



HAL
open science

Solon entre Zeus et loup : un usage provocant des représentations et des formes poétiques traditionnelles (poème 36W.)

Fabienne Blaise

► **To cite this version:**

Fabienne Blaise. Solon entre Zeus et loup : un usage provocant des représentations et des formes poétiques traditionnelles (poème 36W.). X. Riu; J. Portulas. *Approaches to Archaic Greek Poetry*, pp.99-119, 2012. hal-02099347

HAL Id: hal-02099347

<https://hal.science/hal-02099347>

Submitted on 14 Apr 2019

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

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

FABIENNE BLAISE

SOLON ENTRE ZEUS ET LOUP: UN USAGE
PROVOCANT DES REPRÉSENTATIONS ET DES FORMES
POÉTIQUES TRADITIONNELLES (POÈME 36 W)

Dans un précédent article¹, j'avais tenté de montrer comment l'usage de la tradition hésiodique avait permis à Solon, dans le poème 36 W, de présenter le caractère paradoxal de son action². Bien qu'appartenant à l'espèce des mortels, le législateur qu'il est leur impose des normes, de l'extérieur, comme le ferait un dieu. Sur le fond, ma lecture reste la même, mais deux éléments à l'époque m'avaient échappé. D'une part, il me paraît nécessaire, surtout après les analyses stimulantes d'Elizabeth Irwin³, de revenir de manière plus précise sur le rapport qui peut être établi entre ce poème et les représentations de la tyrannie qu'il paraît suggérer en introduisant une comparaison du poète avec un loup. D'autre part, et ce second aspect va de pair avec le premier, je souhaiterais montrer comment la forme poétique se met ici au service d'un contenu auquel elle est indissociablement liée: sans le choix de l'iambe, la violence d'un propos politiquement inédit ne pourrait s'exprimer.

¹ BLAISE 1995.

² Depuis quelques années se développe un courant sceptique, qui doute de la possibilité d'attribuer ce poème, comme d'autres élégies du corpus, au législateur athénien. EVA STEHLE (2006), notamment, prête à des courants politiques ultérieurs, du IV^{ème} siècle, la composition de ces vers «à la manière de», qui donneraient plus d'autorité à leur position. Contrairement à elle, je défends toujours l'idée que ce poème, comme les élégies 4 ou 13, propose une position cohérente, qui relève d'une réflexion politique et éthique du VI^{ème} siècle, identifiée comme solonienne. Soutenir cela ne signifie pas qu'on lise les poèmes comme des documents autobiographiques qui permettraient de retracer avec exactitude la vie d'un individu historique, mais que l'on tente de mettre en évidence la singularité d'une position qui se démarque de son contexte traditionnel et que les Anciens ont imputée à Solon (voir BLAISE 2006, 128-131).

³ IRWIN 2005.

1. Zeus parmi les hommes

...ταῦτα μὲν κράτει
 ὁμοῦ βίην τε καὶ δίκην ξυναρμόσας
 ἔρξα, ...

Cela, par mon pouvoir,
 En ajustant ensemble la force et la justice,
 Je l'ai fait ...

Solon, aux vers 15b-17a du poème 36 W, caractérise son action dans une proposition étonnante, qui n'a d'équivalent ni dans la poésie épique antérieure, ni dans les autres poèmes qui lui sont attribués. Il prétend en effet avoir libéré la terre et les hommes, «en ajustant ensemble la force (βίη) et la justice (δίκη)». Le poète met lui-même en relief le caractère inédit de l'association en encadrant les deux termes par la figure redondante que dessinent l'adverbe ὁμοῦ au début du vers et la forme composée ξυν-αρμόσας à la fin du trimètre⁴.

Une telle alliance entre une force qui, avec l'emploi du mot βίη, est envisagée sous son aspect violent et la justice n'apparaît nulle part dans les poèmes homériques⁵. Hésiode l'exclut du monde humain en demandant à Persès d'écouter la justice (δίκη) et d'ou-

⁴ La leçon transmise par le papyrus de Londres, νόμου, paraît peu pertinente (voir la liste de ceux qui l'ont pourtant défendue dans MÜLKE 2002, 386, *ad* 15-17). Il faudrait en effet donner à νόμος le sens de «loi», avec une valeur technique que le terme n'a pas encore (cfr. notamment OSTWALD 1969, 3 s. et n. 5 et 20-56, qui montre que le mot n'entre jamais en concurrence avec θεσμός pour désigner la loi écrite). La redondance que crée l'emploi dans le même vers de ὁμοῦ, la leçon du papyrus de Berlin, et ξυν-, non seulement, comme on l'a dit, a une force expressive indéniable, mais se justifie pleinement du point de vue de l'usage: voir JAEGER 1957/1960, 517-524, qui montre, témoignages à l'appui, que le préverbe est souvent renforcé par l'ajout d'un adverbe (pour des exemples, voir NOUSSIA-FANTUZZI 2010, 475, *ad* 15b-17). Le pléonasme n'est donc pas un argument que l'on peut opposer, comme on l'a fait pour le rejeter, au choix de ὁμοῦ, mais il est bien au contraire un argument fort en faveur de la leçon du papyrus de Berlin.

⁵ Pour parler de Sarpédon, on trouve associés en *Iliade* 16.542, δίκη et σθένος, qu'il est difficile de considérer comme un simple équivalent de βίη. Pour la valeur négative que porte βίη dans les poèmes homériques, voir IRWIN 2005, 223.

blier la force (βίη); il présente cette attitude comme un usage prescrit aux hommes par Zeus afin de les arracher à l'animalité⁶. Dans d'autres fragments de Solon qui nous ont été transmis, le poète associe explicitement la *biē* à la tyrannie⁷.

C'est cette autre association, établie par Solon lui-même, qu'invoque Elizabeth Irwin pour supposer que Solon exploite en fait le discours de la tyrannie dans le poème 36. L'hypothèse est intéressante en ce qu'elle prend le contre-pied de l'image trop souvent admise comme allant de soi d'un Solon démocrate, ou presque. Toutefois – on le verra aussi à propos de la comparaison avec le loup –, quand elle ramène ces propos à un discours bien identifiable, celui des tyrans, et rapproche, de manière d'ailleurs tout à fait intéressante, les figures de Solon et de Pisistrate⁸, Irwin va selon moi trop vite dans l'assimilation de ce poème à d'autres discours politiques sur la tyrannie et élimine ainsi trop rapidement un reste: le caractère manifestement paradoxal du poème 36 et de la figure du poète qui s'y donne à voir si on analyse précisément les mots. Solon tyran ou pas? Irwin laisse la question ouverte et attribue à Solon une ambiguïté délibérée, capable de plaire à toutes les parties de la cité athénienne⁹. Une telle lecture est peut-être davantage infléchie par l'exploitation normalisante des poèmes à laquelle les siècles suivants ont procédé pour intégrer les propos soloniens dans le cadre d'une réalité politique à légitimer qu'à ce que dit expressément le texte lui-même.

