



HAL
open science

ENTRE LES DIEUX ET LES HOMMES. SOLON LE POETE-ROI (analyse des poèmes 4 et 13 W.)

Fabienne Blaise

► **To cite this version:**

Fabienne Blaise. ENTRE LES DIEUX ET LES HOMMES. SOLON LE POETE-ROI (analyse des poèmes 4 et 13 W.). Etudes classiques. Université Lille 3, 2006. tel-02099335

HAL Id: tel-02099335

<https://hal.science/tel-02099335v1>

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

**ENTRE LES DIEUX ET LES HOMMES.
SOLON LE POETE-ROI
(analyse des poèmes 4 et 13 W.)**

**Ouvrage original présenté pour
l'Habilitation à diriger des recherches
soutenue le 1^{er} décembre 2006
à l'Université Lille 3**

Composition du Jury :

Jacques BOULOGNE, Professeur à l'Université Lille 3

Claude CALAME, Directeur d'Etudes à l'EHESS

Vittorio CITTI, Professeur à l'Université de Trente (Italie)

Paul DEMONT, Professeur à l'Université Paris IV

Pierre JUDET DE LA COMBE, Directeur de recherche au CNRS ; Directeur d'Etudes à l'EHESS (garant)

André LAKS, Professeur à l'Université Lille 3

Gregory NAGY, Professeur à l'Université de Harvard ; directeur du Center for Hellenic Studies (Washington)

Philippe ROUSSEAU, Professeur à l'Université Lille 3 (Président du jury)

INTRODUCTION

Le Solon des historiens et celui des philologues – qui n'en sont pas moins historiens eux-mêmes, mais je m'en tiendrai aux distinctions disciplinaires – tendent à devenir deux figures très différentes. Le premier garde des contours assez précis pour éviter de perdre l'homme d'État considéré comme le grand réformateur et législateur athénien, et donc comme un personnage essentiel pour la connaissance du VI^e siècle, par ailleurs encore si obscur malgré les progrès constants de l'archéologie. Le second tend à s'effacer, voire à perdre toute consistance jusqu'à disparaître avec la remise en question du corpus de poèmes qui nous a été transmis sous le nom de Solon. Ces poèmes présentent-ils une cohérence, sont-ils tous du grand homme athénien, peuvent-ils même, dans leur globalité, être attribués à Solon ou ne doivent-ils pas plutôt être considérés comme le fruit d'une tradition de fait anonyme¹ ? Il est intéressant de constater que Solon, si l'on en juge par le traitement qui lui est fait, parvient ainsi à se hisser – sur le tard, il est vrai, et toutes proportions gardées – au niveau des « grands auteurs » que sont pour les études grecques Homère et Platon : en posant à son sujet le problème de la cohérence et de l'authenticité, on le soumet en effet aux interrogations qui ont défini les questions homérique et platonicienne². Selon le même paradoxe que l'on peut relever pour les deux autres, le scepticisme qui met en danger l'identité de l'auteur est aussi le signe que les poèmes de Solon sont devenus, pour eux-mêmes, dignes d'intérêt³. Traités par les historiens comme de simples documents

¹ Le colloque international organisé par Josine Blok et André Lardinois à Soeterbeeck (Pays-Bas, 11-15 décembre 2003) : « Solon : New Historical and Philological Perspectives », a permis en quelques jours aux participants d'avoir un aperçu très complet et riche des différents aspects des études soloniennes. C'est à cette occasion qu'a été soulevée sinon pour la première fois, au moins de la manière la plus nette, ce que j'appelle la « question solonienne ». Voir pour les actes, Blok-Lardinois (2006).

² Sur la question platonicienne, voir Blaise (1990).

³ Solon, qui avait fait auparavant l'objet de très peu de commentaires et de monographies, jouit depuis les années 2000 d'un intérêt redoublé avec, notamment, la parution à un an d'intervalle de deux commentaires, ceux de Noussia (2001) puis de Mülke (2002).

susceptibles de nous en apprendre un peu plus sur l'action politique ou sur la philosophie morale de l'Athénien, dont la fonction informative suppléait la qualité littéraire que l'on n'avait pas besoin, ou que l'on ne devait pas y trouver pour pleinement justifier leur instrumentalisation¹, les poèmes ont fini par s'imposer comme des œuvres à étudier pour elles-mêmes et la poésie solonienne comme indissociable de son action politique.

Mon but n'est pas de retracer en quelques pages une histoire exhaustive de ces lectures de Solon, encore moins d'en proposer une typologie, mais de revenir, de manière plus synchronique que diachronique, sur un certain nombre de questions qui ont été posées aux poèmes, et continuent de l'être. Toutes ont, à un degré plus ou moins grand, leur pertinence – comme l'indique le fait même qu'elles aient pu être posées. Les difficultés voire les apories que je relèverai ne viseront pas tant à les disqualifier dans leur globalité qu'à considérer si les termes dans lesquels le problème a été posé sont corrects. Je voudrais montrer en effet qu'il serait trop simple d'éliminer les questions posées parce que l'on trouve dans les réponses données les signes d'un dysfonctionnement. Le résultat, pour insatisfaisant qu'il soit, ne préjuge pas de la validité de la question, mais signale plutôt que celle-ci n'a de pertinence que si elle est posée différemment. Le critère qui, selon mon hypothèse, peut permettre d'en décider au mieux est le texte lui-même, si l'on accepte de l'analyser dans le détail de son énoncé, comme j'ai tenté de le faire pour l'« Eunomie » et l'« Élégie aux Muses », selon un choix dont je m'expliquerai ci-dessous. On peut constater alors que, en tant que pièces de la tradition poétique grecque, les poèmes de Solon sont nécessairement un document historique, mais que ce sont les « faits » sur lesquels ils nous informent qui restent à bien définir. De même, une analyse minutieuse des élégies permet, comme j'ai essayé de le montrer au fil de mon commentaire, de dégager une position prise par le poète par rapport à la possibilité d'une action politique ; le dire ainsi est considérer que les textes soloniens contribuent à

¹ Voir Linforth (1919), qui est pourtant l'un des tout premiers à donner un commentaire des poèmes et se défend de les traiter comme des documents historiques (p. 103). Entre l'action et la poésie, pour Linforth, la première l'emporte chez Solon sur la seconde et l'on ne peut que manifester une bienveillante indulgence devant une poésie prosaïque que compensent la sagesse et le dévouement de l'homme politique (« He <Solon> seems to have turned to the Muses partly for amusement in his lighter hours, partly for aid in the sterner tasks which he undertook for the good of Athens », p. 103 ; « Solon atones for the occasional prosaic quality of his verse by the nobility of his character and his unselfish devotion to the public weal », p. 104). On retrouve encore l'idée que le poétique mis au service de l'action y perd sa nature première chez Loraux (1988), p. 125 : « Effacé derrière un *ergon*, entièrement absorbé dans le projet de produire un effet de *lógos*, le faire poétique serait donc, chez Solon, relégué au second plan ».

une histoire des idées sans forcément tomber dans des circularités souvent dénoncées, qui mettent pourtant moins en cause la possibilité d'intégrer Solon dans un tel type d'histoire que les présupposés qui ont pu déterminer la manière de le faire¹. Il ne s'agira pas en effet de chercher, grâce au crible de l'analyse, à isoler des concepts qui se figent au point que l'on doive plier les poèmes susceptibles d'en contredire la teneur aux exigences que ces concepts créent. Je tenterai plutôt de mettre en évidence la dynamique d'une réflexion qui, indissociable de sa langue poétique, n'opte pas pour des idées qui seraient comme déjà là, de toute éternité, prêtes à être adopter, mais expérimente un donné de représentations pour en montrer les difficultés, et par là proposer des pistes pour les identifier, voire les surmonter. Enfin, et cela va de pair avec ce qui vient d'être dit, l'intérêt pour les conditions de production du poème, qui a fait largement progresser les études sur la poésie archaïque, n'ont pas forcément, comme elles ont parfois tendance à le faire, à se substituer à une recherche de la signification des poèmes qu'elles peuvent au contraire contribuer à enrichir pour autant qu'elles acceptent de tenir réellement compte des écarts que le détail des textes manifeste par rapport à une tradition poétique qui le détermine, certes, mais que le poème réélabore également dans sa manière de reformuler le formulaire.

1. Les poèmes de Solon comme source de connaissance sur la réalité du VI^e siècle athénien.

Il est inutile de s'attarder, tant il est connu, sur le fait que les informations les plus abondantes que nous ayons sur la vie et l'œuvre politique de Solon ne nous sont données que par une tradition indirecte bien postérieure, inaugurée au V^e siècle par Hérodote² et dominée par ce que nous disent du réformateur athénien Aristote (ou un aristotélien)

¹ Voir Irwin (2005), p. 7, notamment. Elle critique non sans raison le caractère circulaire de ce qu'elle appelle les « téléologies historiques », qui tentent de mettre en relation l'évolution des genres et le développement de l'esprit (« Entwicklung des Geistes »). Sont plus particulièrement visés Jaeger et Snell. Ce n'est pas ici le lieu de replacer cette critique dans le contexte d'une opposition constante entre deux traditions de pensée, empirique d'un côté, idéaliste de l'autre. Mais reconnaître, comme je le ferai moi aussi, les problèmes méthodologiques d'une approche qui cherche chez Solon le signe d'un progrès de l'esprit dont le cheminement est largement présupposé et contraignant pour l'interprétation des textes censés l'illustrer ne doit empêcher ni de reconnaître l'apport de ces perspectives « téléologiques », qui ont eu le mérite pour la première fois de prendre ces poèmes au sérieux et de s'intéresser à leur facture, ni, plus largement, de nier la dimension réflexive et théorique de ces poèmes.

² I, 29-33.

dans la *Constitution d'Athènes* (V-XII) et Plutarque dans sa *Vie de Solon*. Le travail critique sur les sources mené de manière systématique par Agostino Masaracchia¹, et poursuivi notamment par Claude Mossé², a mis en évidence, de manière convaincante, que ce que l'Antiquité nous dit sur Solon est sans doute en grande partie le fruit d'une reconstruction visant à légitimer l'idéologie dominante – favorable à une oligarchie modérée – au IV^e siècle. Une telle remise en cause de la fiabilité des témoignages était lourde de conséquence pour les historiens qui avaient eu l'habitude, sur la foi d'Aristote et de Plutarque, de présenter Solon comme le grand réformateur athénien qui avait mis sa cité sur la voie de la démocratie ou presque. Soit on était amené à en déduire, sur la base de son utilisation par des éléments conservateurs du IV^e siècle, que Solon lui-même n'avait fait que défendre des valeurs et des institutions déjà établies (c'est la position de Masaracchia), soit, en évitant tant de radicalité, on avouait au moins qu'il était difficile d'affirmer sans risque que toutes les grandes réformes qu'on avait coutume de lui attribuer étaient à mettre à son actif. On peut, pour donner un aperçu de ce désenchantement, citer deux exemples tirés de manuels d'histoire ancienne. Pierre Lévêque vante les réformes « révolutionnaires » de Solon, dans une présentation qui glose assez librement Aristote (et les fragments de poèmes cités par celui-ci) selon une interprétation qui ne se dit pas mais n'en oriente pas moins la source utilisée dans une direction délibérément et radicalement progressiste : « Par la *seisachtheia* ..., mesure *révolutionnaire* dont le détail est fort mal connu, il supprime la contrainte par corps pour dettes dont avaient été victimes *tant de petites gens*, réduits en esclavage par les *nantis*... C'est la première fois dans le monde grec qu'est prise une mesure aussi hardie, faisant si délibérément passer les intérêts de l'État avant ceux des particuliers, en l'occurrence, dépouillés de leurs *iniques* acquisitions des dernières décennies... »³. Suit une présentation de toutes les réformes constitutionnelles prêtées à Solon (y compris l'organisation des magistrats que l'on s'accorde en général désormais pour dater plutôt du V^e siècle), en particulier celle de la création d'une *boulè* de 400 membres, considérée comme « la véritable originalité de Solon »⁴.

Le discours de Pauline Schmitt Pantel est bien différent en ce qu'il intègre l'hypothèse d'un Solon reconstruit par Aristote selon les critères de son siècle : « La tradition grecque postérieure met sous son nom des réformes dans de nombreux domaines, mais plusieurs de ces réformes lui sont attribuées à tort en un temps (les V^e et IV^e siècles) où l'on voulut faire

¹ Voir son ouvrage de 1958.

² Voir Mossé (1996).

³ Lévêque (1964), p. 187. Excepté pour *seisachtheia*, c'est moi qui souligne.

⁴ Lévêque (1964), p. 188.

de Solon le père de la démocratie »¹. Et de fait, *seisachtheia* et abolition de l'esclavage pour dettes, « voilà tout ce que l'on peut attribuer de façon sûre à Solon »²; tout le reste est mis en doute, lois, réorganisations des institutions, y compris la création de la *boulè* elle-même que vantait Lévêque³.

Si la tradition indirecte ne peut plus être considérée comme une source entièrement fiable, il reste les poèmes. Le problème est que les historiens en quête d'informations sur l'époque demandent alors à la poésie de Solon de combler un manque tout à fait précis : l'absence de témoignages sûrs à propos de l'Athènes du VI^e siècle, et leur attribuent par conséquent *a priori* une fonction : celle de documents sur la réalité sociale et politique de cette époque, dont il n'est pas certain qu'ils puissent l'assumer davantage que lorsque Aristote et Plutarque s'essayaient à reconstruire la personnalité de Solon grâce à eux.

On procède alors par prélèvements : on sort quelques éléments (un mot, quelques vers) de leur contexte (le poème), pour les replacer dans un autre contexte, historique celui-là (l'époque), qu'ils sont censés éclairer. La démarche est circulaire, puisque l'on se sert du cadre historique que l'on cherche à retrouver pour interpréter les éléments textuels qui doivent l'éclairer⁴. L'exemple le plus frappant est celui des *horoi*, ces fameuses bornes évoquées au vers 6 du poème 36 W., sur lesquelles s'est concentrée toute l'attention et dans lesquelles on cherche à voir, selon le tableau économique et social qu'on imagine et qu'elles doivent confirmer, des bornes hypothécaires⁵, ou des séparations frontalières⁶. Le mot est chargé d'étayer une représentation du contexte politique et social qui est à son tour utilisé pour l'expliquer. La contextualisation elle-même est méthodologiquement problématique, car, comme le montre le caractère très hypothétique des faits reconstruits comme arrière-fond de ce que l'on cherche à lire dans les poèmes, on tend à expliquer de l'inconnu

¹ Orrieux-Schmitt Pantel (1996), p. 113.

² Orrieux-Schmitt Pantel (1996), p. 114.

³ Voir p. 114 s.

⁴ Voir Irwin (2005), qui souligne elle aussi la circularité de la démarche avec une formule très heureuse : « ... poetry helping to write the history, and history helping to interpret the poetry », p. 7.

⁵ Voir, entre autres, Murray (1980/1995), p. 206.

⁶ Van Effenterre (1977), suivi et développé par Louise-Marie L'Homme-Wéry, notamment dans son livre de 1996. Pour une bibliographie sur le sujet, voir Mülke (2002), *ad* 5-6, p. 377 s., et Ober (2006), p. 446, qui, tout en rejetant l'interprétation métaphorique du terme, refuse les interprétations concrètes proposées jusqu'à lui pour suggérer que le terme puisse renvoyer à des délimitations internes du territoire susceptibles de créer des discriminations sociales.

(la signification à donner au mot) par plus inconnu encore¹. Enfin, on se livre ainsi à ce qui se présente comme une analyse factuelle, mais qui, paradoxalement, ressemble bien à une forme d'allégorèse. On considère en effet que le poème renvoie à un système (la réalité sociale de l'époque) qui lui est extérieur et qu'il reflète, mais dans des mots qui lui appartiennent en propre : il suffit alors de traduire le terme obscur pour retrouver le réel factuel bien concret qu'il est supposé cacher².

Il ne s'agit évidemment pas pour moi de nier que Solon, en composant ses poèmes, n'ait pas à l'esprit la situation historique particulière dans laquelle il vit : quelle que soit l'époque, une œuvre poétique est ancrée dans le temps qui la produit. Il me semble toutefois que ce que j'ai appelé le mode allégorique de lecture, en opérant sur le texte un lissage qui vise à le rendre à une intelligibilité plus immédiate³, esquive le problème qu'il devrait pourtant soulever. Pourquoi, si les élégies, considérées comme didactiques et souvent comme pas vraiment poétiques, sont censées informer sur la réalité de leur temps, le font-elles d'une manière si obscure qu'elle exige une retraduction en termes plus clairs ? Le but visé, la connaissance factuelle de l'époque, impose une lecture du texte qui considère son opacité comme un obstacle et non comme un signe. Le résultat en est une insatisfaction que l'on compense par un jugement : si les poèmes n'ont pas la clarté requise, c'est qu'ils sont débiteurs d'une tradition archaïque, par nature déficiente, dans la mesure où, pense-t-on, elle ne dispose pas encore de la clarté logique, voire conceptuelle, à venir.

C'est en fait que la question est mal posée, ou plutôt posée trop vite dans l'impatience dans laquelle on se trouve de tirer des textes les informations concrètes qu'on y cherche. Pour tenter de comprendre *ce qu'ils* veulent signifier, il faudrait, d'abord, analyser *comment* ils le font : le mode de composition, comme je tenterai de le montrer, informe le contenu, qui en est indissociable. Le résultat est alors peut-être décevant pour qui veut tirer de ces poèmes une reconstitution de faits sociaux, économiques et politiques concrets et sans doute faut-il se résoudre à

¹ Je reprends la formule de Harris (2002), p. 427 : « To resort to this kind of hypothesis is to explain *ignotum per ignotius* » ; voir ci-dessous, le commentaire de l'« Eunomie », *ad v.* 23-25.

² On trouve des exemples assez clairs de ce mode de lecture dans le commentaire de Mülke (2002), comme, pour ne prendre que ce cas, dans son analyse des vers 36 s. de l'« Eunomie ». L'hypothèse étant que le poème est dirigé contre les aristocrates, Mülke suggère que les *ὑπερήφανα ἔργα* soient liés à l'acquisition des biens à laquelle ils se livrent ou au fondement de leurs codes de comportement (*ad loc.*, p. 158). De même « les œuvres de la *dichostasiè* » renvoient, selon lui, à la *stasis* et aux effets néfastes de l'aristocratie sur la communauté (*ibid.*).

³ Voir, entre autres nombreux efforts de normalisation du texte, ceux que je cite dans mon commentaire des premiers vers de l'« Élégie aux Muses », notamment p. 217.

accepter que les *realia* nous échappent toujours, du moins si l'on se fie aux poèmes. Reconnaître qu'il est peu pertinent d'imposer à ces textes la fonction de documents d'archive n'implique pourtant pas qu'ils n'aient rien à nous apprendre, mais que leur intérêt est ailleurs.

2. Les poèmes comme contribution à l'histoire des idées.

D'une certaine manière, les historiens qui sont en quête de faits ne prennent pas les poèmes de Solon au sérieux. Peu importe leur contenu, ce sont les traces dispersées de la vie quotidienne dans l'Athènes du VI^e siècle qu'ils cherchent en eux. Présupposer que ces textes ont à nous dire quelque chose de cohérent implique une autre démarche qui, au contraire, s'arrête sur les idées qu'ils peuvent véhiculer et qui est donc plus attentive au détail des poèmes. Jaeger est ainsi le premier à avoir proposé des élégies une lecture qui vise à détecter en elles une conception nouvelle de la responsabilité humaine et, par conséquent, l'idée d'une possible action politique autonome pour les hommes¹. C'est le premier aussi, pour étayer sa lecture, à rendre compte et à donner une interprétation des références à la tradition homérique et hésiodique qu'il détecte dans les élégies. On ne peut que saluer l'entreprise, qui, pour la première fois, donne à ces poèmes toute leur importance et considère l'analyse du détail et du rapport à la tradition poétique antérieure comme nécessaire. C'est d'ailleurs l'article de Werner Jaeger sur l'« Eunomie » qui a suscité chez moi, comme chez bien d'autres, l'envie d'étudier les poèmes de Solon. Pourtant, à trop prendre Jaeger au mot, et à revenir sur les particularités de l'énoncé, on arrive à voir les limites de son analyse, et de celles qui lui ont emboîté le pas, pour le suivre ou le contester selon des présupposés analogues aux siens.

Ceux que j'appellerai pour simplifier les historiens des idées projettent eux aussi sur le texte une attente qu'il n'est pas entièrement

¹ Voir surtout Jaeger (1926/1960). Que Jaeger soit le premier à accorder au texte une attention moins distraite et à y déceler un véritable projet théorique n'est sans doute pas un hasard. En réaction contre la philologie historiciste, représentée au mieux par Wilamowitz, qui fut pourtant son maître et dont il devint l'assistant à Bâle en 1921, Jaeger, dans un projet intellectuel auquel il consacra sa vie et qui inaugure ce que l'on a appelé le Troisième humanisme, tente de rénover les études classiques en les arrachant à un historicisme qui risquait de démanteler les grandes figures de l'Antiquité en substituant à la reconstruction d'une pensée la reconstitution des faits parfois les plus triviaux. À l'opposé, le but de Jaeger est de définir la spécificité d'une culture occidentale qui trouve selon lui sa source dans l'Antiquité. Il s'agit alors de montrer la parenté directe et la continuité qui nous lie au passé grec, considéré comme l'archétype de notre système de valeurs et de normes (voir notamment Jaeger, 1937/1960). On voit bien l'intérêt que pouvait susciter Solon dans une telle perspective.

capable de satisfaire. Les poèmes de Solon sont en effet évalués à l'aune d'une conception totalement prédéfinie du progrès. Qu'on l'encense ou qu'on le dénigre, le poète-homme politique est sommé de se conformer à une idée bien précise, et très linéaire, de l'évolution de la rationalité, définie comme une découverte progressive, et sans trop d'à-coups, par l'individu de son autonomie par rapport aux dieux et de sa responsabilité propre.

Selon cette perspective, d'une part, la responsabilisation humaine passe nécessairement sinon par un processus de laïcisation de la pensée, au moins par la relégation à l'arrière-plan du divin. La tentative de lire les poèmes de Solon en les situant dans ce cadre est vouée à l'échec à moins de trouver des subterfuges qui nous éloignent d'une analyse précise des textes. On verra ainsi, à propos de l'« Eunomie », que Jaeger ne peut concevoir que Solon puisse défendre l'idée d'une responsabilité humaine tout en affirmant fortement le rôle des dieux dans la cité : Jaeger est par conséquent amené à minimiser l'importance des quatre premiers vers du poème, qui apparaissent pourtant comme une véritable profession de foi et, par leur position, déterminent nécessairement l'ensemble du poème. L'« Élégie aux Muses » et son insistance appuyée sur le rôle de Zeus dans un monde humain qui ne peut contrôler le terme de son action n'entre pas non plus dans le cadre d'une pensée de la responsabilité implicitement liée à un processus de sécularisation. Pour résoudre le problème, on recourt à la solution de la chronologie, qui ne peut être soumise à aucune vérification et dont on peut d'autant plus soupçonner l'arbitraire qu'elle amène à des conclusions parfaitement divergentes (l'« Élégie aux Muses » comme poème de jeunesse, ou de vieillesse)¹. Ou bien, en passant outre les échos pourtant évidents entre l'« Eunomie » et l'« Élégie aux Muses », on préfère considérer qu'il n'y a pas de rapport, ou très peu, entre les deux poèmes².

Cette idée préétablie de l'évolution de la raison refuse parfois, d'autre part, que l'on puisse trouver un véritable processus de réflexion renouvelée dans un texte qui continue à utiliser le formulaire de la poésie archaïque. Les variations et le travail de réélaboration de la tradition, pourtant bien repérables si l'on s'y intéresse, importent peu lorsque l'on semble considérer que le « progrès », d'Hésiode à Platon, ne peut se signaler que par le passage à l'abstraction et à la conceptualisation³. Là encore, selon une interprétation qui s'intéresse au contenu sans passer par l'analyse de la manière dont il s'élabore, et qui considère donc les éléments qu'elle évoque comme un ensemble figé et non comme un matériau que le

¹ Voir ci-dessous, mon commentaire, p. 186 s.

² Voir Vlastos (1946) et ce qu'il appelle « la bifurcation de la pensée » et mon commentaire, *ibid.*

³ Cf. Havelock (1978), et mon commentaire de l'« Eunomie », ci-dessous, p. 183, et ma note 1.

poète utilise de sorte à leur donner une nouvelle dynamique, l'inventaire que l'on peut faire des formules traditionnelles reprises est simplement le signe d'une répétition. Que l'on ne trouve (ou ne croie trouver) rien de neuf dans les mots semble devoir impliquer nécessairement qu'il ne peut rien se passer de neuf non plus dans les idées.

Comme pour compenser la frustration suscitée par l'impossibilité de trouver dans le texte ce qu'on aurait souhaité, se manifeste la même tendance au dénigrement que chez les historiens qui cherchent dans les poèmes des faits historiques concrets. Dans la mesure où l'on ne découvre pas chez Solon le système nécessaire pour pouvoir l'insérer dans une histoire idéale des idées, voire de la philosophie, ni la création d'un nouveau mode de pensée ou d'expression poétique, on en vient parfois à le juger ni « philosophe » ni poète : simplement un homme pratique¹. De fait, la démarche, ici aussi, se révèle circulaire. On tente d'intégrer Solon dans un cadre théorique préétabli, au prix du coup de force quand on veut le plier coûte que coûte à l'idée du progrès qu'on souhaite y déceler, ou du mépris, lorsqu'on estime que les poèmes, trop formels et pas assez novateurs conceptuellement, ne remplissent pas le contrat assigné à un texte d'un intérêt théorique véritable.

Les failles observables dans ce mode d'approche des poèmes soloniens et les résultats auxquels il aboutit n'impliquent pourtant pas nécessairement que l'on rejette définitivement l'idée que ces textes puissent mettre en lumière une réflexion théorique réelle, comme j'essaierai de le montrer. La pertinence de la question ne doit pas se confondre avec les préjugés qui en ont déterminé la résolution². Qu'une perspective philosophique trop rigide, qui fonctionne par polarités : religion *vs.* séculier, forme *vs.* contenu, tradition *vs.* innovation, poésie *vs.* philosophie, et qui, comme les « historiens des *realia* » cherchent des faits, cherche quant à elle du concept, ne parvienne pas à imaginer qu'une position théorique puisse se dégager de la forme même qu'elle emploie n'invalide pas l'hypothèse, mais montre seulement les limites de lectures qui sont en quête d'un

¹ Fränkel (1951/1969), p. 272 : « Solon ne construit pas de système clos, car il n'est pas un authentique philosophe. Il n'est pas davantage un authentique poète ; il ne crée pas un nouveau monde de pensée et de forme, mais, par ses écrits comme par ses actes, il contribue de manière éminente à l'amélioration du monde présent » (« Solon baut kein geschlossenes System, denn er ist kein echter Philosoph. Ebenso wenig ist er ein echter Dichter ; er schafft nicht eine neue Welt des Gedankens und der Form, sondern durch seinen Schriften wie durch seinen Taten arbeitet er in hervorragender Weise mit an der Verbesserung der vorhandenen Welt »).

² Voir l'introduction d'Irwin (2005), qui dénonce à juste titre ce qu'elle appelle les lectures « téléologiques » des poèmes pratiquées pas les historiens des idées, entre autres (cf. p. 7), mais semble en déduire que plus rien n'est à faire de ce côté.

contenu spéculatif directement exploitable qu'un texte poétique archaïque, par sa nature même, ne peut leur livrer.

3. Recherches sur les conditions de production de la poésie solonienne : l'occasion et le genre.

Les travaux sur l'« Oral Poetry » de Milman Parry¹, Albert Lord² et leurs disciples³, et, à partir de là, la réflexion renouvelée sur le rapport de la poésie orale avec son public, ont conduit à repenser la notion de genre et à distinguer, à l'intérieur du corpus poétique de la Grèce archaïque, différents modes de « performances », liés à divers types d'occasion d'exécution et déterminants pour la forme et le contenu des poèmes⁴. Cette approche des textes, qui évidemment renouvelle aussi de manière fondamentale la lecture des poèmes de Solon⁵, part d'un constat en grande partie analogue à celui que j'ai tenté d'établir ci-dessus. Opérant une sorte de travail de déconstruction des lectures proposées par les historiens des faits ou des idées (travail repérable en particulier dans les introductions d'Anhalt et Irwin), on critique la circularité de leur démarche et, notamment pour les historiens des idées, le fait qu'ils projettent dans les poèmes une exigence de sens (ce qu'Irwin appelle une « téléologie ») sans tenir compte du contexte historique et poétique qui en détermine l'élaboration. L'hypothèse, légitime, est que forme et contenu sont indissociablement liés, et que l'on ne peut faire l'économie, si l'on veut comprendre le Solon homme politique, de l'étude du Solon poète. L'intérêt se déplace alors, du moins dans un premier temps, du contenu aux conditions dans lesquelles ont été produits les poèmes, avec les deux questions étroitement unies qu'il suscite : l'occasion pour laquelle le poème a été composé, et, si on lui suppose, comme c'est évidemment toujours le cas, un devenir au-delà de cette occasion, le genre auquel il appartient, ou, lorsqu'on veut être plus précis, la place qu'il occupe dans le genre poétique auquel il se réfère.

Le travail effectué sur l'occasion et le genre a le mérite de porter une attention plus grande sur la forme des poèmes, notamment sur les procédures d'énonciation (par exemple l'emploi différencié des pronoms

¹ Cf. A. Parry (1971).

² Voir notamment Lord (1960/2000).

³ Je pense en particulier aux travaux de Gregory Nagy, Richard Martin ou Miles Foley.

⁴ Voir, par exemple, le commentaire d'Alcman de Claude Calame (1983), ou Bruno Gentili (1985).

⁵ Voir surtout l'ouvrage d'Anhalt (1993) et celui d'Irwin (2005). Les critiques qui seront émises ci-dessous n'enlèvent rien à l'intérêt que j'ai pris à leur lecture et se veulent plutôt le signe du dialogue réel qu'il serait nécessaire selon moi d'engager avec les auteurs de ces deux ouvrages.

personnels, les éléments textuels qui permettent de définir le destinataire) et sur les échos que l'on peut éventuellement établir entre les poèmes de Solon et d'autres vestiges de la tradition poétique archaïque, épique ou élégiaque. Il s'agit en effet, à partir du poème lui-même, de repérer le cadre pragmatique qui permette d'en mieux comprendre le contenu et la visée. La question même du contexte social et culturel qui a dû déterminer la composition des poèmes archaïques est d'une pertinence indéniable si l'on admet, comme les recherches sur l'« oral poetry » amènent à le faire, que cette poésie était destinée à un public en fonction duquel elle était composée et qu'elle était tributaire d'une tradition dont la présence est effectivement repérable à travers les nombreuses reprises dont les poèmes se font l'écho.

Toutefois, on retrouve dans les études qui se focalisent sur cette problématique des difficultés méthodologiques analogues à celles que soulève la lecture proposée des poèmes de Solon par les historiens des *realia* ou des idées. L'étude du poème tend ici aussi à être instrumentalisée pour mettre en lumière l'arrière-plan politico-culturel qui la sous-tend, et l'on se met moins en quête de ce qui est *dans* le texte que de ce qu'il cache. De fait, à un système extérieur aux poèmes – l'histoire factuelle d'une époque ou l'évolution des idées – s'en substitue un autre : le genre ou l'occasion, qui peut avoir tendance lui aussi, selon un processus d'autonomisation et de circularité identique à ce que l'on a pu relever pour d'autres types de lecture, à déterminer la compréhension d'un texte qui est pourtant censé contribuer à sa reconstruction. On peut d'ailleurs constater que le renversement délibéré qui s'opère par rapport aux historiens des idées critiqués est bien réel, en ce qu'il s'effectue d'une manière parfaitement symétrique¹. En insistant sur le lien indissociable entre forme et fond dans une perspective qui s'intéresse à la fonction politique et sociale des poèmes, il s'avère que ces analyses ne cherchent pas tant à faire apparaître la manière dont la composition poétique informerait un contenu bien présent dans le poème mais dépendant totalement du travail poétique qui en permettrait l'élaboration, qu'elles n'en viennent à présupposer que le contenu des poèmes est second par rapport à la circonstance de sa composition et au public visé.

¹ Voir Anhalt (1993), p. 9, qui renverse le point de vue le plus communément admis jusque alors en posant que Solon se considérait comme un poète à qui il arrivait peut-être aussi d'être un homme d'État (et non comme un homme d'État à qui il arrivait de faire de la poésie) et pour qui Solon pensait que « sa fonction première en démontrant sa *sophiè* 'art' ('skill') ou 'sagesse' ('wisdom') était de transmettre et d'améliorer la sagesse traditionnelle, *quel que soit le sujet de son discours* » (je souligne), ce contre les conceptions aristocratiques dominantes dans sa cité, comme les analyses des poèmes qu'elle propose visent à le démontrer.

Par conséquent, même si l'on prétend recentrer l'intérêt sur la forme de ces poèmes, on en propose rarement une étude suivie dans la mesure où l'objectif n'est pas d'en montrer et d'en tester la cohérence interne mais d'établir leur rapport à un genre. Ici aussi, l'analyse opère donc par prélèvements : il s'agit de repérer dans les textes les thèmes qui à la fois les rapprochent et les différencient de la poésie antérieure et peuvent signaler comment Solon répond à des sollicitations externes – tradition épique et élégiaque/martiale et l'auditoire qui leur est propre –, dans des poèmes qui sont conçus avant tout comme un processus de réaction, sans que l'on s'arrête vraiment sur ce que cette réaction peut contribuer à construire¹.

Une telle lecture, qui part du principe que les poèmes ne valent que par les effets qu'ils sont censés provoquer, considère donc également comme non pertinent de chercher une cohérence, immédiatement assimilée à la quête d'une « philosophie », entre les différents poèmes, mais souligne au contraire leur caractère potentiellement hétérogène. Ils sont, d'après elle, soumis à quantité de variables qui en infléchissent la signification : les publics visés, le moment de la composition, mais aussi toute nouvelle exécution du poème qui constitue une nouvelle occasion, une nouvelle écoute (même si le public est le même) et donc de nouvelles possibilités d'interprétation². Je vois poindre au moins trois difficultés.

D'une part, si l'on prend au mot cette présupposition, on est condamné à montrer toutes les différentes potentialités de sens qu'impliquent ces différences d'écoute et à opter pour une interprétation absolument relativiste des poèmes si l'on ne veut pas en être réduit au silence. Ce n'est pourtant pas le cas, et il apparaît en fait que les tenants de ce type d'analyse oscillent, sans vraiment, me semble-t-il, thématiser ce mouvement, entre deux perspectives difficiles à concilier : l'intérêt, malgré la diversité de la réception, pour la composition, en soi, du poème, qui implique que l'on s'attache à sa signification et que l'on n'en propose pas un nombre illimité de lectures, et la prise en compte de la pluralité des écoutes, qui se réduit à devenir un moyen de justifier que l'on ne tranche

¹ Les sous-titres de la deuxième partie de l'ouvrage d'Elizabeth Irwin (2005), sur l'« Eunomie », sont de ce point de vue évocateurs : « Solon 4 and martial poetry » ; « Solon's *Odyssey* » ; « Solon 4 and Hesiod ».

² « Such interpretations – celles qui recherchent la 'philosophie' de Solon et la cohérence qui doit aller de pair avec elle – overlook not only the likelihood that individual poems may have had different intended audiences or been composed at different times, but also overlook the certainty that single poems of necessity will speak to their different intended audiences differently, and that each performance of a single poem constituted a new occasion, a new audience (even if composed of the same people), and new potential for emphasis and interpretation », Irwin (2005), p. 87.

pas tout à fait¹ ou de résoudre un certain nombre de difficultés posées par un texte particulier ou par le rapport entre poèmes apparemment contradictoires².

D'autre part, en déplaçant l'intérêt de l'enquête de l'individu Solon à ses « consommateurs », pour reprendre le terme qu'utilise Elizabeth Irwin³, on pense visiblement s'être débarrassé du problème, trop subjectif, de l'intention de l'auteur et de la cohérence qu'elle présuppose. Pourtant, même si la prise en considération des différents publics peut sembler plus objective, dans la mesure où il s'agit d'un paramètre extérieur, on n'en revient pas moins à chercher une intention qui ne dit pas son nom : l'impact que le poète vise à avoir sur son public à un moment historique donné. Ainsi, Arthur Adkins, contre ceux qui tentent de voir dans le poème 4 W. l'exposé d'une « philosophie politique », souligne que, philosophie politique ou pas, Solon est un « praticien de la politique » qui, comme tel, ne parle pas en public seulement pour délivrer un exposé de ses théories politiques exempt de passion⁴, mais dans le but de persuader par un « langage destiné à susciter l'émotion »⁵. De même Elizabeth Irwin, pour expliquer les différences entre l'« Eunomie » et l'« Élégie aux Muses », préfère l'hypothèse d'un « dessein poétique influencé par le contexte historique » à celle d'un changement de contexte politique ou de développement conceptuel⁶. Derrière ces affirmations se dessinent les contours d'un Solon bien plus cohérent encore que celui des historiens des idées, prêts à déceler chez lui une pensée mouvante. Ici, ce n'est pas l'homme qui change, mais le « contexte », et l'équivoque n'est pas signe d'un appareil théorique incertain ou en progrès, mais d'un projet délibéré et

¹ Voir la manière dont Irwin, par exemple, aborde le rapport de Solon à la tyrannie à propos du poème 36 W. (ci-dessous, ma conclusion, p. 378 et 383).

² Voir ci-dessous Irwin (2005), à propos de la différence entre l'« Eunomie » et l'« Élégie aux Muses ».

³ 2005, p. 161.

⁴ « Whether or not Solon had a political philosophy, he was a practicing politician ; and even practicing politicians who possess political philosophies do not use language publicly solely to give dispassionate expositions of their theories », 1985, p. 110.

⁵ « The poem is ... concerned throughout to persuade by emotive language », 1985, p. 125. On a là, me semble-t-il, une vision un peu courte, voire cynique, de la rhétorique, qui ne viserait que l'émotion. Cela suppose en outre que tout est donné, jamais à construire, comme si l'orateur n'avait qu'à jouer avec un arsenal de mots convenus capables d'émouvoir automatiquement l'auditeur. On comprend qu'une telle perspective amène ses défenseurs à nier l'importance de toutes les variations, qui seraient l'indice de la nouveauté du discours.

⁶ « If Solon 4 seems more immediate and more politicised, I prefer to attribute this to poetic design influenced no doubt by historical context, rather than to see it as a passive reflection of a change in political context or of conceptual development », 2005, p. 169, n. 38.

totalemment contrôlé : « les ambiguïtés de Solon sont omniprésentes et intentionnelles »¹. On pourrait dire que l'on fait ainsi de nécessité vertu : toutes les aspérités du texte sont en effet arasées grâce à l'argument de l'art rhétorique (Adkins) ou poétique (Irwin), qui justifie toutes les imprécisions ou les contradictions décelées sous le couvert d'un discours qui n'est pas là pour informer de manière rigoureuse mais pour émouvoir. Mais ce qui frappe surtout, c'est que l'on se retrouve, pour tenter de résoudre l'énigme du texte, face à une opération à deux inconnues qui entretiennent mutuellement leur indiscernabilité : le dessein de Solon et l'objectif visé (public, occasion), chacun des deux, pour être défini, ayant besoin de l'autre, qui n'est pas plus assuré.

Il y a en effet comme une illusion d'optique à considérer l'auditoire, ou les « consommateurs » et l'occasion – et c'est là la troisième difficulté que je relèverai dans l'approche évoquée ici – parce qu'ils sont extérieurs à celui qui a composé le poème, comme une donnée plus objective et un point de repère plus stable.

Pour ce qui est de l'occasion des poèmes, Ewin Bowie a montré de manière convaincante, contre Martin West, que la seule occasion véritablement assurée pour l'exécution des poèmes élégiaques était le banquet, refusant de distinguer, comme le fait West, une circonstance originelle incertaine, voire improbable telle que la définit West, des occasions ultérieures de reprise de ces poèmes dans les banquets². Cette prudence permet seule de rendre compte du fait que la poésie élégiaque – et iambique tout autant – ait pu, au-delà de l'occasion première devant un public propre à un contexte historique et géographique particulier, être reprise devant un auditoire bien plus large et constituer un genre poétique³. Cependant, l'élargissement que l'on opère à bon droit, étant donné les incertitudes circonstancielles très grandes auxquelles on doit faire face, s'avère encore trop restrictif, et donc problématique, dans le cas de Solon, à qui l'on a du mal à attribuer un public. Elizabeth Irwin, dans une comparaison très féconde entre le corpus de Théognis et la poésie solonienne, montre à quel point celle-ci, notamment avec l'« Eunomie », s'écarte de ce que l'on entend par l'auditoire traditionnel des banquets. Selon elle, la mention d'Athènes et des Athéniens ne permet pas en effet, contrairement à ce qui se passe chez Théognis, de s'adresser, au-delà de la cité, à une élite panhellénique, et surtout l'on n'y retrouve pas le rapport attendu à un public de banquet : entre le « notre cité » du vers 1 et les « citoyens » du vers 6, pas de groupe particulier à la deuxième personne à qui le poème épargnerait ses avertissements, pas même d'indication du tout

¹ « Solon's ambiguities are pervasive and purposeful », Adkins (1985), p. 125.

² Cf. Bowie (1986), notamment p. 15-21, contre West (1974), p. 10-13.

³ Voir aussi sur ce point Irwin (2005), p. 30-33.

en fait, selon elle, que l'auditoire soit celui d'un banquet¹. On peut tenter d'intégrer la différence et de lui donner un sens ; c'est ce que font, entre autres, Emily Katz Anhalt² et Elizabeth Irwin, en rapportant la singularité de l'énonciation à la particularité du contexte athénien : même à supposer qu'elle reste une poésie destinée à une élite, une élégie comme l'« Eunomie » adapterait une tradition poétique à une situation politique nouvelle, strictement athénienne, où l'espace et les intérêts civiques prennent le pas (ou feignent de le prendre) sur ceux d'une aristocratie élitiste critiquée, du moins en partie. Le raisonnement est, là encore, quelque peu circulaire, puisque la particularité du texte est expliquée par quelque chose d'extérieur à lui, le cadre politico-historique, qu'il est censé éclairer. Reste que l'écart est accepté.

Ce n'est pas le cas lorsque les commentateurs font de l'occasion et du genre qui la subsume non plus seulement l'horizon dans lequel s'inscrivent les poèmes, mais la norme à laquelle ils doivent se plier. La boucle est ici bouclée, puisque l'identité d'un public et d'un genre dont les contours très hypothétiques devraient en principe être, au mieux, définis par les poèmes devient comme un *a priori* hypostasié qui sert de jauge exclusive pour évaluer l'authenticité d'un texte. L'étude d'Eva Stehle est de ce point de vue exemplaire dans sa radicalité³. Reconstituant la *persona* solonienne – le portrait de lui-même tracé par le locuteur – qui se dégage des poèmes politiques et constatant notamment elle aussi que le personnage ne s'adresse à personne en particulier, surtout pas à un cercle d'amis, et que nul n'est épargné par ses réprimandes, Stehle pose que « trop abstraite, répétitive, détachée, isolée », jusqu'à l'agressivité, cette *persona* ne satisfait pas à ce que l'on peut attendre d'un « vrai » Solon s'exprimant en diverses occasions d'une époque tourmentée, qui *doit*, dans ce cadre, adopter le comportement adéquat, voire obligatoire : le vrai Solon a *dû* parler aux Athéniens, a *dû* avoir des alliés et leur avoir parlé d'eux avec générosité pour les convaincre⁴.

La nécessité invoquée n'est fondée que dans la représentation que l'auteur se fait de l'attitude à prendre dans des circonstances elles-mêmes basées sur des probabilités, mais elle n'en est ici que plus contraignante et incompatible avec le moindre écart : le poème ne doit pas sortir du cadre

¹ Mais on pourrait objecter que le banquet est bien présent aux vers 9 s. Pour toutes ces remarques, voir Irwin (2006), p. 69-71.

² 1993, par exemple p. 7.

³ Stehle (2006), p. 79-113.

⁴ « The persona is too abstract, repetitive, detached, and isolated to represent responses to a series of specific and shifting situations in a period of turmoil. The real Solon *must* have spoken to the Athenians. He *must* have had allies and spoken generously of and to them for persuasion's sake », p. 102 (c'est moi qui souligne).

qu'on lui a fabriqué. Le jugement est alors sans appel : puisque ces poèmes ne correspondent pas à ce que le vrai Solon aurait dû faire, ce sont des faux : sans doute le travail d'un talent du IV^e siècle¹. Il y aurait beaucoup à dire sur les arguments utilisés. Ainsi, pour étayer sa thèse, Stehle s'appuie, entre autres, sur le fait que l'image agressive que renvoient selon elle les poèmes politiques attribués à Solon ne correspond pas à celle, plus politiquement correcte, que nous transmettent Hérodote d'un côté et Platon de l'autre². Il y a quelque chose de méthodologiquement troublant à jouer de la sorte une tradition contre une autre : comment, surtout lorsque l'on insiste sur les manipulations dont sont capables les Anciens, supposer que le Solon d'Hérodote et Platon serait plus fiable que les poèmes qui lui sont attribués par un autre pan de la tradition ? Par ailleurs, Stehle reste prisonnière de la construction qu'elle essaie de déconstruire en affirmant, après une longue série de commentateurs, sans que la moindre démonstration paraisse nécessaire, que l'« Élégie aux Muses » doit être distinguée du corpus de poèmes politiques qu'elle circonscrit³ : mon analyse détaillée des poèmes 4 et 13 W. fera apparaître que la distance n'est pas telle entre les deux poèmes que l'on soit obligé de les considérer comme inconciliables ; le contraire peut être démontré. Je reviendrai seulement toutefois sur l'hypothèse du faussaire « de talent ». Justifier cette supposition en arguant de la fabrication de décrets *ad hoc* au IV^e siècle mériterait d'être un peu plus argumenté : il y a en effet une différence assez grande entre rédiger un décret et composer des poèmes dont on reconnaît les qualités littéraires puisqu'on imagine pour eux un compositeur de talent. Surtout, en faisant une fiction de l'attribution à Solon d'un certain nombre de poèmes, on est obligé d'introduire ce qui ressemble bien à une autre fiction, en tout cas à une hypothèse parfaitement invérifiable, celle d'« une personne dotée d'un grand talent poétique ». Certes, l'effet, au moins dans un premier temps, est garanti, mais la procédure, à y bien réfléchir, semble non seulement discutable scientifiquement, surtout au vu des difficultés évoquées ci-dessus, mais aussi peu économique.

