous son échange de répliques avec Socrate, dans lequel il est profitable d'observer le rapport entre le ton de Pôlos et les épithètes que lui réserve Socrate :

Πῶλος

Τί δέ, ὦ Σώκρατες; Οὕτω καὶ σὺ περὶ τῆς ῥητορικῆς δοξάζεις ὥσπερ νῦν λέγεις; Ἢ οἴει — ὅτι Γοργίας ᾐσχύνθη σοι μὴ προσομολογῆσαι τὸν ῥητορικὸν ἄνδρα μὴ οὐχὶ καὶ τὰ δίκαια εἰδέναι καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ ἀγαθά, καὶ ἐὰν μὴ ἔλθῃ ταῦτα εἰδὼς παρ'αὐτόν, αὐτὸς διδάξειν, ἔπειτα ἐκ ταύτης ἴσως τῆς ὁμολογίας ἐναντίον τι συνέβη ἐν τοῖς λόγοις — τοῦτο ὃ δὴ ἀγαπᾷς, αὐτὸς ἀγαγὼν ἐπὶ τοιαῦτα ἐρωτήματα — ἐπεὶ τίνα οἴει ἀπαρνήσεσθαι μὴ οὐχὶ καὶ αὐτὸν ἐπίστασθαι τὰ δίκαια καὶ ἄλλους διδάξειν; — ἀλλ'εἰς τὰ τοιαῦτα ἄγειν πολλὴ ἀγροικία ἐστὶν τοὺς λόγους.

Σωκράτης

Ὦ κάλλιστε Πῶλε, ἀλλά τοι ἐξεπίτηδες κτώμεθα ἑταίρους καὶ ὑεῖς, ἵνα ἐπειδὰν αὐτοὶ πρεσβύτεροι γενόμενοι σφαλλώμεθα, παρόντες ὑμεῖς οἱ νεώτεροι ἐπανορθῶτε ἡμῶν τὸν βίον καὶ ἐν ἔργοις καὶ ἐν λόγοις. Καὶ νῦν εἴ τι ἐγὼ καὶ Γοργίας ἐν τοῖς λόγοις σφαλλόμεθα, σὺ παρὼν ἐπανόρθου — δίκαιος δ'εἶ — καὶ ἐγὼ ἐθέλω τῶν ὡμολογημένων εἴ τί σοι δοκεῖ μὴ καλῶς ὡμολογῆσθαι, ἀναθέσθαι ὅτι ἂν σὺ βούλῃ, ἐάν μοι ἓν μόνον φυλάττῃς.

Πῶλος

Τί τοῦτο λέγεις;

Σωκράτης

Τὴν μακρολογίαν, ὦ Πῶλε, ἣν καθέρξῃς, ᾗ τὸ πρῶτον ἐπεχείρησας χρῆσθαι.

Πῶλος

Τί δέ; Οὐκ ἐξέσται μοι λέγειν ὁπόσα ἂν βούλωμαι;

Σωκράτης

Δεινὰ μεντἂν πάθοις, ὦ βέλτιστε, εἰ Ἀθήναζε ἀφικόμενος, οὗ τῆς Ἑλλάδος πλείστη ἐστὶν ἐξουσία τοῦ λέγειν, ἔπειτα σὺ ἐνταῦθα τούτου μόνος ἀτυχήσαις. Ἀλλὰ ἀντίθες τοι· σοῦ μακρὰ λέγοντος καὶ μὴ ἐθέλοντος τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι, οὐ δεινὰ ἂν αὖ ἐγὼ πάθοιμι, εἰ μὴ ἐξέσται μοι ἀπιέναι καὶ μὴ ἀκούειν σου; Ἀλλ'εἴ τι κήδῃ τοῦ λόγου τοῦ εἰρημένου καὶ ἐπανορθώσασθαι αὐτὸν βούλει, ὥσπερ νυνδὴ ἔλεγον, ἀναθέμενος ὅτι σοι δοκεῖ, ἐν τῷ μέρει ἐρωτῶν τε καὶ ἐρωτώμενος, ὥσπερ ἐγώ τε καὶ Γοργίας, ἔλεγχέ τε καὶ ἐλέγχου.

[31] Sur Pôlos, voir NAILS 2002, p. 252.

Pôlos

Eh quoi, Socrate ? Ton jugement personnel sur l'art oratoire est-il conforme au langage que tu tiens à présent ? Ah çà ! Te figures-tu, parce que Gorgias, cédant au respect humain, t'a fait cette dernière concession : de ne pas dénier la connaissance du juste, du beau, du bien, à l'homme instruit dans l'art oratoire ; de dire que, si l'on venait le trouver sans avoir cette connaissance, il en donnerait lui-même l'enseignement ; parce que, du fait sans doute d'avoir concédé cela, il est ensuite résulté dans ses propos quelque contradiction… cet accident dont, on le sait, tu t'enchantes, une fois que tu as mené les choses à des questions qui soient de ce genre !... Vraiment, te figures-tu et qu'on aurait nié savoir soi-même ce qu'est le juste, et affirmer qu'on l'enseignerait à autrui ? C'est bien plutôt, de ta part, le comble de la rusticité, de mener une discussion à ce genre de résultats !

Socrate

Eh mais ! Le dessein dans lequel, magnifique Pôlos, nous nous donnons des amis et des fils, c'est assurément, pour que, quand, à nous autres devenus vieux, il nous arrivera de trébucher, vous, les jeunes, vous soyez là, prêts à remettre d'aplomb notre vie, dans les actions comme dans les paroles ! À cette heure, si nous avons, Gorgias et moi, trébuché sur quelque point dans nos propos, tu es là, remets-nous d'aplomb : c'est affaire à toi ! Quant à ce qui est de moi, je suis disposé à revenir sur celui que tu voudras des points sur lesquels nous nous sommes accordés, si tu juges qu'il y en ait un où notre accord ne se justifiait pas : pourvu seulement que tu observes une unique condition…

Pôlos

Quelle condition veux-tu dire ?

Socrate

Que tu ramasses, Pôlos, cette longueur de parole, de laquelle, au commencement, tu te mettrais à faire usage !

Pôlos

Qu'est-ce à dire ? Il ne me sera pas permis de m'étendre autant que je voudrai !

Socrate

Ce serait pour toi, mon brave Pôlos, un étrange accident que, une fois arrivé à Athènes, l'endroit de la Grèce où l'on jouit de la plus large liberté de parler, tu dusses ensuite, dans notre réunion, toi seul, ne pas obtenir pareille liberté ! Oui, mais renverse les rôles : si c'est toi qui parles longuement et te refuses à répondre aux questions posées, ne serait-ce pour moi, en revanche, un étrange accident que je n'eusse pas la liberté de m'en aller et de ne pas t'écouter ? Si toutefois tu as un peu à cœur la question sur laquelle nous parlons et que tu veuilles la remettre d'aplomb, alors, ainsi que le disais tout à l'heure, revenant sur tel point qu'il te semblera bon de reprendre, tour à tour interrogeant et interrogé comme cela se passait entre Gorgias et moi, sois réfutateur aussi bien que réfuté ![32]

[32] Pl. *Grg.* 461 b-462 a. Trad. de ROBIN 1950, I, p. 395-396, *ad loc.*

L'intervention de Pôlos est extrêmement directe et assez violente, dans la mesure où l'élève de Gorgias blâme Socrate d'avoir introduit dans le raisonnement ἐναντίον τι, des contresens, auquel son maître n'a pas riposté. Et comme la direction que Socrate a imprimée à la discussion est définie comme « très vilaine » (πολλὴ ἀγροικία) par Pôlos, on dirait presque que Gorgias, de son côté, s'est tu par politesse. C'est une attaque face à laquelle on n'attendrait pas de réaction apaisante. Pourtant Socrate débute très gentiment, en qualifiant Pôlos de κάλλιστε, se déclare heureux que les jeunes viennent aider leurs aînés qui s'égarent et se dit prêt à revenir sur ses propos si nécessaire. Ce n'est qu'à la fin de sa réponse qu'il réserve une critique à Pôlos, bien qu'en guise de requête : Pôlos parle trop longtemps et ne laisse pas que les autres répondent, en gênant ainsi l'avancement de la discussion. La réplique ne se fait pas attendre, sous la forme d'une question rhétorique qui trahit toute l'irritation de l'élève de Gorgias (« Qu'est-ce à dire ? Il ne me sera pas permis de m'étendre autant que je voudrai ! »). À quoi Socrate réagit très habilement en renversant l'argument : dans la cité qui a fait de la liberté de parole (ἐξουσία τοῦ λέγειν) une de ses valeurs les plus importantes, c'est Pôlos qui empêche les interlocuteurs de s'exprimer librement, en leur ôtant la parole par sa *makrologia*. La stigmatisation de ce manque de savoir-vivre est pourtant préparée et presque masquée par le βέλτιστε initial, qui nie en quelque sorte l'affirmation suivante et la rend tolérable. Pôlos capitule.

VIII.3. Deux cas exceptionnels et le langage du Socrate historique

Le paragraphe ci-dessus visait à éclairer l'idée de Eleanor Dickey au sujet de la stratégie verbale de Socrate par un exemple ponctuel. Il demeure que pareille stratégie ne semble pas toujours marcher. Il existe, on le disait, un couple de cas où l'attitude de Socrate envers son interlocuteur ne s'adapte pas tout à fait à l'explication de Dickey. Il s'agit de la conversation de Socrate avec la prêtresse Diotime dans le *Banquet* et du *Parménide*.

Diotime ne fait pas partie des invités au *symposion* d'Agathon. Bien que centrale dans le *Banquet*, sa figure n'est qu'évoquée par Socrate, qui fait le récit d'une rencontre que, soi-

disant, il a eue avec elle[33]. Ce fait n'entraîne toutefois point de changement quant à la façon des personnages de s'adresser l'un l'autre, car, de manière générale, on ne remarque pas de différence entre la manière de s'exprimer qu'ont les personnages des dialogues platoniciens « directs » et celle que présentent les protagonistes des dialogues « narrés »[34]. La conversation avec Diotime peut être par conséquent comparée à toutes les autres. Ce qui la caractérise est le fait que, contrairement à ce qui se passe normalement, c'est la prêtresse qui destine à Socrate des épithètes élogieuses ; ce dernier se contente en revanche de s'adresser à Diotime soit par son nom, soit en l'appelant ξένη (204 c). Les rôles sembleraient inversés, avec Diotime qui dirige le dialogue et Socrate qui demeure dans une position subordonnée ; ne serait-ce qu'à un moment donné le philosophe qualifie la prêtresse de σοφωτάτη Διοτίμα (208 c). Or, à l'instar des autres, cette épithète est utilisée ailleurs pour marquer la supériorité de celui qui la prononce vis-à-vis de celui qui en est le destinataire. C'est le cas dans l'*Euthydème*, où Socrate appelle Clinias ὦ κάλλιστε καὶ σοφώτατε après l'avoir mené à conclure que l'art de la stratégie ne peut pas rendre l'homme heureux (290 c). En cela, le Socrate platonicien est conforme au principe énoncé dans le *Phèdre* :

> **Σωκράτης**
>
> Τί δ'εἰ Σοφοκλεῖ αὖ προσελθὼν καὶ Εὐριπίδῃ τις λέγοι ὡς ἐπίσταται περὶ σμικροῦ πράγματος ῥήσεις παμμήκεις ποιεῖν καὶ περὶ μεγάλου πάνυ σμικράς, ὅταν τε βούληται οἰκτράς, καὶ τοὐναντίον αὖ φοβερὰς καὶ ἀπειλητικὰς ὅσα τ'ἄλλα τοιαῦτα, καὶ διδάσκων αὐτὰ τραγῳδίας ποίησιν οἴεται παραδιδόναι;
>
> **Φαῖδρος**
>
> Καὶ οὗτοι ἄν, ὦ Σώκρατες, οἶμαι καταγελῷεν εἴ τις οἴεται τραγῳδίαν ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν τούτων σύστασιν πρέπουσαν ἀλλήλοις τε καὶ τῷ ὅλῳ συνισταμένην.
>
> **Σωκράτης**
>
> Ἀλλ'οὐκ ἂν ἀγροίκως γε οἶμαι λοιδορήσειαν, ἀλλ'ὥσπερ ἂν μουσικὸς ἐντυχὼν ἀνδρὶ οἰομένῳ ἁρμονικῷ εἶναι, ὅτι δὴ τυγχάνει ἐπιστάμενος ὡς οἷόν τε ὀξυτάτην καὶ βαρυτάτην χορδὴν ποιεῖν, οὐκ ἀγρίως εἴποι ἄν· "Ὦ μοχθηρέ, μελαγχολᾷς," ἀλλ'ἅτε μουσικὸς ὢν πρᾳότερον ὅτι "Ὦ ἄριστε, ἀνάγκη μὲν καὶ ταῦτ'ἐπίστασθαι τὸν μέλλοντα

[33] Pl *Symp*. 201 d-212 a. Sur Diotime, personnage très probablement inventé par Platon, on peut voir NAILS 2002, p. 137-138 et BRISSON [1998] 2007, p. 27-30.
[34] Cf. DICKEY 1996, p. 116.

ἁρμονικὸν ἔσεσθαι, οὐδὲν μὴν κωλύει μηδὲ σμικρὸν ἁρμονίας ἐπαΐειν τὸν τὴν σὴν ἕξιν ἔχοντα· τὰ γὰρ πρὸ ἁρμονίας ἀναγκαῖα μαθήματα ἐπίστασαι ἀλλ'οὐ τὰ ἁρμονικά".

Φαῖδρος

Ὀρθότατά γε.

Socrate

Mais quoi ? Suppose à présent qu'on vienne trouver Sophocle et Euripide, et qu'on leur tienne ce langage : « Je possède une science qui est, sur un mince sujet, de composer des tirades qui n'en finissent plus, aussi bien que de toutes petites sur un grand sujet ; d'en composer, quand cela me plaît, qui excitent la compassion ou d'autres qui, au contraire, provoquent la peur et sont des menaces… » Et tout ce que peut dire de ce genre un homme convaincu que, en enseignant cela, il communique à autrui la confection d'une tragédie.

Phèdre

Ceux-ci à leur tour, Socrate, riraient qu'on pût s'imaginer une tragédie autrement que comme une œuvre qui s'est organisée avec ces éléments-là, mais de telle sorte qu'il y ait entre convenance mutuelle et convenance avec l'ensemble !

Socrate

Cependant ils ne l'insulteraient pas, je pense, avec brutalité ; mais leur attitude serait, plutôt, celle d'un musicien ayant rencontré quelqu'un qui croit être compétent en harmonie, pour la bonne raison qu'il se trouve à connaître comment on peut tirer d'une corde le son le plus aigu ou le son le plus grave ; au lieu de lui dire avec violence : « Tu divagues, misérable ! », au contraire, en sa qualité de musicien, il lui parlerait plus doucement : « Il est nécessaire, c'est vrai, excellent homme, de connaître aussi cette chose que tu sais, quand on veut être compétent en harmonie ; rien n'empêche cependant que, avec la capacité que tu possèdes, on s'entende aussi peu que possible à l'harmonie ! Tu possèdes des notions qui sont préalables et nécessaires à l'harmonie, mais qui ne sont pas la connaissance de l'harmonie ».

Phèdre

Oui, c'est très juste ![35]

Cet extrait, fort intéressant, prône une reconsidération de la nuance ironique contenue dans les réponses socratiques : politesse et rire ne vont pas l'une à l'encontre de l'autre, et peuvent être authentiques tous les deux lorsqu'ils connotent une même expression. C'est très certainement le cas du σοφώτατε que Socrate réserve à Calliclès dans le *Gorgias*[36].

[35] Pl. *Phdr*. 268 c-e. Trad. de ROBIN 1950, II, p. 65-66, *ad loc.*

[36] Pl. *Gorg*. 489 c : Εἶεν, ὦ σοφώτατε Καλλίκλεις· οὕτω λέγεις; (« Allons bon ! Voilà comment tu t'exprimes, très sage Calliclès ? » Trad. de ROBIN 1950, I, p. 435, *ad loc.*). Sur Calliclès, cf. *supra*, p. 63-64.

Calliclès vient de reprocher à Socrate de tenir un propos dépourvu de sens[37]. Ce n'est pas, en revanche, le cas du σοφώτατε que Calliclès adresse à Socrate un peu plus loin dans le texte, dont le ton est exclusivement sarcastique. Calliclès vient à contrecœur d'accepter de répondre à un questionnement de la part de Socrate, questionnement qui se révèle très serré[38]. Cinq questions ont déjà été posées quand Socrate demande s'il faut considérer que la connaissance et le plaisir sont une seule chose ou bien deux choses distinctes, et Calliclès répond : ἕτερον δήπου, ὦ σοφώτατε σύ (« Sans doute sont-elles distinctes, ô toi, parangon de sagesse ! »)[39]. Il est malaisé de reconnaître des intentions polies à cette exclamation, qui est à la fois ironique et condescendante. Tant bien que mal, Calliclès essaie d'affirmer sa position de supériorité face à Socrate.

Nous avons vu que dans le dialogue entre Poséidon et Athéna aucun malentendu n'est possible, car la politesse suit de près l'étiquette. Les dialogues platoniciens, en revanche, se présentent sous la forme de conversations amicales où les épithètes flatteuses comparaissent seulement quand un interlocuteur veut marquer une distance. Dans de telles circonstances, il n'est pas anodin de se demander quand, face à l'emploi d'un lexique très poli de la part d'un interlocuteur, se produit l'impression d'ironie sarcastique. Le premier pas est le sentiment que les paroles de son interlocuteur sont affectées. Ce sentiment naît quand un individu projette dans la situation sociale une définition de notre *face* qui a beau être positive, mais ne correspond guère à la complexité de celle que nous cherchons à faire reconnaître. Le second pas est la conviction que pareille affectation est volontaire : ce n'est qu'à ce point que l'éloge devient insulte, la politesse ironie. Au sujet de Calliclès, il est facile de franchir ce second pas. Quant à Socrate, il est toujours malaisé de trancher et, dans le cas de Diotime, nous pouvons exclure que la formule d'adresse σοφωτάτη Διοτίμα relève d'une affectation ironique. C'est pourtant un cas rare : la plupart du temps, le ton de

[37] Pl. *Gorg.* 489 b : Οὑτοσὶ ἀνὴρ οὐ παύσεται φλυαρῶν. (« Quel homme ! Jamais il n'en finira de raconter des balivernes ! » Trad. de ROBIN 1950, I, p. 434, *ad loc.*).
[38] Sur l'*elenchos* comme technique d'enquête philosophique, voir WOLFF 1997, p. 47-53 et BALAUDÉ 1997.
[39] Pl. *Gorg.* 495 d. Trad. de ROBIN 1950, I, p. 443, *ad loc.*, modifiée.

Socrate demeure précisément dans l'espace « flou » entre la politesse et l'ironie, ce qui équivaut à dire que la tâche d'attribuer une connotation à ses propos revient toujours à son interlocuteur. Il va de soi que le jugement de celui-ci, aussi bien que sa réaction, dépendra de la « solidité » de la *face* qu'il affiche. Bien entendu, une *face* solide est une *face* que l'on peut facilement adapter aux variations de la définition partagée de la situation sociale. Par conséquent, la *face* la moins solide est la *face* la plus rigide : dans le cas des discussions philosophiques, où les ressources que chaque individu met en jeu sont la connaissance et l'intelligence, la *face* la moins solide est celle de celui qui applique son intelligence à des connaissances acquises qu'il n'est pas disposé à renégocier. Celui qui croit savoir. Ainsi touchons-nous le noyau de l'enseignement socratique[40]. Seulement ceux qui partagent pareille disposition d'esprit avec le philosophe sont véritablement en mesure de juger comme authentiquement polie l'attitude de supériorité gentille et quelque peu paternaliste de Socrate, parce qu'ils appréhendent sa stratégie communicative en tant que requête du rôle de guide du débat. Un guide non tant convaincu de sa supériorité intellectuelle que désireux d'approfondir sa connaissance par la discussion. Tous les autres, ceux qui croient être *sophoi*, font pencher la balance pour l'ironie condescendante du prétentieux. Autrement dit, seulement l'homme vraiment désireux d'apprendre la musique aurait trouvé polie la réponse du musicien du *Phèdre*. Tous les autres l'auraient comprise comme une attaque sarcastique à leur *face* et se seraient vexés. Quelqu'un aurait sans doute riposté âprement. Mais avant de revenir sur ce point, il vaut mieux se pencher brièvement sur la conversation de Socrate avec Parménide, dans le dialogue qui porte son nom.

Dickey a remarqué que, dans le *Parménide*, Socrate se montre très humble vis-à-vis du philosophe d'Élée. Parménide, bien plus âgé et plus expert que Socrate, dirige manifestement la discussion[41]. Dans ce dialogue, en effet, Socrate n'a jamais recours à des formules d'adresses comme celles dont nous sommes en train de parler. Ce qui est très surprenant, cependant, est le fait que Parménide lui-même n'en utilise jamais. Le *Parménide* constitue finalement une exception patente à la fonction de mise en valeur de la

[40] Sur l'ignorance socratique, voir p. ex. GUTHRIE 1971, p. 122-129 et BETT 2011, p. 215-236.
[41] DICKEY 1996, p. 117.

supériorité du parlant qu'auraient les formules d'adresses flatteuses selon Dickey. La chercheuse s'en dit d'abord « perplexe »[42], mais offre ensuite une hypothèse qu'à la lumière des considérations ci-dessus nous tenons pour convaincante. Les comparaisons croisées entre les sources classiques, qu'elle avait conduites pour évaluer l'étendue du phénomène conversationnel qu'elle était en train d'étudier[43], l'avaient menée à conclure que l'emploi que fait Platon des formules d'adresse élogieuses n'est ni typique de son écriture ni le seul qui existait dans l'usage athénien de son époque[44]. Mais quand elle s'attaque à l'analyse du langage de Socrate chez Xénophon, elle constate que les formules d'adresse flatteuses, quoique moins fréquentes que chez Platon, sont utilisées de la même manière que dans l'œuvre de ce dernier[45]. D'abord, elles sont toutes prononcées par Socrate, jamais par ses interlocuteurs[46]. En outre, les épithètes utilisées sont précisément celles dont use le Socrate platonicien. Une fois constaté le manque d'appuis pour éclairer la question dans les *Nuées* d'Aristophane et écartée la possibilité que Xénophon ait imité le style de Platon (de même que celle que Platon et Xénophon aient inventé indépendamment l'un de l'autre un même trait distinctif du langage de leur maître), Dickey suggère que le Socrate historique ait utilisé plus fréquemment que d'autres ces formules d'adresse : assez pour que, au moins aux yeux de ses disciples, elles deviennent un élément distinctif de son comportement[47]. Voilà pourquoi, selon la chercheuse, le personnage de Parménide n'est pas caractérisé par ce même langage, nonobstant le fait qu'il dirige la discussion. En effet — à la différence des personnages principaux d'autres dialogues où Socrate n'est pas protagoniste (comme l'Athénien des *Lois* ou l'étranger d'Élée du *Sophiste*, qui utilisent tous les deux des formules d'adresses élogieuses) — Parménide n'est pas un personnage inventé, mais une figure historique. Même si d'après Platon la manière qu'avait son maître de conduire la discussion

---

[42] *Ibidem*.
[43] Cf. *supra*, p. 328, n. 6.
[44] Cf. DICKEY 1996, p. 121 : « The only satisfactory explanation is that FTs could be used in more than one way in conversational Attic ».
[45] DICKEY 1996, p. 122-127. Sur Socrate chez Xénophon, voir NARCY & TORDESILLAS 2008.
[46] Les formules d'adresses qui sont utilisées à la manière « socratique » dans l'œuvre de Xenophon tout entière sont huit, dont six sont mises dans la bouche de Socrate lui-même. « Since the Socratic works contain only 39 per cent of all addresses in Xenophon, this distribution is very surprising » (DICKEY 1996, p. 122).
[47] DICKEY 1996, p. 122-127. Sur les problèmes concernant l'étude de la figure historique de Socrate, voir WATERFIELD 2013. Pour la question de l'ironie du Socrate historique, cf. EDMUNDS 2004.

était la plus adaptée au dialogue philosophique, par conséquent, le philosophe aurait hésité, selon Dickey, à attribuer à Parménide une façon de parler typiquement socratique.

En somme, il se peut que l'éloge de l'interlocuteur par le biais de formules d'adresse flatteuses fût une caractéristique du Socrate historique. L'extrait du *Phèdre* que nous avons cité fournit quant à lui une piste à suivre pour songer à la manière dont Socrate usait de ces expressions. Néanmoins, le recours à l'idée de *face*, conjugué avec la philosophie socratique de l'ignorance, montre que l'« ironie élogieuse » du Socrate platonicien n'est pas simplement un trait qui relève de la figure de ce philosophe. Plutôt, c'est une impression que le lecteur de Platon dérive de la combinaison entre le langage de Socrate — qui comme on l'a dit demeure *in se et per se* flou quant à sa connotation — et l'attitude de son interlocuteur. Quand ce dernier n'est pas disposé à remettre en discussion ses convictions, celles-ci sont affichées comme une *face* que l'individu doit défendre, en la faisant sanctionner par son interlocuteur. C'est alors que les éloges d'un Socrate dont la dialectique ne fait que mettre en crise les opinions de son interlocuteur sont perçus comme autant d'attaques ironiques, leur nature d'expressions polies passant irrémédiablement en sourdine. Nous allons voir quelques exemples dans le prochain paragraphe.

VIII.4. Quel rôle pour l'« éloge ironique » chez Platon ?

Parfois, chez Platon, Socrate est accusé d'*eirōneuesthai*, voir qualifié d'*eirōn*[48]. En grec classique, ces mots dénotent le comportement d'une personne qui dit moins que ce qu'il ne pense, ou qui dissimule son opinion véritable[49]. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote identifia l'*eirōneia* de Socrate avec l'habitude qu'il avait de déprécier ses propres qualités[50].

---

[48] Pl. *Grg*. 489 e ; *Resp*. I 337 a ; *Ap*. 38 a ; *Symp*. 216 e ; 218 d. Pour une discussion de ces passages, voir GRISWOLD 2002, p. 89-93.

[49] Cf. VLASTOS [1991] 1994, p. 40.

[50] Arist. *Eth. Nic.* 1127 b 23-26 : Οἱ δ'εἴρωνες ἐπὶ τὸ ἔλαττον λέγοντες χαριέστεροι μὲν τὰ ἤθη φαίνονται· οὐ γὰρ κέρδους ἕνεκα δοκοῦσι λέγειν, ἀλλὰ φεύγοντες τὸ ὀγκηρόν· μάλιστα δὲ καὶ οὗτοι τὰ ἔνδοξα ἀπαρνοῦνται, οἷον καὶ Σωκράτης ἐποίει. (« Quant au prétendus ignorants qui parlent en se tenant au dessous de la vérité, leur caractère dénote manifestement des dons plus aimables, car il semblent ne pas viser, quand il parlent, quelque avantage et éviter plutôt tout excès dans l'expression. Le gens de cette sorte se dérobent tout particulièrement à toute espèce de gloire, comme faisait Socrate. » Trad. de VOILQUIN 1965, *ad loc.*). Pour la position de

Ce fut sur la base de cette affirmation du Stagirite, qui fut par la suite référée notamment au thème de l'ignorance socratique, que se développa le *topos* de l'ironie socratique. Au début l'expression concernait, justement, la posture d'ignorant qu'assumait Socrate. Mais puisque le succès et la fécondité de l'enseignement de Socrate, aussi bien que les débats qui firent suite à son procès[51], le consacrèrent bientôt comme un savant incontournable, le sens du mot « ironie » évolua en « recours à un propos signifiant le contraire de ce qu'on entend en réalité »[52]. Ce nouveau sens du mot « ironie » fut dès lors employé pour lire Platon, et engendra le concept d'ironie socratique tel qu'il est encore utilisé de nos jours[53]. C'est de pareille ironie « dérivée » que nous nous sommes occupé dans ce chapitre. Bien que le concept soit né à l'issue d'un malentendu, il est évident à nos yeux qu'il s'agit d'une catégorie pertinente[54]. En effet, même si les interlocuteurs de Socrate ne font pas référence à l'ironie sarcastique quand ils l'accusent d'*eirōneuesthai*, et même si Aristote, à son tour, voulait plutôt parler de dissimulation, une nuance sarcastique dans les pages de Platon est certainement présente[55]. C'est pourquoi, quand on voulut chercher chez Platon l'ironie socratique de type sarcastique, on la trouva. Comme nous avons tenté de le montrer, cette ironie relève non tant du langage de Socrate lui-même que de certaines situations sociales construites par la plume de Platon. Et si d'une part nous avons pu concorder avec Eleanor Dickey sur le fait que l'emploi d'un grand nombre de formules d'adresses élogieuses était sans doute une caractéristique de Socrate lui-même, il n'importe guère, d'autre part, de savoir si cette ironie « situationnelle » que l'on rencontre chez Platon relève de ses souvenirs ou bien de ses grandes qualités d'écrivain. Voyons enfin deux ou trois cas.

Le premier exemple qui mérite d'être mentionné est le comportement de Socrate vis-à-vis de Mélétos, dans l'*Apologie*. Certes, il s'agit d'un cas assez particulier, car à la différence des autres écrits platoniciens l'*Apologie* est censée être un discours prononcé au tribunal devant plusieurs centaines de personnes. La densité sociale est donc très haute, ce qui en théorie

---

Théophraste, cf. VLASTOS [1991] 1994, p. 40-41.
[51] Voir ISMARD 2013, p. 34-38.
[52] Ainsi chez Quint. IX 2, 44 : *contrarium ei quod dicitur intelligendum est*.
[53] Voir surtout LANE 2006 et VLASTOS [1991] 1994, p. 45-46.
[54] *Pace* LANE 2011, p. 251-253.
[55] Cf. VLASTOS [1991] 1994, p. 51.

rend d'autant plus difficile de briser les conventions rhétoriques en vigueur. Cependant Socrate fait mine de ne pas les connaître[56], et se sert de cette excuse pour donner à son propos la forme d'un dialogue avec Mélétos. Bien évidemment, cela équivaut à nier au procès son essence même. Quand Socrate s'attaque à réfuter l'accusation d'empiété, par exemple, il débute par une question rhétorique : Ὦ θαυμάσιε Μέλητε, ἵνα τί ταῦτα λέγεις; Οὐδὲ ἥλιον οὐδὲ σελήνην ἄρα νομίζω θεοὺς εἶναι, ὥσπερ οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι; (« Qu'est-ce qui te fait dire cela, ô prodigieux Mélétos ? Est-ce que donc je ne crois pas, comme le croit le reste des hommes, que le Soleil est un dieu et aussi la Lune ? »)[57]. Ensuite, le philosophe rappelle aux juges que des théories concernant la nature minérale des astres circulaient depuis longtemps à Athènes, où elles avaient été introduites par Anaxagoras. C'est à ce point que commence le célèbre *elenchos* de l'*Apologie* platonique, à savoir le questionnement auquel Socrate soumet Mélétos. Sans doute déconcerté par ce comportement inattendu de l'accusé, ou peut-être dépourvu d'arguments, Mélétos hésite à répondre à Socrate, qui se met alors à l'inciter, en le qualifiant devant tous les individus présents d'ἄριστε ἀνδρῶν :

> **Σωκράτης**
>
> Ἔσθ'ὅστις ἵππους μὲν οὐ νομίζει, ἱππικὰ δὲ πράγματα; Ἢ αὐλητὰς μὲν οὐ νομίζει εἶναι, αὐλητικὰ δὲ πράγματα;
>
> [**Μέλητος** · .....]
>
> **Σωκράτης**
>
> Οὐκ ἔστιν, ὦ ἄριστε ἀνδρῶν· εἰ μὴ σὺ βούλει ἀποκρίνεσθαι, ἐγὼ σοὶ λέγω καὶ τοῖς ἄλλοις τουτοισί. Ἀλλὰ τὸ ἐπὶ τούτῳγε ἀπόκριναι· ἔσθ'ὅστις δαιμόνια μὲν νομίζειπράγματ'εἶναι, δαίμονας δὲ οὐ νομίζει;
>
> **Socrate**
>
> Y a-t-il personne qui, sans croire qu'il existe des chevaux, croie d'autre part aux affaires de cheval ? Qui, sans croire à l'existence des flûtistes, croie cependant aux affaires de flûte ?
>
> [**Mélétos** : ……..]
>
> **Socrate**

---

[56] Pl. *Ap.* 17 d-18 a.

[57] Pl. *Ap.* 26 d. Trad. de Robin 1950, I, p. 161, *ad loc.* Sur la question de la religiosité de Socrate chez Platon, voir Giannantoni 1997.

> Non, homme entre tous excellent, il n'y a personne : c'est moi, puisque tu ne veux pas répondre, qui te le dis, à toi comme à nos juges ! Fais-moi cependant réponse, sur ceci tout au moins : y a-t-il personne pour croire à l'existence d'affaires démoniques, sans croire d'autre part à des démons ?[58]

Il est malaisé, ici, de soutenir que les formules d'adresse dont use Socrate sont prononcées sans ironie aucune. Mélétos choisit pourtant de ne pas riposter, et commence à donner des réponses aux questions de Socrate.

Le recours aux épithètes flatteuses pour exhorter l'interlocuteur à demeurer dans la logique du questionnement serré — sans s'évader dans des protestations que Socrate ne considère point comme constructives — constitue une véritable technique rhétorique. Dans le *Gorgias*, par exemple, quand Pôlos s'exclame : « Tu affirmes des choses choquantes et excessives, Socrate ! »[59], Socrate répond ainsi :

> Μὴ κακηγόρει, ὦ λῷστε Πῶλε, ἵνα προσείπω σε κατὰ σέ· ἀλλ'εἰ μὲν ἔχεις ἐμὲ ἐρωτᾶν, ἐπίδειξον ὅτι ψεύδομαι, εἰ δὲ μή, αὐτὸς ἀποκρίνου.
>
> Ne me gronde pas, ô très doux Pôlos, pour te parler en ton style ! Si pourtant tu es à même de me questionner, fais-moi voir que je me trompe. Sinon, réponds toi-même.[60]

L'intention ironique est explicite : il s'agit de mettre en lumière le manque de tact de Pôlos envers Socrate, en adoptant l'attitude contraire. Certains interlocuteurs de Socrate se sentent insultés par les questionnements de Socrate, vexés par son insistance qu'ils tiennent pour inutile et pétulante. C'est pourquoi ils finissent par se fâcher contre lui. Socrate, de son côté, multiplie les manifestations de politesse, parce qu'il veut démontrer que le véritable comportement malpoli n'est pas le questionnement systématique et inarrêtable des idées reçues d'autrui ; le comportement irritant, c'est de se dérober à l'enquête :

> Ἀλλὰ σὺ τὸ ἀντιλέγειν, ἔφη, ὦ γενναῖε Διονυσόδωρε, μὴ κάλει λοιδορεῖσθαι· ἕτερον γάρ τί ἐστι τὸ λοιδορεῖσθαι.
>
> Mais toi, noble Dionysodore, n'appelle pas « insulter » ce qui est « contredire » : c'est

---

[58] Pl. *Ap.* 27 b. Trad. de ROBIN 1950, I, p. 162, *ad loc.* Le fait que Mélétos se retranche dans le silence ressort clairement des propos de Socrate. Sur Mélétos, voir NAILS 2002, p. 202.
[59] Pl. *Grg.* 467 b : Σχέτλιά γε λέγεις καὶ ὑπερφυῆ, ὦ Σώκρατες. Trad. personnelle.
[60] Pl. *Grg.* 467 b-c. Trad. de ROBIN 1950, I, p. 403, *ad loc.*

autre chose, en effet, d'insulter ![61]

Certes, si Platon insiste autant sur ce point, s'il le met souvent en lumière et le marque rhétoriquement par l'ironie, une manière de raisonner pareille ne devait guère avoir cours à Athènes. En réalité, elle n'est pas très répandue dans ses dialogues non plus. Non seulement, en effet, il est fréquent que les interlocuteurs de Socrate s'irritent durant la discussion, mais les éloges par lesquelles Socrate manifeste sa volonté de les apaiser les font même fâcher davantage. Ce fait ressort déjà clairement dans le cas de Phèdre, qui semble ne pas se mettre en colère contre Socrate en raison de leur *philia*, mais qui réagit quand même de manière assez piquée lorsque le philosophe laisse entendre ne pas être convaincu par le discours de Lysias sur l'amour, dont Phèdre lui-même vient de finir de donner lecture[62].

Φαῖδρος

Τί σοι φαίνεται, ὦ Σώκρατες, ὁ λόγος; Οὐχ ὑπερφυῶς τά τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν εἰρῆσθαι;

Σωκράτης

Δαιμονίως μὲν οὖν, ὦ ἑταῖρε, ὥστε με ἐκ πλαγῆναι. Καὶ τοῦτο ἐγὼ ἔπαθον διὰ σέ, ὦ Φαῖδρε, πρὸς σὲ ἀποβλέπων, ὅτι ἐμοὶ ἐδόκεις γάνυσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου μεταξὺ ἀναγιγνώσκων· ἡγούμενος γὰρ ἐμᾶλλον ἢ ἐμὲ ἐπαΐειν περὶ τῶν τοιούτων σοὶ εἰπόμην, καὶ ἑπόμενος συνεβάκχευσα μετὰ σοῦ τῆς θείας κεφαλῆς.

Φαῖδρος

Εἶεν· οὕτω δὴ δοκεῖ παίζειν;

Σωκράτης

Δοκῶ γάρ σοι παίζειν καὶ οὐχὶ ἐσπουδακέναι;

Φαῖδρος

Μηδαμῶς, ὦ Σώκρατες, ἀλλ'ὡς ἀληθῶς εἰπὲ πρὸς Διὸς φιλίου, οἴει ἄν τινα ἔχειν εἰπεῖν ἄλλον τῶν Ἑλλήνων ἕτερα τούτων μείζω καὶ πλείω περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος;

Phèdre

Que te semble de ce discours, Socrate ? N'est-il pas, et spécialement dans son

[61] Pl. *Euthdm.* 285 d. Trad. de ROBIN 1950, I, p. 580, *ad loc.*, modifiée. Sur Dionysodore de Chios, cf. NAILS 2002, p. 136-137.
[62] Sur Phèdre, cf. NAILS 2002, p. 232-234.

vocabulaire, un prodige d'éloquence ?

Socrate

Dis plutôt, camarade, que cela touche au divin, au point de ne plus savoir où j'en suis ! Et cette impression, Phèdre, c'est toi que me l'as donnée ; car il me semblait, les yeux fixés sur toi, que sous l'action de ce discours, tu rayonnais en le lisant ! C'est que, te jugeant plus compétent que moi en de telles matières, je te suivais et, à ta suite, je suis entré dans la bacchanale, oui, en ta compagnie, divine caboche !

Phèdre

Ainsi ! Y a-t-il donc là, selon toi, lieu de plaisanter ?

Socrate

Alors ? Tu crois que je plaisante et que je n'ai pas été sérieux ?

Phèdre

Nullement, Socrate ! Mais, sois sincère, au nom de Zeus Philios, dis-le-moi : crois-tu que, sur le même sujet, il y ait en Grèce un autre homme capable de prononcer un discours qui, n'étant pas celui-là, le surpasserait en élévation et en abondance ?[63]

Il est intéressant de remarquer qu'à la *climax* d'épithètes flatteuses de la part de Socrate correspondent des assertions de plus en plus sèches de la part de Phèdre, qui exige maintenant que Socrate compose lui-même un discours sur *erōs* qui soit meilleur que celui de Lysias. Celui-ci essaye de se dérober, tandis que les rôles semblent même s'inverser dans la situation sociale et Phèdre prend une posture autoritaire (soulignée, d'ailleurs, par le recours à une formule d'adresse comme ὦ γενναιότατε[64]). Ce n'est pourtant qu'une illusion : Socrate fait mine de se soustraire au défi, pourtant il veut l'accepter et il va finir par le faire. Tout en se montrant hésitant, il commence à avancer des arguments, sans oublier de s'adresser à Phèdre en le louant (φίλτατος εἶ καὶ ὡς ἀληθῶς χρυσοῦς[65]). Le ton de Phèdre se fait graduellement plus péremptoire (sans cesser pour autant d'être bienveillant : les deux hommes sont manifestement en train de flirter[66]), pour en venir enfin à la menace : « Mets-toi bien en tête que nous ne nous irons point d'ici que tu n'aies dit ce dont tu as déclaré avoir le cœur empli ! Or, nous sommes seul à seul, le lieu est désert, je suis plus fort et plus

[63] Pl. *Phdr.* 234 c-e. Trad. de ROBIN 1950, II, p. 18, *ad loc.*
[64] Pl. *Phdr.* 235 d.
[65] Pl. *Phdr.* 235 e : « Je t'aime de tout mon cœur et tu vaux vraiment ton pesant d'or ». Trad. de ROBIN 1950, II, p. 20, *ad loc.*
[66] Cf. ROBIN [1961] 1985, p. XXI et WERNER 2012, p. 218-219.

jeune ! Réfléchis à tout cela, "comprends ce que je te dis", et garde-toi de préférer parler de force plutôt que de bon gré ! »[67]. Viennent ensuite encore une épithète flatteuse (ὦ μακάριε Φαῖδρε), qui accompagne les hésitations affectées par Socrate, et enfin le coup qui fera céder le philosophe : le serment de Phèdre de ne plus jamais lui lire ou montrer d'autres discours si Socrate ne se plie pas. Bien entendu, c'est Socrate qui sort vainqueur, car par ces mots Phèdre lui promet la *thoinē* qu'il convoitait dès le début, à savoir sa compagnie[68].

La *République* contient des altercations plus sérieuses que la joute amoureuse du *Phèdre*. Nous allons clore notre aperçu par l'exemple de la discussion entre Socrate et le sophiste Thrasymaque. Socrate et Polémarque sont en train de discuter sur le thème de la justice depuis un long moment lorsque Thrasymaque intervient, se montrant très gêné et tenant un langage aussi brusque que Socrate s'en dit effaré[69] :

> Καὶ ὁ Θρασύμαχος πολλάκις μὲν καὶ διαλεγομένων ἡμῶν μεταξὺ ὥρμα ἀντιλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου, ἔπειτα ὑπὸ τῶν παρακαθημένων διεκωλύετο βουλομένων διακοῦσαι τὸν λόγον· ὡς δὲ διεπαυσάμεθα καὶ ἐγὼ ταῦτ'εἶπον, οὐκέτι ἡσυχίαν ἦγεν, ἀλλὰ συστρέψας ἑαυτὸν ὥσπερ θηρίον ἧκεν ἐφ' ἡμᾶς ὡς διαρπασόμενος. Καὶ ἐγώ τε καὶ ὁ Πολέμαρχος δείσαντες διεπτοήθημεν· ὁ δ' εἰς τὸ μέσον φθεγξάμενος, "Τίς, ἔφη, ὑμᾶς πάλαι φλυαρία ἔχει, ὦ Σώκρατες; Καὶ τί εὐηθίζεσθε πρὸς ἀλλήλους ὑποκατακλινόμενοι ὑμῖν αὐτοῖς; ἀλλ' εἴπερ ὡς ἀληθῶς βούλει εἰδέναι τὸ δίκαιον ὅτι ἔστι, μὴ μόνον ἐρώτα μηδὲ φιλοτιμοῦ ἐλέγχων ἐπειδάν τίς τι ἀποκρίνηται, ἐγνωκὼς τοῦτο, ὅτι ῥᾷον ἐρωτᾶν ἢ ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἀπόκριναι καὶ εἰπὲ τί φῂς εἶναι τὸ δίκαιον. καὶ ὅπως μοι μὴ ἐρεῖς ὅτι τὸ δέον ἐστὶν μηδ'ὅτι τὸ ὠφέλιμον μηδ'ὅτι τὸ λυσιτελοῦν μηδ'ὅτι τὸ κερδαλέον μηδ'ὅτι τὸ συμφέρον, ἀλλὰ σαφῶς μοι καὶ ἀκριβῶς λέγε ὅτι ἂν λέγῃς· ὡς ἐγὼ οὐκ ἀποδέξομαι ἐὰν ὕθλους τοιούτους λέγῃς".
>
> Maintes fois, pendant même que nous nous entretenions, Thrasymaque, impatient d'intervenir et de s'emparer de la parole, en avait été empêché par ceux qui étaient assis à côté de lui et désiraient ne point perdre le fil de notre conversation. Mais, comme nous nous arrêtions un instant et que je venais de poser ma question, il n'y put plus tenir et, se ramassant sur lui-même, il fonça sur nous à la façon d'une bête fauve, et prêt à nous déchirer. Polémarque aussi bien que moi, pris de peur, nous en étions tout

---

[67] Pl. *Phdr.* 236 c-d : Διανοήθητι ὅτι ἐντεῦθεν οὐκ ἄπιμεν πρὶν ἂν σὺ εἴπῃς ἃ ἔφησθα ἐν τῷ στήθει ἔχειν. Ἐσμὲν δὲ μόνω ἐν ἐρημίᾳ, ἰσχυρότερος δ'ἐγὼ καὶ νεώτερος, ἐκ δὲ ἁπάντων τούτων "σύνες ὅ τοι λέγω," καὶ μηδαμῶς πρὸς βίαν βουληθῇς μᾶλλον ἢ ἑκὼν λέγειν. Trad. de ROBIN 1950, II, p. 21, *ad loc.*

[68] Pl. *Phdr.* 236 e. Cf. *LSJ*, *s.v.* « θοίνη » : « *meal, feast* ». La référence à Phèdre lui-même est indéniable mais voilée par celle aux discours.

[69] Sur Polémarque, cf. NAILS 2002, p. 251 ; sur Thrasymaque, *Ibidem.* p. 288-290.

> effarés ! Mais lui, m'interpellant face au public : « Quel besoin — dit-il — vous tient depuis si longtemps de parler pour ne rien dire ? Qu'avez-vous, bons nigauds, à vous coucher ainsi vous-mêmes à plat l'un devant l'autre ? S'il est vrai pourtant que tu aies un réel désir de savoir en quoi consiste la justice, alors ne te borne pas à poser des questions, ne mets pas non plus ton amour-propre à réfuter tout ce qu'on aura pu te répondre, t'étant une bonne fois rendu compte de ce fait, qu'il est plus facile de questionner que de répondre ! Allons, à ton tour de répondre, dis-moi ce qu'est, selon toi, la justice. Et attention à ne pas venir me raconter que c'est l'obligatoire, ni que c'est l'utile, ni que c'est l'avantageux, pas davantage le rémunérateur, ni non plus le profitable ! Mais dis-moi avec clarté et précision ce que tu dis qu'elle est. C'est que je n'accepterai pas de te laisser dire de semblables billevesées ! »[70]

Socrate répond en demandant clémence et en argumentant que puisqu'il est question de la justice, à savoir le plus précieux des biens, ni lui ni Polémarque ne sauraient ne pas prendre la discussion au sérieux : « En vérité, toi, mon cher (ὦ φίλε), fais nous confiance là-dessus ; c'est seulement que nous n'en sommes point capables, je crois ! Ainsi donc, il convient sans doute davantage que vous nous preniez en pitié, vous les habiles, plutôt que de nous gronder ! »[71]. Toutefois pareille stratégie n'obtient pas le résultat espéré. Au contraire, elle excite encore plus Thrasymaque, qui se permet même de s'éclater de rire :

> Καὶ ὃς ἀκούσας ἀνεκάγχασέ τε μάλα σαρδάνιον καὶ εἶπεν· "Ὦ Ἡράκλεις, ἔφη, αὕτη 'κείνη ἡ εἰωθυῖα εἰρωνεία Σωκράτους, καὶ ταῦτ'ἐγὼ ᾔδη τε καὶ τούτοις προύλεγον, ὅτι σὺ ἀποκρίνασθαι μὲν οὐκ ἐθελήσοις, εἰρωνεύσοιο δὲ καὶ πάντα μᾶλλον ποιήσοις ἢ ἀποκρινοῖο, εἴ τίς τί σε ἐρωτᾷ".
>
> En m'entendant, il éclata d'un rire sardonique, et, prenant la parole : « Par Héraclès ! — dit-il — la voilà bien la feinte ignorance, habituelle aux questions de Socrate ! Voilà ce que je savais et que j'avais prédit à ces messieurs : que tu ne consentirais pas à répondre, mais que tu feindrais l'ignorance et que tu ferais tout plutôt que de répondre aux questions qu'on te poserait ! ».[72]

Sans doute, par cette accusation d'*eirōneia* qu'il adresse à Socrate devant les autres participants à la discussion, Thrasymaque croit lui avoir fait perdre la face. La définition de la situation sociale proposée par Socrate, et jusque-là partagée par tout le monde, impliquait un long questionnement réciproque, entamé afin d'atteindre une meilleure

---

[70] Pl. *Resp.* I 336 b-d. Trad. de ROBIN 1950, I, p. 869-870, *ad loc.*

[71] Pl. *Resp.* I 336 e-337 a : Οἴου γε σύ, ὦ φίλε. Ἀλλ'οἶμαι οὐ δυνάμεθα· ἐλεεῖσθαι οὖν ἡμᾶς πολὺ μᾶλλον εἰκός ἐστίν που ὑπὸ ὑμῶν τῶν δεινῶν ἢ χαλεπαίνεσθαι. Trad. de ROBIN 1950, I, p. 870-871, *ad loc.*, modifiée.