Pour revenir à l'association *biē-dikē*, la piste du discours tyrannique, sur laquelle les autres fragments soloniens lanceraient, peut bien être un leurre. Irwin invoque pour la suivre l'argument selon lequel le terme δίκη fonctionne comme un élément essentiel dans le discours des tyrans ou dans ce que l'on en dit¹⁰. Que la *dikē* joue

⁶ *Les Travaux et les jours* 274-278.

⁷ 32.2 W et 34.8 W. Le terme semble avoir une connotation négative dans le fragment 37.4 W, où il est visiblement associé aux puissants, auxquels Solon ne s'identifie pas plus qu'au reste du peuple.

⁸ IRWIN 2005, 263-280 notamment.

⁹ Cfr. IRWIN 2005, 235-237; voir aussi IRWIN 2006, 73 s.

¹⁰ IRWIN 2005, 224-227, après MCGLEW 1993.

un rôle important dans la légitimation du tyran n'est pas contestable au vu des exemples qu'Irwin cite, mais en faire la preuve que le discours de Solon est lui-même un discours de tyran ou en exploite les ficelles me semble trop rapide. Il y a en effet un implicite dans le raisonnement: le tyran est un être que caractérise en fait la *biē*, mais qui se targue dans son discours de respecter la *dikē*, donc quand Solon allie *biē* et *dikē*, il parle comme un tyran. Le problème est que les exemples donnés, s'ils évoquent bien la *dikē* comme une valeur à faire appliquer, ne parlent évidemment pas de l'emploi de la force violente. Alors que le tyran cache sa *biē* sous des promesses de *dikē*, Solon, lui, fait explicitement des deux le ressort de son action. Faut-il en déduire qu'il se présente comme un tyran, au sens historique du terme, dont le cynisme serait particulièrement prononcé – ce qui ne semble pas cadrer avec la suite du poème, qui décrit son action législatrice –, ou plutôt poser que la figure du tyran, même si elle affleure, est vite dépassée pour mettre au jour une figure inédite – et, selon moi, autoréflexive –, qui n'a pas son équivalent dans les «institutions» du moment?

L'association provocante de *dikē* et de *biē* ne doit pas occulter la présence dans la phrase d'un troisième terme, qui est lui aussi important pour saisir l'horizon dans lequel se situe le poète: *κράτει* (v. 15). L'alliance de *dikē* et de *biē*, interdite chez les hommes, se trouve par contre chez les dieux: elle est en effet l'apanage de Zeus dans la *Théogonie*¹¹. Le roi des hommes et des dieux incarne la justice: il parvient à mettre fin aux conflits divins en répartissant les honneurs (*Théogonie* 885), et il est le père de Dikè (v. 902). Hésiode lui donne cependant pour escorte fidèle deux enfants de Styx¹²: Kratos, ce pouvoir qui est l'enjeu de la lutte entre Olympiens et Titans (v. 647) et qui assure à Zeus sa prééminence¹³, et Biè, à laquelle le Cronide recourt contre son père (v. 496). En se donnant pour attributs indissociables de son action *kratos*, *biē* et

¹¹ Voir aussi Vox 1984, 135.

¹² *Théogonie* 385-388.

¹³ Voir le vers 49 de la *Théogonie*, où Zeus est défini comme «le plus grand par le pouvoir» (*κράτει ... μέγιστος*).

dikē, Solon fait donc moins référence au modèle politique humain de la tyrannie qu'au mode de gouvernement spécifique de Zeus¹⁴. Il fait siens les aspects contradictoires du pouvoir du roi des dieux, en soulignant sciemment le caractère paradoxal d'une action qui, par nature, en fixant des règles que tous doivent appliquer, fait usage de la force pour instaurer le droit. Enlever les «bornes» qui, quel que soit le sens que l'on donne au mot¹⁵, oppriment la terre (vv. 5 s.), et abolir l'esclavage des Athéniens revient à agir selon la justice, mais par un coup de force, puisque est ainsi établi un nouvel ordre des choses, destiné à balayer celui, injuste, qui prévalait auparavant.

Il me semble donc qu'il faut éviter d'éroder la force provocatrice de l'énoncé solonien, qui adapte une pensée de type mythique (le pouvoir singulier de Zeus) à l'action politique du poète-législateur. Solon pousse ainsi assez loin la réflexion sur le pouvoir, quelque légitime qu'il soit. À une action inédite, qui est telle avant tout en ce qu'elle montre, explicitement, ses facettes contradictoires, correspond une métaphore elle aussi inédite, qui assimile l'action humaine du législateur à l'action, juste mais violente, de Zeus, seule capable d'offrir une représentation d'actes qui n'ont pas encore rencontré leur pareil dans le monde des mortels. Il ne s'agit bien évidemment pas pour Solon, qui affirme dans l'«Élégie aux Muses» son respect craintif de Zeus¹⁶, d'oser s'assimiler au dieu, mais d'utiliser ce que dit la tradition poétique du pouvoir paradoxal de Zeus pour faire comprendre la nature singulière de son action politique et législatrice. Celle-ci, contrairement à celle du tyran, qui cache l'usage de la violence sous une prétention affichée à la justice, assume, précisément parce qu'elle est considérée comme juste, sa dimension violente. La revendication explicite de l'usage de la force violente montre à soi seul que l'on ne peut pas simple-

¹⁴ Il agit d'ailleurs, en tenant ses promesses ainsi qu'il le dit au vers 17, comme un Zeus Télesphoros (voir BLAISE 1995, 29).

¹⁵ Pour une bibliographie sur le sujet, voir MÜLKE 2002, 377 s., ad 5-6, ou OBER 2006, 446.

¹⁶ Poème 13 W.

ment dire que Solon «a fait tout ce qu'un tyran ferait, mais sans le nom»¹⁷. Pas de cynisme ici, mais une lucidité certaine: c'est cela, dit le poète, faire la loi.

2. Un loup parmi les chiens

Τῶν οὔνεκ' ἀλκὴν πάντοθεν ποιούμενος
ὡς ἐν κυσὶν πολλῆσιν ἐστράφην λύκος.

C'est pourquoi, en opposant résistance de toutes parts,
Comme parmi des chiennes en nombre, j'ai fait volte-face: un loup.

Le rapprochement avec Zeus peut déjà sembler audacieux. Tout aussi inattendue est la comparaison, cette fois explicite, avec le loup (vv. 26 s.)¹⁸.