Les manières d'aborder les poèmes de Solon évoquées ci-dessus, au-delà de leurs divergences affichées, ont cependant toutes quelque chose en commun : est posé *a priori* un cadre dans lequel les textes doivent s'intégrer. Les réponses précèdent en fait les questions, qu'elles déterminent constamment. Il n'y a donc aucune place réelle pour la nouveauté, et les écarts par rapport à la tradition, pour une grande partie reconstruite, sont

¹ « Such poetry could easily be created in Solon's name by someone with good poetic talent », p. 109.

² Voir p. 104-107.

³ Cf. p. 102, et n. 59.

autant d'anomalies qu'il s'agit de ramener à une normalité fabriquée hors du texte, et, dans les cas extrêmes utilisée comme preuve d'inauthenticité. Il est alors difficile de rendre compte de deux choses. D'une part, qu'est-ce qui fait que ces poèmes, plutôt que d'autres, ont été considérés comme attribuables à Solon ? Il faut bien, comme le reconnaît André Lardinois lui-même, qu'il y ait comme une « base » solonienne, une spécificité qui ait permis aux Anciens d'attribuer, si l'on opte pour la thèse sceptique, à l'Athénien d'autres poèmes¹. D'autre part, et sans doute la question est-elle complémentaire de la première, pourquoi ces poèmes – notamment les plus longs – nous ont-ils été transmis : qu'y avait-il en eux d'assez important et de significatif pour qu'un Démosthène ou la tradition rassemblée par un Stobée les rangeassent, sans doute comme exemplaires, dans leurs collections respectives ?

Pour tenter d'apporter quelques éléments de réponse, il m'a semblé qu'il fallait donc procéder à l'inverse de ce qui se fait le plus souvent. Ne pas partir des grandes questions telles que la configuration de l'Athènes politique et culturelle de l'Athènes du VI^e siècle, ou la définition de l'occasion et du genre, mais des textes eux-mêmes qui nous ont été transmis, et d'essayer de saisir ce que le détail de leur composition nous laisse à entendre.

4. L'analyse systématique du détail. Dépassement des polarités réifiées : forme-fond, tradition-innovation, rhétorique-théorie, théologie-anthropologie, conservatisme-réformisme.

Contrairement à la manière dont est étudié Solon la plupart du temps, j'ai choisi de prendre les poèmes aux mots, en ne cherchant pas leur sens en dehors d'eux-mêmes mais en les étudiant d'abord pour eux-mêmes afin de tenter de comprendre ce qu'ils disent, et comment ils le disent. L'analyse s'est voulue aussi systématique que possible, tendant à restituer le sens des mots, la syntaxe des propositions, et au-delà celle des poèmes. Je ne me suis pas limitée à relever les passages parallèles et les reprises du formulaire ou des représentations de la tradition poétique antérieure, notamment homérique et hésiodique, mais j'ai, là encore, de manière aussi systématique que possible, tenté de mettre en évidence le sens de ces reprises, les variations introduites, et l'effet que celles-ci créaient pour la signification du texte : c'est tout un travail de réélaboration manifestement réfléchi de la tradition poétique, aussi bien de son formulaire que de ses représentations, qui s'est ainsi révélé. Ce cheminement pas à pas dans le

¹ Voir Lardinois (2006), p. 28.

détail du texte, qui prêtait avant tout attention à la manière dont s'agençaient les mots dans les phrases et tentait de comprendre la signification du choix d'un terme, d'une formule empruntée dans le contexte nouveau qu'est par nature chaque phrase d'un poème, différente de ce qui a été composé avant elle, m'a amenée très vite à m'apercevoir que les diverses dichotomies dans lesquelles les études sur Solon choisissent leur camp manquent de pertinence si on lit le texte tel qu'il s'énonce et non comme on voudrait qu'il soit¹.

En effet, loin de pouvoir être simplement situés dans l'un ou l'autre versant des antinomies reconstruites, les textes analysés révèlent des tensions qu'on n'a pas à résoudre pour le poète, mais que l'on peut au contraire tenter de mettre en évidence. C'est en effet là, me semble-t-il, que se manifestent toute la nouveauté et l'intérêt de la poésie solonienne. La tradition, que ce soit du point de vue de la forme ou du contenu, est omniprésente dans chaque vers, mais il n'y a aucun sens à en déduire que Solon est un conservateur dépourvu de la moindre originalité. Toutefois, si la manière dont elle est reprise dans les poèmes témoigne d'une véritable réélaboration, il ne serait pas plus correct de conclure que Solon est un réformateur qui fait table rase des représentations passées. En réalité, l'intérêt de cette poésie réside dans les tensions manifestement réfléchies qui s'y révèlent entre tradition et innovation. Loin que théologie et politique ne s'excluent ici, la première, tout à fait traditionnelle, est le cadre dans lequel et grâce auquel va pouvoir être pensée l'action politique à Athènes. Hormis quelques mots attiques et par conséquent absents de la poésie épique, la langue des poèmes est largement formulaire et use le plus souvent d'un vocabulaire emprunté à l'épopée. Cette inscription formelle dans la tradition ne doit cependant pas nous tromper : les variations sont visiblement là pour surprendre l'auditeur attentif et pour lui faire entendre un propos nouveau. En outre, la tradition permet aussi à Solon de construire une rhétorique qui n'a visiblement pas pour but de susciter une émotion et dissimuler la cohérence approximative du propos, mais bien au contraire de permettre au public d'accéder à la compréhension d'un phénomène inédit par l'intermédiaire du rapprochement avec des représentations que la tradition lui a rendu familières. Ainsi, la tradition, loin d'être ici un obstacle à l'innovation, apparaît au contraire comme un instrument doté d'un grand pouvoir heuristique. Ce que l'analyse des poèmes permet ainsi de mettre également en évidence est que forme et fond sont ici indissociables et que la position, effective et cohérente d'un poème à l'autre, qu'une lecture attentive du texte voit se construire, ne peut

¹ Voir, pour un exemple particulièrement significatif, les lectures les plus communément proposées des premiers vers de l'« Eunomie », ci-dessous, p. 58-63.

se dessiner qu'à partir d'un travail très subtil et poétiquement très sophistiqué de réélaboration formelle.

Le choix du commentaire linéaire qui m'a conduite à ces constats et m'a amenée à mettre en lumière qu'il serait tout aussi réducteur de dire que l'on a dans ces élégies une poésie qui se conforme ou réagit à une tradition que d'y voir s'imposer une théorie révolutionnaire, a tenté de mettre en évidence le rapport étroit entre le mode de composition poétique et la signification qui se dégage de ces poèmes. La réflexion politique qu'ils expriment sous des angles différents et qui leur donne une individualité que l'on peut qualifier de solonienne et qui explique sans doute leur présence commune dans le corpus de poèmes attribués par les Anciens à Solon est le résultat du métier d'un poète, d'un travail minutieux sur un donné (la langue, la tradition poétique, les représentations communes que celle-ci véhicule¹) qui à la fois intègre celui-ci, nécessairement, mais aussi le dépasse en le réélaborant comme il le fait. Cette approche des textes, si elle voulait se garder de tout préjugé, n'est bien évidemment pas exempte d'*a priori* qu'il m'importe d'explicitier.

Tout d'abord elle reprend les principes d'une herméneutique critique qui fait du déchiffrement de la lettre du texte, d'une approche philologique de l'œuvre, la condition nécessaire de sa compréhension². Il s'agit alors, au moins dans un premier temps, de s'immerger dans le texte en refusant de le rapporter à un contenu préétabli. Le sens n'est pas déjà là, comme une vérité qui attend d'être révélée, mais se construit, dans sa singularité, à travers les choix qu'opère très manifestement la lettre dans le matériau dont elle dispose et qui la détermine sans lui dicter jusqu'au bout sa loi : comment en effet comprendre la nouveauté, sinon les ruptures, dont les variations formelles sont par exemple l'indice, ou pour le dire autrement, qu'un poème n'est pas la simple répétition d'un autre, ou de ceux qui l'ont précédé ? Il ne s'agit pas de nier que le poème fasse référence à une réalité extérieure à lui en fonction de laquelle son discours s'oriente, mais faute d'informations précises sur ce contexte et parce qu'il n'est pas illégitime de supposer que le discours poétique n'est pas, par définition, l'enregistrement pur et simple d'un environnement qu'il refléterait fidèlement, mais le produit d'un travail sur ce donné, il paraît nécessaire de commencer par mettre en lumière les effets de sens qui sont créés. Certes, on n'en apprend

¹ Il est plus difficile de parler du contexte historique, que, précisément, ces poèmes sont censés contribuer largement à retrouver.

² J'emprunte la notion d'herméneutique critique à Jean Bollack. On peut en trouver une définition dans Bollack (2000), p. 21 et *passim*. Voir aussi Judet de La Combe (2003) et Thouard (2003), pour une discussion de cette notion, dont l'un et l'autre mettent en avant différents aspects.

pas beaucoup plus sur l'organisation concrète et précise de la vie politique et sociale de l'époque, mais il serait faux de considérer que la compréhension de ces textes ne produisent pas des faits, d'un autre ordre toutefois : ils nous montrent comment la tradition est utilisée, comment le genre se constitue, et quel type de réflexion peut s'élaborer sur des problèmes politiques dont les poèmes laissent à entendre qu'ils existent, même s'ils n'en donnent pas un compte rendu précis, mais une vision plutôt stylisée.

Un autre présupposé m'oppose à une partie un peu condescendante de la critique qui, parce que la subordination n'a pas encore supplanté la parataxe¹, sans doute aussi parce que la philosophie n'a pas encore été « inventée » et qu'après tout c'est de la poésie, considère que l'on ne peut pas attendre de ces poèmes de véritable cohésion interne. J'ai présupposé au contraire, suivant en cela le principe herméneutique d'équité², que ces textes étaient dotés d'une cohérence qui nous interdit d'esquiver d'éventuelles difficultés en arguant d'un manque probable de rigueur de la part du poète. De fait, les textes que j'ai analysés témoignent d'une logique qui peut se restituer sans coup de force. Par contre, la cohérence d'un poème à l'autre, qui m'a amenée à admettre, là encore contre une bonne partie de la critique, qu'il n'y avait pas de contradiction entre l'« Eunomie » et l'« Élégie aux Muses » et que ces deux poèmes reflétaient les mêmes préoccupations que le poème 36, n'était pas présupposée mais elle s'est imposée, par-delà même les échos très repérables d'un poème à l'autre, qui fonctionnent parfois comme un système d'autoréférence³, à mesure que je progressais dans l'analyse du détail.

Cet *a priori*, dont la seule indulgence est de penser que le discours de ces poèmes a de la rigueur, aussi bien dans son travail sur la forme que dans l'élaboration de son contenu, a évidemment des implications méthodologiques. J'ai adopté le parti de prendre au sérieux les difficultés auxquelles le texte nous confronte et de ne pas les considérer comme des accidents mais comme des indices. Contrairement à un réflexe très fréquemment observable chez les interprètes, je n'ai donc pas essayé de résoudre les problèmes que posaient les poèmes – quand la formulation est par exemple difficile, différente ou inattendue – en les minimisant ou en

¹ Voir Van Groningen (1960³), mais on retrouve le même préjugé encore chez Mülke (2002).

² Il s'agit pour l'interprète de considérer que l'auteur, jusqu'à preuve du contraire, compose un discours dont la visée est de faire sens. Le principe a été posé pour la première fois par G. Fr. Meier (1757/1996) et développé par Schleiermacher dans son *Herméneutique*. Sur ce point, voir notamment Berner (2001).

³ Voir ci-dessous, dans le commentaire, le rapport à établir entre 4W., v. 16 et 13 W., v. 8, ou entre 4 W., v. 11 et 13 W., v. 12.

leur donnant une explication que le texte ne confirme pas forcément mais qui ont l'avantage de faire rentrer les mots dans une représentation déjà connue par ailleurs¹. Plutôt que d'en aplanir la signification, j'ai préféré considérer que la rugosité dont les poèmes faisaient preuve souvent n'était pas simplement un défaut d'expression à corriger mais une indication délibérée, destinée à faire entendre à l'auditeur une vraie difficulté ou une différence assez importante pour être, déjà formellement, marquée. Il me semble que la tradition elle-même encourage à aller dans ce sens. Le fait que l'on retrouve en effet dans le corpus de Théognis une version « normalisée »² de vers soloniens tend à montrer que le texte différent et plus inattendu que l'on trouve dans les poèmes de Solon était, selon le principe de la *lectio difficilior*, l'original que la postérité a retravaillé pour le rendre plus directement accessible. La fréquence du phénomène de normalisation ne plaide pas tant alors pour un phénomène de correction d'un texte défaillant que pour un processus de nivellement de vers que l'on pouvait trouver trop difficiles, voire trop provocants. Les tensions qui se sont révélées, et que d'autres avant avaient déjà perçues, n'ont pas, dans cette perspective, été résolues afin d'être éliminées, mais interprétées comme telles. Affirmer que Solon nous dit quelque chose, au moyen de ces vers, grâce à son métier de poète, sur la politique, ne revient pas forcément, comme le pensent également les historiens de la philosophie, qui cherchent des éléments immédiatement intégrables dans un système de pensée, et leurs adversaires, à lui attribuer des théories toutes constituées sur le sujet. Solon ne donne pas des réponses, mais pose un problème, celui de la possibilité d'être un politique et un législateur quand on sait que l'ordre doit être imposé à des hommes, mus naturellement par le désir, et donc enclins par nature à enfreindre les règles, quand on a conscience aussi que ces lois doivent être imposées aux hommes par d'autres hommes, qui doivent, s'ils veulent imposer un ordre, faire comme les dieux qu'ils ne sont pas, quand on considère enfin, en tout cas c'est ainsi que Solon se présente dans ses poèmes, que le seul homme qui soit à Athènes pour correspondre à cette image du politique est soi-même.

Cette analyse du détail, enfin, s'est attachée à montrer le travail de reprise, de réélaboration et d'utilisation de la tradition épique auquel se livre le poète. Là encore, il n'est pas question de nier la pertinence des

¹ Voir, entre autres, la manière dont on traite généralement le début de l'« Eumonie » ou de l'« Élégie aux Muses » et mon commentaire, *ad loc.*

² Je préfère mettre le terme entre guillemets. La normalité n'est pas en effet en l'occurrence une référence absolue, mais une manière simplement plus immédiate, ou plus généralement admise dans un milieu sans doute aristocratique, de faire passer une idée. Voir sur ce point, par exemple, mon commentaire de l'« Eumonie », *ad* 9, p. 89, ou mes analyses des vers 30 ou 67-76 de l'« Élégie aux Muses ».

problèmes soulevés par les oralistes, qui ont, notamment depuis les travaux de Gregory Nagy, souligné l'incertitude qui entoure l'époque où s'est fixé le texte homérique et s'interrogent dès lors sur la possibilité de parler de références précises dans le contexte d'une poésie orale ou sur le moment où les poèmes homériques ont pu éclipser les autres épopées au point de devenir le poème représentatif de la tradition épique¹. En accord sur ce point avec Elizabeth Irwin, qui regrette qu'on en soit resté le plus souvent au stade négatif de la suspicion généralisée plutôt que de proposer une méthode qui nous permette de comprendre la relation entre poésies épique et lyrique², je me limiterai au constat que les rapprochements possibles sont trop fréquents et manifestes pour que l'on puisse nier la référence. Ce n'est pas méconnaître les différences entre poésies épique et lyrique que d'admettre entre elles une continuité que les reprises attestent visiblement³. Le fait même que la poésie épique soit narrative n'est d'ailleurs pas nécessairement un obstacle à l'hypothèse d'une telle relation dans la mesure où l'épopée englobe à l'intérieur de son récit des formes et des thèmes qui seront par la suite différenciés en genres poétiques⁴. Par prudence, je ne parlerai pas d'intertextualité. J'avancerai toutefois que la poésie de Solon peut renvoyer à un état de la tradition, homérique et hésiodique, qui n'a pas besoin d'être consigné par écrit, voire complètement différencié par œuvre au sens où l'entend Gregory Nagy dans son *Pindar's Homer*⁵, pour être constitué au VI^e siècle de poèmes transmis par la tradition sous une forme déjà proche du texte qui nous est parvenu et déjà bien distincts par les thèmes qu'ils traitent et qui permettent aisément de ne pas confondre ce qui est ou deviendra l'*Iliade*, l'*Odyssee*, la *Théogonie* ou les *Travaux*.

Si j'ai choisi de concentrer la plus grande partie de mon analyse sur deux poèmes, l'« Eunuomie » et l'« Élégie aux Muses », c'est que ces deux élégies, qui ont déjà l'avantage de pouvoir être considérées comme des poèmes complets et d'être « décontextualisées » en ce sens qu'elles ne sont pas citées dans le cadre de la biographie de Solon reconstruite par Aristote et Plutarque, qui oriente nécessairement la signification des morceaux de poèmes utilisés pour la documenter, ont de tout temps été considérées

¹ Voir par exemple Fowler (1987).

² Irwin (2005), p. 22 s.

³ Sur la continuité dans le mode de composition entre poésie épique et « lyrique », voir notamment Gentili (1985), p. 25-27, et Nagy (1990), en particulier dans son chapitre 1.

⁴ Dialogues, exhortations, discours de sagesse, invectives, lamentations.

⁵ Nagy (1990), p. 415 s.

comme importantes mais difficiles à concilier¹. Après avoir tenté de trouver une explication qui permette quoi qu'il en soit d'attribuer les deux élégies au même poète, on peut observer chez la critique une tendance de plus en plus nette à ne plus essayer de les inclure dans un même ensemble. Il est notable que Joseph Almeida (2003) et Elizabeth Irwin (2005), qui s'intéressent aux poèmes politiques de Solon, restent quasiment muets sur l'« Élégie aux Muses », et de fait, on a tendance à considérer que ce dernier appartient à une tradition poétique différente². Comme j'ai tenté plus haut de le montrer, des horizons d'attente différents aboutissent aux mêmes conclusions dans la mesure où l'on ne s'arrête que sur les éléments qui peuvent confirmer un système de pensée, ou un cadre culturel ou politique préconçu, dans lequel le poème doit trouver sa place.

Il serait faux de dire que cette appréciation des deux poèmes vaut pour l'ensemble des commentateurs³. On peut noter toutefois que les rapprochements établis entre l'un et l'autre restent le plus souvent thématiques : on souligne – à juste titre – les parallèles, une certaine uniformité des croyances qui s'y manifestent, mais on ne se demande pas si les poèmes sont plus profondément unis par un processus intellectuel commun. À l'origine, je ne me le demandais pas non plus. Enthousiasmée par la lecture que proposait Jaeger de l'« Eunomie » et impatiente d'y voir moi aussi une pensée radicalement réformatrice, j'étais également embarrassée par une « Élégie aux Muses » que j'avais lue de loin et dont l'aspect archaïque et brutal n'allait pas bien avec l'idée que j'aurais aimé me faire du réformateur athénien. Lire vers à vers l'« Eunomie » m'a amenée à réviser mon jugement et à considérer, comme je l'ai déjà évoqué plus haut et comme je le montrerai dans le commentaire, que les prises de position étaient trop abruptes et ne correspondaient pas au poème analysé dans son mouvement propre. Une méthode identique de lecture m'a conduite à

¹ Voir mon commentaire sur le développement de ces deux points. Sur les raisons qui ont pu amener Aristote, ou le pseudo-Aristote, et Plutarque à ne pas faire mention des deux poèmes les plus longs de ceux qui nous ont été transmis, voir ci-dessous, mon commentaire de l'« Élégie aux Muses », p. 368.

² L'exemple le plus radical, une fois de plus, est donné par Stehle (2006), qui pose que les poèmes autres que ceux, politiques, qu'elle analyse (donc notamment le poème 13 W.), n'apportent rien d'important ni même n'abordent les thèmes que l'on trouve dans ces poèmes (p. 102). Plus précisément, à propos de l'« Élégie aux Muses », elle considère que le début n'a pour seul rapport avec l'« Eunomie » que de s'en distinguer fortement dans sa manière de traiter le châtement divin, et que, pour le reste, le poème prend un tout autre chemin dans sa réflexion (« then the poem goes off on another train of thought », *ibid.*, n. 59).

³ Voir Mülke (2002), p. 94 s., pour la liste de ceux qui ont repéré les ressemblances entre les deux poèmes. Cf. Anhalt (1993), qui insiste sur la relation à établir entre les deux élégies.

considérer que l'« Élégie aux Muses », au-delà des échos manifestes qui sont repérables entre elle et l'« Eunomie » et vont jusqu'à une forme d'autocitation, fonctionne comme la clé permettant de comprendre un problème qui surgit à la lecture du l'« Eunomie ». La solitude du « je » qui veut apprendre à l'ensemble de la communauté ignorante des Athéniens, dont il se démarque donc, qu'elle est la victime logique du mal dont elle est la cause trouve sa justification théorique dans l'« Élégie aux Muses ». Celle-ci construit dans son proème et sous la forme – ce qui est essentiel – de la prière, un « je » énigmatique et lui aussi, par là-même, tout à fait singulier, la suite de l'élégie permettant de comprendre la nécessité de poser cette singularité, et de le faire sur le mode de la prière. Il importe peu de savoir lequel des deux poèmes a été écrit avant l'autre lorsque l'on découvre qu'ils posent, sous des aspects différents mais complémentaires, la même question de la difficulté de concevoir la politique et l'homme qui prétend la faire. Nicole Loraux avait perçu déjà la singularité qui s'esquisse dans les poèmes politiques et la difficulté que soulevait la position insolite de celui qui se présente comme une sorte d'homme providentiel¹. Mais elle non plus, qui cherchait à cerner Solon dans l'histoire de son siècle, ne s'est pas arrêtée à l'« Élégie aux Muses » et en a conclu aux limites d'une époque. C'est pourtant cette élégie-ci qui permet de comprendre que l'« Eunomie » ou bien encore le poème 36 W. ne sont pas seulement une « poésie dans le temps »², mais une poésie qui réfléchit pour son temps, et au-delà, et n'est pas juste soumise aux limites d'une époque, mais fait l'objet même de son propos d'autres limites, plus atemporelles : celles inhérentes à l'humanité.

Ainsi, la forme de commentaire quasi narrative et sans lemme que j'ai adoptée l'a été dans le but de restituer aussi précisément que possible la dynamique de poèmes où la réflexion sur le politique n'est jamais donnée comme telle mais se construit grâce aux moyens expressifs offerts par la poésie et toute la tradition véhiculée par elle, qui apparaissent non pas comme une contrainte mais comme un matériau utilisé de manière réfléchie de sorte à en montrer les potentialités de sens, et à faire apparaître les nouvelles significations qu'il peut prendre. Il s'agissait de mettre en évidence le métier du poète, la matière dont s'articulent poétique et réflexion théorique dans un discours où ils sont absolument indissociables. L'étude aussi systématique que possible du détail a tenté de faire ressortir la manière dont une langue traditionnelle et une poésie traditionnelle avec son formulaire, ses thèmes et ses représentations, sont travaillées et réinvesties pour mettre en évidence une réflexion nouvelle, avec les questions qu'elle fait, délibérément, surgir. Il en ressort que le poète

¹ Voir Loraux (1984/2005), notamment p. 156-159.

² Je reprends l'expression à N. Loraux (1988), p. 110.

n'applique pas simplement des codes qui lui permettraient de se faire reconnaître immédiatement d'une communauté donnée – le fait même que l'on ait du mal à s'entendre sur le destinataire de ces poèmes montre déjà les limites d'une telle hypothèse –, ni non plus qu'il est prisonnier d'une tradition qui conditionnerait une langue et un contenu définis avant même d'être énoncés – les variations formulaires, et les nombreuses aspérités du discours solonien qui n'ont pas laissé de surprendre – tendent à indiquer le contraire¹.

Cette analyse m'a amenée à revenir sur le sens de certains mots, lorsque les commentateurs constatent que le terme prend dans tel ou tel poème de Solon un sens apparemment très différent de celui qu'il a dans la poésie antérieure. Certes, on pourra m'objecter que nous ne disposons que d'une infime partie de la poésie archaïque et que les élégies attestent d'une évolution de la langue dont on aurait perdu la trace, mais, dans la mesure où l'on peut montrer que ces élégies empruntent largement à la tradition antérieure dont il nous reste tout de même de larges témoignages, il convient de se demander si l'on observe bien le saut sémantique supposé. En réalité, la notion de saut ne se conçoit que si l'on considère la langue comme un matériau figé qui ne peut évoluer que par une décision arbitraire, ce qui va *a priori* à l'encontre de l'idée que l'on se fait des poèmes archaïques, destinés à un public qu'il faut convaincre : de tels coups de force sémantiques seraient en effet une entrave lourde à la communication. De fait, je tenterai de montrer que les mots sont inséparables du contexte dans lequel ils sont employés². Il ne s'agira pas de verser dans un relativisme qui mènerait à poser que le poète construit une langue totalement autonome, mais de faire apparaître que le contexte dans lequel Solon choisit d'employer un terme donné, avec le sens dont il a hérité, met en évidence un aspect de sa signification qui ne l'avait pas encore été. En réfléchissant sur la langue qui lui a été transmise, et en l'utilisant dans un contexte différent et neuf qui en éclaire des potentialités non encore explorées, le poème contribue ainsi lui-même à la construire et à en faire évoluer le sens. Il y a peut-être première occurrence sémantique, mais encore faut-il comprendre comment cette première fois est possible.

¹ Mes analyses, sur un mode expérimental, se trouvent rejoindre les réflexions théoriques sur la langue exposées par Pierre Judet de La Combe et Heinz Wismann (2004) dans le chapitre « Pour un concept élargi de la langue », p. 58-78 (voir notamment ce qui y est dit sur « l'usage réfléchi de la langue » par les auteurs anciens, sur sa « dimension historique » et sur la « langue comme dynamique »).

² Voir notamment dans le commentaire de l'« Eunomie », les analyses de *κόρος* ad 9, *δουλοσύνη* ad 18, *οὐ εὐνομία* ad 32, et dans celui de l'« Élégie aux Muses », le problème que pose par exemple *δόξα* ad 4 et 34. Cf. aussi la question du sens à donner à *δικαιότατος* dans le fragment 12 W. (Appendice II).

Le commentaire s'essaiera de la même manière à montrer comment la reprise effective du formulaire épique, homérique et hésiodique, et de ses thèmes, contribue elle aussi à transmettre un message nouveau et original qui n'aurait pu se dire sans elle. Deux formes différentes, et complémentaires, d'utilisation de la tradition poétique peuvent être mises en évidence. D'une part – mais le procédé n'est pas nouveau et peut déjà être repéré chez Hésiode¹ –, Solon, par un processus de variation à partir de la formule que l'on rencontre le plus souvent, attire l'attention de l'auditeur sur un contenu nouveau. Il fait ainsi de la tradition un usage heuristique : les écarts introduits permettent à qui veut bien y prêter l'oreille d'entendre l'originalité d'un propos qui montre sa distance par rapport à une tradition qu'il invoque pour mieux s'en distinguer. L'autre utilisation que fait Solon de la tradition poétique est, à ma connaissance, inédite. En reprenant dans un contexte qui n'est pas le leur certains mots dont l'emploi épique est fortement marqué ou certaines scènes typiques, ou en mettant côte à côte un mot que l'on ne trouve pas dans l'épopée et un autre qui renvoie au contraire à une représentation largement connue grâce à la poésie épique², Solon permet à son auditoire de comprendre, par le rapprochement opéré, une situation nouvelle, qui peut ainsi faire sens en se rattachant à un cadre représentatif bien identifié dans la mesure où il fait partie de l'imaginaire commun. La tradition poétique prend alors ici une dimension interprétative. L'association à un faisceau de représentations communes, véhiculée par la poésie traditionnelle, vise à dégager de l'expérience particulière, les traits universalisables qui permettront de la comprendre. On peut donc parler d'une rhétorique solonienne, mais pas dans le sens où l'entendent ceux qui n'y voient qu'une poésie de clichés et d'à-peu-près logiques. Le recours au formulaire et aux représentations traditionnelles n'a pas pour but (ou pour seul but) de permettre à l'auditeur de se retrouver en territoire connu, mais de prendre la distance qui l'aide à saisir le sens profond de ce qu'il vit. Là encore il est donc nécessaire de renoncer aux polarités trop réductrices : la tradition sert l'innovation.

Une telle analyse amène à poser autrement qu'on ne le fait en général le problème du genre. J'ai déjà eu l'occasion ci-dessus d'évoquer les difficultés qui ont été soulevées à propos des poèmes de Solon. Les Athéniens dans l'« Eunomie » sont épinglés comme un ensemble où il est très difficile de distinguer une catégorie particulière ; la première personne du pluriel « nous » dans l'« Élégie aux Muses » rend encore plus malaisé de

¹ Voir Blaise (1992 et 1996), et Blaise-Rousseau (1996).

² Voir, par exemple, dans l'« Eunomie », pour le premier cas, l'emploi de *τύχεσθαι* *ad* 22, et pour le second, le rapport problématique entre *στάσις* et *πόλεμος*, *ad* 19. Voir aussi dans l'« Élégie aux Muses », toute la comparaison entre Zeus et le vent, *ad* 17-25.

définir le destinataire, surtout lorsque le contexte est trop clairement général, ou « anthropologique », pour ne pas déborder le cadre d'une cité, et *a fortiori* d'un banquet ; les deux élégies semblent très différentes dans leur propos et leur visée. On pourrait ajouter que dans l'« Élégie aux Muses » la relation entre le « moi » du début et le « nous » de la suite, tout comme celle entre les poètes évoqués au vers 51 et le poète des premiers vers, est elle aussi problématique. Ce sont autant de questions que la référence au genre ne peut entièrement résoudre, à moins, comme on l'a vu, de mettre en doute l'authenticité des poèmes eux-mêmes ou de distinguer pour le seul corpus solonien différentes traditions.

Tenter de répondre à ces questions en supposant que ces poèmes sont une réaction critique à une tradition poétique antérieure ou concurrente, comme l'*Iliade* et l'élégie martiale, et, par là, une critique d'une certaine idéologie aristocratique n'est sûrement pas faux¹. La réponse que constitue le fragment de Solon 20 W. au fragment 6 de Mimnerme, ou les reprises avec des variations dont j'ai déjà évoqué plus haut le caractère signifiant dans le corpus théognidéen laissent à penser qu'il existait bel et bien des débats entre poètes ou traditions poétiques². Mais je contesterai d'une part le présupposé plus ou moins explicite que la poésie de Solon se présente simplement comme un discours subversif, qui se réclamerait de la tradition épique pour s'en distinguer sur le mode du défi et de l'irrespect³. Cela implique en effet une représentation de la tradition épique – en tout cas iliadique – qui en ferait un ensemble normatif, et idéologiquement conservateur. Certes, c'est ainsi qu'elle a pu être reçue par un Tyrée, mais rien ne dit, bien au contraire, que la réception n'est pas déjà dans l'élégie martiale une réappropriation qui utilise le matériau de référence selon un objectif qui lui est propre, car il est discutable que l'*Iliade* même soit tout uniment une apologie de la guerre et de ses valeurs⁴. De plus, les quatre premiers vers de l'« Eunomie », qui sont une allusion très nette à l'*Iliade*, impliquent par exemple une mise à distance dont on ne peut pas comprendre tout l'effet si l'on réduit la différence qui est ainsi établie entre deux cas (Troie et Athènes) à une révocation du modèle⁵. De fait, même si l'on refuse les vieilles téléologies des historiens des idées, il me semble que s'insinue une vision tout aussi linéaire de la tradition, lorsqu'on assimile un

¹ Voir notamment Irwin (2005), mais aussi Anhalt (1993). La thèse traverse aussi le commentaire de Noussia (2001).

² Pour Théognis, voir déjà ci-dessus, p. 21, n. 2 ; pour Mimnerme, voir notamment mon commentaire, p. 367, n. 1.

³ Voir Irwin (2005), p. 246 s.

⁴ Cf. le travail sur l'*Iliade* de Ph. Rousseau (1995), qui en démontre la dimension critique vis-à-vis du monde même de la guerre.

⁵ Voir mon commentaire *ad loc.*

processus de référence qui se distancie de sa source à une séparation pure et simple. Le problème est de savoir si la tradition poétique fonctionne comme une règle à laquelle on se soumet ou non, ou, plus subtilement – et c’est évidemment de ce côté que je pencherais, en m’appuyant sur le travail qu’opère Solon sur l’épopée – comme un système de représentations, elles-mêmes moins monolithiques qu’on ne le pense, qui est comme un point de repère grâce auquel – et pas forcément contre lequel – le poète peut mettre en évidence sa propre représentation d’un monde dont la société et ses hiérarchies ne sont qu’un aspect.

Ainsi, même si la question de savoir comment le public pouvait s’approprier ses textes est légitime, elle ne devrait pas occulter, en deçà, celle de la place que le poète lui-même se donne et des destinataires que ses élégies elles-mêmes produisent. C’est évidemment opérer un renversement et ne pas considérer les poèmes comme une simple réaction à un donné extérieur – difficile à définir – ou à un genre, auxquels il faudrait somme toute s’adapter, mais comme une œuvre qui, dans sa manière même de se démarquer de la tradition poétique existante et de représenter une communauté – athénienne, dans l’« Eunomie », ou plus largement humaine dans l’« Élégie aux Muses » – crée un monde qui ne peut plus se réduire tout à fait à une société donnée, mais s’étend au-delà, expliquant ainsi pourquoi ces textes ont pu encore présenter une signification à une époque ultérieure, et nous parlent encore. Il s’agit donc alors non plus d’analyser comment le poème s’inscrit dans un genre, mais comment le poème exploite un genre, et plus généralement toute une tradition. C’est ainsi seulement que l’on peut, me semble-t-il, comprendre en quoi ces poèmes produisent, comme indéniablement ils le font, du nouveau.

À titre d’exemple, la particule δέ que l’on trouve au premier vers de l’« Eunomie »¹ peut mimer une situation de banquet (où s’enchaînent les éléments d’une sorte de joute poétique) et les débats qui s’y déroulent, mais repérer l’allusion possible à une occasion réelle ne revient pas à dire le tout d’un poème où le banquet lui-même devient un moyen de représenter, et donc de saisir de manière plus immédiate, à l’aide d’une expérience partagée, les dysfonctionnements d’une cité et ses conditions d’existence². De même, le jeu remarquable sur les pronoms personnels, dans les deux élégies, met en place une pragmatique qui, dans sa complexité³, ne peut se réduire à la seule fonction de mieux impliquer son auditoire et où il

¹ Pour une analyse détaillée du problème, voir le commentaire, ci-dessous, p. 46-52.

² Voir les vers 9 s., et le commentaire, *ad loc.*

³ Il suffit de noter que l’« Élégie aux Muses » pose un « je » et un « nous », dont la relation est problématique, à moins de penser, comme on l’a fait parfois, que le « nous » est purement rhétorique et ne vise qu’à impliquer l’auditeur, qui aurait pourtant pu se satisfaire d’un « vous ».

convient de prendre en compte les différents modes d'énonciation. Tout se passe en fait comme si le poème produisait son destinataire, marquant ainsi qu'il peut impliquer un public réel, mais qu'en élargissant le cadre des auditeurs potentiels, il donne aussi à son propos une portée plus grande. Enfin, on peut noter que Solon ne se limite pas à l'élegie, mais recourt aussi à l'iambe. Or, il apparaît que les mêmes questions sont pointées dans l'une comme dans l'autre, selon des modalités différentes selon le mètre¹. La poésie solonienne met ainsi en évidence qu'elle n'est pas enfermée dans un genre, mais en utilise les conventions pour décliner les différents aspects d'une question. De fait, le commentaire tentera de faire apparaître que ces textes proposent une réflexion sur les conditions contradictoires dans laquelle doit se penser l'action politique, réflexion qui passe par la redéfinition de la tâche du poète-Solon : il s'en dégage la figure d'un poète politique qui met en œuvre tout ce que la poésie lui offre pour, sinon résoudre la difficulté, au moins la cerner au mieux.

Parler d'une figure politique n'implique pas que je prétende restituer la réalité historique d'un Solon biographique. J'ai évoqué plus haut les effets pervers de la volonté de retrouver dans les textes des documents qui permettent de nous révéler le « vrai » Solon. Je reprendrais très volontiers à mon compte toute la complexité des distinctions que Claude Calame opère à propos de ce qu'on doit entendre sous la notion d'auteur et de la dimension fictionnelle qu'elle prend², à cette réserve près toutefois – qui est d'importance – qu'il me paraît impossible, en tout cas en ce qui concerne Solon, de déterminer « les acteurs réels de la situation de communication dans leur interaction sociale »³. Encore une fois, sans nier bien évidemment la dimension pragmatique que doivent avoir eue ces discours, il me semble tout aussi difficile de les définir en termes d'effets sur un auditoire qui nous reste opaque que de mettre au jour l'intention, au sens psychologique du terme, d'un auteur. Je ne conclurai pas pour autant de cette opacité à l'inauthenticité des poèmes comme le fait Eva Stehle, en raison des difficultés méthodologiques que sa thèse soulève. Quant au doute introduit par la critique qui met en relief les parallèles avec variations que l'on peut trouver entre les corpus de poèmes solonien et théognidéen ou les divergences à l'intérieur même du corpus solonien entre les différentes sources, il ne doit pas forcément déboucher sur la seule idée que le « vrai » Solon, quand bien même il aurait existé, nous échappe⁴.

¹ Voir ma conclusion.

² Voir notamment Calame (2005), p. 17-21.

³ Calame (2005), p. 19.

⁴ Voir Lardinois (2006), p. 15-35.

Certes, il serait naïf d'écarter l'idée que la poésie solonienne, dont nous avons hérité par la seule entremise de la tradition indirecte, n'ait pas pu être manipulée par ceux qui l'ont transmise, pour l'adapter à leurs besoins idéologiques ou simplement à la réalité de leur temps. En fait, la question se pose pour tout texte transmis, mais le problème devient sûrement plus pressant lorsqu'il s'agit de compositions vraisemblablement orales, élaborées de surcroît par un homme politique qui avait visiblement marqué son temps et dont il pouvait être utile de revendiquer l'autorité, quitte à transformer plus ou moins profondément ses propos et, plus largement, son action. Isocrate nous en donne un bon exemple, qui n'hésite pas, sans craindre l'anachronisme, à faire de Solon le fondateur de la bonne démocratie dont il appelle de ses vœux la restauration. Pour ce faire, il proclame Solon le père d'une δημοκρατία qui ne pouvait pas exister à l'époque archaïque mais qui légitime d'autant mieux le système politique conservateur auquel il aspire¹.

Il n'est pas sûr toutefois, sans pour autant être d'un optimisme forcené, que l'on soit condamné au scepticisme radical. La « question solonienne » que l'article d'André Lardinois, même s'il n'utilise pas cette dénomination, pose pour la première fois de manière aussi explicite, en remettant en cause l'authenticité des poèmes transmis implique, comme la question homérique, que l'on puisse faire la part entre l'original et le faux. La discrimination serait un idéal impossible à atteindre tant on peut suspecter partout les manipulations². En réalité, lorsqu'il s'agit de variations d'une source à l'autre, ou de Solon à Théognis, le philologue dispose avec le contexte, pour peu qu'il y soit attentif, d'un certain nombre d'indications qui lui permettent de détecter dans quel sens se fait la manipulation et, par conséquent, quelle est la version antérieure à l'autre. Par exemple, André Lardinois mentionne entre autres la citation par Plutarque (*Vie de Solon*, 18, 5) du fragment 5 W., v. 1, qui donne κράτος (« pouvoir ») là où le texte aristotélicien (*Constitution d'Athènes*, 12, 1) propose γέρας (« le privilège »). Il ne paraît pas trop imprudent de penser que Plutarque, voire le citateur auquel il reprend le vers, adapte sa citation à un contexte politique qui lui est plus familier – et donc historiquement plus tardif – que celui où s'emploie le mot γέρας, typiquement homérique. Pour ce qui est des variations chez Théognis, j'ai déjà eu l'occasion ci-dessus de parler du processus récurrent de normalisation que l'on peut y déceler : les variations donnent à une proposition difficile un sens plus immédiat, signe assez

¹ Voir notamment l'*Aréopagitique*, 16-17.

² Voir Lardinois (2006), p. 28 : « Personally, I do believe that the historical Solon composed some poems – there must have been some basis for ascribing other poetry to him –, but how many of the iambic and elegiac fragments attributed to Solon were actually composed by him we will never know ».

évident d'une opération seconde par rapport à un texte plus âpre. Toutefois, si nous nous en tenons à la question sceptique de l'authenticité, rien ne peut bien évidemment nous prouver, hormis la confiance, fortement entamée par la critique, en la tradition indirecte qui nous le donne pour tel, que le texte plus premier que l'autre ait été composé par Solon lui-même. En est-on pour autant réduit au silence ?

Un moyen, me semble-t-il, d'échapper à l'aporie est de réévaluer le type d'information que nous attendons de ces poèmes. Renoncer à pouvoir utiliser ces textes pour retrouver à coup sûr le Solon historique n'implique pas que l'on doive par la même occasion renoncer à la compréhension d'une position intellectuelle que les poèmes permettent de dégager et dont on peut démontrer la cohérence. L'unité présupposée ne peut se confondre avec une enquête sur les faits et gestes d'une personnalité de l'histoire archaïque, mais il s'agit de saisir la logique d'un discours, en reconstruisant les conditions de possibilité du sens à partir du texte même, tel qu'il nous est donné et à travers les reformulations nettes de la tradition qui s'y manifestent. C'est ce que j'ai appelé ailleurs faire la part entre individualité d'un sens et individu historique¹. Ce sont bien des faits que l'on peut ainsi établir, mais d'un autre genre, plus théorique. Ces poèmes, quel qu'ait pu en être l'auteur, présentent en soi un intérêt évident puisqu'ils thématisent, comme cela n'avait encore jamais été fait dans la littérature qui nous est parvenue, une pensée spécifiquement politique, qui met en avant le caractère problématique de son objet : l'action humaine. Parallèlement à la cosmologie présocratique, la poésie didactique explore ici une autre dimension du monde : celle de l'éthique et de la relation entre l'homme, par nature chaotique, et un cosmos strictement réglé par les dieux. Le gain est assez consistant, me semble-t-il, pour ne pas être sacrifié à l'hypercriticisme.

Certes, nous ne disposons d'aucune preuve positive de la « solonité » des poèmes étudiés, comme des fragments qui nous restent. Toutefois, dans la mesure où ils présentent une position cohérente et ont été attribués à Solon par la tradition, puisque aussi cette attribution laisse à entendre que l'Antiquité considérait ces poèmes comme représentant au mieux ce que l'on savait ou imaginait du poète et homme politique athénien², je considérerai moi aussi ces poèmes comme des œuvres du VI^e siècle attribuables à Solon. Je suis ainsi Hérodote qui, même s'il ne cite expressément aucun poème attribué par la tradition à Solon – mais là

¹ Voir Blaise (1996).

² Comment imaginer pour l'« Eunomie » que Démosthène, dans le contexte où son discours a été prononcé, ait pu attribuer à Solon sans être inquiet par les réactions prévisibles de son auditoire un poème dont Solon n'aurait pu être considéré comme l'auteur ?

n'était pas son propos –, montre assez clairement qu'il en connaissait le contenu et le considérait comme solonien¹.

5. *Solon le poète-roi.*

L'analyse des deux élégies donne à voir en effet qu'il y a bien une position cohérente qui se dégage de ces poèmes, à condition toutefois que l'on s'entende sur le terme. Il me semble que l'on s'égare – et que l'on donne ainsi raison à ceux qui se refusent à voir un contenu théorique dans ces poèmes et considèrent la tentative de dégager une pensée de ces textes comme une approche téléologique par nature faussée – si l'on cherche à y trouver une ligne politique ou philosophique positive, qui mette Solon sur la voie d'un progrès pensé comme assertion de thèses qui rompent avec un passé rejeté comme obsolète. L'analyse précise des poèmes oblige à revoir une grille d'interrogations configurée *a priori*, dans laquelle ils n'entrent pas.

Ainsi, on ne peut être que déçu si, comme on a tendance naturellement à le faire, on cherche dans ces textes des réponses sur la vie institutionnelle de l'époque ou sur la « philosophie » de Solon. C'est oublier que les réponses supposent la formulation de questions, qui est au moins aussi importante que les solutions qu'on y apporte. Par conséquent loin de se sentir contraint à régler les tensions que ces poèmes laissent apparaître, il faut les accepter comme telles : la mise en évidence de difficultés bien réelles, qu'il est indispensable de cerner avant même de leur donner des propositions de résolutions. Ces problèmes, l'« Eunomie » et l'« Élégie aux Muses » les posent l'une et l'autre selon des modalités certes différentes mais qui renvoient toujours à un même état de réflexion. Que faire, si l'on veut agir, de la contradiction entre la nature humaine, mue par des désirs et donc une activité sans limites, et l'ordre divin qui impose à l'humanité un cadre dont on ne peut sortir sans provoquer une catastrophe ? Comment l'homme politique, au cœur de cette tension, peut-il penser son action ? Bien plus, comment l'homme politique peut-il se penser lui-même, lui qui, tout humain qu'il soit, doit pouvoir se mettre à distance de ses semblables pour imposer un ordre qui corresponde aux exigences fixées par les dieux ? Toutes ces questions ne font sûrement pas une philosophie, mais développent une forme de réflexion qu'une réflexion différente, mue par un intérêt théorique, traduira en philosophie. Les deux élégies étudiées posent ces questions dans toute leur urgence.