[72] Pl. *Resp.* I 337 a. Trad. de ROBIN 1950, I, p. 871, *ad loc.*

connaissance de la justice. Or, les premiers dires de Thrasymaque avaient certainement mis en crise pareille définition, et la première défense de Socrate avait été de soutenir son incapacité à mener à bien le débat. Toutefois, si Thrasymaque avait accepté de prendre le relais, cela aurait impliqué une acceptation de la méthode socratique d'enquête ; or, c'est à l'encontre de celle-ci que le sophiste s'était lancé. C'est pourquoi il part une seconde fois à l'attaque et accuse Socrate de se dissimuler derrière le masque de l'ignorance. Ce masque, cette *face* de Socrate ne peut à présent que s'écrouler. En dessous, pourtant, il n'y a pas l'homme prétentieux et convaincu d'une idée qu'il ne se resigne pas d'avouer auquel s'attend Thrasymaque[73]. Il y a en revanche un Socrate vainqueur, ayant attiré le sophiste dans son piège et prêt à le louer encore une fois : σοφὸς γὰρ εἶ, ἦν δ'ἐγώ, ὦ Θρασύμαχε· [...] δῆλον οἶμαί σοι ἦν ὅτι οὐδεὶς ἀποκρινοῖτο τῷ οὕτως πυνθανομένῳ (« Thrasymaque — repartis-je — tu es sage, cela se voit ! […] Oui, pour toi, je pense, c'était clair, que personne ne répondrait à qui poserait de la sorte ses questions ! »)[74]. Derrière le masque de l'*eirōn*, que Socrate laisse tomber devant l'accusation de Thrasymaque, il y a de nouveau le maître de l'*elenchos*, qui par son compliment reconnaît à Thrasymaque les mêmes objectifs et la même démarche qu'il affiche lui ; et, plus important encore, il les lui fait reconnaître par les individus présents. C'est donc le tour de Thrasymaque de se retrouver soumis à une définition non désirée et cependant partagée de la situation sociale, et par conséquent du rôle que lui-même y tient. Et c'est mat pour Socrate. Ce qui, bien évidemment, ne peut que faire fâcher Thrasymaque encore plus. Voici un échange de répliques qui suit de peu celui que nous avons envisagé, et qui fait la lumière sur les sentiments qu'éprouvent les deux interlocuteurs l'un vers l'autre :

> Βδελυρὸς γὰρ εἶ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, καὶ ταύτῃ ὑπολαμβάνεις ᾗ ἂν κακουργήσαις μάλιστα τὸν λόγον. Οὐδαμῶς, ὦ ἄριστε, ἦν δ'ἐγώ· ἀλλὰ σαφέστερον εἰπὲ τί λέγεις.
>
> « Socrate – fit-il – tu es ignoble ! Ma définition, tu la prends en dessous, de la façon dont tu pourras le plus traîtreusement la discréditer ! — Il n'en est rien, ô le meilleur des hommes ! – repartis-je – C'est à toi d'exprimer plus clairement ce que tu veux dire. »[75]

---

[73] Cf. VLASTOS [1991] 1994, p. 41-42.
[74] Pl. *Resp.* I 337 a-b.
[75] Pl. *Resp.* I 338 d. Trad. de ROBIN 1950, I, p. 873, *ad loc.*

VIII.5. Quelques considérations conclusives

Sous bien d'aspects, Platon est un intellectuel charnière entre deux manières de regarder le monde. Conservateur quant aux valeurs sociales et culturelles, les catégories qu'il élabora dans ses dialogues furent cependant les piliers d'une pensée radicalement nouvelle[76]. Le portrait de Socrate que Platon livra à l'histoire de la philosophie ne fait pas exception. Il est normalement admis que la figure de Socrate, âme fine et belle dans un corps de silène, constitue une négation du principe du *kalos kagathos*[77]. Nous ne saurions pas nier que, envisagée ainsi, pareille figure semble s'ériger contre le jugement socio-esthétique, le principe de correspondance entre les apparences extérieures et la disposition d'esprit qui imprègne les sources que nous avons étudiées. Pourtant, s'en tenir à cette évaluation équivaudrait à vider la figure de Socrate de sa profondeur, et la pensée de Platon de sa complexité intrinsèque. En effet, la figure de Socrate est aussi et en même temps une manière de sauver le jugement socio-esthétique qui s'effritait rapidement dans le climat culturel de l'Athènes du IVe siècle, voire de le tenir ensemble et de l'intégrer dans une nouvelle *paideia*. Platon conserve l'équivalence *schēma-ēthos*, mais en inverse les termes, en procédant de la *psychē* vers le *sōma*. Pareille idée, qui reçoit peut-être sa formulation la plus complète dans la théorie de l'*erōs,* exposée par Socrate dans le *Banquet*[78], est pourtant figée à jamais dans une phrase du *Théétète*. Socrate s'adresse au jeune mathématicien Théétète en ces termes : « La vérité, Théétète, c'est que tu es beau, et non pas laid, comme le disait Théodore ; car celui qui tient un beau langage est aussi beau qu'il est bon ! » (καλὸς γὰρ εἶ, ὦ Θεαίτητε, καὶ οὐχ, ὡς ἔλεγε Θεόδωρος, αἰσχρός· ὁ γὰρ καλῶς λέγων καλός τε καὶ ἀγαθός)[79]. C'est par le dialogue que l'on scrute l'âme des autres, par le dialogue qu'il est possible de l'éduquer. Tout en s'adressant à Théétète, Socrate se réfère également à lui-même, et

---

[76] Cf. *supra*, p. 42, n. 22.
[77] Pl. *Symp.* 215 a-b. Cf. VLASTOS [1991] 1994, p. 59. Cf. *supra*, p. 50, n. 50.
[78] Voir *supra*, n. 33 et cf. BRISSON [1998] 2007, p. 45-47.
[79] Pl. *Tht.* 185 e. Trad. de ROBIN 1950, II, p. 151, *ad loc.* Sur Théétète, vois NAILS 2002, p. 274-278 ; pour Théodore de Cyrène, *ibidem*, p. 281-282.

Platon se réfère également à Socrate. C'est en faisant explicitement référence à l'aspect de Socrate que Théodore avait en effet décrit Théétète au début du dialogue :

> Καὶ μήν, ὦ Σώκρατες, ἐμοί τε εἰπεῖν καὶ σοὶ ἀκοῦσαι πάνυ ἄξιον οἵῳ ὑμῖν τῶν πολιτῶν μειρακίῳ ἐντετύχηκα. Καὶ εἰ μὲν ἦν καλός, ἐφοβούμην ἂν σφόδρα λέγειν, μὴ καί τῳ δόξω ἐν ἐπιθυμίᾳ αὐτοῦ εἶναι. Νῦν δέ — καὶ μή μοιἄχθου — οὐκ ἔστι καλός, προσέοικε δὲ σοὶ τήν τεσιμότητα καὶ τὸ ἔξω τῶν ὀμμάτων· ἧττον δὲ ἢ σὺ ταῦτ'ἔχει.
>
> À coup sûr il vaut la peine, Socrate, et que je te dise, et que tu apprennes de quelle sorte est un adolescent que j'ai rencontré parmi vos concitoyens. Si seulement il était beau, j'aurais grand-peur de parler de lui, dans la crainte qu'on ne s'imaginât chez moi des désirs à son égard ! La vérité (ne va pas te fâcher contre moi !) est qu'il n'est point beau et qu'il te ressemble, avec son nez camus et ses yeux en dehors : cela pourtant un peu moins que toi ![80]

Pourtant, comme le discours d'Alcibiade dans le *Banquet* le prouve, le Socrate de Platon était désirable, à l'instar d'un de ces jeunes *kaloi* dont on inscrivait les noms sur les *kylikes* durant les banquets[81]. Ainsi, l'*erōs* qui devient *paideia* chez Platon ne constitue pas seulement la réfutation d'un des chefs d'accusation contre lesquels le Socrate historique dut se défendre lors du procès de 399 av. J.-C. (la corruption de la jeunesse[82]), mais aussi le médicament capable d'insuffler une nouvelle vie à une valeur antique et en train de tomber en désuétude : la symétrie entre le corps et l'esprit. Le fait que Platon ait choisi de faire dérouler le discours sur l'*erōs* pendant un *symposion* n'est d'ailleurs pas casuel.

Dans ce chapitre, nous avons voulu nous occuper de l'ironie socratique, et notamment de l'« éloge ironique ». Nous avons essayé de montrer qu'il s'agit, chez Platon, d'un type d'ironie qui ressort de la situation sociale. Nous sommes maintenant en mesure de préciser notre propos, en suggérant que le type de situation sociale qui se présente aux yeux des lecteurs de Platon comme ironique est celui où Socrate converse avec un personnage qui, à la différence de Socrate lui-même, ne recherche pas l'éducation et le perfectionnement de son esprit par l'art dialectique, mais se contente de ce qu'il croit savoir. Ce n'est au fond

---

[80] Pl. *Tht.* 143 e-144 a. Trad. de ROBIN 1950, II, p. 85, *ad loc.*
[81] Cf. WOHL 2002, p. 158-170. Sur les inscriptions pour les *paides kaloi* (qu'on trouve sur les *kylikes* aussi bien que sur d'autres types de vases), voir LEAR & CANTARELLA 2008, p. 386-407. Ces inscriptions sont connues jusqu'aux années 420 av. J.-C. (cf. LISSARRAGUE 1999, p. 362).
[82] Sur l'accusation de corruption de la jeunesse, cf. ISMARD 2013, p. 163-197.

qu'une autre façon de dire que ces personnages ont renoncé à être *kaloi kagathoi* à la manière que propose le Socrate platonicien. Mais allons jusqu'au bout, et affirmons que cette manière de voir les choses n'est pas le contraire du jugement socio-esthétique ; elle en est plutôt la radicalisation ultime. Nous l'avons dit au chapitre II : le pivot idéologique sur lequel se tient l'entière construction de l'équivalence entre *schēma* et *ēthos* est la volonté de l'individu de façonner son corps d'une manière précise[83]. Or, cette volonté émane de l'*ēthos* de l'individu, donc le *schēma* et l'*ēthos* se reflètent l'un dans l'autre. Et qu'est-ce que la recherche socratique de la connaissance sinon l'élévation de pareille volonté à un rôle si central qu'elle cesse d'être une simple chaîne de transmission entre le *schēma* et l'*ēthos*, pour enfin devenir un moteur capable de transformer l'*ēthos* lui-même ? Quand on envisage la question sous cet angle, il devient facile de comprendre pourquoi Socrate défie le sens commun en affirmant que ὁ καλῶς λέγων καλός τε καὶ ἀγαθός. Une *psychē* peaufinée par la recherche de la vraie connaissance est en mesure de lire des signes que d'autres ne voient pas. L'homme qui la possède reconnaît les personnes qui lui sont semblables, et les trouve belles. Nous avons jusque-là parlé d'un principe idéologique de correspondance entre apparences et disposition d'esprit : n'est-ce pas l'idée incarnée par le Socrate de Platon l'extrêmisation de pareille idéologie ? Celui qui a une *psychē kalē* est nécessairement beau lui-même, même si beaucoup de gens n'arrivent pas à le voir.

Ainsi, chez Platon, les idéaux traditionnels cohabitent avec une démarche intellectuelle nouvelle. Dans ses dialogues, la figure de Socrate, avec sa méthode d'enquête et son attitude envers les autres, est la voix originale d'un projet culturel qui se veut conservateur. Platon a beau regarder vers le passé, il ne tient pas moins les pieds dans le futur[84]. L'ironie que dégagent certaines situations sociales formées par Socrate et ses interlocuteurs réside précisément en cela. Les formules d'adresses élogieuses de Socrate ne représentent guère plus qu'une expression de politesse lorsque son interlocuteur accepte la *paideia* que propose Platon, et donc le jugement social différent qu'entraîne cette dernière. Car selon pareille manière de penser, celui qui accepte la renégociation continuelle de sa connaissance afin de

[83] Cf. *supra*, p. 47.
[84] Sur ces questions, voir CERRI 2007.

l'approfondir devient vraiment κάλλιστος καὶ σοφώτατος, comme Clinias dans l'*Euthydème*. Or, pendant qu'il lit un de ses dialogues, tout lecteur de Platon se doit d'accepter la démarche intellectuelle qu'il propose, du moins provisoirement, afin de suivre un raisonnement dialectique qu'en tant qu'« auditeur muet » il ne peut pas interrompre ou réfuter. C'est pourquoi, confronté au refus de certains personnages d'approfondir l'analyse critique avec Socrate, soit-il d'accord avec eux ou pas, il ne peut que stigmatiser leur comportement. Voilà donc que les éloges de Socrate envers ces gens entrent en contradiction avec le jugement du lecteur à leur sujet, et engendrent chez lui l'impression d'ironie. Ce qui, au passage, ne fait que le rapprocher davantage du personnage et des positions de Socrate, et par conséquent du programme culturel de Platon[85].

[85] Cf. GRISWOLD 2002, *passim* et surtout VASILIOU 2013, p. 32-33.

Chapitre IX

Histoire d'un geste : la *dexiōsis*

La poignée de main est un geste humain dont les origines se perdent dans la nuit des temps, et qui encore de nos jours fait preuve d'une très grande vitalité. Sans doute est-ce dû à l'exceptionnelle force communicative et symbolique dont cette pratique est pourvue, et à sa capacité de transmettre, sous une forme très simple, un message qui est loin d'être linéaire. Lorsqu'un individu tend sa main à un autre, il se rend coupable d'une intrusion assez violente de l'espace personnel de ce dernier, auquel il s'approche de façon dangereuse. Cependant l'évidence chasse aussitôt la première impression, dont il ne reste que le sentiment d'une distance à combler. Aucune barrière de protection ne devra en effet occuper cet espace, car une main ouverte et vide ne saurait être offensive. Bien au contraire, comme on l'a vu[1], cette main-là symbolise la disponibilité au risque (imbriquée dans l'offre de confiance) de voir son propre potentiel offensif significativement réduit. Une main tendue et prête à se laisser bloquer ne symbolise pourtant pas moins la requête de la réciprocité, parce que celui qui bloque la main d'un autre individu par une poignée de main s'en trouve aussitôt dans la même condition que son partenaire. Aucune argumentation rhétorique, aucune parole — aussi précise et détaillée soit-elle — ne saurait être à la fois aussi prégnante et immédiate que la poignée de main. C'est pourquoi, d'ailleurs, celle-ci précède souvent les paroles, et constitue un préliminaire à l'interaction : une poignée de main entre deux individus structure la situation sociale à laquelle ceux-ci collaborent et contribue de façon primordiale à en définir les marges symboliques dans le sens de l'ouverture réciproque.

Dans les pages qui suivent, nous allons concentrer notre attention sur le rôle que la poignée des mains droites a joué pendant les interactions et les rencontres quotidiennes en Grèce

[1] Cf. *supra*, p. 213.

ancienne[2]. Le mot grec pour désigner cette pratique rituelle était *dexiōsis*[3].

Dans l'épopée homérique, la *dexiōsis* apparaît parfaitement intégrée au code rituel de comportement, ce qui prête à penser que sa symbolique remonte bien au-delà de l'époque archaïque. Or, si nous ne pouvons rien dire au sujet de l'emploi de ce geste durant les *Dark Ages*, il ne faut pas moins citer l'existence d'un cratère mycénien, datant de l'Helladique récent IIIA2 (1390/1370-1340/1330 av. J.-C.), qui a été interprété comme représentant une *dexiōsis*[4]. Deux couples d'hommes avec cuirasse et casque sont représentés en train de tendre leurs bras jusqu'à se toucher. La longueur excessive des bras de ces figures laisse l'espace pour bien de lectures alternatives, mais Rozalindi Lorandou-Pantoniou, qui formula l'hypothèse de la *dexiōsis* en 1974, pensait que chaque couple était formé par un *wanax* et un *lawagetās* renouvelant leur entente[5].

Lors de notre analyse, nous verrons que, quoiqu'il soit possible et tout à fait légitime de considérer la *dexiōsis* comme une pratique de politesse, chez les Grecs d'époque archaïque et classique elle transcendait plus que d'autres gestes ou actes de parole la sphère de l'interaction quotidienne. Vis-à-vis des usages que l'on fait de la poignée de main dans l'Occident du XXIe siècle, la *dexiōsis* grecque antique présente en effet une connotation, forte et surtout constante, de solennité, qui l'éloigne fatalement de l'ensemble des simples pratiques de salutations, auxquelles on pourrait être tenté de la rattacher. En tant que préliminaire, la *dexiōsis* est *aussi* une forme de salutation, mais cette fonction ne semble pas être primordiale.

Peut-être un bref excursus lexical aidera-t-il à éclairer ce point.

---

[2] Sur la valeur des gestes dans l'Antiquité grecque, voir surtout SITTL 1890, NEUMANN 1965 et MCNIVEN 1982 (notamment sur l'iconographie des vases à figures noires et rouges), LATEINER 1995, BOEGEHOLD 1999. Sur la poignée de main, cf. HERMAN 1987, p. 49-53.

[3] Cf. *LSJ*, *s.v.* : « δεξίωσις » : « offer of the right hand, greeting ».

[4] 9863 EM (Musée Archéologique National d'Athènes). Pour l'interprétation — qui ne reste pas moins une parmi les plusieurs qui ont été avancées — voir LORANDOU-PAPANTONIOU 1974, p. 85-91.

[5] *Ibidem*, p. 88, avec bibliographie précédente pour d'autres hypothèses.

IX.1. *Hē dexia cheīr*. Spécificités grecques antiques d'un geste toujours actuel

En grec ancien, le terme χεῖρ pouvait dénoter soit la main *stricto sensu*, soit, de manière plus générale, le bras comprenant la main[6]. Toutefois, les sources iconographiques suggèrent que l'usage prévalent, concernant la *dexiōsis*, était celui de se serrer la main au niveau de la paume. Au niveau de la symbolique, en tout cas, il est bien plus intéressant de songer au fait que, pour être valable, la poignée de main devait (et doit) nécessairement être exécutée par les mains droites. Dans un article paru en 1909 dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* et dont, plus de cent dix ans plus tard, les progrès de la science médicale n'ont pas encore démenti les présupposés, Robert Hertz affirmait que « si l'union des mains droites fait le mariage, si la main droite prête serment, contracte, prend possession, porte assistance, c'est que dans le côté droit de l'homme résident ses pouvoirs, l'autorité qui donne poids et valeur à ses gestes, la force par laquelle s'exerce son emprise sur les choses »[7]. Si la prédominance de la main droite sur la gauche que l'on observe chez la plupart des êtres humains — affirme Hertz — est liée avec la dominance de l'hémisphère gauche du cerveau, il demeure très difficile de savoir laquelle, de ces deux dominances, est la cause de l'autre, et laquelle l'effet[8]. « Ainsi l'asymétrie organique est à la fois, chez l'homme, un fait et un idéal. L'anatomie rend compte du fait, dans la mesure où il résulte de la structure de l'organisme ; mais, si avancée qu'on la suppose, elle est incapable d'expliquer l'origine et la raison d'être de l'idéal. […] La différence de valeur et de fonction qui existe entre les deux côtés de notre corps présente donc au plus haut point les caractères d'une institution sociale. »[9] En grec ancien, le substantif δεξιά, qui désigne la main droite[10], est issu de la famille de l'adjectif δεξιός (myc. *de.ki.si.wo* = Δεξιϝός)[11], pour lequel, depuis l'époque archaïque, sont attestées trois significations : a) « droit », en tant qu'opposé de gauche ; b) « de bon

---

[6] Cf. *LSJ, s.v.* : « χεῖρ » ; La frontière sémantique entre *cheīr* et *brachiōn* se trouvait *grosso modo* autour du coude.
[7] HERTZ 1909, p. 572.
[8] *Ibid.*, p. 554.
[9] *Ibid.*, p. 557.
[10] Déjà chez Homère, p. ex. *Il.* X 541-542.
[11] Cf. *DELG*, I, p. 263-264, *s.v.* : « δεξιός ».

auspice », avec référence aux pratiques de divinations ; c) « habile, intelligent »[12]. À la lumière des propos de Hertz, il est malaisé d'établir laquelle, parmi ces trois acceptions, contient le sens originel de l'adjectif. Chez Homère, l'emploi systématique du comparatif irrégulier δεξιτερός pour indiquer ce qui se trouve plutôt du côté de la main droite (par opposition à ἀριστερός, ce qui est plus proche de la main gauche)[13] prête à penser que les noms mêmes de la droite et de la gauche se sont développés de ceux que l'on donnait aux deux mains, sans pourtant nous éclairer sur les premières connotations de ces derniers.

Pour sortir de l'impasse, il est possible de songer aux étymologies antiques et byzantines, dont la plupart instituaient le lien entre l'adjectif δεξιός et le verbe δέχομαι, recevoir[14]. C'est pour cette interprétation que penche aussi Pierre Chantraine, qui précise que « l'hypothèse n'est pas strictement démontrable, mais probable »[15]. Autrement dit, au-delà des autres idées auxquelles elle renvoie, la δεξιὰ χεῖρ apparaît liée de manière primordiale à la sphère de l'accueil. À la lumière de ce constat, la synonymie entre δεξίωσις et ὑποδοχή, à savoir le fait de recevoir quelqu'un, voire l'hospitalité[16], que postulaient maintes lexicographes, ne saurait guère surprendre[17].

La *dexiōsis* est le geste spécifique par lequel on accueille quelqu'un[18], car c'est le geste par lequel l'on signifie l'attention réciproque et l'on symbolise des intentions pacifiques, en se

---

[12] Cf. *LSJ*, *s.v.* : « δεξιός ». Quelques exemples : a) Hom. *Il.* IV 480-481 ; b) Hom. *Il.* V 821-822 ; c) Pind. *Isthm.* V 61. Le fait que cet adjectif, à partir de l'époque impériale, ait assumé aussi le sens de « gentil », « courtois » n'est pas sans intérêt pour notre propos.

[13] Cf. *LSJ*, *s.v.* : « δεξιτερός ». Une autre hypothèse concernant l'origine de cette forme comparative (sans doute plus ancienne de δεξιός, présentant le même suffixe du latin *dexter*) se fonde sur une signification originelle de « (plus) forte » des deux mains. Mais il n'y en a pas mention dans les lexiques anciens, qui s'attache plutôt à expliquer l'anomalie grammaticale de ce mot homérique : p. ex. *Etym. Magn.* 256 Gaisford, *s.v.* : *s.v.* : « δεξιτερός ».

[14] Cf. (H)eren(n)ius Philo Gramm., *De diversis verborum significationibus*, l. 113 Palmieri, *s.v.* : « λαβεῖν » ; [Zonar.] δ 480 Tittmann, *s.v.* : « δεξιά » et δ 491 Tittmann, *s.v.* : « δέχομαι καὶ δέξασθαι » ; *Etym. Magn.* 259 Gaisford, *s.v.* : « δέχομαι » et 256 Gaisford, *s.v.* : « δεξιά ». Cf. aussi Orion. *Etym.* δ 46 Sturz, *s.v.* : « δεξιά ». *Contra Et. Gud.* δ 345 de Stefani, *s.v.* : « δεξιά ».

[15] *DELG*, I, p. 264.

[16] Cf. *LSJ*, *s.v.* « ὑποδοχή » : « *reception*, […] *entertainment*, *hospitality* ».

[17] Pour la première fois chez [Zonar.], δ 480 Tittmann, *s.v.* : « δεξίωσις », puis chez Phot. *Lex.* δ 189 Theodoridis, *s.v.* : « δεξίωσις » ; Suda, δ 236 Adler, *s.v.* : « δεξίωσις » et chez d'autres.

[18] Cf. *supra*, p. 197.

regardant dans les yeux et en engageant les mains droites, ainsi forcément libres de toute arme. C'est pourquoi la *dexiōsis* est un geste préliminaire aux interactions non belliqueuses ; aussi est-ce pourquoi elle est souvent confondue avec les salutations, qui lui font immédiatement suite.

Il convient enfin d'ajouter que, à côté du lien avec la *hypodochē*, les lexiques antiques insistent beaucoup sur le fait que la main droite était un symbole de bon accord. On ne citera ici que l'entrée « δεξιαί » du lexique d'Hésychios d'Alexandrie, la plus complète de toutes, qui affirme : αἱ γινόμεναι κατὰ συνθήκας ἐπαφαὶ τῶν δεξιῶν χειρῶν, εἰς σύμβολον τοῦ βέβαια ἔσεσθαι, καὶ ἦν μετὰ τὰ συντιθέμενα (les gestes exécutés par les mains droites, en tant que gage de certitude future ; ils se faisaient après les décisions)[19].

Attention, accueil, accord : voilà les différents aspects et significations de la *dexiōsis*, vers lesquels nous allons désormais tourner notre attention.

IX.2. L'accueil par la *dexiōsis*

Au chapitre V, nous avons observé que la *dexiōsis* est l'un des passages qui composent le rituel d'hospitalité chez Homère, à savoir le symbole par lequel un maître de maison prend acte des intentions pacifiques d'un *xeinos* et se déclare disponible à l'accueillir dans son *oikos*. Aussi avions-nous remarqué que, concernant cette pratique, il ne s'agit pas tant pour les personnages homériques de s'échanger une poignée de main que de prendre la main de quelqu'un et lui manifester sa bienveillance[20]. Il n'est que trop clair que, afin que l'on puisse saisir la main d'autrui, il faut d'abord que son propriétaire soit disponible à la concéder : ainsi la *dexiōsis* entre à plein titre dans la logique du don et du contre-don qui a tant d'importance chez Homère. Mais pareille appréhension du geste se retrouve encore dans des sources de l'époque classique, et Carl Sittl avait raison quand, en 1890, il écrivait que

---

[19] Hsch. *s.v.* « δεξιάι », δ 635 Latte (traduction personnelle). Hésychios fait ensuite référence à Hom. *Il.* II 341, sur lequel voir encore *infra*, p. 383. Cf. aussi, entre autres, Phot. *Lex.* δ 184 Theodoridis, *s.v.* : « δεξιάς » ; [Zonar.], δ 480 Tittmann, *s.v.* : « δεξιάς » ; *Suda*, δ 225 Adler, *s.v.* : « δεξιάς » (les entrées sont à l'accusatif, car elles se réfèrent toutes au vers 21 de la *Médée* d'Euripide : βοᾷ μὲν ὅρκους, ἀνακαλεῖ δὲ δεξιᾶς (voir *infra*, p. 387).

[20] Cf. *supra*, p. 197 et 235-236.

« das δεξιοῦσθαι hat einen anderen Sinn als unser flüchtiges Handreichen, es ist ein Händedruck […]. Darum wird die Hand weder jedem Bekannten, noch bei jeder alltäglichen Begegnung gereicht »[21]. Un passage du deuxième livre des *Histoires* d'Hérodote paraît d'ailleurs appuyer à la fois les propos de Sittl et l'avis que nous avons émis au sujet du rapport entre salutations et *dexiōsis*, qui se superposeraient moins au niveau de leur appréhension qu'ils n'étaient juxtaposés dans la pratique. Il est question de l'usage égyptien de se saluer dans les rues :

> Τόδε μέντοι ἄλλοισι Ἑλλήνων οὐδαμοῖσι συμφέρονται· ἀντὶ τοῦ προσαγορεύειν ἀλλήλους ἐν τῇσι ὁδοῖσι προσκυνέουσι κατιέντες μέχρι τοῦ γούνατος τὴν χεῖρα.
>
> Mais voici un autre point sur lequel ils ne s'accordent avec personne en Grèce : au lieu de s'adresser dans les rues des paroles des salutations, ils font une révérence en abaissant la main jusqu'au genou.[22]

L'attention d'Hérodote porte naturellement sur la *proskynēsis*, qui ne pouvait que frapper un public grec habitué à tenir cette pratique orientale pour dégradante. Il est assez remarquable, en réalité, que pouvant comparer un geste de la main (κατιέντες...τὴν χεῖρα) avec un autre geste de la main, Hérodote ne fasse pas mention de la *dexiōsis* (en utilisant par exemple le verbe *dexioomai*, dont on va parler ci-dessous et qui, à l'instar de *prosagoreuō*, dénote le fait de saluer, mais avec une connotation différente) : peut-être, pareille comparaison n'était pas la plus spontanée parce que la *proskynēsis* ne prévoyait pas que l'on touche de la main le corps de l'autre ; mais peut-être est-ce parce que, en se rencontrant et en se saluant tous les jours, les Hellènes se serraient moins les mains qu'ils ne s'adressaient la parole de loin[23]. Dans ce cas, cet extrait des *Histoires*, qui par ailleurs ne mentionnent jamais la *dexiōsis*, fournirait un indice historique du fait que, à l'époque classique, la poignée de main était loin d'être une salutation très commune. Ce dernier constat correspondrait à l'impression qui se dégage de l'examen des poèmes homériques, où la *dexiōsis* accompagne les salutations seulement dans des circonstances solennelles, ou bien caractérisées par une grande tension émotive. Il ne serait sans doute pas déplacé, en l'occurrence, de dire que, en

[21] SITTL 1890, p. 27-28.
[22] Hdt. II 80, 2.
[23] C'est ce que soutient p. ex. GUIDORIZZI [1996] 2002, p. 197.

tant que préliminaire, la *dexiōsis* fonctionne comme un interrupteur qui règle le degré de tension — donc de formalité — entre ceux qui entrent à faire partie d'une situation sociale donnée et ceux qui les y introduisent. Autrement dit, elle connote soit une définition solennelle de la situation sociale, soit, au contraire, la suspension, plus ou moins temporaire, des normes de comportement qui veillent au maintien des distances sociales au profit d'une plus grande liberté expressive. C'est le cas, par exemple, du retour d'Ulysse et Diomède de leur expédition dans le camp ennemi, au chant X de l'*Iliade*. Les autres *basilēes* achéens les ont attendus, en se préoccupant de leur sort, pendant une longue nuit d'agitation. Mais à l'aube les deux héros reviennent, en emmenant avec eux le corps de Dolon, l'espion troyen :

> Οὔ πω πᾶν εἴρητο ἔπος ὅτ'ἄρ'ἤλυθον αὐτοί.
> Καί ῥ'οἳ μὲν κατέβησαν ἐπὶ χθόνα, τοὶ δὲ χαρέντες
> δεξιῇ ἠσπάζοντο ἔπεσσί τε μειλιχίοισι.
>
> [Nestor] n'a pas achevé [de parler] qu'ils sont là en personne. Ils mettent pied à terre, et, joyeux, tous les accueillent avec les mains droites et de douces paroles.[24]

La *dexiōsis* est ici une manière d'accueillir des amis qui reviennent d'une action dangereuse, et exprime la dissolution de l'angoisse de l'attente. Le trait qui caractérise le plus cette situation sociale est d'ailleurs un fort sentiment de joie. La description homérique est courte et dense, et les rhapsodes ont sans doute construit ces vers pour que l'impression émotive qu'ils suscitaient chez le public fût aussi efficace que possible : la joie connote la scène à travers la description des personnages (χαρέντες), de ce qu'ils disent (ἔπεσσί τε μειλιχίοισι) et — de façon assez surprenante pour un lecteur contemporain, qui pourrait s'attendre plutôt à des accolades chaleureuses — de ce qu'ils font : δεξιῇ ἠσπάζοντο.

Lorsqu'on envisage le verbe *dexioomai*, « greet with the right hand, welcome » selon le dictionnaire Liddell-Scott[25], le tableau se fait pourtant plus nuancé. Il est en effet évident que ce verbe, attesté dès l'hymne homérique à Aphrodite[26] (v. 15-16 : οἳ δ'ἠσπάζοντο ἰδόντες | χερσί τ'ἐδεξιόωντο), où pourtant il se réfère explicitement à des salutations accompagnées de

[24] Hom. *Il.* X 540-542. Trad. CUF modifiée.
[25] *LSJ*, *ad v.*
[26] *Hymn. Hom.* VI.

poignée de main[27], signifie à la fois « se serrer la main » et « se saluer ». Nous avons ici les débuts du processus de grammaticalisation qui peut toucher les pratiques de politesse, et que nous avions décrit au chapitre I[28]. À force d'être juxtaposée aux salutations, la *dexiōsis* est envisagée de moins en moins en tant que symbole évoquant l'ouverture réciproque à l'interaction pacifique, qui est préliminaire aux formules de salut ; plutôt, son exécution commence à marquer les situations sociales où cette condition d'attention dévouée envers autrui existe déjà. Aussi, elle scelle la reconnaissance de pareille condition d'attention de la part des individus présents. La *dexiōsis* devient ainsi la pratique de salutation appropriée aux situations sociales dont la définition partagée est déjà celle que le geste servait naguère pour projeter. Certes, il s'agit d'un processus très lent. En général, il est possible d'affirmer que dans une première phase l'idée de *dexiōsis* se fit plus abstraite, comme le suggèrent les deux significations du verbe *dexioomai*, et assuma une valeur de plus en plus symbolique. Loin de s'affaiblir, pourtant, le noyau de signification du geste fut élargi et généralisé. Un exemple assez intéressant de cela se trouve au début du troisième épisode de l'*Agamemnon* d'Eschyle, lorsqu'Agamemnon, qui vient d'entrer en scène sur un char, est accueilli par le coryphée. Après de longues années d'absence de la cité, le roi s'apprête à faire son entrée dans Argos et dans le palais, et prononce ces mots :

> Νῦν δ'ἐς μέλαθρα καὶ δόμους ἐφεστίους
> ἐλθὼν θεοῖσι πρῶτα δεξιώσομαι,
> οἵπερ πρόσω πέμψαντες ἤγαγον πάλιν.
>
> Pour l'instant, j'entrerai dans le palais et, au foyer de ma demeure, je saluerai d'abord les dieux qui, après m'avoir accompagné au loin, m'ont ramené ici.[29]

Il est évident qu'ici le verbe *dexioomai* n'évoque pas la pratique de la *dexiōsis*. Comment l'Atride pourrait-il, en effet, serrer la main aux dieux ? Plutôt, il est vraisemblable qu'il veuille leur offrir un sacrifice[30]. Néanmoins, l'application du verbe *dexioomai* à une circons-

---

[27] *Contra* CASSOLA [1975] 1991, p. 561, *ad. v.* 16, qui dresse la comparaison avec Hom. *Il.* XV 86 : δεικανόωντο δέπασσιν (« salutavano levando in alto le coppe ») et conclut que la tournure signifie « levando in alto le mani ».
[28] Cf. *supra*, p. 32-33.
[29] Aesch. *Ag.* 851-853.
[30] Cet usage de *dexioomai* avec datif est un *hapax* : cf. FRAENKEL 1950, p. 389, *ad v.* 852.

tance et à des pratiques rituelles qui ne comprennent pas la poignée de main ne doit pas pousser à penser que la force symbolique de la *dexiōsis* s'était affadie, en réduisant le geste à une forme de salutation comme une autre, ou en tout cas assez générique pour pouvoir indiquer toutes les autres. Même sans l'indice fourni par l'extrait d'Hérodote que l'on a vu, nous pouvons en effet constater qu'Eschyle use du verbe *dexioomai* pour évoquer un type de rapport d'attention solennelle semblable à celui que nous avons vu caractériser la *dexiōsis*, à savoir celui que visent à établir la prière envers les dieux et les sacrifices, et que nous avons déjà frôlé au chapitre IV[31]. Il s'agit de manifester que son attention est toute concentrée sur l'autre, afin de lui en demander une équivalente, et tirer de la relation le degré de succès le plus haut possible[32] : l'homme tend une offrande aux dieux de la même manière dont il tend sa main lors de la *dexiōsis* avec un être humain. La symbolique de la poignée de main est donc intacte. Elle s'est juste généralisée, à travers une forme de métonymie où le nom du geste prend la place de son exécution, et s'applique maintenant à d'autres types de relations que celle dont elle était au début la marque spécifique.

Les textes issus de la grande époque du théâtre athénien au Ve siècle av. J.-C. sont particulièrement adaptés à l'étude de la gestuelle. En effet, comme l'a écrit Alan Boegehold, « [m]ost of the Archaic and Classical Greek texts we have were composed to be spoken aloud. […] An imagined gesture can often complete the sense where canonical philology falls short. […] Athenian tragedy and comedy put the actors on stage in masks that covered their whole faces. Since they could not express themselves by means of grins and winks and sneers, they used their heads, hands and bodies instead »[33]. C'est pourquoi il est possible de faire assez confiance aux gestes dont nous trouvons la mention dans les pièces théâtrales athéniennes (et il faut dire que parfois, faute de didascalies, les auteurs consacraient des répliques entières à donner des indications aux acteurs sur les gestes à accomplir en

[31] Cf. *supra*, p. 164-165.
[32] Il s'agit bien d'une relation avec les dieux que l'on instaure par les sacrifices, qui sont censés ouvrir et maintenir des canaux de communication : cf. p. ex. Ar. *Av.* 188-193 et BURKERT [1972] 1997, p. 9-10 (notamment la n. 4) ; GRATTANELLI 1988, p. 26 : « Lo scambio sacrificale sembra essere, in molte società antiche, la principale espressione di un rapporto fra esseri umani e dei ».
[33] BOEGEHOLD 1999, p. 6. Voir aussi p. 53-54.

scène[34]). En effet, ceux-ci devaient aussi servir à faciliter la compréhension du public, d'autant plus que le langage dont usaient les acteurs en récitant les pièces tragiques était très ardu à comprendre, même pour les contemporains[35]. Cela étant donné, il est probable qu'au moins certains gestes dont nous trouvons la mention dans les textes théâtraux aient relevé de l'usage des Athéniens du Ve siècle, auxquels leur message devait parvenir fort et clair. On songera notamment aux gestes dont l'emploi sur la scène est cohérent avec celui qui nous est attesté dans d'autres types de sources[36] : la *dexiōsis* fait partie de ce groupe.

En nous fondant sur pareille idée, nous pouvons ajouter à l'extrait de l'*Agamemnon* que nous venons d'envisager d'autres passages tirés des textes théâtraux, qui paraissent confirmer notre compréhension de la *dexiōsis*. Le lien de la poignée de main avec les sentiments de l'excitation et de la joie, dont elle serait une marque gestuelle, est évident chez Aristophane. Dans un passage du *Ploutos*, par exemple, l'esclave Carion décrit à la femme de son maître (Chrémylos, le protagoniste de la pièce) le comportement de la foule qui suit Ploutos. Le dieu la richesse a enfin récupéré la vue, dont Zeus avait voulu le priver. Ainsi « ceux qui auparavant étaient justes et vivaient de peu l'embrassaient et lui prenaient tous la main sous le coup de la joie » (οἱ γὰρ δίκαιοι πρότερον ὄντες καὶ βίον | ἔχοντες ὀλίγον αὐτὸν ἠσπάζοντο καὶ | ἐδεξιοῦνθ'ἅπαντες ὑπὸ τῆς ἡδονῆς)[37]. Les pauvres gens accueillaient Ploutos tel un libérateur, ravis à la perspective qu'il puisse désormais procéder à un partage équitable des richesses. Leur grande joie passe ici par des poignées de main. Et c'est de la même manière que, dans un autre extrait d'Aristophane issu des *Grenouilles*, Xanthias démontre

[34] Cf. TAPLIN 1977 et ROSSI 1989, p. 66-68. Mais voir aussi les remarques de TELÒ 2002a, p. 9-15.

[35] Cf. Ar. *Ran.* 923-930 ; 961-962. L'usage des masques, qui empêchaient la mimique du visage, et de la parole chantée ont dû parfois contribuer à compliquer la compréhension parfaite du texte de la part du public (voir ROSSI 1989, p. 63-64). Mais le théâtre d'époque classique, il ne faut jamais l'oublier, était un spectacle total, où musique, parole et danse et récitation sont fondues dans un tout. Or, la bonne appréhension d'un produit scénique pareil va bien au-delà de la simple compréhension approfondie du texte, dont il ne convient pas d'exagérer l'importance du fait qu'il constitue le seul objet d'étude du philologue de nos jours.

[36] Le recours aux textes théâtraux athéniens pour l'étude de ces gestes en particulier reste par conséquent une ressource précieuse pour l'historien même au cas où il devait partager l'opinion de ceux qui croient que les dramaturges grecs suivaient « un codice rigidamente formalizzato di intonazione e di comunicazione non verbale (gesti, posizioni, sensibilità allo spazio) come vuole lo straniamento di Brecht o i teatri estremo-orientali [Nō et Kabuki] » (ROSSI 1989, p. 76).

[37] Ar. *Plut.* 751-753. *Contra* SOMMERSTEIN 2001, p. 184, *ad v.* 753 : « thus pledging eternal fidelity to Wealth ».

son enthousiasme vis-à-vis d'un serviteur de Pluton, après avoir découvert que ce dernier aussi s'amuse à se moquer de son maître :

> ὦ Φοῖβ' Ἄπολλον ἔμβαλέ μοι τὴν δεξιάν,
> καὶ δὸς κύσαι καὐτὸς κύσον...
>
> Phébus Apollon !... mets ta main dans la mienne, laisse-moi t'embrasser et embrasse-moi…[38]

Loin de constituer une salutation (Xanthias et le serviteur s'étaient en effet déjà rencontrés dans une scène précédente), la *dexiōsis* que s'échangent ici les deux personnages marque plutôt une récognition, accompagnée par un sentiment de satisfaction. Au moment de leur première rencontre (v. 503), Xanthias était déguisé en Héraclès[39], mais par la suite la farce avait été découverte et les deux serfs avaient compris partager le même statut. Maintenant ils découvrent aussi que, comme la plupart des esclaves dans la comédie, ils ont en commun le plaisir pour la raillerie envers leurs maîtres.

Ces témoignages prêtent à penser que la *dexiōsis* caractérise les salutations « excitées ». Mais un autre extrait intéressant où le verbe *dexioomai* est employé afin d'évoquer l'image d'un accueil très chaleureux se trouve chez Sophocle. Nous voulons parler d'un passage de l'*Électre*, où ce verbe apparaît avec la même nuance de sens que nous lui avons attribuée dans le cas de l'*Agamemnon.* Électre tente d'impliquer sa sœur Chrysothémis dans son projet de tuer Égisthe ; elle veut la convaincre que, en cas de réussite, tout le monde les considérerait comme des héroïnes :

> Λόγων γε μὴν εὔκλειαν οὐχ ὁρᾷς ὅσην
> σαυτῇ τε κἀμοὶ προσβαλεῖς πεισθεῖσ'ἐμοί;
> Τίς γάρ ποτ'ἀστῶν ἢ ξένων ἡμᾶς ἰδὼν
> τοιοῖσδ'ἐπαίνοις οὐχὶ δεξιώσεται;

---

[38] Ar. *Ran*. 754-755. COULON & VAN DAELE 1942, p. 122, n. 1 font du geste un « serment d'amitié », en le rapprochant de *Ran*. 789 et *Eq*. 554. Mais les autres commentateurs, à raison selon nous, tiennent l'invocation de Xanthias pour une exclamation de joie et ne mentionnent point la possibilité d'un serment (DOVER 1993 ; DEL CORNO 1994 ; SOMMERSTEIN 1996, *ad v.* 754).

[39] On suit ici l'interprétation de DEL CORNO 1994, p. 201, *ad v.* 738 ; Cf. aussi SOMMERSTEIN 1996, p. 221, *ad v.* 738. COULON & VAN DAELE 1942 font du personnage qui comparaît aux vers 503 une « servante ».

> Puis, quand on parlera de nous, ne vois-tu pas quelle pure gloire tu nous acquerras, à toi comme à moi, si tu te ranges à mes conseils ? Quel est alors le citoyen ou l'étranger qui, à notre vue, ne nous saluera par de mots louangeurs ?[40]

En ce cas aussi, le verbe *dexioomai* sert pour évoquer des circonstances exceptionnelles, à savoir les instants d'émotion qui feraient suite à la mort du tyran. Pourtant, il est très improbable qu'Électre se réfère à de vraies *dexiōseis*, car en dehors de la sphère familiale il n'était pas coutumier de toucher la main aux femmes[41]. De nouveau nous constatons la tendance des mots qui indiquent en première instance le geste de la poignée des mains droites à élargir leur champ d'application à d'autres pratiques et à d'autres circonstances qui en recoupent la symbolique. Nous ne saurions dire lequel, entre les deux types de définition de la situation sociale que nous avons cru reconnaître dans le recours à la *dexiōsis*, s'adapte mieux aux spéculations d'Électre. Parle-t-elle d'une fête où les habitants de Mycènes s'empresseraient autour des princesses pour les remercier parmi de cris de joie ?[42] Ou bien est-ce plutôt — comme semblent le suggérer les vers qui suivent[43] — des louanges d'admiration et de déférence, presque incrédules, qu'elle préconise ? Quoi qu'il en soit, il ressort clairement que, même lorsqu'elle est appliquée aux salutations — et en dehors du fait que le geste soit effectivement exécuté[44] — la symbolique de la *dexiōsis* n'est jamais terne ; au contraire, elle signifie toujours une certaine emphase, que les individus souhaitent apporter à leur conduite pendant l'interaction. C'est un point qui mérite d'être approfondi.

---

[40] Soph. *El.* 973-976.

[41] Cf. *Eur. IA* 831-834 (où Clitemnèstre s'adresse à Achille) : **Κλυτ·** Μεῖνον — τί φεύγεις; — δεξιάν τ'ἐμῇ χερὶ | σύναψον, ἀρχὴν μακαρίαν νυμφευμάτων. | **Ἀχ·** τί φῄς; ἐγώ σοι δεξιάν; αἰδοίμεθ'ἂν | Ἀγαμέμνον', εἰ ψαύοιμεν ὧν μή μοι θέμις. (**Clit** : Reste. Pourquoi t'enfuir ? Unis ta main droite à la mienne, en prélude d'une heureuse union. **Ach** : Que dis-tu ? Ma main dans la tienne ! Je rougirais devant Agamemnon de toucher ce qui ne m'est pas permis.) Le geste était probablement perçu comme une avance. Cf. WIRTH 2010, p. 133.

[42] C'est l'interprétation de MARCH 2001, p. 199.

[43] Soph. *El.* 977-983.

[44] Il faut remarquer que certains commentateurs ont voulu identifier dans le verbe *dexioomai*, lorsqu'il est vraisemblable que celui-ci ne se réfère pas à une *dexiōsis*, le geste de « extend the right hand towards a person in token of greeting or admiration » (« to hail », MARCH 2001, p. 199 *ad v.* 976, avec bibliographie précédente). L'interprétation est séduisante, mais, nous paraît-il, très difficile à appuyer à l'aide d'autres textes : même quand on rencontre des tournures telles que τὴν δεξιὰν προτείνων, il est compliqué de savoir si ladite main est tendue vers le haut, vers le bas ou devant soi (mais cf. le cas de Xen. *Cyr.* IV 2, 17-20, relatant peut-être un usage perse).

IX.3. Exiger l'attention : le recours à la *dexiōsis* pour amplifier un propos

Tant que dure la poignée de main, les possibilités de distraire son attention de la personne qui maintient son contrôle sur une partie primordiale de notre corps se réduisent drastiquement. Voilà un aspect de la poignée de main auquel de nos jours on prête très peu d'attention : sa durée dans le temps. En effet, le sens commun suggère d'emblée que ce geste ne doit se poursuivre que quelques instants, et tout contact des mains trop prolongé risque d'être perçu comme gênant. Ainsi veut l'usage. Cependant notre expérience quotidienne ne correspond pas nécessairement à celle que les Grecs antiques avaient de la *dexiōsis*. La question mérite par conséquent d'être posée.

Considérons par exemple ce passage de l'*Iliade*, où le dieu Poséidon, déguisé en vieil Achéen, serre la main d'Agamemnon :

135 Οὐδ'ἀλαοσκοπιὴν εἶχε κλυτὸς ἐννοσίγαιος,
ἀλλὰ μετ'αὐτοὺς ἦλθε παλαιῷ φωτὶ ἐοικώς,
δεξιτερὴν δ'ἕλε χεῖρ' Ἀγαμέμνονος Ἀτρεΐδαο,
καί μιν φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
" Ἀτρεΐδη νῦν δή που Ἀχιλλῆος ὀλοὸν κῆρ
140 γηθεῖ ἐνὶ στήθεσσι φόνον καὶ φύζαν Ἀχαιῶν
δερκομένῳ, ἐπεὶ οὔ οἱ ἔνι φρένες οὐδ' ἠβαιαί.
Ἀλλ'ὃ μὲν ὣς ἀπόλοιτο, θεὸς δέ ἑ σιφλώσειε·
σοὶ δ'οὔ πω μάλα πάγχυ θεοὶ μάκαρες κοτέουσιν,
ἀλλ'ἔτι που Τρώων ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες
145 εὐρὺ κονίσουσιν πεδίον, σὺ δ'ἐπόψεαι αὐτὸς
φεύγοντας προτὶ ἄστυ νεῶν ἄπο καὶ κλισιάων".

Mais l'illustre Ébranleur du sol ne monte pas non plus la garde en aveugle. Il vient à eux, sous les traits d'un vieil homme, il saisit la main droite d'Agamemnon, le fils d'Atrée, et, prenant la parole, il lui dit ces mots ailés : « Atride, en ce moment sans doute le cœur détestable d'Achille est plein de joie en sa poitrine, à contempler le massacre, la déroute des Achéens : il n'a pas le moindre sens. Qu'il périsse donc et qu'un dieu l'anéantisse ! Mais les dieux bienheureux sont loin de t'en vouloir, à toi, et un moment viendra, je crois, où guides et chefs des Troyens soulèveront la poudre de la vaste plaine et où c'est toi, à ton tour, qui les verras fuir vers leur ville, loin des nefs et des baraques ».[45]

[45] Hom. *Il.* XIV 135-146. Trad. CUF légèrement modifiée.

Pour combien de temps Poséidon garde-t-il la main de l'Atride dans la sienne ? Puisque le texte ne mentionne aucune réaction de la part d'Agamemnon, et décrit seulement le départ de Poséidon vers la bataille (v. 147), il est impossible de trancher. Quelques passages parallèles prêtent cependant à croire que la *dexiōsis* se prolonge pour tout le temps de la conversation, d'autant plus que les situations sociales dans lesquelles nous rencontrons la pratique de saisir la main d'autrui avant de lui adresser la parole sont définies par une forte tension ; aussi les propos prononcés ne sont jamais anodins. Nous pouvons citer, par exemple, le cas des deux Atrides au chant VII de l'*Iliade*, lorsque Ménélas décide de faire face à Hector en duel, se vouant ainsi à une mort presque certaine[46]. Agamemnon, lui ayant saisi la main droite, l'exhorte alors à se désister. Le niveau de tension est très haut, les mots dont use l'*anax andrōn* vis-à-vis de son frère seraient insultants si prononcés dans une situation sociale différente : Agamemnon apostrophe en effet Ménélas lui demandant s'il n'a pas perdu la raison (v. 109 : Ἀφραίνεις Μενέλαε διοτρεφές;). Mais en ce cas la détresse éprouvée par Agamemnon justifie l'impolitesse de ses mots, et la *dexiōsis* construit le canal de communication privilégié par lequel le message peut passer sans que Ménélas en prenne ombrage. Elle manifeste tangiblement le sens d'urgence qu'Agamemnon ressent d'avoir l'attention de son frère, et atteint le but d'en arrêter la fougue. En même temps, par la force de sa symbolique, elle désamorce toute impression d'hostilité contenue dans les propos d'Agamemnon. Ménélas prend le temps d'écouter le long avertissement de son frère, qui s'étale sur onze vers, se calme et obéit (v. 120-121).

---

[46] Hom. *Il.* VII 104-119 : Ἔνθά κέ τοι Μενέλαε φάνη βιότοιο τελευτὴ | Ἕκτορος ἐν παλάμῃσιν, ἐπεὶ πολὺ φέρτερος ἦεν, | εἰ μὴ ἀναΐξαντες ἕλον βασιλῆες Ἀχαιῶν, | αὐτός τ'Ἀτρεΐδης εὐρὺ κρείων Ἀγαμέμνων | δεξιτερῆς ἕλε χειρὸς ἔπος τ'ἔφατ'ἔκ τ'ὀνόμαζεν· | " Ἀφραίνεις Μενέλαε διοτρεφές, οὐδέ τί σε χρὴ | ταύτης ἀφροσύνης· ἀνὰ δὲ σχέο κηδόμενός περ, | μηδ'ἔθελ'ἐξ ἔριδος σεῦ ἀμείνονι φωτὶ μάχεσθαι | Ἕκτορι Πριαμίδῃ, τόν τε στυγέουσι καὶ ἄλλοι. Καὶ δ"Ἀχιλεὺς τούτῳ γε μάχῃ ἔνι κυδιανείρῃ | ἔρριγ'ἀντιβολῆσαι, ὅ περ σέο πολλὸν ἀμείνων. | Ἀλλὰ σὺ μὲν νῦν ἵζευ ἰὼν μετὰ ἔθνος ἑταίρων, | τούτῳ δὲ πρόμον ἄλλον ἀναστήσουσιν Ἀχαιοί. Εἴ περ ἀδειής τ'ἐστὶ καὶ εἰ μόθου ἔστ'ἀκόρητος, | φημί μιν ἀσπασίως γόνυ κάμψειν, αἴ κε φύγῃσι | δηΐου ἐκ πολέμοιο καὶ αἰνῆς δηϊοτῆτος". (« Alors, Ménélas, se serait levé le dernier jour de ta vie, sous les coups d'Hector — Hectore était cent fois plus fort que toi ! — si, sautant sur leurs pieds, les rois des Achéens ne t'avaient fait violence. Le fils d'Atrée, le puissant prince Agamemnon, te prend la droite et te parle, en t'appelant de tous tes noms : "C'est folie, Ménélas, issu de Zeus ! Et ce n'est pas à toi que sied telle folie. Résigne-toi, quoi qu'il t'en coûte, et renonce, pour relever un défi, à combattre plus fort que toi. Va t'asseoir au milieu des tiens. Contre Hector, les Achéens sauront dresser un autre champion ; et, pour intrépide qu'il soit et insatiable en bataille, je crois qu'il sera aise de détendre ses membres, s'il échappe au combat cruel et au féroce carnage" »).