La manière dont est utilisé le bestiaire des comparaisons homériques témoigne d'une volonté de se démarquer de la tradition. Les vers 26 s. rappellent d'autres comparaisons, dans l'*Iliade*, où un *promachos*, tel un animal sauvage, doit affronter la masse des ennemis, semblable à une meute. La bête à laquelle est comparé le héros guerrier n'est cependant jamais dans ce cas un loup, mais un lion ou un sanglier, les deux animaux qui représentent le héros épique dans l'*Iliade*¹⁹. La structure du vers lui-même montre qu'il y a de la part du poète volonté manifeste de créer un effet de surpri-

¹⁷ IRWIN 2005, 228.

¹⁸ La comparaison peut sembler si étrange que le texte a parfois été traduit, par une inadvertance qui en dit long sur le caractère inattendu du vers, d'une manière qui correspondait sans doute mieux à l'idée que l'on se faisait de Solon, le civilisé, mais qui se trouve en totale contradiction avec la syntaxe. C'est ainsi que Pauline Schmitt Pantel rend les vers 26 s. de la manière suivante : «Voilà pourquoi, usant de toute ma force, je me suis tourné de tous côtés *tel un chien encerclé par les loups*» (je souligne). Cfr. ORRIEUX - SCHMITT PANTEL 1996, 113.

¹⁹ Pour ne prendre que les passages qui présentent les parallèles les plus étroits avec les vers du poème solonien, voir *Iliade* 12.41s., à propos d'Hector: ὡς δ' ὅτ' ἄν ἐν τε κύνεσσι καὶ ἀνδράσι θηρευτῆσι / κάπριος ἠὲ λέων στρέφεται σθένει βλεμεαίων («comme quand parmi les chiens et les chasseurs un sanglier ou un lion fait volte-face, ivre de sa force»); 17.281-283, à propos d'Ajax: ἵθυσεν δὲ διὰ προμάχων συὶ εἵκελος ἀλκὴν / καπρίῳ, ὅς τ' ἐν ὄρεσσι κύννας θαλερούς τ'

se. D'une part, λύκος est le dernier mot du vers, ce qui permet à l'auditeur de s'installer dans l'attente d'une image plus convenue²⁰. Surtout, la syntaxe prend un tour inhabituel: ὥς, contrairement à l'usage le plus courant dans les comparaisons animalières²¹, est dissocié du comparant qu'il est censé introduire. La syntaxe se complique ainsi, semblant faire de λύκος une apposition au sujet implicite du verbe à la première personne du singulier, et donne à la proposition une grande force expressive. La distance qu'introduit en principe la comparaison («être comme» ne peut se réduire à une identité pure et simple) a tendance en effet à s'abolir dans le mouvement de la phrase, jusqu'à ce que le «je» sujet et le loup semblent se confondre dans une identification totale.

Qu'en est-il maintenant du loup dans la tradition poétique? Les loups ne sont pas absents des comparaisons iliadiques, et ils appartiennent eux aussi au monde héroïque, où ils constituent un modèle pour les guerriers homériques²². Ils présentent toutefois certaines caractéristiques qui rendent difficile l'assimilation avec le héros épique, et permettent de comprendre pourquoi la comparaison avec le loup n'est pas appliquée à un Ajax ou un Hector. Comme on l'a souvent remarqué²³, ils sont toujours mentionnés dans des scènes collectives: le loup n'est donc pas l'image du héros décrit lors de son aristie. De plus – et j'aurais tendance à penser que cette manière de représenter le loup est incompatible avec l'image qui est donnée des champions dans l'*Iliade* –, même si le loup illustre les valeurs

αἰζηοῦς / ῥηϊδίως ἐκέδασσεν, ἐλιξάμενος διὰ βήσσας («Il fonça tout droit à travers les champions, semblable, pour la résistance, à un sanglier qui, dans les montagnes, disperse facilement chiens et hommes vigoureux en virevoltant de par les vallons»); voir aussi 17.725-734, des deux Ajax. Pour les comparaisons animalières chez Homère et la représentation qu'elles donnent du héros épique, voir SCHNAPP-GOURBEILLON 1981, 39-50.

²⁰ Cfr. MÜLKE 2002, 395, qui voit à bon droit le signe d'un détournement de la tradition homérique dans le fait que λέων aurait pu tout aussi bien occuper la même position dans le vers. Voir aussi IRWIN 2005, 247.

²¹ Voir par exemple, pour les comparaisons avec les loups, le recensement fait par MAINOLDI 1984, 98s.

²² Cfr. MAINOLDI 1984, 98-101.

²³ Voir, entre autres, DETIENNE - SVENBRO 1979, 216, ou MAINOLDI 1984, 101s.

les plus positives du guerrier (force et courage), son habileté dans l'attaque est présentée parfois sous un jour moins favorable. Les loups iliadiques s'en prennent à des animaux faibles. Le lion lui aussi attaque des bêtes moins fortes que lui en bondissant sur des animaux domestiques comme les chèvres et les brebis²⁴, pourtant il est précisé seulement pour les loups qu'ils viennent à bout de bêtes sans force de résistance (ἀνάγκιδες)²⁵. C'est sans doute la raison pour laquelle, comme le remarque Carla Mainoldi, on constate pour le loup, dans l'*Iliade*, une «totale absence de références à sa noblesse, qualité au contraire bien attestée pour le lion»²⁶. Enfin, la description des Myrmidons semblables à des loups, aux vers 156-163 du chant XVI, bien qu'elle ne contredise en rien la stature héroïque de ces guerriers, insiste de toute évidence sur les aspects sombres de leur force. La comparaison s'arrête en effet sur les fauves d'après la curée, «la gueule rouge de sang» (159), qui vont se désaltérer dans une «eau noire» (161), où ils vomissent le sang du carnage²⁷. Cette comparaison souligne ainsi une omophagie qui n'est sans doute pas spécifique aux loups²⁸, mais n'est jamais ailleurs autant qu'ici dépeinte dans toute sa sauvagerie. La comparaison avec le loup met

²⁴ Cfr. MAINOLDI 1984, 101, qui établit une analogie entre *Iliade* 10.485-487, et 16.352-357, où lion et loups s'attaquent à des animaux domestiques.

²⁵ *Iliade* 16.352-357, à rapprocher de 13.101-104, où les Troyens sont comparés à des biches sans force de résistance ni goût pour le combat (ἀνάγκιδες, οὐδ' ἔπι χάριμι), proies des chacals, des panthères et des loups.