Dans ce contexte, on verra que le religieux reste bien présent. La nouveauté, comme j'ai déjà eu l'occasion de l'évoquer plus haut, ne réside

¹ Voir, dans mon commentaire de l'« Élégie aux Muses », le chapitre sur la reconstruction hérodotéenne de Solon, p. 197-206.

pas dans une sécularisation plus ou moins installée qui mettrait le divin à l'écart. Elle apparaît bien au contraire dans la manière même dont la théologie est placée au fondement de l'action politique, comme ce qui permet de la penser et lui donne le cadre dans lequel elle doit nécessairement se définir. Il est indéniable que la poésie de Solon, tout comme celle d'Hésiode, pose l'ordre fixé par les dieux comme un donné. On verra pourtant que le changement de point de vue infléchit la manière dont le divin est pensé. Hésiode déduit de l'intervention originelle des dieux – la privation du *bios*¹ – l'organisation de la vie humaine. Livrée par Zeus au dénuement, et donc vouée au travail à cause de lui, l'humanité ne peut trouver son salut, et sa nature spécifique, que grâce à la *dikè*, qui est elle-même donnée par Zeus² et fonctionne sur le mode de la révélation³. L'existence humaine est ainsi pensée en fonction d'un ordre qui lui est imposé de l'extérieur. Solon, lui, opère le mouvement inverse : il s'agit de partir de l'expérience quotidienne, politique, ou, plus largement, pratique, pour essayer d'en comprendre la logique. L'explication ultime reste évidemment l'ordre divin, un ordre qui toutefois, dans ce mouvement interprétatif, quitte la sphère de la fiction narrative pour prendre, plus abstraitement, même quand il s'agit de parler de l'action de Zeus, la dimension de principes qui permettent de comprendre le réel quotidien de la cité et de l'action humaine. À la transcendance d'un monde de divinités dont l'arbitraire et le merveilleux ne sont pas exclus, comme chez Hésiode, se substitue l'immanence d'un ordre divin qui est d'autant plus implacable qu'il devient parfaitement logique et nécessaire : c'est l'idée d'une théodicée qui se met en place.

Dans cette perspective, la référence au monde physique n'implique pas de faire de Solon un *phusikos* comme le voudraient les évolutionnistes, avec tous les problèmes que s'empressent maintenant de soulever les « sceptiques »⁴. Dans un discours délibérément ancré dans l'expérience, la référence au monde naturel est utilisée, tout comme la tradition poétique, pour permettre de mieux saisir le propos. Comme pour la tradition poétique aussi, cette utilisation est complexe. Il peut s'agir, comme dans l'« Eunomie », de rendre compte de la logique causale d'un processus (la nécessité que les fautes des citoyens rejaillissent sur l'ensemble de la

¹ Voir *Travaux*, 42

² Cf. *Travaux*, 279.

³ Voir dans mon commentaire de l'« Eunomie », la comparaison entre la *Dikè* hésiodique et la *dikè* solonienne, *ad* 15 s., p. 115 s.

⁴ Voir Lardinois (2006), p. 17, qui remet en cause l'authenticité du fragment 12 W. sous prétexte que l'on pourrait y détecter une référence au système cosmologique d'Anaximandre. L'explication par les voyages invoqués par Maria Noussia pour justifier le rapprochement (2006, p. 144) y est disqualifiée en ce qu'elle repose sur des récits dont André Lardinois souligne le caractère très probablement légendaire.

communauté) ; mais l'objectif peut être aussi d'aider à se représenter l'aspect apparemment paradoxal de l'action punitive de Zeus, comme dans l'« Élégie aux Muses »¹. Il est clair que, dans les deux cas, mondes physique et divin sont nettement distingués, avec pour conséquence d'éliminer tout recours possible aux prodiges pour rendre compte d'une situation humaine. Mais il est manifeste aussi qu'il ne s'agit pas pour le poète d'expliquer comment fonctionne le cosmos, mais de se donner tous les moyens disponibles pour interpréter une expérience pratique, et que, dans le cadre de ce projet, la comparaison avec la nature n'implique pas nécessairement la filiation à un courant de pensée aussi précis qu'on le dit².

Ainsi, la référence au monde physique tout comme celle qui est faite à l'univers symbolique de la tradition épique sont autant de moyens que se donne le poète afin de permettre à son destinataire de prendre vis-à-vis d'une expérience quotidienne, et douloureuse, la distance nécessaire pour en comprendre le sens. Reste que les deux élégies et le poème 36 donnent à voir une autre constante fondamentale. Dans chacun d'entre eux se dessine la figure d'une individualité singulière, qui dispose seule de la connaissance pourtant nécessaire à tous. On verra que l'« Élégie aux Muses » thématise les raisons de cet isolement en construisant une figure souveraine d'un nouveau type, dont l'autorité se base sur un savoir poétique nécessaire mais pourtant pas suffisant pour assurer à l'action politique toute son efficacité. C'est la figure d'un poète-roi qui s'ébauche mais dont le poète montre en même temps qu'elle ne peut déboucher sur un avènement triomphant mais se dire seulement sur le mode du souhait. Solon est alors bien le poète de la *mesotès*, mais pas telle que l'a reconstruite la *Constitution d'Athènes*³. Comme le poète, entre les dieux et les hommes, mais plus que le poète, s'il veut agir en politique et en législateur, tenu de se substituer au dieu pour endiguer les appétits des hommes, Solon pose une question qui, même si elle reste en grande partie chez lui une aporie, n'en est pas moins essentielle pour penser le politique. Il semble que Platon, dans les *Lois*, en ait, lui aussi, bien compris l'importance⁴.

¹ Voir la comparaison de Zeus avec le vent dans l'« Élégie aux Muses », v. 17-25.

² Le rapport entre Anaximandre et Solon peut d'ailleurs être l'inverse de celui que l'on présuppose généralement : voir ci-dessous, le commentaire de l'« *Economie* », *ad* 15 s., p. 122, n. 3.

³ Nicole Loraux déjà (1984/2005) avait bien vu que Solon occupe une position impossible, se trouve dans un « entre deux », mais là où elle rapporte cette place singulière à un contexte historique, je considère qu'elle renvoie à un questionnement plus théorique, et donc plus universel ; voir ma conclusion.

⁴ Voir mon commentaire à l'« Élégie aux Muses », *ad* v. 6, p. 231.

L' « EUNOMIE »¹ (4 W.)

Lectures.

Pourquoi commencer par étudier l'« Eunomie »² ? Au départ, ce choix a subi l'influence de l'étude déterminante de Werner Jaeger³, qui – j'y reviendrai – présente cette élégie comme un tournant, dans la mesure où elle marquerait le moment où l'homme, prenant ses distances vis-à-vis des dieux, se penserait comme entièrement responsable de son destin politique. La thèse était assez séduisante pour susciter le désir de la mettre à l'épreuve d'une analyse détaillée et de revenir ainsi sur un poème qui paraissait aussi crucial dans le

¹ Les textes, ainsi que leur traduction, sont donnés dans l'Annexe 1. J'ai choisi de citer les fragments d'après l'édition de West (indiquée W.), la plus fréquemment utilisée désormais, bien que celle de Gentili-Prato nous soit très précieuse, notamment par les passages parallèles qu'elle recense. Les traductions des citations sont de moi, sauf indication contraire. J'emploierai le titre d'« Eunomie » par commodité, mais il n'est pas attesté dans l'Antiquité. Les éditions anciennes intègrent le poème dans une série intitulée ΥΠΟΘΗΚΑΙ ΕΙΣ ΑΘΗΝΑΙΟΥΣ (« Préceptes aux Athéniens », cf. Bergk, 1882⁴, ou Buchholz, 1886⁴). Wilamowitz-Moellendorff (1893, p. 304-315 ; cf. p. 305) cite le poème en en reprenant les premiers mots (ἡμετέρα δὲ πόλις), tout comme Jaeger (1926/1960) d'ailleurs, qui semble être pourtant, en raison du titre de son article (« Solons Eunomie »), à l'origine de cette appellation. Celle-ci, qui ne rend pas compte de l'ensemble du poème, mais s'explique évidemment par l'évocation de l'eunomie aux vers 32-39, présentait l'avantage d'établir un parallèle entre le poème de Solon et un autre poème didactique, l'*Eunomie* de Tyrée, qui est citée sous ce titre dès Aristote (*Politique*, 1306b36 ; voir Masaracchia, 1958, p. 246).

² L'« Élégie aux Muses » (13 W.) est le premier poème dans les corpus établis par Diehl (1949³) et Gentili-Prato (1988², repris dans cet ordre dans le commentaire de Noussia, 2001), l'« Eunomie », elle, vient en troisième position. L'étude d'Anhalt (1993) commence elle aussi par l'« Élégie aux Muses ». Anhalt justifie cet ordre, d'un côté, par l'abondance et la divergence des commentaires consacrés au poème, de l'autre par la complexité même de l'élégie, qui mérite, donc, selon elle, plus que toute autre, un réexamen (cf. p. 11). Cependant, on peut noter dans les ouvrages les plus récents consacrés à Solon une propension inverse à se focaliser, au détriment de l'« Élégie aux Muses », sur le poème 4 W., qui semble politiquement plus facile à exploiter (voir les ouvrages d'Almeida, 2003, et d'Irwin, 2005).

³ Voir Jaeger (1926/1960).

développement de la pensée politique. Elle avait aussi l'avantage de prendre en compte, au moins en partie, la facture poétique du texte et de lui donner une signification cohérente, contrairement à une série d'études qui, bien que le poème fût jugé par tous essentiel pour la connaissance de Solon, en proposaient une lecture très partielle.

Il y avait en effet ceux qui cherchaient dans le texte, parce qu'il semblait clairement politique et, quoiqu'il ne s'adressât pas eux, visait clairement les citoyens d'Athènes, la trace du réformateur athénien. Traiter les poèmes comme des documents biographiques directement exploitables permettait de donner un peu plus de chair à un « homme d'État » dont l'existence est indéniable mais la vie très obscure, et l'« *Eunomie* », qui évoque explicitement la cité athénienne dans une situation de crise, pouvait passer pour le document providentiel que l'on cherchait¹. Ulrich von Wilamowitz-Möellendorff déjà le considère comme une œuvre programmatique, au sens politique, voire électoral, du terme². L'exemple le plus clair est celui de Ivan Linforth, qui affirme que l'« *Eunomie* » aborde directement les affaires athéniennes et présente une « politique constructive »³. Une telle lecture a son corollaire négatif chez Agostino Masaracchia. Animé tout comme Linforth par la volonté de faire la lumière sur l'homme politique Solon, Masaracchia, qui, à l'inverse de son prédécesseur, met en question de manière radicale l'image réformatrice que l'on a voulu donner de l'Athénien en démontrant le caractère largement reconstruit ultérieurement (au IV^e siècle) à des fins idéologiques, parvient à des conclusions absolument inverses, censées sans doute conforter une thèse qui n'en avait pourtant pas besoin. Le poème, selon lui, est le reflet le plus clair de l'effort déployé par Solon pour adapter l'expérience politique nouvelle aux vieux schémas traditionnels qu'il puise dans le modèle épique ; les espoirs que l'on était censé placer en lui sont donc

¹ Voir, par exemple, Masaracchia (1958), p. 246 : « Il suo significato storico e documentario ne fa il più interessante testo della poesia solonica. » Sur les problèmes que pose ce type de lecture, voir mon introduction, p. 3-7.

² Wilamowitz y voit « un programme du réformateur » (1893, p. 307 : « dieses gedicht ist ein programm des reformators ») et en fait donc un poème antérieur à 594, date à laquelle on situe en général l'archontat de Solon. Il est vrai que, dans la perspective historiciste, voire biographique, qui fut souvent la sienne (voir par exemple son étude en deux volumes de Platon, publiée, pour la première édition à Berlin en 1919-20, et l'étude que j'en propose dans ma thèse, 1990, p. 233-240 et 642-649), il considère les poèmes de Solon comme des documents essentiels pour retracer la carrière de l'homme politique athénien et comme une source importante pour reconstituer l'histoire politique d'Athènes. Il ne sera en fait pas le seul (voir ci-dessous).

³ Linforth (1919), p. 113.

nécessairement déçus et l'analyse de Masaracchia aboutit à une conclusion parfaitement opposée à l'apparent enthousiasme initial¹ : les Anciens ont eu raison de passer sous silence ce « médiocre traité de théorie politique »². Reste que le poème, tout déconsidéré qu'il soit, demeure classé dans la catégorie où l'avaient rangé Wilamowitz ou Linforth. Seule l'évaluation présupposée de l'homme politique s'inverse, inversant par là-même le jugement porté sur des textes pris dans un processus circulaire où ils doivent confirmer une hypothèse qui en détermine la lecture.

Bien qu'Arthur Adkins veuille attirer, à juste titre, l'attention sur les conditions de production de ce type de poésie, négligées par les commentaires antérieurs – la poésie archaïque comme performance, activité orale –, il nous donne à voir un nouveau genre de document. Il a beau jeu de remarquer que ce poème, pas plus que les autres, ne présente les détails spécifiques que l'on attend d'un programme politique³, il refuse même l'idée que celui-ci puisse présenter la moindre théorie politique⁴. Les arguments avancés : l'oscillation constante entre particulier et général et le manque de précision du langage, trahissent toutefois moins chez lui, me semble-t-il, le refus d'un certain type de présupposés historicistes qu'une conception plutôt étroite de la théorie politique, qui semble devoir prendre l'allure claire et concrète d'un programme électoral. Ne répondant pas suffisamment à cette exigence implicite pour être jugé politique, le poème se voit privé de contenu pour devenir un modèle de rhétorique d'avant le temps où celle-ci s'est dotée de règles : le but de Solon est moins de faire appel à l'intelligence que de susciter l'émotion⁵, la forme primant donc sur le fond. La position d'Adkins, dont j'ai déjà eu plus haut les

¹ Voir ma note 1, p. 36.

² Masaracchia (1958), p. 272.

³ 1985, p. 107-132 (voir p. 110).

⁴ Cf. sa note 30, p. 227.

⁵ « The poem is a work of rhetoric, concerned throughout to persuade by emotive language, not to convey precise information » (1985, p. 125). Il faut noter qu'Adkins, pour étayer sa thèse, fait appel, sans le nommer, à l'argument le moins convaincant utilisé par les oralistes : « ... it <4W.> was composed for performance (and ... the ear of the hearer cannot leap ahead, as can the eye on the written or printed page) », p. 110 s. L'argument, déjà contestable à propos de la poésie monumentale, peut-il valoir pour un poème qui ne devait pas dépasser de beaucoup les quarante vers (Adkins fait partie de ceux qui pensent que nous avons avec le vers 1 le début du poème) ? Faut-il considérer les tragédies grecques, par exemple, comme de purs exercices formels ? Une certaine tradition anti-spéculative, qui considère les pièces de théâtre comme une série d'effets, répondrait sans doute par l'affirmative (voir Judet de La Combe, Introduction à son commentaire des parties dialoguées de l'*Agamemnon*, 2001, p. 40 s.).

difficultés méthodologiques¹, reste de fait déterminée par les présupposés historicistes du type de ceux qui sont présents chez Linforth, par exemple : les poèmes de Solon apparaissent en effet comme des « tranches de vie ». Adkins attire en effet notre attention sur le fait suivant : « que Solon eût ou non une philosophie politique, c'était un politicien en exercice² ». Ainsi, les poèmes demeurent autant de témoignages sur le Solon historique ; seule change la teneur de ces témoignages. Le poème nous renseigne sur Solon l'orateur, sur le politique dans la pratique de son art, étant entendu, à ce qu'il semble, que celle-ci n'est pas nécessairement le reflet d'une réflexion politique, mais est avant tout productrice d'effets.

Emily Katz Anhalt semble mettre le doigt sur la confusion qui s'est faite entre théorie et programme politiques quand elle nie la légitimité d'une « catégorisation rigide » de l'« Eunomie » comme poème politique³, sans complètement renoncer à y déceler un intérêt de ce type. Dans la conclusion de son analyse, elle prête à Solon une vision de l'harmonie politique ni homérique ni aristocratique, où la concorde n'est possible que si elle repose sur la communauté comme un tout⁴. Pourtant le refus de classer le poème dans la catégorie stricte de théorie politique permet, ici aussi, de renoncer à analyser précisément le contenu en le considérant comme une progression continue et signifiante. Anhalt s'attache à étudier les parallèles qu'elle établit entre l'« Eunomie » et d'autres poèmes de la tradition, épique et archaïque. La comparaison est souvent instructive, mais le texte est atomisé en parcelles de sens, correspondant aux vers prélevés pour être confrontés à d'autres passages ressemblants. Anhalt aboutit alors à la conclusion un peu vague – et qui ne constitue effectivement pas une théorie politique articulée – que j'ai évoquée ci-dessus.

Mais là n'est pas le principal pour une étude qui veut sortir des vieux débats en changeant de perspective. Anhalt s'intéresse à la fonction donnée par Solon à la poésie, qu'il voudrait détacher des modèles traditionnels, liés à la tyrannie et à l'aristocratie et dominés par les catégories d'éloge et de blâme, pour la mettre en accord avec son rôle d'homme d'État voué à ce titre à atteindre tous les groupes sociaux. L'ambiguïté et le flou dénoncés par Masaracchia, et admis par Anhalt, deviennent, dans un renversement total, des qualités intrinsèques à la poésie qui vont permettre à Solon de réaliser ce que tout programme politique clair, et donc partisan, ne peut parvenir à créer : le

¹ Voir mon introduction, p. 13 s.

² « Practicing politician », p. 110.

³ Anhalt (1993), p. 71.

⁴ Anhalt (1993), p. 114, voir aussi p. 143.

consensus¹. L'inconsistance et le manque de rigueur prêtés au poème deviennent désormais les signes de la plus grande clairvoyance politique.

Elizabeth Irwin², partie, comme Anhalt, du problème des conditions de production qui déterminent la poésie solonienne, prend une attitude d'une certaine manière plus cohérente, en ne cherchant pas de contenu ailleurs que dans la relation qu'entretient ce poème avec sa tradition. Dans des chapitres souvent très stimulants, elle montre comment l'« Eunomie » se donne comme une critique de la poésie martiale qui puise son autorité dans l'épopée iliadique en lui opposant un autre modèle hexamétrique : l'*Odyssée* et la poésie hésiodique. Reste que l'analyse est elle aussi très parcellaire, qu'elle propose en outre une lecture un peu trop radicalisée de l'*Iliade* (purement martiale sans critique de ses thèmes) et de l'*Odyssée* (comme réaction contre le modèle iliadique) et de l'évaluation que s'en ferait la poésie solonienne (pour l'une et contre l'autre). L'insistance enfin sur le poème comme essentiellement réaction à une tradition, bien qu'elle dise effectivement quelque chose d'une position, ne la présente qu'en creux, sans prêter vraiment attention à ce que le poème construit plus positivement si on l'étudie de manière plus linéaire et pour lui-même aussi, et non pas seulement « par rapport à », cette interrelation n'étant qu'une étape grâce à laquelle s'élabore une signification.

L'interprétation du texte de loin la plus riche de ce point de vue, reste celle qu'a présentée Jaeger dans l'article qu'il consacre à l'« Eunomie » de Solon. Son étude de 1926 est en fait la première à avoir véritablement essayé d'analyser le rapport entre le poème et la tradition poétique qui l'a précédé, et à tenter de dessiner, à partir d'une analyse relativement serrée du texte, une position qui serait propre à Solon. Je serai amenée à en discuter plus longuement, et il suffit de dire ici que Jaeger insiste sur la modernité de la conception solonienne, qui se détache réellement de la tradition pour proposer une vision de la justice et de l'ordre politique fondée sur des lois immanentes : l'homme devient responsable de sa vie sociale et l'influence des dieux est, sinon relativisée, du moins conçue de manière différente, comme s'exprimant dans le rapport de causalité naturelle qui régit l'ordre humain. Pas question de programme politique dans l'article de Jaeger, mais d'une unité réalisée entre poèmes politiques au sens étroit du terme et réflexion pure – en fait religieuse – telle qu'on la trouve, selon Jaeger, dans l'« Élégie aux

¹ « The absence of reference to specific political actions or legislation renders these verses far more persuasive to a factionalized contemporary audience. It also allows them to speak across centuries in making them applicable to modern political realities no less than sixth-century ones », p. 148.

² 2005 ; voir notamment la deuxième partie de son livre.

Muses »¹. On peut donc parler de contenu politique sans devoir exhiber dans le texte des informations pratiques sur la gestion de la cité.

Toutefois, cette manière même de présenter l'« Eunomie » comme la synthèse réussie de deux moments antithétiques, et donc, par nature, incomplets, est une autre façon de réifier les contenus. La manière dont Kurt Raaflaub reprend l'idée d'unité réalisée dans le poème 4 W., en affirmant que Solon se trouve dans la « position rare du philosophe devenu homme d'État »², révèle les limites auxquelles se heurte encore, malgré sa pertinence, l'analyse de Jaeger. Continuant à considérer le poème comme un document précieux pour retracer le parcours du Solon historique³, Jaeger tend à rigidifier les contenus : l'« Élégie aux Muses », moins explicitement politique, devient un poème de « pure réflexion » (p. 318), *antérieur*, par conséquent, dans une perspective encore attachée à retracer une histoire de l'esprit, à une œuvre capable d'unifier points de vue théorique (le « philosophe » de Raaflaub) et pratique (l'« homme d'État »). Quelles que soient les précautions qu'il prend pour ne pas faire de l'« Eunomie » un poème « laïc »⁴, son insistance, par ailleurs convaincante, sur le caractère causal et naturel de la justice qui s'y exprime, rendait problématique le rapport entre les deux poèmes. La succession temporelle occultait la difficulté qu'il y avait à les penser, tels que Jaeger les concevait, dans la simultanéité. Gregory Vlastos stigmatisera l'inévitable dichotomie en admettant chez Solon une « bifurcation de la pensée »⁵.

En définitive, lorsqu'on tente de faire le bilan des interprétations données du poème, on est frappé par les divergences extrêmes des lectures proposées : ce n'est pas un mais deux Solon, absolument incompatibles, qui sont offerts à la perplexité du lecteur. L'un, dont Jaeger est le premier, et sans doute le plus ardent défenseur, produit une pensée neuve, qui s'arrache délibérément aux naïvetés de la tradition pour livrer aux hommes une réflexion progressiste, dominée par l'idée de lois immanentes et naturelles. L'autre, brandi le plus souvent en réaction contre l'hypothèse d'un Solon si spéculatif qu'il en oublierait d'être un politicien, archaïque de surcroît, est

¹ Cf. Jaeger (1926/1960), p. 319.

² 1996, p. 1062.

³ « Einziges umfangreicherer politisches Dokument aus der Zeit vor dem Archontat », Jaeger (1926/1960), p. 315.

⁴ Jaeger insiste bien sur la dimension religieuse du poème, « mélange particulier où s'interpénètrent représentations religieuses héritées, expérience de la vie personnelle et idées générales du temps », p. 319.

⁵ 1946, p. 76.

ancré dans la tradition homérique et hésiodique, dont il ne diffère que par un changement de point de vue, adaptant à l'ensemble de la vie publique un discours qui ne concernait avant que des individus remarquables ou les « rois » de la cité¹.

C'est perdre de vue le mode de composition du poème lui-même. Les interprètes de Solon, impatientes de défendre un contenu, ou son absence, se sont en fait concentrés sur un certain nombre de thèmes prélevés dans le poème et traités de manière globale, sans prêter une attention systématique au détail de l'énonciation qui seul aurait permis d'affiner ou de rectifier de manière plus ou moins radicale leur interprétation. On s'en rendra compte très rapidement avec les quatre premiers vers du poème, qui, parce qu'ils ont été visiblement lus trop vite et selon une attente qui a occulté l'évidence syntaxique, ont donné lieu à des lectures assez réductrices pour fausser le sens de l'ensemble et susciter les antinomies que j'ai évoquées.

En réalité, une analyse détaillée du poème invite à dépasser la problématique d'un Solon réformiste ou conservateur et à comprendre l'utilisation de la tradition dans un mouvement de réflexion politique qui ne peut pas être assimilé à un programme politique. L'essentiel sera dans les nuances que cette analyse permettra de faire. Ce poème ne met pas les dieux à l'arrière-plan, bien au contraire, mais cela n'empêchera pas Solon de réfléchir à la possibilité d'une action humaine responsable, bien au contraire, dans un cadre politique que le poème construit. Ce n'est pas un projet d'avenir politique que ce poème nous donne à entendre ou à lire, mais le poème présente les conditions de possibilité qui permettent logiquement à l'action politique de s'accomplir et qui sont pensées en opposition à une réalité catastrophique où cette réflexion puise intégralement son inspiration. La tradition enfin n'est pas seulement ce par rapport à quoi on prend position, pour ou contre. C'est aussi le moyen d'amener un auditoire, difficile parce qu'il est l'Athénien d'une époque sans doute troublée, mais bien plus fondamentalement fait d'humains d'abord gouvernés par leurs appétits et donc incapables de prendre du recul, à comprendre le flux des expériences qu'il subit. Il y a bien une rhétorique qui se déploie ici, mais les effets qu'elle vise ne sont nullement incompatibles avec la construction d'une position que l'éloge élabore au fil de son énonciation.

La transmission du texte.

¹ Voir notamment Havelock (1978, p. 249-262) et Adkins (1985).

Le poème doit sa survie à Démosthène, qui le cite dans son discours *Sur l'ambassade* (19, 255). Toutefois, les 39 vers qui nous ont été transmis ou bien ne figurent pas dans les manuscrits du texte de l'orateur considérés comme les meilleurs (c'est le cas dans S et L), ou bien n'y sont cités que de manière très réduite : les scholies de A ne proposent que les premier et troisième distiques¹. Jaeger² déduit de cette absence que Démosthène n'a pas repris lui-même le poème dans l'édition de son discours. Il suit d'autre part Wilamowitz, qui se fonde sur les lacunes de la tradition manuscrite (il manque manifestement un vers entre 10 et 11, 11 et 12, et 25 et 26) et surtout sur l'absence de rapport que l'on peut selon lui déplorer entre le propos de Démosthène et la fin de l'épigramme, pour considérer que seuls les seize premiers vers étaient cités par l'orateur³. Les deux savants supposent donc qu'un scribe dont le manque de discernement fut pour nous providentiel aurait complété l'épigramme sans égard pour la cohérence du discours de Démosthène.

Que Démosthène n'ait pas édité le poème qu'il fait lire n'a rien de surprenant. S'il puise à l'époque dans un corpus de poèmes connu, qu'il soit écrit ou transmis oralement, il n'a aucune raison de transcrire ce à quoi tout lecteur-auditeur postérieur pouvait se référer, au moins par un acte de mémoire⁴. La suite permettait sans doute de repérer aisément l'épigramme dont il

¹ Les manuscrits de Démosthène sont généralement répartis en quatre familles. L'édition aldine de 1504 repose sur des manuscrits d'un groupe qui, dans la hiérarchie maintenant admise, est considéré comme la 3^{ème} famille, et dont le représentant principal est F, un manuscrit du X^e siècle. Le manuscrit A (daté du X^e-XI^e siècle) sert de base à l'édition de Reiske (Leipzig, 1770-1775). On le tient aujourd'hui pour un bon manuscrit, mais de la deuxième famille. Il a été en effet détrôné par le manuscrit S (daté de la fin IX^e-début X^e), dont Bekker (dans son édition de 1822-1823) a été le premier à démontrer la valeur primordiale. Il est suivi désormais sur ce point par la plupart des éditeurs. Le manuscrit L, beaucoup plus tardif, puisqu'il date du XIII^e ou XIV^e siècle, est rangé dans cette première famille, et l'on considère qu'il dérive du même archétype que S (ainsi Schultz, qui fut le premier à l'étudier, 1860), ou qu'il dépend directement de S (cf. Drerup, 1899). Pour une présentation de l'ensemble de la tradition manuscrite, voir l'étude exhaustive de Canfora, (1968), et, plus récemment, dans son édition du discours *Sur l'ambassade*, MacDowell, 2000, p. 32-51.

² Jaeger (1926/1960), p. 317.

³ Voir Wilamowitz (1883), p. 306 ; Jaeger (1926/1960), p. 316 s.

⁴ Ainsi, même si le registre est différent, les décrets, par exemple, sont évoqués dans les discours sans jamais apparaître dans les éditions qui nous sont parvenues.

s'agissait¹. Ce qui pouvait être nécessaire quand il s'agissait de citer un passage limité d'une œuvre longue² devait être superflu quand était évoquée une œuvre connue³, qui reçoit ainsi le statut réservé aux décrets et autres documents officiels.

Le problème de l'intégralité.

1. Le poème dans le discours de Démosthène.

L'hypothèse plaide alors en faveur de l'idée que Démosthène faisait lire le poème dans sa totalité. L'objection de la cohérence avec le contenu du discours n'est peut-être pas aussi décisive qu'on le prétend. Wilamowitz et Jaeger s'en tiennent en effet au contexte proche. Démosthène s'y réjouit de constater que des hommes comme Eschine, fléaux pour leur cité, encourent le châtement divin (qui se concrétise en l'occurrence dans l'action engagée contre lui). Jaeger en déduit que Démosthène détourne la signification réelle du poème, qui insiste sur la responsabilité humaine dans les catastrophes que subit la cité sans que les dieux aient à intervenir, pour mettre l'accent sur le rôle protecteur des dieux. L'aide des dieux et la reddition des comptes (εὔθυναί, au § 256, rappelant le châtement promis au vers 16 de l'épigramme) donneraient selon lui les limites de la citation. C'est pourtant ignorer que la suite du discours, à partir de 259 notamment, fait allusion aux maux que subit

¹ « Vous entendez, Athéniens, ce que dit Solon sur ce genre d'hommes et sur les dieux dont il affirme qu'ils sauvent la cité. Quant à moi je pense et je veux que ces paroles : 'les dieux sauvent notre cité' soient toujours vraies... », § 256.

² En 274, Démosthène cite un passage de l'*Antigone* de Sophocle, qui figure dans les manuscrits. Que les scholies des manuscrits CTV laissent à penser qu'elles se réfèrent à une édition qui ne donnait que la référence du passage (voir l'édition de Mathieu, 1956, « Notes complémentaires », p. 133) ne constitue pas une véritable objection : si le manuscrit ne donne pas le texte, il fournit bien une référence.

³ Aristophane (*Cavaliers*, 1173-1175) atteste, par la parodie du début de l'épigramme à laquelle il se livre de toute évidence, la célébrité du poème. Voici comment le charcutier s'adresse à Dèmos : ὦ Δῆμ', ἐναργῶς ἡ θεὸς <Pallas> σ' ἐπισκοπεῖ (cf. Solon, v. 3 : ἐπίσκοπος, à propos d'Athéna)./ Καὶ νῦν ὑπερέχει (cf. Solon, v. 4 : ὑπερθεῖν ἔχει) σου χύτραν ζωμοῦ πλέαν (« Dèmos, il est clair que la déesse veille sur toi. Et maintenant elle tient au-dessus de toi une marmite pleine de soupe »). À quoi Dèmos répond : οἶει γὰρ οἰκεῖσθ' ἂν ἔτι τήνδε τὴν πόλιν./ εἰ μὴ φανερώς ἡμῶν ὑπερεῖχε τὴν χύτραν; (« Penses-tu en effet que cette cité serait encore habitée si Elle ne tenait pas visiblement au-dessus de nous sa marmite ? »).

la Grèce en des termes qui rappellent la partie suivante du poème. Sans aller trop loin dans l'analyse des propos de Démosthène, on peut noter, à titre d'exemple, qu'il parle d'une maladie (νόσημα) qui s'est abattue sur la Grèce, de la servitude (δουλοσύνη) à laquelle certains ont accepté de se soumettre, puis qu'il évoque la guerre civile à Élis (260). Ces calamités ne peuvent manquer de rappeler les vers 17 à 22 de l'« Eunomie » et l'observation à elle seule affaiblit sensiblement l'argument de Wilamowitz et de Jaeger. On pourrait montrer, même s'il est moins facile de trouver des similitudes aussi nettes, que la suite du discours (à partir de 271), en insistant sur le fait que les ancêtres faisaient primer la loi et l'intérêt de la patrie sur le respect envers ses dirigeants, donne une certaine idée de l'eunomie. L'épigramme tout entière peut donc faire sens dans le discours de Démosthène¹.

2. La composition du poème.

La composition du poème, tel qu'il nous a été transmis, semble confirmer l'hypothèse de l'intégralité. Après avoir affirmé le rôle définitivement protecteur des dieux dans les vers 1 à 4, Solon lui oppose, en les désignant comme les seuls instigateurs de la ruine de la ville, celui des citoyens eux-mêmes, qui créent une situation de désordre dans la communauté (5-31). Cette section peut elle-même se subdiviser de la manière suivante. D'une part sont révélées les causes de la menace que ces citoyens font peser sur la cité : leurs excès les amènent à ne rien respecter, y compris la justice, dont l'action punitive est pourtant certaine (5-16). Les vers 17 à 29 en présentent ensuite les conséquences sur l'ensemble de la cité, conséquences collectives (17-25) puis individuelles (26-29). Solon, dans les deux vers qui referment cette unité (30 s.), affirme enfin le rôle direct qu'il joue dans la

¹ Mon objet n'est pas d'entrer plus avant dans la discussion suscitée par le discours *Sur l'ambassade*, dont je donne ici une présentation sans doute très succincte. Il suffit de noter les rapprochements significatifs. Pour une étude un peu plus approfondie de la question, je renvoie à l'article de Rowe (1972), p. 441-449. L'auteur y défend, de manière convaincante, l'idée que l'on retrouve dans le discours de Démosthène, même s'ils ne sont pas toujours repris littéralement, les motifs contenus dans toute l'épigramme (« Solon's poem in its entirety must be regarded as the central metaphor of Demosthenes' persuasive purpose », p. 449). Il est suivi sur ce point par Paulsen, dans le commentaire qu'il propose du discours (1999), p. 249). Voir, pour une position identique, le commentaire de Noussia (2001), p. 234. MacDowell (2000, p. 312) est plus réservé : il doute que le poète ait été intégralement lu, faute d'allusion plus directe dans la suite. Reste qu'il ne conteste pas le rapport possible entre l'épigramme dans son ensemble et le discours.

communication à ses concitoyens des causes de leurs maux, résumées sous le terme de *dusnomia*. À cette situation négative, il oppose l'idée parfaitement inverse d'eunomie, dont il décrit l'action régulatrice (v. 32-39).

Or, comme on l'a parfois remarqué¹, cette action est décrite en des termes qui font manifestement écho à la deuxième partie du poème, notamment aux causes des maux subis par la cité (v. 5-16). À ἀφραδίησιν, qui par la place qu'il occupe (en fin du premier vers de la deuxième unité, v. 5) est mis en relief, s'oppose le dernier mot du poème : πινυτά. L'injuste, évoqué aux vers 7 et 11, est mis à mal par l'eunomie (en 33), comme l'*hybris* du vers 8 (cf. v. 34) κόρον de 9 est repris en 34, à l'incapacité à faire régner la paix dans les banquets (10) font écho, aux vers 37 s., l'idée de la dissension (διχοστασίης) et de la colère de la querelle (ἔριδος χόλον) et le tort infligé à la justice (v. 14) appelle l'évocation du sort réservé par l'eunomie aux sentences torses (v. 36).

Il existe donc une symétrie certaine entre les deuxième et troisième parties du poème : les causes des maux dont souffre la cité, présentées aux vers 5-16, et reprises dans la notion de dysnomie, sont traitées les unes après les autres par l'eunomie dans la dernière section. Bien plus, l'ensemble du poème apparaît comme un tout qui se referme sur lui-même. À l'action des dieux évoquée dans ce que je considère donc comme les premiers vers du poème, répond en effet, selon un glissement signifiant, l'action de l'eunomie (que les vers qui la concernent rappellent l'hymne à Zeus du proème des *Travaux*, cf. *infra*, n'est bien évidemment pas un hasard ou un réflexe traditionaliste). Les vers qui nous ont été transmis se suffisent donc à eux seuls : au rôle clairement positif des dieux sont opposés les agissements néfastes des hommes auxquels vient s'opposer à son tour l'action (négative, en ce qu'elle est répressive, mais positive en ce qu'elle est bienfaitrice) de l'eunomie, qui rappelle les hauts faits de Zeus, sans pouvoir s'y superposer toutefois (pour la raison déjà évidente que les dieux ne sont plus ici mentionnés explicitement, et que l'on reste donc résolument dans le domaine de l'humain).

3. Le problème du δέ (v. 1).

¹ Cf. Halberstadt (1955), p. 202, et Ostwald (1969), p. 67 s. et n. 1, p. 68.

L'objection majeure que l'on peut opposer à l'hypothèse d'un poème transmis dans son intégralité est la présence de la particule δέ au vers 1. Elle n'a pas manqué d'être émise. Les commentateurs se sont dans ce cas interrogés sur le contenu du début manquant. Wilamowitz, d'ailleurs moins préoccupé par la particule que par l'absence de mention du destinataire, suppose que Solon évoquait d'abord la situation désastreuse d'Athènes¹. Si d'autres l'ont suivi dans l'opinion que les vers initiaux manquaient, la plupart ont opté pour un autre début, qu'ils déduisent de l'antithèse exprimée alors par ἡμετέρα δὲ πόλις : « notre cité » s'opposerait à une autre ville, qui, contrairement à Athènes, a subi la haine des dieux – on pense bien évidemment, en toute logique, à Troie².

¹ « Rings um mich sehe ich gesetzlosigkeit in Athen, und das volk weiss sich nicht rat ; da will ich ihm die zeichen der Zeit künden... » (1893, p. 307). Il aurait par la suite, selon Jaeger (1926/1960, p. 318, n. 1), changé oralement d'opinion.

² Voir Nestle (1942), p. 135, ou, plus récemment, Anhalt (1993, p. 73). On peut citer aussi, même s'il est moins affirmatif sur la nécessité de suppléer un début, Adkins (1985, p. 111, ad 1-2), qui ne limite pas toutefois l'hypothèse à Troie, mais suggère que peut prétendre à ouvrir le poème « une des cités mycéniennes qui n'existaient plus à l'époque de Solon ». Van Groningen (1960²), p. 133 s., estime, lui, que l'élegie citée de manière très fragmentaire par Aristote (*Constitution d'Athènes*, V, 2 s. = 4 a, b, c W.) et l'« Eunomie » ne font qu'un seul et même poème. Pour lui, l'élegie commencerait par 4a W. (« Je comprends, et la douleur règne au fond de ma poitrine,/Quand je vois la terre d'Ionie, si ancienne,/Abattue, ... »). Suivraient la cause de la discorde (4 b W., un vers conjecturé : « <La discorde qui y règne est due à deux causes> : cupidité et présomption »), puis une idée que Van Groningen est obligé de suppléer : « Ce sont elles que je redoute le plus, elles ont conduit à la ruine des cités condamnées par les dieux », et enfin l'« Eunomie », elle-même suivie par 4 c W. (« Vous, après avoir apaisé dans votre poitrine un cœur puissant,/Vous qui en êtes venus à la satiété de tous les biens,/Installez votre orgueilleux esprit dans la mesure ; car nous,/nous n'obéirons pas, et cela n'ira pas bien pour vous »). On comprend pourquoi Van Groningen a pu être tenté, comme avant lui Wilamowitz (1893, p. 307 s.), de rapprocher des éléments qui contenaient des idées similaires (West fait lui aussi de 4a le début du poème et suggère, sans l'assurer que 4b et c viennent du même poème, 1974, p. 12). Pourtant, l'hypothèse ne paraît pas pertinente, pour une raison essentielle, déjà invoquée par Wilamowitz lui-même pour renoncer à l'évidence juste apparente du rapprochement : Aristote cite clairement ces extraits dans un contexte où Solon discute avec les deux partis en lutte à Athènes. D'ailleurs le fr. 4 c pose clairement un antagonisme dans lequel s'implique l'auteur (un « vous » à quoi s'oppose un « nous ») dont il n'est nullement question dans l'élegie qui nous concerne. La proximité des thèmes n'implique pas que l'on assimile les deux poèmes de manière un peu trop mécanique.

Une grande majorité d'interprètes a cependant considéré le poème comme entier¹. Les arguments invoqués relèvent de deux niveaux différents. Certains sont d'ordre externe et portent sur les conditions de transmission de l'épigramme. Masaracchia, supposant que Démosthène n'a pas lu l'ensemble du poème, juge improbable que l'orateur ne commence pas par le premier vers, qui permet de caractériser une œuvre poétique et enclenche le processus de remémoration². L'argument n'est pas décisif, car on peut lui objecter, comme le fait Anhalt³, qu'il serait plus convaincant si l'on pouvait supposer que Démosthène avait cité très brièvement le poème, ce que personne n'admet, même quand on pense que l'orateur n'a pas donné lecture de l'ensemble.

L'autre argument externe repose sur l'idée que l'on se fait de la tradition manuscrite. Linforth, à ma connaissance, est le premier à l'avancer⁴ : si l'on suppose, après Wilamowitz, que la fin du poème a été ajoutée par un copiste un peu trop zélé, il semble improbable que le même copiste ait laissé le début incomplet. L'objection est logique.

L'argument interne de la structure du poème, qui en fait un tout autosuffisant, même s'il est évoqué comme un élément déterminant, a semblé assez évident pour ne pas nécessiter un véritable développement⁵. Jaeger est sans doute celui qui s'y arrête le plus longuement, mais la composition du poème qu'il propose me semble un peu trop simple. On aurait deux parties symétriques et antithétiques : l'une négative (1-32), l'autre positive (33-39)⁶. C'est faire trop peu de cas des vers 1-4, qui ne sont pas véritablement négatifs, et ignorer que l'action de l'eunomie ne peut pas être trop rapidement qualifiée de positive. L'argument de la structure ne vaut que si l'on tient compte de la complexité plus grande du poème, comme j'ai tenté de le faire ci-dessus.

Il reste alors à expliquer la présence de la particule *δέ* au début de l'épigramme. En prose, le cas n'est pas rare. J. Th. Væmel déjà, dans son édition de

¹ Les commentaires les plus récents ne tranchent pas réellement. Même si Noussia défend la thèse d'un *δέ* « inceptive » (cf ci-dessous), elle propose, sans décider, de lui donner diverses fonctions, de niveaux différents, externe ou interne (*ad* 1-4, p. 237 s.). Mülke préfère laisser la question ouverte (p. 100-102). Irwin, il est vrai, avec une prudence somme toute légitime, considère que nous avons ici le début du poème et pose à juste titre que l'on n'a pas à chercher hors du poème le contraste suggéré par *δέ* (2005, p. 86, n. 4).

² 1958, p. 248.

³ 1993, p. 73.

⁴ 1919, p. 195. Il sera utilisé aussi par Färber (1949/1972), p. 226.

⁵ Cf. Färber, *ibid.*

⁶ 1926/1960, p. 326 s.

*l'Ambassade*¹, citait, pour défendre l'idée que l'on pouvait trouver la particule au début d'un texte, un discours de *l'Anabase* (V, 5, 13), qui commence par ἡμεῖς δὲ... Le problème est que ce discours est une réponse. La particule marque donc alors sinon un contraste, comme le suggère J. D. Denniston², au moins un balancement avec ce qui précède (« Nous, de notre côté... »). Denniston cite d'autres exemples de l'usage « inceptive » de δέ dans des contextes où toute idée de contraste est absente. Le but est dans ce cas, selon lui, de reproduire le ton de la conversation³, et la particule est alors à rapprocher de l'usage analogue de ἀλλά. Il note aussi la présence de δέ au début des oracles, mais donne peu d'exemples pour la poésie. Seul est mentionné Théognis : l'usage libre des particules de liaison témoignerait de la vocation de l'élégie à être récitée dans les banquets, où chaque convive « reprend » la chanson (δέχεσθαι τὰ σκόλια). Selon cette interprétation, la particule ne fait pas sens dans le poème, mais ne s'explique que dans le contexte des occasions de sa récitation⁴. L'argument n'est pas entièrement convaincant. Si l'on examine en effet les passages le plus souvent considérés comme des poèmes de table qui se répondent⁵, on constate que l'emploi de la particule δέ y est rare, alors que ce sont les lieux du texte où, selon cette théorie, l'on s'attendrait le plus à la trouver.

L'explication vaut encore plus difficilement pour d'autres élégies. David Campbell⁶ cite, en plus de notre texte, des exemples où la présence d'un δέ ne signifie pas nécessairement, selon lui, qu'il manque le début du poème. Mimnerme 1 W.⁷ n'est peut-être pas un bon exemple. Il s'agit d'une question,

¹ Cf. Vœmel, 1862. Il est suivi par Bergk (1882). *l'Anabase* est le passage le plus cité pour défendre la présence d'un δέ en début de poème.

² Cf. *Greek Particles*, p. 172 s.

³ Il traduit par « Well ».

⁴ Denniston, prenant ainsi une option dans le débat sur la composition des *Theognidea*, se fait l'écho de la théorie de Reitzenstein (1893), p. 79-85, qui étend à une plus grande étendue du corpus la thèse de Geysso (1892), pour qui la seconde partie (à partir du vers 756) se présentait comme un recueil de chansons à boire qu'aurait collecté un rédacteur tardif sans trop se préoccuper des articulations. Wendorff (1902), pousse l'idée à son paroxysme en considérant que tout le corpus est une suite de scolies. Pour la présentation de ces thèses, et la critique du caractère trop systématique des deux dernières, voir Carrière (1946), p. 31 s. et 146-148. Voir aussi l'introduction à son édition (1975), p. 13-27).

⁵ Carrière (1946, p. 147) cite par exemple 939-42 et 943 s., 1043 s. et 1045 s. Voir aussi son édition (1975, p. 109, n. 2), où il mentionne en outre 983-1002 et 1039-1070.

⁶ Campbell (1967), *ad* Archiloque 1, n. 1. Je ne cite pas les occurrences où il relève un ἀλλά en début de poème.

⁷ τίς δὲ βίος, τί δὲ τερπνὸν ἄτερ χρυσοῦς Ἀφροδίτης ;

et l'usage de la particule dans ce contexte est bien attesté¹. Par contre Archiloque 1 W.² et Mimnerme 2 W.³ sont bien plus intéressants. Si l'on généralise ce que suggère Denniston à propos de Théognis, on doit supposer que la particule est un simple outil qui sert à passer le relais d'un convive à l'autre. L'hypothèse, déjà contestable quand il s'agit d'un corpus que nous possédons et dont la composition a clairement dû faire très tôt l'objet de réfections, est encore plus difficile à vérifier pour les trois élégies citées, qui n'appartiennent à aucun groupement dont nous ayons la trace.