Dans les deux dialogues auxquels nous venons de songer, la *dexiōsis* n'a guère d'autre fonction que de souligner les concepts exprimés par la parole ; elle est utilisée pour amplifier une définition dramatique de la situation sociale, qu'un individu veut projeter avec force autour de lui, sans pour autant que son excitation et son manque de tact ne soient perçus comme un acte hostile par l'entourage. Or, en cas de vis-à-vis, la *dexiōsis* fournit la symbolique parfaite pour ce type d'intentions[47].

Il est possible de préciser ultérieurement, par un dernier exemple. Il s'agit surtout d'essayer de donner un nom grec à ce canal de communication privilégié que la *dexiōsis* paraît ouvrir symboliquement entre les individus. Ouvrir ou activer, comme si le geste en était un interrupteur, on l'a dit plus haut. Mais aussi réactiver, quand la situation le demande. Au chant XVIII de l'*Odyssée*, Pénélope narre la dernière conversation qu'elle a eue avec Ulysse, avant que ce dernier ne parte pour Troie, sans plus revenir.

Ἦ μὲν δὴ ὅτε τ'ᾖε λιπὼν κάτα πατρίδα γαῖαν,
δεξιτερὴν ἐπὶ καρπῷ ἑλὼν ἐμὲ χεῖρα προσηύδα·
"Ὦ γύναι, οὐ γὰρ ὀΐω ἐϋκνήμιδας Ἀχαιοὺς
260 ἐκ Τροίης εὖ πάντας ἀπήμονας ἀπονέεσθαι·
καὶ γὰρ Τρῶάς φασι μαχητὰς ἔμμεναι ἄνδρας,
ἠμὲν ἀκοντιστὰς ἠδὲ ῥυτῆρας ὀϊστῶν
ἵππων τ'ὠκυπόδων ἐπιβήτορας, οἵ κε τάχιστα
ἔκριναν μέγα νεῖκος ὁμοιΐου πολέμοιο.
265 Τῷ οὐκ οἶδ'ἤ κέν μ'ἀνέσει θεός, ἦ κεν ἁλώω
αὐτοῦ ἐνὶ Τροίῃ· σοὶ δ'ἐνθάδε πάντα μελόντων.
Μεμνῆσθαι πατρὸς καὶ μητέρος ἐν μεγάροισιν
ὡς νῦν, ἢ ἔτι μᾶλλον ἐμεῦ ἀπονόσφιν ἐόντος·
αὐτὰρ ἐπὴν δὴ παῖδα γενειήσαντα ἴδηαι,
270 γήμασθ'ᾧ κ'ἐθέλῃσθα, τεὸν κατὰ δῶμα λιποῦσα".

Le jour qu'il s'en alla loin du pays natal, il me prit la main droite au poignet et me dit : « Femme, je sais bien que les Achéens guêtrés ne reviendront pas tous de Troie ; on dit que les Troyens sont braves gens de guerre, bons piquiers, bons archers, bons cavaliers, montés sur ces chevaux aux pieds rapides, qui, dans le grand procès du combat indécis, sont les soudains arbitres. Je ne sais par conséquent si le dieu

[47] Cf. SITTL 1890, p. 28 : « Weil also der Händedruck nicht eine einfache Begrüssung, sondern die Gesinnung ausdrückt, kann er jedwede freundliche Rede begleiten, wenn z. B. Freunde vertraulich sich unterhalten oder einer dem anderem eindringlich zuredet ».

> m'épargnera ou si je dois périr là-bas, à Troie. Tu resteras ici et prendras soin de tout. Pense, comme maintenant, à mes père et mère en ce manoir, encore plus tant que je serai loin. Plus tard, quand tu verras de la barbe à ton fils, épouse qui te plaît et quitte cette maison qui est la tienne ».[48]

Au moment de quitter Ithaque, Ulysse n'est sûr de rien. Il ne connaît pas la valeur des Troyens, bien qu'il sache par ouï-dire qu'ils sont des guerriers valeureux ; il ne sait si les Achéens seront en mesure de les vaincre ni combien de temps la tâche va leur demander ; il ignore les plans des dieux au sujet de la guerre à venir ; mais surtout, il craint qu'il puisse mourir et ne jamais revenir aux plages de sa patrie. Les dernières paroles qu'il adresse à Pénélope constituent donc son congé ultime, et contiennent des instructions d'autant plus importantes qu'il ne pourra pas veiller personnellement à ce qu'elles soient suivies. Voilà donc qu'Ulysse saisit la main droite de Pénélope au poignet[49], sans doute pour mettre un accent « définitif » sur son propos[50]. Ses instructions concernent l'*oikos*, qu'il confie à sa femme tant que Télémaque n'aura pas atteint la maturité et ne pourra prendre le relais de son père (σοὶ δ'ἐνθάδε πάντα μελόντων). Avant la séparation, la *dexiōsis* ressoude le couple des maîtres de maison par la ré-évocation du lien matrimonial qui les unit et garantit la stabilité de l'*oikos*. C'est à cette unité d'intentions et d'objectifs qu'Ulysse ancre ses volontés. Aussi est-ce cette unité qui les garantit encore vingt ans après, lorsque le héros revient et que tout — l'usage, le bon sens, les pressions des prétendants, l'âge même de Télémaque —

---

[48] Hom. *Od.* XVIII 257-270. Trad. CUF modifiée.

[49] BOEGEHOLD 1999, p. 17-18 différencie ce geste de la poignée de main à proprement parler. Il nous paraît quant à nous que, puisque la proxémique de la saisie de la main au poignet est très proche de celle de la *dexiōsis* main dans la main (cf. *infra*, p. 374-376), les deux pratiques peuvent être assimilées. La seule différence est le lieu de saisie, qui se justifie par l'usage entre femme et mari et la symbolique maritale qu'à la *dexiōsis* lorsqu'elle est employée entre les deux sexes. Cf. Pind. *Pith.* IX 122 et l'iconographie des vases, « where the bride and groom hold hands, he holds her passive left wrist in his right hand » (FLORY 1978, p. 70 ; les références aux vases se trouvent chez Davies 1985, p. 628, n. 9-10 : pour le cas d'Ulysse et Pénélope, une pierre de comparaison intéressante est un cratère du Boston Museum of Fine Arts (n. 33.56 = *ARV*[2] 600.12, en ligne sur http://www.beazley.ox.ac.uk/record/6D6A771D-29DC-4C01-8F76-985BC60E4436), qui illustre probablement le départ d'Achille après son mariage avec Déidamie.

[50] Cf. NEUMANN 1965, p. 18. Quelques parallèles iconographiques : une *kylix* géométrique conservée au British Museum (1899. 2-19.1, cf. BOEGEHOLD 1999, ill. 1) ; une *lekythos* à figures rouges du peintre de Brygos (début Ve s. av. J.-C.) conservée au Pergamonmuseum, Berlin F 2205 = *ARV*[2] 383.202 (en ligne sur http://www.beazley.ox.ac.uk/record/15088787-6775-49CC-956C-7665AE70F616, consulté le 29/06/2015) ; un *skyphos* à figures rouges conservé à Boston, Museum of Fine Arts (n. 13.186 = *ARV*[2] 458.1, en en ligne sur http://www.beazley.ox.ac.uk/record/5861F9D9-82A1-4ACB-885B-B336395F0FE1, consulté le 29/06/2015).

invite à accepter un nouveau mariage. Ulysse avait bien fait de placer ses espoirs dans l'unité d'intentions avec Pénélope, car sa femme n'a pas trahi la confiance qui la lie à son époux.

La confiance est l'idée complexe qui sous-tend toujours la *dexiōsis*. Souvent, mais pas toujours, construite à partir de l'unité d'intentions, la confiance est le sentiment auquel renvoie la poignée des mains droites, le canal de communication privilégié par lequel on veut faire passer les messages les plus cruciaux. La confiance qui permet parfois de se passer des formalités interpersonnelles, comme dans le cas du retour au camp achéen d'Ulysse et Diomède ; la confiance que l'on veut manifester et obtenir des dieux, comme les dires de l'Agamemnon d'Eschyle le laissent comprendre ; la confiance que l'esclave Xanthias estime pouvoir faire à une autre canaille comme lui ; la confiance que l'on demande à son frère pour qu'il prête oreille à son propos. La confiance, enfin, que l'on peut instaurer avec un inconnu, d'emblée, quand on découvre en lui un *xeinos* héréditaire : c'est le cas de Glaucos et Diomède, que nous avons vu au chapitre IV :

> Ὣς ἄρα φωνήσαντε καθ' ἵππων ἀΐξαντε
> χεῖράς τ'ἀλλήλων λαβέτην καὶ πιστώσαντο.
>
> Ayant ainsi parlé, ils sautent de leurs chars, se prennent les mains et engagent leur foi.[51]

Comme cet extrait l'explicite, en grec ancien le mot juste pour indiquer le sentiment qui anime le type de relation symbolisé par la poignée des mains droites est *pistis*. En réalité, le terme français que nous avons utilisé jusque-là, confiance, n'est guère adapté pour rendre le grec *pistis*, car ce mot exprime à la fois l'idée de confiance et l'idée de fidélité[52] ; « foi » est sans doute le mot du français moderne qui recoupe le mieux la signification de *pistis*, que dorénavant nous allons en tout cas éviter de traduire.

---

[51] Hom. *Il.* VI 232-233.

[52] Cf. *LSJ, s.v.* : « πίστις » : « *trust* in others, *faith*, first in Hes., πίστιες καὶ ἀπιστίαι ὤλεσαν ἄνδρας, *Op.* 372 ». Voir aussi *DELG*, p. 868-869, *s.v.* : « πείθομαι » : « l'adjectif verbal ambivalent πιστός signifie "en qui on a foi" et "qui a foi en quelqu'un" […] ; nom d'action πίστις "foi, confiance inspirée à d'autres ou que d'autres inspirent" ». Pour une analyse sémantique du concept de *pistis*, voir BENVENISTE 1969, I, p. 115-121. Cf. aussi TAILLARDAT 1982.

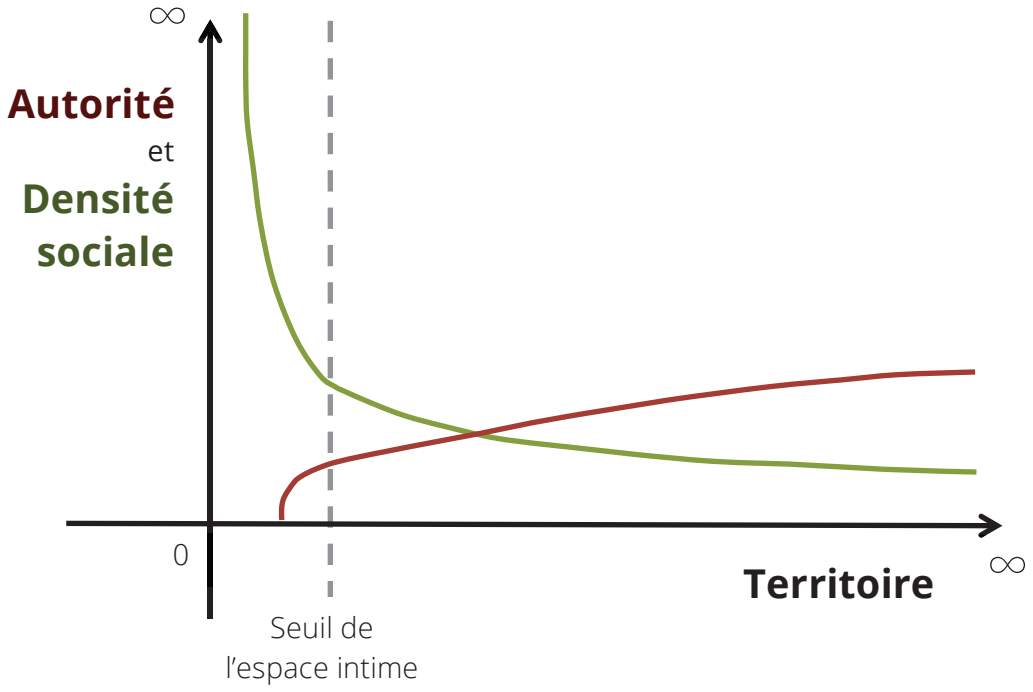
IX.4. La proxémique de la poignée de main

La *dexiōsis* représente la *pistis* et la rend tangible sous la forme de geste. Peut-être notre lecteur se demandera-t-il pourquoi nous avons pris le parti de différer jusqu'ici une identification qui pourtant n'a rien de surprenant, figure depuis longtemps dans la bibliographie spécialisée et a de nouveau fait, très récemment, l'objet de l'attention des chercheurs[53]. La raison est simple : à notre avis, les travaux qui abordent la question de la poignée des mains droites dans l'Antiquité ont trop souvent inversé la démarche interprétative, en faisant de la *dexiōsis* un signe de *pistis* parce qu'elle est un geste caractéristique des accords. En ce qui concerne la Grèce antique, il s'agit — on va le voir — d'un fait incontestable à partir d'une époque très reculée. Il demeure néanmoins qu'il n'est pas tout à fait correct, nous paraît-il, de faire découler les usages de la *dexiōsis* qui ne relèvent pas précisément de l'accord — comme la fonction d'accueil ou celle d'amplification — de cette première symbolique, que l'on tiendrait pour primordiale. C'est pourtant ce qui a été fait normalement ; en réalité, le rôle de la *dexiōsis* en tant que catalyseur de l'attention d'un interlocuteur, que nous venons d'analyser, ne nous semble jamais avoir été pris en compte. Cependant c'est justement cette fonction qui, lorsqu'on procède d'une analyse anthropologique de la pratique, apparaît comme primitive. Pareille conclusion s'impose lorsqu'on envisage la question du point de vue de la proxémique, c'est-à-dire du territoire personnel que protège chaque individu présent dans une situation sociale[54]. « The distances of daily transactions — explique Donald Lateiner — have four zones. The dimensions of these zones depend on cultural conditioning […]. Different folks recognize different body-envelopes and approach protocols. These distances are termed: intimate, personal, social, and public. We revise these distances in each interchange by relative status and emotional connections and rejections. »[55] Il n'est pas nécessaire d'approfondir cette définition pour se rendre compte que la poignée de main — notamment quand elle se configure comme une appropriation de la main d'autrui (cf. l'expression δεξιτερὴν δ'ἕλε χεῖρ, que l'on a rencontrée à maintes reprises), mais égale-

[53] SITTL 1890, p. 137 ; FLORY 1978, p. 69 ; KNIPPSCHILD 2002, p. 29.
[54] HALL 1969, p. 1. La proxémique a déjà été utilisée dans certaines études sur l'Antiquité grecque : voir notamment LATEINER 1992 et 2005.
[55] LATEINER 2005, p. 416.

ment lorsque quelqu'un allonge sa propre main en avant, afin de l'offrir — constitue une intrusion majeure dans l'espace personnel, parfois dans l'espace intime, de l'interlocuteur. Certes, la main signifie des intentions pacifiques ; il reste, pourtant, que la première, instinctive, réaction de la contrepartie sera de surprise attentive. Et même quand la symbolique tranquillisante de la poignée de main a été reconnue et deux personnes se sont engagées dans le geste, la présence d'un « objet étranger » dans son territoire le plus restreint ne cesse pour autant de représenter une cloche d'alarme pour chaque individu. La figure 8 schématise ce particulier type de situation sociale, composée par deux seuls individus, au fur et à mesure que diminue leur espace personnel, tant qu'ils ne se touchent. Quand un individu fait pénétrer sa main dans la sphère « intime » d'unautre, celui-ci ressent une diminution drastique de sa propre marge de manœuvre, donc de son autorité, laquelle atteint le zéro lorsque son corps est touché. La densité sociale, de son côté, tend vers l'infini. La seule ressource qui reste alors à l'individu est sa capacité de riposter au

Figure 8 – Territoire personnel et poignée de main : la proxémique de la *dexiōsis*



geste invasif de sa contrepartie par la même conduite. Il use de sa main pour bloquer celle d'autrui, et ainsi faisant la « sacrifie ». Il réussit pourtant la tâche de ramener la situation sociale à l'équilibre.

On ne saurait nier, finalement, qu'au cœur de la symbolique de la poignée de main se trouve une charge offensive, qui n'est amortie que par le caractère réciproque et paritaire du geste. Il en suit que la *pistis* est construite, lors de la *dexiōsis*, à l'issue d'un jeu à somme nulle, d'un conflit latent. L'ombre de pareil conflit produit une tension, cette tension produit l'attention réciproque et l'attention permet la communication efficace. La *pistis* n'est à l'origine que l'ultime résultat du processus socio-émotif composite déclenché par la *dexiōsis*. Lors de ce processus, à la fois la symbolique de l'accord et celle de l'accueil découlent de la fonction de catalyseur d'attention qu'a la *dexiōsis*, non pas le contraire.

Voilà enfin décrite la naissance de la *dexiōsis* en tant que symbole de *pistis*. Sous le jour de notre interprétation, la poignée des mains droites est non tant un contenant qu'un condensateur d'idées diverses, qui s'accumulent et se superposent dans une pratique gestuelle à partir de son premier, pragmatique, effet. Comme tout trope digne de ce nom, la *dexiōsis* a fini par dissimuler cette accumulation de sens sous sa signification symbolique la plus évidente, qui est aussi la dernière : ce n'est qu'ainsi, d'ailleurs, que peut débuter la grammaticalisation[56]. Les significations collatérales ne sont pas moins présentes pour autant ; il n'est pas rare, au contraire, qu'elles affleurent à la surface. Tout le problème tourne autour de notre capacité d'interprètes modernes à les reconnaître.

IX.5. L'exemple des stèles funéraires attiques

Un excellent exemple qui soutient ce que nous affirmons est représenté par une typologie de stèles funéraires bien attestée et connue pour l'époque classique, dont pourtant l'interprétation a toujours posé problème aux archéologues[57]. Nous voulons rapidement

[56] Cf. *supra*, p. 32.
[57] « Die Diskussion um den Sinngehalt attischer Grabreliefs klassicher Zeit ist etwa so alt wie die Klassische Archäologie. » (MEYER 1999, p. 115 ; Cf. DAVIES [G.] 1989, p. 628)

parler de célèbres représentations de *dexiōseis* dans l'art funéraire de l'Attique.

Les stèles font une apparition assez brusque à l'époque de la guerre archidamique, et demeurent communes pendant environ un siècle[58]. Il est probable qu'initialement elles furent l'apanage des nantis, mais la baisse de leur prix permit bientôt d'en démocratiser l'usage[59]. Leur nombre élevé vers la fin du Ve siècle est aussi dû au grand nombre de décès causés à la fois par la guerre du Péloponnèse et par la peste qui frappa Athènes en 429 av. J.-C. On les retrouve normalement sur des tombeaux de famille. Pendant longtemps, la lecture prévalente de l'iconographie de ces stèles a été celle de l'adieu : le défunt salue le vivant avant son départ[60]. Bien qu'assez intuitive étant donné le contexte funéraire, pareille interprétation présente pourtant des apories, que les chercheurs n'ont pas tardé à souligner. Souvent, en effet, il n'est guère possible de distinguer le mort des vivants, et parfois l'inscription funéraire met l'interprète devant le fait que les personnages engagés dans la *dexiōsis* sont morts tous les deux. Aussi, la fréquence de *dexiōseis* « impossibles », telle la poignée de main entre des individus de sexes différents, sans aucun signe de hiérarchisation (souvent un des deux personnages est assis, mais pas toujours), constitue une entrave majeure pour ceux qui ont cru reconnaître dans ces pierres tombales « ein Medium, [...] in dem sich die Bürger gegenseitig ihrer Verhaltensregeln, Werte und Ideale versicherten »[61]. Encore, quelqu'un a voulu soutenir l'idée que le motif de la *dexiōsis* sur les stèles funéraires attiques tire son inspiration de l'iconographie institutionnelle de la *polis*[62]. Il s'agit notamment d'un certain nombre de bas-reliefs surmontant la transcription épigraphique de traités et d'accords diplomatiques dans lesquels la cité d'Athènes était partie prenante, qui représentent la déesse Athéna en l'acte de serrer la main à une autre divinité[63]. Toutefois, Elisabeth Pemberton a montré de manière convaincante que la raison de l'apparition soudaine du motif de la *dexiōsis* sur les stèles funéraires est à chercher dans l'impossibilité, durant la première phase de la guerre du

[58] MEYER 1999, p. 116 ; PEMBERTON 1989, p. 48.
[59] Cf. PEMBERTON 1989, p. 47.
[60] Voir, encore récemment SCHMALTZ & SALTA 2003, p. 53.
[61] Voir MEYER 1999, p. 118-119, qui cite un article signé par Paul Zanker (à qui appartiennent les propos entre guillemets) et paru sur la *Neue Zürcher Zeitung* de 10-11/2/1996 (p. 54).
[62] Mais cf. MADERNA 2011, p. 41.
[63] Cf. MEYER 1999 et MADERNA 2011, p. 41-41, n. 13. Athéna serre la main à une divinité, à une personnification ou à un héros éponyme ; jamais elle ne la serre à un être humain : voir LAWTON 1995, p. 36-37.

Péloponnèse, d'ensevelir les morts dans les tombeaux de famille, qui se trouvaient souvent dans la campagne envahie par les Spartiates. C'est Thucydide qui relate de pareilles difficultés, et décrit le bouleversement des rites funéraires funéraires causés par la peste[64]. Pemberton en conclut que « when proper burial again became possible in the late 420s, […] figured gravestones reappeared. It is in this context that the *dexiosis* as a reconciling motif ought to be seen, the *megiste pistis dexias*[65] that will not be broken ».

Après avoir longuement débattu, les chercheurs s'accordent actuellement pour attribuer une symbolique riche et variée à l'iconographie de ces stèles[66].

Un premier élément devrait faire réfléchir, c'est-à-dire la comparaison avec l'iconographie de l'hoplite au départ pour la guerre, saisi au moment où il salue un membre de sa famille par une poignée de main[67]. Ce motif est la pierre de comparaison la plus simple pour évaluer la pertinence de l'interprétation de l'adieu sur les stèles funéraires. Or, bien qu'il y ait des craintes qu'il ne trouve la mort sur le champ de bataille, le départ de l'hoplite n'est pas une séparation à jamais. Au contraire, c'est le moment des recommandations visant à ce qu'il revienne sain à la maison. La *dexiōsis* marque un moment de grande tension émotive, qui toutefois est engendrée autant par la conscience du risque que prendra le soldat que par l'espoir de le revoir. La même impression d'intimité se dégage des stèles, dans lesquelles, en s'appuyant sur le témoignage incertain offert par des vases d'époque antérieure[68], on a aussi

---

[64] Thuc. II 53.

[65] La référence est à Eur. *Med.* 21-22 : voir *infra*, p. 387.

[66] Ainsi déjà FRIIS JOHANSEN 1951, *passim* ; puis DAVIES (G.) 1989, PEMBERTON 1989, MEYER 1999, MADERNA 2011.

[67] P. ex. le *stamnon* du peintre d'Achille, E448 du British Museum = *ARV*[2] 992.65 (en ligne sur : http://www.beazley.ox.ac.uk/record/ED92A7D4-F2F4-4B19-9C79-81B2573B7DC8, consulté le 01/07/2015). D'autres exemples et références chez DAVIES (G.) 1989, p. 628, n. 8.

[68] Cf. NEUMANN 1965, p. 49-58. Il s'agit surtout de scènes mythologiques que l'on trouve à la fois sur la céramique à figures noires et à figures rouges, où Héraclès est accueilli parmi les dieux par Athéna, qui lui serre la main : p. ex. Boston Museum of Fine Arts, n. 97.205 = *CVA* USA 14, p. 41 (en ligne sur : http://www.mfa.org/collections/object/two-handled-jar-amphora-with-herakles-153392, consulté le 01/07/2015) ; une amphore par le peintre de Kléophradès conservée au Vatican : Museo Gregoriano Etrusco Vaticano n. 16573 = *ARV* [2] 182.3 (en ligne sur : www.beazley.ox.ac.uk/record/7B89BBD7-02C9-4AEB-A342-503DC7CA124C, consulté le 01/07/2015). D'autres exemples et références chez DAVIES (G.) 1989, p. 627, n. 3 (n. 4 pour la même iconographie entre Thésée et Poséidon). Un seul vase présente une scène de *dexiōsis* entre gens communs dans l'Hadès : un cratère du Metropolitan Museum de New York (inv. 08.258.21 = *ARV* [2] 1086.1, en ligne sur : http://www.beazley.ox.ac.uk/record/EF2A4AFE-0739-408C-A0F0-C5518BD3A581, consulté le 01/07/2015).

tenté de voir non pas un départ, mais un accueil de l'âme du défunt dans l'Hadès de la part d'un autre membre de l'*oikos* qui l'avait précédé là-bas. Encore, la comparaison avec les *lekythoi* funéraires[69] qui représentent des proches du défunt portant des offrandes sur son tombeau pourrait prêter à croire que la *dexiōsis* est une forme particulièrement hiératique de représentation du culte des morts ; il se pourrait d'ailleurs que le verbe *dexioomai* dont Agamemnon use — dans l'extrait de la tragédie homonyme d'Eschyle que nous avons cité ci-dessus[70] — pour indiquer les honneurs aux dieux soit un indice en ce sens. Il reste que, à la différence d'autres gestes dont on retrouve les images dans l'art funéraire contemporain « [d]ie Dexiosis negiert Ungleichheit, und damit negiert sie genau das, was […] das Verhältnis von Toten und Lebenden […] kennzeichnet »[71] : les morts ne semblent pas des morts. Qui plus est, dans la mesure où des femmes serrent la main à des hommes ou des fils à leurs parents, en se produisant en une pratique de réciprocité paritaire interdite dans la vie quotidienne, les morts ne semblent pas non plus des vivants. La *dexiōsis* n'est donc possible que sur les stèles, car l'espace qui y est représenté n'a pas de place ni sur Terre ni dans l'Au-delà[72]. Cela fait supposer qu'à la fracture engendrée par la mort on a essayé de mettre un remède — ne serait-ce qu'au sens figuré — par une autre infraction de l'ordre naturel des choses, c'est-à-dire une déclaration ultime de l'unité de l'*oikos*, unité avec les esprits de ses membres défunts qui garantit son maintien dans le monde des vivants. Voilà une façon socialement productive d'élaborer son deuil, par le biais de l'affirmation obstinée de l'entente entre les générations de l'*oikos*[73].

Dernière salutation, recommandations avant de quitter la maison, intimité et solennité, honneurs funèbres, accueil dans l'Hadès, lien entre deux mondes, continuité de l'*oikos* par-delà la mort, unité d'ententes entre vivant et défunt. Aucune de ces interprétations n'est correcte *a priori*, car pour chacune d'entre elles il existe des stèles dont le contexte de découverte, une inscription ou la particularité iconographique empêchent toute généralisation. Force est de conclure que le motif de la *dexiōsis* était conçu pour être ambigu et polysé-

[69] Voir surtout MADERNA 2001, p. 42-61. Cf. FRIIS JOHANSEN 1951, p. 138.
[70] Cf. *supra*, p. 364.
[71] MEYER 1999, p. 120.
[72] Cf. FRIIS JOHANSEN 1951, p. 137-139.
[73] PEMBERTON 1989, p. 49 ; MEYER 1999, p. 132. *Contra* CLAIRMONT 1986.

mique, chaque acquéreur étant libre de lui attribuer les significations qu'il voulait. De même ont dû faire ceux qui se rendaient aux cimetières. Quant à nous, il nous importe de remarquer que, loin d'être étrange ou relative à ce seul type de monument, la connotation polysémique est une caractéristique constante de la *dexiōsis* ; toutefois, comme on a essayé de le montrer, le noyau sémantique de sa symbolique est à chercher dans la capacité qu'a ce geste d'ouvrir un canal de communication directe, réciproque, paritaire, grâce auquel peuvent être construites l'intimité et la *pistis*. Il ne nous semble pas, finalement, qu'entre la scène du congé d'Ulysse et Pénélope[74] et les *dexiōseis* marmoréennes des nécropoles attiques d'époque classique il y ait une aussi grande différence. Certes, Ulysse et Pénélope allaient se revoir. Mais qui peut dire que les gens dont les stèles conservent les portraits n'avaient pas l'espoir de se revoir ?

IX.6. La *dexiōsis* dans les traités diplomatiques

Nous en venons enfin à la fonction de sceau que la *dexiōsis* revêt dans les accords diplomatiques, du fait de son renvoi symbolique à l'idée de *pistis*[75]. À vrai dire, le caractère officiel qui caractérise cet emploi précis de la poignée de main en Grèce ancienne en fait un sujet collatéral vis-à-vis de l'étude que nous menons, qui porte essentiellement sur les pratiques de comportement lors de l'interaction quotidienne. Quant à la valeur symbolique de la main droite lors des circonstances diplomatiques, nous nous permettons de renvoyer aux quelques analyses que nous avons récemment entreprises sur l'argument (notamment par le biais de la comparaison avec l'usage des Perses)[76]. Ce qui nous intéresse ici, c'est surtout la question de l'intégration d'une pratique gestuelle d'usage quotidien dans les rituels diplomatiques entre différentes *poleis* grecques à l'époque classique, ou bien entre ces *poleis* et d'autres formations étatiques non grecques.

Il convient une fois de plus de commencer avec les premières attestations dont nous avons connaissance. En effet, il est difficile de trouver un meilleur exemple que l'histoire de la

[74] Ou, sous certains aspects, celle des requêtes de Philoctète à Néoptolème chez Sophocle, que l'on va envisager *infra*, p. 390-391.
[75] Sur la diplomatie et les ambassadeurs dans la Grèce antique, voir MOSLEY 1973 et PICCIRILLI 2002.
[76] MARI 2012, 2014 et 2015.

dexiōsis pour confirmer les affirmations de Norbert Elias sur l'historicité culturelle des pratiques de politesse[77]. Pour reculé dans le temps que soit le commencement que l'on choisit, on rencontre toujours les signes d'une phase évolutive précédente. Ainsi, chez Homère, la pratique de la poignée de main en tant que gage de *pistis* apparaît déjà parfaitement définie, et nous avons d'ailleurs déjà évoqué l'existence d'au moins un document iconographique datant de l'âge du bronze récent qui peut être interprété comme un précédent d'un tel emploi de la *dexiōsis*[78]. Il n'est point besoin de revenir encore une fois sur le détail de scènes homériques telles la rencontre de Priam et Achille dans la baraque du Pélide, ou le renouvellement de la *xenia* entre Glaucos et Diomède. La fonction de gage de *pistis* qu'a la poignée des mains droites dans ces cas est explicite[79]. À ces derniers s'ajoutent d'autres passages, par exemple l'épisode de la longue conversation qu'Héra engage avec Hypnos, afin de le convaincre de tendre un piège à Zeus[80]. Le pourparler est long et se termine par l'échange d'un serment. Pour toute sa durée, Héra semble tenir la main d'Hypnos serrée dans la sienne.

La poignée de main revêt ici le rôle de sceau, de certification des obligations que l'on assume par le biais de la parole. En tant que telle, elle est valable à la fois pour la promesse d'un particulier vis-à-vis d'une autre personne et pour les pactes entre deux voire plusieurs individus, lors desquels chacun accepte des engagements. Les scènes homériques qui relatent des promesses scellées par des *dexiōseis* contiennent *in nuce* le concept de traité. Aussi sont-elles susceptibles d'être tenues pour des traités à proprement parler, parce que dans le tableau de la société homérique ne figurent pas d'autorités centrales auxquelles revient le pouvoir de stipuler des accords officiels. L'autorité même de l'*anax andrōn* Agamemnon, nous l'avons vu, est du type qu'Alex Gottesman — en reprenant la classification de Max Weber — a récemment qualifié de « charismatique »[81]. Si l'Atride ne peut pas légitime-

---

[77] Cf. *supra*, p. 19.
[78] Cf. *supra*, p. 358.
[79] Comme on vient de le voir au sujet de Hom. *Il.* VI 232. Pour Priam et Achille, voir *supra*, p. 211 et sqq. (notamment le vers XXIV 654-655 : Ὣς ἄρα φωνήσας ἐπὶ καρπῷ χεῖρα γέροντος | ἔλλαβε δεξιτερήν, μή πως δείσει'ἐνὶ θυμῷ [Cela dit, [Achille] prend au poignet la main du vieillard, la droite, afin que celui-ci n'ait plus peur en son âme]).
[80] Hom. *Il.* XIV 231-276.
[81] GOTTESMAN 2014, p. 37.

ment empêcher Achille de quitter la bataille lorsqu'il le souhaite, il va de soi qu'il ne dispose pas non plus de la faculté de négocier des accords « officiels » (par exemple avec les Troyens) au nom des autres *basilēes* achéens. Finalement, il ressort assez clairement que les promesses jurées dont nous avons cité des exemples sont la seule forme de traité qui figure dans l'épopée homérique[82]. Cela fait désormais un quart de siècle, au demeurant, que Peter Karavites étudie la question et insiste sur le fait que les Hellènes, déjà à partir de l'époque mycénienne, avaient emprunté leur rituel diplomatique à l'usage en vigueur parmi les grandes puissances de l'âge du bronze récent (notamment l'empire des Hittites, l'Égypte, le royaume de Mitanni, ceux de Chypre et de Babylone et puis l'empire des Assyriens)[83]. Certes, faute de documents en linéaire B enregistrant des traités, l'hypothèse de Karavites ne se tient que sur la comparaison entre les tablettes hittites et le témoignage des poèmes homériques, où la foi que l'on tient aux promesses se fonde entièrement sur la *timē* des parties prenantes. Il faut cependant admettre que les points de contact entre ces promesses homériques et la formulation des traités qui nous sont connus pour la région proche-orientale vers la fin du IIe millénaire av. J.-C. sont étroits[84] : suffisamment, selon nous, pour

[82] KARAVITES 1992 : cf. p. ex. p. 7-8 : « In Homer [...] treaties are usually formal arrangements ».

[83] Une convergence dans la forme des traités diplomatiques des formations étatiques du Proche Orient a été remarquée au moins à partir de la fin du XIXe siècle av. J.-C. Déjà à cette époque, en effet, à la fois les rites et la symbolique qui caractérisaient ces accords présentaient beaucoup de points de contact (voir les pages 19-23 de TADMOR 1990). Par la suite, pendant l'âge du bronze récent, la pratique diplomatique prit un caractère très homogène. En effet, les archives royales de Mari (MUNN-RANKIN 1956), aussi bien que les lettres de el-Amarna (LIVERANI 1998) et les documents hittites (BECKMAN 1996), montrent qu'au IIe millénaire av. J.-C. une même structure formulaire du pacte présentait, chez les formations étatiques du « *Great Powers' Club* », un grand nombre de rituels et symboles communs. Cf. BEDERMAN 2001, p. 138 : « Although the order and appearance of parts of treaty texts can vary, the "basic unity of conception" remains the same for international agreements concluded by States within the Sumerian, Egyptian, Hittite, Assyrian, and Israelite cultures » ; cf. aussi MCCARTHY 1963, p. 80 et WEINFELD 1990. Nonobstant la fin du grand système politique du bronze récent au XIIe siècle, d'ailleurs, le schéma de la tractation fit preuve d'une grande résistance (voir BEDERMAN 2001, p. 31).

[84] D'autres appuis à cette théorie se trouvent, au Ve siècle, chez Hérodote. En effet, « descrivendo il "fraintendimento", da parte del re degli Etiopi, dei doni di Cambise (3, 19-22), e l'incomprensione, da parte di Dario, del messaggio simbolico degli Sciti (4, 131-132), [Erodoto] pare definire i contorni di un mondo — al quale Etiopi e Sciti non appartengono — entro il quale la comunicazione è possibile e la comprensione reciproca. […] Considerato in questa prospettiva, il tentativo di individuare nelle opere degli storici tracce ed echi di questo "patrimonio diplomatico" comune, costituito da formule, simboli, gesti, risulterebbe allora non privo di plausibilità. E ciò vale in particolare proprio per l'ἱστορίη erodotea, che si distingue sia per l'ampiezza dei suoi orizzonti sia per il respiro ecumenico degli avvenimenti descritti » (GAZZANO 2002, p. 16). On signale au passage que, après son travail de 1992, Karavites est revenu sur ces questions dans KARAVITES 2008, p. 145-169.

qu'on puisse tenir les idées de Karavites pour très vraisemblables. Quant au rôle que la poignée de main joue dans ce parallélisme, il se trouve qu'elle en est l'un des tenants majeurs, car sa présence lors des rencontres diplomatiques est attestée avec une certaine continuité de deux côtés de l'Égée durant plusieurs siècles[85].

À la lumière de ces considérations, seule une approche superficielle pourrait mener à conclure qu'« on […] rencontre [la *dexiōsis*] deux fois dans l'*Iliade*, où la poignée de main renforce les serments et les libations par lesquelles sont sanctionnées les accords. Cette pratique disparaît par la suite dans le monde grec »[86]. L'auteur de ces lignes fait référence à deux passages presque identiques, qu'il vaut la peine de reporter en entier[87] :

Πῇ δὴ συνθεσίαι τε καὶ ὅρκια βήσεται ἥμιν;
ἐν πυρὶ δὴ βουλαί τε γενοίατο μήδεά τ'ἀνδρῶν
σπονδαί τ'ἄκρητοι καὶ δεξιαί, ᾗς ἐπέπιθμεν·

Et que vont donc devenir, dites-moi, et les traités et les serments ? Au feu alors tous les desseins, tous les projets des hommes, et le vin pur des libations, et les mains droites, auxquelles nous fîmes confiance ?

Οὐ μέν πως ἅλιον πέλει ὅρκιον αἷμά τε ἀρνῶν
σπονδαί τ'ἄκρητοι καὶ δεξιαί, ᾗς ἐπέπιθμεν.
Εἴ περ γάρ τε καὶ αὐτίκ'Ὀλύμπιος οὐκ ἐτέλεσσεν,
ἔκ τε καὶ ὀψὲ τελεῖ, σύν τε μεγάλῳ ἀπέτισαν
σὺν σφῇσιν κεφαλῇσι γυναιξί τε καὶ τεκέεσσιν.

Non, le pacte juré n'est pas encore réduit à rien, pas plus que le sang des agneaux, le vin pur des libations, et les mains droites, auxquelles nous fîmes confiance. L'Olympien certes peut ne pas agir sur l'heure : il agit toujours, si longtemps qu'il ait tardé, et les coupables paient leur dette — avec un gros intérêt — de leur propre vie, de la vie de leurs femmes et de leurs enfants.

Il est vrai que ces extraits ont une importance primordiale. Le premier est mis dans la bouche de Nestor, qui après la proposition d'Agamemnon, qui prône un immédiat retour des Achéens à leurs demeures, rappelle à tous les serments qui les engagent à lutter contre les Troyens ; le deuxième est issu d'un discours qu'Agamemnon adresse à Ménélas. La formule de ré-évocation de la stipulation des pactes est précise : ceux-ci sont constitués d'une formulation solennelle (βουλαί, présent seulement dans le premier texte) et jurée (le

[85] « Handshaking (δεξία [*sic*]) as a form of pledge was most characteristic of the Greek alliance, and was also common, not only in Israel, but also in Assyria where we find — on a limestone inscription from Nimrud [voir MALLOWAN 1966, 2, p. 444 sqq.] — Shalmaneser III shaking hands with the king of Babylon (Marduk-zakir-shumi) as a sign of covenant. » (WEINFELD 1990, p. 181).
[86] GIOVANNINI 2007, p. 225.
[87] Hom. *Il.* II 339-341 et IV 158-162. Traductions CUF modifiées.

serment des vers II 339 et IV 158 : ὅρκιον) ; ils sont scellés par les libations (σπονδαὶ ἄκρητοι) et les *dexiōseis* (δεξιαί). C'est sur l'ensemble de ces éléments qu'est fondée la *pistis*. Mais ce n'est pas pour autant que l'on est en droit de considérer ces deux extraits comme relatant des cas non homogènes aux accords interpersonnels, tels que celui d'Achille et Priam ou celui d'Héra et Hypnos. Nous savons en effet que chaque chef achéen s'est engagé à partir à Troie à titre personnel, comme la forme plurielle utilisée par Nestor prête également à le penser (δεξιαί, ἧς ἐπέπιθμεν : est-ce que chaque *basileus* a donné sa main en gage de foi ?). Lorsqu'il est question de garantir la validité de sa parole par l'engagement symbolique de la *pistis*, il n'y a point de différence entre une poignée de main et l'autre dans l'*Iliade*, car toutes concernent la foi d'un seul individu vis-à-vis d'un seul autre[88]. Selon les caractéristiques de la situation sociale considérée, tout simplement, le nombre de garanties symboliques pourvues par les parties prenantes est susceptible de varier. Il n'est que trop clair que plus la densité sociale croît, plus augmentent les formalités auxquelles on a recours. Il reste que la nature de la *pistis* engagée ne subit guère de modifications : celle-ci demeure bilatérale, personnelle et réciproque[89].

Il n'est pas moins faux qu'après les témoignages de l'épopée homérique le recours à la *dexiōsis* en tant que gage de *pistis* disparaît en Grèce. Elle se poursuit très simplement dans le domaine qui lui est le plus propre, c'est-à-dire dans les rapports interpersonnels et dans les accords entre particuliers[90], sans par ailleurs déranger aucunement le développement de la dimension communautaire de la *polis* et de la faculté de celle-ci de stipuler des traités censés valoir pour chacun des citoyens qui la composent. Ce sont plutôt ces pactes que les

---

[88] Dans le cas qui nous occupe ici, la référence est soit à la personne de Ménélas, soit à celle de Tyndare, cf. GANTZ 2004, p. 996-998.

[89] Comme le rappelait CALDERONE 1964, p. 51, la *pistis* « voleva dire, in ogni caso, […], impegni *reciproci* [...], fondat[i] sul presupposto ideale di una decisione, libera e sincera (almeno formalmente) e responsabile, di ambedue le parti contraenti, qualunque fosse l'effettivo rapporto di forza che passava tra di esse ». Voir aussi TAILLARDAT 1982 et GIORDANO 1999b, p. 40.

[90] Comme l'attestent les sources iconographiques. Voir, par exemple, les représentations des accords de mariage entre les futurs beaux-pères et beaux-fils, sur les vases, p. ex. le *skyphos* n. 812 du Musée du Céramique, à Athènes, datant à peu près de 750 av. J.-C. ou, plus récemment, le *loutrhophoros* à figures rouges n. 03.802 du Fine Arts Museum de Boston = *ARV*[2] 15815 (en ligne sur http://www.beazley.ox.ac.uk/record/8BA339C7-955E-4B32-AEDC-4226A07F1195, consulté le 21/06/2015).

poleis établissaient entre elles qui ont l'air d'avoir emprunté leurs éléments au rituel interpersonnel. En effet, dans la mesure où la *polis*, par ses institutions, subsume en une seule entité communautaire l'ensemble de ses citoyens, il est possible de visualiser le traité entre deux *poleis* à l'instar d'un pacte entre individus. Deux divinités poliades, par exemple : voilà une façon plus convaincante d'interpréter les bas-reliefs surmontant les stèles qui enregistrent les traités entre la cité d'Athènes et d'autres communautés intégrées à la Ligue de Délos, et que nous avons mentionnées plus haut, en discutant des *dexiōseis* sur les stèles funéraires[91].

La plus belle et la mieux conservée de ces stèles date de 403/402 av. J.-C., et enregistre trois décrets réglant les relations des Athéniens avec les Samiens. Athènes rend honneur à Samos pour lui être restée fidèle après la bataille d'Aigos Potamos ; les privilèges dont jouissaient les Samiens sont dès lors reconfirmés[92]. En dessus est représentée Athéna (à droite, la pointe de la lance au sol et le bouclier à terre), qui serre la main à une Héra couronnée et portant un sceptre. Cette image de *dexiōsis* entre deux déesses poliades — placées sur un pied d'égalité, mais recelant un traité international entre deux *poleis* dont les relations étaient loin d'être paritaires — est un très bon symbole de l'usage que l'on faisait de la poignée de main dans les circonstances diplomatiques à l'époque classique. Nous pourrions peut-être qualifier cet usage de « psychologique ». Ce n'est d'ailleurs qu'un pas ultérieur que la pratique fait sur la voie de la grammaticalisation. Nous avons vu que, dans le pacte homérique — qui unifiait en une seule idée à la fois les promesses personnelles et les traités diplomatiques — la main droite tenait un rôle essentiel en tant que garantie symbolique de la *pistis*. Nous voudrions maintenant mettre l'accent sur le fait que, tandis que la procédure « légale » pour stipuler un traité s'était faite de plus en plus sophistiquée, l'idée d'accord diplomatique qui circulait dans la société à l'époque classique n'avait guère changé par rapport aux descriptions homériques, en ce qui concernait son esprit aussi bien qu'en ce qui concernait sa symbolique fondamentale. Ce sont à nouveau les sources théâtrales qui nous permettent de tenir un tel propos. Considérons ce passage des *Acharniens* d'Aristophane :

---

[91] Cf. *supra*, p. 377. Voir GRAF 1996, p. 349 et LAWTON 1995, p. 36-37.
[92] Le traité date de 405 av. J.-C. : *IG* I³ 127, *IG* II² 1 ; Athènes : AM 1333. Voir BLANCHARD 2007.

Δικαιόπολις·	Ὦγαθοὶ τοὺς μὲν Λάκωνας ἐκποδὼν ἐάσατε, τῶν δ'ἐμῶν σπονδῶν ἀκούσατ', εἰ καλῶς ἐσπεισάμην.
Χορός·	Πῶς δέ γ'ἂν καλῶς λέγοις ἄν, εἴπερ ἐσπείσω γ'ἅπαξ οἷσιν οὔτε βωμὸς οὔτε πίστις οὔθ'ὅρκος μένει;
Dicéopolis :	Mes braves, laissez donc là les Laconiens ; écoutez plutôt ma trêve et voyez si je l'ai bien faite.
Chœur :	Bien fait ! Comment peux-tu encore parler ainsi, quand une fois tu as traité avec des gens pour qui autels, bonne foi et serment n'ont aucune valeur ?[93]

Le texte a une visée comique, mais il n'y a point de raison de songer à ce qu'il ne soit pas digne de confiance dans ses traits généraux : le rire au théâtre ne peut être engendré que par le détournement des situations familières au public. Il est intéressant de remarquer que la structure en trois parties du pacte (formulation, offrande aux dieux et échange réciproque de la *pistis*) est la même que dans les propos de Nestor en *Il.* II 339-341. Le protagoniste des *Acharniens*, Dicéopolis, vient de stipuler une paix privée avec les Spartiates (la comédie fut représentée en 425 av. J.-C., en pleine guerre archidamique). C'est pourquoi le chœur, composé de charbonniers du dème d'Acharnes, décide sans hésiter de le lapider. Les premiers vers que nous avons cités constituent la tentative de Dicéopolis d'apaiser la colère des choreutes : le fermier affirme avoir stipulé sa trêve en bonne et due forme (καλῶς), en espérant apparemment susciter l'admiration des Acharniens. Bien évidemment, c'est un échec. Le chœur rappelle à Dicéopolis les éléments sur lesquels doit se fonder une trêve digne de ce nom, c'est-à-dire une trêve solide : le βωμός, la πίστις et l'ὅρκος. Quoique rien de particulier ne prête à penser qu'Aristophane s'inspire ici des vers homériques, ces trois composantes de la trêve reprennent directement les σπονδαί, les δεξιαί et l'ὅρκιον de Nestor, comme l'avait déjà remarqué le scholiaste[94]. Aussi, ce n'est sans doute pas un hasard si, en-

[93] Ar. *Ach.* 305-308. Trad. CUF légèrement modifiée.

[94] Σ *ad v.* 308, *cod. Venetus* (Wilson) : Τρία ἐγκλήματα παραβασίας προσέθηκεν αὐτοῖς. Αἱ γὰρ συνθῆκαι διὰ τριῶν ἐτελοῦντο· λόγων, ἔργων, χειρῶν· λόγων μὲν, οἷον δι'ὅρκων, ἔργων δὲ, διὰ τῶν ἐν βωμοῖς θυσιῶν, χειρῶν, δὲ ἐπεὶ αἱ πίστεις διὰ τῶν δεξιῶν γίνονται. Καὶ Ὅμηρος· "καὶ δεξιαί, ᾗς ἐπέπιθμεν". (« Par ceux-ci ils montrent trois accusations d'erreur. En effet les accords étaient stipulés par trois étapes : les paroles, les actions, les mains. Par la parole, c'est-à-dire à travers les serments ; par les actions, c'est-à-dire par les sacrifices auprès des autels ; par les mains, car les accords entraient en vigueur à travers les mains droites. Comme le dit aussi Homère : "et les mains droites auxquelles nous fîmes confiance". »)

core au Xe siècle de notre ère, le rédacteur de l'entrée συνθῆκαι du lexique de la *Souda* a repris à la fois les vers d'Homère et la scholie à Aristophane, pour affirmer que les traités sont

> αἱ πίστεις αἳ διὰ τριῶν ἐτελοῦντο· λόγων, ἔργων, χειρῶν. λόγων μὲν οἷον δι'ὅρκων, ἔργων δὲ οἷον τῶν ἐν τοῖς βωμοῖς θυσιῶν, χειρῶν δὲ ἐπεὶ αἱ πίστεις διὰ χειρῶν ἐγίνοντο. Καὶ Ὅμηρος· καὶ δεξιαί, ᾗς ἐπέπιθμεν. Καὶ τρία ἐγκλήματα παραβασίας, βωμός, πίστις, ὅρκος.
>
> les accords qui étaient stipulés par trois étapes : les paroles, les actions, les mains. Par la parole, c'est-à-dire à travers les serments ; par les actions, c'est-à-dire par les sacrifices auprès des autels ; par les mains, car les accords entraient en vigueur à travers les mains. Comme le dit aussi Homère : « et les mains droites auxquelles nous fîmes confiance ». Il est aussi trois accusations d'erreur : l'autel, la foi, le serment[95].