²⁶ MAINOLDI 1984, 101. Elle donne toutes les références où le lion est dit ἠυγέ-νεις (121 n. 28). On ne peut toutefois pas suivre ANHALT 1993, 130, lorsqu'elle affirme que les loups iliadiques ne se distinguent guère par leur comportement héroïque et civilisé («They hardly seem to be distinguished by heroic or civilized behavior»). C'est assimiler trop vite héroïsme et civilisation, sans voir le caractère problématique de leur relation: le fait même que les grands héros de l'*Iliade* soient comparés à des lions ou des sangliers les situe nécessairement eux aussi du côté de la sauvagerie.

²⁷ *Iliade* 16.162: ἐρευγόμενοι φόνον αἵματος. La répétition de αἷμα à trois vers seulement de distance, dans deux syntagmes qui sont clairement destinés à se faire écho (αἵματι φοινόν en 159 et φόνον αἵματος en 162), a pour fonction d'insister sur le caractère sanguinaire de la chasse et donc du combat.

²⁸ L'adjectif ὠμοφάγοι est appliqué le plus souvent aux lions (*Iliade* 5.782; 7.256; 15.592). On le trouve aussi une fois en *Iliade* 11.479, appliqué aux chacals.

en évidence comme le revers d'une médaille. Elle fait apparaître ce que l'héroïsme guerrier, même quand on le pense dans sa dimension collective, a de cruellement bestial, et donc de menaçant pour l'homme, et de contraire à une société policée telle qu'elle est représentée sur le bouclier d'Achille²⁹.

La représentation du loup à l'époque archaïque semble suivre cette voie. Je ne me risquerai pas à entrer trop avant dans la discussion du fragment 130b.10 d'Alcée. L'établissement du texte est difficile, mais que l'on garde la lecture de Page, *λυκαμίαις* (qu'il traduit par «a man among wolf-thickets», «un homme dans le maquis des loups»)³⁰, ou qu'on lui préfère, comme c'est le cas désormais, *λυκαιχμίαις*, quel que soit le sens que l'on donne au terme («qui combat avec», ou «contre les loups»)³¹, il semble que l'image du loup soit liée aux confins, au dehors de la cité, dans lesquels Alcée dit qu'il est chassé³².

L'image épique des loups comme représentants paradoxaux d'une société sauvage paraît en tout cas retravaillée par la tradition archaïque de sorte à faire de l'animal l'emblème du tyran bien avant que Platon ne reprenne la comparaison à son compte³³. On peut suivre en effet Detienne et Svenbro lorsqu'ils établissent un lien entre la fable d'Ésope «Le loup et l'âne» et l'histoire de Maiandrios rapportée par Hérodote (3.142). Le loup législateur de la fable et le successeur du tyran de Samos Polycrate proposent de mettre, pour l'un la chasse, pour l'autre le pouvoir en commun (*εἰς μέσον*). Mais un trouble-fête dénonce à chaque fois le caractère factice de cette apparente isonomie en faisant remarquer que l'un a

²⁹ *Iliade* 18.490-508.

³⁰ Voir LOBEL-PAGE 1955, 198 s., et la note sur le mot, 205 s.

³¹ Voir l'édition de LIBERMAN 1999, IRWIN 2005, 249s. n. 135, après LLOYD-JONES - LEFKOWITZ 1987, 9s., ou CACIAGLI 2009, 216-220.

³² ἄ]πὸ τούτων ἀπελήλαμαι / φεύγων ἐσχαταῖαις («de cela [des possessions civiles] je suis chassé, banni aux confins», vv. 8 s.). Voir une opinion similaire chez BUXTON 1987, 63. Pour le lien entre loup et exil hors de la cité, voir DETIENNE - SVENBRO 1979, 226s. et 227 n. 1. Voir déjà GERNET 1936/1968 pour l'association traditionnelle du loup avec l'éloignement de la société humaine, notamment pp. 158 s.

³³ Voir *République* 8.565d-566a, ou *Phédon* 82a.

caché dans son antre le butin de la veille, avant donc la promesse de répartition des prises futures, tandis que l'autre s'est arrogé des privilèges avant même de remettre le pouvoir aux mains de tous. Le parallèle invite au rapprochement: le tyran, comme le loup, pervertit les principes de la communauté et ne parvient pas à dissimuler sa cupidité, qui invalide sa législation³⁴.

Le choix du loup comme élément de comparaison de la part d'un législateur qui vient de vanter son action a donc de quoi déconcerter. Avant toutefois de tenter une explication, il est nécessaire de s'arrêter sur l'autre animal impliqué dans l'image que Solon donne de lui: le chien. Les chiens peuvent dans l'*Illiade* renvoyer eux aussi à la figure du héros³⁵ ou à la vaillance des guerriers³⁶. Pourtant, l'image est bien plus ambiguë que celle du lion ou du sanglier, voire du loup, car d'autres passages de l'*Illiade* utilisent la comparaison avec le chien pour mettre en évidence au contraire la lâcheté des guerriers qui battent en retraite devant le héros furieux³⁷. De plus, les chiens de l'*Illiade* représentent, hors comparaison, la menace suprême pour le héros, dont le pire qu'il ait à craindre est de devenir le cadavre qu'ils dévorent³⁸. Cette représentation très négative explique sans doute, au moins en partie, la raison pour laquelle enfin le chien est la

³⁴ Voir DETIENNE - SVENBRO 1979, 220s. et 230, où ils évoquent la «'pléonexie' congénitale» du loup et du tyran. Le parallèle est repris par NAGY 1990, 272 n. 13, qui, après Burkert, évoque la possibilité d'étymologiser le nom de Lycurgue, le législateur de Sparte, en «celui qui repousse les loups». IRWIN 2005, 252-258, reprend et développe les parallèles qui se dessinent, avant même l'époque classique, entre tyran et loup.

³⁵ Voir MAINOLDI 1984, 109s. C'est alors la ténacité et la rapidité du héros qui sont ainsi soulignées, pour Hector (8.338-342), Ulysse et Diomède (10.360-364), Achille (22.189-193). Voir aussi la comparaison employée pour Antiloque en 15.579-581.

³⁶ De l'armée troyenne qui cerne sans faiblir Ulysse, 11.414-420.

³⁷ Cfr. MAINOLDI 1984, 110-112. Voir *Illiade* 5.476; 15.271-276; 17.281-283; 725-729. Mainoldi relève la même ambiguïté pour les chiens de berger, d'un côté remarquables par leur vigilance (10.183-186; 11.548-555), mais aussi impuissants devant le lion (17.65-67; 18.583-586).

³⁸ On pense évidemment aux vers 4 s. du chant I de l'*Illiade*, qui évoquent les héros laissés en pâture aux chiens et aux oiseaux, et à Priam, quand il évoque la ruine totale à laquelle risque de l'exposer la témérité fatale d'Hector, le comble de

seule métaphore animale que l'épopée homérique utilise abondamment comme injure³⁹. De fait, je suis volontiers Gregory Nagy lorsqu'il affirme que la dévoration par les chiens du cadavre des héros est la métaphore qui sous-tend, au-delà de la diction épique, la critique de la langue du blâme par la poésie de l'éloge⁴⁰.