On ne peut évidemment pas écarter l'idée d'un recueil⁴ perdu, dans lequel les poèmes seraient associés de manière lâche grâce à la particule. Mais l'idée est elle aussi problématique. Il faut alors imaginer en effet, à moins de supposer que le poète lui-même anticipe dans sa composition l'usage symposiaque en prévoyant les chevilles qui permettront aux convives d'enchaîner leurs contributions⁵, que le premier vers a été modifié afin d'introduire la particule, au moins dans le fr. 1 W. d'Archiloque, où l'on aurait un hiatus sans le δέ, et dans l'élégie de Solon (il y manquerait une syllabe). Il peut alors paraître étonnant qu'aucun manuscrit ne fasse état de divergences dans l'établissement du texte⁶.

Il convient de s'arrêter plutôt sur un point commun aux trois poèmes : chacun met d'emblée en relief, comme pour la distinguer dans un débat qui peut être mimé plutôt que réel, une première personne (un « je » chez Archiloque et Solon, un « nous » chez Mimnerme). Le contraste attendu n'a pas besoin d'être explicité chez le premier (qui affirme, contre une attente qu'il n'est pas nécessaire d'exprimer, tant elle est banale, l'originalité de son statut contradictoire de soldat-poète) ni chez le dernier (le « nous » s'oppose aux

¹ Cf. Denniston, *Greek Particles*, p. 173 s., qui cite plusieurs exemples de cet emploi dans les poèmes homériques.

² εἰμὶ δ' ἐγὼ θεράπων μὲν Ἐνναλίῳ ἀνακτος...

³ ἡμεῖς δ', οἶά τε φύλλα φύει πολυάνθεμος ὄρη / ἔαρος...

⁴ Cf. Jaeger (1926/1960), p. 318, n. 1 : « In einer Sammlung wäre ein Anfang mit δέ wohl denkbar ». Le poème d'Archiloque est transmis par Athénée (627c), et celui de Mimnerme par Stobée ; l'un et l'autre devaient utiliser des Florilèges.

⁵ Allen, dans son édition des fragments de Mimnerme (1993), s'il évoque la possibilité que le δέ, dans le fragment 1, signale le lien étroit entre poésie élégiaque et pratique symposiaque (p. 33), opte sans hésiter, au fragment 2, pour la valeur « inceptive » (cf. p. 42).

⁶ Le fr. 122 W. d'Archiloque, où il est incontestable que le vers 1 constitue le début du poème, présente ce type de divergences : alors que le manuscrit de Stobée ne présente pas de particule de liaison, les manuscrits de la *Rhétorique* d'Aristote (les plus récents, il est vrai, mais A présente une autre leçon, en soi très difficile et infirmée par Stobée) ont un δ' après le mot initial.

dieux, sans qu'il soit utile de les mentionner puisque l'identité du second terme de la comparaison est évidente). Il en va de même en fait pour l'« Eunie ».
Il y a bien un contraste que le ἡμετέρα δὲ πόλις met en relief, le terme antinomique est bien Troie, ou d'autres villes que menace la toute-puissance des dieux, mais on n'a pas besoin d'en conclure pour autant au caractère incomplet du poème : le poète, grâce à ce δέ emphatique, souligne le caractère particulier de sa cité¹.

v. 1-4

Les quatre premiers vers, tels qu'ils sont énoncés, portent en effet en eux-mêmes la comparaison. Les commentateurs en ont souvent souligné le ton épique, et plus particulièrement iliadique² – Campbell remarque même (*ad* 1) qu'« il y a moins de matériau homérique après 1-4 » –, mais ils ne se sont guère arrêtés sur le contenu des passages parallèles qu'ils énumèrent. Je reviendrai par la suite sur le sens des vers 1 à 4, mais on peut tout de suite relever des éléments intéressants pour le problème présent. Outre les homérismes précis que l'on repère dans les deux premiers vers (κατὰ... Διὸς... αἴσαν, la clausule οὐποτ' ὀλεῖται et μακάρων θεῶν... ἀθανάτων³), la teneur des vers 1 s. rappelle le chant IV de l'*Iliade* (v. 30-56), où Héra, dans une sombre transaction, offre à la vindicte éventuelle de Zeus des villes à qui elle accorde pourtant ses faveurs (Argos, Sparte et Mycènes) en échange de Troie, dont elle veut la perte.

Le choix des termes, homériques, appliqués à Athéna (v. 3) mérite aussi que l'on s'y attarde. μεγάθυμος n'apparaît pas pour désigner Athéna dans l'*Iliade*, mais dans l'*Odyssée*, en VIII, 520 et en XIII, 121. La première occurrence est particulièrement intéressante, puisque l'adjectif est employé

¹ Voir, pour une compréhension analogue du δέ « inceptive », de Falco (1949), p. 148-151, cité par Verdenius (1974), p. 174 : contre ceux qui pensaient que le premier vers du fragment 1 d'Archiloque ne correspondait pas au début du poème, de Falco affirme que la particule « ha una sua particolare efficacia asseverativa, che vale a dare un più forte rilievo all' ἐγώ e in generale all'affermazione personale ». Leumann (1949), p. 85-89, donne à cette fonction « inceptive » une justification linguistique : on aurait affaire à une forme affaiblie de δή. Son emploi ici, tout comme dans Archiloque et Mimnerme, invite à ne pas en diminuer la force adversative.

² Voir les passages parallèles relevés par Campbell (1967), p. 240 s., Degani- Burzacchini (1977), *ad* 1-4, p. 107, Anhalt (1993), p. 74-78, Noussia (2001), p. 238, ou Mülke (2002), p. 103-105). Voir encore Irwin (2005), p. 92.

³ Pour κατ' αἴσαν, cf. *Iliade* III, 59, et Διὸς αἴσα, IX, 608, et XVII, 321. Pour la clausule, voir *Iliade* II, 325, VII, 91 ; *Odyssée* XXIV, 196 ; *Hymne à Apollon*, 156 (je reviendrai *infra* sur la variation intéressante qu'implique le changement de sujet : κλέος dans tous les passages cités). Pour μακάρων...ἀθανάτων, cf. *Iliade* IV, 127 s.

pour qualifier Athéna au moment où Démodocos parle du sac de Troie et de la victoire d'Ulysse sur Déiphobe « grâce à Athéna la magnanime »¹.

Le terme ἐπίσκοπος est ici pour la première fois utilisé pour exprimer le rôle protecteur d'un dieu sur la cité. Dans l'*Iliade*, le mot a deux fois plutôt le sens d'« espion » (X, 38 et 342). Mais il a aussi, à deux reprises, à voir avec celui de « protecteur », dans des contextes où Troie est menacée, ou même presque vaincue déjà. En XXII, 254 s., en effet, Hector, s'adressant à Achille, qu'il est prêt à affronter, propose de s'en remettre aux dieux, « qui seront les témoins et les gardiens de leurs accords »². Or on imagine ce que peut valoir la protection des dieux pour Hector à ce moment, puisque c'est précisément Athéna qui l'a trompé afin de l'inciter à aller à sa perte en combattant Achille. En XXIV, 729, le terme désigne bien le protecteur d'une cité, mais en l'occurrence il s'agit d'un homme, d'un homme qui est mort, Hector, et d'une cité désormais perdue, Troie, puisque, comme le déplore Andromaque, elle vient de perdre son gardien³.

Dans l'*Iliade*, on trouve ὄβριμοπάτρη enfin dans des contextes, à chaque fois, où Athéna est présentée comme une menace pour Troie. La déesse s'y arme pour entrer en personne, avec Héra, dans le combat contre les Troyens, et le poète évoque la lance avec laquelle elle maîtrise les rangs des héros « à qui la fille d'un père puissant voue sa haine »⁴.

Ainsi, derrière la plupart des mots qui servent à composer ces quatre vers on entend le sort malheureux de Troie, et le rôle funeste qu'y ont joué les

¹ Irwin (2005), p. 93 s., utilise cette emploi exclusivement odysseén pour insister sur le fait que Solon se différencierait ainsi de l'élégie martiale à laquelle il répondrait. Reste que l'*Odyssée* présente des thèmes qu'elle partage avec l'*Iliade*.

² ...τοὶ γὰρ ἄριστοι / μάρτυροι ἔσσονται καὶ ἐπίσκοποι ἀρμονιάων.

³ ...πόλις ἦδε κατ' ἄκρης / πέρσεται· ἦ γὰρ ὄλωλας ἐπίσκοπος... (728 s.).

⁴ V, 747, et VIII, 391 : ... τοῖσιν τε κοτέσεται ὄβριμοπάτρη. On retrouve les mêmes vers formulaires à propos d'Athéna dans l'*Odyssée*, I, 101. Il s'agit encore de décrire la terrible lance de la déesse, quand, sous les traits de Ménétes, elle arrive à la demeure de Télémaque. Même si l'intervention d'Athéna dans un combat humain est évoquée de manière plus indirecte, elle n'en est pas moins réelle, car la déesse va pousser Télémaque à réagir aux méfaits des prétendants, donnant ainsi l'impulsion à une autre guerre, où Ulysse rejouera face aux prétendants, sur un mode moins épique, le combat qu'il a livré contre les Troyens. Irwin (2005), p. 121-123, voit elle aussi la fonction martiale et « iliadique » que joue Athéna désignée par cette épithète tout autant dans l'*Odyssée* que dans l'*Iliade*, mais s'intéresse davantage, dans la perspective de sa thèse sur la rivalité de genres, au choix que fait Solon de la tradition odysseenne qu'à la fonction tout à fait précise qu'on peut lui attribuer au début de l'« Eunomie ». Voir encore son analyse de l'emploi de μέγας (2005, p. 123 s.). Elle admet toutefois, dans sa note 37, p. 125, que l'on pourrait aller plus loin et voir s'ériger, comme une menace, la cité ruinée de Troie.

dieux, plus particulièrement Athéna¹. Cette partie du poème fonctionne comme un palimpseste : derrière la confiance dans la protection divine dont bénéficie Athènes, se profile, à l'inverse, par le choix de termes aux résonances lugubres dans un autre contexte bien connu, le destin opposé qui a fait périr la cité d'Hector. Il n'est donc pas besoin de chercher en dehors de ces quatre premiers vers la ville à laquelle ils s'opposent : ils contiennent leur propre envers.

La particule δέ doit par conséquent être dotée d'une valeur forte. Il est inutile d'en minimiser la signification comme on l'a fait parfois lorsqu'on voulait sans doute éviter, en suggérant une éventuelle opposition à Troie, de s'attirer les objections des partisans d'un poème étêté². La particule vise manifestement à marquer un effet, comme on l'a supposé dès Voemel³, et il n'est pas exclu de pouvoir lui donner, comme d'ailleurs chez Archiloque et Mimnerme, une valeur adversative, en rapprochant l'emploi de celui que l'on trouve il est vrai plus tard, dans la tragédie, mais dont Denniston (p. 172) donne un exemple pour *Illiade* XV, 90. Ce dernier note en effet que la particule est utilisée parfois dans des « exclamations passionnées ou vives, sans qu'une connexion semble être requise » et ajoute que, dans certains cas, « une force connective ou adversative doit peut-être, après tout, être sentie ». Sans que l'on puisse en faire une règle, faute d'un corpus de textes transmis assez large, il ne paraît donc pas injustifié de donner à δέ une valeur adversative pleine, liée à l'énoncé distinctif, particularisant, d'une première personne, dans ce que l'on peut considérer, pour toutes les raisons présentées, comme le début du poème.

La question de l'occasion.

¹ Le vers 4 lui aussi, avec χείρας ὑπερθευ ἔχει, contribue à cet effet d'écho. En *Illiade* IX, 419 s., Achille affirme le rôle protecteur que Zeus a sans doute décidé d'exercer sur Troie : ... ἔθεν εὐρύοπα Ζεὺς / χεῖρα ἐῆν ὑπερέσχε ... (« Zeus à la voix qui porte loin a étendu son bras au-dessus d'elle »). On sait ce qu'a de très provisoire ce traitement de faveur.

² Comme Stahl (1992), p. 390, qui préfère y voir le moyen pour Solon de renvoyer l'auditeur à une situation connue, à une discussion dont il montrerait ainsi qu'il la poursuit.

³ *ad loc.* : ... *immo optime convenit commoto atque elato Solonis animo relicta sententia « aliae quidem urbes interierunt et interibunt » sic incipere « sed Athenae sunt perpetuae »*. Cette interprétation est reprise par Bergk (1882) et, plus récemment par Tedeschi (1982), p. 35, n. 5.

J'ai, dans mon introduction, déjà évoqué les difficultés rencontrées par les critiques qui cherchaient à retrouver dans les poèmes de Solon les conventions propres aux poèmes de banquet¹. Je ne reviendrai ici que sur le débat qui a opposé Martin West à Ewen Bowie à propos de l'« Eunomie ». Par son entrée en matière (ἡμετέρα πόλις), Solon s'intègre dans une collectivité, celle de la *polis* athénienne. West, s'appuyant sur le fait qu'au vers 30 le poète « parle 'd'instruire les Athéniens' », n'exclut pas l'idée que l'élégie ait pu être récitée sur l'agora². L'autre possibilité à envisager selon lui est que « ces élégies représentent les publications littéraires de discours réellement prononcés en prose ».

Bowie³, qui prend le contre-pied d'un certain nombre des thèses admises par West sur l'élégie comme genre, ne se prive pas de le contredire aussi sur ce point : il refuse de distinguer la première occasion dans laquelle est chantée⁴ l'élégie des reprises symposiaques ultérieures. Pour ce faire, il commence par remettre en question l'hypothèse initiale qui permet à West d'imaginer que Solon ait pu réciter certains de ses poèmes devant un large public : il faudrait prendre au pied de la lettre le fragment 1 W., ce qui est, d'après lui, et à bon droit, contestable (« Moi, je suis venu en héraut de Salamine la désirée, / Proposant pour discours un chant, paroles en bon ordre »)⁵. Le fragment est d'autant plus difficile qu'au problème du texte s'ajoute la question de la crédibilité de l'anecdote colportée à son propos dès Démosthène⁶ et souvent utilisée comme un précieux détail biographique. On peut toutefois suivre sans trop de difficulté Bowie lorsqu'il défend le caractère

¹ Voir ci-dessus, p. 14-16.

² West (1974), p. 12. L'idée devait pour West être d'autant plus vraisemblable qu'il considère, on l'a vu, 4a comme le début du poème et émet l'hypothèse que 4c pouvait appartenir à la même élégie : il pouvait alors y trouver l'adresse (le « vous », de 4c, v. 1) qui lui manquait dans l'« Eunomie ».

³ 1986, p. 13-35.

⁴ Tout comme West (1974), p. 13 s., Bowie pense que les élégies n'étaient pas récitées mais chantées (p. 14).

⁵ αὐτὸς κῆρυξ ἦλθον ἀφ' ἡμερτῆς Σαλαμῖνος, / κόσμον ἐπέων † ὡδὴν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος.

⁶ On raconte qu'à une époque où Athènes et Mégare luttaient pour la possession de Salamine, Athènes avait menacé de punir de mort tout citoyen qui aurait exhorté le peuple à rentrer en possession de l'île. Solon se serait fait passer pour fou et se serait affublé d'un bonnet (comme un voyageur de retour de Salamine) pour se présenter sur l'agora et y défendre une politique offensive contre Mégare. Démosthène y fait allusion dans son discours *Sur l'ambassade*, peu avant la citation de l'« Eunomie », 252 et 255 (pour l'allusion au bonnet) ; l'histoire est racontée de manière plus complète dans Plutarque, *Vie de Solon*, 8, 1-3.

manifestement métaphorique de l'allusion au héraut (et à la folie feinte dans le contexte de laquelle se situerait le poème)¹. Si le point est, sinon acquis, au moins digne de considération, West perd l'argument majeur pour supposer que des élégies aient pu se substituer à des harangues publiques, et Bowie en conclut que l'« Eunomie », comme les autres poèmes de Solon, est une élégie destinée à ses compagnons de banquets, *betairoi* politiques à partir desquels le message était destiné à traverser, horizontalement et verticalement, l'ensemble de la société athénienne².

Si la thèse de Bowie, qui repose sur une tentative réelle de compréhension du texte (au moins pour le fragment 1), semble dotée de vraisemblance, on est pourtant obligé de constater que le résultat est le même. Partant de représentations différentes de la réalité sociale et politique de l'époque, en tout cas pour les poèmes de Solon dont il est question ici, les deux positions antithétiques de West et Bowie convergent vers une même conception du destin de l'« Eunomie ». Que le poème soit chanté en public ou devant un comité plus restreint qui se chargera de le propager, il reste qu'il est voué en fin de compte à toucher l'ensemble de la population. Le destinataire est le même, et le « notre » du vers 1 concerne en définitive autant le petit groupe des amis politiques que l'ensemble de la communauté³.

¹ Cf. Bowie (1986), p. 18 s.

² Bowie (1986), p. 20. Voir déjà Tedeschi (1982), qui a toutefois trop tendance à radicaliser le point de vue en cherchant dans le poème des preuves de son caractère symposiaque qui ne s'y trouvent pas toujours.

³ Walker (2000), p. 250-273, utilise, comme West, « Salamine » pour prouver que Solon adressait ses vers à une communauté plus large que celle de ses compagnons de banquets. Il considère en effet qu'« en présentant son élégie comme une *mimesis* poétique d'un discours de héraut », Solon trouve un moyen de transgresser la loi du silence à propos de Salamine et invente un nouveau genre de poèmes, « transformant le discours normalement privé, interne de la poésie symposiaque en théâtre public, unissant les conventions de l'élégie à celles de la poésie des bardes ... » (p. 262). Pour lui, Solon aurait élargi l'auditoire originellement restreint de l'élégie en l'adaptant à des performances publiques d'*epideixis* politique, le public assemblé apparaissant comme une reconfiguration et une extension du groupe symposiaque. Le recours que fait Walker au *Timée* (21 b-d) pour conforter sa thèse (p. 263) n'est pas entièrement décisif. Que les enfants chantent dans des concours, lors de festivals publics, les poèmes de Solon ne signifie pas nécessairement que celui-ci soit l'inventeur d'un nouveau type d'élégie destinée dès l'origine à la récitation publique. En fait, le texte de Platon, si on le lit de près, n'implique pas nécessairement qu'il soit fait référence à une quelconque nouveauté générique. D'une part, l'occasion des récitations enfantines évoquées dans le passage est la fête des Apatouries, qui, bien qu'elle soit réglementée par la cité, est célébrée au sein des phratries, ce qui ne nous éloigne pas autant que Walker semble le penser du cadre plus restreint du groupe symposiaque. D'autre part, Critias y dit que les

Il semble que l'on tienne là l'élément le plus important, et le plus vérifiable. Le poète ne se met pas encore en scène ici, comme il le fera au vers 30, mais en s'incluant dans la collectivité, il montre que le discours qu'il tient dans ces quatre premiers vers vaut indifféremment pour tous. Il n'est pas encore temps de faire les distinctions qui suivront (entre les citoyens, les chefs du peuple d'un côté, et lui de l'autre) : il s'agit d'abord d'énoncer un destin commun.

V. 1-4 : « Notre cité ». Le destin d'Athènes.

Les quatre vers qui ouvrent l' « Eunomie » sont essentiels. Les commentateurs ne s'y sont pas trompés, qui se sont affrontés sur le rôle à attribuer aux dieux d'après ce passage. Le contraste évident entre la tendance protectrice de ceux-ci et les penchants destructeurs des citoyens présentés à partir du vers 5, contraste marqué syntaxiquement par la parataxe *κατὰ μὲν Διὸς...* (v. 1) / *αὐτοὶ δὲ ... ἀστοὶ ...* (v. 5 s.), a conduit à poser la question de la part de responsabilité imputable aux uns et aux autres et à comparer ce début de poème avec un autre texte fameux où l'on trouve le problème de la (non-)responsabilité divine posé pour la première fois dans la littérature conservée : les vers 32-43 du chant I de l'*Odyssée*. Si les analyses proposées ont raison de discuter du rapprochement à faire avec le poème homérique et si la question de la responsabilité est un thème manifestement important dans l'épique, la manière dont les termes du débat ont été posés et les conclusions qui en ont été tirées sur le rapport de Solon au religieux peuvent être remises en question, en raison de la lecture un peu trop sommaire qui a été faite de ces

autres enfants et lui chantèrent, pour beaucoup, du Solon « parce que ses poèmes, en ce temps-là, étaient nouveaux » (ἄτε ... νέα κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον ὄντα τὰ Σόλωνος πολλοὶ τῶν παίδων ἤσαμεν, 21b6 s.) et que son grand-père répondit aux propos élogieux d'un enfant qui vantait la poésie de son parent Solon en affirmant que la réputation de celui-ci aurait dépassé celle d'Homère et d'Hésiode s'il n'avait pas fait de la poésie une activité accessoire (πάρεργον, 21c4) et n'avait pas, en outre, été contraint de la négliger totalement devant les problèmes politiques qui troublaient Athènes (c7 s.). Ainsi, la nouveauté tout d'abord n'est pas dans le genre poétique, mais dans l'auteur lui-même. En qualifiant ses poèmes de *νέα*, Platon oppose clairement Solon aux poètes de la tradition, ceux-là mêmes qui, parce que, contrairement à lui, ils étaient des professionnels et non des dilettantes, bénéficient d'une plus grande renommée. Le passage ne suggère donc pas que Solon ait fait l'objet de réceptions officielles répandues mais semble simplement justifier le choix des enfants par un engouement temporaire pour une poésie nouvelle. Pour le problème de l'occasion, voir encore ci-dessous, *ad* v. 9 s., p. 97 s.

vers. On verra en particulier que les vers 1 à 4 n'ont rien d'accessoire, comme a tendance à le penser Jaeger lorsqu'il considère que, contrairement à ce qui se passe dans l'*Odyssée*, l'idée de la non-responsabilité des dieux est « confinée à la périphérie »¹, mais qu'ils constituent l'hypothèse sans laquelle le discours qui suit est impossible. Toutefois, en en soutenant l'importance, on ne se range pas automatiquement, comme cela s'est fait la plupart du temps, du côté de ceux qui soutiennent que Solon ne fait que redire sur un autre mode les valeurs traditionnelles. C'est en effet, comme j'essaierai de le montrer, ce cadre religieux, indépassable et fortement affirmé, lui-même qui permet à Solon d'innover.

1. Le parallèle avec *Odyssée I, 32-43*.

Au tout début de l'*Odyssée*, Zeus tient des propos qui semblent tendre à alléger la responsabilité des dieux dans les malheurs que subissent les mortels en prenant l'exemple d'Égisthe.

ὦ πόποι, οἷον δὴ νῦ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται.
 ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
 σφῆσιν ατασθαλίησιν ὑπὲρ μόνον ἄλγε' ἔχουσιν,
 ὡς καὶ νῦν Αἴγισθος ὑπὲρ μόνον Ἄτρείδαο 35
 γῆμ' ἄλοχον μνηστήν, τὸν δ' ἔκτανε νοστήσαντα,
 εἰδὼς αἰπὺν ὄλεθρον, ἐπεὶ πρό οἱ εἶπομεν ἡμεῖς,
 Ἑρμείαν πέμψαντες, εὐσκοπον Ἀργεΐφόντην,
 μήτ' αὐτὸν κτείνειν μήτε μνάσθαι ἄκοιτιν·
 ἐκ γὰρ Ὀρέσταιο τίσις ἔσσεται Ἄτρείδαο, 40
 ὀππότ' ἂν ἠβήσῃ τε καὶ ἦς ἰμείρεται αἴης.
 ὡς ἔφαθ' Ἑρμείας, ἀλλ' οὐ φρένας Αἰγίσθοιο
 πεῖθ' ἀγαθὰ φρονέων· νῦν δ' ἄθρόα πάντ' ἀπέτεισε.

« Hélas! Comme les mortels accusent les dieux!
 Car c'est de nous, disent-ils, que viennent les malheurs, alors qu'eux-mêmes,
 Par leur propre démente, s'infligent des souffrances qui excèdent leur part.
 Ainsi Égisthe naguère, excédant sa part, 35
 Prit pour femme l'épouse de l'Atride, qu'il tua à son retour ;
 Il connaissait pourtant la mort où il serait précipité, puisque nous l'avions
 [prévenu

En envoyant Hermès, le tueur d'Argos qui voit loin,
 De ne pas le tuer, de ne pas convoiter sa femme.
 Car Oreste alors lui ferait payer pour l'Atride 40
 Quand il serait dans la force de la jeunesse et qu'il désirerait sa terre.

¹ « ... nur gleichsam abgrenzend an der Peripherie » (1926/1960), p. 326.

Ainsi parla Hermès, mais il ne parvint pas,
Malgré sa bienveillance, à persuader l'esprit d'Égisthe. Et maintenant, il a tout
[payé, en bloc. »

Jaeger est le premier à relever la ressemblance entre les deux passages, qui posent le problème de la responsabilité des dieux dans les maux subis par les hommes, et à considérer les vers de l'*Odyssée* comme le « modèle » (« Vorbild ») de Solon¹. Il constate, et bien d'autres après lui, que les deux poèmes opposent les dieux aux hommes, avec le même *αὐτοί* (*Odyssée* I, 33 / Solon, 5) pour mettre le contraste en évidence, et rapproche *ἀτασθαλίησιν* (*Odyssée*, 34) de *ἀφραδίησιν* (Solon, 5). Adkins, de son côté, ajoute que *κατὰ ... Διὸς οὐποτ' ... αἴσαν* (Solon, 1 s.) est comparable à *ὑπερὸν μόρον* (*Odyssée* 34 et 35)². Au bout du compte, les similitudes formelles étaient en fait plutôt minces (*Illiade* est, dans l'expression, beaucoup plus présente, comme je l'ai montré ci-dessus), mais le motif étiologique était assez net dans les deux poèmes pour que l'on se sente en droit de les apparenter. Si tous les commentateurs sont donc unanimes pour noter les similitudes entre les deux passages, le consensus s'arrête là.

L'interprétation de cette proximité a produit en effet des discours totalement divergents. Le désaccord porte sur deux points, tous deux en fait liés à la lecture que propose Jaeger du poème, à partir de sa comparaison avec l'*Odyssée*. 1. Solon propose-t-il une version de la responsabilité humaine plus avancée que celle du poème homérique, ou est-il au contraire totalement débiteur de la tradition ? 2. Le rôle des dieux est-il mis au second plan, ou Solon conserve-t-il la même ferveur que ses prédécesseurs ?

2. Le faux débat : responsabilité divine ou responsabilité humaine ?

¹ P. 322.

² 1985, p. 114.

Jaeger, on l'a dit, considère que Solon reprend à l'*Odyssée* le problème de la responsabilité. Il ajoute toutefois que l'Athénien confère à la théodicée d'Homère « une profondeur de pensée nouvelle »¹. Pour mettre en lumière cette nouveauté, Jaeger part à bon droit, me semble-t-il, d'une différence frappante entre les deux passages. L'*Odyssée* insiste sur la prescience d'Égisthe. La mise en garde d'Hermès, qui, dit-il, ne correspond sans doute pas à la légende², est une invention poétique (que Jaeger juge d'ailleurs assez faible, p. 322) nécessaire pour mettre en évidence la possibilité d'une faute propre à l'homme, dépendante de sa volonté avertie.

Grâce à cette notion de prescience, le « vieux concept grec » de *moira* se scinde en la *moira* traditionnelle, envoyée par les dieux de manière inopinée, et un arrêt du destin provoqué délibérément par l'homme et pour lequel les dieux ne sont plus chargés que d'infliger le châtement nécessaire, et automatique ; cet arrêt serait désigné par l'expression ὑπὲρ μόρον.

Jaeger s'interroge alors sur la signification que peut prendre le motif homérique pour « un homme du VI^e siècle » (p. 325). La notion de prescience reste nécessaire pour que l'on puisse parler de responsabilité humaine, mais d'où peut provenir ce savoir ? C'est là que Solon innove avec « son idée poétique » : il endosse lui-même le rôle qu'a chez Homère le messenger des dieux. Le vers 30 de l'« Eunomie » est donc crucial : Solon trouve sa légitimité « dans sa propre impulsion interne »³ (son θυμός), il ne peut convaincre qu'en s'aidant de sa connaissance, née de son expérience purement humaine, et la plainte simplement passive qu'émet le Zeus de l'*Odyssée*⁴ se mue ainsi en « éthos d'éducation actif »⁵.

L'importance que donne Jaeger au vers 30 est légitime, et l'idée mérite sans conteste que l'on y revienne ultérieurement. Toutefois il importe pour le moment de s'arrêter sur les conséquences de la lecture qu'il propose. Même si l'on ne trouve nulle part chez lui l'idée que Solon ait laïcisé la pensée traditionnelle, il est clair que les dieux perdent ici leur rôle principal. L'interprétation du début du poème, tout comme celle de l'ensemble, vise à mettre en lumière une nouvelle étape de la pensée grecque et insiste dans ce

¹ 1934/1988, p. 181. Pour le rapport à l'*Odyssée* voir surtout son article de 1926 (1960), p. 320-327.

² Depuis les travaux de Gregory Nagy, on ne parlerait plus de légende, mais de tradition poétique, que l'introduction d'Hermès vient modifier de l'intérieur.

³ « ... in seinem eigenen inneren Antrieb », p. 326.

⁴ Jaeger, dans la perspective historique qui est la sienne, l'attribue à la pensée ionienne, contemplative et résignée, à laquelle s'opposera la tendance athénienne à l'action.

⁵ « Aktives erzieherisches Ethos », *ibid.*

but sur l'abandon par Solon de toute naïveté religieuse. Le statut des dieux devait fatalement, quoi qu'en dise Jaeger, en pâtir. Une phrase de sa *Paideia*, à propos du rapport entre Homère et Solon, en témoigne : « Les dieux *se contentent*¹ de mettre à exécution les effets d'un ordre moral qui s'identifie à leur volonté »². En considérant, comme je l'ai déjà noté³, que le problème de la non-responsabilité des dieux est relégué à la « périphérie » du poème, Jaeger montre bien où va son choix : même si les dieux restent, selon lui, garants de l'ordre moral, l'idée de responsabilité, grâce à Solon, tend à incomber désormais entièrement à l'homme. L'idée d'ailleurs, quand elle est reprise par Hermann Fränkel se radicalise dans ce sens, puisque celui-ci affirme que la responsabilité se déplace ici des dieux aux hommes⁴.

Le problème qui vient immédiatement à l'esprit est celui de la cohérence d'un tel point de vue avec l'« Élégie aux Muses » (13 W.), où sont affirmés la toute-puissance de Zeus et le rôle de la *moira* au sens traditionnel du terme. Jaeger assume l'incohérence, et règle la difficulté en avançant un argument chronologique. Il suppose en effet que les deux poèmes présentent deux notions différentes de la *Moira*, et donc du rôle des dieux, qui correspondent à des moments différents de la création poétique de Solon : alors que l'« Élégie aux Muses » serait une œuvre de jeunesse, l'« Eunomie » témoignerait de la maturité d'un Solon qui aurait réalisé l'unité entre penseur et homme d'État⁵. On pourrait rétorquer qu'une réponse de ce type ne fait que contourner la difficulté.

La question du rapport à l'*Odyssée*, même si elle n'est pas toujours explicitement posée, a contribué à l'opposition qu'a suscitée la lecture de Jaeger. On peut en diviser les représentants, pour simplifier, en deux courants. Il y a tout d'abord ceux, comme Adkins, qui, pour des raisons historiques externes, refusent de trouver chez Solon de véritables changements par rapport à la tradition⁶. L'inventaire des similitudes entre le passage de l'*Odyssée* et le début de l'élégie l'autorise à affirmer de manière péremptoire que « Solon

¹ Je souligne.

² 1934/1988, p. 181.

³ *Supra*, p. 56.

⁴ 1951/1969 : « Damit wird in bemerkenswerter Weise die Verantwortung den Göttern abgenommen und den Menschen auferlegt », p. 253.

⁵ 1926/1960, p. 319 ; voir encore ci-dessous, p. 186 s.

⁶ Adkins suit ainsi la ligne « interprétative » tracée par H. Lloyd-Jones (1971), p. 44 s., et surtout Havelock (1978).

n'a rien dit de nouveau » ici¹, contre ceux qui pensent que le poète ait pu créer « un monde libre d'interférence divine » (on note la traduction radicalisée de la position de Jaeger). Les arguments invoqués sont assez minces, dans la mesure où ils se donnent plutôt comme des présuppositions autoritaires qui ne s'embarrassent d'aucune démonstration : « En général, les φρένες et l'αἴσα ont leur rôle à jouer dans le monde », et « l'on ne peut pas attendre de cohérence en la matière [à propos des rôles respectifs du divin et de l'humain] au VI^e siècle ». Toute éventuelle difficulté est ramenée à une insuffisance propre à l'époque, ce qui n'est pas le moyen le plus convaincant de contredire la thèse, bien plus forte, de Jaeger à propos du poème, ni de répondre au problème de la relation à établir entre l'« Eunomie » et l'« Élégie aux Muses », puisque Adkins substitue à la chronologie interne de Jaeger une chronologie plus large dont la validité, dans un processus circulaire, est entièrement déterminée par la compréhension des œuvres qu'elle est elle-même censée éclairer.

D'autres, malgré tout conscients de certaines différences évidentes entre le passage de l'*Odysée* et le début de l'élégie, tentent de les minimiser, tant il semble évident que les accepter implique automatiquement d'adopter le point de vue de Jaeger. Or ceux-là refusent toute tendance à la sécularisation et nient que Solon ait pu opérer un glissement qui transférerait la responsabilité des dieux aux hommes. Ainsi Wilhelm Nestle avance deux arguments, très différents l'un de l'autre, pour rejeter la lecture de Jaeger. Le premier est d'ordre sémantique. Sensible au rôle essentiel donné par Jaeger au vers 30, il tente d'affaiblir sa position en profitant d'un flou dans son article. Si Jaeger rend θυμός par « innere Antrieb » (« impulsion interne »), il est vrai que quelques lignes plus haut, il semble le comprendre comme un équivalent de « Geist » (« esprit »)². Il est clair que le cœur de l'argument reste valide (ce n'est plus un dieu qui avertit mais un homme), mais Nestle profite de l'occasion pour refuser en bloc le rationalisme que Jaeger repère dans ce changement effectivement important. θυμός, dit-il, n'a pas le sens d'« esprit » mais il relève, comme d'habitude, du formulaire épique, où il signifie quelque chose

¹ « Up to this point in the unfolding of his poem, Solon has said nothing novel », 1985, p. 114.

² 1926/1960, p. 326 : « Die Umbildung des epischen Motivs – Sendung eines Gottes als Warner an die Menschen – zur Sendung Solons als Warner *durch seinen Geist* ... Liegt seine Legitimation einzig in seinem *eigenen inneren Antrieb* ... » (« La transformation du motif épique – mission d'avertissement aux hommes assignée à un dieu – en mission d'avertissement assignée à Solon *par son esprit* ... Si sa légitimation réside dans *sa seule impulsion intérieure* ... », c'est moi qui souligne).

d'irrationnel, de l'ordre du sentiment (« j'ai envie de ... »)¹. Donc pas de supériorité de la connaissance humaine ici, et pas d'autonomisation de l'homme vis-à-vis des dieux, comme doit le confirmer un second argument, pris cette fois à l'histoire de la littérature. D'Homère à Sophocle, la connaissance des limites des capacités humaines et celle de la puissance divine sont, d'après Nestle, de plus en plus approfondies et conduisent à un engagement religieux plus intense au lieu d'en éloigner. Confiant en cette conception toute linéaire de l'histoire littéraire, Nestle peut en déduire qu'il ne peut pas y avoir place chez Solon pour une intuition correspondant à une forme de pensée sophistique².

Nestle concède pourtant qu'il s'opère dans l'élégie un dépassement par rapport à l'*Odyssée* : le discours ne concerne plus l'individu mais la cité³. Mais cette politisation ne constitue pas à ses yeux un changement assez important pour que le dépassement prenne l'allure d'une véritable innovation. Le même phénomène se retrouve évidemment chez Masaracchia, dont le livre veut, contre la tendance « jaegerienne », montrer que Solon est en fait, sur tous les plans, un conservateur. Le changement de point de vue (qui devient politique) n'implique pas à ses yeux une modification radicale d'une conception qui doit s'accorder avec ce qui est dit dans l' « Élégie aux Muses ». Cependant, Masaracchia doit bien rendre compte du caractère politique des maux décrits dans la suite du poème. Minimisant le changement de registre, il fait de ces fléaux d'un autre type le signe d'une punition tout aussi divine que dans le cas de l'individu homérique, et interprète l'opposition initiale entre dieux et hommes comme une apologie des premiers, dont Solon dirait, comme l'*Odyssée*, qu'ils n'agissent jamais sans motifs⁴.

Il est facile de rétorquer à Masaracchia qu'il néglige la spécificité même du texte, et passe donc à côté de sa signification, en ne rendant pas compte du fait que le divin, dans la suite du poème, comme on le verra, est singulièrement absent. En admettant même que Solon considère les maux infligés à la cité comme le signe de la sanction divine, on est obligé d'expliquer pourquoi il ne le dit pas en ces termes.

Pourtant, bien que les arguments des uns et des autres contre la thèse de Jaeger soient contestables et ne s'appuient jamais sur une lecture précise du poème, ils témoignent d'une gêne justifiée et exprimée de manière significative

¹ 1942, p. 130.

² *Ibid.*

³ P. 133 s.

⁴ 1958, p. 253.

par Giovanni Ferrara. Celui-ci invoque le caractère fortement affirmatif de la « profession de foi » prononcée dans les quatre premiers vers pour résolument écarter l'idée que le début de l'élegie soit à la périphérie. Pour lui, ces vers ont une « importance centrale » et n'ont pas une portée négative (en annonçant simplement ce que les dieux ne feront pas) mais « au contraire, absolument positive »¹. Dans ses conclusions, Ferrara ne fait que renverser la position de Jaeger : Solon montrerait sa supériorité sur ses concitoyens en affirmant haut et fort sa foi en Athéna, et en enseignant ainsi que « la conscience de la signification souveraine du monde divin et la piété religieuse sont des valeurs politiques suprêmes et décisives »². En réhabilitant les dieux de cette manière – c'est-à-dire en faisant comme s'il était nécessaire de mettre automatiquement à l'arrière-plan l'importance donnée à l'humain dans le poème –, Ferrara s'attire les mêmes reproches que Masaracchia. Toutefois ses protestations fonctionnent comme un révélateur.

Jaeger, pour les besoins de sa démonstration, donne une lecture très globale des quatre premiers vers et néglige en particulier de rendre compte de l'assurance avec laquelle Solon affirme le rôle protecteur d'Athéna. Cette négligence a sa raison d'être : elle vient de ce que Jaeger commet l'erreur, comme ses contradicteurs d'ailleurs, qui n'ont pas remis en cause le cadre du débat qu'il avait défini, de mettre l'action des dieux et des hommes sur le même plan pour que l'opposition entre divin et humain fonctionne ; ce n'est que par ce moyen que le glissement, voire la substitution d'un ordre à l'autre en matière de responsabilité, pouvait se faire. La teneur du texte est ainsi infléchie par l'attente que l'on s'en est formée : on fait en effet comme s'il était dit que les dieux ne font pas périr la cité, mais que ce sont les hommes qui sont responsables de cette destruction.

On comprend ce que les vers 3 s., qui évoquent sans émettre le moindre doute la puissance d'Athéna, pouvaient alors avoir d'embarrassant et il est étonnant que la difficulté n'ait pas été davantage soulignée³. Comment Solon pouvait-il en effet, sans être incohérent, affirmer à la fois qu'Athéna veille sur la ville et que les citoyens causent la ruine d'Athènes ? Anhalt perçoit le problème, mais les réponses qu'elle propose ne dissipent pas totalement son

¹ Ferrara (1964), p. 66 s.

² P. 69.

³ Ferrara remet ces vers au premier plan sans percevoir totalement la portée de son geste et les conséquences nécessaires à en tirer pour la cohérence interne du poème. Il est, comme la plupart des lecteurs de Solon, trop impatient d'y retrouver les éléments qui permettent de reconstituer le personnage historique, pour réellement prendre le temps de procéder à un déchiffrement systématique du poème afin de dégager la logique réelle d'une position.

embarras¹. Solon, d'après elle, différencie peut-être la *polis*, dont Athéna est l'*episkopos*, des citoyens qui s'entre-déchirent. La question est alors de savoir ce que pourrait être une cité sans les hommes qui la composent ? Anhalt suggère qu'Athéna protège non pas les gens, mais « l'espèce de lien civique tacite » qui sous-tendrait l'idée de cité². Solon exprimerait ainsi l'impuissance de la divinité face aux troubles intérieurs qui minent la cité : contrairement à Hector, l'*episkopos* de Troie, qui pouvait, tant qu'il était vivant, la protéger des ennemis extérieurs³, même une déesse ne peut rien contre les ennemis internes.

Un Ferrara s'indignerait de ce que l'on puisse prêter à Solon, l'homme pieux, un tel scepticisme, et de fait on ne trouve nulle part ailleurs dans les fragments qui nous restent la trace du moindre doute à l'égard de la toute-puissance des dieux. On pourrait objecter également qu'il y aurait beaucoup d'*hybris*, de la part de Solon, à prétendre pouvoir régler ce qui laisse les dieux dans le désarroi. Il faut surtout remarquer que le texte dit sensiblement autre chose : Solon n'affirme pas, comme tout le monde semble le croire, que les citoyens détruisent la cité, mais qu'ils *veulent* (βούλονται, v. 6) le faire. La nuance est de taille ; elle a pourtant échappé à l'ensemble des interprètes, qui ont un peu trop rapidement assimilé vouloir et réaliser, et ont par conséquent considéré, à tort, que l'on avait affaire à une symétrie parfaite entre actions et responsabilités divine et humaine.

3. V. 1-4. Relecture : Athènes éternellement vouée à la protection divine.

On s'attendait en effet le plus souvent à une opposition claire entre des dieux qui ne seraient pas responsables de la ruine d'Athènes et des hommes qui, au contraire, livreraient la cité à sa perte. Une telle dichotomie permettait de poser le problème de la responsabilité des uns et des autres dans les termes

¹ 1993, p. 75-78.

² «... he refers to Athena as the *episkopos* of Athens, that is, as the guardian and protector not of the people themselves but of a kind of tacit civic bond », p. 76. Cette idée du lien aurait peut-être été inspirée à Solon par la formule de l'*Iliade* XXII, 255 : ἐπίσκοποι ἀρμονιάων (voir ci-dessus, p. 51 et n. 2).

³ Cf. p. 78. Anhalt fait allusion à l'autre occurrence du mot dans l'*Iliade* XXIV, 729 ; cf. ci-dessus, p. 51 et n. 3.

convenus par une histoire linéaire des idées : Solon croit-il encore en un monde où les dieux déterminent toute action (il resterait alors débiteur de la tradition), ou opérerait-il, en vrai réformateur, pour une conception plus neuve, et presque laïque, selon laquelle les hommes auraient leur destin entre leurs mains dans un monde où le divin aurait une place moins affirmée ?

La lettre même du texte montre que le rapport entre divin et humain est bien plus complexe, et plus riche, que ce que tend à en faire une conception trop réductrice, voire anachronique, de la relation hommes-dieux et de la signification qu'elle peut prendre pour la question de la responsabilité. Elle révèle aussi que la lecture attendue a prévalu sur la syntaxe même de la phrase. Contrairement à ce que l'on a voulu croire, les vers 1-4 n'ont pas une portée simplement négative, comme s'il s'agissait seulement de nier la responsabilité des dieux dans le sort de la cité, mais ils sont au contraire pleins d'une certitude fortement affirmée. Ils proclament haut et fort que la ville a un destin, et que ce destin la voue à une pérennité assurée par la protection d'Athéna.

v. 1 s.

La première phrase a en effet une force affirmative bien plus grande qu'on ne l'a généralement vu. La plupart des traductions, en rendant le *καί* du vers 2 par un « ou » ou un « ni »¹, font porter la négation sur les compléments introduits par *κατά*, qui sont ainsi compris comme des modalités de la ruine niées dans une proposition que l'on pourrait gloser de la manière suivante : « notre cité ne périra jamais d'une ruine conforme à la répartition de Zeus *ni* à l'intention ... ». Une telle lecture pose un problème pour la syntaxe et pour le sens. D'une part, elle serait en effet plus acceptable si le poète avait employé *οὐδέ*, et non *καί*. D'autre part, si l'on tente sérieusement de replacer la phrase ainsi traduite dans son contexte, on aboutit à une absurdité : on est obligé de dissocier l'action d'Athéna de celle des autres dieux, comme le fait Adkins

¹ Cf., pour les exemples les plus récents, Gerber dans sa traduction des élégiaques (1999) : « Our state will never perish through the dispensation of Zeus *or* the intentions of the blessed immortal gods », et Irwin (2005), p. 91 : « Our city will never perish by the dispensation of Zeus *or* the intentions of the blessed gods, who are immortal » (je souligne) ; voir avant eux, Linforth (1919), Edmonds, dans la première traduction des poètes iambiques et élégiaques publiée par Loeb (1931), ou West (1994). La traduction de Masaracchia (1958), p. 270, est plus ambiguë : « la nostra città non andrà mai in rovina secondo il decreto di Zeus *e* l'intenzione dei beati dei immortali ». Celles de Fantuzzi (dans Noussia, 2001) et de Mülke rendent clairement compte de la syntaxe (« La nostra città non perirà mai, per decisione di Zeus *e* per le intenzioni dei beati dèi immortali » ; « Unsere Stadt wird niemals untergehen nach des Zeus Fügung *und* der glückseligen Götter Willen »), mais les commentaires ne discutent pas le problème.

lorsqu'il affirme que « Solon ne dit pas que l'αἶσα doit détruire Athènes ou que d'autres divinités ont des intentions hostiles ; mais *même si c'était le cas*, Athéna protégerait efficacement sa cité »¹. Comment Athéna pourrait-elle aller à l'encontre de l'αἶσα, dont Adkins dit d'ailleurs que ce sont les « règles du jeu » que Zeus lui-même n'invente pas, mais fait seulement appliquer² ? Une telle opposition, logiquement difficile à concevoir, est d'autant plus improbable que la déesse est qualifiée au vers 3 d'ὀβριμοπάτρη ; l'adjectif dit à la fois sa filiation et la puissance de son père et insiste donc autant sur l'importance de la déesse que sur sa dépendance vis-à-vis de Zeus.