Nous sommes en présence d'un autre léger glissement sémantique. Dans la promesse personnelle entre particuliers, la *dexiōsis* symbolise la *pistis*, tandis que dans le traité international tel qu'il est résumé chez Aristophane, *pistis* semble prendre la place qu'avait *dexia* chez Homère[96]. De plus, ces mots tendent tous les deux à assumer le sens de « promesse », tout court. La promesse personnelle se tient sur la *pistis* réciproque entre deux individus, or cette *pistis* est symbolisée par la poignée des mains droites, donc la promesse est susceptible d'être symbolisée par la *dexia*. Un grand nombre de passages tirés de la littérature théâtrale athénienne, au demeurant, témoignent de ce phénomène dans l'usage commun. Le plus célèbre est sans doute issu de la *Médée* d'Euripide, où la main droite jouit d'une importance particulière, car « it is with the very hand she pledged to Jason that Medea takes revenge on him by killing their children. The symbol of friendship and sacred trust thus becomes the instrument of violence »[97] :

> Μήδεια δ'ἡ δύστηνος ἠτιμασμένη
> βοᾷ μὲν ὅρκους, ἀνακαλεῖ δὲ δεξιᾶς
> πίστιν μεγίστην, καὶ θεοὺς μαρτύρεται
> οἵας ἀμοιβῆς ἐξ Ἰάσονος κυρεῖ.
>
> Et Médée, l'infortunée ! Sous le coup de l'outrage à grands cris invoque les serments, les mains échangées, gage suprême ; elle prend les dieux à témoin du retour dont la paie Jason.[98]

---

[95] *Suda*, σ 1587 Adler, *s.v.* : « συνθῆκαι ». Traduction personnelle.
[96] Cf. SOMMERSTEIN 1998², p. 170, *ad.* Ar. *Ach.* 309.
[97] FLORY 1978, p. 70.
[98] Eur. *Med.* 20-23. La référence serait au mariage selon MASTRONARDE 2002, p. 167.

Dans les propos de la nourrice à qui est confié le prologue, les mains droites (la forme est au pluriel car elle fait référence à une *dexiōsis*[99]) sont une *pistis* suprême (μεγίστην). Plutôt que par « foi », ou « confiance », ici il convient au traducteur moderne de rendre le mot par « gage de confiance ». Mais en grec la différence n'existe pas : « that which gives confidence »[100] et le sentiment même de confiance sont unifiés, et la *pistis* est un concept abstrait que l'on peut pourtant « couler » dans des *realia*. Ainsi, plus loin dans la pièce, Médée déplore la *pistis* qu'elle a eue en son mari Jason en s'adressant directement à sa propre main droite (aussi bien qu'à ses genoux[101]) :

> Φεῦ δεξιὰ χείρ, ἧς σὺ πόλλ'ἐλαμβάνου
> καὶ τῶνδε γονάτων, ὡς μάτην κεχρῴσμεθα
> κακοῦ πρὸς ἀνδρός, ἐλπίδων δ'ἡμάρτομεν.
>
> Ah ! Cette main droite que tu prenais si souvent, et ces genoux ! Qu'il a été vain de subir l'étrainte de ce misérable, et comme nous avons été déçues dans nos espoirs ![102]

Jason a les stigmates d'un κακὸς ἀνήρ dans les doléances de Médée. Le lexique employé par Euripide évoque immédiatement les jugements fondés sur l'*aretē*, voire ce paradigme d'évaluation d'autrui que l'on a rencontré dans le « manuel » homérique : aussi est-ce le concept de *timē* qui est appelé en cause. Le respect de la *pistis* est lié à l'honneur des individus qui ont promis. Ainsi, il est possible que la poignée de main symbolisant le lien de *pistis* soit requise pour attacher la parole à l'honneur. C'est le cas d'Héraclès déchiré par la douleur causée par le poison dans les *Trachiniennes* de Sophocle, qui demande à son fils Hyllos de mettre fin à sa vie et à ses souffrances. Le geste était sûrement mis en scène, car les répliques des personnages sont très didascaliques :

---

[99] « Both the handclasp between Jason and Medea and the agreement it represents are extraordinary according to the mores of fifth-century Athens. No Athenian woman could enter into such a contract on her own behalf […]. The pledges (possibly with a handclasp) attendant upon a betrothal passed between prospective groom and father-in-law, not between man and woman. » (FLORY 1978, p. 71). Cf. *supra*, p. 378, n. 41.

[100] *LSJ*, *s.v.* : « πίστις », II.

[101] La référence aux génoux implique le thème de la supplication, que l'on n'aborde pas ici. Voir GOULD 1973 et TELÒ 2002b.

[102] Eur. *Med.* 496-498.

Ὕλλος· Ἀλλ', ὦ πάτερ, ταρβῶ μὲν εἰς λόγου στάσιν
τοιάνδ' ἐπελθών, πείσομαι δ'ἅ σοι δοκεῖ.

Ἡρακλῆς· Ἔμβαλλε χεῖρα δεξιὰν πρώτιστά μοι.

Ὕλλος· Ὡς πρὸς τί πίστιν τήνδ'ἄγαν ἐπιστρέφεις;

Ἡρακλῆς· Οὐ θᾶσσον οἴσεις, μηδ'ἀπιστήσεις ἐμοί;

Ὕλλος· Ἰδοὺ, προτείνω, κοὐδὲν ἀντειρήσεται.

Hyllos : Ah ! Père, je redoute le point où nous arrivons. Je ferai pourtant ce que tu voudras.

Héraclès : Eh bien ! Mets d'abord ta main dans la mienne.

Hyllos : Pourquoi insistes-tu sur ce gage de foi ?

Héraclès : Donne-la-moi donc vite. Voudrais-tu refuser un service à ton père ?

Hyllos : Voici, je te la tends. Je ne songe pas à t'objecter rien.[103]

Hyllos préconise ce qu'Héraclès va lui demander et il hésite : il sait que la πίστις que son père requiert va le contraindre à obéir. Ce passage met bien en lumière l'unité de signification fondamentale de la *dexiōsis*, quel que soit le contexte dans lequel on y a recours. En effet, il y a très peu de différence entre les circonstances de la mort d'Héraclès et celles du départ d'Ulysse pour Troie que l'on a étudiées plus haut. À l'instar d'Ulysse, Héraclès livre à un membre de son *oikos* ses dernières volontés. Les deux héros font levier sur le même type de lien humain, et usent de la *dexiōsis* pour évoquer la même *pistis*. C'est seulement le ton qui change : celui d'Ulysse était ferme, mais posé, nous permettant de traduire *pistis* par confiance, tandis que celui d'Héraclès relève d'une urgence qui le pousse à enfermer Hyllos dans son rôle de fils, et le contraint par le dévouement que les enfants doivent à leur père au sein de l'*oikos*. La paternité est une *timē*, il ne faut jamais l'oublier ; ici, *pistis* traduit plutôt une fidélité respectueuse à la famille et à son bon ordre. Aussi, il serait facile d'instituer une comparaison de ces répliques de tragédie athénienne avec les stèles funéraires, remontant aux mêmes années. Nous nous bornons pourtant à la suggérer, pour ne pas alourdir une discussion dont les volets sont déjà nombreux.

Une scène sophocléenne que l'on peut facilement rapprocher du passage des *Trachiniennes*

[103] Soph. *Trach.* 1179-1184. Trad. CUF légèrement modifiée. Sur l'importance d'obéir à son père, cf. Soph. *Ant.* 639-640.

cité ci-dessus est tirée du *Philoctète*. Chargé de s'emparer de l'arc de Philoctète, Néoptolème a promis à ce dernier qu'il le prendrait sur son navire et le ramenerait chez lui, en le délivrant de l'exil sur l'île de Lesbos, où le héros a été abandonné par ses compagnons suite à la morsure d'un serpent[104]. Outre qu'elle lui cause de très grandes souffrances, la plaie de Philoctète dégage une odeur insupportable. Une poussée de douleur vient cependant gâter le bonheur retrouvé de Philoctète, qui sent qu'il va perdre ses esprits. S'inquiétant que quelque malintentionné puisse lui voler l'arc — seul moyen de survie pour un infirme — il le confie alors à Néoptolème. Le jeune fils d'Achille et l'archer exilé à Lesbos ne constituent pas un *oikos*. Néanmoins ils forment un couple adulte–jeune homme : il convient que la conduite de Néoptolème vis-à-vis de Philoctète soit empruntée au plus grand respect. Qui plus est, la situation est aussi extrême qu'un départ ou que la mort, car pendant son inconscience Philoctète — et notamment son seul bien, l'arc — vont être entièrement à la merci de Néoptolème. Voici les derniers mots du héros :

Φιλοκτήτης· Ἀλλ', ἀντιάζω, μή με καταλίπῃς μόνον.

Νεοπτόλεμος· Θάρσει, μενοῦμεν.

Φιλοκτήτης· Ἦ μενεῖς;

Νεοπτόλεμος· Σαφῶς φρόνει.

Φιλοκτήτης· Οὐ μήν σ'ἔνορκόν γ'ἀξιῶ θέσθαι, τέκνον.

Νεοπτόλεμος· Ὡς οὐ θέμις γ'ἐμοὔστι σοῦ μολεῖν ἄτερ.

Φιλοκτήτης· Ἔμβαλλε χειρὸς πίστιν.

Νεοπτόλεμος· Ἐμβάλλω μενεῖν.

Philoctète : Mais, je t'en supplie, ne me laisse pas seul.
Néoptolème : N'aie crainte, nous resterons.
Philoctète : Vraiment, tu resteras ?
Néoptolème : Tiens la chose pour sûre.
Philoctète : Je ne veux pas, mon fils, te lier par serment.
Néoptolème : Aussi bien n'ai-je pas le droit de m'en aller d'ici sans toi.

[104] Sur le personnage de Néoptolème chez Sophocle, on peut voir JOUANNA 2007, p. 375-378. Sur cette scène, voir TAPLIN 1971 et TELÒ 2001.

Philoctète : Donne-moi donc la foi de ta main.
Néoptolème : Voici ma main, je resterai.[105]

Philoctète essaie d'obtenir des garanties de l'honnêteté de Néoptolème, qui lui a déjà assuré son intention de l'emmener de Lesbos, mais qui pourrait tout de même partir pendant la crise du héros, comme l'ont fait naguère les Achéens en route pour Troie ; en outre, il y a l'affaire de l'arc. Pourtant, Philoctète hésite à demander un serment (οὐ μήν σ'ἔνορκόν γ'ἀξιῶ θέσθαι), et se résout enfin à engager Néoptolème sur l'honneur, en demandant la χειρὸς πίστιν, la *pistis* de la main : une *dexiōsis*. C'est bien sur cette *dexiōsis* que Philoctète va faire levier dans l'exode de la tragédie, en implorant le jeune homme de se tenir à sa parole : « pense à la parole que tu m'as donnée, en touchant ma main droite (ἃ δ'ἤνεσάς μοι δεξιᾶς ἐμῆς θιγών), de me ramener chez moi. Cela, fais-le, mon enfant, sans tarder »[106]. De même que Philoctète aurait fait sans doute le Strepsiade des *Nuées* d'Aristophane, si l'astuce pour extorquer à son fils la promesse de devenir philosophe avait fonctionné. Aux vers 80-81 de la comédie, en effet, il réveille soudainement Pheidippidès de son sommeil et profite de sa confusion pour se faire donner la main droite (v. 81 : κύσον με καὶ τὴν χεῖρα δὸς τὴν δεξιάν)[107].

La *cheiros pistis* (la « foi » ou désormais aussi la « promesse » de la main) est pourvue d'une symbolique aussi forte que parfois il n'est pas nécessaire de mettre en scène une *dexiōsis* pour l'évoquer. Il suffit qu'un acteur montre la main pour que le public comprenne. C'est le cas de l'*Iphigénie en Tauride* d'Euripide. Croyant mourir, Oreste confie à l'ami Pylade la tâche de pourvoir à ses rites funèbres :

Ὅταν δ'ἐς Ἑλλάδ'ἵππιόν τ'Ἄργος μόλῃς,
πρὸς δεξιᾶς σε τῆσδ'ἐπισκήπτω τάδε·
τύμβον τε χῶσον κἀπίθες μνημεῖά μου,
καὶ δάκρυ'ἀδελφὴ καὶ κόμας δότω τάφῳ.

Rentré en Grèce, et dans Argos riche en cavales, par ta main droite que voici, je te demande ceci : érige-moi un tertre avec

[105] Soph. *Phil.* 809-813. Traduction CUF légèrement modifiée. Cf. aussi Soph. *OC* 1632.
[106] Soph. *Phil.* 1398-1400. Trad. CUF légèrement modifiée.
[107] Cf. aussi Eur. *Hel.* 836-840 ; *IA* 56-60 et 471-476 ; Ar. *Ran.* 786-791.

> un monument. Que ma sœur y dépose et ses pleurs, et ses boucles.[108]

Il n'est pas exclu que ces dires d'Oreste contiennent une didascalie suggérant à l'acteur qui interprétait ce personnage de saisir la main droite de Pylade en prononçant la réplique. Il n'y a pas de raison particulière pour croire que la *dexiōsis* ne doive pas avoir lieu entre les deux personnages. Mais il se peut aussi qu'Oreste se limite à l'indiquer, ou qu'il soulève sa propre main pendant qu'il parle. Ce qui importe, c'est de remarquer qu'un signe fait par la main droite suffit à symboliser la requête d'un engagement sur l'honneur de la partie prenante. Ce fait éclaire en effet deux éléments d'importance primordiale.

Le premier constat est que, à la différence de ce qui se passait chez les Achéens d'Homère, la *timē* des parties prenantes ne se trouve plus aux fondements de l'accord. Autrement dit, il est possible de concevoir d'autres types d'engagement que celui fondé sur l'honneur. D'une part cela va de soi, car l'établissement de l'entière structure sociale sur la *timē* est un trait de la société homérique qui doit son emprise à sa nature de représentation idéalisée des valeurs d'une couche précise de la société grecque archaïque[109] ; d'autre part, cependant, cela impose de reconsidérer l'analogie entre *timē* et *face* goffmanienne que nous avions instituée pour étudier Homère. Pour le Ve siècle av. J.-C., pareille analogie n'est plus valable. En effet, la *timē* que fait jouer la *cheiros pistis* n'est qu'une contrainte parmi les autres qui sont susceptibles de garantir un engagement. Jamais un personnage homérique n'aurait songé à la demander, comme le font Philoctète, Strepsiade et Héraclès ; ces héros se prenaient les mains droites l'un l'autre sans aucun besoin de les requérir. Car pour eux, l'engagement de leur propre *timē* était une nécessité sociale, en tout ce qu'ils faisaient. Il en est autrement dans les pièces théâtrales que l'on vient d'étudier, où il est clair que la valeur sociale de la *pistis* sur l'honneur a vu son poids se réduire, en basculant vers la sphère de l'action qu'on pourrait enfin qualifier de « morale ». Bien entendu, la *timē* telle que l'entendaient les personnages homériques est encore centrale dans le système de croyances grec : ce n'est pas un hasard que la *dexiōsis* soit systématiquement requise dans les situations où l'urgence et la ten-

---

[108] Eur. *IT* 700-703. Trad. CUF légèrement modifiée. Cf. BELFIORE 2000, p. 27-28.
[109] Voir *supra*, p. 292.

sion émotive se font extrêmes. Pourtant elle ne recouvre plus l'entièreté de l'image publique d'un individu. Par conséquent, elle ne saurait plus être une *face*.

Le deuxième constat découle du premier et concerne le rôle de la poignée de main dans les accords diplomatiques, dont la promesse « sécurisée » par la *pistis* réciproque et fondée sur l'honneur des parties n'est qu'un élément parmi d'autres. Les *poleis* avaient d'autres manières, bien plus concrètes, de garantir la tenue des clauses de leurs traités. Ceux-ci d'ailleurs, n'étaient pas toujours paritaires et, quoi que la propagande politique pût affirmer[110], ne se tenaient certainement pas sur une *pistis* du type qui était symbolisé par la poignée de main[111]. Les pages très célèbres que Thucydide consacra au traitement des Méliens après que ces derniers, alliés d'Athènes et néanmoins anciens colons de Sparte, eurent fait requête de « rester tranquilles, en étant amis [des Athéniens] au lieu d'ennemis, et sans avoir alliance aucune de deux côtés »[112] durant la guerre qui opposait ces deux cités sont très parlantes à ce sujet. Elles constituent également un témoignage du débat culturel sur les valeurs qui traversait Athènes à la fin du Ve siècle. Nous avons vu que ce débat avait plusieurs volets[113] : en ce qui concerne les accords internationaux et la politique étrangère athénienne, la fissure entre l'idéologie traditionnelle et les faits était même trop évidente dans les rapports avec les membres de la ligue de Délos. Il n'en demeurait pas moins que, d'un point de vue symbolique et propagandiste, c'était le lien de *pistis* qui, avec sa connotation morale, représentait de la façon la plus efficace (à côté de la contrainte religieuse apportée par les serments[114]) l'engagement des parties prenantes.

C'est dans un tel cadre, selon nous, qu'il convient de comprendre le maintien — au niveau des conceptions partagées par le public du théâtre et notamment du passage des *Acharniens* que nous avons cité — de la structure tripartie du pacte homérique pour décrire le traité international. La réalité qui sous-tend les mots n'était bien évidemment pas celle des promesses homériques (et nous pouvons d'ailleurs douter qu'il en ait jamais été ainsi en dehors

---

[110] Cf. *supra*, p. 385.
[111] Cf. GAZZANO 2005, p. 12.
[112] Thuc. V 94.
[113] Cf. *supra*, p. 115-116.
[114] Sur les serments, cf. PLESCIA 1970, p. 1-14 ; LONIS 1980 ; SOMMERSTEIN & FLETCHER 2007, p. 11-38 ; SOMMERSTEIN & BAYLISS 2013.

de l'idéologie traditionnelle), mais ces mots avaient été maintenus à leur place, de même que les pratiques symboliques correspondantes. Des symboles creux, ou grammaticalisés, pour reprendre le terme que nous avons utilisé jusque-là, puisque personne n'usait vraiment de la *pistis* dont ils étaient la métaphore. Il nous paraît possible d'en conclure qu'avec le développement du système de la *polis* la Grèce s'était dotée des instruments (institutions exécutives communautaires, lois écrites auxquelles faire référence, tribunaux) pour garantir les accords d'une manière plus sûre que ce que ne faisait la *pistis* fondée sur la *timē*. Du point de vue des relations interpersonnelles, cela voulait dire qu'une sentence favorable auprès d'une cour judiciaire de la cité suffisait à sauver la *face*, quoi qu'il en fût de sa propre *timē*. Du point de vue des accords internationaux, cela permettait toujours de se soustraire à un accord juré en s'appuyant sur de nouvelles décisions prises par les instances de décision communautaire de la *polis*, sans pourtant devoir renoncer à accuser la contrepartie d'avoir violé un engagement de *pistis* réciproque, au cas où c'était cette dernière qui se dérobait à une clause du traité : les symboles de la confiance traditionnelle, telle la *dexiōsis*, restaient en effet à leur place.

IX.7. La comparaison avec les Perses chez Xénophon : une leçon pour les Grecs ?

Les meilleurs exemples de ce phénomène se trouvent chez Xénophon. Particulièrement sensible aux modifications culturelles de son époque — qu'en bon aristocrate il déplorait, et qu'il considérait comme le résultat d'une décadence des mœurs et des valeurs[115] — cet écrivain athénien se consacra à une véritable apologie de la *pistis* traditionnelle[116], dont il défendit l'importance notamment dans les accords diplomatiques. C'est du moins la conclusion à laquelle on arrive en étudiant ses œuvres. Souvent, l'apologie de la *pistis* est poursuivie par la comparaison avec des portraits d'hommes qui ne s'y tiennent pas du tout. L'exemple le plus célèbre est sans doute celui de Tissapherne, le satrape perse de Carie[117],

[115] Sur les idées et les convictions de Xénophon, aussi bien vraies que présumées, voir AZOULAY 2004a, p. 15-25. Cf. aussi l'*Introduction* de HOBDEN & TUPLIN 2012.
[116] HIRSCH 1985, p. 20-21.
[117] Sur Tissapherne, voir PETIT 1996. Cf. aussi BRIANT 1996, p. 634-639.

dans l'*Anabase*[118].

L'*Anabase* narre le voyage périlleux d'une armée de mercenaires grecs — les Dix-Mille — à travers l'Asie. Ils avaient été à la solde de Cyrus le Jeune, qui en 401 av. J.-C. essaya de s'emparer du trône achéménide sur lequel siégeait son frère, le Grand Roi Artaxerxès II. Ils avaient même gagné la bataille décisive à Counaxa, mais leur jeune *leader* s'était fait tuer[119]. Ainsi ces redoutables soldats s'étaient retrouvés coincés au beau milieu du territoire de l'empire, près de Babylone, entourés par leurs ennemis. Le satrape Tissapherne s'était pourtant offert d'intercéder pour eux auprès du Roi[120] et, disant avoir réussi, s'était engagé par un serment et par une *dexiōsis* à escorter les Grecs jusqu'à la mer[121]. Xénophon, qui avait lui-même fait partie des Dix-Mille, raconte que, pendant les longs jours de marche qui suivirent l'accord avec Tissapherne, le soupçon et la méfiance ne firent que croître dans le camp des Grecs. Se doutant du piège mortel dans lequel il finirait, le chef des mercenaires grecs, Cléarque, décida enfin de faire une extrême tentative auprès de Tissapherne :

> Λέγει ὁ Κλέαρχος τάδε· " Ἐγώ, ὦ Τισσαφέρνη, οἶδα μὲν ἡμῖν ὅρκους γεγενημένους καὶ δεξιὰς δεδομένας μὴ ἀδικήσειν ἀλλήλους· φυλαττόμενον δὲ σέ τε ὁρῶ ὡς πολεμίους ἡμᾶς καὶ ἡμεῖς ὁρῶντες ταῦτα ἀντιφυλαττόμεθα. [...] Τὰς οὖν τοιαύτας ἀγνωμοσύνας νομίζων συνουσίαις μάλιστα παύεσθαι ἥκω καὶ διδάσκειν σε βούλομαι ὡς σὺ ἡμῖν οὐκ ὀρθῶς ἀπιστεῖς. Πρῶτον μὲν γὰρ καὶ μέγιστον οἱ θεῶν ἡμᾶς ὅρκοι κωλύουσι πολεμίους εἶναι ἀλλήλοις· ὅστις δὲ τούτων σύνοιδεν αὐτῷ παρημεληκώς, τοῦτον ἐγὼ οὔποτ' ἂν εὐδαιμονίσαιμι. Τὸν γὰρ θεῶν πόλεμον οὐκ οἶδα οὔτ' ἀπὸ ποίου ἂν τάχους οὔτε ὅποι ἄν τις φεύγων ἀποφύγοι οὔτ'εἰς ποῖον ἂν σκότος ἀποδραίη οὔθ'ὅπως ἂν εἰς ἐχυρὸν χωρίον ἀποσταίη. Πάντῃ γὰρ πάντα τοῖς θεοῖς ὕποχα καὶ πάντων ἴσον οἱ θεοὶ κρατοῦσι. Περὶ μὲν δὴ τῶν θεῶν τε καὶ τῶν ὅρκων οὕτω γιγνώσκω, παρ' οὓς ἡμεῖς τὴν φιλίαν συνθέμενοι κατεθέμεθα".
>
> Cléarque parla ainsi : « Je sais, Tissapherne, que nous avons juré, en nous donnant la main droite, de ne nous faire aucun tort à l'un et à l'autre. Pourtant je te vois te tenir sur tes gardes, comme si nous étions tes ennemis et, en te voyant agir ainsi, nous en faisons autant de notre côté. [...] Pensant donc que pour dissiper de pareils malenten-

---

[118] Mais voir aussi Xen. *Hell.* III 4, 5-11 et Xen. *Ages.* 1, 10-13.

[119] Pour la vaste bibliographie sur l'*Anabase* de Xénophon, cf. la *nota bibliografica* de BEVILACQUA [2002] 2006, p. 203-216. Plus précisément, concernant la bataille de Counaxa, voir le tableau fourni par RAHE 1980 et WYLIE 1992. Pour la discussion relative aux témoignages anciens (notamment Xen. *An.* I 8, 1-10, 19 ; Diod. XIV 22-24 ; Plut. *Artax.* 8-13) et aux sources de ceux-ci, voir BIGWOOD 1983 ; WESTLAKE 1987 ; plus récemment STYLIANOU 2004.

[120] Xen. *An.* II 3, 18.

[121] Xen. *An.* II 3, 28.

> dus rien ne vaut les entrevues, je viens à toi et veux te démontrer que ta méfiance à notre égard n'est pas justifiée. Avant tout, et c'est la raison la plus forte, les serments qu'au nom des dieux nous avons échangés nous interdisent d'être ennemis l'un envers l'autre. Quiconque a conscience d'avoir violé ces serments, jamais pour ma part je ne croirai à son bonheur. La guerre, en effet, avec les dieux, je ne sais pas de fuite assez rapide, ni de refuge assez sûr pour l'éviter, ni d'ombre assez épaisse pour y échapper, ni de lieu assez fortifié où l'on s'y dérobe : tout est soumis partout aux dieux ; de tous les êtres les dieux sont également les maîtres. Voilà donc ce que je pense sur les serments et sur les dieux, auxquels nous avons commis l'amitié que nous avons conclue ».[122]

Seuls au milieu des vastes terres d'Asie, les Grecs étaient à la merci de Tissapherne. Cléarque ne put donc qu'en appeler aux dieux protecteurs des serments et à la *pistis* qu'engageait le satrape. Cette *pistis* est bien cet idéal grec traditionnel de foi réciproque, personnelle et paritaire que symbolise la *dexiōsis* ; cette pratique tient en effet une place centrale dans le discours de Cléarque, qui se sert de son évocation pour renforcer son propos et mettre en exergue la valeur contraignante de la parole sur laquelle Tissapherne a prêté serment. Les propos que tient Cléarque au sujet de la sanction divine du serment, au demeurant, reprennent les convictions exprimées par Agamemnon aux vers IV 158-162 de l'*Iliade*[123]. Xénophon ne perd pas l'occasion de caractériser le dernier discours du général de la plus grande piété et droiture morale. C'est un effort littéraire qui devient même flagrant dans le ton de la réponse du satrape[124] :

> Τισσαφέρνης δὲ ὧδε ἀπημείφθη· " Ἀλλ'ἥδομαι μέν, ὦ Κλέαρχε, ἀκούων σου φρονίμους λόγους· ταῦτα γὰρ γιγνώσκων εἴ τι ἐμοὶ κακὸν βουλεύοις, ἅμα ἄν μοι δοκεῖς καὶ σαυτῷ κακόνους εἶναι. Ὡς δ'ἂν μάθῃς ὅτι οὐδ' ἂν ὑμεῖς δικαίως οὔτε βασιλεῖ οὔτ'ἐμοὶ ἀπιστοίητε, ἀντάκουσον. [...] Πῶς ἂν οὖν ἔχοντες τοσούτους πόρους πρὸς τὸ ὑμῖν πολεμεῖν, καὶ τούτων μηδένα ἡμῖν ἐπικίνδυνον, ἔπειτα ἐκ τούτων πάντων τοῦτον ἂν τὸν τρόπον ἐξελοίμεθα ὃς μόνος μὲν πρὸς θεῶν ἀσεβής, μόνος δὲ πρὸς ἀνθρώπων αἰσχρός; Παντάπασι δὲ ἀπόρων ἐστὶ καὶ ἀμηχάνων καὶ ἐν ἀνάγκῃ ἐχομένων, καὶ τούτων πονηρῶν, οἵτινες ἐθέλουσι δι'ἐπιορκίας τε πρὸς θεοὺς καὶ ἀπιστίας πρὸς ἀνθρώπους πράττειν τι. Οὐχ οὕτως ἡμεῖς, ὦ Κλέαρχε, οὔτε ἀλόγιστοι οὔτε ἠλίθιοί ἐσμεν".
>
> Tissapherne lui répondit en ces termes : « Vraiment j'ai plaisir, Cléarque, à entendre de ta bouche des paroles si raisonnables, car avec ces sentiments, si tu formais contre moi quelque projet malveillant, il me semble que tu serais en même temps malveillant contre toi-même. Pour que tu saches que vous non plus vous n'aurez aucune juste rai-

---

[122] Xen. *An.* II 5, 3, 6-8.
[123] Cf. *supra*, p. 383.
[124] Pour ce couple de discours, voir TUPLIN 2014, p. 92-93.

> son de vous méfier ni du Roi, ni de moi, écoute à ton tour. […] Comment donc avec de tels moyens de vous faire la guerre, dont aucun n'est périlleux pour nous-mêmes, irions-nous ensuite choisir entre tous celui qui seul soit impie devant les dieux, qui seul soit déshonorant devant les hommes ? Il faut être totalement sans ressources, sans moyens d'action, tenaillé par la nécessité, et avec cela il faut être un misérable, pour vouloir poursuivre un but quelconque en se parjurant devant les dieux et en violant sa parole devant les hommes. Non, Cléarque, nous ne sommes pas, nous, si déraisonnables, si imbéciles ». [125]

Seulement quelques heures après, Cléarque et les autres stratèges et lochages des Dix-Mille furent réunis et assassinés (seulement cinq personnes furent épargnées, afin d'être conduites chez le Roi)[126]. La caractérisation est claire : à un Cléarque parfois rude, mais honnête et pieux, s'oppose le satrape de Carie, un personnage pervers, qui s'amuse à l'insu de Cléarque et pousse son impudence jusqu'à se moquer de la *pistis* sur laquelle il s'était engagé.

Tissapherne n'est pourtant pas le seul cas de Perse dont le rapport à la *pistis* est stigmatisé par Xénophon : dans une moindre mesure, cela est vrai aussi pour le satrape de la Phrygie Hellespontique, Pharnabaze[127]. Sur les interprétations modernes des portraits de ces individus ont longtemps pesé à la fois le fameux et très débattu chapitre huit du livre VIII de la *Cyropédie*, où Xénophon déplore la décadence culturelle et politique des Perses de son époque, et les jugements de Platon et d'Isocrate qui reprennent ce même thème[128]. L'influence de ces textes peut en effet pousser à croire que Xénophon stigmatise le mauvais comportement d'un dignitaire perse comme Tissapherne vis-à-vis du système de valeurs des Perses eux-mêmes[129], en tant que signe de la décadence des coutumes qui aurait caractérisé le règne d'Artaxerxès II ; une décadence qui, dans le cas du mépris de la *pistis*, serait à mettre en relation avec l'affirmation d'Hérodote, selon qui l'éducation des Perses avait trois piliers : être un bon archer, un bon cavalier et dire toujours la vérité[130]. Mais maintes études ont démontré qu'il n'en est rien. En effet, Hélène Sancisi-Weerdenburg a efficacement montré le caractère fictif du chapitre VIII 8 de la *Cyropédie*, œuvre dont la valeur historique

---

[125] Xen. *An*. II 5, 15-16, 20-21.
[126] Xen. *An*. II 5, 31-34.
[127] *E.g.* Xen. *Hell*. I 4, 2-7 ou IV I 37-38. Sur Pharnabaze, voir maintenant KLEIN 2015.
[128] Xen. *Cyr.* VIII 8 ; Isoc. *Paneg.* 138-153 ; Pl. *Leg.* III 693 d-698 a.
[129] HIRSCH 1985, p. 19.
[130] Hdt. I 136 : Παιδεύουσι δὲ τοὺς παῖδας […] τρία μοῦνα, ἰχνεύειν καὶ τοξεύειν καὶ ἀληθίζεσθαι. Cf. BRIANT 1996, p. 335, KUHRT 1997, p. 688, PETIT 2004 et MARI 2014, p. 86-87.

demeure très contestée[131]. Par la suite, Dominique Lenfant a soutenu, de manière très convaincante, que le *topos* de la décadence perse dérive en dernière instance de la propagande de Cyrus le Jeune, qui avant sa tentative de coup d'État avait diffusé une image très négative d'Artaxerxès II et de sa cour[132]. À ce sujet, il est intéressant de rappeler l'insistance avec laquelle la figure de Cyrus le Jeune est associée, chez Xénophon, au lexique de la *pistis*[133] ; et il n'est guère surprenant qu'en revanche, d'après une source grecque biaisée, Artaxerxès n'ait pas été en mesure de s'assurer la fidélité de ses hommes[134]. Quant au cas de Tissapherne, il convient de songer à ce que le portrait de parjure dressé par Xénophon vise non pas à mettre en lumière la décadence de la *pistis* chez les Perses, mais plutôt à faire réfléchir les lecteurs grecs de l'*Anabase* à l'importance d'une valeur qu'ils laissaient passer à la trappe[135].

Pareil effort de sensibilisation de Xénophon permet de mesurer l'étendue de la crise idéologique qui, à l'époque où il écrivait, intéressait les valeurs de la société grecque, dont la *pistis*. La promesse solennelle, personnelle et réciproque, qui entraînait une *pistis* fondée sur l'honneur des parties prenantes et relevait d'une culture où la *timē* constituait le souci principal des individus, l'élément autour duquel ils construisaient leur *face*, ne s'adaptait plus à la complexité des jeux politiques et des intérêts particuliers. Autrement dit, les élites diri-

---

[131] SANCISI-WEERDENBURG 1987. En partageant un jugement qui fut déjà de Cicéron (*QFr.* I 1, 23 : *Cyrus ille a Xenophonte non ad historiae fidem scriptus, sed ad effigiem iusti imperii*), beacoup d'historiens préfèrent rapprocher l'ouvrage de la fiction littéraire, voire du roman antique : un entier chapitre de SCHMELING 1996 (p. 581-600) est consacré à la *Cyropédie*. Cf. KNAUTH 1975, p. 12: « So kommt man zum *didaktischen Roman* » et DUE 1989, 19: « Xenophon has a literary, a dramatic point to make. He is not writing history ». Pourtant toutes les opinions ne sont pas si négatives : au contraire, récemment un certain nombre de chercheurs ont suggéré que, par le biais d'une approche extrêmement attentive — souvent multidisciplinaire — à la *Cyropédie*, il est possible d'en faire un outil précieux non tant pour la reconstruction des événéments historiques que pour l'étude de la tradition achéménide sur l'ascension de Perses et de leur empire sur l'Asie centrale. (TUPLIN 1996 and 2013; AZOULAY 2004b, p. 148). Sur la *Cyropédie* en général, voir DUE 1989 cité ci-dessus, TATUM 1989, NADON 2001. Voir aussi, récemment, les chapitres 14, 15 et 16 de HOBDEN & TUPLIN 2012.

[132] LENFANT 2001.

[133] Cf. HIRSCH 1985, p. 20 et MARI 2014, p. 90.

[134] Il s'agit des *Persika* de Ctésias de Cnide : *FGrHist.* 688 F16 § 63 = Phot. *Bibl.* 43b3-44a19 § 63. Cf. Xen. *An.* I 9 29 ; *Oec.* 4, 18.

[135] Cf. DANZIG 2007, p. 38. Certes, les Grecs avaient toujours été rusés (cf. DETIENNE & VERNANT [1974] 2008), mais « mai nella tradizione letteraria è attribuita una connotazione positiva all'infrazione di un patto giurato: di solito, in occasione del mancato rispetto di un accordo le fonti riferiscono di accuse vicendevoli, perché la responsabilità della violazione — determinata in realtà dal mutamento degli equilibri politici e dei rapporti di forza — era da entrambi i contraenti ascritta alla controparte » (GAZZANO 2005, p. 12).

geantes grecques ne disposaient plus de la cohésion nécessaire pour soutenir un discours idéologique assez fort pour cacher la réalité des rapports sociaux par son emprise sur les esprits[136].

La décadence de la *pistis* profonde qui soutenait les accords et les traités dans l'idéologie traditionnelle, pourtant, avait laissé son empreinte indélébile sur la forme extérieure de ces pactes, dont la *dexiōsis* demeurait un élément symbolique majeur. Au début de notre travail, nous avions cité les propos de Lucien Febvre concernant l'évolution de la langue : « le langage n'est pas un appareil enregistreur très rapide »[137]. Nous les reprenons à notre compte maintenant, en les référant pourtant au langage gestuel : puisque tout langage ne se limite jamais à dénoter les faits qu'il décrit, mais les connote ; et puisque souvent c'est par le niveau connotatif que passe la compréhension, du fait de sa vigueur expressive, il n'est pas rare que ce niveau se conserve longtemps après que le sens dénotatif ait disparu.

IX.8. La *dexiōsis* comme catachrèse comportementale

Selon la définition que nous avons donnée dans notre chapitre I[138], vers la moitié du IVe siècle av. J.-C. la *dexiōsis* présente toutes les caractéristiques d'une catachrèse comportementale. Nous avons observé que la poignée de main, jadis pratique gestuelle puissante, figure d'attention au carrefour entre menace voilée au territoire intime d'autrui et offre de reddition, fut rapidement entraînée dans un processus de grammaticalisation. La *dexiōsis* instaure les conditions d'une communication efficace, donc favorise la naissance de la *pistis*. Or, sa grammaticalisation la transforma en sanction de l'existence de cette *pistis*, puis en geste que l'on tenait pour capable de la produire. À ce stade, presque tout lien avec l'état émotif de tension que nous avons relevé durant l'étude des extraits de l'épopée est coupé. Nous avons soutenu que la *dexiōsis* telle qu'elle est représentée chez Homère fonctionne comme un interrupteur de la tension émotive dans la situation sociale. Nous avons constaté que, loin de constituer un geste ordinaire proche de tout autre type de salutation, elle était réservée, justement, aux occasions où un individu ressent le besoin de projeter dans la situa-

[136] Cf. *supra*, p. 300-301.
[137] *Supra*, p. 20.
[138] Cf. *supra*, p. 33.

tion sociale sa tension émotive vis-à-vis d'un autre sans pour autant que sa conduite, en dérogeant aux règles de politesse en vigueur, soit perçue comme dérangeante. La *dexiōsis* définit le canal de communication adaptée à cette tension, soit par une suspension temporaire du tact, soit par une augmentation de la solennité perçue. Le choix entre ces deux définitions de la situation sociale dépend évidemment de l'autorité qui revient à chacun des individus en jeu : s'agissant d'un geste de réciprocité personnelle qui institue, du moins temporairement et sur un plan symbolique, une parité de rôle entre les individus, c'est le ton solennel du reste du langage symbolique (parole, regard, etc.) qui doit signifier la différence de rang. Mais ce caractère « difficile » de la *dexiōsis* disparaît au fur et à mesure que sa fonction devient symbolique. Chez les tragiques, il est rappelé quand la *pistis* est trahie, ou un personnage craint qu'elle ne le soit. Chez Xénophon, qui, songeant aux accords diplomatiques, a sous les yeux les cas où les valeurs traditionnelles passent le plus facilement en sourdine face aux intérêts immédiats, l'oubli de la *pistis* sous-tendue à l'échange des mains droites est dénoncé comme un outrage.

Que se passait-il dans la vie de tous les jours ? Un regard vers les plaidoyers judiciaires athéniens est susceptible de nous fournir quelques indices. Sous bien des aspects, ces plaidoyers contribuent à colorer le portrait social de l'Athènes du IVe siècle. Qu'ont-ils à dire au sujet de la *dexiōsis* ?

Un premier élément saute aux yeux : les poignées de mains paraissent se multiplier. Nous ne pouvons pas exclure *a priori* que cette impression soit due au genre de source utilisée, pourtant le lien entre le phénomène de scission entre la pratique gestuelle, désormais répétée de manière de plus en plus mécanique, et son ensemble de significations originaires diverses trouve quelques bons soutiens textuels. Dans la péroration finale de son discours *Sur la couronne*, par exemple, Démosthène dresse une comparaison entre les caractéristiques des *metrioi politai* — parmi lesquels il n'hésite pas à s'inscrire — et les comportements qu'en revanche il convient au bon citoyen de ne pas assumer (bien évidemment, la cible de l'attaque est Eschine) :

> Δύο δ', ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τὸν φύσει μέτριον πολίτην ἔχειν δεῖ (οὕτω γάρ μοι περὶ ἐμαυτοῦ λέγοντι ἀνεπιφθονώτατον εἰπεῖν), ἐν μὲν ταῖς ἐξουσίαις τὴν τοῦ γενναίου καὶ

> τοῦ πρωτείου τῇ πόλει προαίρεσιν διαφυλάττειν, ἐν παντὶ δὲ καιρῷ καὶ πράξει τὴν εὔνοιαν [...] Τὸ γὰρ ἐξ ἀρχῆς εὐθὺς ὀρθὴν καὶ δικαίαν τὴν ὁδὸν τῆς πολιτείας εἱλόμην, τὰς τιμάς, τὰς δυναστείας, τὰς εὐδοξίας τὰς τῆς πατρίδος θεραπεύειν, ταύτας αὔξειν, μετὰ τούτων εἶναι. Οὐκ ἐπὶ μὲν τοῖς ἑτέρων εὐτυχήμασι φαιδρὸς ἐγὼ καὶ γεγηθὼς κατὰ τὴν ἀγορὰν περιέρχομαι, τὴν δεξιὰν προτείνων καὶ εὐαγγελιζόμενος τούτοις οὓς ἂν ἐκεῖσ'ἀπαγγελεῖν οἴωμαι, τῶν δὲ τῆς πόλεως ἀγαθῶν πεφρικὼς ἀκούω καὶ στένων καὶ κύπτων εἰς τὴν γῆν, ὥσπερ οἱ δυσσεβεῖς οὗτοι, οἳ τὴν μὲν πόλιν διασύρουσιν, ὥσπερ οὐχ αὑτοὺς διασύροντες, ὅταν τοῦτο ποιῶσιν, ἔξω δὲ βλέπουσι, καὶ ἐν οἷς ἀτυχησάντων τῶν Ἑλλήνων ηὐτύχησ'ἕτερος, ταῦτ' ἐπαινοῦσι καὶ ὅπως τὸν ἅπαντα χρόνον μενεῖ φασὶ δεῖν τηρεῖν.
>
> Le citoyen qui est honnête par nature doit, Athéniens, avoir deux qualités (je puis parler ainsi de moi-même en soulevant le moins de critiques) : conserver, dans les périodes où l'action est libre, l'attachement à l'honneur et à la primauté de son pays, en toute circonstance et en toute action l'esprit de dévouement. […] Dès le début, j'ai choisi la ligne politique qui était la droite et juste : donner mes soins à l'honneur, à la puissance, à la gloire de la patrie, les accroître, être aux côtés de mes concitoyens. Ce n'est pas moi qu'on voit, réjoui et riant des succès des autres, me promener sur l'agora, tendre la main droite et annoncer la bonne nouvelle aux gens qui, à ce que je crois, le rapportent là-bas, qui apprennent le bonheur de mon pays en frissonnant, en gémissant, en baissant la tête, comme font ces impies qui déchirent leur pays comme s'ils ne le déchiraient pas eux-mêmes en faisant cela, qui regardent vers l'extérieur, qui, lorsque le succès d'un autre a fait le malheur des Grecs, en chantent les louanges et disent qu'il faut veiller à ce que cela dure éternellement.[139]

Considérons le rôle qu'a la *dexiōsis* ici. Un premier point qu'il convient de relever est qu'elle est toujours associée à des manifestations de joie et d'enthousiasme. Pourtant Démosthène l'utilise pour évoquer l'image des hypocrites, des loyaux à la cause du vainqueur, des fanfarons. Ainsi elle est liée d'emblée non seulement à la déloyauté, mais aussi à l'inverse de cette tenue que le bon citoyen se doit de tenir pour honorer la cité. Autrement dit, elle caractérise à la fois l'exubérance et la félonie. Bien entendu, cela ne veut absolument pas dire que le geste n'ait été utilisé que par des gens déloyaux ni qu'à l'époque de Démosthène il ne renvoyât, dans l'opinion commune, à ces types d'*ēthos*. Au contraire, le recours à cet exemple de la part de l'orateur prouve que la *dexiōsis* jouissait d'un excellent état de santé. Ce qui devrait frapper, plutôt, c'est qu'elle puisse être utilisée à l'intérieur d'une opposition rhétorique pour construire le portrait d'un hypocrite bruyant. Les *dexiai* auxquelles faisait confiance Nestor avaient vraiment dû aller au feu pour qu'un tel propos pût convaincre les

[139] Dem. *De cor*. 321-323. Trad. CUF légèrement modifiée.

jurés.

Telle une monnaie dévaluée, à laquelle on soustrait progressivement le métal précieux dont elle était faite à l'origine, au fur et à mesure que la conscience de la complexité du geste se perdait la *dexiōsis* subit un processus d'inflation. C'est un phénomène qui ressort clairement d'un certain nombre de passages de plaidoyers, si — compte tenu de la distance qui sépare les genres littéraires divers que l'on a abordés dans ce chapitre — notre lecture de l'histoire de la *dexiōsis* peut être tenue pour substantiellement valable.

En ce qui concerne les relations entre individus, on trouve un exemple dans le discours *Contre Midias* de Démosthène, où l'orateur éructe contre l'accusé, capable de faire grief à un homme des crimes les plus atroces, puis de se rendre chez lui et de mentir sous serment, en niant avoir jamais tenu de propos accusatoires à son égard :

> Τῇ δ'ὑστεραίᾳ πάλιν (τοῦτο γάρ, τοῦτ'οὐκ ἔχον ἐστὶν ὑπερβολὴν ἀκαθαρσίας, ἄνδρες Ἀθηναῖοι) εἰσελθὼν οἴκαδ'ὡς ἐκεῖνον καὶ ἐφεξῆς οὑτωσὶ καθεζόμενος, τὴν δεξιὰν ἐμβαλών, παρόντων πολλῶν, μετὰ τοὺς ἐν τῇ βουλῇ τούτους λόγους, ἐν οἷς αὐτόχειρα καὶ τὰ δεινότατ'εἰρήκει τὸν Ἀρίσταρχον [...]. Καίτοι πῶς οὐ δεινόν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, μᾶλλον δ'ἀσεβές, λέγειν ὡς φονεύς, καὶ πάλιν ὡς οὐκ εἴρηκε ταῦτ'ἀπομνύναι, καὶ φόνον μὲν ὀνειδίζειν, τούτῳ δ'ὁμωρόφιον γίγνεσθαι;
>
> Le lendemain encore (comble de perversité qu'on ne pourrait dépasser, Athéniens !), il est entré chez lui pour le voir, s'est assis près de lui comme cela, lui a tendu la main droite devant de nombreuses personnes — pour prouver, dis-je, qu'il a juré sur sa propre tête, après avoir prononcé devant le Conseil ces paroles atroces qui présentaient Aristarque comme un assassin […]. N'est-ce pas une chose abominable, Athéniens, ou plutôt n'est-ce pas une chose impie que de dire d'un homme : « C'est un assassin ! », puis de jurer qu'on n'a pas prononcé ces paroles et de reprocher un meurtre à l'homme sous le toit de qui on se trouve ?[140]

Ce discours ne fut probablement jamais prononcé par Démosthène dont on put dire par la suite qu'il avait « vendu pour trente mines et l'injure subie et la sentence préalable prononcée par le peuple au théâtre de Dionysos contre Midias »[141]. De nouveau, plutôt que de songer aux faits — qu'il s'agisse du récit des faits souvent détourné que fait Démosthène ou

---

[140] Dem. *Meid.* 119-120. Trad. CUF légèrement modifiée.

[141] Aeschin. *In Ctes.* 52 : Καὶ ταῦτα δὴ τὰ περὶ Μειδίαν καὶ τοὺς κονδύλους, οὓς ἔλαβεν ἐν τῇ ὀρχήστρᾳ χορηγὸς ὤν, καὶ ὡς ἀπέδοτο τριάκοντα μνῶν ἅμα τήν τε εἰς αὐτὸν ὕβριν καὶ τὴν τοῦ δήμου καταχειροτονίαν, ἣν ἐν Διονύσου κατεχειροτόνησε Μειδίου.

de l'usage réel qui fut fait de ce discours — il convient que nous nous mettions du point de vue du public auquel ce texte est censé s'adresser. Démosthène use de l'exemple de la *dexiōsis*, dont la valeur de symbole d'intimité, confiance et accord est ici réexhumée, pour mettre en lumière la duplicité morale de Midias. Autrement dit, en confrontant le comportement de Midias à différents moments et en montrant ses fluctuations, Démosthène cherche à faire en sorte que les juges lui reconnaissent l'*ēthos* du « faussaire »[142]. Or, du point de vue de l'idéologie traditionnelle, il est assez surprenant que l'orateur doive convaincre les *dikastai* à ce sujet, d'autant plus si l'existence des accusations de Midias à l'encontre d'Aristarque ne fait pas de doute. L'insistance de Démosthène sur ce point, en revanche, suggère que ces formes d'hypocrisie étaient assez communes, voire tolérées ou inaperçues. C'est le signe d'une légèreté dans le recours à la poignée de main qui n'a pas de place dans la littérature grecque du siècle précédant, bien que la symbolique du geste fût encore assez puissante pour qu'elle puisse être exploitée pour stigmatiser l'*ēthos* de l'adversaire au tribunal. Mais, justement, il ne s'agit que d'un argument rhétorique parmi les autres qui reviennent sans cesse dans les plaidoyers de IVe siècle. La fréquence de ces *topoi* témoigne à la fois de la mauvaise réputation qu'avaient certains comportements, de leur diffusion dans la société (il aurait été malaisé de les appliquer à un si grand nombre d'accusés s'ils avaient constitué des phénomènes extraordinaires) et de la relative tolérance dont ils ont dû faire l'objet.

L'argument même de Démosthène fut d'ailleurs retourné à son encontre par Eschine, dans le discours *Contre Ctésiphon*. Il est question du comportement de Démosthène envers un certain Anaxinos d'Oréos. En 342 av. J.-C., ce personnage était venu à Athènes faire des achats pour Olympias, la reine de Macédoine. Démosthène l'avait fait arrêter en l'accusant d'être un espion de Philippe II[143] :

> Καὶ τὸν αὐτὸν ἄνδρα δὶς στρεβλώσας τῇ σαυτοῦ χειρί, ἔγραψας αὐτὸν θανάτῳ ζημιῶσαι, καὶ παρὰ τῷ αὐτῷ ἐν Ὠρεῷ κατήγου, καὶ ᾧ ἀπὸ τῆς αὐτῆς τραπέζης ἔφαγες καὶ ἔπιες καὶ ἔσπεισας, καὶ τὴν δεξιὰν ἐνέβαλες ἄνδρα φίλον καὶ ξένον ποιούμενος, τοῦτον ἀπέκτεινας.

---

[142] Voir *supra*, p. 67-68.
[143] Cf. Dem. *De cor.* 137 avec USHER 1993, p. 276-277.