Ainsi, la comparaison porte en soi l'invective: désigner les adversaires auxquels Solon dit devoir faire face comme des chiens relève de l'insulte. Il est dans cette perspective nécessaire alors de revenir au loup lui-même. Les travaux de Gregory Nagy notamment ont établi de manière convaincante que l'animal contribue à figurer la poésie du blâme. Quand Pindare, dans la *Deuxième Pythique* (83-85) promet à son ennemi de se comporter lui-même en ennemi et de prendre la démarche tortueuse du loup, il développe de toute évidence l'idée que contient le nom même de Lycambe, qui doit renvoyer, plutôt qu'à un personnage historique, au genre de la poésie de blâme⁴¹. Si l'on admet l'idée que le loup est une figure traditionnelle d'une forme particulière de poésie, la poésie iambique d'invective, on peut supposer que Solon, quand il évoque le loup, indique comment il faut entendre son poème: le discours de sagesse fait place en définitive à la parole de blâme et ce n'est sûrement pas le fait du hasard si le mètre choisi est précisément le trimètre iambique, et non pas le distique élégiaque⁴².

la dégradation étant d'être dévoré par ses propres chiens (22.66-71 et 74-76). Pour les nombreux autres passages où sont évoqués les chiens charognards, dans l'*Iliade* tout comme dans l'*Odyssée*, voir MAINOLDI 1984, 104-106 et 122s. n. 47.

³⁹ Voir MAINOLDI 1984, 107s.

⁴⁰ NAGY 1979/1994, 268-270.

⁴¹ Voir NAGY 1979/1994, 286 et 287-297, où il démontre que les iambes adressés à Lycambe – dont le nom contient, avec le loup, l'idée de l'ennemi à affronter – et à ses filles renvoient à un type particulier de poésie de blâme, précisément celui dont parle Pindare dans la *Deuxième Pythique*, où l'invective ne s'adresse pas à un auditoire qui, bien que vilipendé, n'en reste pas moins un public de *philoi*, mais à un ennemi. Pour le rapport formel entre le nom de Lycambe et l'iambe, cfr. WEST 1974, 26s. Voir encore MIRALLES - PÒRTULAS 1983, 53-60, qui insistent sur le lien formel et générique entre l'animal et la poésie iambique du blâme: le loup dit à la fois le pas de l'iambe et le poète qui chante le *psogos*.

⁴² Pour une définition des caractéristiques de la poésie iambique (parmi lesquelles figure la raillerie), voir WEST 1974, 32s.

On peut évidemment conclure de cette double utilisation possible de la comparaison avec le loup (tyran d'un côté, signal de l'invective de l'autre) que Solon joue sur les deux tableaux: en se présentant comme un loup, il adopterait le langage que tiennent sur lui ses détracteurs, feignant ainsi de ne pas prendre à son compte la comparaison tout en avouant sous couvert d'un discours prétendument emprunté la proximité de son action avec celle du tyran⁴³. Il me semble au contraire que le poème fait tout pour éviter l'ambiguïté. La forme iambique fait entendre l'invective qu'il y a dans la comparaison de type homérique; elle justifie la virulence d'un discours dont le mètre élégiaque voile d'ordinaire le caractère critique. Toutefois le contexte, à savoir la manière même, déjà provocante, dont Solon a présenté son action politique, qui n'a d'équivalent que ce que Zeus a fait pour le cosmos, invite à écarter l'idée que le poète se dissimule derrière un discours d'invective qui serait seulement rapporté et qu'il ne prendrait pas à son compte. La violence de la comparaison, même si elle est dictée par la réaction hostile de la masse opposée à Solon, n'a pas à être prise autrement qu'à la lettre. Le problème n'est pas de savoir si le poète se pense véritablement comme un loup ou pas; l'essentiel est que cette image reste, en fin de compte, comme *la* marque énoncée de son action. Même s'il s'exprime sur le ton du reproche envers ses concitoyens – et sans doute l'iambe est-il la seule manière formelle de l'évoquer –, la singularité de la position et l'échec de celui qui parle, voire la condamnation que cette singularité et cet échec impliquent, n'en sont pas moins dits dans cette traque d'une bête sauvage qui n'est pas un lion, par une meute de chiens qui ne se distinguent pas par leur noblesse: «blâmeur» et blâmé ne font qu'un.

L'analyse confirme, du point de vue formel, les remarques de Xavier Riu sur la manière dont fonctionnent les poésies de l'éloge et du blâme et sur la présence de l'un et de l'autre dans les deux

⁴³ C'est, me semble-t-il, le point de vue d'IRWIN 2005; cfr. aussi 2006. Pour elle, le poète, qui se place sous la tutelle d'Ulysse et de son action rusée, joue sur l'ambiguïté, disant et ne disant pas à la fois que sa politique ressemble pour ses méthodes et ses effets à celle d'un tyran.

formes de poème, avec des effets inverses. S'il y a bien du blâme dans la poésie d'éloge et de l'éloge dans la poésie de blâme, Riu souligne que dans la poésie iambique l'éloge conforte l'invective, contrairement à la poésie d'éloge où le blâme sert l'éloge⁴⁴. Ainsi, dans le poème 36, tout commence par l'évocation d'un succès et l'éloge d'une action, pour finir sur l'évidence d'un échec, que la description de l'action, au cœur du poème, prépare⁴⁵.

En effet, la composition même du poème met en scène cette volte-face, qui n'est pas seulement celle du loup (ἔστράφη, v. 27), mais aussi celle du poète, qui passe de l'éloge de ses actes – la libération de la terre et des citoyens – (vv. 1-15) à la comparaison des deux derniers vers, qui fait de lui tout autant que de ses adversaires le destinataire de l'invective⁴⁶. Cette volte-face est préparée par les vers précédents (vv. 15-25), qui mettent en évidence, par le choix même des mots et des références, le caractère complexe d'une action dont la légitimité doit passer par les détours de la force⁴⁷.

⁴⁴ RIU 2008, 84-86.

⁴⁵ Je considère que nous disposons de l'intégralité du poème, et les effets de composition que j'évoquerai *infra* paraissent confirmer cette lecture. La présence d'un δέ au vers 1 ne fait pas nécessairement obstacle à une telle interprétation. Le δέ peut avoir une valeur emphatique, qui distingue d'emblée la position énoncée par le poète d'autres, qui n'ont pas besoin d'être énoncées pour constituer l'horizon auquel il s'oppose. Voir, pour cette compréhension du δέ «inceptive», DE FALCO 1949, 148-151, à propos du premier vers du fragment 1 d'Archiloque (selon de Falco, la particule «ha una sua particolare efficacia asseverativa, che vale a dare un più forte rilievo all'ἐγώ e in generale all'affermazione personale». La même réponse peut être apportée à la question du δέ dans le poème 4 W de Solon (voir BLAISE 2006, 115).