Les deux vers doivent en réalité se comprendre d'une manière sensiblement différente, qui rend mieux compte de la coordination et semble théologiquement moins difficile. L'emploi de καί montre que la négation porte sur l'ensemble de la proposition et non sur les compléments introduits par κατά. La phrase ne dit pas alors que « *ni Zeus ni les autres dieux ne sont cause de la ruine de la cité* », mais « grâce à Zeus *et* aux autres dieux, la cité ne périra jamais. Le complément introduit par κατά précise l'origine non pas d'une ruine éventuelle, mais de l'impossibilité même de la concevoir : c'est assurer de la manière la plus forte que les dieux ont décidé de la pérennité de la ville.

L'association de Διὸς αἶσα avec θεῶν φρένες permet de donner plus de poids encore à la certitude exprimée. Αἶσα, dont le sens est proche de celui de μοῖρα³, renvoie à l'idée d'une part allouée. Il n'y a dans le terme aucune notion d'arbitraire, mais le mot suppose l'idée d'un ordre du monde fondé sur une répartition incontestable, que Zeus lui-même ne peut remettre en cause sans bouleverser l'équilibre des forces divines, et par là, du cosmos. Un passage fameux du chant XVI de l'*Iliade* (433-449) révèle bien la manière dont la notion fonctionne. Héra y rappelle à Zeus, qui hésite à accepter le sort imparti à Sarpédon, son fils, que celui-ci est un mortel dont la part a été fixée depuis longtemps (πάλαι πεπρωμένον αἶση, 441). Passer outre aurait parmi les autres dieux, qui ont eux aussi des fils mortels, des conséquences désastreuses. Zeus est ainsi obligé de revenir à l'application stricte d'un ordre sur lequel il n'a donc aucun pouvoir discrétionnaire.

Ainsi, la pérennité d'Athènes est, dit Solon, assurée par un ordre du monde contrôlé par le roi des dieux, Zeus. La garantie est de taille, et, comme

¹ 1985, p. 113 (j'ai souligné).

² 1985, p. 225, n. 7.

³ Voir par exemple *Odyssée*, V, 113 s., où les deux mots sont rapprochés et relèvent clairement du même registre sémantique.

l'a remarqué Adkins¹, son importance est formellement soulignée par la place de αἶσαν au début du vers 2, le rythme (αἶσαν est le seul spondée dans un distique à dominante dactylique) et le long hyperbate qui le sépare de κατά. On pourrait donc penser que ce seul complément pourrait suffire. Pourtant le poète évoque également l'« intention » des dieux. Pour le sens général de φρένες, on peut renvoyer à l'étude de Richard Onians², qui montre qu'ils constituent le siège de l'intelligence et des affects. Cependant, pour comprendre ce que vient ajouter l'idée dans les vers de Solon, il est intéressant de rapprocher une fois encore l'emploi du mot d'un passage de l'*Iliade* (XV, 185-199), où le terme apparaît dans un contexte marqué par la notion de répartition cosmique. Poséidon, irrité par les menaces de Zeus qui lui sont transmises par Iris, s'indigne de ce que son frère puisse prétendre à le soumettre par la force alors qu'ils ont des parts d'honneur égales. Il rappelle que le monde a été réparti en trois domaines entre Zeus, Hadès et lui, et poursuit en ces termes (194 s.) : « Je ne vivrai pas au gré de l'esprit (φρεσίν) de Zeus, mais, tout puissant qu'il soit, qu'il reste tranquille dans son lot (μοίρη), le troisième »³. φρεσίν et μοίρη s'opposent d'une certaine manière : Poséidon veut s'en tenir à l'ordre du monde, auquel il rappelle que Zeus lui-même est subordonné, et l'esprit de ce dernier, qui prétend contrôler l'ensemble des domaines puisqu'il veut soumettre son frère, devient dès lors le siège de projets arbitraires, sans coïncidence avec cet ordre qui le dépasse⁴.

Les φρένες des dieux, dans leur diversité, pourraient ainsi entrer en conflit avec l'ordre unifié régi par Zeus. Mais c'est au contraire l'accord total entre les deux instances qui est exprimé au début de l'« Eunomie », ce qui met la cité, à la différence de Troie ou de villes comme Argos, Sparte ou Mycènes⁵, à l'abri d'éventuelles turbulences et lui assure une protection infaillible. Athéna, qui fait partie des dieux évoqués au vers 2 tout autant qu'Héra, par exemple, est l'expression de cette convergence en ce qu'elle représente à la fois

¹ 1985, p. 112.

² Onians (1951), p. 13 s. et chap. II, p. 23-43 (p. 27 s. et 39-63 de la traduction française).

³ Τῷ ῥα καὶ οὐ τι Διὸς βέομαι φρεσίν, ἀλλὰ ἔκηλος / καὶ κρατερός περ ἔων μενέτω τριπᾶτη ἐνὶ μοίρη. φρεσίν est difficile (« an odd idiom », pour R. Janko dans son commentaire de ces vers de l'*Iliade*, 1992). LSJ. ouvrent une rubrique spéciale pour ce passage et le vers 993 de l'*Antigone* de Sophocle (4 : « will, purpose »). Ce n'est sans doute pas nécessaire. On peut en effet penser que le terme, ici complément de moyen, a une valeur métonymique : « ma vie ne sera pas régie par l'esprit de Zeus », ce qui équivaut à dire que Zeus ne pensera pas à sa place. Le terme a vraisemblablement le même sens au vers 2 de l'« Eunomie ».

⁴ Pour le caractère paradoxal de l'argument de Poséidon, voir Rousseau (1995), p. 585.

⁵ Cf. *Iliade* IV, 30-56, et ci-dessus, p. 50.

la diversité divine, dont elle est un élément, et Zeus que l'on entend dans ὀβριμοπάτρη. Les vers 3 s. présentent sa fonction, qui vient confirmer l'assertion précédente. Conformément à la diction archaïque, cette fonction redit positivement ce que les vers 1 s. avaient formulé sur le mode de la négation. Comme je l'ai souligné plus haut¹, le choix des termes oppose le sort d'Athènes à celui de Troie : les mêmes pouvoirs qu'expriment les adjectifs ont été funestes à la cité de Priam et servent au contraire celle de Solon, le gardien de la cité n'est pas un homme mais une déesse, celle-là même qui a voué Hector à la mort.

Ainsi les premiers vers affirment très fortement l'idée que la cité du poète a un destin, radicalement opposé à celui de Troie, et éternellement stable, comme le marque l'emploi du futur avec οὔποτε². Ce n'est pas, comme le pense par exemple Nestle, qu'on ait ici deux modèles du destin opposés mais susceptibles de coexister : l'un illustré par l'*Iliade* mais inapproprié pour Athènes et marqué par l'arbitraire des dieux, et l'autre valide, lui, pour Athènes, et donnant une cause humaine aux malheurs des hommes punis par les dieux³. L'idée est théologiquement difficile, car elle suppose deux conceptions du divin incompatibles : pourquoi Athènes bénéficierait-elle d'une attitude rationnelle de dieux qui, dans d'autres cas, se laisseraient simplement aller à leur colère ? L'arbitraire, ou, plutôt, la logique divine⁴ sont aussi présents à Athènes qu'à Troie ; le choix des termes insiste même fortement sur cette symétrie. Mais destructeurs dans un cas, ils sont facteurs de survie dans l'autre.

v. 5 s.

Une affirmation aussi péremptoire de la pérennité de la cité n'entre pas en contradiction avec ce qui suit (à partir du vers 5). On ne s'est pas assez arrêté en effet sur deux choses pourtant essentielles : l'opposition des temps (le futur au vers 1 et le présent au vers 6) et surtout le choix du verbe employé : βούλονται.

¹ *Supra*, p. 50-52.

² Ces vers expriment une certitude et non une prière, comme l'affirme Tedeschi (1982), p. 35. Celui-ci, pour pouvoir en effet créer un parallèle avec un passage du corpus de Théognis (757-764) et ainsi montrer que nous avons affaire ici à une invocation traditionnelle au début du banquet et donc à un poème symposiaque, omet de remarquer que le verbe du vers 1 n'est pas à l'optatif, mais au futur.

³ « Der Dichter würde also den aus der Ilias bekannten Schicksalsbegriff für Athen als unangemessen ablehnen, ohne aber seine Gültigkeit für andere Fälle zu bestreiten », 1942, p. 135.

⁴ Les héros de l'*Iliade*, malgré les apparences, ne sont pas les victimes de l'arbitraire divin, mais sont pris dans une logique qui les broient, certes, mais est bien réelle, comme l'a magnifiquement montré Rousseau dans sa thèse (1995).

Adkins a bien remarqué que le terme était mis en relief par l'ordre des mots, mais en s'étonnant qu'on ne lui ait pas substitué μέλλουσιν, métriquement équivalent, il montre qu'il n'a pas compris en quoi résidait l'effet de surprise ménagé par le poète¹. S'il trouve qu'il eût été plus logique d'introduire un verbe qui amène l'idée d'un futur proche, censé rappeler le futur du vers 1, c'est qu'Adkins, comme les autres commentateurs, met les deux actions, divines et humaines, sur le même plan : on aurait ici deux *intentions* qui s'opposent (et une responsabilité, celle des hommes, qui met hors de cause celle des dieux).

En fait, ce ne sont pas deux éventualités concurrentes qui s'opposent, mais deux réalités de types différents. Il y a bien un parallèle à établir entre 5 s. et les premiers vers : l'opposition μέν... δέ, la reprise de πόλις (v. 1/v. 5) et le rapprochement qui s'impose sans doute, indépendamment même de l'étymologie², entre φρένας et ἀφραδίησιν l'attestent. Toutefois, avec le verbe βούλονται n'est pas dite la réalité d'une situation propre à la cité, comme c'était le cas avec les vers 1-4, qui évoquaient l'avenir assuré d'Athènes, mais la réalité d'une intention (celle des citoyens) qu'il serait trop rapide de faire coïncider avec l'idée d'une quelconque réalisation³. En d'autres termes, Solon ne dit pas que les Athéniens détruisent la cité, mais qu'ils ont la volonté de le faire, ce qui est différent et lève en partie la contradiction que pensait trouver Anhalt dans le texte : le désir des hommes n'est pas la réalité, fixée par les dieux. Mais βούλονται permet au poète de dire quelque chose de plus et d'exprimer effectivement un paradoxe. Le choix du terme prend tout son sens dans le contexte. On s'attendait à trouver évoquée la βουλή de Zeus⁴, et c'est celle des citoyens qui est mentionnée. Leur démesure est ainsi dénoncée avant même

¹ Le paradoxe réside, pour l'utilitariste que se révèle souvent être Adkins, dans le fait que l'on puisse vouloir quelque chose de négatif. Le problème est résolu cette fois encore en invoquant la réalité historique du V^e siècle : le paradoxe est moins insurmontable si l'on pense que la *polis* est alors une institution relativement neuve, dont les puissants pouvaient donc vouloir la perte pourvu que leurs « *oïkoi* propres et ceux de leurs amis soient préservés » (1985, p. 113).

² Le second dérive de φράζω, lui-même apparenté à φρήν, cf. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, s.v. φράζω et φρήν.

³ Noussia (2001), *ad loc*, p. 240, note à juste titre que le choix de βούλονται permet d'insister non pas sur l'idée du futur mais sur le caractère délibéré de l'action, mais sa compréhension du verbe ne correspond pas à un véritable changement d'accent : serait dit ainsi un futur sciemment programmé (... βούλονται ... a differenza di altri possibili verbi servili [ad es. μέλλειν] atti a enfatizzare piuttosto l'idea del futuro, sottolinea la deliberazione con cui i cittadini *si apprestano* a rovinare la città ... ; je souligne).

⁴ Celle qui détermine le déroulement de l'action rapportée dans l'*Iliade* (cf. I, 5).

que le mot ὕβρις ne soit introduit (au vers 8). Le dessein des citoyens les plonge dans l'erreur la plus totale, et cela triplement. D'une part, ils prétendent se substituer dans cet exercice de la βουλή à Zeus. D'autre part, leur intention est destructrice, voire hautement sacrilège, puisqu'ils s'en prennent à une ville distinguée par les dieux et s'opposent donc au destin que lui fixe Zeus. Enfin, leur dessein ne peut, en toute logique, qu'échouer, précisément parce que les dieux assurent à la cité un avenir : la reprise de πόλις au vers 5, modifié cette fois par l'épithète μεγάλην, dont le choix est justifié par le contenu des vers précédents, marque clairement le caractère parfaitement antinomique des deux projets.

v. 1 s.

Si mon interprétation est juste, il reste cependant à comprendre comment Solon peut, sans se contredire, à la fois affirmer que la cité sera préservée par les dieux et décrire les malheurs présents, qui ruinent Athènes et rendent nécessaire l'intervention humaine d'un éducateur. Ce qui est voué à perdurer est bien une réalité, et pas seulement un nom, comme l'atteste le caractère formulaire de l'énoncé, dans les variations mêmes que le poète y introduit. Si l'on revient en effet au vers 1, on peut observer que la dernière partie de l'hexamètre (οὐποτ' ὀλεῖται) se trouve à cette même place dans plusieurs passages de la poésie homérique¹. Or, à chaque fois, dans toutes ces occurrences, le groupe verbal a pour sujet κλέος. La substitution de ἡμετέρη πόλις est un moyen supplémentaire d'opposer Athènes au monde de l'*Iliade* : à la différence des héros troyens, et de Troie elle-même, qui ne livrent à l'immortalité que le souvenir de leurs hauts-faits passés, c'est Athènes elle-même, et non son souvenir, qui est promise au salut éternel. Dans le temps des dieux, Athènes se soustrait à la disparition : d'un point de vue théologique, elle est indestructible. Une telle affirmation n'implique pas toutefois que les êtres humains qui l'occupent échappent à leur histoire : la cité, dans sa réalité quotidienne, ne peut être préservée des souffrances que les hommes, en agissant, s'infligent parfois (tout comme Troie, promise à la destruction, a pu, à l'inverse, à certains moments de son histoire, connaître splendeur et succès). D'emblée sont donc distinguées deux dimensions temporelles différentes : d'un côté un destin, positif, pour Athènes, de l'autre le temps de la vie humaine et de son action, qui peut être mauvaise et nécessiter qu'un homme intervienne pour tenter de remédier aux malheurs qu'elle engendre.

4. Rapport entre discours théologique et politique.

¹ *Iliade*, II, 325 ; VII, 91 ; *Odyssée* XXIV, 196 ; *Hymne à Apollon*, v. 156.

Le début du poème opère donc une différenciation nette entre deux niveaux de discours qu'il est possible de tenir sur Athènes. Les quatre premiers vers relèvent d'un discours théologique, dont la diction renvoie à un modèle poétique clairement identifiable. Ils donnent à voir une Athènes « épique », dont le destin est entre les mains des dieux ; elle est l'envers de la Troie de l'*Iliade*, autant vouée à un avenir de conservation que l'autre a été promise à la destruction. La suite du texte, elle, avec ses verbes au présent, évoque la situation actuelle, négative, de la cité, qui ne peut porter atteinte à son destin, car la volonté des hommes ne peut pas égaler celle des dieux. C'est l'état *hic et nunc* de la ville, l'Athènes des hommes qui la peuplent et prétendent à infléchir sa situation, l'Athènes du discours pratique, mise à mal par des citoyens qui ne pourront jamais anéantir la ville à laquelle une déesse a donné son nom, mais qui peuvent y rendre la vie présente chaotique.

Il est impossible de superposer les deux niveaux comme a tenté de le faire Masaracchia, pour qui Solon, en conservateur qu'il est, se ferait « l'instrument de l'œuvre restauratrice de la divinité »¹. Les vers 1-4 ne disent pas une restauration mais une conservation, et le statut du divin, et de Solon, est dans la suite du poème, bien plus complexe qu'on ne le prétend en général. On peut seulement dire pour le moment que l'action politique « restauratrice » qui est mentionnée dans la suite du poème, sans nécessairement s'opposer à d'éventuelles attentes divines, n'est pas définie, dans ses modalités, par les dieux, précisément parce qu'elle porte sur un niveau de réalité, le présent de la cité, qui ne relève pas de leur action, plus générale. Il ne s'opère pas dans le poème de glissement ou de substitution de responsabilité dans un même domaine, mais dans un cadre théologique, positif, est spécifiée une sphère particulière, celle de l'action humaine dans sa gestion du quotidien, livrée à la responsabilité des citoyens qui l'animent. Cette différenciation entre le destin de la cité, marqué par la permanence et la protection, et les tendances destructrices qui en déterminent le présent et entraînent le malheur longuement décrit des individus permet de donner à la réflexion sa dimension véritablement éthique en faisant de l'homme la source et le remède possible au malheur qui l'accable.

Pourtant, il n'est pas suffisant de reconnaître que Solon est parvenu à distinguer deux ordres du temps. Il faut encore comprendre comment les deux niveaux s'articulent sans considérer trop rapidement le discours sur le

¹ 1958, p. 251.

divin comme purement accessoire¹. Tel que le texte se donne à lire en effet, les quatre premiers vers, avec la fermeté de la croyance qui s'en dégage, sont le cadre nécessaire aux propos qui vont suivre. Ils sont comme l'hypothèse nécessaire à la démonstration. En écartant clairement la possibilité que les dieux soient une menace pour la cité, Solon, en toute logique, cherche ailleurs l'origine des maux qui sévissent sur Athènes. Il faut donc trouver d'autres lois de cause à effet que celles qui invoquent la vengeance divine, et ces lois sont à chercher dans l'action humaine. Ainsi, le cadre théologique est le préalable nécessaire à une réflexion sur la responsabilité humaine. C'est la situation particulière de la cité, bénie des dieux, qui donne accès à une pensée d'ordre moral et politique. Athènes est un cas d'école idéal et l'« Eunomie », avant même de pouvoir probablement prétendre à une portée plus universelle, est adaptée à cette configuration particulière (l'emploi du possessif, au vers 1, est important). Le poème montre donc que, loin d'être inconciliables avec la possibilité d'une action morale et politique, l'idée de destin et une croyance religieuse forte la déterminent.

¹ Ainsi, Gundert (1942/1972), p. 95, dans une perspective évolutionniste qui se réclame de Fränkel et de Snell, veut mettre résolument en avant l'apport de la « nouvelle pensée ionienne rationaliste » et considère que Solon a le premier pris conscience de l'existence de lois relevant pour les unes de l'ordre divin et pour les autres de la responsabilité humaine. Le point de vue est finalement proche de celui de Jaeger, car la réussite de Solon est d'avoir, selon lui, donné la prééminence au second niveau. Voir encore Raaflaub (1996), p. 1060. Les deux niveaux ne sont pas concurrents mais au contraire logiquement liés ; c'est pourquoi je préfère ne pas parler de « double motivation », dans la mesure où la notion, telle que l'emploie Lesky notamment (1961), ne permet pas d'articuler décisions divine et humaine. Irwin (2005), p. 95, considère elle aussi ces vers comme des faire-valoir (« a foil for, a stepping-stone to »), mais leur donne une fonction différente : il s'agit de suggérer, en rapprochant le contexte martial de l'*Iliade* de la situation de la cité athénienne divisée, que l'état de guerre n'est pas seulement une menace extérieure (voir déjà Anhalt, 1993, p. 74). Une telle lecture s'intègre dans sa compréhension de l'élégie solonienne comme reprenant les thèmes, formules et images de la poésie martiale pour en renverser la valeur et montrer la réalité dangereuse qu'elle représente en fait pour la cité. Même si l'idée est intéressante et conduit l'auteur à faire de nombreuses remarques pertinentes sur le détail du texte, elle l'amène aussi à perdre de vue la dynamique propre au poème pour mettre au premier plan la dynamique propre à la performance poétique archaïque, perçue, là encore sans doute de manière pertinente, comme reprise critique non seulement de la tradition antérieure mais d'autres traditions poétiques contemporaines. Le risque est de mettre au même niveau, en n'en soulignant que le rapport à la poésie guerrière, des passages qui ont une fonction précise dans l'économie interne du poème et de ne voir ainsi dans ces quatre vers qu'un effet d'annonce pour montrer à quelle type de poésie Solon va s'en prendre.

En outre, la confiance dans l'action protectrice des dieux, qui assurent à la cité son avenir et ne pèsent donc nullement sur elle comme une menace, permet une autre forme de foi, plus prosaïque : c'est seulement dans un monde préservé de toute crainte de dieux coléreux qu'une action humaine peut prendre tout son sens. Cette profession de foi initiale rend donc seule possible le discours libéré des dieux qui est développé dans la suite du poème.

La théologie, et le discours mythique qui en est indissociable, restent donc bien présents, mais prennent une dimension nouvelle, sinon paradoxale au moins inattendue. Ils permettent en effet de régler une fois pour toutes la question qui se pose aux Athéniens (l'origine de leurs maux, qui est à chercher ailleurs que dans le ressentiment divin) et ainsi de ne plus se référer aux modèles mythiques pour agir : l'expérience humaine devient donc, grâce à eux, un objet autonome, qui trouve en soi les critères de l'action juste. Les dieux fonctionnent ainsi comme la norme au fondement de toutes les autres, que les hommes, comme on le verra, ne peuvent atteindre en raison de leur nature, mais dont ils doivent se rapprocher.

V.5-16 : La mise à mal d'une « grande cité ». Les causes.

1. Les fauteurs de troubles (v. 5-8).

Si les dieux ne sont pas cause des maux qui seront décrits à partir du vers 17, il faut logiquement chercher les coupables de l'autre côté, chez les hommes. Toutefois, dans le contexte politique défini dès le début du vers 1 avec πόλις, les mortels que dénonçait Zeus dans leur globalité au chant I de l'*Odyssée* (32) sont évoqués ici selon les catégories propres à la vie de la cité.

v. 6 s.

Deux groupes sont évoqués : les citoyens dans leur ensemble, puis les chefs du peuple. Il semble meilleur en effet de considérer que le verbe βούλονται n'a pas pour seul sujet ἀστοί du vers 6, mais aussi δήμου ... νόος de 7, contrairement à ce que propose une partie de la critique, qui fait de 7a une phrase nominale¹. Syntaxiquement, il semble difficile de lier par la particule τε

¹ Voir, pour ne parler que des traductions les plus récentes, Gerber (1999) : « But it is the citizens themselves who ... are willing to destroy a great city, and the mind of the people's leaders is unjust », ou Walker (2000) : « But the citizens themselves ... are willing to ruin this great city ..., and the people's leaders are of unjust mind ». Mais voir, pour une construction de βούλονται avec les deux sujets, West (1994) : « ... the citizens seek to destroy its pride ... with the unprincipled mob-leaders », Fantuzzi (dans Noussia, 2001), ou Mülke (2002).

deux propositions de nature différente. C. J. Ruijgh¹ note que, chez Homère, deux principales qui contiennent des sujets différents sont reliées normalement par δέ, métriquement identique à τε, et que celui-ci, dont l'emploi reste de toute façon relativement rare dans ce cas de figure, est utilisé pour exprimer ce que Ruijgh appelle « un lien stable » (logique ou temporel). Dans notre texte, le lien logique entre les deux propositions serait un peu lâche (seraient dits une action puis un état, dont il faudrait considérer, pour comprendre le lien étroit introduit par la particule, qu'il implique lui-même une action destructrice non explicitée). Il faut ajouter que dans tous les cas cités par Ruijgh le verbe de la seconde proposition est exprimé². Il est donc plus naturel de considérer que τε relie étroitement les deux substantifs et de faire de ceux-ci les sujets communs de βούλονται.

D'abord le poème dénonce les citoyens. Ἄστοί fait référence à l'ensemble des citoyens, et non à la classe des « vrais citoyens », des Eupatrides, qui s'opposeraient à la plèbe³, puisque, comme on le verra plus loin, δῆμος ne peut pas être doté de ce sens à cette époque. Linforth⁴ a raison de dire que le terme, général, s'oppose à θεοί, à un moment où on aurait plutôt attendu un mot comme βροτοί (surtout si l'on tient à rapprocher le poème du chant I de l'*Odyssee*, cf. le vers 32). La substitution est signifiante. Solon donne ainsi d'emblée la tonalité de ce qui va suivre – dans le prolongement logique de ce qu'il vient d'affirmer – : les malheurs de la cité qu'il va décrire ensuite n'ont rien à voir avec un conflit théologique entre dieux et mortels. L'affaire est strictement humaine, politique, et implique une catégorie d'hommes très spécifique, puisqu'il s'agit de la population d'Athènes. Leur dessein est expliqué en premier lieu par une cause générale : ἀφραδιησιν. Le terme choisi, qui désigne l'absence de sagesse, de réflexion, est de mauvais augure. Chez Homère en effet, on trouve le datif pluriel, le plus souvent, comme ici, en fin

¹ Voir Ruijgh (1971), en particulier § 171 s., p. 175-179.

² Ce que semblent confirmer les exemples que donne Denniston (*GP*, p. 499) pour la période classique.

³ Cf. Weil, dans son édition des plaidoyers de Démosthène. À l'inverse, il paraît hasardeux de considérer, en se basant sur une reconstruction de l'histoire de l'époque qui ne cite pas ses sources, mais semble s'appuyer, d'une manière toute circulaire, sur la tradition indirecte et peut-être les poèmes eux-mêmes, que les ἄστοί renvoient « à la classe des nouveaux riches qui aspire à la prise du pouvoir et à la redistribution des privilèges des ἔσθλοί » (Melissano, 1994, p. 52). Le mot, chez Homère comme chez les Élégiques, désigne les habitants d'une cité (voir aussi Mülke, 2002, *ad* 5-8, p.108 s.).

⁴ 1919, p. 197.

de vers, pour qualifier une action dont les conséquences seront fatales à celui qui l'a assumée¹. La formule annonce ainsi la ruine de la cité, en fait celle des citoyens, qui sera décrite à partir du vers 17.

Le moteur de leur dessein destructeur, qui vient préciser ἀφραδίησιν, est énoncé au vers 6, avec l'expression χρήμασι πειθόμενοι. La plupart des commentaires et traductions comprennent que sont dites ainsi la séduction de l'argent et donc la corruption². Pourtant, les objections soulevées ici et là, même si elles sont loin d'être insurmontables, montrent que le syntagme ne se donne pas à saisir aussi facilement qu'il semble. Wilamowitz³, tout d'abord, ne parvient pas à donner un sens satisfaisant à l'expression, qui serait plus adaptée selon lui aux chefs qu'au commun des citoyens. Il renonce donc à la comprendre et la considère comme du remplissage pour dire quelque chose comme « corrompu ». C'est méconnaître l'usage archaïque de χρήματα. Certes, dans l'*Odyssée* le mot est utilisé notamment pour désigner les cadeaux qu'Ulysse a reçus d'Alcinoos⁴, mais il est employé aussi dans les *Travaux* d'Hésiode (407) pour les instruments dont on doit disposer si l'on veut accomplir son travail sans dépendre des autres. χρήματα a donc un sens général. Ce n'est pas seulement la fortune, que l'on tendrait plutôt, comme

¹ *Iliade* V, 649 (le seul endroit où le mot n'est pas en fin de vers, mais où il est lié, comme ici, à la destruction d'une cité : Troie), pour Laomédon qui ne récompense pas Héraclès ; X, 350 (de Dolon qui passe étourdiment près d'Ulysse et Diomède en embuscade) ; *Odyssée* IX, 361 (du Cyclope enivré par Ulysse) ; X, 27 (des compagnons qui vont ouvrir l'outre d'Éole) ; et XVII, 233 (de Mélanthée qui brutalise Ulysse).

² Cf. par exemple Gerber (1999) : « subservience to money ». Voir encore Maehler, dans sa préface au commentaire de Noussia (2001), p. 9. Celui-ci rend compte de l'expression en la situant dans un contexte historique très précis. Il suppose en effet que Solon l'emploie parce que, à une époque où la circulation monétaire n'est pas encore introduite à Athènes mais existe déjà ailleurs et s'avère nécessaire pour une cité aussi importante, il s'inquiète des dangers et de la cupidité que peut susciter ce nouveau type d'échange. Ce type d'interprétation historique me paraît hasardeux, dans la mesure où, de manière circulaire, il explique le texte à partir de faits historiques qui sont en réalité eux-mêmes hypothétiquement construits à partir du texte. En s'en tenant à ce que nous dit expressément le poète par le choix de ses formules, on ne collecte pas moins des faits, même s'ils sont, il est vrai, d'un autre type, puisqu'ils touchent au système de pensée qui se déploie dans le poème. Paradoxalement, les faits concrets sont moins tangibles que les données intellectuelles que les mots nous livrent.

³ 1893, p 306, n. 3.

⁴ Cf. par exemple, XIII, 203.

Wilamowitz, à mettre du côté des puissants, mais l'ensemble des biens matériels auxquels tous les hommes aspirent¹.

Le sens du participe a en outre, lui aussi, parfois posé problème. Adkins trouve l'expression ambiguë². Solon dit-il que les citoyens sont « persuadés par la grande richesse de quelqu'un d'autre » ou « confiants dans, persuadés par leur propre richesse³ » ? L'examen de l'emploi du mot dans Homère et Hésiode permet, cette fois encore, d'y voir plus clair. Le second sens proposé par Adkins trouve son correspondant en grec, différent de ce que nous avons dans l'« Eunomie ». Dans l'*Odyssée* XX, 289, on dit en effet de Ctésippe qu'il prétendait à la main de Pénélope parce qu'il était confiant dans les biens de son père. Dans ce cas, le participe est à l'actif : κτεάτεσσι πεποιθῶς πατρὸς ἐοῖο. Lorsque l'on considère les emplois du moyen, on constate qu'il a toujours le sens d'« obéir », « se laisser persuader par ». On cède à chaque fois à quelque chose d'extérieur à soi, à une autorité. Reste que cette autorité n'est pas véritablement matérielle : on se laisse convaincre par des présages ou un dieu⁴, par la nuit dangereuse qui vous amène à ne pas partir en mer⁵ ou, le plus souvent, par les paroles de quelqu'un (qu'elles soient exhortations ou ordre).

Aussi, bien que l'on retrouve la même expression dans Théognis, 194 (à propos des mauvais mariages qui amènent un homme de bonne renommée à épouser une femme de rien), certains, que gênait le complément de πειθόμενοι, ont été tentés de corriger χρήμασι en ῥήμασι⁶. Outre que dans les exemples invoqués le mot ῥήμασι n'est pas laissé dans l'indétermination comme il le serait ici, mais est suivi d'un complément du nom qui vient en préciser le sens (le mot en soi n'est en effet pas négatif), il est clair que la conjecture, qui prétend en réalité normaliser l'expression, manque la signification du texte. Le participe réapparaît un peu plus loin, au vers 11,

¹ Cf. *Travaux*, 686 : χρήματα ... ψυχὴ πέλεται δειλοῖσιν βροτοῖσι : « les biens matériels sont la vie pour les misérables mortels ». Voir déjà Stahl (1992), p. 388.

² 1985, p. 113. L'ambiguïté supposée conforte sa thèse, selon laquelle on n'a pas affaire ici à une théorie politique (« l'ambiguïté serait le signe d'une exposition inférieure ») mais à un discours politique, où le seul but est de persuader.

³ C'est ainsi que comprend Campbell (1967) : « putting their trust in money ».

⁴ *Iliade* IV, 408, ou XX, 295.

⁵ *Odyssée* XII, 291.

⁶ La conjecture est de Bergk, mais il ne la retient pas dans sa quatrième édition, de 1882. Elle tente Masaracchia (1958), p. 254, qui note que l'on retrouve l'expression dans Simonide 92 D., v. 2, et dans Théognis, 1152, mais suggère que la substitution a pu être opérée par Démosthène lui-même, qui faisait de la cupidité d'Eschine le principal chef d'accusation contre lui (p. 255).

cette fois encore construit avec un complément dont le sens est on ne peut plus concret : ἀδίκους ἔργοισι. Comme souvent dans la poésie archaïque, et en particulier chez Solon¹, la variation est signifiante. En construisant, contre l'attente, le participe πειθόμενοι avec des compléments exprimant des réalités concrètes, relevant de l'ordre matériel et de l'action, non de la parole, le poème souligne les seules autorités qui déterminent les décisions des citoyens et de leurs chefs : ce ne sont pas les dieux ou les paroles de celui qu'on respecte, mais des éléments de la pratique, et de la pratique la plus négative, comme le dit ἀδίκους au vers 11. χρήμασι n'est pas en soi, on l'a vu, nécessairement négatif, mais il le devient lorsqu'il se mue en instance de décision. On peut encore invoquer le vers 686 des *Travaux* : Hésiode vient expliquer, pour la déplorer, la raison pour laquelle les hommes se lancent dans la navigation de printemps, si périlleuse. Cette assimilation des biens à la vie ne provient que d'un esprit plongé dans l'ignorance (cf. ἀιδρείησι νόοιο, 685). Ainsi, comme toute la suite le développe, ce qui guide les citoyens n'est nullement une vision politique, mais, au contraire, des intérêts privés. Le lien étroit qu'introduit l'emploi de τε entre ces hommes et leurs chefs souligne qu'une réelle action politique n'est pas à chercher non plus chez ceux qui devraient l'assumer : la cité est en proie aux seuls désirs individuels.

Les « chefs du peuple » du second groupe sujet (v. 7) ont donné lieu parfois à une interprétation anachronique. Pour certains commentateurs, l'expression désignait les chefs du parti démocratique, et l'on considérerait ainsi que δῆμος ne pouvait représenter l'ensemble de la cité, mais la populace². Gregory Nagy rejette à bon droit cette interprétation, pour celle de « communauté », la seule qui soit acceptable dans la diction archaïque³. Il faut toutefois noter que, dès Homère, δῆμος, quand il n'a pas la valeur géographique de « contrée », comme dans la formule πίονα δῆμον⁴, désigne bien l'ensemble de la population, sans clivages internes, mais qu'il tend

¹ Voir, pour d'autres illustrations du phénomène, Blaise (1992), p. 349-370, ou (1995), p. 24-37.

² Voir l'édition commentée de Hudson-Williams (1926) : « plebs » ; Vlastos (1946), p. 82, qui pense que le mot porte en lui l'idée d'un groupe plutôt fauteur de troubles ; ou encore, plus récemment, la traduction de West (1994) : « mob-leaders » (voir déjà West, 1974, p. 68).

³ 1990/1992, p. 270, n. 6. Voir aussi, pour l'étymologie, Nagy (1979/1994), p. 149, § 11, n. 6 (= p. 187 dans la traduction française). Linforth (1919), p. 197 s., rejetait déjà la compréhension politique du terme à une date si ancienne.

⁴ Voir *Iliade* V, 710 ; *Odysée* XIV, 329 ; ou bien encore Hésiode, *Théogonie*, 477.

manifestement souvent à exclure la catégorie des dirigeants et des hommes d'exception¹. Les deux exemples les plus clairs chez Homère se trouvent dans l'*Iliade*. En II, 188-206, Ulysse, muni du sceptre qui légitime sa parole, parcourt l'armée pour la retenir à Troie. Mots et gestes diffèrent selon qu'il se trouve devant un roi (βασιλεύς) ou un « homme exceptionnel » (ἔξοχος ἀνὴρ), à qui il adresse des mots apaisants (188 s.), ou devant un « homme du peuple » (δήμου ἀνὴρ, 198), qu'il frappe de son sceptre et invective pour lui rappeler son rang². Du côté troyen, la distinction s'opère également. Polydamas, bien qu'il soit le frère d'Hector, déplore que celui-ci le réprimande à l'assemblée pour ses bons conseils « parce qu'il ne convient pas quand on est du peuple de parler hors de propos³ ». Les *Travaux et les jours* d'Hésiode emploient le mot dans un passage qui accentue la tension entre le peuple et ses gouvernants et présente une trop grande similitude avec le texte de Solon pour que la ressemblance puisse être l'effet du hasard. Le poète y évoque Justice, qui dénonce auprès de son père, Zeus, « l'esprit injuste des hommes⁴, pour que le peuple paie la démence de ses rois ».

¹ Voir pour une analyse similaire, et plus généralement sur le sens du mot, l'article de Donlan (1970), p. 381-395.

² Thersite, l'antithèse absolue du monde des héros, sera traité un peu plus loin de manière identique (v. 246-266). Sur ce passage, voir aussi *infra*, « Élégie aux Muses, ad s., p. 297 s.

³ C'est-à-dire autrement que dans le cadre qui est imposé : ἐπεὶ οὐδὲ μὲν οὐδὲ ἔοικε δῆμον ἔόντα παρ' ἐξ ἀγορευμένον, *Iliade* XII, 212 s.

⁴ Voir 260 s. : γηρύετ' ἀνθρώπων ἄδικον νόον, ὄφρ' ἀποτείση / δῆμος ἀτασθαλίας βασιλέων. J'opte comme West et Verdenius (et, avant eux, Goettling, Van Lennep ou Paley) pour la *lectio difficilior* ἄδικον (ἀδίκων dans C, D^{ac}, F et Y₁₂). On ne la trouve pas dans les manuscrits les plus anciens (dans D, c'est une correction), mais dans des manuscrits plus tardifs (les autres représentants du groupe Y, dont le texte recoupe toutefois très souvent celui de D : voir le Commentaire aux *Travaux* de West, p. 81) et dans la tradition ancienne : le commentaire de Proclus et peut-être un papyrus (Π₁₀, si l'on considère la largeur de la lacune). On a évidemment parfois (voir par exemple l'édition de Solmsen ou de Mazon), préféré le génitif sans doute parce qu'il permettait de créer une sous-catégorie claire d'hommes sans laisser penser que le poète puisse dire que tous les hommes étaient injustes, quand on n'invoquait pas simplement la rudesse du style hésiodique (l'argument de Mazon est, comme tous ceux de ce type, subjectif : « le singulier témoignerait d'une certaine recherche, qui s'accorde mal avec le style du passage ; mais la réponse de Verdenius ne l'est pas moins : « but in reality, it seems less pedantic than ἀδίκων [not all men are unjust] »). De fait, la suite du texte permet à Hésiode de préciser le sens du groupe de mots, puisque βασιλέων est l'antécédent d'une relative qui semble analyser l'expression concise du vers 260 : οἱ λυγρὰ νοέοντες / ἄλλη παρκλίνωσι δίκας σκολιῶς ἐνέποντες (« qui, en concevant des idées sinistres, détournent les sentences qu'ils prononcent de manière tordue », 261 s.). Dans cette relative où est évoqué *a contrario* un thème qui scande cette première partie des *Travaux* : l'exhortation qui invite les rois à prononcer des sentences droites, νόον est repris

On le voit, ces occurrences montrent bien que le mot, même s'il ne désigne pas toujours la totalité de la communauté mais en exclut l'élite, ne peut pas être doté du sens politiquement étroit de fraction populaire qui apparaîtra à la fin du V^e siècle. Aucun autre poème de Solon ne permet de démontrer le contraire, même si Aristote, dans *La Constitution d'Athènes* (XII, 2), quand il présente le fragment 6 W., « modernise » le sens du mot en faisant de πλήθος un synonyme de δῆμος¹. Dans ce poème, ainsi que dans le fragment 5 W., la seule différenciation que l'on puisse admettre est, comme dans les autres passages cités, celle qui distingue la communauté de ceux qui la dirigent². Cette distinction est explicitée ici, dans un rapport de polarité qui s'établit entre δῆμος et le mot dont il est le complément, ἡγεμόνων. La comparaison avec les vers 260-262 des *Travaux* permet un constat intéressant : si le δῆμος demeure, ἡγεμών se substitue à βασιλεύς. Le terme ἡγεμών, qui, dans l'*Iliade* puis dans Tyrtée et Mimnerme³, désigne toujours les chefs de l'armée, prend ici pour la première fois dans la littérature qui nous a été transmise un sens clairement politique qui sera repris dans le corpus de Théognis. On n'est pas si loin d'ἄρχων.

Il s'établit un rapport de symétrie entre les deux groupes sujets de βούλονται, même si la syntaxe n'est pas identique. À ἀφραδίησιν répond ἄδικος

par le participe νοέοντες, et ἄδικον par les quatre derniers mots de la proposition, ce qui ne laisse plus guère planer de doute sur le sens du ἀνθρώπων ἄδικον νόον initial. Même s'il faut évidemment prendre l'argument avec précaution, l'expression ἄδικος νόος dans Solon pourrait plaider en faveur de cette leçon (cf. West ou Verdenius, *ad loc.*). Le poète dissiperait l'ambiguïté de la formule hésiodique en lui donnant un complément d'emblée plus précis. Voir, pour une analyse, me semble-t-il, assez proche de la variation, Irwin (2005), p. 168 s.

¹ Πάλιν δ' ἀποφαινόμενος περὶ τοῦ πλήθους, ὡς αὐτῷ δεῖ χρῆσθαι· Δῆμος δ' ὦδ' ... (« Montrant à nouveau comment il faut traiter la masse : 'Au peuple ...' »). Il n'est guère possible ici d'analyser en détail la manière dont Aristote présente Solon. Je me limiterai à dire qu'Aristote, dans sa narration des faits, répercute en fait la manière dont la figure de l'Athénien du VI^e siècle a été utilisée dans les conflits plus tardifs qui ont opposé partis démocratique et oligarchique à partir du V^e siècle. Il était commode pour les uns et pour les autres – mais pour des raisons opposées – de faire du réformateur le porte-parole d'un parti démocratique radical. Pour une analyse très éclairante des sources d'Aristote, voir Masaracchia (1958), p. 48-54.

² Dans le fr. 5 W., Solon oppose le *dēmos* (v. 1) à ceux qui détiennent le pouvoir et sont admirés pour leurs biens (v. 3), et l'on retrouve dans le fragment 6 W. (v. 1) la dichotomie δῆμος / ἡγεμόνες. Dans le poème 36 W. (v. 1), le mot désigne encore l'ensemble de la communauté dont, cette fois, Solon lui-même se distingue.

³ Mimnerme, 9 W., v. 4 ; Tyrtée, 19 W., v. 11. Les deux emplois dans l'*Odyssée* désignent le guide qui facilite la route (X, 505 ; XV, 310).

νόος. Il y a bien chez les dirigeants une faculté de représentation, nécessaire à l'action, que l'on attend d'eux, mais l'adjectif, que viendront illustrer les faits décrits dans les vers suivants, en montre la perversion. La menace latente qui était contenue dans χρήμασι πειθόμενοι est ici explicite : les souffrances à subir pour l'importance de la violence imposée (ὑβρις μεγάλη), dont les manifestations concrètes seront détaillées par la suite, sont prêtes.

v. 7 s.

L'analyse est précise, comme ce sera toujours le cas dans le poème. Le datif causal ἀφραδίησιν rappelle ἀθασθαλίησιν dans l'*Odyssée* (I, 34), mais contrairement à ce dernier, il est développé, par χρήμασι πειθόμενοι. Le terme ὑβρις, introduit par la préposition ἐκ, signale de manière nette que va être décrit un processus, dont on a ici l'origine, elle-même précisée par les exactions qui seront énumérées ensuite, et dont on verra à partir de 17 les conséquences. La préposition ἐκ met en effet en évidence le rapport de causalité qui unit les faits entre eux. L'usage de ἐκ, dans le fr. 9 W., permet de créer un parallèle entre phénomènes naturels et politiques en les présentant les uns et les autres comme les éléments d'une suite logique ; c'est la même logique que ἐκ met ici en évidence.

J'ai traduit ὑβρις par « violence ». La détermination de son sens a fait l'objet d'un débat nourri en raison d'une étymologie elle-même discutée. Deux propositions se sont détachées¹. La première rapproche le mot de ὑπέρ. On comprend alors l'*hybris* comme le dépassement d'une limite ou la démesure de l'être qui le commet. Cette compréhension, qui s'est assez largement imposée pour devenir classique², ne se justifie pas étymologiquement³. D'autres, depuis S. Bugge⁴, analysent le mot comme un ancien composé (ὑ- = ἐπι- + βρι, le radical de βριαρός, « fort, vigoureux »). L'analyse linguistique de Jean-Louis Perpillou⁵, qui rapproche ὑβρις d'ἐπι-βρίθω, précise et confirme de manière décisive la seconde hypothèse. Le terme ne renvoie donc pas à l'origine à la transgression d'une limite, mais « désigne une violence physique qui s'abat et s'appesantit sur l'être qui en est la victime »⁶. De fait, chez

¹ Pour d'autres hypothèses, voir, par exemple, Gernet (1917/2001), p. 18, n. 1.

² Voir l'avis péremptoire de Gernet (1917/2001), p. 27 s., ou Latte (1968), qui parle d'« Überschreiten einer Grenzen », p. 234, sans même évoquer le caractère problématique du mot.

³ Voir Chantraine, *Dictionnaire Étymologique*, s.v. : « ... ce qui serait satisfaisant pour le sens, mais reste inadmissible ».

⁴ 1890, p. 63.

⁵ 1996, p. 129-131.

⁶ Perpillou (1996), p. 129. Perpillou voit le sens confirmé par la langue juridique, souvent archaïsante, qui se sert du terme pour désigner le viol.

Homère ou Hésiode, le mot, même s'il peut renvoyer à une infraction au code admis dans le contexte social décrit, souligne la violence que l'on fait peser sur l'autre. Dans l'épopée homérique, se sont illustrés dans ce domaine par exemple Agamemnon, quand il a décidé de priver brutalement Achille de sa part d'honneur (voir *Iliade* I, 203, 214), ou les prétendants, qui mettent à sac la maison d'Ulysse (voir, entre beaucoup d'autres exemples, *Odyssée* I, 368). Les *Travaux* d'Hésiode donnent une confirmation intéressante de l'étymologie et du sens proposé par Perpillou. L'*hybris* y est le propre de la cité injuste (238), destinée à subir la sentence (δικην) de Zeus (239). Tout ce discours s'appuie sur la fable de l'épervier, où l'oiseau, qui manifeste sa violence en torturant à plaisir le rossignol, est clairement associé à l'*hybris* (cf. 213). Hésiode lui-même étymologise de toute évidence le mot lorsqu'il affirme, aux vers 214 s., que même l'homme noble ne peut porter l'*hybris* et qu'elle pèse sur lui¹. Dans un passage où il montre en effet que l'injustice subit à son tour un mal, le poète souligne que le poids de la violence se retourne contre lui-même. L'analyse n'est pas infirmée par l'emploi du mot chez Solon : dans notre poème en particulier qui, comme on le verra, insiste sur le caractère « ordinaire », dépourvu de merveilleux des méfaits commis – et des sanctions qu'ils appellent –, il s'agit moins de dénoncer la démesure des coupables que la violence qu'ils exercent de toutes parts².

¹ οὐδὲ μὲν ἐσθλὸς / ῥηιδίως φερέμεν δύναται, βαρύθει δέ θ' ὑπ' αὐτῆς ...