> Ce même homme dont tu as proposé la mort, après l'avoir deux fois soumis à la torture de ta propre main, était aussi celui chez qui tu logeais à Oréos, celui à la table duquel tu avais mangé, tu avais bu, tu avais répandu des libations, celui auquel tu avais donné la main droite en signe d'amitié et d'hospitalité, celui-là, tu l'as tué.[144]

Accusé d'avoir fait tuer son *xenos*, Démosthène aurait répondu qu'il faisait « plus de cas du sel de la cité que de la table d'un hôte étranger » (τοὺς τῆς πόλεως ἅλας περὶ πλείονος ποιεῖσθαι τῆς ξενικῆς τραπέζης)[145]. L'intérêt de la communauté passait par-dessus les relations de *xenia* : si Démosthène avait été Diomède, il eût tué Glaucos sans hésitation. Aussi la *dexiōsis* pouvait être utilisée sans trop de crainte pour les parties prenantes des traités diplomatiques qu'elle scellait. Cela était d'ailleurs rendu nécessaire par les changements très rapides qui intéressaient l'attitude des *poleis* l'une envers l'autre. Le jeu international était très complexe, les alliances éphémères. Le protocole des accords ne changeait pas pour autant. Voici un cas éclatant, dont encore une fois on tire le récit du *Contre Ctésiphon* d'Eschine. Il concerne les relations entre les Athéniens et les Chalcidiens entre 353 et 350 av. J.-C. Nonobstant les anciens différends avec les cités de l'Eubée — dit Eschine — les Athéniens avaient chassé les Thébains de l'île lorsque ces derniers avaient tenté de la soumettre. Par la suite, considérant s'être assurés par ce service la confiance des habitants de Chalcis et d'Érétrie et ayant stipulé une alliance avec eux, ils leur avaient restitué le gouvernement de leurs cités[146]. Mais ils furent déçus en leur confiance, car, à la première occasion propice, Callias et Taurosthène, tyrans de Chalcis[147], rassemblèrent des troupes et demandèrent le soutien militaire de Philippe II de Macédoine. Ils attaquèrent ensuite l'armée athénienne, mais ils eurent le dessous. Ainsi, s'indigne Eschine dans son plaidoyer, il ne convenait pas du tout à Athènes de chercher de nouveau la réconciliation[148] : les habitants de l'Eubée étaient hostiles à la cité, et ne tenaient en aucun compte l'alliance qu'ils avaient contractée avec elle. Pourtant elle avait concédé le pardon à la fois à Callias, aussitôt revenu

---

[144] Aeschin. *In Ctes*. 224. Trad. CUF légèrement modifiée.
[145] *Ibidem*. Trad. personnelle.
[146] Cf. Aesch. *In Ctes*. 85 ; « [In 348], Plutarch of Eretria asked the Athenians to ward off the threat of his neighbor Callias of Chalcis. The Assembly granted his request and sent a force of hoplite and cavalry to Euboea under the command of Phocion. » (HARRIS [E. M.] 1995, p. 37).
[147] Voir OSBORNE (M.J.) 1983, p. 72-75 et *DNP*, *s.v.* : « Kallias [9] Aus Chalkis, 4. Jh. v. Chr. ».
[148] Eschine avait participé en première personne aux batailles athéniennes contre les Eubéens : cf. Aeschin. *Amb*. 169 et HARRIS (E. M.) 1995, p. 37.

à Chalcis pour coaliser les Eubéens contre Athènes[149], et à Taurosthène, ὁ νυνὶ πάντας δεξιούμενος καὶ προσγελῶν (« qui aujourd'hui nous serre la main à tous et nous adresse des sourires »)[150]. Cette affirmation est une marque évidente du fait que la *dexiōsis* (et avec elle le reste de la symbolique diplomatique grecque) avait perdu la plus grande partie de sa force idéale. Dans les accords diplomatiques, ce geste ne renvoyait guère plus à la *pistis* contraignante de la propagande athénienne du Ve siècle. En effet, il est très peu vraisemblable que, en serrant la main à Taurosthène, les Athéniens aient eu la moindre intention de manifester l'existence d'un lien personnel de confiance réciproque avec un homme si peu fiable que ce tyran de Chalcis. Certes, on peut imaginer que quelqu'un ait refusé la main tendue de Taurosthène en signe de mépris, et il va de soi que la description d'Eschine est une caricature rhétorique de la réalité. Néanmoins, il est également clair que les *dexiōseis* citées par Eschine n'instaurent point une relation pivotant sur la *pistis*, mais un rapport bien plus faible, fondé sur l'intérêt du moment ; sa stabilité, comme d'ailleurs celle des pactes entre les Athéniens et les tyrans chalcidiens qui l'avaient précédé, est extrêmement précaire. La contrainte de la *pistis* n'est évoquée qu'afin de soutenir une thèse rhétorique. Elle représentait un argument utile pour l'accusation d'Eschine. Pourtant la société tout entière, à tous ces niveaux, s'en passait volontiers.

---

[149] Aesch. *In Ctes*. 88-89. Trad. CUF légèrement modifiée. Cf. HARRIS (E. M.) 1995, p. 120 : « Finding the price of Macedonian friendship too high, Callias sent ambassadors to Athens to see if he could obtain a better bargain from the Assembly. Callias was probably aware that Demosthenes was casting about for allies and would be willing to make a generous bid for an alliance with Euboea. His demands were substantial: he offered the Athenians an alliance with Chalcis and in return asked for help against Philip's allies in Oreos and Eretria. Once liberated, these cities would not rejoin the Athenian Confederacy, to which they had belonged prior to 348, and pay contributions to its treasury, but instead would join with Chalcis and form a Euboean League under the leadership of Callias ».

[150] Aesch. *In Ctes*. 86.

Conclusion

> Soyez assuré que, quand chaque homme croit pouvoir décider seul de la forme d'un vêtement ou des convenances du langage, il n'hésite pas à juger de toute chose par lui-même, et lorsque les petites conventions sociales sont si mal observées, comptez qu'une grande révolution a eu lieu dans les grandes.
>
> *Alexis de Tocqueville* ([1840] 1990, p. 183[1])

Par l'évocation des querelles entre Démosthène et Eschine au tribunal, nous atteignons la fin de notre étude. Comme annoncé dès l'*Introduction*, en effet, vers le milieu du IVe siècle av. J.-C. les sources littéraires commencent à témoigner vigoureusement de l'affaiblissement de l'emprise du principe de correspondance entre le *schēma* et l'*ēthos*. Cela ne veut pas dire, il convient de le répéter, que la pensée grecque ancienne quant à ce sujet ait radicalement changé à ce moment précis. Plutôt, des genres de jugement social différents côtoient dès lors celui par lequel nous nous sommes efforcé de nous faire guider au cours de notre analyse. C'est la fin d'un type de regard, le début de son très long déclin. Car en réalité le regard qui juge des apparences n'a jamais cessé d'exister. On peut se douter qu'il le fasse jamais. Pourtant sa « tyrannie »[2] avait pris fin ; d'autres paradigmes d'évaluation d'autrui avaient conquis le droit de citoyenneté dans la société grecque antique, et étaient maintenant libres d'affleurer dans sa littérature. Le phénomène de désenchantement vis-à-vis de la *dexiōsis* et des valeurs qu'elle était censée représenter, par lequel nous avons clos notre dernier chapitre, est un indice excellent du changement culturel que nous évoquons. Cela dit, pour prouver l'historicité d'un tel tournant, il faudrait poursuivre l'analyse tout au long du IVe siècle et de l'époque hellénistique. Mais les limites de notre travail de thèse nous empêchent de nous aventurer plus loin. Sans trop pousser nos conclusions, par conséquent, à ce stade de nos réflexions nous préférons envisager l'idée d'une ac-

[1] L'extrait provient d'un brouillon de la *Démocratie en Amérique* conservé dans la Yale Tocqueville Collection.
[2] FRANZONI 2006, cit. à p. 66.

célération du processus d'affaiblissement idéologique de la symétrie entre *schēma* et *ēthos* pendant le IVe siècle av. J.-C. comme une simple hypothèse. Sa vérification pourrait faire l'objet d'une recherche future.

Peut-être nous pouvons nous permettre juste, en conclusion, une très brève excursion dans un dossier du corpus de sources que nous avions rassemblé pour la préparation de cette thèse, mais que nous n'avons pas exploité en entier. Nous voulons parler des extraits des plaidoyers des orateurs attiques. Dans pareil dossier figurent en effet des témoignages remarquables, de véritables traces de distinction entre principes moraux et normes de politesse. La problématisation éthique qui s'était développée dans la réflexion philosophique de l'époque commençait sans doute à s'infiltrer dans le système de croyances communes, et il est normal que ce soient les orateurs qui s'en soient emparés les premiers. Toujours à la recherche de bons arguments pour contrer les affirmations de leurs adversaires, ils ne durent être que trop heureux de la délivrance de la distinction entre le comportement d'un individu et ses vertus morales. Nous ne donnerons ici qu'un exemple. Dans un de ses discours, prononcé peu après sa participation à une mission diplomatique controversée à la cour de Macédoine (346 av. J.-C.), Eschine dénonça le mauvais comportement de son adversaire, Timarque, lors d'une discussion à l'assemblée. Aux dires d'Eschine, Timarque,

> θοἰμάτιον γυμνὸς ἐπαγκρατίαζεν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, οὕτω κακῶς καὶ αἰσχρῶς διακείμενος τὸ σῶμα ὑπὸ μέθης καὶ βδελυρίας, ὥστε τούς γε εὖ φρονοῦντας ἐγκαλύψασθαι, αἰσχυνθέντας ὑπὲρ τῆς πόλεως, εἰ τοιούτοις συμβούλοις χρώμεθα.
>
> mettant habit bas au beau milieu de l'assemblée, a donné là une exhibition de lutte ; et tel était le honteux état dans lequel le vin et la débauche avaient mis cet homme que les citoyens honnêtes se voilaient la face, rougissant pour notre cité à l'idée qu'elle pouvait se servir de semblables conseillers.[3]

Eschine caricaturait sans doute les événements : le comportement de Timarque ne dut pas être si hors norme que le donne à penser l'orateur, surtout si on l'envisage à la lumière du témoignage de la *Constitution des Athéniens* aristotélicienne, où on lit que le premier à se comporter de manière inconvenante à l'assemblée avait été Cléon[4]. « Les autres — poursuit

[3] Aeschin. *In Tim.* 26. Traduction CUF légèrement modifiée.

[4] Arist. [*Ath. Pol.*] 28, 3 : πρῶτος ἐπὶ τοῦ βήματος ἀνέκραγε καὶ ἐλοιδορήσατο, καὶ περιζωσάμενος ἐδημηγόρησε (« [Cléon, qui] le premier cria à la tribune, y employa les injures et parla tout en se débraillant »). Cf. aussi le

le pseudo-Aristote — parlaient en demeurant ordonnés (τῶν ἄλλων ἐν κόσμῳ λεγόντων). »[5] Le démagogue fils de Claïnétos n'avait fait qu'initier une tradition. Eschine, cependant, était connu pour la rigueur de sa tenue au tribunal. Il suivait l'exemple des orateurs d'autrefois (οἱ ἀρχαῖοι ἐκεῖνοι ῥήτορες), à l'époque desquels « ce qu'aujourd'hui nous faisons tous habituellement, à savoir tenir la main hors du vêtement pendant que nous parlons, […] paraissait entaché d'inconvenance, et ils se gardaient de le pratiquer »[6]. Jusqu'ici, rien d'extraordinaire : restant conforme au principe d'équivalence *schēma-ēthos*, qui avait inspiré les orateurs d'antan dont il se sert en guise d'exemple (Périclès, Aristide, Thémistocle, Solon), Eschine soulignait le parallélisme entre la *kakotēs* de l'accusé et sa tenue et son comportement (*schēma* et *tropos*[7]) malséants. Quant à sa propre tenue impeccable, il va de soi qu'elle est le miroir de son intégrité.

Pourtant la critique de ces affirmations que fit Démosthène dans son discours *Sur l'ambassade* montre que la réalité était très différente.

> Ἔφη τὸν Σόλων' ἀνακεῖσθαι τῆς τῶν τότε δημηγορούντων σωφροσύνης παράδειγμα, εἴσω τὴν χεῖρ'ἔχοντ'ἀναβεβλημένον, ἐπιπλήττων τι καὶ λοιδορούμενος τῇ τοῦ Τιμάρχου προπετείᾳ. [...] Τοῦτο μὲν τοίνυν εἶπε τοῖς δικασταῖς καὶ ἐμιμήσατο· ὃ δὲ τοῦ σχήματος ἦν τούτου πολλῷ τῇ πόλει λυσιτελέστερον, τὸ τὴν ψυχὴν τὴν Σόλωνος ἰδεῖν καὶ τὴν διάνοιαν, ταύτην οὐκ ἐμιμήσατο, ἀλλὰ πᾶν τοὐναντίον.
>
> [Eschine] a prétendu qu'une statue de Solon s'élevait, comme exemple de la réserve des orateurs d'autrefois, revêtue d'un manteau et la main dissimulée ; il blâmait et vitupérait ainsi l'agitation de Timarque […]. Il a parlé de cela aux juges et il a reproduit le geste. Mais ce qui était pour notre pays bien plus avantageux que l'attitude, voire l'âme et l'état d'esprit de Solon, cela, il ne l'a pas reproduit ; il a fait tout le contraire.[8]

Les paroles de Démosthène sont claires : dans le cas d'Eschine, il n'y a aucune correspon-

---

cas de Cléophon, qui serait venu ivre à l'Assemblée ([*Ath. Pol.*] 34, 1).

[5] *Ibid.*

[6] Aeschin. *In Tim.* 25 : Ὃ νυνὶ πάντες ἐν ἔθει πράττομεν, τὸ τὴν χεῖρα ἔξω ἔχοντες λέγειν, τότε τοῦτο θρασύ τι ἐδόκει εἶναι, καὶ εὐλαβοῦντο αὐτὸ πράττειν. Traduction CUF modifiée.

[7] Les mots sont utilisés lors de la comparaison de Timarque avec Solon et sa statue à Égine. Aeschin. *In Tim.* 25 : Τοῦτ'ἐστίν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ὑπόμνημα καὶ μίμημα τοῦ Σόλωνος *σχήματος*, ὃν *τρόπον* ἔχων αὐτὸς διελέγετο τῷ δήμῳ τῶν Ἀθηναίων. (« Cette attitude [de la statue], citoyens d'Athènes, rappelle et reproduit l'attitude de Solon, les manières qu'il avait lorsqu'il parlait au peuple des Athéniens. » Trad. personnelle). Sur ce passage et sur la statue, dont l'existence historique est très douteuse, voir FISHER 2001, p. 151-152.

[8] Dem. *Amb.* 251-252.

dance entre le σχῆμα et la ψυχή. Mais l'orateur ne se limite pas à ce constat particulier et propose un critère d'évaluation social général (qu'il applique à Eschine aussi bien qu'à Solon), qui laisse de côté l'apparence des sujets considérés. À travers le raisonnement de Démosthène, la superposition entre l'*ēthos* de l'individu et ses apparences extérieures, si typique de l'optique grecque, nous apparaît enfin telle qu'elle est : non tant une forme propre de la pensée qu'un idéal à atteindre, un paradigme de référence. Définie ainsi, elle recoupe de près le raffinement de l'âme qui au XVIIIe siècle était censé sous-tendre la maîtrise des innombrables règles de la politesse de cour. Comme ce dernier n'aurait pas su résister au déclin de l'aristocratie européenne qui en avait fait un instrument de distinction, l'emprise du jugement socio-esthétique sur la société ne survécut pas longtemps à la fin des élites qui régissaient les *poleis* grecques aux époques archaïque et classique. À Athènes, nous observons ce phénomène dès la fin du Ve siècle, à cause de sa forme de gouvernement particulièrement ouverte aux couches inférieures de la population, aussi bien que du fait que la grande majorité de nos sources littéraires proviennent de là. Pourtant le déclin des élites dirigeantes est un phénomène qui intéressa la Grèce tout entière, accompagnant l'éclipse de la civilisation de la *polis* indépendante et l'ascension des monarchies hellénistiques. Le pouvoir se déplaçait ailleurs.

Il n'avait pas été coutumier, pour un Grec d'époque classique, de penser la *psychē* comme étant séparée du *sōma*, le corps. Quand quelqu'un avança des idées semblables, les réactions furent d'abord perplexes[9]. La croyance traditionnelle voulait que la *psychē* soit le souffle vital qui anime le *sōma*. Certes, elle quittait le corps au moment de la mort, mais cette séparation, justement, défaisait l'individu. Pour longtemps, les Grecs crurent que ce dernier était un ensemble de *psychē* et *sōma*, et la *psychē* à elle seule n'aurait pas su être porteuse d'un *ēthos*. Il suffit, pour s'en rendre compte, de songer à la scène, célèbre, de la *nekyia* dans l'*Odyssée*, où les âmes qui entourent Ulysse ne sont rien d'autre que des ombres vaines et assoiffées de sang. Comme la *psychē* avait été la vie du *sōma*, ainsi le sang seulement, humeur corporelle, est en mesure d'insuffler mémoire, personnalité et voix aux spectres auxquels Ulysse en

[9] Cf. l'ironie d'Aristophane : *Nub.* 94, 319, 415, 420, 714, 719. Voir aussi *supra*, p. 42.

laisse boire[10]. Ainsi, on comprend facilement comment, à l'intérieur d'un tel cadre conceptuel, il ne fût de disposition intérieure chez l'individu qui ne se reflétât sur l'aspect de son corps. Car l'une ne pouvait aller sans l'autre. Ce fut très probablement Socrate qui, en poussant plus loin les réflexions d'un petit nombre d'autres savants[11], introduisit à Athènes l'idée que la *psychē* puisse être le siège de la pensée rationnelle, aussi bien pure que pratique[12]. Or, Socrate enseignait, et parmi ses élèves assidus figuraient nombre de jeunes hommes destinés à marquer à la fois la vie politique d'Athènes et la culture de la Grèce tout entière. Platon, quant à lui, perfectionna l'idée du point de vue philosophique, et en usa pour soutenir son projet politique dans la *République*[13]. Par la suite, dans le *Phèdre*, le mythe des attelages ailés, qui explique la réminiscence de l'âme et en suppose l'immortalité, éleva encore d'un cran le statut des *psychai*[14]. Chez Platon, la *psychē* demeure profondément enracinée dans le *sōma*, mais sa nature est indépendante du corps. Elle est faite pour contempler la vérité et, qui plus est, elle peut être éduquée pour échapper plus rapidement aux cercles de la métempsychose qui la ligotent à différents *sōmata*, et être enfin admise à la vraie connaissance dans le monde des Idées. La vie de la *psychē* ne dépendait plus du *sōma* dans lequel elle se trouvait temporairement. Elle s'en était émancipée. Pourquoi donc l'équivalence entre ses inclinations et les manières ou l'aspect de ce *sōma* aurait-elle dû être un fait nécessaire et inévitable ?[15]

À l'époque où Platon enseignait ceci, la « brèche culturelle » athénienne s'était refermée. *La brèche* : nous avions repris à notre compte le titre d'un livre sur Mai 68 qui porte ce nom pour remplacer le concept de « révolution », trop percutant, à notre avis, pour cerner le processus de restructuration de la *Weltanschauung* grecque qu'il nous a semblé reconnaître en étudiant les sources qui datent d'après les dernières années du Ve siècle[16]. Dès l'*Introduction*, nous avons parlé de l'« ambition » de pousser notre regard sur pareil phénomène de trans-

---

[10] Hom. *Od.* XI 36-330. Cf. *Od.* X 504-540.
[11] Cf. DK 22 B 107, 117, 118 (Héraclite) ; DK 68 B 5, 31, 37, 72, 159, 170, 171, 187, 191, 264, 290 (Démocrite).
[12] Cf. *supra*, p. 354. Voir aussi CATONI 2005, p. 102-114.
[13] C'est la théorie de la tripartition de l'âme, exposée à Pl. *Rep.* IV 439 a-441 c.
[14] Pl. *Phdr*. 245 c-249 d. Cf. BRISSON 2012, p. 40-50.
[15] Le meilleur traitement de ces sujets demeure à notre avis celui de HAVELOCK 1963, p. 197-213.
[16] Écrit par Edgard Morin avec Claude Lefort et Jean-Marc Coudray : MORIN, LEFORT & COUDRAY 1968 cit. *supra*, p. 115, n. 4 (Jean-Marc Coudray est le nom de plume de Cornelius Castoriadis).

formation idéologique et sur le débat culturel qui l'accompagne, tout en reconnaissant que les bornes dans lesquelles nous avons cru sage de restreindre notre étude ne nous permettaient guère d'aboutir à des certitudes à ce sujet. À partir de l'idée de « brèche culturelle », nous esquissons donc des simples réflexions conclusives. En reprenant et commentant les dires d'Edgard Morin, l'historien italien Marco Revelli a récemment récupéré le concept de « culture adolescente »[17]. C'est une idée qui peut nous aider à tenter une synthèse entre le plan social, le plan philosophique et le plan comportemental des transformations culturelles que nous évoquons. D'après Morin et Revelli, la catégorie d'« adolescence » n'est pas tant une catégorie psychologique ou biologique qu'une catégorie « historique »[18]. Loin d'indiquer une simple phase de la vie, l'adolescence serait une condition culturelle et existentielle collective, qui n'assume un caractère social qu'assez rarement, à des époques bien déterminées[19]. Une des cultures qui, selon ces chercheurs, auraient traversé une phase d'adolescence est celle de l'Occident pendant les années 1960. Une, plus longue, fut celle des « premiers groupes d'étudiants révolutionnaires » qui naquirent au sein de l'*intelligentsia* romantique européenne[20] à l'époque où la comtesse de Genlis publiait son *Dictionnaire* de politesse. Une autre est l'Athènes classique, au tournant du IVe siècle av. J.-C. Mais il convient de rapporter *in extenso* le propos de Revelli :

> In quelle congiunture, i caratteri tipici dell'età adolescenziale — una percezione iperconflittuale dei rapporti, l'indeterminatezza delle forme comportamentali e della personalità, la problematizzazione dei valori fondanti, l'estrema sensibilità alla dimensione paradossale dell'esistente e dei suoi dispositivi di disciplinamento […] e, insieme, l'insofferenza nei loro confronti, il rifiuto del rapporto di autorità e la domanda di forme autentiche di vita e di relazione —, tutto ciò, insomma, che costituisce l'esperienza complessa del trapasso dall'infanzia all'età adulta, traborda al di fuori della dimensione individuale e assume direttamente una rilevanza collettiva. *Sociale*, appunto, connotando un'epoca. Rendendola un'epoca "critica", in cui i codici profondi dell'ordine sociale in quanto tale vengono messi radicalmente in discussione, e devono essere ridefiniti. […] [L]a "terra di nessuno" tra innocenza dell'infanzia e responsabilità della maturità si dilata, nel tempo (si prolunga oltre i limiti "fisiologici"), e nello spazio (viene esperita da un intero gruppo sociale o da un'intera generazione).[21]

Au dernier quart du Ve siècle, à Athènes, tous les ingrédients nécessaires pour la vérification du scénario que décrit Revelli se mirent en place en même temps. Une cité cosmopolite et

[17] Cette catégorie est proposée et décrite par MORIN 1969.
[18] MORIN 1969, p. 765.
[19] Cf. REVELLI 2012, p. 142.
[20] MORIN 1969, p. 765.
[21] REVELLI 2012, p. 142-143.

puissante sur la mer, mais barricadée dans ses remparts du côté de la terre pendant de longues années. L'ascension, progressive mais rapide, d'une classe sociale nombreuse et pourtant dépendante, pour sa survie, du soutien de la cité ; les invasions spartiates de la campagne attique qui avaient confiné les petits propriétaires dans la ville la grande partie de l'année avaient aussi fait en sorte que le vote de ceux-ci devînt prépondérant à l'assemblée et dans les tribunaux. Le partage des élites traditionnelles en ceux qui, visant à maintenir le contrôle des institutions, cherchaient à gagner la faveur du *dēmos* en rivalisant avec ses démagogues (et en adoptant parfois leur style), et ceux qui rêvaient la fin des institutions mêmes telles qu'elles étaient, ou en machinaient le renversement. La concentration des intellectuels dans la ville, leur activité et leur enseignement, qui permit à des idées élaborées jusque-là par et pour un nombre infime de personnes de gagner l'attention d'un plus vaste public. Enfin, la disponibilité d'une jeunesse dorée à ces nouveaux enseignements : disponibilité des bourses aussi bien que des esprits. Ils devaient choisir un camp. Certes, aucun ne leur appartenait tout à fait : le jeu politique avait été préparé par leurs aînés. Le moment venu, certains firent leur choix sans trop d'hésitation. D'autres s'y refusèrent, et certains jouèrent même sur tous les terrains. Mais qu'il s'agisse d'Alcibiade ou de Xénophon, il n'est guère facile de parler d'une prise de parti « responsable »[22]. La maturité réfléchie qu'évoque Revelli fut atteinte seulement *post eventum*. Alcibiade avait trente-cinq ans à l'époque de l'affaire des Hermocopides. Xénophon, lui, devait encore se lancer dans l'aventure anatolienne à la suite de Cyrus, puis du roi spartiate Agésilas, et subir l'exil avant de se poser et se consacrer à l'écriture. Platon ne cessa jamais de spéculer autour de ses projets politiques de cité idéale, se réfugiant dans un élitisme intellectuel qui — loin d'être démocratique — n'avait pas affaire non plus avec la politique des oligarques telle qu'elle avait été réalisée pendant la jeunesse du philosophe. À la fois pour ces hommes, dont nous connaissons la vie et l'œuvre, et pour d'autres, dont nous ignorons tout ou quasiment tout, le *no man's land* entre l'enfance et la maturité responsable, réfléchie et peut-être désenchantée s'était poursuivi bien au-delà de la normalité. Ce fut un déchirement profond des esprits : une brèche culturelle. L'amnistie de 403 ne l'assainit point. Plutôt, elle marqua son accès aux institu-

[22] Cf. la « responsabilità della maturità » de REVELLI 2012, *ibid.*

tions : le gouvernement à Athènes ne serait plus exercé par l'élite qui en tenait encore les leviers avant la guerre du Péloponnèse ; l'Académie de Platon et l'école d'Isocrate, dont nous avons rapidement frôlé le rôle au cours de notre travail, ouvriraient sous peu. Le temps affermirait de nouvelles idéologies et les nouveaux types de jugement social que celles-ci permettaient. Comme au XIXe siècle de notre ère, finalement, la brèche culturelle se referma au fur et à mesure que la contre-culture qui en avait accompagné la naissance était diluée dans la société.

Venait le temps de nouvelles pratiques de relation sociale, d'un code de politesse renouvelé grâce à l'influx d'un principe inspirateur longtemps incubé et enfin exprimé de manière accomplie : l'autonomie de l'éthique vis-à-vis de la réflexion esthétique. Naissait, pour reprendre nos propres dires, le « couteau moral » pour sectionner le cube des recommandations comportementales, dont l'homme grec avait été dépourvu tout au long des époques archaïque et classique[23]. Il serait possible, et même beaucoup plus facile, d'étudier la politesse grecque antique après pareille spécialisation des catégories propre à la pensée des Hellènes. En effet, ce sont dès lors les sources mêmes qui opèrent une distinction plus nette entre ce qui est moral et relève de la *psychē* et ce qui est comportemental et relève du *sōma*. En outre, l'accès à des catégories de sources dont nous ne disposons pas jusqu'à l'époque hellénistique permettrait de conduire l'analyse à l'aide de données linguistiques dont le repérage est très malaisé dans notre corpus de documents : nous pensons notamment aux correspondances privées qu'enregistrent les papyri égyptiens.

Nous croyons néanmoins qu'une tentative d'étude comme celle que nous avons menée s'imposait comme nécessaire avant de pouvoir aborder la politesse grecque de la période hellénistique. Il faut en effet connaître d'où provient et de quel principe tire son inspiration le code de conduite hellénique avant d'être en mesure d'en reconnaître les continuités et les transformations lorsque celui-ci s'installe et se mélange, à l'instar des Grecs mêmes, parmi les sociétés millénaires de l'Orient méditerranéen. Nous espérons avoir contribué à l'éclaircissement de quelques points majeurs.

---

[23] Cf. *supra*, p. 80-87.

D'abord nous espérons avoir montré que l'approche des codes comportementaux de la société grecque aux époques archaïques et classiques par des catégories issues de la pensée éthico-morale est inadaptée au discours que l'on peut lire dans les sources littéraires. Bien entendu, les résultats que procure cette approche ne sont pas faux, mais ont besoin d'être soutenus et complétés par d'autres types de questionnement. En effet, les jugements au sujet des conduites individuelles que l'on rencontre dans les textes datant des VIIIe-Ve siècles av. J.-C. ne trouvent pas de place dans une grille d'analyse développée sur la base de la pensée éthique et philosophique du IVe et IIIe siècle. Pour qu'elles y rentrent, il faut sacrifier leur dimension esthétique, qui pourtant tient un rôle prépondérant dans le système de croyances traditionnel des Grecs. En envisageant ce système comme fondé sur un principe de concordance entre les apparences extérieures d'un individu et la disposition de son esprit, nous avons qualifié le jugement social qui en découle de « socio-esthétique ».

Pour étudier ce genre particulier de jugement, aussi bien que les comportements que suscitait chez l'individu un regard collectif de la société ainsi défini, il est profitable d'emprunter à la sociologie contemporaine un petit nombre d'outils d'analyse : les plus importants sont le concept de politesse en tant que catégorie interprétative de l'interaction entre êtres humains et la notion de situation sociale telle que l'a développée Erving Goffman. Certes, l'adoption d'une perspective historico-évolutive requiert que ces outils soient ajustés, mais les études sur les mœurs de Norbert Elias et des chercheurs qui ont continué à travailler dans le sillon qu'il traça juste avant la Seconde Guerre mondiale permettent de réussir cet objectif de façon satisfaisante. Aussi faut-il, en usant de ces outils, être attentif à respecter la distance qui existe entre la société occidentale du XXe et XXIe siècle, à partir de laquelle travaillent les sociologues, et la société grecque archaïque et classique. Il s'agit notamment d'alléger et d'assouplir ces modèles sans pour autant qu'ils cessent d'être opératoires. Notre modèle centré sur les concepts d'autorité et de densité sociale se donne précisément cet objectif.

Notre travail n'est pas un catalogue commenté de pratiques de politesse grecques antiques. Cela aurait été sans doute plus utile aux historiens qui désiraient obtenir facilement des informations sur tel ou tel usage grec que l'on rencontre parfois dans les sources, et qu'il n'est

pas aisé d'expliquer tout à fait. Nous osons pourtant espérer avoir rempli une tâche plus intéressante. Nous voulions en effet fournir à nos lecteurs une piste d'interprétation susceptible de fonctionner sur une grande partie des pratiques interrelationnelles grecques, aussi bien abordées par nous que laissées à l'exploration d'autrui. Ce que nous avons écrit est une proposition méthodologique et opératoire pour songer au code comportemental et à la *paideia* des Hellènes d'une manière alternative et complémentaire aux études sur la morale en Grèce antique.

Nous avons également essayé de soutenir pareille proposition par maintes analyses ponctuelles, conduites sur des textes s'étalant sur un arc chronologique très long. Nous ne sommes que trop conscients des limites que présente ce choix. La précision et la profondeur sont difficiles à atteindre lorsque le regard ne peut se focaliser sur une seule période et un très petit nombre d'auteurs, voire un seul. C'est pourquoi nous avons soigneusement évité d'accumuler les exemples et nous avons surtout recherché l'adhérence à la lettre de la langue grecque. Toute autre démarche nous aurait paru nocive pour la qualité de nos conclusions.

L'étude approfondie de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* nous a permis de dégager le noyau conceptuel qui se trouve à la base du jugement socio-esthétique, à savoir l'idée de *timē*. Nous l'avons mise en lumière chez Homère, où ses contours sont nets et frappent particulièrement l'esprit, car son histoire recoupe l'histoire de l'idéologie traditionnelle grecque et de l'élite qui s'assura de sa survie de longs siècles durant. Nous ne prétendons pas avoir amélioré la connaissance théorique de la *timē* en tant que valeur ou idéal ; plutôt, nous désirions étudier les dynamiques comportementales que sa poursuite de la part des individus était susceptible d'engendrer pendant les relations interpersonnelles, à tous les niveaux de la société. Il nous paraît que, ainsi sollicité, notre modèle a fourni des aperçus intéressants des rapports de force entre individus et des stratégies d'interaction socialement consenties pour les altérer à leur propre avantage.

Dans la suite du travail, fort à la fois d'une méthode analytique qui, à l'épreuve des textes, s'étaient démontrée capable de produire des résultats satisfaisants et des constats issus de l'étude de nombre de situations sociales homériques — que nous avons tenues pour repré-

sentatives des paradigmes sociaux prônés par l'idéologie des époques historiques — nous nous sommes consacré à des études circonscrites. Cela nous a permis de donner quelques exemples précis de l'usage que l'on peut faire de notre grille interprétative et de ses avantages. Ses défauts sont surtout évidents dans les cas où le support de la documentation iconographique devient indispensable pour la bonne appréhension des pratiques considérées. L'absence de ces sources de notre corpus — quoique nous ayons cherché à y remédier au moins partiellement pour l'étude de la *dexiōsis* — demeure notre plus grand regret. Nous souhaitons vivement, d'ailleurs, que l'entreprise soit poursuivie.

Les études de la troisième partie nous ont également permis d'apprécier la continuité de certains usages et valeurs bien au-delà de la fin de l'archaïsme. L'hospitalité et les rituels qui l'accompagnent, par exemple, font longtemps preuve d'une vitalité et d'une importance que d'autres pratiques, comme l'engagement de la *pistis* par la poignée de main, sont loin de posséder. Le regard diachronique que nous avons porté sur le code de politesse grec a mis en lumière une fois de plus l'importance historique et culturelle de décennies qui précèdent et suivent directement la fin du Ve siècle av. J.-C. Que l'on s'en approche en venant de l'époque archaïque ou que l'on y remonte à partir du IVe siècle d'Aristote, tout paraît converger vers ce tournant de l'histoire. On a beau scruter les sources dans l'effort centenaire d'approfondir sa connaissance. Il ne cesse, et ne cessera sans doute jamais, de projeter ses ombres et ses lumières sur les faits politiques, sociaux et culturels de l'histoire de la Grèce ancienne, et sur les vies de ceux qui le vécurent, ou entendirent le récit des gens qui l'avaient vécu.

Glossaire

Attentes : Ce qui est imaginé ou tenu pour sûr par chaque membre d'une situation sociale de par son interprétation du comportement des autres participants.

Autorité (distribution de la) : La quantité de ressources qui permettent aux individus de s'idéaliser eux-mêmes en contrôlant l'aménagement de la scène sur laquelle se déroule l'interaction. Dans chaque situation sociale, l'autorité est distribuée parmi les individus d'une façon précise, en fonction des ressources sociales dont dispose chacun.

Cadre symbolique : La situation sociale vue sous l'angle des symboles (*i.e.* des rituels symboliques) qui la structurent en tant qu'espace mental univoque partagé par les individus qui la composent.

Catachrèse comportementale : Une pratique de politesse envisagée sous l'angle de sa fonction pragmatique. Elle structure les relations sociales, mais reste quasiment invisible, ressemblant à une métaphore endormie. Il s'agit d'un schéma de comportement initialement employé pour évoquer symboliquement un certain ordre de choses, qui à force d'emplois, finit pourtant par produire ce même ordre de choses en perdant tout lien avec sa signification originelle.

Coduite impolie : Tout comportement individuel qui se heurte à la définition que la majorité des autres participants a donnée d'une situation sociale. La conduite impolie est à la fois découragée et susceptible d'être sanctionnée.

Conduite polie : Le comportement d'un individu qui agit en conformité avec la définition que la majorité des autres participants a donnée d'une situation sociale.

Conflit de représentations : La circonstance où un ou plusieurs individus projettent dans la situation sociale une définition qui se heurte à celle en vigueur. La présence simultanée de plusieurs définitions contradictoires de la situation sociale déclenche une réponse émotive négative chez ses membres, et les pousse à tenter de restaurer l'accord opérationnel.

Conformisme : L'attention de l'individu envers les attentes qu'ont les autres individus au sujet de son comportement. Il dépend de la proximité physique et du taux de surveillance réciproque entre individus dans une situation sociale.

Cosmopolitisme : La tendance à l'informalité qui est l'effet de la diversification des stratégies de communication interpersonnelles.

Croyances (système de) : Un groupe spécifique d'idée, qui rassemble les valeurs et les convictions les plus profondes d'une personne à propos de ce qui est vrai. Dans la société, les croyances sont organisées en systèmes par le biais d'un petit nombre de principes d'ordre.

Définition (de la situation sociale) : L'appréciation d'ensemble des rapports de force en vigueur dans une situation sociale, que chacun de ses membres élabore en synthétisant ses jugements sur tous les participants, y compris lui-même. Ces jugements portent sur les statuts socio-économiques, sur les caractères, les compétences, les qualités, l'humeur, etc.

Densité sociale externe : L'aspect *qualitatif* de la densité sociale : elle mesure la capacité qu'ont les participants à une situation sociale d'avoir recours à un répertoire d'expressions symboliques dont certains éléments ne sont pas universellement partagés.

Densité sociale interne : L'aspect *quantitatif* de la densité sociale : elle mesure le nombre de participants à une situation sociale, leur proximité physique et le taux de surveillance réciproque, dont dépend le conformisme.

Dimensions (de la situation sociale) : La situation sociale est une représentation spatiale

mentale, c'est pourquoi il est possible de lui appliquer le concept de « dimension ». Une situation sociale peut être grande ou petite en fonction du nombre de ses participants, les espaces personnelles desquels, tous ensemble, définissent sa taille.

Écroulement (de la *face*) : Circonstance qui se vérifie lorsque la conduite d'un individu est sanctionnée par les autres membres de la situation sociale à laquelle il participe par de signes de discrédit. Ces derniers visent à susciter chez l'individu un sentiment de honte, afin qu'il s'excuse et réaligne sa représentation sur la définition dominante de la situation sociale.

***Face* :** L'image positive de soi que l'individu présente en société. À sa *face* l'individu relie ses sentiments, c'est pourquoi il tente de la défendre et de la valoriser durant toutes ses relations.

Jugement socio-esthétique : L'appréciation du comportement d'autrui qui caractérise l'idéologie dominante dans les sources littéraires grecques d'époque archaïque et classique ; il s'agit d'un type de jugement émis en partant du principe que les apparences extérieures d'un homme renvoient directement à sa disposition d'esprit.

Marges symboliques : voir *Cadre symbolique*

Membre (d'une situation sociale) : voir *Participant*

Participant (à une situation sociale) : Personne prenant part à l'interaction qui se déroule dans le cadre d'une situation sociale, en y contribuant par à la fois sa conduite et par sa capacité d'évaluation.

Politesse : Un ensemble de normes d'interrelation partagées entre les membres d'une société ou d'un groupe social donné, qui proposent des modèles de conduite adaptés aux différentes occasions de rencontre.

Projection : L'idée des autres membres d'une situation sociale (et de soi-même en relation avec ces membres) que chaque individu communique à l'extérieur par le biais de sa conduite.

Ressources sociales : Un instrument qui permet soit de disposer d'informations que les autres n'ont pas, soit d'influencer les informations que les autres ont à leur disposition pour lire la situation sociale. Parmi les ressources sociales il y a l'âge et le sexe, les moyens économiques, les relations, les connaissances et les savoirs, les énergies physiques et intellectuelles, etc.

Savoir-vivre : La stratégie comportementale personnelle par laquelle un individu arrive à modifier les représentations partagées au sein d'une situation sociale.

Situation sociale : Telle qu'on la rencontre chez Erving Goffman, une situation sociale est une induction collective idéalisée d'une certaine configuration des rapports de force entre les individus présents ; du point de vue de l'individu, elle se concrétise en rôles à assumer, qui à leur tour ne sont que l'expression de ces rapports de force.

Territoire personnel : L'espace envisagé sous l'angle de la relation entre l'individu et la situation sociale où il agit. Il s'agit de la zone de respect qui entoure toute personne engagée dans une relation, et qui protège cette dernière des attaques d'autrui, physiques ou psychologiques qu'elles soient.

Liste des Abréviations

ABV = J. D. Beazley, *Attic Black-Figure Vase-Painters,* Oxford : Clarendon Press, 1956.

Adler = A. Adler, *Suidae Lexicon*, vol. I-III, Stutgardiae : Bibliotheca Teubneriana, 1933, 1994.

APF = J. K. Davies, *Athenian Propertied Families 600-300 B.C.*, Oxford : Clarendon Press, 1971.

ARV[2] = J. D. Beazley, *Attic Red-Figure Vase-Painters*, Oxford : Clarendon Press, 1963[2].

Bailly = A. Bailly, L. Séchan, P. Chantraine, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris : Hachette, 2000[4].

BK = J. Latacz (éd.), *Homers Ilias Gesamtkommentar. Auf der Grundlage der Ausgabe von Ameis-Hentze-Cauer (1868-1913)*, München/Leipzig : K. G. Saur, 2003- (*Prolegomena* : AA. VV. ; Band I, Erster Gesang [1-2] : J. Latacz, R. Nünlist & M. Stoevesandt ; Band II, Zweiter Gesang [1-2] : C. Brügger, M. Stoevesandt, Edzard Visser *et al.* ; Band III, Dritter Gesang [1-2] : M. Krieter-Spiro *et al.* ; Band IV, Sechster Gesang [1-2] : M. Stoevesandt ; Band VI, Neunzehnter Gesang [1-2] : M. Coray *et al.* ; Band VIII, Vierundzwanzigster Gesang [1-2] : A. Bierl, J. Latacz *et al.*).

Blass = F. Blass, *Die attische Beredsamkeit*, vol. I-III, Hidelsheim/New York : Georg Olm, 1962-1979[3].

CAH = *The Cambridge Ancient History*[2], Cambridge : Cambridge University Press, 1970-2005.

Calame = Alcman, *Fragmenta* edidit, veterum testimonia collegit Claudius Calame, Romae : in aedibus Athenaei, 1983.

CCI = G. S. Kirk (éd.), *The* Iliad *: A Commentary*, Cambridge : Cambridge University Press, 1985-1994 (vol. I-II : G. S. Kirk ; vol. III : B. Hainsworth ; vol. IV : R. Janko ; vol. V : M. E. Edwards ; vol. VI : N. Richardson).

CEG = P. A. Hansen, *Carmina Epigraphica Graeca*, Berolini/Novae Eboraci : de Gruyter, 1983-

CPG = E. L. Leutsch, F. G. Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, Gottingae : Vandenhoeck & Ruprecht, t. I-II, 1839-1851.

COMV = A. Heubeck & *al.*, Commentaire à l'*Odissea* dans la collection Mondadori-Valla, Milano : 1981-1986 (vol. I : S. West ; vol. II : J.B. Hainsworth ; vol. III : A. Heubeck ; vol. IV : A. Hoekstra ; vol. V : J. Russo ; vol. VI : M. Fernández-Galiano/A. Heubeck).

CVA = AA. VV., *Corpus Vasorum Antiquorum*, Union Académique Internationale, 1920–

DCLF = A. Rey (dir.), *Dictionnaire culturel de la langue française*, vol. I-IV, Paris : Le Robert-Sejer, 2005.

DELG = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. I-II, Paris : Klincksieck, 1968.

DELL = A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris : Klincksieck, 2001[4].

DGE = E. Schwyzer, *Dialectorum Graecarum Exempla epigraphica potiora*, Hildesheim : Georg Olm, 1923, 1960.

DK = H. Diels, W. Kranz (éd.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*[6], Zurich : Weidmann, 2004-2005.

DNP = H. Cancik, H. Schneider, *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart : J. B. Metzler, 1996-2003.

Enc. = D. Diderot, J. B. Le Rond D'Alembert (éd.), *Encyclopédie. Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, vol. I-XXXIX, Lausanne/Berne : Sociétés Typographiques, 1781-1782.

FGH = K. & T. Müller, puis V. Langlois, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, vol. I-V, Parisiis : Didot, 1841-1870.

FGrHist. = F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1923-1958.

G. P. = B. Gentili, C. Prato, *Poetae elegiaci, Testimonia et Fragmenta, partes I-II*, Lipsiae : Bibliotheca Teubneriana, 1979-1985.

Gaisford = T. Gaisford, *Etymologicum magnum*, Amstelodami : Hakkert, 1967 (ed. pr. Oxonii, 1848).

Hansen = P. A. Hansen, *Hesychii Alexandrini Lexicon*, vol. III, Berolini/Novae Eboraci : De Gruyter, 2005.

Hausrauth = A. Hausrath, *Corpus Fabularum Aesopicarum*, editionem alteram curavit H. Hunger, Lipsiae : Bibliotheca Teubneriana, 1959.

HdA = I. von Müller, W. Otto, H. Bengtson, H. J. Gehrke, B. Zimmermann (éd.), *Handbuch der Altertumswissenschaft*, Abteil. I-XII, München : C. H. Beck, 1885-.

VII 1 : B. Zimmermann (éd.), *Handbuch der griechischen Literatur der Antike*, erster Band: *Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit*, 2011.

Helm = R. Helm, *Eusebius Caesariensis. Werke*, Band 7 : *Die Chronik des Hieronymus/Hieronymi Chronicon*, Berolini/Novae Eboraci : De Gruyter, 1956.

IG [2] = *Inscriptiones Graecae*, *consilio et auctoritate Academiae litterarum Borussicae editae*, editio minor, Berolini : De Gruyter, 1913–.

IG [3] = *Inscriptiones Graecae*, *consilio et auctoritate Academiae Scientiarum Rei Publicae*

Democraticae Germanicae editae, Berolini/Novae Eboraci : De Gruyter, 1981–.

Latte = K. Latte. *Hesychii Alexandrini Lexicon*, vol. I-II, Hauniae : Ejnar Munksgaard, 1953-1966.

LfgrE = B. Snell, H.J. Mette & *al.* (éd.), *Lexicon des frühgriechischen Epos*, vol. I-IV, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1955-2010.

LIMC = V. Lambrinoudakis *et al.*, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. I-IX, Zürich/Düsseldorf : Artemis, 1981-1999.

LSJ = H. J. Liddell, R. Scott, H. S. Jones (éd.), *A Greek-English Lexicon*[9], Oxford : Clarendon Press, 1940-1996.

ML = R. Meiggs, D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century BC*, revised edition, Oxford : Oxford University Press, 1988.

Nauck = A. Nauck, B. Snell, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*[2], Lipsiae/Hildesiae, 1889-1964.

OCD[4] = S. Hornblower, A. Spawforth (éd.), *The Oxford Classical Dictionary*[4], Oxford : Oxford University Press, 2012.

Palmieri = P. Palmieri, *Herennius Philo. De diversis verborum significationibus*, Neapolis : M. D'Auria, 1988.

Page = D. L. Page, *Poetae Melici Graeci*, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1962.

PCG = R. Kassel, C. Austin, *Poetae Comici Graeci*, Berolini/Novae Eboraci : de Gruyter, 1983-.

PR = P. Robert, J. Rey-Debove, A. Rey (éd.), *Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris : Le Robert-Sejer, 2014.

RE = A. F. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, K. Mittelhaus, K. Ziegler (éd.), *Paulys Realencycolpädie der classischen Altertumswissenschaft: neue Bearbeitung*, München/Stuttgart, 1893-1980.

Rose = V. Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Stutgardiae : Bibliotheca Teubneriana, 1886, 1967.

SEG = AA. VV., *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Amstelodami : Gieben, 1923-

de Stefani = E. L. de Stefani, *Etymologicum Gudianum*, fasc. I-II, Amstelodami : Hakkert, 1965 (ed. pr. Lipsiae, 1909 [I] et 1920 [II]).

Sturz = F .W., Sturz, *Orionis Thebani etymologicon*, Hildesiae : Olms, 1973 (ed. pr. Lipsiae, 1820).

Theodoridis = C. Theodoridis, *Photii patriarchae lexicon*, vol. I-III (usque ad litteram Φ), Berolini : De Gruyter, 1982-2013.

Tittmann = J. A. H. Tittmann, *Iohannis Zonarae lexicon ex tribus codicibus manuscriptis*, vol. I-II, Amstelodami : Hakkert, 1967 (ed. pr. Lipsiae, 1808).

TLG = *Thesaurus Linguae Graecae*, actuellement dirigé par Maria Pantelia, Irvine : University of California, 1972–

TLF = P. Imbs, B. Quémada, *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIXe et XXe siècle*, Paris : CNRS Gallimard, 1971-1994.

TrGF = B. Snell, R. Kannicht, S. Radt, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. I-V, Tuliphordio : Vandenhoeck & Ruprecht, 1981-2004.

VDV = M. van der Valk, *Eustathii commentarii ad Homeri* Iliadem *pertinentes ad fidem codicis Laurentiani*, vol. I-IV, Lugduni Batavorum : Brill, 1971-1987.

Voigt = E.-M. Voigt, *Sappho et Alcaeus. Fragmenta*, Amstelodami : Athenaeum-Polak & Van Gennep, 1971.

West = M. L. West, *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*, editio altera, vol. I-II, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1971-1972.

Wilson = W. J. W. Koster (éd.), *Scholia in Aristophanes* : pars I : *Prolegomena de comoedia scholia in* Acharnenses, Equites, Nubes, fasc. I B continens : *Scholia in Aristophanis* Acharnenses, edidit Nigel. G. Wilson, Groningae : Bauma's Boekhuis B.V., 1975.

Bibliographie

*Les auteurs anciens sont abrégés selon l'*OCD[4] *; pour les auteurs qui n'y figurent pas, on a suivi le* LSJ.

ÉDITIONS DES TEXTES ANCIENS UTILISÉES*

Alcée :

Liberman G., *Alcée. Fragments*, t. I-II, Paris : Les Belles Lettres, 1999.

Lobel E., Page D. L., *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1955.

Voigt E.-M., *Sappho et Alcaeus. Fragmenta,* Amstelodami : Athenaeum-Polak & Van Gennep, 1971.

Alcman :

Alcman, *Fragmenta* edidit, veterum testimonia collegit Claudius Calame, Romae : in aedibus Athenaei, 1983.

Anacréon :

Lambin G., *Anacréon. Fragments et imitations*, Rennes : PUR, 2002.

Page D. L., *Poetae Melici Graeci*, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1962.

Archiloque :

Bonnard A., *Archiloque. Fragments*, Paris : Les Belles Lettres, 1958.

West M. L., *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*, editio altera, vol. I, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1971, 1998.

Aristophane :

Acharniens

Coulon V., Van Daele H., Irigoin J., *Aristophane. Comédies*, t. I, Paris : Les Belles Lettres, 1934[2], 2008.

Olson D.S., *Aristophanes. Acharnians*, edited with introduction and commentary, Oxford : Oxford University Press, 2002.

Wilson N.G., *Aristophanis Fabulae*, t. I, Oxonii : Oxford University Press, 2007.

* N.B. : sauf mention contraire, les textes cités *in extenso* dans ce travail sont empruntés à l'édition critique la plus récente parmi celles qui sont citées dans cette liste. Quant à cette dernière, elle ne contient, pour chaque auteur, que les éditions que nous avons été amené à consulter.

Cavaliers

Coulon V., Van Daele H., Irigoin J., *Aristophane. Comédies*, t. I, Paris : Les Belles Lettres, 1934², 2008.

Wilson N.G., *Aristophanis Fabulae*, t. I, Oxonii : Oxford University Press, 2007.

Nuées

Coulon V., Van Daele H., Irigoin J., *Aristophane. Comédies*, t. I, Paris : Les Belles Lettres, 1934², 2008.

Guidorizzi G., Del Corno D., *Aristofane. Le nuvole*, Milano : Mondadori-Valla, 1996, 2002.