⁴⁶ Je remercie Xavier Riu et Martin Steinrück d'avoir attiré mon attention sur ce point.

⁴⁷ L'introduction d'une nouvelle proposition, à la coupe ephthémimère, v. 15, contribue sans doute à marquer syntaxiquement cette rupture. Irwin souligne que l'aiguillon (κέντρον, v. 20) renvoie au lexique du tyran (IRWIN 2006, 73 s.). Comme pour les vers qui précèdent, je ne la suivrai toutefois pas lorsqu'elle en déduit que Solon cultive l'ambiguïté. En employant ce vocabulaire, il l'assume: le poète déclare explicitement employer les méthodes du tyran. Ses intentions sont bonnes – c'est en tout cas ce qu'il prétend –, mais le caractère douteux des moyens – pour quelqu'un, du moins, qui n'est pas plus qu'un homme – l'expose à l'opprobre et à l'infamie de l'échec, que dit la comparaison des deux derniers vers.

On peut en effet revenir sur les deux équations *a priori* incompatibles qu'établit le poème: «Solon est Zeus parmi les hommes» et «Solon est un loup parmi les chiens»⁴⁸. En se comparant à l'animal qui se situe hors société humaine, Solon n'est pas si loin qu'il y paraît de l'assimilation qu'il a opérée implicitement entre son action et celle de Zeus. Ici encore la proximité que l'on a perçue avec la tyrannie est trop clairement suggérée pour ne pas devoir être dépassée. Le tyran dissimulerait, Solon au contraire s'expose outrageusement. L'ambiguïté qu'il met en lumière n'est sûrement pas alors une posture rusée, mais une véritable analyse de la situation paradoxale, et donc difficile, dans laquelle se place le législateur quand il impose des lois.

Les vers 18-20, où est dite l'action du législateur, expriment, dans toute leur difficulté, ce paradoxe. Leur contenu est en effet contradictoire et la forme, qui crée un parallélisme évident avec ce qui précède, signale que l'on peut s'attendre à trouver ici le même type de tension que dans les vers 17-19. Les verbes ἔρεξα (v. 17) et ἔγραψα (v. 20) sont à la même place dans le vers, et en rejet; on trouve le même verbe sous sa forme composée, puis simple (ξυναρμόσας, v. 16; ἄρμόσας, v. 19): tout cela indique que le poète veut établir un parallèle entre les deux actions. De même qu'il était *a priori* difficile de concevoir une action qui allie la violence à la justice, ainsi les vers 18-20 mobilisent pour dire un seul geste – la rédaction des lois – des représentations antinomiques: général et particulier, oralité et écriture. Le vers 18 pose que les *thesmoi* qui ont été rédigés ne font pas de distinction entre «l'homme de peu et l'homme de bien» (τῷ κακῷ τε καὶ ἀγαθῷ). On trouve dans l'expression un écho de la description de la cité juste des *Travaux* hésiodiques, où l'on rend des sentences droites pour «les étrangers et les indigènes»⁴⁹, avec toutefois cette importante diffé-

⁴⁸ Je reprends ici, en les précisant sensiblement, les propositions d'interprétation formulées dans mon article de 1995.

⁴⁹ Voir les vers 225s.: οἱ δὲ δίκας ξείνοισι καὶ ἐνδήμοισι διδοῦσιν / ἰθείας... («ceux qui rendent des sentences droites pour les étrangers et les indigènes <jouissent d'une cité florissante>»).

rence qu'il ne s'agit plus de nier, en tout cas pour les actions de justice, la distinction entre le dedans et le dehors de la cité, mais, à l'intérieur même de celle-ci, l'écart entre les éléments du *dēmos* que la tradition poétique avait l'habitude d'opposer. Les lois ont une portée universelle, à l'échelle du moins de la cité qu'elles concernent, en ce qu'elles ont pour destinataires l'ensemble des individus qui la composent. On peut, comme le font souvent les commentateurs, y voir la promesse sinon d'une démocratie, au moins d'une vie politique plus égalitaire⁵⁰, mais c'est ne pas percevoir la violence implicite d'une telle assertion. Les citoyens ne sont pas conçus ici comme des catégories, avec ou sans privilège et considération, selon les distinctions qualitatives qui s'opéraient dans la tradition poétique et dont l'organisation sociale devait sans doute se faire l'écho, mais comme des hommes qui doivent tous se plier aux mêmes décrets.

Des lois écrites donc pour tous, indifféremment. Le vers 19 fait alors problème, qui semble dire doublement le contraire. Le groupe de mot εὐθεῖα δίκη renvoie à la procédure judiciaire telle que la pratiquent les bons rois d'Hésiode⁵¹. Ainsi, non seulement la rédaction des lois est figurée comme l'action, orale, du juge traditionnel, mais les *thesmoi*, qui désignent les lois imposées dans leur fixité⁵², au lieu d'apparaître comme la référence ultime sur laquelle s'appuient les sentences, sont présentés comme le règlement au cas par cas des litiges, tel que peuvent l'évoquer les *Travaux* hésiodiques. En recourant à un motif poétique traditionnel, et donc bien connu,

⁵⁰ Voir par exemple NOUSSIA-FANTUZZI 2010, 477, ad 18-20a.

⁵¹ Qualifiée ainsi, la *dikē* désigne, concrètement, la sentence qui tranche le conflit (cfr. Hésiode, *Théogonie* 86, ou *Travaux* 221 et 225s.; voir BLAISE 1995, 30, après plusieurs autres, dont MÜLKE donne la liste dans son commentaire, 2002, 390, ad 18-20).

⁵² J'adopte le sens de loi imposée au peuple du dehors – et non cooptée – que propose OSTWALD 1969, 11-19. Le mot est formé sur la même racine que τίθημι, et son emploi dans l'*Odyssée* 23.296, montre bien qu'il implique une stabilité certaine: si Ulysse et Pénélope peuvent retrouver le *thesmos* du lit ancien (λέκτροιο παλαιῶ θεσμόν), c'est que ce lit, taillé à même un olivier planté et donc intransportable (voir le secret de fabrication que livre Ulysse en 184-204), a le caractère inamovible d'une institution.