² Gernet, pour confirmer le rapprochement, selon lui nécessaire, avec ὑπέρ, remarque à juste titre que le mot côtoie souvent des composés de ὑπερ- qui disent l'excès (1917/2001, p. 28 et n. 1). Comme on le verra aussi dans le cas de κόρος (*ad v.* 9), l'association n'implique pas nécessairement l'assimilation des termes. Certains exemples fournis en sont les meilleurs témoins : ainsi, qualifier l'ὑβρις d'ὑπερβρις (*Odyssée*, I, 368 ; IV, 321 ; XVI, 410) prouve que le mot a précisément besoin d'une épithète pour dire l'excès et que l'idée ne lui est donc pas intrinsèque. Il est toutefois difficile d'écarter l'hypothèse que les Anciens, selon leur processus d'étymologisation, qui ne correspond pas forcément à ce qu'attend notre science linguistique, aient eux-mêmes joué sur le rapprochement entre ὑβρις et ὑπέρ. Ce n'est pas ici le lieu de revenir sur les occurrences du terme dans l'ensemble de la littérature grecque. On pourrait invoquer dans ce sens les emplois plus tardifs des verbes ὑβρίζειν et ἐξυβρίζειν dans les textes botaniques d'Aristote et de Théophraste. L'analyse qu'en donne Michelin (1978, p. 35-44), même si celle-ci considère que les mots renvoient à une croissance excessive des plantes, ne semble pas devoir nécessairement aboutir à l'idée de dépassement d'une limite (au moins naturelle), de transgression d'une *physis*. Michelin, partant d'ailleurs de l'association, que l'on trouve en premier lieu chez Solon, de l'*hybris* et de la satiété, montre que l'*hybris* des plantes est presque toujours liée à une nourriture surabondante (cf. p. 37 s.). Le verbe (ὑβρίζειν ou ἐξυβρίζειν) est parfois précisé par un autre qui en éclaire le sens. Dans le *De causis plantarum* de Théophraste le mot est associé à ὑλομανεῖν (« pousser tout en bois », littéralement « être dans un délire de bois », 3, 1, 5), ou à

L'adjectif ἑτοῖμος se trouve plusieurs fois dans l'*Iliade* et presque partout dans l'*Odyssée* pour signifier les mets du banquet qui sont prêts à être distribués¹. Peut-être faut-il y voir une anticipation de ce qui suit : faute de savoir organiser décentement le banquet (voir les vers 9 s.), ce ne sont que des maux qui leur sont réservés. Mais par qui ? On trouve aussi ἑτοῖμος, au chant XVIII, 96, de l'*Iliade*, employé par Thémis pour évoquer le sort d'Achille, tout prêt, qui le voue à suivre Hector dans la mort². En outre ἄλγεα πολλὰ παθεῖν reprend de manière quasi littérale une expression que l'on ne trouve qu'une fois sous cette forme, dans un passage du chant IX de l'*Odyssée*, 52 s. : τότε δὴ ῥα κακὴ Διὸς αἴσα παρέστη / ἡμῖν αἰνομόροισιν, ἵν' ἄλγεα πολλὰ πάθοιμεν (« Alors la part de Zeus arriva sur nous, au sort affreux, pour que nous subissions maintes souffrances »). Le rapprochement est intéressant : on retrouve en effet dans ces vers la Διὸς αἴσα du début de l'« Economie ». Ainsi, le choix de l'adjectif ἑτοῖμος et de l'expression ἄλγεα πολλὰ παθεῖν, qui devient formulaire par la reprise même qui en est faite, introduit une attente que toute la suite du poème va systématiquement contredire. Et il en va de même pour l'emploi d'ἄδικος νόος si l'on accepte que Solon reprend ici les termes employés par Hésiode³. On a dans ces deux vers une concentration de mots que la tradition a utilisés dans un contexte où Zeus était omniprésent. Or tout dans la suite du poème va montrer, en confirmant les vers d'introduction, qu'il ne faut pas chercher ici, dans les souffrances propres à Athènes, la trace d'une intervention divine. Nous ne sommes plus, comme l'emploi d'ἄστοί

ἐκκληματοῦσθαι (« pousser tout en branches », 3, 15, 4). Ce n'est pas que l'arbre dépasse les limites que lui impose sa nature (sauf si l'on considère que celle-ci consiste pour la plante à être élaguée par le cultivateur), mais que cette nature se développe trop librement (par un excès de nourriture, ou un défaut de soin, quand on ne taille pas la plante), ce qui conduit la plante à un comportement déréglé, dont la plante elle-même est la première victime, comme l'atteste l'emploi du composé de μαίνεσθαι : la plante est malade de sa propre croissance. Le verbe exprime ainsi doublement l'idée d'une violence dont la plante accable le cultivateur et elle-même. D'une part, elle ne remplit pas sa fonction productrice, donc ne se soumet pas à la fonction qu'elle doit remplir (cf. Michélini, 1978, p. 38 s. : « The ὑβρίζων organism ... puts self-aggrandizement before the performance of the social role assigned to it » ; mais elle subit elle-même cette violence, atteinte qu'elle est d'une sorte d'obésité stérile qui pèse sur elle et détruit sa force de fertilité (l'idée de poids n'a peut-être pas totalement disparu).

¹ La formule est : οἱ δ' ἐπ' ὀνείαθ' ἑτοῖμα προκείμενα χεῖρας ἴαλλον (« ils tendaient les mains vers les mets préparés et présentés »). Voir, entre maints exemples, *Iliade* IX, 91. On retrouve chez Xénophane 1 W., v. 5, l'adjectif à propos du vin qui est prêt pour le banquet.

² Αὐτίκα γάρ τοι ἔπειτα μεθ' Ἑκτορα πότμος ἑτοῖμος.

³ Voir ci-dessus, p. 77 s., n. 6.

l'annonçait d'emblée, dans le monde d'Homère ni même des *Travaux* d'Hésiode, et l'utilisation des mêmes mots permet de mieux mettre en évidence la rupture essentielle qui se crée entre ces univers poétiques et celui, poétique, mais aussi politique, de Solon dans l'« *Eunomie* »¹.

v. 5-8

Ainsi se mettent en place des différenciations que l'on peut qualifier d'externes (entre dieux et mortels au moyen de formules empruntées). Mais le poème prépare aussi dans ces vers 5-8 des oppositions entre les différents acteurs humains qui sont évoqués dans l'« *Eunomie* ».

La présentation de la population athénienne, dédoublée en ἀστοί et δήμου ἡγεμόνες, n'est pas redondante même si, comme on l'a vu, le premier terme désigne les individus qui peuplent la cité sans qu'il faille nécessairement déjà y voir un rapport de subordonnés à dirigeants². Solon propose une analyse des hommes qui constituent la cité : démographique d'abord (la ville est peuplée de ceux qui y vivent), politique ensuite avec la distinction entre le peuple (au sens le plus large du terme) et ses chefs. La précision est importante pour une description claire de la situation : la volonté destructrice est globale, et il ne faut pas chercher du côté de la réflexion des dirigeants un quelconque espoir de salut. Mais cette évocation exhaustive des composantes de la cité présente un autre intérêt. Si Solon fait ainsi allusion, et de manière appuyée, à l'ensemble du corps social, on est en droit de se demander où il peut bien encore se situer lui-même et ce que peut donc encore signifier le « notre » qui ouvre le poème³. Le « nous », qui pouvait se dire lorsque l'on

¹ Cela ne signifie pas que la rétribution ne soit pas décidée en dernier recours par Zeus : on retrouve en effet ici des termes qui apparaîtront dans le contexte d'une vengeance divine dans l'« *Élégie aux Muses* » (voir notamment les vers 11-13, 16 s.). Il y a une continuité évidente entre les deux poèmes, mais ils ne mettent pas l'accent sur le même ordre de réalité (politique d'un côté, théologique de l'autre), ce qui n'implique nullement que les deux soient incompatibles.

² On dit bien d'Iphidamas, tué par Agamemnon, qu'il était un défenseur pour ses concitoyens (ἀστοῖσιν ἀρήγων, *Iliade* XI, 242) et les gens capables de reconnaître Ulysse à Ithaque sont sa femme, ses concitoyens et ses proches (ἄλοχος ... ἀστοί τε φίλοι τε, *Odyssée* XIII, 192), mais le terme dans l'un et l'autre cas ne semble pas impliquer directement un rapport de dirigeant à dirigés. L'opposition entre ἡγεμόνες et ἀστοί apparaîtra chez Théognis (41).

³ Walker (2000) a bien perçu une prise de distance (voir p. 264). Il reste que sa position soulève un problème de représentation. Partant du principe, incontestable, que Solon s'adresse à un public, il en déduit que son auditoire constitue un « troisième corps », à la fois exclu de et compris dans la population dont il parle : « it <ce corps> occupies a 'boundary' position much like Solon's ». Le « notre » du vers 1, n'est pas en fait à mettre sur le même plan que la suite du poème (il s'agit bien alors de « moi » plus les autres), et la

parlait de l'attitude des dieux vis-à-vis de la cité, devient impossible lorsqu'il s'agit d'évoquer des exactions que l'on dénonce et dont, par conséquent, l'on se désolidarise. La communauté que réunit (ou devrait réunir) une certitude religieuse se dissout dans l'espace politique dont Solon s'exclut momentanément, et il faudra l'intervention au vers 30 d'un « je » qui exprime toute la distance prise¹ pour que puisse être envisagée la possibilité de la recomposition de la cité : la diction aide d'ailleurs à percevoir de manière très expressive ce passage nécessaire par une individualité pour reformer une collectivité avec l'emploi, côte à côte, d' Ἀθηναίους et de με dans ce vers.

Reste une difficulté. Les hommes dénoncés par le poème ne cèdent qu'à des arguments matériels (l'attrait des biens au vers 6 et des mauvaises actions au vers 11). Les mots, pourtant si souvent associés à la persuasion, qui fait d'eux en principe son principal instrument, ne semblent pas avoir de pouvoir sur eux. On est ainsi amené à se poser la question de l'efficacité de la parole solonienne et donc à se demander en quoi consiste l'enseignement dont parlera Solon au vers 30.

2. Les actions mauvaises (v. 9-14).

v. 9-14

Solon énumère ensuite les actions qui justifient la relative des vers 7 s. La phrase introduite par γάρ au vers 9 vient expliquer pourquoi la conduite des chefs peut être taxée d'*hybris*. Un rapport de cause à effet est établi entre κόρος et ὕβρις, rapport que confirme le fragment 6 W., v. 3 (τίκτει ... κόρος ὕβριν) et qui interdit donc *a priori* de considérer que les deux termes puissent être assimilés, comme les interprètes ont eu tendance à le faire. Reste que l'expression κατέχειν κόρον est difficile et demande que l'on revienne sur le sens propre du mot κόρος et sur ses emplois dans la littérature archaïque².

position explicitement didactique et parénétique que revendique Solon implique, me semble-t-il, dans un premier temps qu'il individualise sa parole, en plaçant aussi son auditoire, quel qu'il soit, du côté perverti.

¹ On trouve dans ce poème un élément récurrent et essentiel de la poésie solonienne, qui présente leur auteur comme aux limites, voire aux confins de la société sur laquelle il veut agir (voir à propos de 36 W., Blaise, 1995, p. 33-37, et, *infra*, la conclusion).

² Anhalt (1993), p. 79-92, propose un dossier complet des emplois du terme, mais son interprétation des diverses occurrences a parfois tendance à leur donner un sens qui doit davantage se conformer à la thèse qu'elle avance qu'au contexte dont elles sont tirées. Irwin (2005), p. 207-220, à partir d'un dossier lui aussi abondant, qui présente une compréhension du mot dans les différents passages évoqués attentive à leur contexte, se propose de donner « une nouvelle interprétation » de l'usage que Solon fait du mot, en

Les dictionnaires donnent deux sens distincts du mot (l'un concret, l'autre moral), et tentent de dériver le second du premier pour des raisons qui de toute évidence ne relèvent pas de la logique immédiate, mais trahissent en réalité une interprétation des emplois du terme à laquelle l'évolution sémantique doit se soumettre vaille que vaille. Ainsi LSJ : 1. « satiety, surfeit », 2. « the consequence of satiety, insolence » (pourquoi deviendrait-on forcément insolent lorsqu'on est rassasié ?) ; de même Bailly : 1. « satiété, d'où dégoût de la nourriture », 2. « dédain, orgueil, insolence »¹. Curieusement, Solon n'est pas cité (sauf indirectement, par LSJ, *via* Théognis, 153, qui reprend Solon, fr. 6 W., v. 3 s.), bien que ce soient dans ses emplois du mot que les interprètes ont vu le tournant sémantique qui a mené le terme à un sens très différent de son usage originel.

Il est vrai qu'il peut sembler difficile de donner au mot la valeur qu'il a dans les poèmes homériques. Là, son sens peut aisément être dérivé de celui,

suggérant à juste titre, comme je le fais moi-même ci-dessous, que la nouveauté de la signification donnée au mot n'est pas aussi radicale qu'on le dit, et qu'elle est l'effet d'un changement de perspective. Nos analyses, me semble-t-il, convergent sur un certain nombre de points : elle écarte notamment, comme un faux débat, la question de savoir si le terme chez Solon est du côté de l'« assez » ou du « trop » (p. 218), mais voit dans son usage un inflexionnement lié au contexte politique. Je ne dirais toutefois pas comme elle que l'emploi solonien, qui adopterait ici, pour le dire vite, le point de vue des « petits » s'oppose à un usage du terme « purement aristocratique » et nettement positif (p. 219 s. ; voir mon analyse des emplois homériques ci-dessous). Les commentateurs semblent dans leur ensemble ignorer l'analyse exemplaire du mot proposée par Dopchie-Mund (1968) dans un article déjà ancien et peu cité – même si la référence figure dans le *Dictionnaire Étymologique* de Chantraine, s. v. κορέννυμι –, qui pourtant donnait des éléments importants de réponse au problème posé par le mot κόρος. Même s'il paraît possible de préciser encore les emplois du terme, je reste toutefois en accord sur l'essentiel avec Monique Dopchie (le refus, tradition textuelle à l'appui, de considérer que le sens de κόρος ait pu subir un total renversement pour être purement et simplement confondu avec celui d'ὑβρις). Pour un aperçu relativement complet (même s'il ne mentionne pas lui non plus l'article important de Dopchie) des sens donnés au mot, voir Mülke (2002), *ad* 9-19, p. 114.

¹ La logique est plus facilement repérable, mais elle reste superficielle et repose moins sur les textes que sur le besoin de pouvoir aboutir du sens premier de « satiété » au sens attendu d'« insolence » que l'on pense trouver dans Théognis et Pindare, et pour lequel on échafaude une sorte d'échelle de perversions morales liées les unes aux autres : l'idée de « dégoût » (de la nourriture) comprise dans celle de satiété, et discernable dans les textes homériques (voir *infra*), permet de passer à celle, morale, de « dédain », le dédain étant considéré comme une attitude d'orgueilleux, qui, en tant que tel, a tendance à se livrer à l'insolence. Voir encore le diagnostic de Defradas (1962), *ad loc.* : « κόρος 'l'insolence' ». Celui qui est comblé éprouve de l'hybris et se montre plein de morgue », auquel se rallie Irwin (2005), p. 210, n. 15.

concret, du verbe κορέννυμι (« rassasier »), même si κόρος est employé dans des contextes qui ne sont pas alimentaires, mais peuvent à chaque fois se référer de manière métaphorique à ce domaine. En *Iliade* XIII, 620-639, par exemple, Ménélas dénonce avec insistance la glotonnerie guerrière des Troyens, « insatiables de clameur guerrière » (ἀκόρητοι αὐτῆς, 621), qui « ne peuvent pas se rassasier de la mêlée de guerre égale pour tous » (φυλόπιδος κορέσασθαι ὁμοίου πτολέμοιο, 635) et montrent ainsi leur caractère perversi et transgressif, puisqu'ils ne trouvent pas, dans une situation pourtant pénible, la satiété à laquelle on parvient en principe en toutes occasions, même les plus plaisantes : « De tout il y a saturation (κόρος), du sommeil et de l'amour, du doux chant et de la danse irréprochable, bien que l'on souhaite s'abandonner au désir de cela plus qu'à celui de la guerre. Mais les Troyens sont insatiables (ἀκόρητοι) de combat »¹. Κόρος, comme l'a remarqué Anhalt, exprime alors une situation de rassasiement qui va de pair avec l'idée de *cessation*. Mais il n'est pas pertinent de glisser insensiblement à une évaluation morale du terme en posant que le mot contient dans son emploi homérique l'idée de *restriction*, pour mieux insister sur sa valeur positive (et ainsi distinguer plus nettement, à l'inverse, un emploi péjoratif du terme chez Solon)². Certes, la réplétion implique que l'on s'arrête, mais le terme lui-même n'exprime pas pour autant ici l'idée d'auto-restriction qui permettrait de faire du mot le contraire, positif, de l'*hybris* ; c'est un état physiologique, celui du rassasiement, du trop-plein, qui n'a aucune connotation morale, et qui n'est même pas véritablement positif d'un point de vue concret. La cessation qu'il implique ne révèle pas le moindre contrôle, même physique, mais est la conséquence du dégoût que l'idée de rassasiement contient : l'homme a une capacité d'absorption (que l'on entende le terme au sens propre ou figuré) limitée et arrive nécessairement tôt ou tard à la saturation que dit *koros*. Puisque le terme exprime l'aboutissement à la limite physique inhérente à la finitude humaine, tenter d'en faire abstraction, comme les Troyens, est signe de folie ; ce n'est toutefois pas la satiété elle-même, mais les implications de l'attitude que l'on a vis-à-vis de cet état qui peuvent faire l'objet de considérations morales.

¹ πάντων μὲν κόρος ἐστί, καὶ ὕπνου καὶ φιλότητος / μολπῆς τε γλυκερῆς καὶ ἀμύμονος ὀρχηθμοῖο, / τῶν πέρ τις καὶ μᾶλλον ἐέλδεται ἐξ ἔρον εἶναι / ἢ πολέμου· Τρῶες δὲ μάχης ἀκόρητοι ἔασιν (XIII, 636-639). On trouve κόρος employé de manière identique en *Iliade* XIX, 221 : « Rapidement vient aux hommes la satiété de la clameur guerrière » (αἰψά τε φυλόπιδος πέλεται κόρος ἀνθρώποισιν), et en *Odyssée* IV, 103 : « rapide est la satiété de la lamentation qui glace » (... αἰψηρὸς δὲ κόρος κρυεροῖο γόοιο).

² Cf. Anhalt (1993), p. 83, 86.

Le terme n'est pas plus positif – ni moins – chez Hésiode, contrairement à ce que soutient Anhalt, afin sans doute, là encore, de mieux souligner le contraste supposé avec l'emploi solonien. On trouve κόρος en *Théogonie*, 593 (la seule occurrence du mot dans l'œuvre hésiodique). Il est, tout d'abord, encore plus difficile que dans les poèmes homériques de trouver dans le terme l'idée de contrôle. Hésiode parle en effet des femmes, qui « grand malheur, habitent avec les hommes mortels, et ne font pas bon ménage avec la pauvreté désastreuse mais avec la réplétion »¹. Les femmes hésiodiques étant du côté de la gloutonnerie paresseuse, comme l'illustre la comparaison qui suit (594-599 : elles sont comme les faux-bourdon, qui amassent dans leur ventre le produit de la fatigue des abeilles), il ne peut être question ici d'idée sous-jacente de restriction². On pourrait toutefois penser que le terme est au moins positif au premier degré, dans la mesure où il est opposé à οὐλομένης πείνης (« la pauvreté désastreuse ») et que c'est cet état que préfèrent les femmes. Mais en fait la positivité du mot est ici relative : la réplétion est un bien *dans le contexte*, pour autant qu'elle est comparée au manque absolu qu'est la pauvreté ; elle manifeste de la manière la plus tangible que l'on n'a vraiment manqué de rien³.

L'emploi hésiodique se retrouvera chez Héraclite, où κόρος n'est jamais, en tout cas dans ce qui nous a été transmis, utilisé seul, mais est toujours opposé soit à λιμός (67, 111) soit à χρησιμοσύνη (65) : c'est le plein opposé au manque, un bien *par rapport* à son opposé. La maxime 111 (νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἤδὲ καὶ ἀγαθόν, λιμός κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν : « La maladie fait la santé chose bonne et précieuse, la faim le fait de la satiété, la fatigue du repos ») pourrait évidemment laisser penser que le terme est strictement positif, puisqu'il est mis sur le même plan que la santé et le repos. κόρος possède pourtant un statut ambigu. En 65, le terme a sans doute une valeur

¹ Πῆμα μέγ' αἰ θνητοῖσι μετ' ἀνδράσι ναιεπάουσιν, / οὐλομένης πείνης οὐ σύμφοροι, ἀλλὰ κόροιο (592 s.).

² Anhalt (1993), p. 86.

³ Il n'est par ailleurs pas nécessaire de donner au mot, comme le propose Dopchie-Mund (1968, p. 129), le sens « plus spécialisé » d'« opulence » ou de « richesse considérée sous l'angle optimal », mais, dans un passage clairement métaphorique, il est plus juste de laisser à κόρος le sens physiologique qu'il a chez Homère : les femmes d'Hésiode détestent le manque, et ne se trouvent bien que dans l'état de qui peut se remplir la panse jusqu'à saturation : le sens de « surabondance » (voir *LfgreE*, s. v. : « Überfluss ») est une traduction de la métaphore.

plutôt négative¹. Surtout, une ode pindarique (*Néméennes*, VII, 52) met aussi le mot en relation avec ἀνάπαυσις, l'un des trois « biens » énumérés par Héraclite (ἀλλὰ γὰρ ἀνάπαυσις ἐν παντὶ γλυκεῖα ἔργω· κόρον δ' ἔχει / καὶ μέλι καὶ τὰ τέρπν' ἄνθε' Ἀφροδίσια : « de fait, le repos est doux en toute action, et le miel tout comme les fleurs plaisantes d'Aphrodite connaissent² la saturation »). L'argument chronologique, selon lequel Pindare aurait intégré une conception moins archaïque, clairement négative donc, du terme ne tient pas : dans ce poème en effet est reprise l'idée déjà énoncée au chant XIII de l'*Iliade*. Les deux termes ne sont pas superposables, et sont même antinomiques : alors qu'ἀνάπαυσις dit la cessation, qui a la douceur du répit, κόρον dit au contraire la réplétion jusqu'à la nausée : d'un côté une mise en suspens de la sensation, de l'autre un excédent de sensations. Ainsi, il n'est pas exclu qu'Héraclite aligne en 111 une série de paradoxes qui ne sont pas tous au même niveau³ : le premier est sans doute le plus frappant, car nul ne penserait *a priori* que la santé puisse être autre chose qu'un bien et un plaisir ; en second lieu il amène à la positivité une notion qui ne l'est pas nécessairement – mais qui le devient, comme, peut-on le supposer, chez Hésiode – par rapport à la privation, quand elle est pensée, donc, dans une relation de polarité ; enfin il donne la raison pour laquelle le repos, qui, en soi, est absence de sensation, peut être mis du côté du plaisir, le but étant de mettre en lumière le caractère relatif, et jamais immédiat, de toute évaluation.

Toutes ces occurrences montrent que κόρος ne dit pas l'insatiabilité mais la saturation, et que le terme n'est nulle part nécessairement positif, bien au contraire. On retrouve en fait ces deux traits sémantiques chez Solon. Deux arguments ont été avancés pour soutenir l'idée que celui-ci emploie le terme dans un sens très différent de la tradition qui le précède⁴ – voire opposé, puisque l'on passerait de l'idée du rassasiement à celle de l'insatiabilité, le substantif se rapprochant alors du sens de l'adjectif ἀκόρετος, dont le radical

¹ Voir le commentaire de Bollack-Wismann (1972), *ad* 65, p. 217 : le manque menace toujours la plénitude. Cf., pour une analyse analogue, les vers 1001 s. de l'*Agamemnon* d'Eschyle, et le commentaire qu'en fait Judet de La Combe (1982), *ad loc.*, p. 244.

² Je comprends la locution κόρον ἔχειν comme équivalant au verbe simple (κόρεσθαι) : « éprouver de la satiété ». La singularité de l'emploi ici réside dans la métonymie : la sensation de réplétion est transférée des hommes qui risquent de l'éprouver aux plaisirs eux-mêmes. Pindare dit ainsi de manière expressive que le plaisir porte en soi son contraire.

³ Bollack-Wismann (1972) voient ici trois « indifférents » (p. 311). Santé, saturation et repos sont sans doute tous trois « indifférents » pour Héraclite, mais pas pour l'opinion commune, qu'il prend ici à rebrousse-poil.

⁴ Le sens du mot chez Tyrtée, 11 W., v. 10, et Alcman, 1, v. 64 s., est métaphorique et peut être rapproché de l'emploi homérique.

est pourtant précédé d'un *α-* privatif – et proche de celui d'ὑβρις¹. Le premier est que le contexte des occurrences, toujours moral, suggère que le *koros* est « une chose dangereuse »². Or, si l'on examine de près les passages invoqués, on s'aperçoit qu'une telle affirmation assimile trop vite le sens du terme lui-même au contenu d'un ensemble dont il n'est qu'un élément.

Le fragment 4c W.³, v. 2, reprend une expression que l'on trouve dans un passage de Tyrée : ἐς κόρον ἠλάσατε⁴, où nul ne songe à comprendre le mot autrement que dans son emploi homérique. Rien ne permet donc de donner une autre valeur à κόρος dans le fragment de Solon : le poète donne un avertissement à des hommes gorgés de biens : ce n'est pas l'état de réplétion en soi, mais ce que l'on en fait, qui peut être dangereux, et condamné. Le texte qui le montre le plus clairement est le fragment 6, v. 3 s. :

Τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἔπηται
ἀνθρώποις ὀπόσοις μὴ νόος ἄρτιος ἦ.

Car la saturation engendre la démesure, quand une grande prospérité accompagne
Des hommes qui n'ont pas un esprit adéquat.

¹ Pour notre passage, certains donnent au mot un sens clairement moral : cf. *ad loc.*, Defradas (1962) (« insolence ») ou Degani (1977 : « arroganza ») ; les autres, pour garder la valeur concrète, quantitative, du mot, préfèrent traduire par « excès » (voir par exemple les traductions *ad loc.* d'Edmonds, 1931/1944, ou Gerber, 1999). Masaracchia (1958) ou Nagy (1990, p. 271) gardent la valeur métaphorique, « alimentaire » du terme, mais donnent au mot le sens d'« insatiabilité », qui le met ainsi, immédiatement, du côté de l'excès.

² Anhalt (1993), p. 85 (reprise par Noussia, 2001, p. 243 s.). La thèse est que l'*hybris*, chez Homère, est le fait de ceux qui n'ont pas de *koros*, alors que chez Solon, l'*hybris* est du côté du *koros*. C'est un moyen pour l'auteur d'étayer l'idée que Solon remet totalement en question le monde héroïque, du côté de l'excès (cf. p. 87). Il est plus juste de dire que Solon analyse les implications d'un état qui, en soi, n'a rien de répréhensible. On n'a pas besoin ainsi de supposer, avec toutes les difficultés linguistiques que cela impliquerait, que Solon utilise le verbe κορέννυμι dans le sens homérique (« rassasier, satisfaire ») mais invente un nouvel usage, radicalement opposé à celui du verbe, pour le substantif (« insatiabilité, excès »).

³ Ἰμεῖς δ' ἠσυχάσαντες ἐνὶ φρεσὶ καρτερὸν ἦτορ,
οἱ πολλῶν ἀγαθῶν ἐς κόρον [ἠ]λάσατε,
ἐν μετρίοισι τίθεσθε μέγαν νόον· οὔτε γὰρ ἡμεῖς
πεισόμεθ', οὔθ' ὑμῖν ἄρτια ταῦτ' ἔσεται.

Vous, apaisez dans votre poitrine un cœur puissant,
Vous qui en êtes venus à la satiété de tous les biens,
Et installez votre orgueilleux esprit dans la mesure ; car nous,
nous n'obéirons pas, et cela ne vous ira pas bien.

⁴ Cf. fr. 11 W., v. 9 s. : καὶ μετὰ φευγόντων τε διωκόντων τ' ἐγέ<νε>σθε / ὦ νέοι, ἀμφοτέρων δ' ἐς κόρον ἠλάσατε (« vous avez été avec les fuyards et les poursuivants, jeunes gens, et vous avez votre compte des deux »).

Considérer que le terme est doté ici d'un sens immédiatement négatif revient à négliger la structure même de la phrase. Le sens de la principale est en effet précisé par la subordonnée temporelle : le *koros* implique un défaut moral (*hybris*), dans la circonstance précise où la réalité qui lui est logiquement liée, celle de la prospérité (ὄλβος, dont le *koros* est l'expression physiologique maximale, cf. le passage de la *Théogonie*), est entre les mains d'un homme déraisonnable¹. Ainsi, κόρος conserve bien son sens originel, neutre : l'état de satiété présente certes un risque, mais seulement celui d'être mal exploité par l'homme opulent qui y parvient². *Il est en puissance un mal* (l'image de l'engendrement introduite par le verbe τίκτει indique que l'état de satiété contient des potentialités mauvaises), mais il ne s'actualise comme tel que chez un être dont l'esprit est moralement déficient ; il ne peut donc pas immédiatement être assimilé à l'excès ni à l'*hybris*. Il ne s'opère donc pas de renversement sémantique chez Solon, mais le poète analyse une notion qui ne l'avait pas été jusqu'alors explicitement et souligne les conséquences néfastes qu'elle peut impliquer³.

L'emploi de κόρος dans le corpus théognidéen confirme l'analyse. En 596, on retrouve l'usage homérique : πλὴν πλούτου παντὸς χρήματός ἐστι κόρος (« de tout, sauf de la richesse, il y a satiété »), avec toutefois une critique latente qui apparaît plus clairement dans l'aphorisme paradoxal de 605 s. : πολλῶ τοι πλέονας λιμοῦ κόρος ὤλεσεν ἤδη ἄνδρας, ὅσοι μοίρης πλείον ἔχειν ἔθελον (« La satiété a fait périr bien plus d'hommes que la faim, tous ceux qui voulaient avoir plus que leur part »). Comme dans le fragment 6 de Solon, les

¹ Le corpus théognidéen présente une variante de ces vers qui illustre assez bien un processus de normalisation repérables aussi dans les reprises modifiées de l'« Élégie aux Muses » (voir ci-dessous, le commentaire de ce poème, p. 90). Aux vers 153 s., à πολλὸς se substitue κακῶ, alors attribut d'un ἀνθρώπῳ (τίκτει τοι κόρος ὕβριν, ὅταν κακῶ ὄλβος ἐπιηται ἀνθρώπῳ καὶ ὅτῳ μὴ νόος ἄρτιος ἦ : « Car la saturation engendre la démesure, quand la prospérité accompagne un homme mauvais et quelqu'un qui n'a pas un esprit adéquat »). Le sens social et moral attendu est ainsi plus immédiatement exprimé et rend l'ensemble plus facile à comprendre. Une *lectio facillior*, en quelque sorte. Pour une analyse assez proche de cette variation, voir Irwin (2006), p. 56 s.

² Voir une analyse identique chez Dopchie-Mund (1968), p. 131 : « Il <κόρος> n'est donc pas nécessairement mauvais et condamnable : son caractère maléfique est dû aux dispositions coupables de l'esprit humain. ».

³ Ce qui ne signifie pas qu'Homère ait cautionné l'excès (ou ait été jugé dans ce sens par Solon) pour ne pas l'avoir fait (cf. Anhalt, n. 133) : le champ de la réflexion n'est pas identique, mais on a bien aussi dans le passage de l'*Iliade* une conception de la nécessité pour l'homme d'accepter ses limites.

circonstances qui rendent le *koros* néfaste sont précisées ; de même au vers 693 : πολλούς τοι κόρος ἄνδρας ἀπόλεσεν ἀφραίνοντας (« La satiété a fait périr bien des hommes dénués de raison »). Ce type de précision n'est pas donné aux vers 1171-1176, où le poète vante le jugement (γνώμη), dont il oppose la valeur, positive, à celle de l'*hybris* et du *koros*, à l'origine de toute maligned¹. Mais il n'est pas nécessaire de considérer que le mot prend un sens radicalement différent : les autres occurrences suffisent à laisser entendre en quoi réside son caractère négatif. Toutefois il s'opère ainsi, il est vrai, un raccourci qui permet de comprendre comment le sens a pu sembler se restreindre chez Pindare². En effet, à côté d'un emploi qui renvoie à l'usage homérique en *Néméennes*, VII, 53 s.³, le *koros* semble ici intrinsèquement négatif dans la mesure où l'on ne spécifie plus, comme dans le dernier passage de Théognis, les circonstances dans lesquelles il est pernicieux pour le présenter comme la cause immédiate du malheur⁴. Le sens en fait n'a pas véritablement changé, mais la tendance négative du mot est maintenant énoncée sans autre explication, comme si l'on n'avait retenu de l'analyse de Solon que la mise en garde qu'il exprime, en mettant au premier plan le seul caractère dangereux de la plénitude. Ce rétrécissement de l'évaluation portée sur la notion permet de comprendre le renversement généalogique par rapport au fragment 6 de Solon que l'on trouve dans Pindare, *Olympiques*, XIII, 10, et Hérodote, VIII, 77, 1 : Koros y devient le fils d'Hybris, passant du statut de cause à celui de conséquence, ce qui n'autorise cependant pas à identifier deux réalités (la satiété et la démesure) qui restent nettement distinctes et à supposer que le sens du mot κόρος a évolué de manière radicale.

Reste, et c'est le second argument qui a été invoqué pour défendre la nette évolution sémantique du terme, le problème de l'emploi de κόρος avec le verbe κατέχειν. Alors que chez Homère, le sens du mot κόρος semblait inclure l'idée de cessation, Solon dans notre poème dit que les chefs du peuple ne savent pas *contenir* leur *koros*, et avertit que l'eunomie *met un terme* à ce même *koros* (v. 35), ce qui paraît en contradiction avec le sens homérique du mot et conduit à le mettre ici du côté de l'insatiabilité⁵. Il semble pourtant difficile de

¹ Le texte transmis est difficile, mais le sens est assez clair.

² Cf. Dopchie-Mund (1968), p. 136.

³ Voir ci-dessus, p. 87.

⁴ Cf. *Isthmiques*, III, 2 ; *Olympiques*, I, 57 s. ; II, 95 s.

⁵ Voir Anhalt (1993), p. 86 : « ... while for Homer and Hesiod the component of restraint is inherent in the condition of *koros* itself, for Solon the condition is one which *requires* restraint if cessation is to occur. » Invoquer, comme Noussia (2001, p. 244) le fragment de Sappho 68a, v. 8 (L.-P.), comme un autre témoin de l'emploi de l'expression dans le sens de

donner dans ces vers à κόπος une valeur que l'on ne trouve pas ailleurs dans Solon, même s'il est vrai que nous sommes loin de disposer d'un corpus complet. On peut en fait résoudre le problème sans être obligé de penser que le poète donne ici au mot le sens restreint, immédiatement péjoratif, que l'on trouve dans Pindare¹.

Chez Homère, on l'a vu, le *koros*, la saturation, est un moment nécessaire et inévitable. Ménélas, quand il utilise le terme, établit une sorte de constat anthropologique : l'homme est limité, y compris dans ce qu'il aime le plus. Solon, dans le contexte de l'« Eunomie », ne raisonne pas en termes anthropologiques mais politiques et sociaux, et c'est dans ce champ d'application qu'est à comprendre l'expression, dont le sens sera complété par la proposition suivante. La métaphore alimentaire introduite par le mot κόπος se poursuivra en effet avec l'évocation d'un banquet dont les dirigeants ignorent les règles.

Même s'il faudra revenir aussi sur la seconde proposition des vers 9 s., un peu difficile dans la manière dont elle est énoncée, on peut dire dès à présent que la pratique réglée du banquet qui y est évoquée est l'inverse de ce qu'implique la réplétion. Alors que la saturation est liée à l'unité de l'action de celui qui amasse et engloutit jusqu'à l'écoeurement, le banquet contrôlé implique l'idée d'un partage et donc d'une prise en considération d'autrui. En fait, le *koros* est le revers de l'*olbos*. Une prospérité qui ferait de la saturation son objectif ne peut qu'être mauvaise : pour l'individu qui trouve au bout du compte, avec le dégoût, le contraire de ce qu'il cherchait, mais surtout, dans la perspective politique de Solon, pour ses concitoyens, qui se voient dépossédés de ce à quoi ils pourraient prétendre, et donc pour la communauté au sein de laquelle la gloutonnerie exclusive de quelques-uns peut créer des dissensions. « Maîtriser la saturation » signifie alors, non pas que l'on met un terme à toute consommation², mais que l'on ralentit le processus qui amène au trop-plein, en clair que l'on ne goûte pas au plaisir (du

« ne pas freiner l'insatiabilité », paraît hasardeux : le texte du papyrus est très corrompu et, comme Noussia le reconnaît d'ailleurs elle-même, le contexte est impossible à restituer.

¹ Voir Dopchie-Mund (1968), p. 135, n. 46.

² Solon n'a rien contre la prospérité, il prie même les Muses de la lui donner dans l'élégie qu'il leur adresse (13 W, v. 3), mais il plaide ici, comme dans les autres poèmes qui évoquent la question, pour une prospérité contrôlée, qui fasse une place au manque. On retrouvera une idée analogue – pour la sphère plus étroite de la maison – dans l'*Agamemnon* d'Eschyle, 1007-1014, où il est dit qu'il faut accepter de se délester d'une partie de ses biens pour préserver la maison d'une trop grande quantité de maux (voir le commentaire de Judet de La Combe, 1982, p. 247-251).

festin en l'occurrence) jusqu'à la nausée. Il s'agit bien d'un contrôle, donc d'un savoir, ce qui justifie l'emploi d'ἐπίστανται¹.

Ainsi, la nouveauté de l'expression ne réside pas dans le changement radical de sens qu'opérerait κόρος – il garde ici son sens premier –, mais dans l'aspect dynamique que prend la notion. Le verbe κατέχειν implique en effet l'idée d'un mouvement à contenir². Ce qui était simplement un état (de réplétion) chez Homère ou Hésiode est analysé ici comme le processus (d'accumulation extrême) qui produit cet état³. Solon réfléchit en fait à ce que suppose la satiété, comme le montre l'évocation du banquet qui suit. La phrase ne dit pas que les dirigeants de la cité sont insatiables, qu'ils n'ont pas de limites, mais que, à l'instar des femmes hésiodiques – ou des prétendants de l'*Odyssee* –, ils engloutissent autant qu'ils en sont capables, ce qui revient à ne pas faire du banquet le lieu d'une bonne répartition.

v. 9 s.

La proposition qui évoque ce banquet est difficile elle aussi. Deux problèmes se posent d'emblée : le sens à donner à κοσμεῖν et la fonction syntaxique de δαιτός, dont on a fait le complément d'ἐὺφροσύνας ou d'ἡσυχίη. Il n'est pas satisfaisant de donner à κοσμεῖν le sens neutre de « s'adonner à », comme le fait R. Buchholz, en tentant de s'appuyer sur l'emploi du même verbe dans les *Travaux* d'Hésiode. En fait, dans la littérature archaïque, le sens du mot se partage entre l'idée d'ordre ou de parure – les deux acceptions n'étant d'ailleurs pas très différentes, puisqu'elles se réfèrent l'une et l'autre à une organisation réglée⁴. Dans le contexte de notre poème, où sont évoqués

¹ L'emploi de ce verbe confirme que l'on n'est pas ici dans la situation d'une insatiabilité qui ne parvient pas à être réfrénée. S'il s'était agi avec κόρος d'une propension quasi compulsive, comme on l'a compris le plus souvent, on attendrait δύνανται plutôt qu'ἐπίστανται. Nous sommes placés ici devant un ordre pratique en quelque sorte intellectualisé (voir encore ci-dessous, p. 96 s.

² Dans la littérature archaïque, deux sens se dégagent plus particulièrement : celui d'« occuper », « prendre possession de » (voir par exemple *Iliade* XVI, 79, des Troyens qui occupent la plaine, ou *Odyssee* XIII, 269, de la nuit qui occupe le ciel) ou de « retenir », « contenir » (par exemple *Iliade* XVII, 368, de la brume qui retient une partie des Troyens, ou XV, 186, de Zeus qui veut contenir Poséidon par la force). Ce dernier sens implique que l'on fasse obstacle à une progression ou en tout cas à une force capable de mouvement, c'est le sens que l'on retrouve dans les autres occurrences soloniennes, où le verbe a toujours pour complément δήμον, qui apparaît comme une force à contenir (fr. 9 W., v. 5 ; 36 W., v. 22 ; 37 W., v. 7).

³ Le mot prend aussi ce caractère dynamique chez Pindare, *Néméennes*, VII, citée ci-dessus, p. 87, où il est opposé au repos (ἀνάπαυσις).

⁴ Pour le sens de « parer », voir Hésiode, *Théogonie*, 573, ou *Travaux*, 72 (des dieux qui parent Pandore). Dans l'*Iliade*, le verbe désigne l'action de ranger, de mettre en ordre l'armée (cf. III, 1, ou XIV, 379). Le sens d'ordre est sans doute moins fort dans *Odyssee* VII, 13, et

les dirigeants, le sens de « régler », adopté par la grande majorité des interprètes, semble s'imposer. Quant à δαίτοσ, l'usage syntaxique permet sans doute de trancher sans trop d'hésitation en faveur du rattachement à εὐφροσύνας. Certes, le rythme du vers incite *a priori* à rattacher le génitif à ἐν ἡσυχίῃ, puisque l'ensemble constitue le second hémipède du pentamètre¹. Cependant, en évitant cette difficulté on en introduit une autre, d'ordre syntaxique : dans les emplois répertoriés d'ἡσυχίῃ avec le génitif, il est vrai assez peu nombreux, celui-ci n'est jamais adnominal, mais a toujours une valeur ablative². Il paraît donc moins risqué d'accepter une rupture rythmique qui met en relief le groupe prépositionnel sur lequel se clôt le vers³. Reste à comprendre cette insistance.

Εὐφροσύνας et ἐν ἡσυχίῃ, même si ce sont tous deux des mots dont la valeur est positive, ne sont pas au même niveau dans la proposition. Les

en *Travaux*, 306 (invoqué par Buchholz pour défendre sa compréhension), mais il n'en est pas moins présent. Dans l'*Odyssée*, κοσμεῖν est employé pour le repas de Nausicaa apprêté par sa servante, Euryméduse (ἦ οἱ πῦρ ἀνέκαιε καὶ εἴσω δόρπον ἐκόσμηι, « qui lui allumait le feu et apprêtait le repas »). Il n'y a aucune raison d'écarter ici l'idée d'arrangement, d'organisation. De même, au vers 306 des *Travaux* : ... σοὶ δ' ἔργα φίλ' ἔστω μέτρια κοσμεῖν (« attache-toi à organiser tes travaux selon la mesure ») ; l'adjectif est un attribut résultatif, et l'emploi conjoint des deux mots μέτρια et κοσμεῖν amène à donner au verbe sa valeur forte (voir aussi West, dans son commentaire, *ad loc.* : « κοσμεῖν : 'organize' in orderly and methodical fashion »). Diller (1956/1971), pour qui la notion renvoie à une organisation des parties qui permette la cohésion d'un ensemble, rapproche cette occurrence de l'emploi du verbe chez Solon, en insistant toutefois sur le fait que le poète des *Travaux* l'utilise dans une perspective nettement plus concrète – et plus claire (p. 81 s.).

¹ Voir par exemple Degani-Burzacchini (1977), *ad loc.* Pour la construction de δαίτοσ avec ἐν ἡσυχίῃ, voir encore Nagy (1990), p. 271, la traduction de West (1993), ou Mülke (2002). L'argument métrique n'est pas contraignant en réalité, car la symétrie attendue est rompue dans d'autres vers du poème : voir 11 et 35.

² Dans la poésie homérique, on ne trouve pas d'emploi du substantif avec le génitif, mais il y a dans l'*Iliade* une occurrence de l'adjectif ἡσύχιος avec un génitif de séparation (XXI, 598 : ἡσύχιον ...πολέμου). Les emplois du substantif avec le génitif sont plus tardifs, mais semblent confirmer cette construction (voir par exemple Hérodote, VI, 135, 2 : ἡσυχίῃ τῆσ πολιορκίῃσ ; cf. Schwyzer, II, 96, 2).

³ C'est aussi la conclusion d'Adkins, 1985, p. 115. Celui-ci considère que la phrase, rhétoriquement habile, est « du point de vue poétique, nouvelle et créative » (« poetically novel and creative ») et confirme la grande habileté rhétorique de l'orateur Solon (p. 115 s.). Comme il semble y avoir une lacune ensuite, puisqu'il manque l'héxamètre nécessaire au distique dont il reste le pentamètre du vers 11, Adkins suggère toutefois qu'il y ait pu avoir un enjambement et qu'ἐν ἡσυχίῃ ait pu être construit avec un participe (voir aussi le texte de West ou de Gerber, qui n'indiquent pas de ponctuation à la fin du vers). La conjecture n'est pas nécessaire : le pentamètre, encadré par deux mots positifs, se suffit à soi-même.