Wilson N.G., *Aristophanis Fabulae*, t. I, Oxonii : Oxford University Press, 2007.

Guêpes

Coulon V., Van Daele H., *Aristophane. Comédies*, t. II, Paris : Les Belles Lettres, 1925, 2002.

Wilson N.G., *Aristophanis Fabulae*, t. I, Oxonii : Oxford University Press, 2007.

Oiseaux

Coulon V., Van Daele H., Irigoin J., *Aristophane. Comédies*, t. III, Paris : Les Belles Lettres, 1940², 2009.

Wilson N.G., *Aristophanis Fabulae*, t. I, Oxonii : Oxford University Press, 2007.

Grenouilles

Coulon V., Van Daele H., *Aristophane. Comédies*, t. IV, Paris : Les Belles Lettres, 1928, 2002.

Del Corno D., *Aritofane. Le Rane*, Milano : Mondadori-Valla, 1985, 1994.

Wilson N.G., *Aristophanis Fabulae*, t. II, Oxonii : Oxford University Press, 2007.

L'assemblée des femmes

Coulon V., Van Daele H., Irigoin J., *Aristophane. Comédies*, t. V, Paris : Les Belles Lettres, 1997².

Wilson N.G., *Aristophanis Fabulae*, t. II, Oxonii : Oxford University Press, 2007.

Ploutos

Coulon V., Van Daele H., Irigoin J., *Aristophane. Comédies*, t. V, Paris : Les Belles Lettres, 1997².

Wilson N.G., *Aristophanis Fabulae*, t. II, Oxonii : Oxford University Press, 2007.

ARISTOTE :

Analytiques premiers

Ross W. D., *Aristotelis analytica priora et posteriora*, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1964.

Gigante M., Colli G., *Primi analitici*, in Giannantoni G., *Aristotele. Opere*, vol. I, Bari : Laterza, 1973.

[Constitution des Athéniens]

Chambers M., *Aristoteles. Ἀθεναίων Πολιτεία,* Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1986.

Mathieu G., Haussoullier B., *Aristote. Constitution d'Athènes*, Paris : Les Belles Lettres, 1922.

Éthique à Eudème

Susemihl F., *Aristotelis Ethica Eudemia*, Amstelodami : Kakkert, 1967.

Éthique à Nicomaque

Bywater I., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1894, 1962.

Voilquin J., *Aristote. Éthique de Nicomaque*, Paris : Garnier/Flammarion, 1965 (trad. seule).

Métaphysique

Ross W. D., *Aristotle's Metaphysics*, vol. 1-2, Oxford : Clarendon Press, 1953[2].

Physique

Carteron H., *Aristote. Physique*, t. I-II, Paris : Les Belles Lettres, 1926-1931.

Ross W. D., *Aristotelis Physica*, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1966[2].

Poétique

Gavallotti C., *Aristotele. Dell'arte poetica*, Milano : Mondadori-Valla, 1974.

Hardy J., *Aristote. Poétique*, Paris : Les Belles Lettres, 1932.

Politique

Aubonnet J., *Aristote. Politique*, t. I-III, Paris : Les Belles Lettres, 1960-1989.

Besso G., Curnis M., *Aristotele. La Politica* (éd. L. Bertelli et M. Moggi), livre I, Roma : L' « «Erma» » di Bretschneider, 2011.

Ross W. D., *Aristotelis politica*, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1957.

Rhétorique
Dufour M., *Aristote. Rhétorique*, t. I-II, Paris : Les Belles Lettres, 1931-1938.
Dufour M., Wartelle A., *Aristote. Rhétorique*, t. III, Paris : Les Belles Lettres, 1973.

Fragments
Rose V., *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Stutgardiae : in aedibus B. G. Teubneri, 1886, 1967.

ATHÉNÉE :
Canfora L. (éd.), *Ateneo. I Deipnosofisti. I dotti a banchetto*, vol. I-IV, Roma : Salerno, 2001.

AULU-GELLE :
Marache R., *Aulu-Gelle. Les Nuits Attiques*, vol. I-II, Paris : Les Belles Lettres, 1967-1978.

BACCHYLIDE :
Irigoin I., Duchemin J., Bardollet L., *Bacchylide. Dithyrambes–Épinicies–Fragments*, Paris : Les Belles Lettres, 1993.
Maehler H., *Bacchylidis carmina cum fragmentis*, Monachii/Lipsiae : K. G. Saur, 2003.

CICÉRON :
De Officiis
Testard M., *Cicéron. Les Devoirs*, vol. I- II, Paris : Les Belles Lettres, 1965-1970.
Winterbottom M., *M. Tulli Ciceronis De Officiis*, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1994.

Ad Familiares
Constans L.-A., *Cicéron. Correspondance*, t. I : *Lettres I-LV (68-59 av. J.-C.)*, Paris : Les Belles Lettres, 1934.

Ad Quinctum fratrem
Constans L.-A., *Cicéron. Correspondance*, t. I : *Lettres I-LV (68-59 av. J.-C.)*, Paris : Les Belles Lettres, 1934.

Orator
Yon A., *Cicéron. L'Orateur*, Paris : Les Belles Lettres, 1964.

Clément d'Alexandrie :

Stählin O., Früchtel L., *Clemens Alexandrinus*. II : *Stromata*, Berlin : Akademie-Verlag, 1960.

Ctésias :

Lenfant D., *Ctésias de Cnide. La Perse. L'Inde. Autre fragments*, Paris : Les Belles Lettres, 2004.

Démocrite :

Diels H., Kranz W. (éd.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*[6], Zurich : Weidmann 2004 2005.

Giannantoni G. (éd.), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari : Laterza, 1983[2].

Demosthène :

Contre Midias

Butcher S.H., *Demosthenis orationes*, vol. III 1, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1907, 1966.

Humbert J., Gernet L., *Démosthène. Plaidoyers politiques*, t. II : *Contre Midias–Contre Aristocrate*, Paris : Les Belles Lettres, 1959, 2002.

Sur les forfaitures pour l'ambassade

Butcher S.H., *Demosthenis orationes*, vol. 1, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1903, 1966.

Mathieu G., *Démosthène. Plaidoyers politiques*, t. III : *Sur les forfaitures pour l'ambassade*, Paris : Les Belles Lettres, 1946, 2002.

Sur la couronne

Butcher S.H., *Demosthenis orationes*, vol. 1, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1903, 1966.

Mathieu G., *Démosthène. Plaidoyers politiques*, t. IV : *Sur la couronne–Contre Aristogiton I et II*, Paris : Les Belles Lettres, 1947, 2002.

[Contre Polyclès]

Gernet L., *Démosthène. Plaidoyers civils*, t. III : *Discours XLIX-LVI*, Paris : Les Belles Lettres, 1959.

Rennie W., *Demosthenis orationes*, vol. 3. Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1931, 1960.

DIODORE DE SICILE :

Chamoux F. (éd.), *Diodore de Sicile. Bibliothèque historique*, t. I-XIV, Paris : Les Belles Lettres, 1972-

ESCHINE :

Dilts M. R., *Aeschines. Orationes*, Stutgardiae/Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1997.

Martin V., de Budé G., *Éschine. Discours*, vol. I-II, Paris : Les Belles Lettres, 1927-1928.

ESCHYLE :

Mazon P., *Eschyle. Tragédies*, t. I-II, Paris : Les Belles Lettres, 1931-35[2].

Page D. L., *Aeschyli Septem Quae Supersunt Tragoedias*, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1972.

West M. L., *Aeschyli Tragoediae*, Stutgardiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1990, 1998.

ÉSOPE :

Hausrath A., *Corpus Fabularum Aesopicarum*, editionem alteram curavit H. Hunger, Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1959.

Perry B. E., *Aesopica: a series of texts relating to Aesop or ascribed to him or closely connected with the literary tradition that bears his name*, vol. 1 : *Greek and Latin texts*, Urbana : University of Illinois Press, 1952, 1980.

EURIPIDE :

Hélène

Diggle J., *Euripidis fabulae*, vol. 3, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1994.

Grégoire H., Méridier L., Chapouthier F., *Euripide. Tragédies*, t. V, Paris : Les Belles Lettres, 1950, 2007.

Ion

Diggle J., *Euripidis. Fabulae*, vol. 2, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1986[2].

Grégoire H., Parmentier L., *Euripide. Tragédies*, t. III, Paris : Les Belles Lettres, 1923, 1994.

Iphigénie à Aulis

Diggle J., *Euripidis fabulae*, vol. 3, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1994.

Juan F., *Euripide. Tragédies*, t. VII 1, Paris : Les Belles Lettres, 1983, 2002.

Iphigénie en Tauride

Diggle J., *Euripidis fabulae*, vol. 2, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1981.

Grégoire H., Parmentier L., *Euripide. Tragédies*, t. IV, Paris : Les Belles Lettres, 1925, 2010.

Médée

Van Looy H., *Euripides. Medea*, Stutgardiae/Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1992.

Méridier L., *Euripide. Tragédies*, t. I, Paris : Les Belles Lettres, 1926, 2009.

Phéniciennes

Grégoire H., Méridier L., Chapouthier F., *Euripide. Tragédies*, t. V, Paris : Les Belles Lettres, 1950, 2007.

Mastronarde D. J., *Euripides. Phoenissae*, Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1988.

Troyennes

Diggle J., *Euripidis fabulae*, vol. 2, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1981.

Grégoire H., Parmentier L., *Euripide. Tragédies*, t. IV, Paris : Les Belles Lettres, 1925, 2010.

EUSÈBE :

AA. VV., *Eusebius Caesariensis. Werke*, Band. 1-7, Berolini/Novae Eboraci : De Gruyter, 1902-1975.

GORGIAS :

Diels H., Kranz W. (éd.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*[6], Zurich : Weidmann, 2004-2005.

Giannantoni G. (éd.), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti,* Roma/Bari : Laterza, 1975.

HÉRACLITE :

Diels H., Kranz W. (éd.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*[6], Zurich : Weidmann, 2004-2005.

Giannantoni G. (éd.), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari : Laterza, 1983[2].

HÉRODOTE :

Hude C., *Herodoti Historiae*, vol. I-II, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1927[3].

Legrand Ph. -E., *Hérodote. Histoires*, t. I-IX, Paris : Les Belles Lettres, 1932-1954.

Rosén H. B., *Herodotus. Historiae*, vol. I-II, Stutgardiae/Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1997.

Livre I

Asheri D., *Erodoto, Le Storie, I. La Lidia e la Persia*, Milano : Mondadori-Valla, 1988.

Livre II

Lloyd Alan B., Fraschetti A., *Le Storie, II. L'Egitto*, Milano : Mondadori-Valla, 1989.

Livre VI
Nenci G., *Erodoto, Le Storie*, *VI. La battaglia di Maratona*, Milano : Mondadori-Valla, 1998.

HÉSIODE :
Théogonie
Mazon P., *Hésiode*, Paris : Les Belles Lettres, 1928, 1967.
West M. L., *Hesiod. Theogony*, Oxford : Clarendon Press, 1966, 1997.

Les Travaux et les Jours
Mazon P., *Hésiode*, Paris : Les Belles Lettres, 1928, 1967.
West M.L., *Hesiod. Works & Days*, Oxford : Oxford University Press, 1978, 1996.

HÉSYCHIOS :
Latte K. *Hesychii Alexandrini Lexicon*, vol. I-II, Hauniae : Ejnar Munksgaard, 1953-1966.
Hansen P. A., *Hesychii Alexandrini Lexicon*, vol. III, Berolini/Novae Eboraci : De Gruyter, 2005.
Hansen P. A., Cunningham I. C., *Hesychii Alexandrini Lexicon*, vol. IV, Berolini/Novae Eboraci : De Gruyter, 2009.

HIPPOCRATE ET *CORPUS HIPPOCRATICUM*
La nature de l'homme
Jones W. H. S., *Hippocrates,* IV and *Heracleitus. On the Universe*, Cambridge (Ma.)/London : Harvard University Press, 1931, 1992.

HOMÈRE :
Iliade
West M. L., *Homerus. Ilias*, vol. I-II, Stutgardiae/Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1998.
Mazon P., *Homère. Iliade*, t. I-IV, Paris : Les Belles Lettres, 1937-1938.

Odyssée
Bérard V., *Homère. Odyssée*, t. I-III, Paris : Les Belles Lettres, 1924 (t. III : 1956[2]).
Heubeck A., West S., *Omero. Odissea*, vol. I, Milano : Mondadori-Valla, 1981.
Hainsworth J. B., *Omero. Odissea*, vol. II, Milano : Mondadori-Valla, 1982.
Heubeck A., *Omero. Odissea*, vol. III, Milano : Mondadori-Valla, 1983.
Hoekstra A., *Omero. Odissea*, vol. IV, Milano : Mondadori-Valla, 1984.
Russo J., *Omero. Odissea*, vol. V, Milano : Mondadori-Valla, 1985.
Fernández-Galiano M., Heubeck A., *Omero. Odissea*, vol. VI, Milano : Mondadori-Valla, 1986.

Von der Mühll P., *Homeri. Odyssea*, Stutgardiae/Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1962[3], 1993.

HYMNES HOMÉRIQUES :

Allen T.W., Halliday W.R., Sikes E.E., *The Homeric hymns*, Oxford: Clarendon Press, 1936[2].

Cassola F., *Inni Omerici*, Milano : Mondadori-Valla, 1975, 1991.

ISOCRATE :

Mandilaras B. G., *Isocrates. Opera Omnia*, vol. 1-3, Monaci : In aedibus B. G. Teubneri, 2003.

Mathieu G., Brémont É., *Isocrate. Discours*, t. I, II, IV, Paris : Les Belles Lettres, 1938-1962.

Mathieu G., *Isocrate. Discours*, t. III, Paris : Les Belles Lettres, 1942.

JULIEN :

Discours

Wright W. C., *Julian, Orations 6-8. Letters to Themistius, To the Senate and People of Athens, To a Priest. The Caesars. Misopogon*, Cambridge (Ma.) : Loeb-Harvard University Press, 1913.

LIBANIOS :

Pogymnasmata

Förster R., *Libanii opera*, vol. VIII, Lipsiae : Teubner, 1915.

Epistulae pseudoepigraphicae

Förster R., *Libanii opera*, vol. XI, Lipsiae : Teubner, 1922.

LYSIAS :

Albini U., *Lisia. I discorsi*. Firenze : Sansoni, 1955.

Carey C., *Lysiae orationes cum fragmentis*. Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 2007.

Gernet L., Bizos M., *Lysias. Discours*, t. I-II, Paris : Les Belles Lettres, 1924-26, 2003.

LUCIEN :

Bompaire J., *Lucien. Œuvres*, t. I-IV : Les Belles Lettres, 1993-2008.

MIMNERME :

Allen A., *The Fragments of Mimnermus. Text and Commentary*, Stuttgart : F. Steiner, 1993.

Gentili B., Prato C., *Poetae elegiaci, Testimonia et Fragmenta, partes I-II*, Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1979-1985.

West M. L., *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*, editio altera, vol. II, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1972, 1992.

OVIDE :

Amores

Bornecque H., Le Bonniec H., *Ovide. Les* Amours, Paris : Les Belles Lettres, 1995.

PHOCYLIDE :

Gentili B., Prato C., *Poetae elegiaci, Testimonia et Fragmenta, pars I*, Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1979.

PINDARE :

Isthmiques

Puech A., *Pindare*, t. IV : *Isthmiques*, Paris : Les Belles Lettres, 1923, 2003.

Privitera A., *Pindaro. Le Istmiche*, Milano : Mondadori-Valla, 1982, 1992.

Pythiques

Gentili B. et alii, *Pindaro. Le Pitiche*, Milano : Mondadori-Valla, 1998[2].

Puech A., *Pindare*, t. II : *Pythiques*, Paris : Les Belles Lettres, 1922, 2003.

PLATON :

Alcibiade majeur

Burnet J., *Platonis opera*, vol. 2. Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1901, 1967.

Croiset M., *Platon. Œuvres complètes*, t. I, Paris : Les Belles Lettres, 1920, 2002.

Apologie de Socrate

Burnet J., *Platonis Opera*, vol. 1, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1900, 1967.

Croiset A., *Platon. Œuvres complètes*, t. I, Paris : Les Belles Lettres, 1920, 1959.

Banquet

Burnet J., *Platonis opera*, vol. 2. Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1901, 1967.

Vicaire P., Laborderie J., *Platon. Œuvres complètes*, t. IV 2 (notice de L. Robin), Paris : Les Belles Lettres, 1989, 1992.

Cratylos
Burnet J., *Platonis Opera*, vol. 1, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1900, 1967.
Méridier L., *Platon. Œuvres complètes*, t. V 2, Paris : Les Belles Lettres, 1931, 2003.

Euthydème
Burnet J., *Platonis Opera*, vol. 3, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1903, 1968.
Méridier L., *Platon. Œuvres complètes*, t. V 1, Paris : Les Belles Lettres, 1931, 2003.

Euthyphron
Burnet J., *Platonis Opera*, vol. 1, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1900, 1967.
Croiset A., *Platon. Œuvres complètes*, t. I, Paris : Les Belles Lettres, 1920, 1959.

Gorgias
Burnet J., *Platonis Opera*, vol. 3, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1903, 1968.
Croiset A., Bodin L., *Platon. Œuvres complètes*, t. III 2, Paris : Les Belles Lettres, 1923.

Ion
Burnet J., *Platonis Opera*, vol. 3, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1903, 1968.
Méridier L., *Platon. Œuvres complètes*, t. V 1, Paris : Les Belles Lettres, 1931, 1964.

Lois
Burnet J., *Platonis Opera*, vol. 5, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1900, 1967.
Diès A., Gernet L., *Platon. Œuvres complètes*, t. XI 1, Paris : Les Belles Lettres, 1951, 2003.
des Places E., *Platon. Œuvres complètes*, t. XI 2, Paris : Les Belles Lettres, 1951, 1994[2].
Diès A., *Platon. Œuvres complètes*, t. XII 1, Paris : Les Belles Lettres, 1956, 1994[2].
Diès A., *Platon. Œuvres complètes*, t. XII 2, Paris : Les Belles Lettres, 1956, 1976[2].

Ménon
Burnet J., *Platonis Opera*, vol. 3, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1903, 1977.
Croiset A., Bodin L., *Platon. Œuvres complètes*, t. III 2, Paris : Les Belles Lettres, 1923.

Parménide
Burnet J., *Platonis Opera*, vol. 2, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1901, 1976.
Diès A., *Platon. Œuvres complètes*, t. VIII 1, Paris : Les Belles Lettres, 1923, 1965.

Phèdre

Burnet J., *Platonis Opera*, vol. 1, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1900, 1977.

Moreschini Cl., Vicaire P., Robin L., *Platon. Œuvres complètes*, t. IV 3, Paris : Les Belles Lettres, 1985.

Protagoras

Burnet J., *Platonis Opera*, vol. 3, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1903, 1977.

Croiset A., *Platon. Œuvres complètes*, t. III 1, Paris : Les Belles Lettres, 1923, 1966.

République

Burnet J., *Platonis Opera*, vol. 4, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1902, 1978.

Chambry É., *Platon. Œuvres complètes*, t. VI-VII (1-2), Paris : Les Belles Lettres, 1947-1957.

Théétète

Burnet J., *Platonis Opera*, vol. 1, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1900, 1977.

Chambry É., *Platon. Œuvres complètes*, t. VIII 2, Paris : Les Belles Lettres, 1926, 1993.

PLINE L'ANCIEN :

Corso A., Mugellesi R., Rosati G., *Gaio Plinio Secondo. Storia Naturale*, vol. V : *Mineralogia e storia dell'arte*, libri 33-37, Torino : Einaudi, 1988.

Croiselle, J.-M., *Pline l'Ancien. Histoire Naturelle*, livre XXXV : *De la peinture*, Paris : Les Belles Lettres, 1985.

PLUTARQUE :

De Herodoti malignitate

Pearson L., *Plutarch's moralia*, vol. 11, Cambridge (Ma.) : Harvard University Press, 1965, 1970.

Quomodo adulator ab amico internoscatur

Babbitt F. C., *Plutarch's moralia*, vol. 1, Cambridge (Ma.) : Harvard University Press, 1927, 1969.

Klaerr R., Philippon A., Sirinelli J., *Plutarque. Œuvres morales*, t. I, 2e partie : *Traité 3-9*, Paris : Les Belles Lettres, 1989, 2003.

Vie d'Alcibiade

Flacelière R., Chambry E., Irigoin J., *Plutarque. Vies*, t. III : *Périclès–Fabius Maximus. Alcibiade–Coriolan*, Paris : Les Belles Lettres, 1964, 2003.

Ziegler K., *Plutarchi vitae parallelae*, vol. I 2, Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1964[3].

Vie d'Artaxerxès

Flacelière R., Chambry E., Irigoin J., *Plutarque. Vies*, t. XV : *Artaxerxès–Aratos. Galba–Othon*, Paris : Les Belles Lettres, 1979, 2003.

Manfredini M., Orsi D. P., *Plutarco. Le vite di Arato e Artaserse*, Milano : Mondadori-Valla : 1987, 2000.

Ziegler K., *Plutarchi vitae parallelae*, vol. III 1, Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1971[2].

QUINTILIEN :

Cousin J., *Quintilien. Institution oratoire*, t. V : *livres VIII-IX*, Paris : Les Belles Lettres, 1978, 2003.

SAPPHO :

Lobel E., Page D. L., *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1955.

Voigt E.-M., *Sappho et Alcaeus. Fragmenta*, Amstelodami : Athenaeum-Polak & Van Gennep, 1971.

SÉMONIDE :

Pellizer E., Tedeschi G., *Semonides. Testimonia et fragmenta*, Roma : Ed. dell'Ateneo, 1990.

West M. L., *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*, editio altera, vol. II, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1972, 1992.

SIMONIDE :

Gentili B., Prato C., *Poetae elegiaci, Testimonia et Fragmenta, pars II : editio altera novis Simonidis fragmentis aucta*, Monachii/Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 2002.

SOLON :

Gentili B., Prato C., *Poetae elegiaci, Testimonia et Fragmenta, pars I*, Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1979.

Noussia-Fantuzzi M., *Solon the Athenian, the Poetic Fragments,* Leiden/Boston : Brill, 2010.

West M. L., *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*, editio altera, vol. II, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1972, 1992.

SOPHOCLE :

Antigone

Dain A., Mazon P., Irigoin J., *Sophocle. Tragédies*, t. I, Paris : Les Belles Lettres, 1994[2].

Griffith M., *Antigone*, Cambridge : Cambridge University Press, 1999.

Électre
Dain A., Mazon P., Irigoin J., *Sophocle. Tragédies*, t. II, Paris : Les Belles Lettres, 1994[2]
March J. *Sophocles. Electra*, Warminster : Aris & Phillips, 2001.

Œdipe à Colone
Dain A., Mazon P., Irigoin J., *Sophocle. Tragédies*, t. III, Paris : Les Belles Lettres, 1999[2].
Lloyd-Jones H., Wilson N.-G., *Sophoclis fabulae*, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1990.

Philoctète
Dain A., Mazon P., Irigoin J., *Sophocle. Tragédies*, t. III, Paris : Les Belles Lettres, 1999[2].
Dawe R. D., *Sophoclis. Philoctetes*, Stutgardiae/Lipsiae : in aedibus B. G. Teubneri, 1996.

Trachiniennes
Dain A., Mazon P., Irigoin J., *Sophocle. Tragédies*, t. I, Paris : Les Belles Lettres, 1994[2].
Dawe R. D., *Sophoclis. Trachiniae*, Stutgardiae/Lipsiae : in aedibus B. G. Teubneri, 1996.

SOUDA :
Adler A., *Suidae Lexicon*, vol. I-III, Stutgardiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1933, 1994.

THÉOGNIS :
Carrière J.-Cl., *Théognis. Poèmes élégiaques*, Paris : Les Belles Lettres, 1948, 1975.
Vetta M., *Theognis. Elegiarum liber secundus*, Romae : in aedibus Athenaei, 1980.
West M. L., *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*, editio altera, vol. I, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1971, 1998.

THUCYDIDE :
Hude K., *Thucydides Historiae*, vol. 1-2, Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1913-25 (livres I et II révisés par Luschnat O., 1960).
Jones H. S., Powell J. E., *Thucydides Historiae*, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1942[2].
De Romilly J., Weil R., Bodin L., *Thucydide. La Guerre du Péloponnèse*, vol. I-V, Paris : Les Belles Lettres, 1953-1972.

TYRTÉE :
Gentili B., Prato C., *Poetae elegiaci, Testimonia et Fragmenta, pars I*, Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1979.
West M. L., *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*, editio altera, vol. II, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1971, 1998.

VIEIL OLIGARQUE :

Azoulay V., Casevitz M., *Xénophon. Constitution des Lacédémoniens – Agésilas – Hiéron, suivi de Pseudo-Xénophon, Constitution des Athéniens*, collection « La roue à livres », Paris : Les Belles Lettres, 2008.

Frisch H., *The Constitutions of the Athenians*, New York : Arno Press, 1976 (pr. éd. 1942).

XÉNOPHANE :

Diels H., Kranz W. (éd.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*[6], Zurich : Weidmann 2004-2005.

Giannantoni G. (éd.), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti,* Roma-Bari : Laterza, 1983[2].

Lesher J. H., *Xenophanes of Colophon. Fragments : text and translation*, Toronto : University of Toronto Press, 1992.

West M. L., *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*, editio altera, vol. II, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1972, 1992.

XÉNOPHON :

Agésilas

Azoulay V., Casevitz M., *Xénophon. Constitution des Lacédémoniens – Agésilas – Hiéron, suivi de Pseudo-Xénophon, Constitution des Athéniens*, collection « La roue à livres », Paris : Les Belles Lettres, 2008

Marchant E. C., *Xenophontis Opera Omnia*, vol. V. *Opuscula*, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1920.

Anabase

Hude C., Peters J., *Xenophontis Expeditio Cyri*, *Anabasis*, Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1972[2].

Marchant E. C., *Xenophontis Opera Omnia*, vol. III. *Expeditio Cyri*, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1904.

Masqueray P., *Xénophon. L'Anabase*, t. I-II, Paris : Les Belles Lettres, 1930-31.

Apologie de Socrate

Marchant E. C., *Xenophontis Opera Omnia*, vol. II. *Commentarii*, *Oeconomicus*, *Convivium*, *Apologia Socratis*, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1901, 1921.

Ollier F., *Xénophon. Banquet-Apologie de Socrate*, Paris : Les Belles Lettres, 1961.

Banquet

Marchant E. C., *Xenophontis opera omnia*, vol. V, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1921[2], 1971.

Ollier F., *Xénophon. Banquet-Apologie de Socrate*, Paris : Les Belles Lettres, 1961.

Constitution des Lacédémoniens

Azoulay V., Casevitz M., *Xénophon. Constitution des Lacédémoniens – Agésilas – Hiéron, suivi de Pseudo-Xénophon, Constitution des Athéniens*, collection « La roue à livres », Paris : Les Belles Lettres, 2008.

Marchant E. C., *Xenophontis Opera Omnia*, vol. V. *Opuscula*, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1920.

Cyropédie

Bizos M., *Xénophon. Cyropédie I-V*, t. I-II, Paris : Les Belles Lettres, 1971-73.

Delebecque É., *Xénophon. Cyropédie VI-VIII*, t. III, Paris : Les Belles Lettres, 1978.

Marchant E. C., *Xenophontis Opera Omnia*, vol. IV. *Institutio Cyri*, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1910.

Économique

Chantraine P., *Xénophon. Économique*, Paris : Les Belles Lettres, 1949.

Marchant E. C., *Xenophontis Opera Omnia*, vol. II. *Commentarii*, *Oeconomicus*, *Convivium*, *Apologia Socratis*, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1901, 1921.

Hélleniques

Hatzfeld J., *Xénophon. Helléniques*, t. I : livres I-III, Paris : Les Belles Lettres, 1936, 1960.

Hatzfeld J., *Xénophon. Helléniques*, t. II : livres IV-VII, Paris : Les Belles Lettres, 1939, 1948.

Hude C., *Xenophontis Historia Graeca*, Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1930.

Marchant E. C., *Xenophontis Opera Omnia*, vol. I. *Historia Graeca*, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1900.

Mémorables

Bandini M., Dorion L.-A., *Xénophon. Mémorables*, vol. I, Paris : Les Belles Lettres, 2000.

Bandini M., Dorion L.-A., *Xénophon. Mémorables*, vol. II-III, Paris : Les Belles Lettres, 2011.

Marchant E. C., *Xenophontis Opera Omnia*, vol. II. *Commentarii*, *Oeconomicus*, *Convivium*, *Apologia Socratis*, Oxonii : Typographeus Clarendonianus, 1901, 1921

ZÉNON :

Diels H., Kranz W. (éd.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*[6], Zurich : Weidmann 2004-2005.

Giannantoni G. (éd.), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari : Laterza, 1983[2].

OUVRAGES CONSULTÉS

ADKINS 1960a = A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford : Clarendon Press, 1960.

ADKINS 1960b = A. W. H. Adkins, *"Honour" and "Punishment" in the Homeric Poems*, « BICS » VII, 1960, p. 23-32.

ADKINS 1963 = A. W. H. Adkins, *"Friendship" and "Self-sufficiency" in Homer and Aristotle*, « CQ » XIII, 1963, p. 30-45.

ADKINS 1969 = A. W. H. Adkins, *Threatening, Abusing and Feeling Angry in the Homeric Poems*, « JHS » LXXXIX, 1969, p. 7-21.

ADKINS 1972a = A. W. H. Adkins, *Truth, ΚΟΣΜΟΣ, and ΑΡΕΤΗ in the Homeric Poems*, « CQ » XXII, 1972, p. 16-17.

ADKINS 1972b = A. W. H. Adkins, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece,* London : Chatto and Windus, 1972.

ADKINS 1975 = A. W. H. Adkins, *Merit, Responsibility, and Thucydides*, « CQ » XXV, p. 145-58.

ADKINS 1978 = A. W. H. Adkins, *Problems in Greek Popular Morality*, « Cph » LXXIII 2, 1978, p. 143-158.

ADKINS 1987 = A. W. H. Adkins, *Gagarin and the "Morality" of Homer*, « Cph » LXXXII 4, 1987, p. 311-322.

ALEXANDER 1959 = J. Alexander, *The Marriage of Megacles*, « CJ » LV 3, p. 129-134.

ALLEN 1993 = A. Allen, *The Fragments of Mimnermus. Text and Commentary*, Stuttgart : F. Steiner, 1993.

ALONI 1981 = A. Aloni, *Le Muse di Archiloco. Ricerche sullo stile archilocheo*, København : Museum Tusculanum Press, 1981.

ANNAS 1993 = J. E. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford : Oxford University Press, 1993.

ARNHEIM 1977 = M. T. W. Arnheim, *Aristocracy in Greek Society*, London : Thames & Hudson, 1977.

ASHERI 1988 = D. Asheri, *Erodoto.* Le Storie, *I. La Lidia e la Persia*, Milano : Mondadori-Valla, 1988.

ASSMANN 1992 = J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München : C. H. Beck : 1992.

AUBENQUE 2009 = P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris : PUF, 2009[5] (pr. éd. 1963).

AUSTIN & VIDAL-NAQUET [1972] 1992 = M. Austin, P. Vidal-Naquet, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris : A. Colin, 1992.

AZOULAY 2004a = V. Azoulay, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la* charis *au charisme*, Paris : Publications de la Sorbonne, 2004.

AZOULAY 2004b = V. Azoulay, *The Medo-Persian Ceremonial: Xenophon, Cyrus and the King's Body*, dans Ch. Tuplin (éd.), *Xenophon and his World*, « Historia » Einzelschriften CLXXII, Stuttgart: Franz Steiner, p. 145–170.

AZOULAY 2010 = V. Azoulay, *Périclès. La démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme*, Paris : A. Colin, 2010.

AZOULAY 2011 = V. Azoulay, L'Espace public *et la cité grecque : d'un malentendu structurel à une clarification conceptuelle*, dans P. Boucheron, N. Offenstadt (éd.), *L'espace public au Moyen âge : débats autour de Jürgen Habermas*, Paris : Presses universitaires de France, 2011, p. 63-76.

AZOULAY, GHERCHANOC & LALANNE 2012 = V. Azoulay, F. Gherchanoc, S. Lalanne (éd.), *Le Banquet de Pauline Schmitt Pantel. Genre, mœurs et politique dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris : Publications de la Sorbonne, 2012.

BAGGIO 2004 = M. Baggio, *I gesti della seduzione. Tracce di comunicazione non-verbale nella ceramica greca tra VI e IV sec. a.C.*, Roma : L'« «Erma» » di Bretschneider, 2004.

BAKEWELL & SICKINGER 2003 = G. W. Bakewell, J. P. Sickinger (éd.), *Gestures. Essays in ancient history, literature, and philosophy presented to Alan L. Boegehold: on the occasion of his retirement and his seventy-fifth birthday*, Oxford : Oxbow Books, 2003.

BAKKER 2013 = E. J. Bakker, *The Meaning of Meat and the Structure of the* Odyssey, Cambridge : Cambridge University Press, 2013.

BALAUDÉ 1997 = J.–F. Balaudé, *La finalité de l'*elenchos *d'après les premiers dialogues de Platon*, dans GIANNANTONI & NARCY 1997, p. 235-258.

BANDINI & DORION 2011 = M. Bandini, L.-A. Dorion, *Xénophon. Mémorables*, vol. II, Paris : Les Belles Lettres, 2011.

BARDOLLET 1997 = L. Bardollet, *Les mythes, les dieux et l'homme : essai sur la poésie homérique*, Paris : Les Belles Lettres, 1997.

BARGIELA-CHIAPPINI 2003 = F. Bargiela-Chiappini, *Face and politeness: new (insights) for old (concepts)*, « Journal of Pragmatics » XXXV, 2003, p. 1453-1469.

BARNES 1995 = J. Barnes (éd.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge : Cambridge University Press, 1995.

BARRET 1964 = W. S. Barret, *Euripides.* Hyppolitos, Oxford : Clarendon Press, 1964.

BATTEZZATO 2012 = L. Battezzato, *The Language of Sophocles*, dans A. Markantonatos (éd.), *Brill's Companion to Sophocles*, Leiden/Boston : Brill, 2012, p. 305-324.

BAX & KÁDÁR 2012 = M. Bax, D. Z. Kádár, *Understanding Historical (Im)politeness. Rational linguistic practice over time and across cultures*, Amsterdam/Philadelphia : John Benjamins Publishing Company, 2012.

BAX 2010 = M. Bax, *Ritual as symbolic action*, dans JUCKER, TAAVITSAINEN 2010, p. 483-519.

BEARZOT 2011 = C. Bearzot, *La paternità dell'opera*, dans BEARZOT, LANDUCCI & PRANDI 2011, p. 3-28.

BEARZOT 2013 = C. Bearzot, *Come si abbatte una democrazia. Tecniche di colpo di stato nell'Atene antica*, Roma/Bari : Laterza, 2013.

BEARZOT, LANDUCCI & PRANDI 2011 = C. Bearzot, F. Landucci, L. Prandi (éd.), *L'*Athenaion Politeia *rivisitata. Il punto su Pseudo-Senofonte*, Milano : Vita e Pensiero, 2011.

BECKMAN 1996 = G. Beckman, *Hittite Diplomatic Texts*, Atlanta : Scholars Press, 1996.

BEDERMAN 2001 = D. J. Bederman, *International Law in Antiquity*, Cambridge : Cambridge University Press, 2001.

BELFIORE 2000 = E. S. Belfiore, *Murder Among Friends. Violation of* Philia *in Greek Tragedy*, Oxford/New York : Oxford University Press, 2000.

BENVENISTE 1969 = É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1-2, Paris : Les éditions de Minuit, 1969.

BÉRARD [1924] 1967 = *Homère*. Odyssée, t. I : *chants I-VII*, Paris : Les Belles Lettres, 1924.

BERNE 2012 = E. Berne, *Intuition et états du moi : l'analyse transactionnelle, de l'intuition à l'évidence*, Paris : InterEditions, 2012 (éd. orig. *Intuition and Ego-States. The Origins of Transactional Analysis*, San Francisco, 1977).

BETHE 1921 = E. Bethe, *Kirke*, dans *RE* XI 1, col. 501-505.

BETT 2011 = R. Bett, *Socratic Ignorance*, dans MORRISON 2011, p. 215-236.

BETTALLI 2008 = M. Bettalli, *La Grecia durante la Pentecontetia*, dans M. Giangiulio (éd.), *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, IV : *Grecia e Mediterraneo dall'età delle guerre persiane all'ellenismo*, Roma : Salerno, 2008, p. 249-288.

BEVILACQUA [2002] 2006 = F. Bevilacqua, *Senofonte*. Anabasi, Torino : UTET, 2006 (pr. éd. Torino, 2002).

BIGWOOD 1983 = J.-M. Bigwood, *The Ancient Accounts of the battle of Cunaxa*, « AJPh » CIV, 1983, p. 340-357.

BLACK 1962 = M. Black, *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, Ithaca (N.Y.) : Cornell University Press, 1962.

BLANCHARD 2007 = A. Blanchard, *The problems with honouring Samos : an Athenian document relief and its interpretation*, dans Z. Newby & R. E. Leader-Newby (éd.), *Art and Inscriptions in the Ancient World*, Cambridge : Cambridge University Press, p. 19-37.

BLOCH 2006 = M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, dans *ID.*, *L'Histoire, la Guerre, la Résistence*, Paris : Gallimard, 2006, p. 843-985 (pr. éd. Paris, 1949).

BLUNDELL 1989 = M. W. Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies. A study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge : Cambridge University Press, 1989.

BLUNDELL 1995 = S. Blundell, *Women in Ancient Greece*, London : British Museum Press, 1995.

BOEGEHOLD 1999 = A. L. Boegehold, *When a Gesture was Expected. A Selection of Examples from Archaic and Classical Greek Literature*, Princeton : Princeton University Press, 1999.

BOER 1979 = W. den Boer, *Private Morality in Greece and Rome. Some Historical Aspects*, Leiden : Brill, 1979.

BONNARD 1958 = A. Bonnard, *Archiloque. Fragments*, Paris : Les Belles Lettres, 1958.

BOUCHET & GIOVANELLI-JOUANNA 2015 = C. Bouchet, P. Giovannelli-Jouanna (éd.), *Isocrate. Entre jeu rhétorique et enjeux politiques*, Actes du colloque international de Lyon, 5-7 juin 2013, Lyon : De Boccard, 2015.

BOURDIEU 1979 = P. Bourdieu, *La distinction. Critique social du jugement*, Paris : Minuit, 1979.

BOURRIOT 1976 = F. Bourriot, *Recherches sur la nature du génos. Étude sociale athénienne, période archaïque et classique*, 1-2, Lille/Paris : H. Champion, 1976.

BOURRIOT 1995 = F. Bourriot, *Kalos kagathos – kalokagathia : d'un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique : étude d'histoire athénienne*, Hildesheim/New York : Georg Olms, 1995.

BOUSFIELD & LOCHER 2008 = D. Bousfield, M. Locher (éd.), *Impoliteness in Language. Studies on its Interplay with Power in Theory and Practice*, Berlin : Mouton de Gruyter, 2008.

BOUVIER 2002 = D. Bouvier, *Le sceptre et la lyre. L'*Iliade *ou les héros de la mémoire*, Grenoble : Jérôme Millon, 2002.

BOUVIER 2012 = D. Bouvier, *Les poèmes homériques (VIIIe-VIe siècle ?)*, dans MACÉ 2012, p. 41-73.

BOWIE (A. M.) 2013 = A. M. Bowie, *Homer.* Odyssey, *Books XIII and XIV*, Cambridge : Cambridge University Press, 2013.

BOWIE (E. L.) 1986 = E. L. Bowie, *Early Greek elegy, symposium, and public festival*, « JHS » CVI, 1986, p. 13-35.

BOWIE (E. L.) 1993 = E. L. Bowie, *Lies, fiction and slander in early Greek poetry*, dans Ch. Gill & T. P. Wiseman (éd.), *Lies and Fiction in the Ancient World*, Exeter : University of Exeter Press, 1993, p. 1-37.

BOWIE (E. L.) 2009 = E. L. Bowie, *Wandering poets, archaic style*, dans R. Hunter, I. Rutherford, *Wandering Poets in Ancient Greek Culture*, Cambridge : Cambridge University Press, 2009, p. 105-136.

BRIANT 1996 = P. Briant, *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris : Fayard, 1996.

BRISSON [1998] 2007 = L. Brisson, *Platon.* Le Banquet, Paris : GF Flammarion, 1998, 2007[5].

BRISSON 2012 = L. Brisson, *Platon.* Phèdre, Paris : GF Flammarion, 2012.

BROWN (B.) 2003 = B. Brown, *Homer, funeral contests and the origins of the Greek city*, dans D. J. Phillips, D. Pritchard (éd), *Sport and Festival in the ancient Greek World*, Conference held in Sydney from 6 to 9 July 2000, Swansea : Classical Press of Wales, 2003, p. 123-162.

BROWN (C. G.) 1989 = C. G. Brown, *Ares, Aphrodite, and the Laughter of the Gods*, « Phoenix » XLIII 4, 1989, p. 283-293.

BROWN (H. P.) 2003 = H. P. Brown, *The Pragmatics of Direct Address in the « Iliad ». A Study in Linguistic Politeness*, thèse de doctorat (PhD) dirigée par Stephen V. Tracy et soutenue à l' Ohio State University, Columbus (Oh.), 2003 (en ligne sur http ://rave.ohiolink.edu/etdc/view ?acc_num=osu1061412264).

BROWN (H. P.) 2006 = H. P. Brown, *Addressing Agamemnon. A Pilot Study of Politeness and Pragmatics in the* Iliad, « TAPhA » CXXXVI 1, 2006, p. 1-46.

BROWN & LEVINSON [1978] 1987 = P. Brown, S. Levinson, *Politeness: some universals in language usage*, Cambridge : Cambridge University Press, 1987 (pr. éd. *Universals in Language Usage: Politess Phenomena*, dans Ed. Esther, N. Goody, *Questions and Politeness: Strategies in Social Interaction*, Cambridge : Cambridge University Press, 1978, p. 56-310).

BRUNIUS-NILSSON 1955 = E. Brunius-Nilsson, *ΔΑΙΜΟΝΙΕ. An Inquiry into a Mode of Apostrophe in Old Greek Literature*, Uppsala : Almqvist & Wicksells Boktryckeri Ab, 1955.

BURCKHARDT [1898] 1963 = J. Burckhardt, *History of Greek Culture*, New York : Ungar, 1963 (éd. or. *Griechische Kulturgeschichte*, vol. I, Basel, 1898).

BURKE 1999 = P. Burke, *Les langages de la politesse*, « Terrain » XXXIII, 1999, p. 111-126.

BURKERT [1972] 1997 = W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, 2., um ein Nachwort erweiterte Auflage, Berlin/New York : De Gruyter, 1997 (pr. éd. Berlin/New York, 1972).

BURKERT [1977] 1985 = W. Burkert, *Greek Religion*, Cambridge (Ma.) : Harvard University Press, 1985 (éd. or. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart/Berlin/Köln, 1977).

BURKERT 1960 = W. Burkert, *Das Lied von Ares und Aphrodite. Zum Verhältnis von* Odyssee *und* Ilias, « RhM » CIII, 1960, p. 130-144.

BURKERT 1979 = W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkely/Los Angeles/London : University of California Press, 1979.

BUSSANICH & SMITH 2013 = J. Bussanich, N. D. Smith (éd.) *The Bloomsbury Companion to Socrates*, London/New Dehli/New York/Sydney : Bloomsbury, 2013.

CACCIARI 2005 = M. Cacciari, *a) Perché Antigone, b) Antigone*, dans RIPOLI & RUBINO 2005, p. 45-56.

CAIRNS 1993 = D. L. Cairns, AIDŌS. *The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford : Clarendon Press, 1993.

CALAME 2002 = C. Calame, *Interprétation et traduction des cultures. Les catégories de la pensée et du discours anthropologiques*, « L'Homme » CLXIII, 2002, p. 51-68.

CALDERONE 1964 = S. Calderone, *Πίστις–Fides. Ricerche di storia e diritto internazionale nell'antichità*, Messina : Università degli Studi, 1964.

CAMASSA 2004 = G. Camassa, *La lontananza dei Greci*, Roma : Quasar, 2004.

CAMASSA 2007 = G. Camassa, *Atene. La costruzione della democrazia*, Roma : L'«Erma» di Bretschneider, 2007.

CAMASSA 2011 = G. Camassa, *Μίνως πρακτικός τε ἅμα καὶ νομοθέτης σπουδαῖος. Le leggi cretesi attraverso la lente di Archiloco e le prime fasi della storia di* nomos », dans F. Carinci, N. Cucuzza, P. Militello & O. Palio (éd.), *Κρήτης Μινωίδος. Tradizione e identità minoica tra produzione artigianale, pratiche cerimoniali e memoria del passato : studi offerti a Vincenzo La Rosa per il suo 70° compleanno*, Padova : Aldo Ausilio Editore, 2011, p. 469-476.

CANFORA 1996 = L. Canfora, *La trasmissione del sapere*, in SETTIS 1996-2002, 1, p. 637-663.

CANFORA, LIVERANI & ZACCAGNINI 1990 = L. Canfora, M. Liverani, C. Zaccagnini (éd.), *I trattati nel mondo antico. Forma ideologia funzione*, Roma : L'«Erma» di Bretschneider, 1990.

CANTARELLA [2002] 2003 = E. Cantarella, *Ithaque. De la vengeance d'Ulysse à la naissance du droit*, Paris : Albin Michel, 2003 (éd. or. *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Milano, 2002).

CANTARELLA 1979 = E. Cantarella, *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco*, Milano : Giuffrè, 1979.

CANTO-SPERBER 2001 = M. Canto-Sperber, *Éthiques grecques*, Paris : PUF, 2001.

CARLIER 1999 = P. Carlier, *Homère*, Paris : Fayard, 1999.

CARLIER 2006 = P. Carlier, *Ἄναξ and βασιλεύς in the Homeric Poems*, dans DEGER-JACLKOTZY & LEMOS 2006, p. 101-109

CARRIÈRE [1948] 1975 = J.-Cl. Carrière, *Théognis*. Poèmes élégiaques, Paris : Les Belles Lettres, 1975 (pr. éd. : Paris, 1948).

CARRIÈRE 1998 = J.-Cl. Carrière, *Du mythe à l'histoire. Généalogies héroïques, chronologies légendaires et historicisation des mythes*, dans D. Auger, S. Saïd (éd.), *Généalogies Mythiques*, Nanterre : Centre de recherches mythologiques de l'Université de Nanterre, 1998, p. 47-85.

CARTLEDGE, MILLETT & VON REDEN 1998 = P. Cartledge, P. Millett, S. von Reden (éd.), *Kosmos. Essays in order, conflict and community in classical Athens*, Cambridge : Cambridge University Press, 1998.

CASEVITZ 1989 = M. Casevitz, *À la recherche du Kosmos. Là où tout n'est qu'ordre et beauté*, « Le temps de la réflexion » X, Paris : Gallimard, 1989, p. 97-119.

CASEVITZ 1998 = M. Casevitz, *Note sur le vocabulaire du privé et du public*, « Ktema » XXIII, 1998, p. 39-45.

CASEVITZ 2004 = M. Casevitz, *Étude lexicologique : du* schèma *au schématisme*, dans CELENTANO, CHIRON, NOËL 2004, p. 15-30.

CASSOLA [1975] 1991 = F. Cassola, *Inni Omerici*, Milano : Mondadori-Valla, 1991 (pr. éd. Milano, 1975).

CATALDI 2000 = S. Cataldi, *Ἀκολασία e ἰσηγορία di meteci e di schiavi nell'Atene dello Pseudo-Senofonte. Una riflessione socio-economica*, dans M. Sordi (éd.), *L'opposizione nel mondo antico*, Milano : Vita e Pensiero, 2000, p. 75-102.

CATONI 2004 = M. L. Catoni, Schema *e valori, vita e immagini*, dans CELENTANO, CHIRON, NOËL 2004, p. 89-112.

CATONI 2005 = M. L. Catoni, Schemata. *Comunicazione non verbale nella Grecia antica*, Pisa : Edizioni della Normale, 2005.

CATONI 2010 = M. L. Catoni, *Bere vino puro. Immagini del simposio*, Milano : Feltrinelli, 2010.

CELENTANO, CHIRON & NOËL 2004 = M. S. Celentano, P. Chiron. M. P. Noël (éd.), Skhèma-Figura. *Formes et figures chez les anciens*, Paris : Éd. rue de l'Ulm, 2004.

CERRI 1968 = G. Cerri, *La terminologia sociopolitica di Teognide: I. L'opposizione semantica tra ἀγαθός-ἐσθλός e κακός-δειλός*, « QUCC » VI, 1968, p. 7-32.

CERRI 2007 = G. Cerri, *La poetica di Platone*, Lecce : Argo Editrice, 2007.

CHANTRAINE 1937 = P. Chantraine, *Grec μειλίχιος*, « AIPhO » V, 1937, p. 169-174.

CLAIRMONT 1986 = C. W. Clairmont, *Some reflections on the earliest classical Attic gravestones*, « Boreas » IX, 1986, p. 27-50.

CLAUS 1981 = B. Claus, *Toward the Soul : an Inquiry into the meaning of* psyche *before Plato*, New Haven/London : Yale University Press, 1981.

CLAY 1999 = J. S. Clay, Iliad *24.649 and the Semantics of* kertomeo, « CQ » XLIX, 1999, p. 618-621.

CLAY 2009a = J. S. Clay, Works and Days : *tracing the path to* Arete, dans MONTANARI, RENGAKOS & TSAGALIS 2009, p. 71-90.

CLAY 2009b = J. S. Clay, *Sarpédon :* Aristos Heroon, « Gaia » 2009, p. 15-27.

CLAYTON 2004 = B. Clayton, *A Penelopean Poetics. Reweaving the Feminine in Homer's* Odyssey, Lanham (Md.) : Lexington Books, 2004.

CLOT & GORI 2003 = Y. Clot , R. Gori (éd.), *Catachrèse : éloge du détournement*, Nancy : Presses Universitaires de Nancy, 2003.

CODINO 1960 = F. Codino, *Presupposti religiosi e tendenza comico-realistica nella mitologia omerica*, « Belfagor » XV 5, p. 551-566.

COHEN 1991 = D. Cohen, *Law, Sexuality and Society. The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge : Cambridge University Press, 1991.

COHEN 1992 = D. Cohen, *Honor, Feud, and Litigation in Classical Athens,* « ZRG » CIX, 1992, p. 100-115.

COHEN 1993 = D. Cohen, *Rhetoric, Morals, and the Rule of Law in Classical Athens,* « ZRG » CX, 1993, p. 1-13.

COHEN 1995 = D. Cohen, *Law, Violence, and Community in Classical Athens*, Cambridge/New York : Cambridge University Press, 1995.

COLLINS & SANDERSON 2009 = R. Collins, *Conflict Sociology. A Sociological Classic Updated*, abridged and updated by S. K. Sanderson, Boulder (Co.)/London : Paradigm Publisher, 2009 (pr. éd. New York, 1974).