Solon peut aider son auditoire à mieux se représenter et s'approprier quelque chose qui pour lui est encore inouï. Reste toutefois à comprendre comment ce modèle peut s'appliquer à la loi écrite. Cela ne signifie évidemment pas qu'il existera autant de lois que d'individus, mais que l'écriture des lois est destinée à chacun. Et de fait, le code solonien, précisément parce qu'il était écrit, pouvait être lu par tous⁵³.

Nous pouvons, en lecteurs habitués au caractère égalitaire de la législation écrite, entrevoir ici aussi une ouverture vers une future démocratie, mais c'est autre chose que le poème met immédiatement en évidence, tel qu'il s'énonce. Législateur et juge deviennent une seule et même figure; sont réunis en un seul individu la norme et celui qui l'applique, la tradition dans son devenir disparate et l'unité de la législation dans sa fixité. Les rois d'Hésiode étaient les porte-parole de Zeus; ils recevaient de ses filles, les Muses, la parole de miel qui les rendait capables de résoudre les conflits⁵⁴. Solon, lui, entretient un rapport immédiat avec la norme, comme le marquent l'usage insistant de la première personne du singulier (v. 20 après v. 17) et la référence à l'écriture, qui donne de surcroît à ses lois un caractère immuable. Il se présente ainsi comme au fondement du droit, et, tout humain qu'il soit, il apparaît donc dans ces vers aussi comme se substituant, à l'échelle de la *polis*, au roi des dieux, garant d'un ordre inaltérable. Ce faisant, il doit nécessairement agir comme s'il s'excluait de la société humaine pour lui imposer, du dehors, ses lois⁵⁵.

⁵³ Voir Aristote, *Constitution d'Athènes* 7.1, et Plutarque, *Vie de Solon* 25.1s. Sur le problème de la différence à faire ou non entre νόμοις et ἄλλοις, on peut se reporter à l'état de la question dressé par Rhodes dans son commentaire de la *Constitution d'Athènes* (RHODES 1985, 131-134, ad 7.i). Voir BLAISE 1995, 31 n. 24, sur le lien possible entre ce passage du qualitatif (v. 18) au quantitatif (v. 19) et l'institution des quatre classes censitaires, qui substitue au critère de la naissance celui de la fortune.

⁵⁴ *Théogonie* 80-92.

⁵⁵ La tradition a bien senti cette marginalité inhérente à la fonction des thesmothètes archaïques en faisant de ceux-ci les représentants d'une classe intermédiaire improbable, mais à l'écart des oppositions ordinaires entre peuple et aristocrates (voir Aristote, *Politique* 4.1296a18-21), ou, plus radicalement, des étran-

Cette mise en marge de la société ordinaire⁵⁶ de la part de quelqu'un qui, par ailleurs, n'est pas un dieu, mais un humain comme les autres, peut apparaître comme une menace et l'expose à l'hostilité de ses concitoyens en faisant de lui un être tout aussi menacé que menaçant, comme le dit aussi la comparaison du loup aux prises avec la meute de chiens. Le poème finit sur un constat d'échec: alors qu'il cherchait à restaurer la *philia* en libérant les hommes et la terre à nouveau promise à la fertilité, Solon crée à nouveau une situation de guerre civile, cette fois entre la société qu'il incarne à lui seul⁵⁷ en refondant la cité et la masse de ses concitoyens, qui se sont unis (grâce à lui d'ailleurs qui les a rassemblés, vv. 1s.) pour s'opposer à lui⁵⁸. Le poète révèle ainsi les faiblesses et donc les risques inhérents à une action législative individuelle qui, en donnant à son instigateur les prérogatives du dieu pour imposer un ordre à la cité, aussi juste qu'il soit, expose l'être humain qu'il est au ressentiment des autres hommes.

Est donc décrite ainsi une situation toute en paradoxe, même impossible: celle d'une justice humaine qui fait de la violence, à la manière de Zeus, son arme et donne de l'homme qui impose cette norme l'image, blâmable et blâmée, d'un loup. Ce loup lui-même apparaît comme une figure doublement impossible, dans la mesure où l'animal, caractérisé par son appartenance à une collectivité,

gers à la cité à laquelle ils donnent des lois (voir GAGARIN 1986, 59s., et BLAISE 1995, 35 n. 40).

⁵⁶ Solon n'est ni du côté des hommes de peu, ni du côté des hommes de bien, puisqu'il définit également pour les uns et les autres les règles de leurs actions (voir le vers 18).

⁵⁷ On peut comprendre ainsi qu'il cite au singulier un animal, le loup, qui est dans les comparaisons épiques évoqué au pluriel de la collectivité qu'il incarne. On retrouve dans le fragment 5 W cette tendance à faire de soi seul une cohorte: au vers 5 de ce fragment, comme l'a fort justement remarqué Nicole LORAUX (1984/2005), 152 s., est employé, dans une métaphore guerrière, le verbe ἔστην. Ce verbe est utilisé pour définir le combat hoplitique, qui, par définition, ne se livre pas seul, mais aux côtés de ses compagnons d'armes en rangs serrés (voir Tyrtée, fr. 11.28, 38 W; 12.12 W, ou 19.13 W).

⁵⁸ L'insistance sur le nombre (πολλῆσιν, v. 27) exprime, sans doute ironiquement, que Solon est au moins parvenu, en réunissant le peuple, à ce consensus-là.

d'une part se retrouve ici isolé et prend d'autre part ainsi les allures d'un tyran dont d'autres poèmes de Solon montrent qu'il en refusait le modèle⁵⁹. Le choix de l'iambe, qui se substitue ici à l'élégie, n'est pas alors simplement formel, comme une manière de montrer les diverses facettes de la virtuosité du poète. Solon utilise les possibilités que lui donnent les conventions génériques, et la forme contribue pleinement au sens du contenu. L'utilisation de l'iambe, dont le poète retient le caractère (l'invective «intégrale»), lui permet de mettre en scène, sur un mode plus anecdotique et donc plus expressif que celui de l'élégie⁶⁰, un Solon persécuté comme un loup par ses concitoyens, et la position dangereuse à laquelle s'expose le politique. Le choix de l'iambe donne accès à ce que ne permet pas l'élégie. Solon n'est pas un être bas en soi, dont la figure correspondrait par essence au genre du *psogos*; nous avons d'ailleurs une bonne partie des élégies pour le constater. Mais la poésie iambique lui donne la possibilité de présenter explicitement le revers d'une action normative qui pose, par nature, problème à celui qui tente de l'imposer et attire sur lui les reproches.