« joies du banquet » sont de toute façon là, à la disposition des convives (παρούσας), dans la présence concrète qu'exprime le pluriel. On peut aisément, au vu d'autres textes, imaginer les réalités que la métonymie recouvre : au moins le vin, la nourriture en abondance et les chants, des plaisirs de la vie¹. Pourtant le fait qu'εὐφροσύνας soit l'objet d'une mise en ordre (κοσμεῖν) montre que, pour être positive, cette réalité offerte aux hommes n'en est pas moins problématique. De fait, l'emploi du verbe κοσμεῖν avec εὐφροσύνας peut surprendre². En effet, alors que κοσμεῖν exprime, en tant qu'action de mettre en ordre, un contrôle, les joies du festin sont du côté de l'expansion et n'incluent nullement en elles-mêmes, bien évidemment, l'idée de régulation³. Ainsi, ce que fait Solon ici, comme dans la proposition précédente, est d'exprimer la nécessité d'une règle dans la poursuite des plaisirs. Après avoir considéré la question du point de vue individuel, il l'aborde sous son aspect social. Telle que le dit la phrase, l'*euphrosunè* n'est manifestement pas, à l'origine, la gâité spécifique au banquet ordonné⁴ puisqu'il faut la mettre en ordre. Non

¹ Voir le fameux passage de l'*Odysée*, IX, 5-10, où Ulysse lie la joie (εὐφροσύνη, v. 6) de la communauté à l'évocation du banquet, dans lequel les convives écoutent l'aède et disposent de nourriture et de vin en abondance. Cf. aussi Xénophane, 1 W., v. 4 : où le mot désigne, par une métonymie là encore, le vin : κρατήρ δ' ἔστηκεν μεστὸς εὐφροσύνης. On trouve le même pluriel εὐφροσύνας dans un autre poème de Solon qui précise l'origine de ces joies : « Je me plais maintenant aux travaux de la Cyprienne, de Dionysos et des Muses, qui donnent aux hommes leurs joies » (fr. 26 W. : ἔργα δὲ Κυπρογενεῖος νῦν μοι φίλα καὶ Διονύσου / καὶ Μουσέων, ἃ τίθησ' ἀνδράσιν εὐφροσύνας). On retrouve évoqués ici le vin et les chants, s'y ajoute l'amour, lui aussi traditionnellement associé au banquet.

² Voir Adkins (1985), p. 114 s., qui soulève le problème, mais n'explicite toutefois pas les raisons de sa surprise ni n'analyse l'effet de sens qu'implique une formulation audacieuse dans laquelle il ne voit que la confirmation de la virtuosité rhétorique du politique. La traduction de Buchholz (1886⁴) : « s'adonner à » (cf. ci-dessus), est un moyen de contourner la difficulté, tout comme les gloses qui tentent d'insister sur la valeur morale que l'on veut immédiatement donner au mot ; voir l'apparat critique de Gentili-Prato (1988²), ad 10 : *sapienter et modice uti* (« jouir <des joies> avec sagesse et mesure »).

³ Je ne suis pas Irwin (2005, p. 208 s.) lorsqu'elle dit que Solon, à partir d'*Odysée* XX, 7 s., décrit les *euphrosunai* de manière négative : ce ne sont pas ici les joies en elles-mêmes qui sont critiquées, mais la manière dont elles sont « gérées ». On retrouve cette même exigence de mise en ordre pour les Charites, qui président à ces joies du banquet, et qui donc, en soi, ne représentent pas l'ordre mais l'« exubérance de la puissance de la vie » qui demande elle aussi à être canalisée : voir Saintillan (1987), notamment p. 181 s.

⁴ Voir, par exemple, Noussia (2001), ad 9 s., p. 241, qui reflète une tendance de la critique à présenter une notion comme traditionnelle sans examiner son utilisation spécifique dans les textes censés confirmer la pertinence de la compréhension. On aboutit à un discours circulaire, où l'objet à comprendre devient le moyen utilisé pour l'interpréter, lui et la tradition dans laquelle il est censé se fondre.

seulement donc, une régulation est nécessaire, mais celle-ci doit se faire dans la sérénité. ἐν ἡσυχίῃ est en effet une modalité du verbe¹. Le terme dit la quiétude, l'absence de trouble : l'ordre ne doit pas être imposé aux joies de manière conflictuelle (donc, peut-on supposer, par la violence), mais dans le calme². Le paradoxe est ainsi renforcé ; les joies, par nature expansives, doivent être l'objet d'un contrôle maximal, puisque lui-même contrôlé³. De manière analogue à la proposition précédente, avec la réflexion sur le *keoros*, il ne s'agit pas ici de supprimer les joies, qui sont de toute façon données, présentes, mais de les endiguer sereinement.

La place singulière de δαιτός, entre κοσμεῖν et ἐν ἡσυχίῃ, qui le met, lui aussi, en relief, lui donne une signification pleine et permet de comprendre ce que le poète entend par cet ordre paisible : δαίς est étymologisé⁴ ; les joies ordonnées d'une manière sereine, en faisant donc l'unanimité, donnent au festin sa juste dénomination de lieu du partage. On ne peut pas dire simplement, comme on l'a très souvent fait, que cette phrase est juste un

¹ L'expression fait penser au vers 119 des *Travaux* d'Hésiode, où les hommes de la race d'or « répartissaient leurs travaux dans la quiétude » (ἡσυχιοὶ ἔργ' ἐνέμοντο). Le vers semble confirmer la construction qui dissocie ἐν ἡσυχίῃ/ de δαιτός (ci-dessus, p.93 s.).

² Le substantif n'a pas lui non plus d'emblée un lien nécessaire avec le banquet réussi, ou plus largement avec l'harmonie politique (voir Levine, 1985, p. 186), même s'il est employé dans un contexte clairement politique par Théognis. Voir encore Demont (1990, notamment, p. 47 ou 51), qui privilégie toutefois ces deux aspects pour montrer, à juste titre, que l'idée de tranquillité tend à évoluer pour devenir un idéal civique que le modèle du banquet paisible sert à illustrer. On ne trouve pas le substantif dans l'*Iliade*, mais l'adjectif ἡσύχιος (XXI, 598), à propos d'Agénor, qu'Apollon arrache à Achille en l'enveloppant de brume et qu'il met à l'abri du combat (ἡσύχιον ...πολέμου). Dans l'*Odyssée* (XVIII, 22), le substantif est employé par Ulysse-mendiant, dans les menaces qu'il profère à l'encontre d'Iros : si ce dernier s'en prend à lui, il aura affaire à Ulysse qui aura ainsi l'*hèsuchè* (« la paix », au sens de tranquillité). Voir encore l'emploi du verbe ἡσυχάζω, chez Solon, fr. 4c W., v. 1, où l'on retrouve d'ailleurs κόρος (voir ci-dessus, p. 88, et n. 4) : le poète invite les hommes dotés de biens à « apaiser » leur cœur violent.

³ On pourrait évidemment tirer parti de l'usage de κοσμεῖν dans l'*Iliade* (toujours utilisé dans un contexte guerrier) pour insister sur le caractère « piquant » d'une phrase qui accumulerait les bizarreries (on rangerait les joies comme une armée dans la paix) ; cf. Adkins (1985), p. 115, qui attribue à tort – ou en le surinterprétant – la remarque à Linforth : celui-ci élimine immédiatement le sens guerrier de κοσμεῖν, qui lui semble inadéquat ici. Le poète peut avoir effectivement joué sur les emplois possibles de ces mots, mais sans doute ne faut-il pas exploiter le contraste guerre/paix à outrance, dans la mesure où le verbe s'emploie aussi dans d'autres contextes que celui du combat.

⁴ Le mot est à l'origine un nom d'action dérivé de δαίωμα, « partager, diviser » (voir Chantraine, 1933, p. 266) et est formée sur la même racine que δασμός (« partage » ; voir Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, s.v. δαίωμα et δατέομαι).

exemple supplémentaire de la conception archaïque du banquet comme lieu de juste répartition et d'harmonie au sein de la communauté¹ : Solon au contraire construit cette signification dans cette proposition dont la structure syntaxique semble si heurtée. Je ne prétends naturellement pas ainsi que la représentation est totalement neuve : on trouve évidemment l'idée de cette relation étroite entre paix dans la communauté et répartition égale des victuailles du banquet au chant I de l'*Illiade*, 467-471, lors de ce très provisoire moment de sérénité que constitue le sacrifice à Apollon après la restitution de Chryséis, et surtout dans le passage déjà cité de l'*Odyssée*, IX, 5-10, où Ulysse lie la joie de la communauté à l'évocation du banquet, dans lequel les convives écoutent l'aède et disposent de nourriture et de vin en abondance. Dans ces vers aussi est introduite, ou plutôt esquissée, l'idée que le festin doit correspondre à un certain ordre. Les convives (δαιτυμόνες, 7) sont en effet, pour écouter l'aède, « assis en ligne » (ἤμενοι ἐξείης, 8). La différence, comme pour la proposition précédente avec le problème posé par κατέχειν κόρον, est que Solon ramasse en une seule proposition, expressive par la singularité de sa formulation, une expérience qu'il synthétise ainsi pour n'en retenir que les éléments essentiels (réduits à quatre mots). Freiner le processus de saturation et réguler le banquet sont en soi des opérations rationnelles qui exigent au moins une forme de savoir-faire, mais le mode d'énonciation dans ces deux vers apporte quelque chose de plus. La stylisation n'est pas un simple tour poétique, ou rhétorique, il y a là comme un effet de conceptualisation qui permet de comprendre comment ce qui relève en principe de l'expérience la plus empirique peut devenir un contenu de savoir (ou d'ignorance en l'occurrence), et donc d'enseignement².

La question souvent posée par les interprètes de la valeur à accorder à cette évocation du banquet, métaphorique ou pas, perd alors de sa pertinence. Certains ont cherché à retrouver dans ces deux vers une allusion à un type de

¹ Pour le rapport symbolique établi par la littérature grecque entre banquet où les mets (la viande en particulier) sont bien répartis, communauté unie et poésie chantée, voir notamment l'analyse de Nagy (1992), chap. 11, « Poetry and the Ideology of the Polis : The Symbolism of Apportioning Meat », p. 269-275. Nagy voit dans l'emploi du mot δαίς une allusion à la distribution sacrificielle de viande qui se pratiquait lors des grandes fêtes publiques ; on pourrait cependant, comme je l'ai déjà suggéré plus haut, p. 95, n. 1, affiner l'analyse en dégagant les textes particuliers d'une tradition construite à partir de cas dont on gomme les spécificités précisément pour les intégrer à la tradition qu'ils sont censés contribuer à reconstruire.

² À l'ignorance des dirigeants est opposé, avec διδάξει du vers 30, le savoir du poète.

rassemblement historiquement défini : repas collectifs (ἔρανοι), banquets réunissant les membres d'un cercle politique ou repas servis au prytanée¹. D'autres, plus prudents, s'en tiennent au sens littéral mais préfèrent rester évasifs sur les circonstances, en considérant sans préciser davantage que Solon doit se référer à des festivités réelles². D'autres enfin, dont les contributions s'inscrivent dans la problématique, plus récente, de l'occasion, relient l'allusion au banquet au cadre de la performance solonienne³. Dans les deux premiers cas, le banquet est une réalité, extérieure au poème, à laquelle celui-ci se réfère, alors que dans le troisième, le banquet devient un peu plus abstrait, prend une valeur générique de moment choisi pour son adéquation avec l'occasion du poème, qui devient toutefois à son tour circonstance. La question du sens reste alors ouverte. D'autres, que cette lecture factuelle ne satisfaisait pas, ont préféré considérer les deux vers comme métaphoriques : l'allusion à la gloutonnerie et à l'incompétence des dirigeants servaient à illustrer un comportement moral indigne d'un homme de bien⁴. Le problème alors est que

¹ Bergk (1882⁴) ; Linforth (1919) a sûrement raison de considérer cette dernière idée comme anachronique. C'est sans doute à ce type de circonstances que pense Edmonds (1931/1944, *ad loc.*), quand il corrige παρούσας en παρούσης, qui détermine alors δαιτός.

² Campbell (1967), *ad* 9.

³ Pour Tedeschi (1982, 39), la référence au banquet témoigne de l'occasion : un banquet qui réunirait Solon et le cercle homogène de ses compagnons. Vetta (1996, p. 208 s.), dont le but est de montrer que les élégies pouvaient être récitées lors d'occasions plus larges que le banquet privé, part de l'idée de Nagy (1992, p. 271), selon laquelle le mot δαίς renvoie à une fête sacrificielle publique, pour revenir en fait à ce que Bergk avait déjà proposé, en suggérant que l'élégie a pu trouver sa première exécution dans le prytanée athénien (voir déjà Schmitt Pantel, 1992, p. 38, citant le poème de Solon comme un élément qui invite à élargir la conception du banquet au-delà du cadre du simple « banquet privé », sans toutefois explicitement voir ici un repas pris au prytanée, même si, p. 97-99, elle associe cette institution à l'œuvre de Solon, dont les lois, selon Plutarque, auraient été exposées en ce lieu). L'hypothèse de cette « première exécution », outre qu'elle repose sur l'idée, contestable, que les institutions grecques comme le prytanée étaient déjà bien fixées à l'époque, ne permet pas de comprendre l'intérêt qu'avaient les Grecs à reprendre le poème ensuite, ni plus largement de saisir le sens de ce texte, si l'on présuppose évidemment qu'il présente plus qu'un simple intérêt documentaire. Ce présupposé, me semble-t-il, trouve sa légitimité dans le poème lui-même, qui réfléchit sur l'occasion, puisqu'il critique, comme personne ne le contestera, les occasions mal organisées. Je ne dirais pourtant pas, comme Anhalt (1993), p. 82, que « la critique de Solon révèle l'inadéquation du banquet aristocratique comme paradigme d'organisation sociale » (voir encore Irwin, 2005, p. 209) : il ne faut peut-être pas déduire trop rapidement de la dénonciation d'un banquet perverti celle du modèle, tel qu'il est présenté au chant I de l'*Iliade*.

⁴ Cf. Linforth (1919), p. 198 s., et Masaracchia (1958), p. 256 s.

l'on ne justifie pas le choix de la métaphore. Les études plus récentes, davantage soucieuses, à juste titre, de replacer Solon dans une tradition poétique, ont répondu à cette question en insistant sur le rapport que la poésie archaïque établit souvent entre le banquet et la communauté. Plutôt que de métaphore, il faudrait plutôt parler ici d'une synecdoque : le banquet, que Solon peut évoquer dans sa réalité, serait de surcroît emblématique de la stabilité de la communauté, une figure en réduction de la cité¹. On n'a donc pas ainsi à choisir entre sens littéral ou figuré : Solon évoque une situation concrète et sans doute aussi contemporaine, celle de la communauté restreinte du banquet, mais en lui donnant une signification : le banquet doit être l'exemple le plus clair de la manière dont s'organise la communauté, dans son sens plus large, politique².

C'est à ce type de lecture que je me rallierais plus volontiers, à la condition toutefois que l'on définisse, comme j'ai tenté de le faire, la manière particulière dont Solon prend sa place dans cette tradition. On trouve dans les poèmes homériques plusieurs exemples de ces banquets ordonnés, aux parts bien distribuées, qui sont chargés de restituer – au moins provisoirement – un ordre brisé. J'ai déjà évoqué le chant IX de *l'Odyssée* (5-10) et les vers 467-471 d'*Illiade* I ; on pourrait y ajouter les vers 622-627 du chant XXIV, où le banquet scelle la reconnaissance qui s'établit entre Priam et Achille. Les *Travaux*

¹ Voir, par exemple, Anhalt (1993), p. 80 s., et l'objection que je soulève, ci-dessus, p. 97 s., n. 4. Voir aussi, pour la représentation du *symposium* comme figure en quelque sorte microcosmique de la cité, l'article de Levine (1985), p. 176-196 (en particulier p. 186). Un passage du corpus théognidéen, 773-782, exprime au mieux ce lien entre joie, banquet (sont évoquées dans ces vers les hécatombes des fêtes du printemps) et paix, extérieure et civile. L'analogie entre banquet et cité trouve son prolongement dans *Les Lois* de Platon (seconde moitié du Livre I et livre II). Sur ce point, voir Mouze (2005), Chap. IV, II.

² Noussia (2001) a probablement raison de créer un lien entre cette évocation d'un banquet réglé par Solon et la loi sur *l'hybris*, qui interdit les processions trop débridées des *komoi* (cf. *ad* 9 s., p. 242), et qu'étudie Murray (1987), p. 117-125. Murray montre que la loi solonienne sur *l'hybris*, au sens étroit de « violence d'hommes ivres commise dans le contexte du banquet » (« *violenza ebbra commessa in rapporto al simposio* », p. 123), se justifie dans un contexte où sphères du public et du privé n'étaient pas encore nettement séparées : *l'hybris* était socialement dangereuse, en ce qu'elle relevait d'un comportement qui tendait à affirmer la suprématie de l'aristocratie sur les autres groupes et constituait donc une menace pour une communauté dont le législateur voulait répartir les *timai* selon des règles. La réflexion sur la pratique doit, en toute logique, avoir déterminé l'action législatrice de Solon. Mon objet n'est pas de nier cet aspect de l'œuvre solonienne, mais de tenter de restituer, grâce à une étude attentive du poème lui-même, la logique d'une position, et la manière de l'argumenter, qui ont pu conduire à de telles applications.

d'Hésiode, quant à eux, associent le banquet à la cité juste (231)¹. À l'inverse, la majeure partie de l'*Odyssée*, fournit un contre-exemple parfait, avec ces prétendants chargés d'*hybris* qui s'approprient sans mesure la table d'Ulysse et mettent à sac ses vivres. Les dirigeants dont parle Solon sont comparables aux prétendants de Pénélope². Le rapprochement, facile à faire pour un poème qui fait écho aux propos de Zeus sur la responsabilité humaine, en ouverture – ou presque – de l'*Odyssée*, est lourd de menaces (on sait ce qu'il est advenu des prétendants)³. Solon poursuit ainsi son travail de réélaboration de la tradition poétique. Les quatre premiers vers de l'*Eunomie* nous renvoyaient au monde de l'*Iliade*, avec lequel Athènes, grâce à sa déesse poliade, ne peut se confondre ; avec la description des méfaits des citoyens et de leurs chefs, que trahit leur comportement dans le banquet, c'est désormais l'*Odyssée* qui sert d'horizon de référence : le danger pour la cité ne vient pas de l'extérieur, mais bien de la désorganisation interne qu'illustre au mieux, comme dans l'*Odyssée*, la répartition défectueuse du banquet.

Les deux vers sont aussi, comme l'a remarqué Gregory Nagy⁴, un moyen d'anticiper le thème essentiel de l'« eunomie » (εὐκοσμία du vers 32 rappelle κοσμεῖν du vers 10) et contribuent sans doute à comprendre ce qu'il faut entendre sous ce mot. Il est toutefois important de noter que nous restons ici à un niveau concret et que c'est la « stylisation » d'une situation traditionnelle – que peut bien aussi refléter une situation réelle, quelle qu'en soit la circonstance précise –, réduite à ses termes clés, qui permettra, comme je l'ai suggéré plus haut, de passer à la relative abstraction à laquelle procédera Solon lorsqu'il condensera toute cette expérience décrite ici sous les termes antithétiques de *dusnomia* et d'*eunomia*. Comme on l'a noté dès le vers 6, avec χρήμασι, Solon ancre délibérément son poème dans la pratique, en décrivant de la manière la plus concrète et réaliste la malignité de ses concitoyens ; l'énumération de leurs méfaits n'est pas allégorique, mais en dit plus long, dans son réalisme, sur leur attitude qu'un discours abstrait. Ainsi, le poète, qui vise une pratique, politique, s'inscrit résolument dans la pratique même, qu'il s'agit de modifier. Grâce à ses formules concises, qui, selon un processus de condensation, résument en quelques notions expressives des réalités de

¹ ... θαλίης δὲ μεμηλότα ἔργα νέμονται (« ils distribuent lors de festins leurs travaux, objet de leur soin »). Le vers est concis, mais l'idée de répartition apparaît clairement avec le verbe νέμονται.

² Pour le rapprochement, voir déjà Demont (1990), p. 47.

³ L'effet de menace est accentué par la place de παρούσας, à la même position qu'ἐτοῖμον dans le distique précédent.

⁴ 1992, p. 271 ; εὐνομία est dérivé du verbe νέμω.

comportement qui étaient au contraire longuement développées dans les récits de l'épopée, il parvient à thématiser un type, qui une fois saisi dans ses caractéristiques essentielles, délimite un cas, susceptible d'un diagnostic – et d'un traitement. Le procédé présente aussi un autre avantage en termes d'efficacité : face à des hommes qui se laissent convaincre uniquement par des réalités concrètes : biens matériels (v. 6) ou actions (v. 11), le seul langage qui puisse être tenu est celui qui s'inscrit résolument dans la pratique¹.

v. 11-14

Les quatre vers qui suivent (11-14) sont une autre illustration concrète de violence débridée : c'est une nouvelle forme d'appropriation sans frein qui est décrite. Le texte, tel qu'il nous a été transmis, a sa cohérence : le vers 11 annonce de manière encore générale ce que la suite va préciser : le vol systématique (qui développe *πλουτοῦσιν*) et la désinvolture vis-à-vis de la justice (l'évocation de *dikè* reprenant sur un autre mode les « actions injustes » du vers 11). Il est toutefois évident que le passage est corrompu. Les manuscrits n'indiquent aucune lacune ; pourtant, nous avons en l'état trois pentamètres qui se suivent, ce qui est, bien sûr, métriquement impossible. Comme on retrouve dans l'« Élégie aux Muses » la même formule (13 W., v. 12), certains éditeurs ont supposé que le vers 11, en raison des analogies qu'il devait présenter avec le vers 12 de l'autre élégie, était originellement un hexamètre contaminé par ce vers et contracté en un pentamètre. Sitzler, cité par Bergk, propose de le restituer de la manière suivante : *πλουτοῦσιν δ' ἀδίκουσιν ἐπ' ἔργμασι <θυμὸν ἔχοντες>*. La conjecture est, d'un point de vue paléographique, invérifiable, et, pour la langue, difficile². Bergk, plus prudent, ne s'aventure pas à restituer plus que le premier hémistiche : *πλουτοῦσιν δ' ἀδίκως ...*³. L'avantage est que l'on n'a pas besoin de supposer entre les vers 10 et 11 et 11 et 12 de l'« Eunomie » des lacunes que le sens n'impose pas⁴ ; mais la raison qui a incité Bergk comme Sitzler à supposer la corruption d'un hexamètre n'est pas contraignante. D'une part, en effet, Solon peut avoir exploité une même formule qui, dans les deux poèmes, trouvait sa

¹ On apporte ainsi un élément de réponse à la question soulevée à propos de ces deux vers, 6 et 11, p. 83.

² Faut-il comprendre : « Ils sont riches en portant leur cœur sur des actions injustes », dans un sens comparable à celui de l'expression *νοῦν ἔχειν πρὸς + accusatif* (« porter son attention sur ») ?

³ Dans son appareil critique, mais il maintient le pentamètre, en supposant des lacunes, dans son texte.

⁴ Noussia (2001) se dit, pour cette raison, tentée par l'hypothèse d'un hexamètre corrompu (*ad* 10-2, p. 245).

justification, avec une variation intéressante dans l'« Élégie aux Muses » : au sujet humain détenteur de la richesse se substitue là, de manière inattendue, la richesse elle-même (πειθόμενος y dépend de πλοῦτος dans un jeu de référence aux *Travaux* d'Hésiode, où agit – ou plutôt subit – de manière identique une autre notion personnifiée : *Dikè*¹). Le rapprochement ainsi établi entre les deux poèmes permettait peut-être de mettre encore davantage en évidence qu'ils sont comme les deux volets d'une même réflexion. D'autre part, s'il est vrai que le vers 11 présente des similitudes avec le vers 12 de l'« Élégie aux Muses », il n'est pas moins vrai qu'il reprend visiblement une expression déjà utilisée dans l'« *Eunomie* » elle-même (v. 6). Certes, on peut toujours prétendre que la répétition atteste la corruption ; on peut toutefois, à l'inverse, comme je le ferais plus volontiers, affirmer que la reprise permet d'insister sur ces Athéniens que ne persuadent pas, comme on pourrait s'y attendre, des discours mais le concret des biens ou des actes². Les deux vers ne disent toutefois pas exactement la même chose. Les citoyens cherchent à acquérir la prospérité, et n'écoutent que sa voix pour le malheur de la cité ; les dirigeants, eux, dont le passage vise à montrer à quel point ils usent mal de leur opulence, jouissent déjà de cette prospérité³, et l'expression ἀδίκως... πειθόμενοι précise quel est le corrélat de cette richesse : les actions injustes que les trois vers suivants vont illustrer.

L'aporie demeure par conséquent entière : pour le sens les vers 10, 11 et 12 forment un ensemble cohérent, inacceptable pourtant d'un point de vue métrique. Considérant que le vers 11 se justifie tel qu'il nous a été transmis, je préfère donc supposer, comme la plupart des éditeurs, deux lacunes (entre 10 et 11, et 11 et 12), qu'il est évidemment impossible de combler⁴. On peut juste

¹ Cf. *Travaux*, 222. Voir mon commentaire de l'« Élégie aux Muses », *ad loc.*

² Voir ci-dessus, p. 74-76.

³ Le dénominatif πλουτεῖν exprime un état (« être riche »), non un processus (« s'enrichir »).

⁴ Certains éditeurs ont essayé de le faire en puisant dans la réserve d'autres poèmes. Ainsi, Buchholz, dans son édition (1886⁴), réutilise ici le vers 7 de l'« Élégie aux Muses » et extrait du fragment 6 W. le vers 3 ce qui donne les deux distiques suivants :

χρήματα δ' ἰμείρουσιν ἔχειν, ἀδίκως δὲ πεπᾶσθαι, (11 a)

πλουτεῦσιν δ' ἀδίκως ἔργμασι πειθόμενοι. (11 [b])

τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἔπηται. (12 a)

οὔθ' ἱερῶν κτεάνων ...

(« ils désirent détenir des biens, mais les posséder injustement/, et ils sont riches en cédant à des actions injustes./ En effet, la satiété engendre la violence, quand une prospérité abondante suit./ En n'épargnant ni les biens sacrés... »). La conjecture donne un sens superficiellement satisfaisant, mais, outre que la démarche soit scientifiquement arbitraire, l'examen du détail révèle des difficultés. La seconde partie de 11 a et le vers 11 [b] sont redondants ; surtout ἔπεται, en 12 a, sans complément, est difficile. Le verbe est utilisé de

imaginer en observant la structure métrique régulière de ce poème, où les distiques coïncident avec la fin d'une proposition ou d'une phrase¹, que le vers 10, comme la structure sémantique du vers le confirme², peut se clore sur une ponctuation forte, et que 11 a et 11[b] formaient une unité. Le cas de 12a-13 est plus difficile. Il y a ici un enjambement inhabituel pour le poème (entre 12 et 13). Mais on peut aussi remarquer au vers 12 une asyndète (οὔτε ... οὔτε ne peut pas fonctionner comme une particule de liaison par rapport à la proposition précédente). On trouvera d'autres cas d'asyndète dans ce poème (aux vers 17 et 26), mais à des endroits qui correspondent à une nouvelle articulation forte du texte. Je suggérerai donc, avec toutes les réserves qu'impose l'exercice, que le vers 12a comportait la particule de liaison attendue et peut-être un sujet exprimé qui commande κλέπτουσιν, ou – mais l'hypothèse est encore plus difficile – un mot (un premier participe ?) qui commande déjà les génitifs du vers 12, alors en facteur commun à ce premier participe et à φειδόμενοι de 13, ce qui permettrait de résoudre partiellement l'anomalie que peut présenter ici l'enjambement. Reste que l'hypothèse d'une double lacune pose un problème de taille : comment peut-on expliquer que tous les manuscrits aient pu omettre ces deux vers³ ?

v. 11

Pour ce qui est du sens à donner à l'expression ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενοι, il faut ajouter à ce qui a été dit plus haut, à propos du vers 6, qu'elle insiste sur le manque d'autonomie des dirigeants. Les vers 9 s. les présentaient comme dénués de savoir, ce vers souligne l'absence paradoxale de libre arbitre de ceux qui gouvernent la cité. Le verbe au moyen porte

manière absolue au vers 13 de l'« Élégie aux Muses », mais le complément (les hommes) y est facile à restituer. Ici, dans un vers qui se présente comme une vérité générale, qui se distancie par conséquent du contexte immédiat où il ne peut donc pas puiser un régime à sous-entendre, on attendrait un complément qui rende la temporelle vraiment intelligible. West, quant à lui, ne propose pas de conjecture mais affirme dans son appareil critique qu'il manque dans ce passage une protase : « Quand les hommes mauvais » (*ubi autem homines pravi...*), dont l'apodose vient en 17 (sur le modèle de Théognis, 44-50). C'est une interprétation de la structure syntaxique de ces vers qui n'est pas la seule possible (on peut admettre en 17 une asyndète, voir ci-dessous, *ad loc.*).

¹ Il n'y a d'enjambement qu'à la fin du premier membre des distiques. Les vers 24 s. ne constituent pas véritablement un contre-exemple, puisque le vers 25 n'est pas syntaxiquement nécessaire au vers 24. Pour l'usage de l'enjambement dans l'élegie, voir West (1974), p. 116.

² Voir ci-dessus, p. 94, n. 1.

³ Le problème, il est vrai, se pose à nouveau au vers 26 et pourrait laisser penser, même si la suggestion est sans doute trop facile, à une tradition manuscrite très défectueuse, ou à un état mutilé du poème dès l'époque de Démosthène.

évidemment l'idée d'une soumission. On trouve dans *Illiade* et *Odyssée* d'autres cas où, comme ici et au vers 6, le régime de *πειθεσθαι* n'est pas un homme, des paroles ou la volonté d'un dieu, mais un objet : à chaque fois, le complément au datif, accompagné d'une épithète négative, renvoie, à une puissance naturelle (la nuit, la vieillesse) contre laquelle on ne peut pas lutter ou à une action que l'usage impose, mais que l'on accomplit parce que l'usage y contraint (le repas qu'Achille se résout à prendre avant les funérailles de Patrocle)¹. Une fois de plus le contraste avec ce que dira Solon de lui-même est préparé : à l'absence de maîtrise des chefs, sur lesquels les actions mauvaises opèrent comme de l'extérieur, s'oppose l'enseignement dicté à Solon par une instance qui lui est propre (son *thumos*, v. 30).

v. 12 s. L'enrichissement injuste annoncé au vers 11 est explicité par deux vers qui donnent du méfait une description aussi concrète que précise : les mots sont choisis pour montrer la nature systématique du vol auxquels les dirigeants se livrent. Non seulement les chefs ne savent pas partager ce qui est à leur disposition, mais le mode d'acquisition qui leur est propre est celui du pillage.

v. 13 L'expression centrale est *κλέπτουσιν ἀφαρπαγῆ*. Adkins a sans doute raison de considérer que ce qui précède, avec l'enjambement, n'a pas pour effet de mettre en valeur le participe *φειδόμενοι* mais le verbe qui le suit, après une pause nécessairement marquée². Le groupe de mot a parfois gêné : il semblait redondant. Henri Weil, dans son édition de Démosthène, soupçonne *κλέπτουσιν* d'être une glose et aurait préféré trouver ici un verbe comme *μάρπτουσιν* (« se saisir de ») ; Campbell, lui, considère, que c'est au contraire *ἀφαρπαγῆ* (il édite *ἐφ' ἀρπαγῆ*, cf. ci-dessous) qui n'apporte rien à *κλέπτουσιν* (J. M. Edmonds traduit l'ensemble par le seul « steal »). C'est méconnaître l'usage que fait la tradition épique des deux termes, qui n'y ont rien d'équivalent. *κλέπτειν* désigne toujours un vol qui s'accomplit à la dérobée, dans un contexte de ruse. Qu'il s'agisse de l'enlèvement du corps d'Hector envisagé un moment par des Olympiens indignés par la fureur sans limites d'Achille, du vol du feu par Prométhée, ou du troupeau d'Apollon par le jeune Hermès, à chaque fois l'action, qui est en soi une transgression, puisque le

¹ Cf. *Illiade* IX, 65 (= *Odyssée* XII, 291) : *ἀλλ' ἤτοι νῦν μὲν πειθώμεθα νυκτὶ μελαίνῃ* (« Allons! cédon maintenant à la nuit noire ») ; XXIII, 48 : *ἀλλ' ἤτοι νῦν μὲν στυγερῆ πειθώμεθα δαίτι* (« Allons! cédon maintenant à l'horrible banquet ») ; 644 s. : ... *ἐμὲ δὲ χρὴ γήραϊ λυγρῶ / πείθεσθαι* (c'est Nestor qui parle : « il me faut céder à la vieillesse lamentable »).

² Cf. Voir l'analyse stylistique proposée par Adkins (1985), *ad* 12-13, p. 115 s., toujours dans le but de mettre en évidence l'aspect avant tout rhétorique du poème.

voleur s'approprié ce sur quoi il n'a aucun droit, est liée à la ruse et à la dissimulation¹.

Le verbe ἀρπάζω s'emploie dans un registre opposé : l'idée de rapt et de prédation que le verbe implique s'accorde mal avec celle de dissimulation ; c'est ici la violence de l'enlèvement, de l'appropriation brutale, qui est dite. On pense bien sûr à l'enlèvement d'Hélène² ou à celui de Perséphone³, mais le verbe s'applique aussi à l'oiseau de proie ou au fauve qui ravit une bête plus faible (cf. *Iliade* XVII, 62, du lion qui s'empare d'une vache – la comparaison s'applique à Ménélas en train de dépouiller Euphorbe –, ou XXII, 310, de l'aigle qui s'élance sur un agneau ou un lièvre – c'est ici Hector prêt à fondre sur Achille qui est comparé à l'oiseau de proie)⁴. Il devient un thème dans les *Travaux* d'Hésiode (avec le verbe, 38, mais aussi le substantif ἄρπαξ, 356, et l'adjectif verbal ἀρπακτός, 320 et 684) : l'idée de violence n'y est pas explicite, mais elle n'en est pas absente pour autant. Le verbe désigne le forfait de Persès, qui a spolié son frère, et Hésiode réfléchit sur la notion dans la suite du poème, où elle est opposée au don, lié au travail⁵. Comme l'a suggéré Philippe Rousseau⁶, le terme peut opposer le mode d'enrichissement des héros de l'épopée, qui se livrent à un partage du butin nécessairement improductif, à celui des hommes laborieux qui acceptent, dans une communauté pacifiée, de

¹ Voir en particulier dans l'*Iliade*, le chant XXIV, 24, 71 (où le verbe est associé à λάθρη, « en cachette », 72), 109, à propos de l'enlèvement du cadavre d'Hector ; Hésiode, *Théogonie*, 566 (κλέψας vient préciser ἐξαπάτησεν, « tromper », 565) ; *Travaux*, 51 (avec λαθών en 52) et 55 (où le participe κλέψας est mis sur le même plan que ἡπεροπέυσας, « tromper ») ; voir aussi l'*Hymne à Hermès*, où le verbe et ses composés apparaissent à maintes reprises pour désigner le vol rusé des bœufs d'Apollon par le petit Hermès. Cf. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, s.v. κλέπτω.

² *Iliade* III, 444.

³ Hésiode, *Théogonie*, 914, et surtout évidemment *Hymne à Déméter*, 19, 81, 414 (ἀναρπάζω).

⁴ L'idée de violence contenue dans le mot apparaît aussi quand il est utilisé, dans l'*Odyssee* X, 48, à propos des vents d'Éole, qui enlèvent les compagnons d'Ulysse pour les emporter en pleine mer, ou pour décrire dans l'*Iliade* la force surhumaine d'Hector, qui se saisit d'une énorme pierre destinée au rempart des Achéens (XII, 445 ; voir encore XIII, 189, où le composé ἀφαρπάζω est employé quand le même Hector arrache le casque de la tête de son adversaire malheureux, Amphinachos).

⁵ Cf. 320 : χρήματα δ' οὐχ ἀρπακτά, θεόσδοτα πολλὸν ἀμείνω (« Les biens ne sont pas à piller, donnés par les dieux ils valent bien mieux »).

⁶ Rousseau (1996), p. 152. Le butin ne fructifie pas, sauf s'il fait l'objet d'une nouvelle redistribution (ce qui pose les problèmes que l'on sait au Premier chant de l'*Iliade*), ou si l'on se livre à un nouveau sac. Persès, qui se livre au pillage, en privant son frère de son héritage, porte dans son nom même l'idée de destruction qui contribue à définir l'action héroïque (voir Nagy, 1992, p. 74 s.).

se soumettre à l'activité productive du travail. Hésiode – le fait est nouveau – introduit une idée supplémentaire, liée au caractère stérile de ce type violent d'acquisition de richesses : porteuse de destruction pour qui en est victime, l'action qu'expriment le verbe ἀρπάζω et les mots de la même famille conduit l'agent lui-même à sa perte¹. Hésiode, comme souvent, thématise ainsi une expérience illustrée par le récit de l'*Iliade*. Il est intéressant en effet de noter que le verbe, notamment quand il apparaît dans les comparaisons animalières mentionnées ci-dessus, s'intègre dans une action qui se caractérise en fait à la fois par sa violence, mais aussi par son inefficacité : Ménélas doit lâcher prise, et il est inutile de rappeler ce qui advient d'Hector face à Achille.

Les mots de Solon sont ainsi lourds de sens. Avec ἀφαρπαγή, le vol, traditionnellement furtif, est précisé par une autre modalité, qui absolutise le scandale : les chefs du peuple cumulent deux figures en principe antithétiques du même crime² ; à la transgression que représente l'acquisition indue vient s'ajouter la brutalité de l'appropriation violente – caractérisée par sa sauvagerie et donc son rejet de l'idée d'une communauté – , le tout sur fond de menace pour le criminel lui-même. On est loin de l'ordre salutaire de la production prôné par Hésiode, ici prévaut la pratique destructrice du rapt généralisé : les chefs du peuple rejouent dans Athènes le mauvais rôle du Pâris de l'*Iliade*, ou des prétendants de l'*Odyssée*.

Reste le problème de texte. La plupart des manuscrits donnent la forme ἀφαρπαγή, qui est un hapax. La majorité des interprètes lui préfère, pour cette raison, la leçon que l'on trouve dans quelques manuscrits récents (du XV^e siècle) : ἐφ' ἀρπαγή. L'argument invoqué est le fragment 34 W., v. 1 : οἱ δ' ἐφ' ἀρπαγήσιν ἦλθον (« Ils sont venus pour piller »). L'uniformisation visée

¹ δὼς ἀγαθή, ἄρπαξ δὲ κακή, θανάτοιο δότειρα (« Le don est bon, le pillage est mauvais, donneur de mort », 356).

² Pâris verra son geste coupable à l'égard de Ménélas doté lui aussi de la double dénomination par le héraut de l'*Agamemnon* d'Eschyle, ce qui fait de lui un criminel achevé (534 ; voir Judet de La Combe, dans son commentaire de la tragédie, 2001, *ad loc.*, p. 182 s.). On trouve dans les *Lois* de Platon la confirmation que les deux mots exprimaient traditionnellement deux modalités en principe opposées du vol ; en XII, 941b en effet, κλοπή est associé à la ruse (δόλοισ), ἀρπαγή à la violence (βία) : κλοπή μὲν χρημάτων ἀνελεύθερον, ἀρπαγή δὲ ἀναίσχυντον· τῶν Διὸς δὲ ὑέων οὐδεὶς οὔτε δόλοισ οὔτε βία χαίρων ἐπιτετήδευκεν τούτοις οὐδέτερον (« dérober de l'argent est chose servile, le piller chose éhontée ; aucun fils de Zeus n'a pratiqué l'un ou l'autre par amour des ruses ou de la violence, 941b2-5).

par les éditeurs¹, et probablement déjà par les *recentiores*, est toutefois plus apparente que réelle, car la préposition ἐπί n'a pas le même sens dans les deux cas : en 34 W., elle a une valeur clairement finale, qu'il est difficile de transposer ici et que rejettent en fait la plupart des commentateurs pour donner à la locution une fonction adverbiale². Le datif seul ἀφάρπαγῃ exprime tout aussi bien cette modalité de l'action, et l'on n'a donc pas de raison vraiment contraignante d'écarter la leçon des manuscrits plus anciens³. La formation d'un substantif à partir du verbe composé ἀφάρπαζω n'a rien de singulier⁴ ; le mot satisfaisait aux contraintes métriques et pouvait en outre avoir l'avantage d'insister sur l'idée d'arrachement violent que porte le verbe composé⁵.

¹ Voir Noussia (2001), *ad* 13, qui tente d'expliquer la faute des copistes comme une « erreur proleptique » (« Preferisco uniformarmi alla grafia del parallelo di Solone 29^b.1... considerando la possibilità che ἀφάρπαγῃ sia un errore prolettico (ἐφα- >ἀφα-).

² Seul Defradas (1962), à ma connaissance, défend explicitement, *ad loc.*, le sens final : « Ils volent pour piller ». Pour la valeur modale, voir par exemple la traduction de Fantuzzi (dans Noussia, 2001) : « rubano razziano ».

³ En rétablissant, avec West (1992²), le iota du datif, qui n'apparaît pas, comme c'est souvent le cas, dans les manuscrits mais qu'appelle la présence de l'accent circonflexe dans ces mêmes manuscrits.

⁴ Voir par exemple ἀπαλλαγῆ ; le mot ne se trouve pas à l'époque archaïque, mais c'est le cas apparemment pour tous les substantifs féminins en -γη : ἀρπαγῆ apparaît aussi pour la première fois chez Solon.

⁵ Voir *supra*, p. 104, n. 5, pour l'emploi du verbe ἀφάρπαζω dans l'*Iliade*. Le datif ἀφάρπαγῃ est adopté par les éditions récentes, à l'exception de celle de Noussia (2001) ; cf. Gentili-Prato (1988²), West (1992²) – qui trouve toutefois le mot *suspectum*, et Gerber (1999).

Le caractère absolu du crime s'exprime aussi dans la diversité des sphères qu'il concerne et qu'évoquent les génitifs du vers 12 : les voleurs ne font aucune distinction entre biens religieux et publics. On s'est parfois demandé à quoi correspondaient ces biens et s'il fallait voir derrière ces accusations une allusion à des faits historiques précis. Considérant que κτέανα désignaient des propriétés foncières¹, les commentateurs y ont vu un témoignage sur le comportement cupide des riches propriétaires terriens de l'époque. Si l'on s'accorde pour dire que les « biens sacrés » doivent être le patrimoine des temples et des lieux de culte², on s'est davantage interrogé sur le sens des δημοσίων κτεάνων. Masaracchia les comprenait comme des terres qui n'appartenaient à aucune famille en particulier mais « servaient aux fins spécifiques des magistratures d'État ». D'autres, qui tentent de réfléchir de manière plus précise aux circonstances qui ont pu conduire à la crise agraire que Solon a dû régler, pensent qu'il s'agit de terres en friches, qui n'appartenaient jusque-là à personne, donc appartenaient à tous, et sur lesquelles les riches auraient voulu faire main basse³.

Il m'est difficile de confirmer ou d'infirmer l'hypothèse⁴. On peut noter toutefois que κτέανα n'a pas nécessairement un sens restreint à la seule propriété terrienne. Le terme chez Hésiode possède visiblement une acception plus large : quand le poète, au vers 315 des *Travaux*, conseille de se détourner des « biens d'autrui » pour se consacrer au travail, qui offre les moyens de subsister, il est clair qu'il substitue au pillage (qui n'a rien à voir dans le

¹ Voir par exemple Masaracchia (1958), p. 258.

² Noussia (2001), *ad* 12 s., émet l'hypothèse que Solon puisse faire ici référence à des sacrilèges précis, comme la tentative de coup d'état de Cylon, qui aurait pillé, à cette occasion, le temple d'Athéna, mais elle évoque aussi le sacrilège commis par les partisans de l'archonte alcméonide Mégacles contre ceux de Cylon, qu'ils avaient lapidés bien qu'ils se fussent mis sous la protection d'Athéna. Elle admet que Solon peut renvoyer à d'autres violations de temples commises par les factions aristocratiques rivales, ou qu'il peut même exagérer pour aggraver la responsabilité de ses adversaires. La prudence de sa note montre que la question du référent historique peut difficilement se résoudre grâce au seul poème de Solon, et qu'en l'absence de toute autre information concrète, elle manque peut-être ici de pertinence.

³ Voir notamment Link (1991), p. 20 s., qui considère que ces biens publics sont ces mêmes terres « libres » que Solon prétend, dans le poème 36 W. avoir délivrées de l'esclavage (cf. v. 7).

⁴ Même si je partage sur de nombreux points les analyses de Harris (2002), je serais moins radicale que lui quand il dit impossible que l'expression κλέπτουσιν ἀφαρπαγή puisse renvoyer à l'appropriation de terres (p. 426, n. 32) : elle ne l'exclut sans doute pas, mais son emploi avec κτέανα montre clairement qu'elle ne s'y limite certainement pas.

contexte avec une appropriation illégitime du sol) le travail de la terre¹. On retrouve l'expression δημοσίων κτεάνων chez Xénophane (2 W., v. 8), pour parler de la nourriture prise sur les fonds publics afin de récompenser l'athlète². Les génitifs peuvent donc sans doute renvoyer à une réalité plus large. Plus remarquable est le fait que l'on ne trouve pas ici l'opposition que l'on aurait pu attendre entre biens sacrés et profanes ou biens publics et privés³. Solon s'en tient ici aux deux niveaux de réalités essentiels pour qu'existe une *polis* : la sphère purement religieuse – avec ses lieux et ses objets de culte –, par rapport à laquelle se définit la cité⁴, et les biens attachés à l'ensemble de la communauté (non seulement des terres mais aussi, par exemple, les produits distribués lors de banquets publics) qui attestent l'existence même d'une telle communauté⁵. Il ne faut pas oublier en effet que c'est du sort de la *polis* que Solon se soucie dans ces vers (cf. v. 1 et 5). Les conséquences des exactions politiques des chefs sur les individus seront envisagées plus tard, lorsque, au vers 26, avec une seconde occurrence de l'adjectif δημόσιος, seront décrites les répercussions particulières des crimes

¹ ... τὸ ἐργάζεσθαι ἄμεινον, / εἴ κεν ἀπ' ἄλλοτρίων κτεάνων ἀεσίφρονα θυμὸν / ἐς ἔργον τρέψας μελετᾶς βίου ... (« ... mieux vaut travailler, si, en renonçant aux biens d'autrui, tu tournes ton cœur égaré vers le travail et te soucies de ta subsistance... », 314-316).

² ... καὶ κεν οἷτ' εἴη δημοσίων κτεάνων / ἐκ πόλεως (« la nourriture viendrait des biens publics, fournie par la cité », 8 s.).