CONNOR 1971 = W. R. Connor, *The New Politicians of Fifth Century Athens*, Princeton : Princeton University Press, 1971.

CONNOR 1987 = W. R. Connor, *Tribes, Festivals and Processions : Civic Ceremonial and Political Manipulation in Ancient Greece*, « JHS » CVII, 1987, p. 40-50.

COOK (A.) 1907 = A. Cook, *Hippokleides' Dance*, « CR » XXI, 1907, p. 169–170.

COOK (E. F.) 2003 = E. F. Cook, *Agamemnon's Test of the Army in* Iliad *Book 2 and the Function of Homeric* Akhos, « AJPh » CXXIV 2, 2003, p. 165-198.

COULON & VAN DAELE 1942 = V. Coulon, H. Van Daele, *Aristophane*, t. IV : Les Thesmophories — Les Grenouilles, Paris : Les Belles Lettres, 1942.

COZZO 1988 = A. Cozzo, Kerdos. *Semantica, ideologie e società nella Grecia antica*, Roma : Edizioni dell'Ateneo, 1988.

CRESCI 2011 = L. R. Cresci, *La costruzione del personaggio epico maschile*, dans S. Casarino, A. A. Raschieri (éd.), *Figure e autori dell'epica*, atti del convegno, Sala Ghislieri, Mondovì (CN) 8–11 aprile 2011, Roma : Aracne, 2011, p. 21-35.

CRIELAARD 1995 = J. P. Crielaard, *Homer, History and Archaeology. Some Remarks on the Date of the Homeric World*, dans ID. (éd.), *Homeric Questions*, Amsterdam : J. C. Gieben, p. 201-288.

CULPEPER 2008 = J. Culpeper, *Reflections on impoliteness, relational work and power*, dans BOUSFIELD & LOCHER 2008, p. 17-44.

CULPEPER 2011 = J. Culpaper (éd.), *Historical Sociopragmatics*, Amsterdam/Philadelphia : John Benjamins Publishing Company, 2011.

DANZIG 2007 = G. Danzig, *Xenophon's Wicked Persian Or, What's Wrong with Tissaphernes? Xenophon's Views on Lies and Breaking Oaths*, dans Ch. Tuplin (éd.), *Persian Responses. Political and Cultural Interaction With(in) the Achaemenid Empire*, Swansea: The Classical Press of Wales, 2007, p. 27-49.

DAVIES (G.) 1989 = G. Davies, *The significance of the Handshake motif in Classical Funerary Art*, « AJA » LXXXIX 4, 1985, p. 627-640.

DAVIES (J. K.) 1967 = J. K. Davies, *Demosthenes on Liturgies*, « JHS » LXXXVII, 1967, p. 33-40.

DAVIES (J. K.) 1993 = J. K. Davies, *Democracy and Classical Greece*, second edition, Cambridge (Ma.) : Harvard University Press, 1993.

DE JONG 2001 = I. De Jong, *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge : Cambridge University Press, 2001.

DE VRIES 1977 = G. J. De Vries, *Pheacian Manners*, « Mnemosyne » XXX, 1977, p. 113-121.

DEGER-JACLKOTZY & LEMOS 2006 = S. Deger-Jaclkotzy, I. S. Lemos (éd.), *Ancient Greece: from the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*, Edinburgh : Edinburgh University Press, 2006.

DEL CORNO [1985] 1994 = D. Del Corno, *Aristofane.* Le Rane, Milano : Mondadori-Valla, 1994[3].

DELORME 1992-1998 = J. Delorme, *Histoire des Cinquante ans. Commentaire sur la Pentèkontaétie de Thucydide*, vol. 1-2, Toulouse : Éd. Universitaires du Sud, 1992-1998.

DENTICE DI ACCADIA 2010 = S. Dentice di Accadia Ammone, *La « prova » di Agamennone : una strategia retorica vincente*, « RhM » CLIII (3-4), 2010, p. 225-246.

DENTICE DI ACCADIA 2012 = S. Dentice di Accadia Ammone, *Omero e i suoi oratori. Tecniche di persuasione nell'*Iliade, « Beiträge zur Altertumkunde » CCCII, Berlin/Boston : De Gruyter, 2012.

DETIENNE [1967] 1973 = M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris : Maspero, 1973 (pr. éd. Paris, 1967).

DETIENNE 1963 = M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Latomus : Bruxelles, 1963.

DETIENNE 1965 = M. Detienne, *En Grèce archaïque : géométrie, politique et société*, « Annales » (ESC) XX, 1965, p. 425-441.

DETIENNE 1981 = M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris : Gallimard, 1981.

DETIENNE 2000 = M. Detienne, *Comparer l'incomparable*, Paris : Le Seuil, 2000.

DETIENNE & VERNANT [1974] 2008 = M. Detienne, J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence : la mètis des Grecs*, Paris : Flammarion, 2008 (pr. éd. Paris, 1974).

DEVELIN 1989 = R. Develin, *Athenian officials, 684-321 B.C.*, Cambridge/New York : Cambridge University Press, 1989.

DI BENEDETTO 1994 = V. Di Benedetto, *Nel laboratorio di Omero*, Torino : Einaudi, 1994.

DI DONATO 2006 = R. Di Donato, « Aristeuein » *: premesse antropologiche ad Omero*, Pisa : ETS, 2006.

DICK 1996 = A. R. Dyck, *A Commentary on Cicero,* De Officiis, Ann Arbor (Mi.) : The University of Michigan Press, 1996.

DICKEY 1996 = E. Dickey, *Greek Forms of Address : from Herodotus to Lucian*, Oxford : Clarendon Press, 1996.

DICKEY 2002 = E. Dickey, *Latin Forms of Address from Plautus to Apuleius*, Oxford : Oxford Clarendon Press, 2002.

DICKIE 1984 = M. Dickie, *Pheacian athletes*, dans F. Cairns, F. Williams, S. Cairns (éd.), *Papers of the Liverpool Latin Seminar 4 (1981-1983)*, Liverpool : F. Cairns, 1984, p. 237-276.

DIDEROT 1965 = D. Diderot, *Paradoxe sur le comédien* (pr. éd. 1830), dans D. Diderot, *Œuvres esthétiques*, Paris : Garnier, 1965, p. 291-381.

DODDS [1951] 1971 = E. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris : Flammarion, 1977 (éd. or. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951).

DONLAN 1973 = W. Donlan, *The origin of* καλὸς κἀγαθός, « AJPh » XCIV 4, 1973, p. 365-374.

DONLAN 1979 = W. Donlan, *The Structure of Authority in the* Iliad, « Arethusa » XII 1, 1979, p. 51-72.

DONLAN 1980 = W. Donlan, *The Aristocratic Ideal in the Ancient Greece. Attitudes of Superiority from Homer to the End of the Fifth Century B.C.,* Lawrence : Coronado Press, 1980.

DONLAN 1989 = W. Donlan, *The unequal exchange between Glaucus and Diomedes in light of the Homeric gift-economy*, « Phoenix » XLIII, p. 1-15.

DOVER 1974 = K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Berkeley : University of California Press, 1974.

DOVER 1978 = K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, Cambridge (Ma.) : Harvard University Press, 1978 (2e éd. 1989).

DOVER 1983 = K. J. Dover, *The Portrayal of Moral Evaluation in Greek poetry*, « JHS » CIII, 1983, p. 35-48.

DOVER 1993 = K. J. Dover, *Aristophanes.* Frogs, Oxford : Clarendon Press, 1993.

DRÄGER 1999a = P. Dräger, *Kalypso*, dans *DNP* VI, col. 214-216.

DRÄGER 1999b = P. Dräger, *Kirke*, dans *DNP* VI, col. 487-489.

DU SABLON 2012 = V. Du Sablon, *Sur le sens de la formule κατὰ κοσμόν chez Homère*, « REG » CXXV, 2012, p. 365-396.

DU SABLON 2014 = V. Du Sablon, *Le système conceptuel de l'ordre du monde dans la pensée grecque à l'époque archaïque*, Louvain/Namur/Paris/Walpole (Ma.) : Peeters, 2014.

DUE 1989 = B. Due, *The* Cyropædia. *Xenophon's aim and methods*, Aarhus : Aarhus university press, 1989.

DUERR 1988 = H. P. Duerr, *Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, Frankfurt am Main : Suhrkampf, 1988 (éd. fr. *Nudité et pudeur*, Paris : Maison des sciences de l'homme, 1998).

DUPLOUY 2006a = A. Duplouy, *L'individu et la cité. Quelques stratégies identitaires et leur contexte*, « REA » CVIII, 2006, p. 61-78.

DUPLOUY 2006b = A. Duplouy, *Le Prestige des Élites*, Paris : Les Belles Lettres, 2006.

DUPONT 2010 = F. Dupont, *Introduction*, dans C. Calame, F. Dupont, B. Lortat-Jacob *et alii* (éd.), *La voix actée : pour une nouvelle ethnopoétique*, Paris : Kimé, 2010.

DUPRIEZ 1984 = B. Dupriez, *Gradus. Les procédés littéraires (dictionnaire)*, Paris : Union Générale d'Édition, 1984.

DURKHEIM [1912] 1968 = É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : PUF, 1968 (pr. éd. Paris, 1912).

EASTERLING 1989 = P. Easterling, *Agamemnon's skêptron in the* Iliad, dans M. Mackenzie, Ch. Roueché (éd.), *Images of authority. Papers presented to Joyce Reynolds on the occasion of her seventieth birthday*, Cambridge : Cambridge Philological Society, 1989, p. 104-121.

EDMONDS [1931] 1968 = J. M. Edmonds, *Elegy and Iambus*, with an English translation, Cambridge (Ma.) : Harvard University Press, 1968 (pr. éd. Cambridge (Ma.), 1931).

EDMUNDS 2004 = L. Edmunds, *The Practical Irony of the Historical Socrates*, « Phoenix » LVIII 3/4, 2004, p. 193-207.

EDWARDS 1986 = M. Edwards, *Homer and Oral Tradition: the Formula, part I*, « Oral Tradition » I 2, p. 171-230.

EDWARDS 1988 = M. Edwards, *Homer and Oral Tradition: the Formula, part II*, « Oral Tradition » III 1-2, p. 11-60.

EELEN 2001 = G. Eelen, *A Critique of Politeness Theories*, Manchester/Northampton (Ma.) : St. Jerome Publishing, 2001.

EHLICH 1992 = K. Ehlich, *On the historicity of politeness*, dans WATTS, IDE & EHLICH [1992] 2005, p. 71-108.

EHNMARK 1935 = E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer*, Uppsala : Almqvist & Wiksells Boktryckeri, 1935.

ELIAS 1973 = N. Elias, *La civilisation des moeurs*, Paris : Calmann-Lévy, 1973 (éd. orig., *Über den Prozeß der Zivilisation. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Basel, 1939).

FEBVRE 1930 = L. Febvre, *Civilisation. Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées*, dans L. Febvre, M. Mauss, L. Weber *et al.* (éd.), *Civilisation, le mot et l'idée, première semaine internationale de synthèse,* fasc. 2, Paris : La Renaissance du livre, 1930.

FERRARI 1989 = F. Ferrari, *Teognide.* Elegie, Milano : Rizzoli, 1989.

FERRUCCI 2013 = S. Ferrucci, *La democrazia diseguale. Riflessioni sull'*Athenaion Politeia *dello pseudo-Senofonte*, I 1-9, Pisa : ETS, 2013.

FINKELBERG (A.) 1998 = A. Finkelberg, *On the History of the Greek κόσμος*, « HSPh » XCVIII, 1998, p. 103-136.

FINKELBERG (M.) 1998 = M. Finkelberg, Timē *and* Aretē *in Homer*, « CQ » XLVIII 1, 1998, p. 14-28.

FINLEY [1977] 1986 = M. I. Finley, *Le Monde d'Ulysse*, deuxième édition, Paris : La Découverte, 1986 (éd. or. *The World of Odysseus*, second edition, New York, 1977 ; first ed. New York : 1954).

FINLEY 1973 = M. I. Finley, *Democracy Ancient and Modern*, New Brunswick (N.J.) : Rutgers University Press, 1973.

FINLEY 1983 = M. I. Finley, *Politics in the Ancient World*, Cambridge : Cambridge University Press, 1983.

FISHER 1992 = N. Fischer, Hybris. *A Study in the Values of Honour and Shame in ancient Greece*, Warminster : Aris & Phillips, 1992.

FISHER 2001 = N. Fisher, *Aeschines.* Against Timarchos, Oxford : Oxford University Press, 2001.

FLACELIÈRE 1959 = R. Flacelière, *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, Paris : Hachette, 1959.

FLORY 1978 = S. Flory, *Medea's Right Hand: Promises and Revenge*, « TAPhA » CVIII, 1978, p. 69-74.

FOLEY 1991 = J. M. Foley, *Immanent Art. From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic*, Bloomington/Indianapolis : Indiana University Press, 1991.

FORREST 1956 = G. Forrest, *The First Sacred War*, « BCH » LXXX, 1956, p. 33-52.

FORSDYKE 2005 = *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton/Oxford : Princeton University Press, 2005.

FOUCAULT [1977] 1994 = M. Foucault, *Le jeu de Michel Foucault*, entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufay, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman, dans *ID.*, *Dits et Écrits*, tome III, éd. D. Defert, F. Ewald & J. Lagrange, Paris : Gallimard, 1994, p. 298-331 (éd. or. « Ornicar ? Bulletin périodique du champ freudien » X, 1977, p. 62-93).

FOUCAULT 1984 = M. Foucault, *Le souci de soi (Histoire de la sexualité,* t. III*)*, Paris : Gallimard, 1984.

FOUCAULT 2001 = M. Foucault, *L'herméneutique du sujet : cours au Collège de France (1981-1982),* édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, Paris : Gallimard/Le Seuil, 2001.

FOUCHARD 1997 = A. Fouchard, *Aristocratie et démocratie, idéologies et sociétés en Grèce Ancienne*, Besançon/Paris : Les Belles Lettres, 1997.

FRAENKEL 1950 = E. Fraenkel, *Aeschylus*. Agamemnon, vol. II, commentary on 1-1055, Oxford : Clarendon Press, 1950.

FRÄNKEL [1962] 1975 = H. Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy. A history of Greek epic, lyric and prose to the middle of the fifth century*, Oxford : B. Blackwell, 1975 (éd. or. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechenstums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, Zweite überarbeitete Auflage, München, 1962).

FRANZONI 2006 = C. Franzoni, *Tirannia dello sguardo. Corpo, gesto, espressione dell'arte greca*, Torino : Einaudi, 2006.

FRIEDRICH 1991 = R. Friedrich, *The Hybris of Odysseus*, « JHS » CXI, 1991, p. 16-28.

FRIEDRICH 2002 = R. Friedrich, *"Flaubertian Homer": The* Phrase Juste *in Homeric Diction*, « Arion » 3rd s. X 2, 2002, p. 1-13.

FRIIS JOHANSEN 1951 = K. Fris Johansen, *The Attic grave-reliefs of the classical period. An essay in interpretation*, København : E. Munksgaard, 1951.

FRIS JOHANSEN 1967 = K. Fris Johansen, *The* Iliad *in Early Greek Art*, København : Munksgaard, 1967.

FRISCH 1976 = H. Frisch, *The Constitutions of the Athenians*, New York : Arno Press, 1942, 1976.

GAGARIN 1983 = M. Gagarin, *Antilochus' Strategy: The Chariot Race in* Iliad *23*, « CPh » LXXVIII 1, p. 35-39.

GAGARIN 2008 = M. Gagarin, *Writing Greek Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

GAILLARD 2004 = F. Gaillard, *La culture de l'individualité. Relire Michel Foucault et Marguerite Yourcenar*, dans Ph. Artières (éd.), *Michel Foucault, la littérature et les arts*, actes du colloque de Cerisy-juin 2011, Paris : Kimé, 2004, p. 109-124.

GALLET 2007 = B. Gallet, *Kairos et « le » kairos chez les historiens grecs de l'époque classique*, « REA » CIX 2, 2007, p. 491-516.

GANTZ [1993] 2004 = T. Gantz, *Mythes de la Grèce Archaïque*, St.-Germain-du-Puy : Belin, 2004 (éd. or. *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore [Md.], 1993).

GARFINKEL 1967 = H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliff (N.J.) : Prentice-Hall, 1967.

GARLAND 1998 = R. Garland, *Daily Life of the Ancient Greeks*, Wesport (Ct.)/London : Greenwood Press, 1998.

GARVIE 1994 = A. F. Garvie, *Homer,* Odyssey*, books VI-VIII*, Cambridge : Cambridge University Press, 1994.

GAYET-VIAUD 2008 = C. Gayet-Viaud, *Les disputes de politesse dans l'espace urbain : quand la politesse tourne à la violence*, dans C. Moïse, N. Auger, B. Fracchiolla, Ch. Schultz-Romain (éd.), *La violence verbale. Tome 1, Espaces politiques et médiatiques*, Paris : L'Harmattan, 2008, p. 147-183.

GAZZANO 2002 = F. Gazzano, *La diplomazia nelle «Storie» di Erodoto. Figure, temi, problemi*, dans L. Piccirilli (éd.), *La retorica della diplomazia nella Grecia antica e a Bisanzio*, Roma : L'«Erma» di Bretschneider, 2002.

GAZZANO 2005 = F. Gazzano, *Senza frode e senza inganno. Formule "precauzionali" e rapporti interstatali nel mondo greco*, dans L. Santi Amantini (éd.), *Dalle parole ai fatti. Relazioni interstatali e comunicazione politica nel mondo antico*, Roma : L'«Erma» di Bretschneider, 2005.

GEDDES 1984 = A. G. Geddes, *Who's Who in Homeric Society*, « CQ » XXXIV, 1984, p. 17-36.

GEERTZ 1973 = C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York : Basic Books, 1973.

GENLIS 1818 = S. F. du Crest de Saint-Aubin, comtesse de Genlis, *Dictionnaire critique et raisonné des étiquettes de la Cour ou l'esprit des étiquettes et des usages anciens,* Paris : E. Mongie, 1818.

GENTILI 1973 = B. Gentili, *Introduzione* à l'éd. italienne de HAVELOCK 1963.

GENTILI 2006 = B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, quarta edizione aggiornata, Milano : Feltrinelli, 2006.

GERNET [1948] 1955 = L. Gernet, *Jeux et Droit*, dans ID., *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris : Recueil Sirey, 1955, p. 2-18 (pr. éd. dans « Revue historique de droit français et étranger » XX, 1948, p. 177 et s.).

GERNET & BIZOS 1926 = L. Gernet, M. Bizos, *Lysias. Discours*, vol. II, Paris : Les Belles Lettres, 1926.

GERNET 1968 = L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris : Maspero, 1968.

GIANNANTONI 1975 = G. Giannantoni (éd.), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, seconda edizione, Roma/Bari : Laterza, 1975.

GIANNANTONI 1997 = G. Giannantoni, *La religiosità di Socrate secondo Platone*, dans GIANNANTONI & NARCY 1997, p. 97-120.

GIANNANTONI & NARCY 1997 = G. Giannantoni, M. Narcy, *Lezioni socratiche*, Napoli : Bibliopolis, 1997.

GIGANTE LANZARA 2006 = V. Gigante Lanzara, *Kairòs*, « PP » CCCL, 2006, p. 337-344.

GIGLIOLI 1997 = P. P. Giglioli, *Introduzione all'edizione italiana*, de E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna: Il Mulino, 1997.

GILL, POSTLETHWAITE & SEAFORD 1998 = Ch. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford (éd.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford : Oxford University Press, 1998.

GINOUVÈS 1962 = R. Ginouvès, Balaneutiké. *Recherches sur le bain dans l'Antiquité grecque*, Paris : De Boccard, 1962.

GINOUVÈS, GUIMER-SORBETS, JOUANNA & VILLARD 1994 = R. Ginouvès, A.-M. Guimer-Sorbets, J. Jouanna & L. Villard (éd.), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, Actes du colloqye organisé à Paris du 25 au 27 novembre 1992 par le centre de recherche « Archéologie et systèmes d'information » et par l'URA 1255 « Médicine grecque », « BCH » Supplément XXVIII, Athènes/Paris : École Française d'Athènes/De Boccard, 1994.

GIORDANO 1999a = M. Giordano, *La Supplica. Rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*, (« Quaderni di AION, Dipartimento di Studi del Mondo Classico e del Mediterraneo Antico, Sezione di Archeologia e Storia Antica » III), Napoli : Istituto Universitario Orientale, 1999.

GIORDANO 1999b = M. Giordano, *La parola efficace. Maledizioni, giuramenti e benedizioni nella Grecia arcaica*, Pisa: Istituti editoriali poligrafici internazionali, 1999.

GIORDANO 2014 = M. Giordano, *Injure, honneur et vengeance en Grèce ancienne*, « Cahiers "Mondes anciens" » V, 2014, en ligne sur http://mondesanciens.revues.org/1238.

GIOVANNINI 2007 = A. Giovannini, *Les relations entre États dans la Grèce antique : du temps d'Homère à l'intervention romaine, ca. 700–200 av. J.-C.*, Stuttgart : Franz Steiner, 2007.

GOFFMAN 1959 = E. Goffman, *The Presentation of the Self in Everyday Life*, Garden City : Doubleday, 1959 (éd. fr. *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris : Minuit, 1974.

GOFFMAN 1972 = E. Goffman, *Interaction ritual. Essays on face-to-face Behaviour*, Harmondsworth : Penguin Books, 1972 (éd. fr : *Les rites d'interaction,* Paris : Minuit, 1973), recueillant :

- *On Face-Work. An Analysis of Ritual Elements in Social,* p. 5-45 (*Interaction* (pr. éd. « Psychiatry » XVIII 3, 1955).
- *The Nature of Deference and Demeanor* (pr. éd. « American Anthropologist » LVIII, 1956), p. 47-95 ;
- *Embarassement and Social Organisation* (pr. éd. « American Journal of Sociology » LXII 3, 1956), p. 97-112 ;
- *Alienation from Interaction* (pr. éd. « Human Relations » X 1, 1957), p. 98-136 ;

– *Mental Symptoms and Public Order* (pr. éd. dans *Disorders of Communications. Association for Research in Nervous and Mental Disease*, XLII, 1964), p. 137- 148;

– *Where the Action is*, p. 149-270.

GOFFMAN 1974 = E. Goffman, *Frame Analysis*, New York : Harper & Row, 1974.

GOLDEN 1990 = L. Golden, *Τὸ Γελοῖον in the* Iliad, « HSPh » XCIII 1990, p. 47-57.

GOLDSTEIN 1978 = M. Goldstein, *The Setting of the Ritual Meal in ancient Sanctuaries : 600-300 BC*, PhD Berkeley 1978.

GOMME [1957] 1962 = A. W. Gomme, *Homer and Recent Criticism*, dans ID. *More Essays in Greek History and Literature*, ed. by D. A. Campbell, Oxford : Basil Blackwell, 1962, p. 1-18 (éd. posthume d'une leçon tenue à la Classical Association of Scotland en mai 1957).

GOTTESMAN 2008 = A. Gottesman, *The Pragmatics of Homeric* Kertomia, « CQ » LVIII 1, 2008, p. 1-12.

GOTTESMAN 2014 = A. Gottesman, *The Authority of Telemachus*, « ClAnt » XXXIII 1, 2014, p. 31-60.

GOULD 1973 = J. Gould, HIKETEIA, « JHS » XCIII, 1973, p. 74-103.

GRAF 1996 = F. Graf, *Gli dei greci e i loro santuari*, dans SETTIS 1996-2002, 2, I, p. 343-380.

GRAVER 1995 = M. Graver, *Dog-Helen and Homeric Insult*, « ClAnt » XIV 1, 1995, p. 41-61.

GRAY 2007 = V. J. Gray, *Xenophon on Government*, Cambridge : Cambridge University Press, 2007.

GRAZIOSI & HAUBOLD 2010 = B. Graziosi, J. Haubold, *Homer*. Iliad. *Book VI*, Cambridge : Cambridge University Press, 2010.

GRÉGOIRE & PARMENTIER [1923] 1994 = H. Grégoire, L. Parmentier, *Euripide. Tragédies*, t. III, Paris : Les Belles Lettres, 1923, 1994.

GRETHLEIN 2008 = J. Grethlein, *Memory and material objects in the* Iliad and the Odyssey, « JHS » CXXVIII 2008, p. 27-51.

GRICE 1975 = P. Grice, *Logic and Conversation*, dans P. Cole, J. L. Morgan (éd.), *Syntax and Semantics*, vol. 3 : *Speech Acts*, New York : Academic Press, p. 41-58.

GRIFFIN 1982 = A. Griffin, *Sikyon*, Oxford : Clarendon Press, 1982.

GRISWOLD 2002 = C. L. Griswold, *Irony in the Platonic Dialogues*, « Philosophy and Literature » XXVI 1, 2002, p. 84-106.

GROTTANELLI 1988 = C. Grottanelli, *Uccidere, donare, mangiare: problematiche attuali del sacrificio antico*, in C. Grottanelli, N. F. Parise (éd.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma/Bari : Laterza 1988, p. 3-53.

GUARDUCCI 1967-78 = M. Guarducci, *Epigrafia Greca*, vol. I-IV, Roma : Istituto Poligrafico dello Stato, 1967, 1969, 1974, 1978.

GUIDORIZZI [1996] 2002 = G. Guidorizzi, *Aristofane*. Le Nuvole, introduzione e traduzione di D. Del Corno, Milano : Mondadori-Valla, 1996, 2002.

GUTHRIE 1971 = W. K. C. Guthrie, *Socrates*, Cambridge : Cambridge University Press, 1971.

HALBWACHS [1925] 1994 = M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris : Albin Michel, 1994 (éd. or. Paris, 1925).

HALL (E. T.) 1969 = E. T. Hall, *The Hidden Dimension*, New York : Anchor Books, 1969.

HALL (J. M.) 2014 = J. M. Hall, *A History of the Archaic Greek World, ca. 1200–479 BCE*, second ed. revised, Malden (Ma.)/Oxford/Victoria : Blackwell Publishing, 2014 (pr. éd. 2007).

HALL (J.) 1998 = J. Hall, *The Deference-Greeting in Roman Society*, « Maia » L, 1998, p. 413-26.

HALL (J.) 2009 = J. Hall, *Politeness and Politics in Cicero's Letters*, Oxford : Oxford University Press, 2009.

HALPERIN, WINKLER & ZEITLIN 1990 = D. M. Halperin, J. J. Winkler & F. I. Zeitlin (éd.), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient World*, Princeton (N.J.) : Princeton University Press, 1990.

HALVERSON 1992 = J. Halverson, *Havelock on Orality and Literacy*, « Journal of the History of Ideas » LIII 1, 1992, p. 148-163.

HAROCHE 1993 = C. Haroche, *La civilité et la politesse : des objets négligés de la sociologie politique*, « Cahiers Internationaux de Sociologie » XCIV, 1993, p. 97-120.

HARRIES 1993 = B. Harries, «*Strange meeting*» *: Diomedes and Glaucus in* Iliad *6*, « G&R » XL, 1993, p. 133-146.

HARRIS (E. M.) 1995 = E. M. Harris, *Aeschines and Athenian Politics*, Oxford : Oxford University Press, 1995.

HARRIS 2001 = W. V. Harris, *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge (Ma.) : Harvard University Press, 2001.

HARRISON 1963[2] = J. E. Harrison, Themis. *A Study of the Social Origins of Greek Religion*, second edition with an excursion on the ritual form preserved in Greek tragedy by Gilbert Murray and a chapter on the origin of the Olympic games by F. M. Cornford, London : Merlin Press, 1963 (pr. éd. 1912).

HAUGH 2007 = M. Haugh, *The discursive challenge to politeness research: An interactional alternative*, « Journal of Politeness Research » III, p. 295-317.

HAVELOCK 1963 = E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge (Ma.)/London : Harvard University Press, 1963.

HAVELOCK 1978 = E. A. Havelock, *The Greek Concept of Justice: from its shadow in Homer to its substance in Plato*, Cambridge (Ma.) : Harvard University Press, 1978.

HAVELOCK 1982 = E. A. Havelock, *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, New Haven : Yale University Press, 1982.

HAVELOCK 1986 = E. A. Havelock, *The Muse Learns to Write*, New Haven : Yale University Press, 1986.

HEDRICK 2007 = Ch. W. Hedrick Jr., *Religion and Society in Classical Greece*, dans D. Ogden (éd.), *A Companion to Greek Religion*, Malden (Ma.)/Oxford/Victoria : Blackwell, 2007, p. 283-296.

HEGEL [1820] 1854 = G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin : Dunder und Humblot, 1854 (éd. or. 1820 ; éd. fr. *Principes de la philosophie du droit*, Paris, 1982).

HEITMAN 2005 = R. Heitman, *Taking Her Seriously. Penelope & the Plot of Homer's* Odyssey, Ann Arbor (Mi.) : University of Michigan Press, 2005.

HERMAN 1987 = G. Herman, *Ritualised Friendship & the Greek City*, Cambridge : Cambridge University Press, 1987.

HERMAN 1998 = G. Herman, *Reciprocity, Altruism and the Prisoner's Dilemma : The Special Case of Classical Athens*, dans GILL, POSTLETHWAITE & SEAFORD 1998, p. 199-226.

HERMAN 2006 = G. Herman, *Morality and Behaviour in Democratic Athens. A Social History*, Cambridge : Cambridge University Press, 2006.

HERMAN 2011 = G. Herman, *The Problem of Moral Judgement in Modern Historical Writing on Ancient Greece*, dans G. Herman (éd.), *Stability and Crisis in the Athenian Democracy*, « Historia » Einzelschriften 220, Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 2011, p. 46-66.

HERTZ 1909 = R. Hertz, *La préeminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse*, « Revue Philosophique de la France et de l'étranger » LXVIII, 1909, p. 553-580.

HIRSH 1985 = S. W. Hirsch, *The Friendship of the Barbarians. Xenophon and the Persian Empire*, Hanover/London : University Press of New England, 1985.

HOBBES 1998 = Th. Hobbes, *Leviathan*, Oxford/New York : Oxford University Press, 1998 (pr. éd. London, 1651).

HOBDEN & TUPLIN = F. Hobden, Ch. Tuplin (éd.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*, Leiden/Boston : Brill, 2012.

HOHENDAHL-ZOETELIEF 1980 = I. M. Hohendahl-Zoetelief, *Manners in the Homeric Epic*, Leiden : Brill, 1980.

HOLOKA 1983 = J. Holoka, *"Looking darkly" (ὑπόδρα ἰδών): reflections on status and decorum in Homer*, « TAPhA » CXIII, 1983, p. 1-16.

HOOKER 1979 = J. T. Hooker, *Homer.* Iliad *III*, Bristol : Bristol Classical Press, 1979.

HOOKER 1989 = J. T. Hooker, *A Residual Problem in* Iliad *24*, « CQ » XXXVI, 1986, p. 32-37.

HORNBLOWER 1991-2008 = S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, vol. I-III, Oxford : Clarendon Press, 1991-2008.

HORNBLOWER 2000 = S. Hornblower, *The Old Oligarch (Pseudo-Xenophon's* Athenaion Politeia*) and Thucydides. A Fourth Century Date for the Old Oligarch?*, dans P. Flensted-Jensen, T. H. Nielsen & L. Rubinstein (éd.), *Polis & Politics. Studies in Ancient Greek History presented to Mogens Herman Hansen on his sixtieth Birthday*, København : Museum Tusculanum Press, 2000, p. 363-384.

HOSTIE 1987 = R. Hostie, *Analyse Transactionnelle: L'âge adulte. Sur les traces d'Eric Berne vingt ans après,* Paris : InterEditions, 1987.

HOW & WELLS 1912 = W. W. Wells, J. Wells, *A Commentary on Herodotus*, vol. I-II, Oxford : Clarendon Press, 1912.

HUTCHINSON 1995 = D. S. Hutchinson, *Ethics*, dans BARNES 1995, p. 195-232.

ISAAC 2004 = B. H. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton (N.J.) : Princeton University Press, 2004.

ISMARD 2013 = P. Ismard, *L'événement Socrate*, Paris : Flammarion, 2013.

JACCOTTET 1982 = P. Jaccottet, *Homère, L'*Odyssée*,* Paris : Maspero, 1982.

JAEGER [1934-1947] 1989 = W. Jaeger, *Paideia*, vol. I-III, Berlin : De Gruyter, 1989 (éd. or. Berlin, 1934-1947).

JAILLARD 2007 = D. Jaillard, *Kûdos arésthai* (emporter le *kûdos*). *Le kûdos des rois, des guerriers et des athlètes au miroir des dieux*, « Gaia » XI, 2007, p. 85-99.

JOLY 2012 = M. Joly, *Devenir Norbert Elias*, Paris : Fayard, 2012.

JONES 1989 = P. V. Jones, Iliad *24.649: Another Solution*, « CQ » XXXIX, 1989, p. 247-250.

JOUANNA 1992 = J. Jouanna, *Hippocrate*, Paris : Fayard, 1992.

JOUANNA 2007 = J. Jouanna, *Sophocle*, Paris : Fayard, 2007.

JOUANNO 2005 = C. Jouanno, *Thersite, une Figure de la Démesure*, « Kentron » XXI, 2005, p. 181-223.

JUCKER & TAAVITSAINEN 2010 = A. H. Jucker, I. Taavitsainen, *Historical Pragmatics*, Berlin/New York : De Gruyter, 2010.

KÁDÁR & HAUGH 2013 = D. Kádár, M. Haugh, *Understanding Politeness*, Cambridge : Cambridge University Press, 2013.

KARAVITES 1992 = P. Karavites, *Promise-Giving & Treaty-Making: Homer and the Near East*, Leiden/New York/Köln : Brill, 1992.

KARAVITES 2008 = P. Karavites, *Homer and the Bronze age: the reflection of humanistic ideals in diplomatic practices*, Piscataway (N.J.) : Gorgias Press, 2008.

KERBRAT-ORECCHIONI 1995 = C. Kerbrat-Orecchioni, *Les interactions verbales*, Paris : A. Colin, 1995.

KERBRAT-ORECCHIONI 2012 = C. Kerbrat-Orecchioni, *From good manners to facework. Politeness variations and constants in France, from the classic age to today*, dans BAX & KÁDÁR 2012, p. 131-153.

KLEIN 2015 = A. Klein, *Pharnabaze et les Pharnacides. Une dynastie de satrapes sur les rives de la Propontide aux Ve et IVe siècles av. J.-C.*, thèse de doctorat (PhD) dirigée par Dominique Lenfant et soutenue à l'Université de Strasbourg, 2015.

KNAUTH 1975 = W. Knauth, *Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi. Nach den antiken und einheimischen Quellen dargestellt*, in Verbindung mit Sejfoddin Nadjmabadi, Wiesbaden : F. Steiner, 1975.

KNIPPSCHILD 2002 = S. Knippschild, *»Drum bietet zum Bunde die Hände«. Rechtssymbolische Akte in zwischenstaatlichen Beziehungen im orientalischen und griechisch-römischen Altertum*, Stuttgart : Franz Steiner, 2002.

KOJIĆ-SLAPSAK 1977 = S. Kojić-Slapsak, *La transformation sémantique du mot* σχῆμα, *de ses dérivés et composés, et ses traductions*, « ZAnt » XXVII 1977, p. 347-409.

KONING 2010 = H. H. Koning, *Hesiod : The Other Poet. Ancient Reception of a Cultural Icon*, Leiden/Boston : Brill, 2010.

KRANZ 1958 = W. Kranz, *Kosmos*, « Archiv für Begriffsgeschichte » II, Bonn : H. Bouvier, 1958.

KUHRT 1997 = A. Kuhrt, *The Ancient Near East, c. 3000-330 BC*, vol. 2, London/New York : Routledge, 1997.

LACROIX 1990 = M. Lacroix, *De la politesse : essai sur la littérature du savoir-vivre*, Paris : Julliard, 1990.

LAHIRE 2004 = B. Lahire, *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris : La Découverte, 2004.

LAKOFF 1990 = R. I. Lakoff, *Talking Power. The politics of language in our lives*, Glasgow : HarperCollins, 1990.

LAMBIN 2002 = G. Lambin, *Anacréon. Fragments et imitations*, Rennes : PUR, 2002.

LAMER 1919 = H. Lamer, *Kalypso*, dans *RE* X 2, col. 1772-1799.

LANE 2006 = M. Lane, *The evolution of* eironeia *in classical Greek texts. Why Socratic* eironeia *is not Socratic irony*, « OSAPh » XXXI, 2006, p. 49-83.

LANE 2011 = M. Lane, *Reconsidering Socratic Irony*, dans MORRISON 2011, p. 237-259.

LAPINI 1987-1988 = W. Lapini, *Il Vecchio Oligarca e gli « Uccelli » di Aristofane. Considerazioni cronologiche sulla Res publica Atheniensium pseudosenofontea*, « Sandalion » X-XI, 1987-1988, p. 23-48.

LAPINI 1997 = W. Lapini, *Commento all'*Athenaion Politeia *dello Pseudo-Senofonte*, Firenze : Univ. degli studi di Firenze, Dipartimento di Scienze dell'Antichità « Giorgio Pasquali », 1997.

LAPINI 1998 = W. Lapini, *L'"Athenaion Politeia" dello Pseudo-Senofonte e i "ricordi a distanza"*, « Sileno » XXIV, 1998, p. 109-134.

LAPINI 2005 = W. Lapini, *Il tiranno imperfetto*, dans RIPOLI & RUBINO 2005, p. 75-97.

LAROCHE 1949 = E. Laroche, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, Paris : Klincksieck, 1949.

LARRAN 2010 = F. Larran, *Le bruit qui vole. Histoire de la rumeur et de la renommée en Grèce ancienne,* Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2010.

LATACZ 2001 = J. Latacz, *Troia und Homer: der Weg zur Lösung eines alten Rätsels*, München/Berlin : Koehler & Amelang, 2001.

LATEINER 1992 = D. Lateiner, *Heroic Proxemics. Social Space and Distance in the* Odyssey, « TAPhA » CXXII, 1992, p. 133-163.

LATEINER 1995 = D. Lateiner, *Sardonic Smile. Nonverbal Behavior in Homeric Epic*, Ann Arbor (Mi.) : The University of Michigan Press, 1995.

LATEINER 2005 = D. Lateiner, *Proxemic and Chronemic in Homeric Epic. Time and Space in Heroic Social Interaction*, « CW » XCVIII 4, p. 413-421.

LAVELLE 1993 = B. M. Lavelle, *The Sorrow and the Pity. A Prolegomenon to a History of Athens under the Peisistratids, c. 560-510 B. C.*, « Historia » Einzelschriften 80, Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 1993.

LAVELLE 2004 = B. M. Lavelle, *Fame, Money, and Power. The Rise of Peisistratos and "Democratic" Tyranny at Athens*, Ann Arbor (Mi.): The University of Michigan Press, 2004.

LAVELLE 2014 = B. M. Lavelle, *Hippokleides, the 'Dance', and the Panathenaia*, « GRBS » LIV, 2014, p. 313–341.

LAWLER 1964 = L. B. Lawler, *The Dance in Ancient Greece*, London : A. and C. Black, 1964.

LAWTON 1995 = C. L. Lawton, *Attic Document Reliefs*, Oxford : Clarendon Press, 1995.

LEAR & CANTARELLA 2008 = A. Lear, E. Cantarella, *Images of Ancient Greek Pederasty. Boys were their Gods*, London/New York : Routledge, 2008.

LE BRETON 2008 = D. Le Breton, *L'interactionnisme symbolique*, Paris : PUF, 2008[2].

LEECH 1983 = G. Leech, *Principles of Pragmatics*, Harlow : Longman, 1983.

LEGRAND 1948 = Ph. -E. Legrand, *Hérodote*, Histoires, *VI. Érato*, Paris : Les Belles Lettres, 1948.

LENFANT 2001 = D. Lenfant, *La « décadence » du Grand Roi et les ambitions de Cyrus le Jeune : aux sources perses d'un mythe occidental ?*, « REG » CXIV, 2001, p. 407-438.

LENTINI 2008 = G. Lentini, *Gioco e diritto in Omero*, « Gaia » XII, 2009, p. 45-68.

LENTINI 2013 = G. Lentini, *The Pragmatics of Verbal Abuse in Homer*, dans H. Tell (éd.), *The Rhetoric of Abuse in Greek Literature*, « Classics@ » Issue XI (http://chs.harvard.edu/wa/pageR?tn=ArticleWrapper&bdc=12&mn=5139), en ligne : http://chs.harvard.edu/wa/pageR?tn=ArticleWrapper&bdc=12&mn=5137 (consulté le lundi 13 octobre 2014).

LESHER 1992 = J. H. Lesher, *Xenophanes of Colophon. Fragments : text and translation*, Toronto : University of Toronto Press, 1992.

LÉTOUBLON 2011 = F. Létoublon, *Speech and gesture in rituals: the rituals of supplication and prayer in Homer*, dans A. Chianiotis (éd.), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterrean*, « HABES » XLIX, 2011, p. 291-312.

LÉVÊQUE & VIDAL-NAQUET 1964 = P. Lévêque, P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*, Paris : Les Belles Lettres, 1964.

LÉVY 1995 = E. Lévy, Arétè, timè, aidôs *et* némésis *: le modèle homérique*, « Ktema » XX, 1995, p. 177-210.

LÉVY 1998 = E. Lévy, Dikè *chez Homère. Entre privé et public*, « Ktema » XXIII, 1998, p. 71-79.

LIPPOLD 1937 = G. Lippold, *Zu den Imagines illustrium,* « MDAI(R) » LII, 1937, p. 44-47 et t. 14.

LISSARRAGUE 1987 = F. Lissarrague, *Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec*, Paris : Adam Biro, 1987.

LISSARRAGUE 1992 = F. Lissarrague, *Le banquet impossible*, dans M. Aurell, O. Dumoulin & F. Thélamon (éd.), *Sociabilité à table : commensalité et convivialité à travers les âges*, actes du colloque de Rouen, 14-17 novembre 1990, Mont-Saint-Aignan : Publ. de l'Université de Rouen, 1992, p. 55-64.

LISSARRAGUE 1999 = F. Lissarrague, *Publicity and performance:* kalos *inscriptions in Attic vase-painting*, dans S. Goldhill, R. Osborne (éd.), *Performance Culture and Athenian Democracy*, Cambridge : Cambridge University Press, 1999, p. 359-373.

LIVERANI 1990 = M. Liverani, *Terminologia e ideologia del patto nelle iscrizioni reali assire*, in CANFORA, LIVERANI & ZACCAGNINI 1990, p. 113-147.

LLOYD 2004 = M. Lloyd, *The Politeness of Achilles: Off-Record Conversation Strategies in Homer and the meaning of* Kertomia, « JHS » CXXIV, 2004, p. 75-89.

LLOYD 2006 = M. Lloyd, *Sophocles in the light of face-threat politeness theory*, dans I. De Jong, A. Rijksbaron (éd.), *Sophocles and the Greek language. Aspects of Diction, Syntax and Pragmatics*, Leiden : Brill, 2006, p. 225-239.

LLOYD 2009 = M. Lloyd, *The language of the gods. Politeness in the prologue of the* Troades, dans J. R. C. Cousland, J. R. Hume (éd.), *Essays in Honour of Martin Cropp*, Leiden : Brill, 2009, p. 183-192.

LLOYD-JONES 1971 = H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley : University of California Press, 1971.

LOCHER & WATTS 2005 = M. Locher, R. J. Watts, *Politeness theory and relational work*, « Journal of Politeness Research » I 1, 2005, p. 9-33.

LOCHER 2004 = M. Locher, *Power and Politeness in Action. Disagreements in Oral Communication*, Berlin : Mouton de Gruyter, 2004.

LOLOS 2011 = Y. Lolos, *Land of Sicyon. Archaeology and History of a Greek City-State*, Princeton (N.J.) : American school of classical studies at Athens, 2011.

LOMBARDO 1989 = M. Lombardo, *Pratiche di commensalità e forme di organizzazione sociale nel mondo greco:* symposion *e* syssitia, dans O. Longo & P. Scarpi (éd.), Homo Edens*: regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civilità del Mediterraneo*, Verona : Diapress-documenti, 1989, p. 311-325.

LONG 1970 = A. A. Long, *Morals and Values in Homer*, « JHS » XC, 1973, p. 121-139.

LONIS 1980 = R. Lonis, *La valeur du serment dans les accords internationaux en Grèce classique*, « DHA » VI, 1980, p. 267-276.

LONSDALE 1993 = S. H. Lonsdale, *Dance and Ritual Play in Greek Religion*, Baltimore (Md.) ; London : Johns Hopkins University Press, 1993.

LORANDOU-PAPANTONIOU 1974 = R. Lorandou-Papantoniou, *Μυκηναϊκος ἀμφοροειδης κρατηρ τοῦ Ἐθνικοῦ Ἀρχαιολογικοῦ Μουσείου*, « AE », 1974, p. 85-91.

LORAUX [1993] 2005 = N. Loraux, *Éloge de l'anachronisme en historie*, dans AA. VV., *Les voies traversières de Nicole Loraux. Une helléniste à la croisée des sciences sociales* (« EspacesTemps*Les Cahiers*/Clio Histoire, Femmes et Sociétés » LXXXVII-LXXXVIII), 2005, p. 128-139 (éd. or. « Le Genre humain » XXVII, 1993, p. 23-39).

LORAUX 1997 = N. Loraux, *La cité divisée : l'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris : Payot, 1997.

LORD 1960 = A. B. Lord, *The Singer of Tales*, Cambridge (Ma.) : Harvard University Press, 1960.

LORENZ [1963] 1967 = K. Lorenz, *On Aggression*, New York : Bantam, 1967 (éd. or. *Das sogennante Böse: zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien, 1963).

LORENZ 1966 = K. Lorenz, *A Discussion on Ritualization of Behaviour in Animals and Men*, « Philosophical Transactions of the Royal Society of London » CCLI, 1966, p. 247-526.

LOSFELD & MONTANDON 2011 = A. Montandon, Ch. Losfeld, *Politesse, morale et construction sociale : pour une histoire des traités de comportements, 1670-1788*, Paris : Champion, 2011.

LOWRY 1991 = E. R. Lowry jr., *Thersites. A Study in Comic Shame*, New York/London : Garland Publishing, 1991.

LOZZA 1991 = G. Lozza, *Platone*, La Repubblica, Milano : Mondadori 1991.

LUNDON 1997 = J. Lundon, *Premessa alla traduzione di M. Pohlenz*, Τὸ Πρέπον, « Aevum (ant) » X, 1997, p. 5-11.

LURIA 1930 = S. Luria, *Der Affe des Archilochos und die Brautwerbung des Hippokleides*, « Philologus » XXXIX (n.s.), 1930, p. 1-22.

LYNN-GEORGE 1988 = M. Lynn-George, *Epos : Word, Narrative and the* Iliad, Houndmills/London : MacMillan Press, 1988.

MACÉ 2009a = A. Macé (éd.), *Socrate : vie privée, vie publique*, Paris : Les Belles Lettres, 2009.

MACÉ 2009b = A. Macé, *Publicité politique et publicité sensible : le paradoxe politique du Socrate platonicien*, dans MACÉ 2009a, p. 83-103.

MACÉ 2012a = A. Macé (éd.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne. Genèse et structure d'un système de classification*, Besançon : Jerôme Millon, 2012.

MACÉ 2012b = A. Macé, *La genèse sensible de l'État comme forme de commun*, dans MACÉ 2012a, p. 7-40.

MACINTYRE 1998 = A. MacIntyre, *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, London : Routledge, 1998[2].

MADERNA 2011 = C. Maderna, *Tod und Leben an attischen Gräbern der klassischen Zeit*, « Thetis » XVIII, 2011, p. 40-68.

MAFFI 1983 = A. Maffi, *ΑΤΙΜΑΖΕΙΝ e ΦΕΥΓΕΙΝ nei poemi omerici*, dans P. Dimakis (éd.), *Symposion 1979. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtgeschichte (Ägina, 3-7. September 1979)*, Köln/Wien : Böhlan, 1983, p. 251-260.

MALLOWAN 1966 = M. E. L. Mallowan, *Nimrud and its remains*, London : Collins, 1966.

MARCH 2001 = J. March, *Sophocles.* Electra, Warminster : Aris & Phillips, 2001.

MARI 2012 = F. Mari, *La destra del Re*, « Sileno » XXXVIII, 2012, p. 181-202.

MARI 2014 = F. Mari, *La main infidèle. Le Grand Roi et la mutilation de Cyrus le Jeune*, dans A. Allély (éd.), *Corps au supplice et violences de guerre dans l'Antiquité*, Bordeaux : Ausonius, 2014, p. 79-94.

MARI 2015 = F. Mari, *The Exchange of Symbolic Guarantees between Clearchos and Tissaphernes. Traces of a Cultural Short-Circuit*, in G. C. Brückmann, F. Deichl *et al.* (éd.), *Cultural Contacts and Cultural Identity*, Proceedings of the 1st Munich Interdisciplinary Conference for Doctoral Students (MITaP), München : Münchner Nordistische Studien, 2015.

MARR & RHODES 2008 = J. L. Marr, P. J. Rhodes, *The Old Oligarch. The Constitution of the Athenians attributed to Xenophon*, Oxford : Aris & Phillips, 2008.

MARROU 1950 = H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, deuxième éd. revue et augmentée, Paris : Le Seuil, 1950.

MARTIN (G.) 2010 = G. Martin, *On the Date of Euripides'* Ion, « CQ » LX 2, p. 647-651.

MARTIN (R. P.) 1989 = R. P. Martin, *The Language of Heroes. Speech and Performance in the* Iliad, Ithaca (N.Y.)/London : Cornell University Press, 1989.

MARTIN (R. P) 1984 = R. P. Martin, *Hesiod, Odysseus, and the Instruction of Princes*, « TAPhA » CXIV, 1984, p. 29-48.

MASTRONARDE 2002 = D. J. Mastronarde, *Euripides*. Medea, Cambridge : Cambridge University Press, 2002.

MATTINGLY 1997 = H. B. Mattingly, *The Date and Purpose of the Pseudo-Xenophon Constitution of Athens*, « CQ » XLVII 2, 1997, p. 352-357.

MAUSS [1923-1924] 1950 = M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, dans ID. *Sociologie et anthropologie*, Paris : PUF, 1950 (pr. éd. « L'année sociologique » 1923-1924, 1, p. 30-186).

MAUSS 1936 = M. Mauss, *Les techniques du corps*, « Journal de Psychologie » XXXII (3-4), 1936, p. 271-293.

MAWET 1979 = F. Mawet, *Recherches sur les oppositions fonctionnelles dans le vocabulaire homérique de la douleur*, Bruxelles : Académie royale de Belgique, 1979.

MCCARTHY 1963 = D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant. A study in form in the ancient oriental documents and in the Old Testament*, Roma : Pontifical Biblical Institute, 1963.

MCGREGOR 1941 = M. McGregor, *Cleisthenes of Sicyon and the Panhellenic Festivals*, « TAPhA » LXXII, p. 266-287.

MCNIVEN 1982 = T. J. McNiven, *Gestures in Attic Vase-Painting: Use and Meaning*, Ann Arbor (Mi.) : The University of Michigan Press, 1982.