On retrouve exprimés ici la même difficulté et le même paradoxe dont des élégies du corpus montrent qu'ils caractérisent l'action politique⁶¹. Mais le poète exploite les attentes conventionnelles liées à l'iambe pour créer de l'inattendu et placer sous l'éclairage cru du blâme qu'elle peut s'attirer la réflexion sur la position nécessairement difficile du politique, qui, bien qu'il soit un être humain, doit faire comme s'il était plus que cela, pour imposer du dehors à ses congénères des règles dont la stabilité va à l'encontre de leur nature, mue par le flux du désir. Le poète se sert ainsi des ressources d'une forme traditionnelle pour exprimer quelque chose de nouveau, et de très profond, sur la fonction du législateur: la position intenable qui est la sienne, et l'échec qui menace nécessairement quand on se doit de tenir une position intenable.

⁵⁹ 9.3 W et 33.6 W.

⁶⁰ Cfr. RIU 2008, 85, qui insiste sur le fait que la poésie iambique «représente quelque chose de particulier d'une manière particulière» et qu'elle doit représenter celui qui blâme comme un être tout aussi «bas» que celui qui est blâmé.

⁶¹ Voir les poèmes 4 et 13 W, et mes analyses (BLAISE 2005 et 2006).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ANHALT 1993: E. K. ANHALT, *Solon the Singer. Politics and Poetics*, Lanham 1993.
- BLAISE 1995: F. BLAISE, *Le fragment 36 W. de Solon: pratique et fondation des normes politiques*, REG 108, 1995, 24-37.
- BLAISE 2005: F. BLAISE, *Poésie, politique, religion. Solon entre les dieux et les hommes (l'‘Eunomie’ et l'‘Elégie aux Muses’, 4 et 13 West)*, Revue de Philosophie Ancienne 23, 2005, 3-40.
- BLAISE 2006: F. BLAISE, «Poetics and Politics. Tradition re-worked in Solon's ‘Eunomia’ (poem 4)», dans BLOK - LARDINOIS 2006, 114-133.
- BLOK - LARDINOIS 2006: A. BLOK, J. LARDINOIS (éds.), *Solon of Athens: New Historical and Philological Perspectives (Mnemosyne, suppl. 272)*, Leyde 2006.
- BUXTON 1987: R. BUXTON, «Wolves and Werewolves in Greek Thought», dans J. BREMMER (éd.), *Interpretations of Greek Mythology*, Londres 1987, 60-79.
- CACIAGLI 2009: S. CACIAGLI, *Lupi o codardi nell'Heraion di Lesbo*, ZPE 171, 2009, 216-220.
- DETIENNE - SVENBRO. 1979: M. DETIENNE, J. SVENBRO, «Les loups au festin ou la Cité impossible», dans M. DETIENNE, J.-P. VERNANT (éds.), *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, 215-237.
- FALCO 1949: V. de FALCO, *Due note filologiche. I: Ancora sul fram. 1 di Archiloco*, Emerita 17, 1949, 148-153.
- GAGARIN 1986: M. GAGARIN, *Early Greek Law*, Berkeley-Los Angeles-London 1986.
- GERNET 1936/1968: L. GERNET, *Dolon le loup*, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves, t. IV, Bruxelles, 1936, 189-208; repris dans: *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, 154-171. Cité d'après la réédition.
- IRWIN 2005: E. IRWIN, *Solon and Early Greek Poetry. The Politics of Exhortation*, Cambridge 2005.

- IRWIN 2006: E. IRWIN, «The Transgressive Elegy of Solon?», dans BLOK - LARDINOIS 2006, 36-78.
- JAEGER 1957/1960: W. JAEGER, *Adverbiale Verstärkung des präpositionalen Elements von Verbalkomposita in griechischen Dichtern*, Rheinisches Museum für Philologie, n.s. 100, 1957, 378-385; repris dans *Scripta Minora*, vol. 2, Rome 1960, 517-524. Cité d'après la réédition.
- LIBERMAN 1999: G. LIBERMAN, *Alcée. Fragments*, 2 vol., Paris 1999.
- LLOYD-JONES - LEFKOWITZ 1987: H. LLOYD-JONES, M. LEFKOWITZ, *ΑΥ-ΚΑΙΧΜΙΑΙΣ*, ZPE 68, 1987, 9-10.
- LOBEL - PAGE 1955: E. LOBEL, D. PAGE, *Poetarum Lesbiorum fragmenta*, Oxford 1955.
- LORAUX 1984/2005: N. LORAUX, «Solon au milieu de la lice», dans: *Aux origines de l'hellénisme. La Crète et la Grèce. Hommage à Henri van Effenterre*, Paris 1984, 199-214; repris, avec quelques modifications, dans N. LORAUX, *La Tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris 2005, 145-161. Cité d'après cette réédition.
- MAINOLDI 1984: C. MAINOLDI, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Paris 1984.
- MCGLEW 1993: J. MCGLEW, *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*, Ithaca, NY 1993.
- MIRALLES - PÒRTULAS 1983: C. MIRALLES, J. PÒRTULAS, *Archilochus and the Iambic Poetry*, Roma 1983.
- MÜLKE 2002: Chr. MÜLKE, *Solons politische Elegien und Iamben (fr. 1-13; 32-37 West). Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, München-Leipzig 2002.
- NAGY 1979/1994: G. NAGY, *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore 1979 ; trad. fr. de J. Carlier et N. Loraux, *Le Meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, Paris 1994. Cité d'après la traduction.
- NAGY 1990: G. NAGY, *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore-London 1990.
- NOUSSIA-FANTUZZI 2010: M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments (Mnemosyne, supp. 326)*, Leiden-Boston 2010.
- OBER 2006: J. OBER, «Solon and the *Horoi*: Facts on the Ground in Archaic Athens», dans BLOK - LARDINOIS 2006, 441-456.

- ORRIEUX - SCHMITT PANTEL 1996: CL. ORRIEUX, P. SCHMITT PANTEL, *Histoire grecque*, Paris 1995, 2^{ème} éd. corrigée, 1996 (cité d'après la 2^{ème} édition).
- OSTWALD 1969: M. OSTWALD, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford 1969.
- RHODES 1985: P. J. RHODES, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion politeia*, Oxford 1981; 2^{ème} éd. revue, 1985.
- RIU 2008: X. RIU, «On the Difference between Praise and Invective», dans D. KATSONOPOULOU, *et al.* (éds.), *Archilochos and His Age*, The Paros and the Cyclades Institute of Archeology, Athènes 2008, 81-90.
- SCHNAPP-GOURBEILLON 1981: A. SCHNAPP-GOURBEILLON, *Lions, Héros, Masques. Les représentations de l'animal chez Homère*, Paris 1981.
- STEHLE 2006: E. STEHLE, «Solon's Self-Reflexive Political Persona and its Audience», dans BLOK - LARDINOIS 2006, 79-113.
- VOX 1984: O. VOX, *Solone. Autoritratto*, Padova 1984.
- WEST 1974: M. L. WEST, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin-New York 1974.