MEDDA 1998 = E. Medda, *Lisia. Orazioni. XVI-XXXIV*, Milano : BUR, 1998.

MEYER 1999 = M. Meyer, *Gesten der Zusammengehörigkeit und Zuwendung. Zum Sinngehalt attischer Grabreliefs in klassischer Zeit*, « Thetis » V/VI, 1999, p. 115-132.

MIKALSON 2010 = J. D. Mikalson, *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford : Oxford University Press, 2010.

MILETTI 2009 = L. Miletti, *« Ippoclide non se ne cura ! » : Erodoto storico delle forme brevi*, dans E. Lelli (éd.), ΠΑΡΟΙΜΙΑΚΩΣ. *Il proverbio in Grecia e a Roma,* Pisa/Roma, Fabrizio Serra Editore, 2009, p. 137-144.

MILLER 1997 = M. C. Miller, *Athens and Persia in the fifth century BC. A study in cultural receptivity*, Cambridge : Cambridge University Press, 1997.

MILLET 1984 = P. Millett, *Hesiod and his world*, « PCPhS » CCX, 1984, p. 84-115.

MINCHIN 2007 = E. Minchin, *Homeric Voices. Discourse, Memory Gender*, Oxford : Oxford University Press, 2007.

MONSACRÉ [1984] 2010 = H. Monsacré, *Les larmes d'Achille. Héros, femme et souffrance chez Homère*, Paris : Le Félin, 2010 (pr. éd. Paris, 1984).

MONTANARI, RENGAKOS & TSAGALIS 2009 = F. Montanari, A. Rengakos & Ch. Tsagalis (éd.), *Brill's Companion to Hesiod*, Leiden/Boston : Brill, 2009.

MONTANDON 1994 = A. Montandon, *Pour une histoire des traités de savoir-vivre en Europe*, Clermont-Ferrand : Association des publications de la Faculté des lettres et sciences humaines, 1994.

MONTANDON 1995a = A. Montandon (dir.), *Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir-vivre : du Moyen âge à nos jours*, Paris : Le Seuil, 1995.

MONTANDON 1995b = A. Montandon, *Bibliographie des traités de savoir-vivre en Europe*, vol. 1-2, Clermont-Ferrand : Association des publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Clermont-Ferrand, 1995.

MONTES MIRALLES 2004 = Y. Montes Miralles, *El ideal homérico de la «porción justa»*, « EClás » XLVI 126, 2004, p. 7-31.

MORIN 1969 = E. Morin, *Culture adolescente et révolte étudiante*, « Annales. Économies, Sociétés, Civilisations » XXIV 3, 1969, p. 765-776.

MORIN, LEFORT & COUDRAY 1968 = E. Morin, C. Lefort, J.-M. Coudray, *La brèche : premières réflexions sur les événements*, Paris : Fayard, 1968.

MORRIS & POWELL 1997 = I. Morris, B. Powell (éd.), *A New Companion to Homer*, Leiden : Brill, 1997.

MORRIS 1986 = I. Morris, *The Use and Abuse of Homer*, « ClAnt » V, p. 81-138.

MORRISON 2011 = D. Morrison (éd.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge : Cambridge University Press, 2011.

MORTARA GARAVELLI 1993 = B. Mortara Garavelli, *Le Figure Retoriche. Effetti speciali della lingua*, Milano : Bompiani, 1993.

MOSCONI 2000 = G. Mosconi, *La democrazia ateniese e la nuova musica*, dans A. C. Cassio, D. Musti, L. E. Rossi (éd.), *Synaulía: cultura musicale in Grecia e contatti mediterranei*, Napoli : Istituto Universitario Orientale, 2000, p. 217-316.

MOSLEY 1973 = D. J. Mosley, *Envoys and Diplomacy in Ancient Greece*, « Historia » Einzelschriften 22, Wiesbaden : Franz Steiner, 1973.

MOSSÉ 1983 = C. Mossé, *The "World of the Emporium"*, dans P. Garnsey, K. Hopkins, C. R. Whittaker (éd.), *Trade in the Ancient Economy,* London : Chatto & Windus, 1983, p. 53-63.

MUELLER 1996 = L. Mueller, *The Anger of Achilles*. Menis *in Greek Epic*, Ithaca (NY) : Cornell University Press, 1996.

MUGLER 1991 = F. Mugler (éd.), *Œuvres d'Homère*, 2, *L'*Odyssée. *Texte bilingue présenté par Michel Butor*, Paris : Éditions de la Différence, 1991.

MUNN-RANKIN 1956 = J. M. Munn-Rankin, *Diplomacy in Western Asia in the Early Second Millennium BC*, « Iraq » XVIII 1, p. 68-110.

MURRAY [1993] 1995 = O. Murray, *La Grèce à l'époque archaïque*, Toulouse : Presses Universitaires Le Mirail, 1995 (éd. or. *Early Greece*, second edition, London, 1993).

MURRAY 1983a = O. Murray, *The* Symposion *as social Organisation*, dans R. Hägg (éd.), *The Greek Renaissance of the Eight Century B.C.: Tradition and Innovation*, proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1-5 June, 1981, Stockholm : Svenska institutet, p. 195-199.

MURRAY 1983b = O. Murray, *The Greek* Symposion *in History*, dans E. Gabba (éd.), Tria Corda: *scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, Como : New Press, p. 259-272.

MURRAY 1990 = O. Murray (éd.), *Sympotica: a symposium on the "Symposion"*, Oxford : Clarendon Press, 1990.

MURRAY 1996 = O. Murray, *La Grecia degli «eroi» : mito, storia, archeologia*, dans SETTIS 1996-2002, 2 I, p. 173-188.

MURRAY 2003 = O. Murray, *Sympotica – twenty years on*, « Pallas » LXI, 2003, p. 13-21.

MURRAY 2012 = O. Murray, *Renouveler l'histoire des mœurs*, dans AZOULAY, GHERCHANOC & LALANNE 2012, p. 297-306.

MUSTI [2001] 2005 = D. Musti, *Il simposio nel suo sviluppo storico*, Roma/Bari : Laterza, 2005 (pr. éd. 2001).

NADEAU 2010 = R. Nadeau, *Les manières de table dans le monde gréco-romain,* Rennes : Presses universitaires François-Rabelais, 2010.

NADON 2001 = Ch. Nadon, *Xenophon's Prince: Republic and Empire in the* Cyropaedia, Berkeley : University of California Press, 2001.

NAGY [1979] 1994 = G. Nagy, *Le meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, Paris : Le Seuil, 1994 (éd. or. *The Best of Acheans*, Baltimore, 1979).

NAGY [1996] 2000 = G. Nagy, *La poésie en acte. Homère et autres chants*, St.-Germain-du-Puy, 2000 : Belin, 2000 (éd. or. *Poetry as Performance. Homer and beyond*, Cambridge, 1996).

NAILS 2002 = D. Nails, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and other Socratics*, Indianapolis/Cambridge : Hackett Publishing, 2002.

NARCY & TORDESILLAS 2008 = M. Narcy, A. Tordesillas (éd.), *Xénophon et Socrate*, Actes du colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003), Paris : Vrin, 2008.

NEAL 2006 = T. Neal, *The Wounded Hero. Non Fatal Injury in Homer's* Iliad, Bern : Peter Lang, 2006.

NELSON 2005 = S. Nelson, *Hesiod*, dans J. M. Foley (éd.), *A Companion to Ancient Epic*, Malden (Ma.)/Oxford : Blackwell, 2005, p. 330-343.

NENCI 1994 = G. Nenci, *Erodoto,* Le Storie, *V. La rivolta della Ionia*, Milano : Mondadori-Valla, 1994.

NENCI 1998 = G. Nenci, *Erodoto,* Le Storie, *VI. La battaglia di Maratona*, Milano : Mondadori-Valla, 1998.

NERLICH 2010 = B. Nerlich, *Metaphor and Metonymy*, dans JUCKER & TAAVITSAINEN 2010, p. 193-215.

NEUMANN 1965 = G. Neumann, *Gesten und Gebärden in der griechischen Kunst*, Berlin : De Gruyter, 1965.

NEUMANN 1995 = G. Neumann, *Altergriechisch κόσμος und seine Sippe. Grundbedeutung und Etymologie*, dans H. Hettrich (éd.), *Verba et structurae. Festschrift für Klaus Strunk zum 65. Geburtstag*, Innsbruck : Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 1995, p. 203-204.

NEVALA 2010 = M. Nevala, *Politeness*, dans JUCKER & TAAVITSAINEN 2010, p. 419-450.

NEWTON 1987 = R. M. Newton, *Odysseus and Hephaestus in the* Odyssey, « CJ » LXXXIII, 1987, p. 12-20.

NICOLAI 2004 = R. Nicolai, *Scritti su Isocrate. La comunicazione letteraria nel IV sec. a.C. e i nuovi generi della prosa*, Roma : Quasar, 2004.

NUSSBAUM [1986] 2001 = M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge/London/New York : Cambridge University Press, 1986 (deuxième éd. révisée 2001).

O' NEILL 1941 = E. G. O' Neill Jr., *The Prologue of the Troades of Euripides*, « TAPhA » LXXII, 1941, p. 288-320.

OBER 1989 = J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of the People*, Princeton (N. J.) : Princeton University Press, 1989.

OBER 1993 = J. Ober, *The Athenian Revolution of 508/7 B.C.E.: Violence, Authority, and the Origin of Democracy*, dans C. Dougherty, L. Kurke (éd.), *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics*, Cambridge : Cambridge University Press, 1993, p. 215-232.

OBER 1996 = J. Ober, *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton : Princeton University Press, 1996.

OGDEN 1997 = D. Ogden, *The Crooked Kings of Ancient Greece*, London : Duckworth, 1997.

OLSON 2002 = D. S. Olson, *Aristophanes. Acharnians*, edited with introduction and commentary, Oxford : Oxford University Press, 2002.

ORLANDOS 1938 = A. Orlandos, « Hellenika » X, n. 1, 1938, p. 5-12.

OSBORNE (M. J.) 1983 = M. J. Osborne, *Naturalization in Athens*, vol. III-IV, Bruxelles : Paleis der Academiën, 1983, p. 72-75.

OSBORNE (R.) 2006 = R. Osborne, *When was the Athenian democratic revolution ?*, dans S. Goldhill, R. Osborne (éd.), *Rethinking Revolutions through Ancient Greece*, Cambridge/New York : Cambridge University Press, 2006, p. 10-28.

PAPAKONSTANTINOU 2010 = Z. Papakonstantinou, *Agariste's Suitors: Sport, Feasting and Elite Politics in Sixth-Century Greece*, « Nikephoros » XXIII, 2010, p. 71-94.

PAPAKONSTANTINOU 2012 = Z. Papakonstantinou, *"A Delight and a Burden" (Hes.,* Sc. *400): Wine and Wine-Drinking in Ancient Greece*, « AncSoc » XLII, 2012, p. 1-32.

PARK 1950 = R. E. Park, *Race and Culture*, Glencoe III : The Free Press, 1950.

PARKER 1992 = V. Parker, *The Dates of the Orthagorids of Sicyon*, « Tyche » VII, 1992, p. 165–175.

PARKER 1994 = V. Parker, *Some Aspects of the Foreign and Domestic Policy of Cleisthenes of Sicyon*, « Hermes » CXXII, 1994, p. 404–24.

PARRY 1971 = A. Parry (éd.), *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford : Clarendon Press, 1971.

PASQUALI 1994 = G. Pasquali, *Omero, il brutto e il ritratto*, dans C. F. Russo, *Pagine Stravaganti di un filologo*, II : *Terze pagine stravaganti. Stravaganze quarte e supreme nel testo originale*, Firenze : Le Lettere, 1994, p. 99-118.

PEARSON 1962 = L. Pearson, *Popular Ethics in Ancient Greece*, Stanford: Stanford University Press, 1962.

PÉBARTHE 2006 = Ch. Pébarthe, *Cité, Démocratie et Écriture. Histoire de l'alphabétisation d'Athènes à l'époque classique*, Paris : De Boccard, 2006.

PÉBARTHE 2013 = Ch. Pébarthe, *L'inquiétante familiarité ou comment tenir les anciens Grecs* à distance, dans S. Landi (éd.), *L'estrangement. Retour sur un thème de Carlo Ginzburg*, « Essais », hors série n. 1, Bordeaux : PUB, 2013, p. 107-128.

PELLEGRINO 2004 = M. Pellegrino, *Euripide.* Ione. *Introduzione traduzione commento*, Bari : Palomar, 2004.

PELLIZER 1983 = E. Pellizer, *Sulla cronologia, la vita e l'opera di Semonide Amorgino*, « QUCC » XIV, 1923, p. 17-28.

PEMBERTON 1989 = E. Pemberton, *The* dexiosis *on attic gravestones*, « MedArch » II, 1989, p. 45-50.

PERNOT 1996 = C. Pernot, *La politesse et sa philosophie*, Paris : PUF, 1996.

PÉRON 1976 = J. Péron, *L'analyse des notions abstraites dans* Les Travaux et les Jours *d'Hésiode*, « REG » LXXXIX, 1976, p. 265-291.

PETIT 1996 = T. Petit, *Tissaphernes or the misadventures of an ambition*, Saint Louis (Mi.), 1996.

PETIT 2004 = T. Petit, *Xénophon et la vassalité achéménide*, dans Ch. Tuplin (éd.), *Xenophon and his World*, Stuttgart : Franz Steiner, 2004, p. 175-199.

PETROPOULOS 2011 = J. C. B. Petropoulos, *Kleos in a Minor Key. The Homeric Education of a Little Prince*, Washington (D.C.)/Cambridge (Ma.) : Center for Hellenic Studies/Harvard University Press, 2011.

PICARD 1995 = D. Picard, *Les rituels du savoir-vivre*, Paris : Le Seuil, 1995.

PICARD 2007 = D. Picard, *Pourquoi la politesse ? : le savoir-vivre contre l'incivilité*, Paris : Le Seuil, 2007.

PICARD 2010 = D. Picard, *Politesse, savoir-vivre et relations sociales*, Paris : PUF, 2010[4].

PICCIRILLI 1988 = L. Piccirilli, *Efialte*, Genova : Il Melangolo, 1988.

PICCIRILLI 1995 = L. Piccirilli, *L'ideale spartano della morte eroica. Crisi e trasformazione*, « ASNP » XXV 3, 1995, p. 1387-1400.

PICCIRILLI 2002 = L. Piccirilli, *L'invenzione della diplomazia nella Grecia antica*, Roma : L'«Erma» di Bretschneider, 2002.

PLESCIA 1970 = J. Plescia, *The Oath and Perjury in Ancient Greece*, Tallahassee : Florida University Press, 1970.

POHLENZ [1933] 1997 = M. Pohlenz, *Τὸ Πρέπον. Un contributo alla storia dello spirito greco*, « Aevum (ant) » X, 1997, p. 11-57 (éd. or. *Τὸ Πρέπον. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes*, « NGG », 1933, p. 53-92).

POIRIER 1991 = J. Poirier, *L'homme et la politesse*, dans *ID.* (éd.), *Histoire des mœurs*, III 1 : *Thèmes et systèmes culturels*, Paris : Gallimard, 1991.

POSTLETHWAITE 2000 = N. Postlethwaite, *Homer's* Iliad: *A Commentary on the Translation of Richmond Lattimore*, Exeter : University of Exeter Press, 2000.

POWELL 2012 = A. Powell, Kosmos *ou désordre ? L'euphémisme au cœur du* sumposion, dans AZOULAY, GHERCHANOC & LALANNE 2012, p. 439-453.

PREIßHOFEN [1974] 1988 = F. Preißhofen, *Socrate in conversazione con Parrasio e Clitone*, dans E. La Rocca (éd.), *L'esperimento della perfezione. Arte e società nell'Atene di Pericle*, Milano : Electa, 1988, p. 180-195 (éd. or. K. Döring, W. Kullmann (éd.), *Sokrates im Gespräch mit Parrhasios und Kleiton*, dans *Studia Platonica. Festschrift für Hermann Gundert zu seinem 65. Geburtstag am 30. 4. 1974*, Amsterdam, 1974, p. 21-40).

PROST 2002 = F. Prost, *Introduction*, dans F. Prost, Ch. Müller (éd.), *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique* : Paris : Publications de la Sorbonne, 2002.

PROST 2006 = F. Prost, *Introduction*, dans F. Prost, J. Wilgaux (éd.), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, Rennes : PUR, 2006.

PROUST 1927 = M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, XV : *Le temps retrouvé*, t. 2, Paris : Gallimard, 1927.

PÜTZ [2003] 2007 = B. Pütz, *The Symposium and Komos in Aristophanes*, second edition, Oxford : Aris & Phillips, 2007. (pr. éd. Stuttgart/Weimar, 2003).

RAAFLAUB 1997 = K. Raaflaub, *Homeric Society*, dans MORRIS & POWELL 1997, p. 624-648.

RAAFLAUB 1998 = K. Raaflaub, *A Historian Headache. How to Read "Homeric Society"?*, dans N. Fisher, H. van Wees (éd.), *Archaic Greece. New Approaches and New Evidence*, London : Duckworth, 1998, p. 169-193.

RAAFLAUB 2006 = K. Raaflaub, *Historical Approaches to Homer*, dans DEGER-JALKOTZY & LEMOS 2006, p. 449-462.

RAHE 1980 = P. A. Rahe, *The Military Situation in Western Asia on the Eve of Cunaxa*, « AJPh » CI, 1980, p. 79-96.

RAYNAUD 2013 = Ph. Raynaud, *La politesse des Lumières. Les lois, les mœurs, les manières*, Paris : Gallimard, 2013.

REDFIELD 1994 = J. M. Redfield, « The Gods of the *Iliad*: an Amplification », dans *Nature and Culture in the* Iliad. *The Tragedy of Hector*, expanded edition, Durham/London : Duke University Press, 1994 (pr. éd. sans ce chapitre : Chicago, 1975).

REECE 1993 = S. Reece, *The Stranger's Welcome. Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*, Ann Arbor : The University of Michigan Press, 1993.

RENAUD & WATHELET 2008 = J.-M. Renaud, P. Wathelet, *Les relations familiales dans l'épopée grecque archaïque*, « Ateliers » 40, Lille : Cahiers de la Maison de la Recherche Université Charles-de-Gaulle – Lille 3, 2008.

REVELLI 2012 = M. Revelli, *1968. La grande contestazione*, dans E. Gentile, M. Isnenghi, G. Sabbatucci *et al.*, *Novecento italiano*, Roma/Bari : Laterza, 2012[2], p. 131-154.

RHODES 1992 = P. J. Rhodes, *The Athenian Revolution*, dans *CAH* V : *The Fifth Century B.C.*, p. 62-95.

RHODES 1993 = P. J. Rhodes, *A Commentary on the aristotelian* Athenaion Politeia, Oxford : Clarendon Press, 1993[2].

RIEDINGER 1976 = J.-C. Riedinger, *Remarques sur la τιμή chez Homère*, « REG » LXXXIX, 1979, p. 244-264.

RIEDINGER 1980 = J.-C. Riedinger, *Les deux αἰδώς chez Homère*, « RPh » LIV, 1980, p. 62-79.

RINON 2006 = Y. Rinon, *Tragic Hephaestus : The Humanized God in the* Iliad *and in the* Odyssey, « Phoenix » XL 1-2, p. 1-20.

RIPOLI & RUBINO 2005 = M. Ripoli, M. Rubino (éd.), Antigone. *Il mito, il diritto, lo spettacolo*, Genova : De Ferrari, 2005.

RIVIÈRE 1995 = C. Rivière, *Les rites profanes*, Paris : PUF, 1995.

ROBB 1983 = K. Robb (éd.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle (Ill.) : Hegeler Institute, 1983.

ROBB 1994 = K. Robb, *Literacy and Paideia in Ancient Greece*, New York/Oxford : Oxford Univerity Press, 1994.

ROBIN 1950 = L. Robin, *Platon*, Œuvres complètes, vol. I-II, Paris : Gallimard, 1950.

ROBIN [1961] 1985 = L. Robin, *Notice*, dans Cl. Moreschini, P. Vicaire, L. Robin L., *Platon. Œuvres complètes*, t. IV 3, Paris : Les Belles Lettres, 1985, p. VII-CCV.

ROESCH 2004 = S. Roesch, *La politesse dans la correspondance de Cicéron,* dans L. Nadjo, E. Gavoille (éd.), *Epistulae Antiquae III : Actes du IIIe colloque international "L'épistolaire antique et ses prolongements européens"*, Louvain : Peeters, 2004, p. 139-152.

ROGOZINSKI 2006 = J. Rogozinski, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*, Paris : Les éditions du cerf, 2006.

ROISMAN 2006 = H. M. Roisman, *Helen in the* Iliad*;* Causa belli *and Victim of War: from Silent Weaver to Public Speaker*, « AJPh » CXXVII 1, 2006, p. 1-36.

ROMILLY 1962 = J. de Romilly, *Le Pseudo-Xénophon et Thucydide, étude sur quelques divergences du vues*, « RPh » XXXVI, 1962, p. 225-241.

ROMILLY 1979 = J. de Romilly, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris : Les Belles Lettres, 1979.

ROMILLY 1980 = J. de Romilly, *Douceur et civilisation dans la Grèce ancienne*, « Diogène » CX, 1980, p. 4-22.

ROSCALLA 1995 = F. Roscalla, *Περὶ δὲ τῆς Ἀθηναίων πολιτείας...*, « QUCC » n.s. L, 1995, p. 105-130.

ROSE 1969 = G. P. Rose, *The Unfriendly Pheacians*, « TAPhA » C, 1969, p. 387-406.

ROSEN & SLUITER 2003 = R. Rosen, I. Sluiter (éd.), Andreia. *Studies on Manliness and Courage in Classical Antiquity*, « Mnemosyne » suppl. 238, Leiden/Boston : Brill, 2003.

ROSEN & SLUITER 2010 = R. Rosen, I. Sluiter (éd.), *Valuing Others in Classical Antiquity*, « Mnemosyne » suppl. 323, Leiden/Boston : Brill, 2010.

ROSSI 1979 = L. E. Rossi, *I poemi omerici come testimonianza di poesia orale*, dans R. Bianchi Bandinelli, *Storia e Civiltà dei Greci*, vol. 1 : *Origini e sviluppo della città. Il medioevo greco*, Milano : Bompiani, 1979, p. 73-142.

ROSSI 1983 = L. E. Rossi, *Il simposio arcaico e classico come spettacolo a se stesso*, dans AA. VV. (éd.), *Spettacoli conviviali dall'antichità classica alle corti italiane del '400.* Atti del 7° convegno di studio : Viterbo, 27-30 maggio 1982, Viterbo : Agnesotti, 1983, p. 41-50.

ROSSI 1989 = L. E. Rossi, *Livelli di lingua, gestualità, rapporti di spazio e situazione drammatica sulla scena attica*, dans L. de Finis (éd.), *Scena e spettacolo nell'antichità*, Atti del Convegno Internazionale di Studio: Trento, 28-30 marzo 1988, Firenze : Leo S. Olschki Editore, 1989, p. 63-78.

ROTHSCHILD 2001 = N. Lhopitalier, baronne de Rothschild, *Le bonheur de séduire, l'art de réussir : le savoir-vivre du XXIe siècle*, Paris : Robert Laffont, 1991, 2001.

ROUGIER-BLANC 2005 = S. Rougier-Blanc, *Les maisons homériques. Vocabulaire architectural et sémantique du bâti*, Nancy/Paris : ADRA et De Boccard, 2005.

ROUSSEL 1976 = D. Roussel, *Tribu et Cité. Études sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, Paris : Les Belles Lettres, 1976.

ROUVERET 1989 = A. Rouveret, *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne (Ve siècle av. J.-C.–Ier siècle ap. J.-C.)*, « BEFAR » CCLXXIV, Roma : École Française de Rome/Paris : De Boccard, 1989.

RUDHARDT [1958] 1992 = J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris : Picard, 1992 (éd. or. Genève, 1958).

RUMPF 1955 = A. Rumpf, *Parrhasios*, « AJA » LV 1, 1955, p. 1-12.

RUSSO & SIMON 1971 = J. Russo, B. Simon, *Psicologia omerica e tradizione epica orale*, « QUCC » XII, 1971, p. 40-61.

RUSSO 1997 = J. Russo, *The Formula*, dans MORRIS & POWELL 1997, p. 238-60.

SAÏD 1998 = S. Saïd, *Homère et l'*Odyssée, Paris : Belin, 1998.

SANCISI-WEERDENBURG 1987 = H. Sancisi-Weerdenburg, *The fifth oriental monarchy and hellenocentrism:* Cyropaedia *VIII, 8 and its influence*, dans H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt (éd.), *Achaemenid History* II, Leinden : Nederlands instituut voor het Nabije Oosten, p. 117-131.

SANDNES 2009 = K. O. Sandnes, *The Challenge of Homer. School, Pagan Poets and Early Christianity*, London : T&T Clark, 2009.

SASSI 1988 = M. M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Torino : Bollati Borlinghieri, 1988.

SCHADE 2015 = G. Schade, *Homer's Grand Narrative and the Heroic Society's Social Memory*, « QS » LXXXI, 2015, p. 73-92.

SCHÄFER 1990 = M. Schäfer, *Der Götterstreit in der* Ilias, Stuttgart : Teubner, 1990.

SCHEID-TISSINIER 1994 = É. Scheid-Tissinier, *Les usages du don chez Homère. Vocabulaire et pratiques*, Nancy : Presses Universitaires de Nancy, 1994.

SCHIAVONE 2005 = A. Schiavone, Ius. *L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino : Einaudi, 2005.

SCHMALTZ & SALTA 2003 = B. Schmaltz, M. Salta, *Zur Weiter– und Wiederverwendung attischer Grabreliefs klassischer Zeit*, « JDAI » CXVIII, 2003 p. 49-203.

SCHMELING 1996 = G. Schmeling, *The Novel in the Ancient World*, Leiden : Brill Academic Publishers, 1996.

SCHMID 1992 = W. T. Schmid, *On Manly Courage: A Study of Plato's* Laches, Carbondale/Edwardsville : Southern Illinois University press, 1992.

SCHMIDT (J. U.) 2002 = J. U. Schmidt, *Thersites und das politische Anliegen des* Ilias *dichters*, « RhM » CXLV 2, 2002, p. 129-149.

SCHMIDT (M.) 2006 = M. Schmidt, *Some Remarks on the Semantics of ἄναξ in Homer*, in DEGER-JALKOTZY & LEMOS 2006, p. 439-447.

SCHMITT-PANTEL 1990 = P. Schmitt-Pantel, *Sacrificial meal and symposium : two models of civic institutions in the archaic city?*, dans MURRAY 1990, p. 16-33.

SCHMITT-PANTEL 1992 = P. Schmitt-Pantel, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Roma/Paris : École Française de Rome (diff. De Boccard), 1992.

SCHMITT-PANTEL 2008 = P. Schmitt-Pantel, *De la table d'Alkinoos en Phéacie à la table de Kléanax à Kymè : variations sur le thème grec de l'invitation des élites au banquet*, dans J. Leclant, A. Vauchez, M. Sartre (éd.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance*, «Cahiers de la villa « Kérkylos » XIX, Paris : De Boccard, 2008, p. 73-90.

SCHMITT-PANTEL 2009 = P. Schmitt Pantel, *Hommes illustres : mœurs et politique à Athènes au Ve siècle*, Paris : Aubier, 2009.

SCHNEIDER 2000 = C. Schneider, *Herr und Hund auf archaischen Grabstelen*, « JDAI » CXV, 2000, p. 1-36.

SCODEL 2002 = R. Scodel, *Listening to Homer. Tradition, Narrative, and Audience*, Ann Arbor : The University of Michigan Press, 2002.

SCODEL 2008 = R. Scodel, *Epic Facework. Self-presentation and Social Interaction in Homer*, Swansea : The Classical Press of Wales, 2008.

SCOTT 2005 = L. Scott, *Historical Commentary on Herodotus Book 6*, Leiden-Boston : Brill, 2005.

SEAFORD 1995 = R. Seaford, *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford : Clarendon Press, 1995.

SENNETT 1979 = R. Sennett, *Les Tyrannies de l'intimité*, Paris : Le Seuil, 1979 (éd. orig. *The Fall of the Public Man*, 1974).

SETTIS 1996-2002 = S. Settis (éd.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 1-4, Torino : Einaudi, 1996-2002.

SIMMEL 1950 = K. H. Wolff (éd.), *The Sociology of George Simmel*, III, Glencoe : The Free Press, 1950.

SIMMEL 1981 = G. Simmel, *Sociologie et Épistémologie*, Paris : PUF, 1981.

SITTL 1890 = C. Sittl, *Die Gebärden von Griechen und Römer*, Leipzig : Teubner, 1890.

SKAFTE JENSEN 2011 = M. Skafte Jensen, *Writing Homer. Study based on results from modern fieldwork*, København : Det Kongekige Danske Videnskabernes Selskab, 2011.

SLUITER & ROSEN 2008 = I. Sluiter, R. Rosen (éd.), Kakos. *Badness and Anti-Value in Classical Antiquity*, « Mmnemosyne » suppl. 307, Leiden/Boston : Brill, 2008.

SNELL [1978] 1991 = B. Snell, *Il cammino del pensiero e della verità. Studi sul linguaggio greco delle origini,* Ferrara : Gallio Editore, 1991 (éd. or. *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit: Studien zur frühgriechischen Sprache*, Göttingen, 1978).

SNELL 1960 = B. Snell, *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*, New York/Evanston : Harper & Row, 1960 (éd. orig. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, 1946).

SNODGRASS 1971 = A. M. Snodgrass, *The Dark Age of Greece. An Archaeological Survey of the Eleventh to the Eighth Centuries*, Edimburgh : University Press, 1971.

SOMMERSTEIN & BAYLISS 2013 = A. H. *Sommerstein*, A. J. Bayliss, *Oath and State in Ancient Greece*, Berlin/Boston : De Gruyter, 2013.

SOMMERSTEIN & FLETCHER 2007 = A. H. Sommerstein, J. Fletcher, Horkos. *The Oath in Greek Society*, Bristol : Bristol Phoenix Press, 2007.

SOMMERSTEIN 1996 = A. H. Sommerstein, *Aristophanes.* Frogs, Oxford : Aris & Phillips, 1996.

SOMMERSTEIN 1998[2] = A. H. Sommerstein, *Aristophanes.* Acharnians, Oxford : Aris & Phillips, 1980, 1998.

SOMMERSTEIN 2001 = A. H. Sommerstein, *The Comedies of Aristophanes*, vol. 11: Wealth, Warminster : Aris & Phillips, 1996.

SÖRBOM 1966 = G. Sörbom, Mimesis *and Art. Studies in the origin and early development of an aesthetic vocabulary*, Stockholm : Svenska bokörlaget, 1966.

SORDI 2002 = M. Sordi, *L'"Athenaion Politeia" e Senofonte*, « Aevum » LXXVI, 2002, p. 17-24.

SPINA 2001 = L. Spina, *L'oratore scriteriato. Per una storia letteraria e politica di Tersite*, Napoli : Loffredo, 2001.

STAFFE 1899 = B.-A.-A. Soyer, baronne de Staffe, *Usages du monde: règles du savoir-vivre dans la société moderne*, Paris : G. Havard Fils, 1899.

STANFORD 1968[2] = W. B. Stanford, *The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*, 2nd ed. revised, Oxford : Blackwell, 1968.

STEINER 2010 = D. Steiner, *Homer.* Odyssey, *Books XVII and XVIII*, Cambridge : Cambridge University Press, 2010.

STEIN-HÖLKESKAMP 1989 = E. Stein-Hölkeskamp, *Adelskultur und Polisgesellschaft. Studien zur griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit*, Stuttgart : Franz Steiner, 1989.

STEWART 1976 = D. J. Stewart, *The Disguised Guest. Rank, Role and Identity in the* Odyssey, Lewisburg/London : Bucknell University Press, 1976.

STROH 2009 = W. Stroh, *Achill und Demosthenes. Vom doppelten Schimpfen in der klassischen Antike*, « AVISO » IV, 2009, p. 16-21.

STYLIANOU 2004 = P. J. Stylianou, *One Anabasis or Two?*, dans R. Lane Fox (éd.), *The Long March. Xenophon and the Ten Thousand*, New Haven/London : Yale University Press, 2004, p. 68-96.

SUTER 1984 = A. Suter, *Paris/Alexandros : A Study in Homeric Techniques of Characterization*, PhD dissertation (Princeton University), Ann Arbor : University Microfilm International, 1984.

TADMOR 1990 = H. Tadmor, *Alleanza e dipendenza nell'antica Mesopotamia e in Israele: terminologia e prassi*, dans CANFORA, LIVERANI & ZACCAGNINI 1990, p. 17-36.

TAILLARDAT 1982 = J. Taillardat, *Φιλότης, πίστις et* foedus, « REG » XCV, 1982, p. 1-14.

TAPLIN 1971 = O. P. Taplin, *Significant Actions in Sophocles'* Philoctetes, « GRBS » XII, 1971, p. 25-44.

TAPLIN 1977 = O. P. Taplin, *Did Greek Dramatists write Stage Instructions?*, « PCPhS » n. s. XXIII, 1977, p. 121-132.

TAPLIN 1990 = O. P. Taplin, *Agamemnon's role in the "Iliad"*, dans C. B. R. Pelling (éd.), *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford : Clarendon Press, 1990, p. 60-82.

TAPLIN 1992 = O. P. Taplin, *Homeric Soundings. The Shaping of the* Iliad, Oxford : Clarendon Press, 1992.

TATUM 1989 = J. Tatum, *Xenophon's imperial fiction*, Princeton : Princeton University Press, 1989.

TAYLOR 1995 = C. C. W. Taylor, *Politics*, dans BARNES 1995, p. 233-258.

TEFFETELLER 2003 = A. Teffeteller, *Homeric Excuses*, « CQ » LIII 1, p. 15-31.

TELÒ 2001 = M. Telò, *Contatto fisico vero o presunto? A proposito di Soph.* Phil. *813-818 (con considerazioni su Soph.* El. *1205-1210)*, « SemRom » IV 2, 2001, p. 233-243.

TELÒ 2002a = M. Telò, *Per una grammatica dei gesti nella tragedia greca (I): cadere a terra, alzarsi; coprirsi, scoprirsi il volto*, « MD » XLVIII, 2002, p. 9-75.

TELÒ 2002b = M. Telò, *Per una grammatica dei gesti nella tragedia greca (II): la supplica*, « MD » XLIX, 2002, p. 9-51.

TEMBIAH 1985 = S. J. Tembiah, *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*, Cambridge (Ma.) : Harvard University Press, 1985.

TERKOURAFI 2008 = M. Terkourafi, *Toward a unified theory of politeness, impoliteness and rudeness*, dans BOUSFIELD & LOCHER 2008, p. 45-74.

THALMANN 1988 = W. G. Thalmann, *Thersites: Comedy, Scapegoats, and Heroic Ideology in the Iliad*, « TAPhA » CXVIII, 1988, p. 1-28.

THOMAS (J.) 1995 = J. Thomas, *Meaning in Interaction*, London : Longman, 1995.

THOMAS (R.) 1989 = R. Thomas, *Oral Tradition and Written Record in classical Athens*, Cambridge : Cambridge University Press, 1989.

THOMAS (R.) 1992 = R. Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge : Cambridge University Press, 1992.

TOCQUEVILLE [1840] 1990 = A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, première édition historico-critique revue et augmentée par E. Nolla, t. II, Paris : Vrin, 1990 (pr. éd. Bruxelles, 1840).

TODD 2007 = C. S. Todd, *A Commentary on Lysias, Speeches 1-11*, Oxford : Oxford University Press, 2007.

TOMLINSON 1980 = R. A. Tomlinson, *Two notes on possible* hestiatoria, « ABSA » LXXV, 1980, p. 221-228.

TRAILL 1989 = D. Traill, *Gold armor for bronze and Homer's use of compensatory* τιμή, « CPh » LXXXIV, 1989, p. 301-305.

TRAUGOTT 2010 = E. C. Traugott, *Grammaticalisation*, dans JUCKER, TAAVITSAINEN 2010, p. 94-126.

TRÉDÉ 1992 = M. Trédé, *Kairos, l'à-propos et l'occasion : le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVe siècle avant J.-C.*, Paris : Éditions Klincksieck, 1992.

TUCI 2011 = P. A. Tuci, *La datazione dell'*Athenaion Politeia *pseudosenofontea: problemi metodologici e proposte interpretative*, dans BEARZOT, LANDUCCI & PRANDI 2011, p. 29-72.

TUPLIN 1996 = Ch. Tuplin, *Xenophon's* Cyropaedia*: Education and Fiction*, dans A. H. Sommerstein, C. Atherton, (éd.), *Education in Greek Fiction*, Bari : Levante, p. 65-162.

TUPLIN 1999 = Ch. Tuplin, *Greek Racism? Observations on the Characters and Limits of Greek Ethnic Prejudice*, dans G. R. Tsetskhladze (éd.), *Ancient Greeks West and East*, Leiden/Boston/Köln : Brill, 1999, p. 47-75.

TUPLIN 2013 = Ch. Tuplin, *Xenophon's* Cyropaedia*: Fictive History, Political Analysis and Thinking with Iranian Kings*, dans L. Mitchell, Ch. Melville (éd.), *Every Inch a King*, Leiden/Boston : Brill, p. 67–90.

TUPLIN 2014 = Ch. Tuplin, *Le salut par la parole. Les discours dans l'*Anabase *de Xénophon*, dans P. Pontier (éd.), *Xénophon et la rhétorique*, Paris : PUPS, 2014, p. 69-120.

USHER 1993 = S. Usher, *Demosthenes.* On the Crown (*De Corona*), Warminster : Aris & Phillips, 1993.

VACCAREZZA 2012 = M. S. Vaccarezza, *Le ragioni del contingente. La saggezza pratica tra Aristotele e Tommaso d'Aquino*, Napoli : Orthotes, 2012.

VAN EFFENTERRE 1946 = H. Van Effenterre, *Inscriptions archaïques crétoises*, « BCH » LXX, 1946, p. 588-606.

VAN WEES 1992 = J. G. B. van Wees, *Status Warriors. War, Violence and Society in Homer and History*, Amsterdam : J. C. Gieben, 1992.

VAN WEES 2006 = J. G. B. van Wees, *From Kings to Demigods: Epic Heroes and Social Change c. 750-600*, dans DEGER-JALKOTZY & LEMOS 2006, p. 363-379.

VANDIVER 1991 = E. Vandiver, *Heroes in Herodotus. The Interaction of Myth and History*, Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris : Peter Lang, 1991.

VASILIOU 2013 = I. Vasiliou, *Socratic Irony*, dans BUSSANICH & SMITH 2013, p. 20-33.

VEGETTI 1989 = M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Bari : Laterza, 1989.

VEGETTI 1996 = M. Vegetti, *L'io, l'anima, il soggetto*, dans SETTIS 1996-2002 , 1, p. 431-467.

VÉRILHAC & VIAL 1998 = A.-M. Vérilhac, C. Vial, *Le mariage grec : du VIe siècle av. J.-C. à l'époque d'Auguste*, Athènes/Paris : École française d'Athènes (diff. de Boccard), 1998.

VERNANT 1962 = J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris : Maspero, 1962.

VERNANT 1972 = J.-P. Vernant, *Ébauche de la volonté en Grèce ancienne*, dans J.-P. Vernant, P. Vidal Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris : Maspero, 1972, p. 41-74.

VERNANT 1979 = J.-P. Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Paris : Maspero, 1979.

VERNANT 1985 = J.-P. Vernant, *Mythe & pensée chez les Grecs*, Paris : La Découverte, 1985[2] (pr. éd. Paris, 1965).

VERNANT 1989a = J.-P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour. Soi même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris : Gallimard, 1989 (cité d'après ID. *Œuvres. Religions, Rationalités, Politique*, II, Paris : Le Seuil, 2007, p. 1303-1471).

VERNANT 1989b = J.-P. Vernant, *L'individu dans la cité*, dans VERNANT 1989a, p. 1455- 1471.

VERNANT [1991] 1993 = J.-P. Vernant (éd.), *L'homme grec*, Paris : Le Seuil, 1993 (éd. or. *L'Uomo greco*, Roma/Bari, 1991).

VETTA 1983 = M. Vetta (éd.), *Poesia e simposio nella Grecia antica*, Bari : Laterza, 1983.

VIDAL-NAQUET 1990 = P. Vidal-Naquet, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris : Flammarion, 1990.

VLASTOS [1991] 1994 = G. Vlastos, *Socrate. Ironie et philosophie morale*, Paris : Aubier, 1994 (pr. éd. angl. *Socrates. Ironist and moral philosopher*, Cambridge, 1991).

VLEMINCK 1982 = S. Vleminck, *L'aspect institutionnel de la* τιμή *à la lumière de l'étymologie*, « ZAnt » XXXII, 1982, p. 151-164.

VOILQUIN 1965 = J. Voilquin, *Aristote.* Éthique de Nicomaque, Paris : Garnier-Flammarion, 1965.

VON REDEN 1995 = S. von Reden, *Exchange in ancient Greece*, London : Duckworth, 1995.

WALCOT 1970 = P. Walcot, *Greek Peasants, Ancient and Modern. A Comparison of Social and Moral Values*, Manchester : Manchester University Press, 1970.

WALSH 2005 = T. R. Walsh, *Fighting Words and Feuding Words. Anger and the Homeric Poems*, Lanham (MD) : Lexington Books, 2005.

WALTER-KARYDI 2010 = E. Walter-Καρύδη (éd.), *Μύθοι, κείμενα, εικόνες· ομηρικά έπη και αρχαία ελληνική τέχνη*. Από τα πρακτικά του ΙΑ' Διεθνούς Συνεδρίου για την Οδύσσεια, Ιθάκη, 15-19 Σεπτεμβρίου 2009, Ithakē : Kentro Odysseiakōn Spoudōn, 2010.

WATERFIELD 2013 = R. *Waterfield*, *The Quest for the Historical Socrates*, dans BUSSANICH & SMITH 2013, p. 1-19.

WATTS 2003 = R. J. Watts, *Politeness*, Cambridge : Cambridge University Press, 2003.

WATTS 2005 = R. J. Watts, *Linguistic politeness research:* Quo vadis*?*, dans WATTS, IDE & ENLICH [1992] 2005, p. XI-XLVII (préface à la seconde édition).

WATTS 2008 = R. J. Watts, *A socio-cognitive approach to historical politeness*, dans BAX & KÁDÁR 2008, p. 103-130.

WATTS, IDE & ENLICH [1992] 2005 = R. J. Watts, S. Ide, K. Enlich, *Politeness in language : studies in its history, theory, and practice*, Berlin : De Gruyter, 1992.

WAUTHION & SIMON 2000 = M. Wauthion, A.-C. Simon, *Politesse et idéologie: rencontres de pragmatique et de rhétorique conversationnelles*, « BCILL » CVII, Louvain : Peeters, 2000.

WAUTHION 2000 = M. Wauthion, *L'interaction en pragmatique historique*, dans WAUTHION, SIMON 2000, p. 325-338.

WEBER 1922 = M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen : Mohr, 1922.

WEÇOWSKI 2014 = M. Weçowski, *The Rise of the Greek Aristocratic Banquet*, Oxford : Oxford University Press, 2014.

WEÇOWSKI (sous presse) = M. Weçowski, *Wine and the Tyrant: the Wedding of Agariste and the Ideal of Sympotic Equality*, dans E. Margaritis *et al.* (éd.), *Wine confessions*, « Hesperia » Suppl., Princeton (N.J.) : The American School of Classical Studies at Athens, sous presse.

WEINFELD 1990 = M. Weinfeld, *The common Heritage of the covenantal Traditions in the Ancient World*, dans CANFORA, LIVERANI & ZACCAGNINI 1990, p. 175-191.

WERKHOFER 1992 = K. T. Werkhofer, *Traditional and modern views: the social constitution and power of politeness*, dans WATTS, IDE & ENLICH [1992] 2005, p. 155-202.

WERNER 2012 = D. S. Werner, *Myth and Philosophy in Plato's* Phaedrus, Cambridge : Cambridge University Press, 2012.

WEST [1978] 1996 = M. L. West, *Hesiod*. Works & Days, Oxford : Oxford University Press, 1978, 1996.

WEST 1999 = M. L. West, *The Invention of Homer*, « CQ » XLIX 2, 1999, p. 364-382.

WEST 2011 = M. L. West, *The Making of the* Iliad. *Disquisition and Analytical Commentary*, Oxford : Oxford University Press, 2011.

WESTLAKE 1987 = H. D. Westlake, *Diodorus and the Expedition of Cyrus*, « Phoenix » LXI, 1987, p. 241-254.

WIDE [1911] 1933 = S. Wide, *Griechische und Römische Religion*, dans E. Norden, A. Gercke (éd.), *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, Band II 2, Leipzig : Teubner, 1933[4] (pr. éd. Leipzig, 1911).

WILDE 1891 = O. Wilde, *The Picture of Dorian Gray*, London : Ward Lock & Co., 1891 (cité d'après ID. *The Uncensored Picture of Dorian Gray*, Cambridge [Ma.]/London : Belknap Press, 2012).

WILGAUX 2008 = J. Wilgaux, *De l'examen du corps à celui des vêtements. Les règles de civilité en Grèce ancienne*, « Mètis » n.s. VI, 2008, p. 57-74.

WINKLER [1990] 2005 = J. Winkler, *Désir et contraintes en Grèce ancienne*, Le Plessis-Pâté (Essonne) : ToThèmes, 2005 (éd. or. *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, London, 1990).

WIRTH 2010 = H. Wirth, *Die linke Hand. Wahrnehmung und Bewertung in der griechischen und römischen Antike*, « HABES » 47, Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 2010.

WITTGENSTEIN 1971 = L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1971.

WOHL 2002 = V. Wohl, *Love Among the Ruins. The Erotics of Democracy in Classical Athens*, Princeton : Princeton University Press, 2002.

WOLFF 1997 = F. Wolff, *Être disciple de Socrate*, dans Giannantoni & Narcy 1997, p. 29-80.

WYLIE 1992 = G. Wylie, *Cunaxa and Xenophon*, « AC » LXI, 1992, p. 119-134.

YAMAGATA 1994 = N. Yamagata, *Homeric Morality*, Leiden/New York/Köln : Brill, 1994.

ZACHARIA 2003 = K. Zacharia, *Converging Truths. Euripides'* Ion *and the Athenian Quest for Self-Definition*, Leiden/Boston : Brill, 2003.

ZANKER (G.) 1994 = G. Zanker, *The Heart of Achilles. Characterization of Personal Ethics in the Iliad*, Ann Arbor (Mi.) : University of Michigan Press, 1994.

ZANKER (P.) 1995 = P. Zanker, *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*, München : C. H. Beck, 1995.

ZEITLIN 1989 = F. I. Zeitlin, *Mysteries of identity and designs of the self in Euripides'* Ion, « PCPhS » XXXV, 1989, p. 144-197.

ZERVOU 1990 = A. K. Zervou, *Ironie et parodie : le comique chez Homère*, Athènes : Bibliopōleio tēs 'Estias, 1990.

ZETZEL 1993 = J. E. G. Zetzel, *Religion, Rhetoric and Editorial Technique : Reconstructing the Classics*, dans G. Bornstein, R. G. Williams (éd.), *Palimpsest. Editorial Theory in the Humanities*, Ann Arbor (Mi.) : The University of Michigan Press, 1993, p. 99-120.

ZIELIŃSKI 2004 = K. Zieliński, *Removing the hunch or Thersites re-appreciated*, « Eos » XCI, 2004, p. 195-218.

ZIMMERMANN (B.) 2011 = B. Zimmermann, *III. Lyrik*, dans *HdA* VII 1, p. 124-253.

ZIMMERMANN (K.) 1997 = K. Zimmermann, *Thersites*, dans *LIMC* VIII 1 Suppl., p. 1207-1209.

Francesco MARI

Politesse et savoir-vivre en Grèce ancienne

Résumé

Est-il possible de parler d'un savoir-vivre grec antique ? La sociologie contemporaine définit le code de politesse comme un ensemble de règles proposant des modèles de conduite adaptés aux différentes occasions de rencontre. La pensée grecque antique, quant à elle, ne formula jamais une idée pareille : entre le VIIIe et le Ve siècle av. J.-C., les Grecs semblent plutôt avoir évalué la conduite sociale en fonction d'un principe de correspondance entre d'une part l'aspect et les manières de chaque individu et d'autre part la disposition de son esprit. Ce travail vise à la fois à mettre en lumière les spécificités culturelles de cette idée antique et à étudier les manières dont celle-ci orientait le jugement social. L'analyse est menée par le biais de catégories inspirées des recherches du sociologue américain Erving Goffman, entièrement réélaborées afin de les adapter aux sources. L'attention est d'abord focalisée sur l'épopée homérique, dont l'examen permet de cerner des principes majeurs de la politesse en Grèce ancienne. Ensuite l'étude se concentre sur le rôle social qu'ont eu ces principes aux époques archaïque et classique, notamment en ce qui concerne la conversation, la gestuelle et les occasions de sociabilité.

Mots clés : Grèce antique – politesse – code moral – sociabilité – gestuelle – Homère

Riassunto

Si può parlare di buone maniere per la Grecia d'epoca arcaica e classica? La sociologia contemporanea definisce il codice di buona educazione come un insieme di regole che propongono modelli di comportamento adatti alle diverse occasioni d'incontro. Il pensiero greco antico non formulò mai un'idea simile: tra l'VIII e il V secolo a. C., i Greci sembrano piuttosto aver valutato la condotta sociale in funzione di un principio di corrispondenza tra l'aspetto e le maniere del singolo individuo e la sua virtù spirituale. Questo lavoro si propone di mettere in luce le specificità culturali di tale idea antica e di studiare i modi in cui essa orientava il giudizio sociale. L'analisi è condotta mediante categorie ispirate alle ricerche del sociologo americano Erving Goffman, completamente rielaborate per adattarle alle fonti. Ampio spazio è dedicato allo studio dell'*epos* omerico, l'esame del quale permette d'individuare alcuni principî di buona educazione tipici della Grecia antica, il cui ruolo sociale in epoca storica viene quindi studiato nell'ambito della conversazione, della gestualità e delle riunioni mondane.

Parole chiave: Grecia antica – buone maniere – codice morale – relazioni sociali – Omero

Abstract

Is it possible to talk about politeness in ancient Greece? Modern sociology defines politeness as a system of rules, which establish behavioural patterns in accordance with different social situations. Ancient Greek thought never conceived a similar idea. Instead, between the 8th and the 5th century BC, the Greeks seem to have appraised social conduct through the lens of a principle of correspondence between one's aspect and demeanour and the virtue of one's soul. This study aims at shedding light upon the cultural features of this Greek idea, and to outline the ways in which it oriented social judgement. The analysis is conducted through categories inspired by the research of the sociologist Erving Goffman, entirely readapted in order to apply them to ancient sources. The prime focus of the work is on Homer. This is followed by a study of the role of the principles of ancient Greek politeness, as gleaned from the epics, with regard to conversation, gestural expressiveness and meeting occasions in the Archaic and Classical periods.

Keywords: Ancient Greece – politeness – moral code – social relationships – Homer