³ La traduction de Gerber (1999) : « sparing neither sacred nor private property », est hautement improbable. L'adjectif δημόσιος apparaît pour la première fois dans la littérature transmise dans ce poème de Solon, mais son sens ne fait pas de doute : le mot renvoie à la sphère du public (voir Xénophane, cité ci-dessus, ou bien encore Hipponax, fr. 128 W., v. 4, où l'on parle de la βουλῆ δημοσίῃ (« la volonté du peuple »). Platon, dans la *République*, quand il décrit la tyrannie (I, 344a6-8), évoque la rapacité qui la caractérise dans des termes qui rappellent fortement le caractère systématique du vol dénoncé par Solon à propos des chefs du peuple. Il va toutefois plus loin dans l'exhaustivité en énumérant absolument toutes les sphères de son action prédatrices : ἔστιν δὲ τοῦτο τυραννίς, ἢ οὐ κατὰ σμικρὸν τ' ἀλλότρια καὶ λάθρα καὶ βία ἀφαιρεῖται, καὶ ἱερά καὶ ὄσια καὶ ἴδια καὶ δημόσια, ἀλλὰ ξυλλήβδην.

⁴ Voir notamment Polignac (1995²), qui montre l'importance des espaces cultuels dans la constitution de la *polis*.

⁵ Il serait aussi inexact de penser que δημόσιος, à côté de ἱερός, renvoie, même implicitement, à l'idée de profane. La notion même n'est pas pertinente dans la littérature grecque archaïque et classique, comme le montre Connor (1988) : l'auteur y insiste à juste titre sur le fait que l'opposition « sacré » / « profane » et le discours sur la sécularisation de l'Athènes classique correspondent moins à la réalité historique, où civique et religieux sont inextricablement liés, qu'à des « présomptions modernistes » (p. 183) qui applique à l'Antiquité grecque le présupposé, hérité de Durkheim, d'une opposition radicale – et anachronique – entre rationalité et piété.

commis envers la cité. C'est ici le périmètre de leur nuisance à l'égard de la collectivité qui est défini, aussi large que possible, comme le confirme ἄλλοθεν ἄλλος au vers 13 : chacun puise de son côté.

v. 14

Le vers 14 clôt cette description de la manière, criminelle, dont les chefs s'enrichissent, en faisant écho au vers 11. Je ne pense pas en effet qu'il faille voir ici une autre forme de sacrilège qui viendrait s'ajouter aux rapines évoquées précédemment¹. Ce serait mal comprendre le moyen φυλάσσονται : si le verbe à l'actif peut signifier «garder», «respecter» (quelque chose), le moyen, en toute logique, donne à l'action un aspect subjectif et prend le sens de «se garder de», «se méfier de»². Il s'agit donc moins ici d'irrespect que d'imprudence. Les rois allient l'insouciance à l'ignorance (cf. v. 9) : leur absence de méfiance à l'égard de la justice, dont la venue pourtant inéluctable va être décrite juste après, est le revers de leur fascination pour les actions injustes que les vers 12 s. ont illustrées. Ainsi, selon un mode d'énonciation caractéristique de la poésie archaïque, on passe des actes injustes au principe opposé, que l'adjectif appelle : la justice. Cependant, Solon, cette fois encore, se refuse à l'abstraction, comme le souligne le choix de l'expression δίκης θέμεθλα³.

Avant même en effet de poser le problème du statut de *dikè*, il convient de s'interroger sur le sens de θέμεθλα. Le mot est d'autant plus difficile à comprendre que son emploi n'est pas clair dans les textes antérieurs qui nous sont parvenus. Dans l'*Iliade*, il apparaît dans un contexte physiologique où le

¹ Voir Noussia (2001), *ad* 14 : « Dal sacrilegio materiale dei vv. 12s. si passa al 'sacrilegio etico' di chi viola le norme basilari di Dike.»

² Voir les emplois du moyen dans le LSJ. Les occurrences relevées dans Hésiode pour donner au moyen un sens plus proche de l'actif : «garder en mémoire» (LSJ, C, I, 2), n'excluent pas en réalité l'idée de prudence, car elles se situent à chaque fois dans un contexte de risque, et peuvent avantageusement être traduites plutôt par «prendre garde à» ; voir notamment un des passages des *Travaux* auquel pense Solon, v. 263, quand après avoir évoqué les dangers encourus par celui qui commet l'injustice et plus particulièrement les conséquences des méfaits des rois injustes sur le peuple, le poète exhorte les rois à une attitude de droiture, ταῦτα φυλασσόμενοι («en prenant garde à cela», à savoir l'impossible impunité de l'injustice démontrée auparavant). Au vers 14 de l'«Eunomie», les traductions de Linforth (1919), Edmonds (1944²) : «pay ou have no heed», ou West (1993) : «careless», sont préférables à celles de Masaracchia (1958), Fantuzzi (dans Noussia, 2001) : «non rispettano», ou Gerber (1999) : «have no regard».

³ Bergk (1882⁴), *ad loc.*, inverse l'expression et écrit θέμεθλα δίκης pour éviter une *corruptio attica* (il est suivi, entre autres, par Hudson-Williams, 1926). La correction ne se justifie pas, car on trouve d'autres exemples chez Solon (cf., pour notre poème, les vers 16 et 31), où le traitement de la position métrique semble plus libre que chez les élégiaques plus anciens. Voir sur ce point West (1974), p. 113 s., et l'édition de Gentili-Prato (1988³), p. XI.

poète insiste sur la gravité du coup porté à l'adversaire. En XIV, 493, l'Achéen Pénéleôs blesse Ilionée sous le sourcil, κατ' ὀφθαλμοῖο θέμεθλα, au point d'arracher la prune et de pouvoir, grâce à sa lance aussi profondément fichée, brandir la tête de son ennemi, qu'il a tranchée. En XVII, 47 (non loin du passage où Ménélas est comparé à un fauve qui enlève – ἀρπάση – une vache, 62), le frère d'Agamemnon frappe Euphorbe κατὰ στομάχοιο θέμεθλα et la pointe traverse le cou en droite ligne. Adkins a sans doute raison de critiquer la traduction proposée par LSJ (« the foundations, bottom, lowest part »), pour insister sur l'étymologie de θέμεθλα, dérivé du radical de τίθημι¹. Quelle que soit la représentation anatomique que recouvre l'emploi du mot, il renvoie moins à une représentation spatiale qu'à une fonction. θέμεθλα représente un élément de fixité que vient détruire le coup porté : c'est l'assise de l'œil ou de la gorge, qui les tient en place².

On retrouve cette idée de stabilité dans l'usage que fait du mot la *Théogonie* d'Hésiode. Il apparaît dans la description du Tartare, dont la représentation spatiale est trop complexe à reconstruire pour que l'on s'y arrête ici. Les vers 807-817 ont pour fonction de préciser, en développant ce qui était juste annoncé en 734 s., l'endroit où habitent les Cent-Bras, gardiens des Titans relégués par Zeus, après leur défaite, au fond du Tartare. On y dit en particulier, au vers 816, que les Cent-Bras habitent dans des demeures ἐπ' Ὀκεανοῖο θεμέθλοισι, que je traduirais par « sur l'assise d'Océan ». L'emploi du mot n'est pas anodin dans le contexte. Les Titans sont représentés comme résidant hors du monde défini, dans l'irreprésentable : « en dehors de tous les dieux » (θεῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων, 813), « de l'autre côté du chaos ténébreux » (πέρην χάεος ζοφεροῖο, 814), autrement dit en-deçà de la béance infinie du chaos, mais sans que soit évoquée pour eux l'idée de limite³. Les Cent-Bras, qui, par leur fonction, constituent une barrière définitive contre les débordements des Titans⁴, symbolisent ici spatialement le rempart qu'ils

¹ Voir Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, s. v. θεμός. Cf. Adkins (1985), p. 116, ad 14, et les raisons anatomiques qu'il donne pour contester la traduction de LSJ. Il se représente les θέμεθλα comme les muscles de l'œil, dans le premier cas, et la peau du cou qui entoure la trachée dans le second ; il a en tout cas raison de penser que le mot désigne « ce dans quoi X est placé », mais j'insisterais davantage que lui sur l'idée de fixité. Les scholies D d'Homère (voir *LfggE*, s. v.) superposent lieu et fonction : ῥίζας, βάσεις, ἐφ' ὧν ἤδρασαι ὁ ὀφθαλμός (pour XIV, 493), κατὰ τὴν ἀρχὴν καὶ θέσιν τοῦ στομάχου (pour XVII, 47).

² Θεμεῖλια, qui dérive naturellement aussi du radical de τίθημι, a, lui, un sens clairement concret, architectural : ce sont les « fondations », du mur des Achéens (*Iliade*, XII, 28), de la tombe de Patrocle (XXIII, 255) ou du temple fondé par Apollon (*Hymne à Apollon*, 254).

³ C'est toute la difficulté de l'emploi de πέρην. Voir Ballabriga (1986), p. 265-275.

⁴ Pour leur fonction, voir Blaise-Rousseau (1996), p. 229-233.

forment contre l'illimité. Aussi est-il contestable de dire, comme West, exemples à l'appui, que l'usage de θεμέθλοισ recouvre celui de ρίζαι (« racines »)¹. Les deux mots font appel à des représentations sensiblement différentes. On trouve le mot ρίζαι, quelques vers avant (812), quand le poète parle des « portes étincelantes » et du « seuil de bronze inébranlable, ajointé à des racines infinies »². Cette vision génétique du monde convient d'autant moins à Océan que les racines sont ici dites infinies. Le fleuve qui cerne la terre est en effet présenté comme « parfait » (τελήεις, 242, 959), parce qu'il est sa propre fin : circulaire, il n'a d'autre source que lui-même et reflue sur soi (cf. ἀψορρούου, 776). Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que l'on n'ait pas évoqué jusque-là les racines ou la source d'Océan³, précisément parce que cette idée ne peut pas lui être appliquée et qu'elle ne l'est pas en 816 non plus. θεμέθλοισ, loin de faire songer à une possible évolution naturelle d'Océan, insiste au contraire sur sa stabilité, ce qui est important dans le contexte : les Cent-Bras, garants de l'identité durable du monde ont leur lieu près de l'élément le plus défini de ce monde, bien plus, dans l'espace qui lui assure sa permanence.

C'est bien ce sens concret d'« assise » qu'il faut laisser à θέμεθλα dans le poème de Solon. Certains commentateurs, partant de l'origine commune de θέμεθλα, θέμις et θεσμός, et, forts de l'association fréquente de δίκη et θέμις⁴, ont parfois trop rapidement amalgamé toutes ces notions en oubliant que θέμεθλα ne pouvait pas être un simple synonyme de θέμις ou de θεσμός⁵. Il est

¹ Voir son commentaire de la *Théogonie*, ad 816. En fait un passage de Pindare, *Pythiques*, IV, 15 s., montre clairement que les usages de ρίζαι et θέμεθλα ne se confondent pas. On trouve en effet dans ces vers les deux mots pour exprimer des réalités tout à fait distinctes. Médée y prédit que Libye « plantera la racine (ρίζαν) de villes chères aux hommes sur l'assise (θεμέθλοισ) de Zeus Ammon » (... ἀστέων ρίζαν φυτεύσεσθαι μελησιμβρότων / Διὸς ἐν Ἀμμωνος θεμέθλοισ). Voir dans la même *Pythique*, une autre occurrence de θέμεθλα (180), pour dire l'assise du Pangée autour de laquelle habitent les fils d'Hermès. Adkins (1985, p. 116) a raison de dire, sur la base de cet exemple, que le mot ne peut pas signifier « fondations » (au sens architectural du terme), parce qu'il serait difficile de vivre autour de ce qui se trouverait sous la montagne.

² Ἐνθα δὲ μαρμάρει τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδὸς / ἀστεμφής, ρίζησι διηνεκέεσσιν ἀρηρώς (811 s.).

³ West, *ad loc.*

⁴ Voir les occurrences recensées par Noussia (2001), *ad* 14.

⁵ Cf. Masaracchia (1958, p. 259 et 263), qui traduit par « les normes de Dikè » et Defradas (1962, *ad* 14), qui, bien qu'il traduise par « les fondements de la justice », insiste sur le rapport entre Dikè et Thémis sans analyser comment il pourrait s'articuler, syntaxiquement, dans le passage. Voir encore Gentili-Prato (1988²), qui, dans l'apparat-critique, remarquent que le mot est « utilisé pour la première fois ici à propos des lois de Justice ».

vrai que, placé comme il est à côté de δίκη, θέμεθλα est sûrement rapproché de θέμις dans un rapport étymologique. Mais précisément parce qu'il y a étymologisation, c'est moins le sens auquel est parvenu θέμις qui s'impose que la signification de leur radical commun. S'il y a possible association entre les deux termes, c'est qu'ils expriment tous deux la même idée de stabilité (de l'ordre posé par les dieux pour *themis*). Θέμεθλα n'est géographiquement pas plus précis qu'ἄλλοθεν au vers précédent, mais il exprime l'idée exactement contraire à celle de dispersion qu'il y a dans ἄλλοθεν ἄλλος. Contrairement à ces biens qui, même quand ils sont sacrés, peuvent être partout déplacés au gré des rapines, la justice, qui prend alors la dimension d'une puissance cosmique, a une assise, comme un lieu naturel, et donc immuable, dans le monde des hommes. Sa désignation concrète le rend tout aussi réel que les crimes des mauvais chefs¹, et fait de *dikè* un élément inébranlable, sur lequel les voleurs n'ont donc pas de prise. L'emploi de l'adjectif σεμνά pour qualifier θέμεθλα confirme, en le justifiant, ce caractère immuable. L'épithète, rarement employée à l'époque archaïque, qualifie en effet à chaque fois un dieu ou ses actes². Cela ne signifie pas qu'il faille faire de la justice une divinité identique à celle que présente Hésiode dans la *Théogonie* et les *Travaux*. Comme on le verra, et comme le dit déjà l'évocation de cette « assise », la justice, telle qu'elle est décrite dans l'épigramme, est une puissance qui n'a rien de transcendant mais est ancrée dans l'expérience humaine. L'épithète implique seulement que c'est l'ordre divin, le même qui garantit à Athènes son immortalité, qui fonde et donne sa stabilité à l'assise de la justice³ : *dikè* reproduit l'ordre inéluctable

¹ L'image sera reprise par Eschyle en des termes auxquels il faut laisser, là aussi, l'expressivité que leur donne leur caractère concret ; en *Choéphores*, 646, elle apparaît dans un contexte qui évoque aussi la stabilité de la justice : Δίκας δ' ἐρείδεται πυθμῆν (« la souche de la Justice est solidement fixée » ; ἐρείδεται ne peut pas avoir le sens d'« être à terre » que lui donne Mazon dans sa traduction ; voir le commentaire de Garvie, *ad loc.*, ou la traduction de Mnouchkine, 1992) ; par contre, en *Euménides*, 538-541 : ἐς τὸ πᾶν δέ σοι λέγω, / βωμὸν αἶδεσαι Δίκας· / μηδέ νιν / κέρδος ἰδὼν ἀθέω ποδι / λάξ ἀτίσης (« je te le dis une fois pour toutes : respecte l'autel de Justice, et, en n'ayant d'yeux que pour le profit, ne l'outrage pas à coups de pieds impies »), la métaphore traduit en un terme religieux immédiatement identifiable (« l'autel ») l'image plus énigmatique de l'« assise vénérable » que l'on trouve dans l'« Eunomie ». On n'a plus affaire à un lieu naturel, mais à une construction humaine qui, en tant que telle, bien qu'elle soit sacrée, peut toujours être mise à mal. Les images ne peuvent donc pas être mises strictement au même niveau.

² On trouve l'épithète sept fois dans les *Hymnes homériques*, pour qualifier Déméter (*Hymne à Déméter* II, 1, *Hymne à Déméter* XIII, 1), Déméter et Perséphone (*Hymne à Déméter* II, 486), les Moires (*Hymne à Hermès* IV, 552), Gaia (*Hymne à la Terre*, XXX, 16), les mystères liés à Déméter (*Hymne à Déméter* II, 478), la tête de Zeus (*Hymne à Athéna*, XXVIII, 5).

³ Je suis, sur ce point, d'accord avec Almeida (2003), p. 211 s.

garanti par Zeus, mais dans le processus de causalité purement logique et exempt de prodiges que la suite du poème va mettre en évidence.

On tient dans l'évocation concrète de cette « assise » de la justice la première d'une série de différences évidentes avec la justice d'Hésiode, dont on a souvent voulu rapprocher celle de Solon. Alors que la Dikè des *Travaux* est sans cesse en mouvement, qu'elle soit tirillée par les rois injustes qui la bafouent ou qu'elle aille rapporter leurs méfaits à son père Zeus¹, la justice ici est immuable et c'est parmi les hommes qu'elle demeure. Le choix d'un terme qui avait dans l'épopée une acception concrète n'est donc pas gratuit. L'image, dans son expressivité, anticipe et caractérise déjà la menace que représente la justice. Elle correspond en outre au mode d'énonciation adopté par Solon. Tout comme celui-ci a décrit l'*hybris* des chefs de la cité dans ses manifestations concrètes et pratiques, la justice n'est pas introduite ici en des termes généraux, mais figurés, qui lui donne à elle aussi un aspect concret.

Et c'est bien la tendance de tout ce passage, que la suite ne fera que confirmer. J'ai déjà suggéré précédemment que cette partie du poème rappelle l'attitude des prétendants de l'*Odysée* : on pourrait même dire ici qu'après avoir écarté pour Athènes le monde de l'*Iliade*, Solon suggère que ce monde, malgré la protection des dieux, peut se rejouer à l'intérieur de la cité, quand les hommes qui l'habitent se livrent à la violence des prétendants qui mettent à sac la maison d'Ulysse. Que l'on puisse, à la lecture de cet ensemble, penser à la fois aux adversaires d'Ulysse à Ithaque ou au Pâris de Troie (cf. le vers 13) n'est pas fortuit : les cauchemars du mythe peuvent se concrétiser dans la cité une fois que l'on a saisi qu'au-delà de l'action divine, l'action humaine conduit d'elle-même à son propre désastre. Un autre rapprochement s'impose de façon indéniable dans ce passage qui, comme on le verra, se référera de plus en plus explicitement aux *Travaux* d'Hésiode. Tout ce qui est décrit entre les vers 5 et 14 rappelle, parfois de manière littérale, ce qu'Hésiode dit de la race d'argent aux vers 133-137².

Contrairement aux hommes de l'âge d'or, qui figurent un rapport immédiat aux dieux, auxquels ils ressemblent dans leur mode de vie, et

¹ Voir les vers 220 s. et 259.

² παυρίδιον ζώσκον ἐπὶ χρόνον, ἄλγε ἔχοντες / ἀφραδίης· ὕβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο / ἀλλήλων ἀπέχειν, οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν / ἤθελον οὐδ' ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς, / ἧ θέμις ἀνθρώποισι κατ' ἦθεα (« ils vivaient peu de temps, endurant des souffrances dues à leur folie. Ils ne pouvaient s'abstenir entre eux d'une violence d'un orgueil insensé, ni n'acceptaient de servir les immortels ni de sacrifier sur les autels sacrés des bienheureux, selon l'ordre divin prescrit aux hommes dans leur séjour » ; j'ai souligné ce que l'on peut considérer comme des reprises).

incarnent la communauté idéale, avec ses banquets toujours réussis et la répartition des biens dans la quiétude¹, les chefs du peuple, tout comme les grands enfants sans sagesse de l'âge d'argent, ont rompu les liens qui auraient pu les unir aux dieux et établir une communauté humaine harmonieuse. Ils sont donc implicitement voués comme leur modèle, à une disparition violente.

On peut toutefois dégager, outre les différences évidentes dans le détail, des divergences essentielles. Là où Hésiode parle d'incapacité (οὐκ ἐδύναντο, 134), Solon évoque l'ignorance (οὐ ... ἐπίστανται, v. 9)². Il n'est donc pas question ici d'une nature, mais d'un état déficient de l'expérience (que l'enseignement, voire la contrainte peuvent modifier). Surtout, la race d'argent, tout comme d'ailleurs Pâris ou les prétendants, relèvent évidemment du mythe : leur nature transgressive amènera sur eux la colère et le châtime de Zeus, avec l'ensevelissement sous la terre pour les uns, la ruine de leur cité ou de leur race et la mort pour les autres (par l'entremise d'Ulysse, dans le cas des prétendants, dont la justice expéditive et excessivement violente sera malgré tout entérinée par Zeus à la fin du chant XXIV). Rien de cela chez Solon : aucune référence à une réalité d'ordre théologique. Le poète s'en tient à l'expérience, et la manière dont il va aborder le thème de la justice va montrer avec plus d'évidence encore son obstination à s'en tenir à la sphère de la pratique et de l'humain.

3. L'action de justice (v. 15 s.).

v. 15 s.

Le risque auquel ne prennent pas garde les criminels et qu'annonçait le verbe φυλάσσονται (v. 14) est développé dans une relative qui caractérise l'action de la justice. Les deux vers sont décisifs, à plusieurs niveaux. D'une part, ils pourraient sembler en contradiction avec ce qui précède. Les fautes, spécifiquement humaines, que Solon dénonce ont été circonscrites dans le domaine bien précis de la cité : Solon n'a parlé à aucun moment de l'être humain en général (ἄνθρωπος) mais de l'homme politique (qu'il soit simple citoyen ou dirigeant). La précision est importante : ce poème, qui pose d'emblée le problème de la responsabilité, s'en tient à une expérience concrète précise, celle d'un dysfonctionnement purement politique. Ce dysfonctionnement, comme je l'ai souligné, est lui même décrit dans les

¹ *Travaux*, 112, 115, et surtout 118 s. : οἱ δ' ἐθελημοὶ / ἤσυχαι ἔργ' ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν (« et eux, dans la bienveillance et la quiétude, ils distribuaient leurs travaux au milieu de biens en abondance » ; cf. « *Eunomie* », v. 10).

² Voir déjà ci-dessus, 92 et 97.

termes les plus concrets : tout ce qui précède l'évocation de la justice est de l'ordre de la description réaliste, dans un horizon bien délimité, celui de la cité.

Ici, le discours semble prendre un tour plus généralisant (cf. l'aoriste gnomique ἦλθε au vers 16). De plus, la justice est de toute évidence personnifiée, puisque le poète lui attribue des actions : la théodicée, écartée d'emblée dans la négation de tout rapport entre la volonté des dieux et les maux de la cité, semble réintroduite par le biais de cette *dikè* au châtement inéluctable. Herwig Maehler, dans la préface au commentaire de Maria Noussia, pense ainsi pouvoir affirmer que, dans une analyse par ailleurs parfaitement logique, cette foi solonienne en la justice est « le seul élément irrationnel »¹. Certains commentateurs en ont rapidement conclu que l'originalité de Solon n'était qu'un mirage et que le poète ne faisait que reprendre, certes plus clairement car de manière plus rhétorique, les conceptions développées par Hésiode dans des vers que l'« *Eunomie* » rappelait trop pour être davantage qu'une simple reprise². Je voudrais montrer au contraire, précisément en soulignant plus qu'on ne l'a fait auparavant les variations qu'opère Solon sur les thèmes hésiodiques³, que l'on retrouve dans ces deux vers la même volonté de s'en tenir à un niveau pratique : l'action de la justice, loin d'être présentée comme infligée d'en haut aux coupables, s'opère à un niveau d'immanence que la suite du poème, à partir du vers 17, illustrera à nouveau de la manière la plus concrète.

Chez Hésiode, *Dikè* est sans ambiguïté une divinité, puisqu'elle y est dite fille de Zeus. La *Théogonie*, dans la généalogie qu'elle présente des épouses du roi des dieux et du produit de ces différentes unions, lui donne pour mère Thémis et pour sœurs *Eunomia* et *Eirènè*, avec qui elle forme la triade des

¹ P. 11 : « L'unico elemento irrazionale in questa sequenza altrimenti perfetta di argomenti è la fede di Solone nella Giustizia. »

² Voir Ehrenberg (1921), p. 83-86, puis notamment, en réaction contre l'article de Jaeger (1926/1960), Masaracchia (1958), Lloyd Jones (1971), p. 44 s., Havelock (1978), p. 256-258, Adkins (1985), p. 123 s. À chaque fois, on insiste sur les ressemblances globales avec Hésiode en refusant d'envisager la possibilité que les modifications, pourtant sensibles, des formules aient un caractère signifiant. Le reproche avait déjà, à juste titre, été fait par Jaeger à Ehrenberg (1926/1960, p. 327, n. 2).

³ L'interprétation de la *dikè* de Solon comme idée nouvelle d'une justice immanente et procédant selon un ordre naturel a été développée pour la première fois par Jaeger (1926/1960), puis reprise par Vlastos (1946), et, par exemple, par Solmsen (1949), p. 107-123, Bowra (1938 ; cf. p. 84), Manuwald (1989 ; cf. p. 5-9) ou Stahl (1992). On peut toutefois encore affiner l'analyse en s'arrêtant plus encore qu'ils ne l'ont fait sur les termes choisis pour caractériser l'action de justice.

Heures (901-903). Les *Travaux* soulignent également son illustre origine¹, mais développent surtout son action, ou plutôt ses réactions. Quand les rois prononcent des sentences torses, elle suit en pleurant leur cité et leur peuple (220-224). Le poète évoque immédiatement le sort réservé aux cités juste et injuste. La première se voit préservée de la guerre par Zeus (228 s.), la seconde subit au contraire la colère du Cronide, qui se manifeste par les fléaux célestes (οὐρανόθεν, 242) infligés par le dieu : famine, peste ou destruction (238-247). Hésiode revient enfin sur la réaction de Justice bafouée : elle dénonce aussitôt (αὐτίκα, 259) les hommes injustes, « pour que le peuple paie la démence de ses rois » (260 s.)².

Rien de tel chez Solon. Contrairement à la Dikè d'Hésiode, bien inscrite dans le monde divin et simple intermédiaire plaignant entre les criminels et Zeus, la justice de Solon reste bien ancrée dans le réel humain et agit de soi-même, comme tout dans ces vers tend à le montrer. On ne trouve pas de trace de transcendance ici, mais l'évocation d'un principe d'ordre interne à des actions inscrites dans une temporalité qui, elle aussi, correspond non pas à un cadre abstrait mais à l'expérience que l'on a du temps.

Ainsi, aucun élément généalogique ne permet d'établir ici la nature divine de la justice solonienne. Outre qu'elle est dotée d'une assise stable, elle s'oppose aussi à la Justice des *Travaux*, en ce qu'elle est caractérisée par son silence (σιγῶσα)³. La différence est essentielle et ne peut être clairement saisie qu'en analysant ce qui suit.

Solon reprend à nouveau une formule de la tradition épique et opère sur elle des variations qui doivent alerter l'auditeur ou le lecteur habitué à l'énoncé traditionnel. L'*Iliade*, I, 70, dit du devin Calchas qu'il « connaît ce qui est, ce qui sera et ce qui a été » (ἤδη τά τ' ἔοντα τά τ' ἔσσόμενα πρό τ' ἔοντα). La même formule est employée par Hésiode pour désigner ce que les Muses chantent pour le plaisir de Zeus (38). Elle n'est pas abstraite, mais dit aussi généralement que possible la temporalité dans ses trois dimensions, en

¹ Voir le vers 256, où l'expression Διὸς ἐκγεγαυῖα (« née de Zeus »), qui suit immédiatement Δίκη, sonne comme une étymologisation. Cf. aussi 259.

² Sur ce vers, voir *supra*, p. 77 et n. 6.

³ Pour des remarques analogues, voir Irwin (2005), p. 174, qui les exploite cependant différemment. Elle a raison d'ajouter qu'avec cette autre présentation de la justice, toute possibilité d'arbitraire divin, qui n'est pas exclue des vers hésiodiques, disparaît (p. 179). Ceci ne contredit pas le retour de Zeus dans l'« Élégie aux Muses », qui, comme je m'efforcerai de le montrer dans mon analyse de ce poème, présente l'action du dieu comme privée de tout arbitraire.

précisant le cadre temporel qui inclut toute action¹. Ces trois dimensions, syntaxiquement coordonnées et donc sur le même plan, s'inscrivent dans une continuité qui doit expliquer qu'elles puissent toutes faire l'objet d'une connaissance. Même si celle-ci est attribuée à une inspiration divine – elle est le propre du devin ou des Muses –, elle n'en témoigne pas moins que le poète était conscient de l'opération intellectuelle qu'elle impliquait. Calchas le montre bien, qui, comme pour illustrer le vers 70, tire un peu plus loin (93-100) la leçon du passé pour expliquer la situation présente, catastrophique pour les Grecs victimes de la peste, et prédire la suite. La réinterprétation de la formule par Hésiode, au vers 38 de la *Théogonie*, confirme le caractère spéculatif qui lui est attaché. On trouve en effet une variante de la formule homérique quelques vers plus tôt (32 s.), quand Hésiode affirme que les Muses lui ont insufflé le chant pour qu'il célèbre « ce qui sera et ce qui a été », et qu'elles l'ont « invité à chanter la race des bienheureux qui sont toujours » (ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἔσόμενα πρό τ' ἔοντα, / καί μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἔόντων). La réfection de la formule homérique, qui substitue au présent la race des dieux éternels et la détache du cadre temporel habituel, est déjà une réinterprétation : elle permet de signifier que c'est l'immuabilité des dieux, éternel présent, qui permet d'éclairer passé et avenir. C'est de fait ce que va démontrer la *Théogonie* : l'histoire des immortels permettra de donner au monde des hommes (passé, mais aussi futur) son intelligibilité. Quand Solon transforme à son tour la formule pour l'appliquer au savoir de la justice qu'il évoque, il y a bien encore l'idée d'un présent, d'un passé et d'un futur, mais tout est fait pour briser la continuité temporelle et faire disparaître de l'énoncé toute dimension spéculative.

D'une part, la substitution de τὰ γιγνόμενα à τὰ ἔοντα n'est pas négligeable. Il est impossible de traduire, comme on l'a pourtant fait presque systématiquement, le premier comme s'il s'agissait du second². Le participe

¹ Voir Snell (1946/1994). Celui-ci, tout en soulignant le fait que l'article a toujours, dans la poésie épique, une valeur particularisante (p. 298 de la traduction française), insiste à juste titre sur le fait qu'il est dit ainsi que Calchas perçoit la corrélation entre passé, présent et avenir, selon un rapport de causalité que l'auteur n'hésite pas à désigner comme « une démarche <qui> contient virtuellement le sens de l'Histoire » (p. 208).

² « What is », Edmonds (1944²), West (1993) ; « present », Gerber (1999) ; « che sono », Fantuzzi (dans Noussia, 2001 ; Mülke a bien perçu quant à lui la variation et compris que le poème insistait ainsi sur l'idée de processus – il traduit par « was geschieht » ; il ne pousse cependant pas plus loin l'analyse du rapport nouveau établi entre les temps, soucieux qu'il est de ne pas tomber dans ce qu'il appelle la « spéculation philosophique », 2002, ad 14-16, p. 123). Masaracchia (1958) traduit, lui, par « il futuro », sans doute sensible au fait que, dans les trois autres occurrences de la formule, c'est le participe futur qui précède toujours

présent de γίγνεσθαι (ou de γείνεσθαι quand il est employé de manière intransitive) se réfère toujours, dans la littérature épique, à l'idée de naissance¹. Quand il est utilisé au présent, le verbe, dans ce qui nous reste des poèmes de Solon, ne renvoie jamais à un état pur et simple, mais à l'événement qui advient, avec l'idée de processus, de développement, qu'implique γίγνεσθαι. Ainsi au fragment 11 W., dans un contexte qui rappelle très fortement notre poème, puisque Solon écarte des dieux la responsabilité des peines et de la servitude que subissent les hommes auxquels il s'adresse, le poète reproche à ceux-ci de se laisser séduire par des paroles sans tenir compte des actes « qui surviennent »². Le terme est ailleurs utilisé, avec un complément introduit par ἐξ, pour décrire un phénomène physique dans son développement³. Quand il

πρό τ' ἐόντα. Treu (1955), pour la même raison, considère que τὰ γιγνώμενα est employé à la place de τὰ τ' ἐσσόμενα, mais il perçoit bien que le participe doit chez Solon avoir un rapport avec le présent. Il est le premier, à ma connaissance, à avoir perçu les implications théoriques de l'usage de γίγνεσθαι (l'inscription de l'action humaine dans un cadre pratique ; p. 231 s. et 276-279). La seule réserve que l'on puisse émettre est qu'il semble considérer que τὰ γιγνώμενα vaut à la fois pour les dimensions présente et future (le devenir étant un processus pris entre le présent du germe et le futur de son accomplissement). C'est ne pas voir que Solon évoque distinctement les trois dimensions temporelles ; il y a bien un futur exprimé dans ces vers, avec ἀποτεισομένη.

¹ Il y est employé de manière quasi formulaire à propos d'une divinité ou un être humain et peut se traduire par : « quand il né, à sa naissance », voir *Iliade* X, 71 ; XX, 128 ; XXIII, 79 ; XXIV, 210 ; *Odyssée* IV, 208 ; VII, 198. Les poèmes hésiodiques présentent aussi plusieurs exemples de cet emploi. Les *Travaux* utilisent en outre à deux reprises le participe pour désigner l'arrivée de phénomènes naturels (le printemps, au vers 492, l'aurore en 821).

² Ἐς γὰρ γλώσσαν ὄρατε καὶ εἰς ἔπη αἰμύλου ἀνδρός, / εἰς ἔργον δ' οὐδὲν γιγνώμενον βλέπετε (« Car vous considérez la langue et les paroles d'un homme trompeur, et vous ne regardez nullement le travail qui advient », v. 7 s.).

³ 9W., v. 2 : βροντῆ δ' ἐκ λαμπρῆς γίγνεται ἀστεροπῆς (« le tonnerre naît de la foudre bruyante ») ; 13 W., v. 14 : ἀρχὴ δ' ἐξ ὀλίγης γίγνεται ὥστε πυρός (« Son - il s'agit de l'atè - commencement naît de peu, comme pour le feu ») ; v. 59 : πολλάκι δ' ἐξ ὀλίγης ὀδύνης μέγα γίγνεται ἄλγος (« Souvent d'une petite douleur vient une grande souffrance »). Le verbe est employé également pour évoquer l'action des dieux, ainsi décrite comme un processus. En 13 W., v. 26, l'emploi de γίγνεται pour parler de l'intervention de Zeus ne peut pas être le fait du hasard, dans un contexte qui présente le dieu comme opposé aux hommes, prompts à la colère, et insiste sur l'inévitable révélation, « à terme », du criminel (... οὐδ' ἐφ' ἐκάστω / ὥσπερ θνητὸς ἀνὴρ γίγνεται ὀξύχολος, / ... πάντως δ' ἐς τέλος ἐξεφάνη, « ... et contre chacun, contrairement à un homme mortel, il ne hâte pas sa colère, ..., mais au terme il <le coupable> est révélé, absolument », v. 25-28). De même, au vers 64 de la même « Élégie aux Muses » (δῶρα δ' ἄφικτα θεῶν γίγνεται ἀθανάτων, « et les dons des dieux immortels se font inévitables », γίγνεται ne dit pas la nature inévitable des cadeaux des dieux, mais le verbe permet de comprendre comment ils sont inévitables : c'est

substitue τὰ γιγνώμενα à τὰ ἔόντα, le poète donne donc au présent une dimension pratique, en le désignant non pas comme un état général et stable, mais, plus concrètement, comme une activité, un processus : le présent devient l'actuel, ouvert (contrairement, en toute logique, au passé, qui peut continuer à être dit au moyen de la formule traditionnelle). Il s'instaure donc une dissymétrie entre « présent » et passé, mais les deux dimensions restent liées, selon toutefois une logique différente de celle de la formule épique. Le verbe γίγνεσθαι, comme l'illustre au mieux son emploi avec ἔξ, implique l'idée d'une origine naturelle, cause de ce qui naît ; le passé ici est donc connu par ce qui advient, mais il n'y a rien de spéculatif dans cette connaissance qui n'est que l'observation des événements et de leur source.

Le choix du verbe le confirme d'ailleurs. On n'a jamais attaché d'importance au fait que Solon n'emploie pas le verbe οἶδα, que l'on trouve dans l'*Iliade* pour évoquer le savoir de Calchas, mais σύνοιδε. Le composé se trouve ici pour la première fois. La connaissance à laquelle il renvoie n'a rien de singulier, c'est au contraire un savoir partagé¹. Le savoir de la justice n'est donc pas, comme celui du devin de l'épopée ou des Muses, le fait d'une intelligence supranaturelle : la *dikè* ne fait que partager avec les hommes la connaissance de leurs actions coupables. Ce n'est ainsi pas tant le contenu de ce savoir que son amplitude qui est remarquable : la justice est informée de toute action humaine grâce à la permanence qui la caractérise et qu'avait exprimée θέμεθλα dans le vers précédent.

La corrélation entre les dimensions du temps est donc repensée dans un ordre pragmatique précis, qui ne les place plus sur le même plan. L'observation vaut encore plus pour le futur, qui, s'il est lui aussi bel et bien évoqué, avec le participe ἀποτεισομένη², n'est pas mis sur le même plan que les

parce qu'ils adviennent aux hommes que ceux-ci ne peuvent les éviter. En 27 W., v. 4, γεινομένης est employé dans son sens formulaire épique (voir ci-dessus, p. 118 et n. 1).

¹ Voir par exemple les emplois du mot chez Hérodote. Le verbe apparaît soit pour dire une connaissance que l'on partage avec quelqu'un (ainsi, les Pythiens connaissent avec les rois de Sparte les réponses des oracles, VI, 57, 4), soit, le plus souvent, pour la connaissance que l'on a des actions de quelqu'un, dont on peut témoigner (V, 24, 3 ; VIII, 113, 3 ; IX, 58, 3). Voir LSJ, *s.v.* I, 1, qui comprennent dans ce sens l'occurrence chez Solon ; l'idée de témoignage préférable (contre les criminels, dans le contexte) n'est pas nécessaire toutefois dans notre poème, où la justice est silencieuse. Ce qui importe est plutôt l'idée qu'elle partage la connaissance de leurs méfaits avec les criminels.

² Bien que presque toute la tradition manuscrite donne la forme du participe à l'aoriste (ἀποτισαμένη), je suis l'ensemble des éditeurs, qui adoptent la correction de l'aoriste portée dans le manuscrit B (ἀποτισομένη ; la forme ἀποτεισομένη est une conjecture de Hiller).

deux autres, comme la syntaxe de la phrase le montre déjà de manière obvie. Cette fois encore, l'évocation de l'avenir perd son caractère général, pour se dire dans l'action concrète qu'est la rétribution. Toutefois, contrairement aux deux autres dimensions temporelles, il ne fait pas l'objet d'une connaissance, ce qui est parfaitement logique dans un contexte qui refuse toute spéculation. Le savoir de la justice étant présenté comme purement empirique, le futur n'est pas déductible, comme une potentialité révélée par l'interprétation, mais il s'affirme en résultat effectif dans le châtimeut qui le détermine et le marque négativement.

Le datif τῷ χρόνῳ permet de définir la manière dont s'effectue le châtimeut et contribue lui aussi à ancrer les deux vers dans le domaine de l'expérience pure et simple. Les traductions ont la plupart du temps eu tendance à traduire l'expression comme si elle était précédée d'une préposition comme ἐν ou σύν, ou dépourvue d'article, ce qui semble difficile¹. Il est syntaxiquement plus satisfaisant de considérer τῷ χρόνῳ comme un datif instrumental qui porte sur le participe. Le temps est l'instrument de ce châtimeut dans la mesure où c'est lui qui révèle à la cité l'action de la justice. Celle-ci apparaît dès lors comme une loi immanente, qui ne dépend pas d'une intervention divine, mais exprime la logique d'un processus nécessaire. La nature de la sanction décrite par la suite (dans les vers 17-29) le prouve : pas de fléaux surnaturels ici, mais la suite naturelle des agissements violents et injustes des gouvernants ; les méfaits des dirigeants provoquent une sanction purement politique, à savoir la perte de la collectivité et des individus qui la constituent. L'emploi de l'article, devant χρόνῳ, est assez rare pour être noté. Sa position, au temps fort du premier pied, en souligne, selon l'usage épique, la force déictique². On n'a pas affaire, ici non plus, à un concept abstrait, mais le mot désigne le temps tel que l'homme peut l'appréhender au travers des événements dont il fait l'expérience.

L'aoriste serait difficile à comprendre, et l'on attend après le verbe ἔρχομαι un participe futur.

¹ Voir par exemple West (1993) : « at last », Gerber (1999) : « in time », Fantuzzi (Noussia, 2001) : « col tempo », ou Mülke (2002) : « mit der Zeit ». Il semble que l'on voulait ainsi renforcer le parallélisme avec le vers 8 de l'« Élégie aux Muses » (πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη). La formule y est plus vague, et l'accent porte sur la venue inéluctable de la justice. Ici, c'est le processus du châtimeut qui est analysé.

² Voir KG, I, § 457, 3, p. 577 ; Chantraine (1953), p. 161.

On comprend dès lors pourquoi la venue de la justice peut être annoncée de manière aussi affirmative¹. Il n'y a rien d'irrationnel dans ce qui n'est pas un *credo*², mais la description d'un phénomène aussi indubitable qu'une cause suivie de ses effets. Le silence de la justice se comprend dans cette perspective d'où est exclue toute idée de transcendance. La Justice hésiodique est bruyante : elle crie et pleure (*Travaux*, 221 s.) et elle informe son père Zeus des affronts qu'on lui inflige. Elle a un statut d'intermédiaire entre les hommes et le dieu dont on ne trouve aucune trace dans le poème de Solon, qui rend compte d'un mécanisme quasi naturel : il ne s'agit pas ici de révélation mais de processus causal, dans toute son inéluctabilité. D'ailleurs, si la justice de Solon est fort éloignée de celle d'Hésiode, elle rappelle toutefois, par son silence, autre chose qu'évoquent les *Travaux* : les maladies, qui hantent les hommes sans émettre un son³. Le rapprochement doit être nuancé, dans la mesure où l'on reste, chez Hésiode dans le domaine du mythe (le silence des maladies est voulu par Zeus) et où l'action des maladies est présentée comme aléatoire. Toutefois, le silence dans les deux cas marque l'impossibilité pour l'homme de traiter avec elles, et la suite du poème en évoquant l'ἔλκος dont souffre la cité (v. 17) montre que le rapprochement avec le mal physique qu'est la maladie est réel. Ainsi, la justice de Solon perd son caractère merveilleux, surnaturel, mais elle n'en est pas moins terrible : c'est la logique implacable d'un processus naturel qui, une fois enclenché, ne peut plus être évité.

On constate donc que la réfection du formulaire traditionnel donne à voir une justice totalement opposée à celle d'Hésiode, purement immanente.

¹ Je fais porter l'adverbe πάντως sur ἦλθε, comme en 13 W., v. 8 (cf. ci-dessus, p. 120, n. 1). Le mot, que Solon semble affectionner, puisqu'on le trouve six fois dans les textes qui nous restent (pour l'« Élégie aux Muses », v. 42, voir *infra*, p. 300 s., n. 3), alors qu'il n'est jamais employé sans la négation dans Homère, qu'on ne le rencontre pas chez Hésiode, et qu'il apparaît de manière sûre une fois seulement chez les poètes élégiaques (Théognis, v. 1104), a été diversement traduit (cf., d'un côté, Edmonds, 1944², « always », ou Fantuzzi – Noussia, 2001 – : « in ogni caso » ; de l'autre, Gerber, 1999 : « assuredly »). Son emploi dans Homère (où l'adverbe renforce la négation) semble indiquer que le mot donne à l'affirmation un caractère incontestable, le statut d'une vérité totale, qui s'applique sans exception.

² Voir ci-dessus, p. 115 et n. 1.

³ ... αὐτόματοι φοιτῶσι κακὰ θνητοῖσι φέρουσαι / σιγῇ, ἐπεὶ φωνὴν ἐξείλετο μητίετα Ζεὺς (« Muses par leur propre désir, pour apporter le mal aux mortels, en silence. Car Zeus, le rusé, leur avait enlevé la voix », 103 s.). Voir, sur ce point, Judet de La Combe- Lernould (1996), p. 310 s., dont je reprends la traduction.

Solon emprunte au mythe le schéma de la vengeance divine, selon lequel un acte en paie un autre. La manière dont il le reformule cependant, en montrant que la sanction se situe dans l'ordre pratique, atteste l'écart. L'action punitive de la justice n'a plus la soudaineté surnaturelle du châtement divin, mais s'identifie à la sanction du temps. Cette relation étroite entre la justice et le temps semble être une constante chez Solon, car on retrouve la même idée dans un autre poème (36 W.). Il y est dit que la terre pourrait témoigner de l'action unificatrice de Solon ἐν δίκη χρόνου (v. 3). J'ai montré ailleurs¹ que l'expression, souvent traduite par « au tribunal du temps », n'a rien d'une métaphore hardie – quoique un peu creuse –, ni ne relève d'une quelconque métaphysique. Elle doit en réalité être comprise littéralement : le témoignage de la terre, c'est-à-dire la prospérité retrouvée grâce à Solon, ne peut être produit que dans – et par – le temps, qui permettra de juger de la légitimité de l'action de l'homme politique athénien. Ce refus de toute perspective transcendante ou théologique se retrouve nettement dans l'« Eunomie ». La justice apparaît comme une loi immanente, tirée des seules données de l'expérience².

On a donc parfois rapproché Solon des *phusikoi* milésiens en insistant sur le caractère naturaliste de sa pensée³. La comparaison ne peut évidemment pas être poussée trop loin, dans la mesure où le poème de Solon ne peut pas être abstrait de son contexte : c'est un discours situé, déterminé par une circonstance précise – je n'entends pas par là une occasion de performance particulière, mais le dysfonctionnement politique qu'il dénonce. La visée n'est donc pas la même : dans cette parénèse, la théorie est au service de la pratique. Pourtant, il est clair que le mode de raisonnement est analogue : en faisant de

¹ Voir Blaise, 1995, p. 31 s.

² Je me situe sur ce point dans la lignée de Jaeger (1926/1960).

³ Voir Jaeger (1926/1960) ou Vlastos (1946, p. 66). Jaeger remarque à juste titre les similitudes, qu'il faudrait sans doute prendre le temps d'étudier plus attentivement que je ne le ferai ici, entre notre passage et le fr. 1 DK d'Anaximandre. La succession naissance-corruption y est en effet présentée, pour les étants, comme un phénomène de rétribution mutuelle inscrit dans le temps : διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν (« ils se rendent en effet justice et paiement mutuel pour l'injustice commise dans l'ordre du temps »). Il ne faudrait pas cependant conclure trop vite de ce texte au naturalisme de Solon, car on peut très bien, à l'inverse, faire remarquer que la pensée naturelle d'Anaximandre (qui vient sans doute un peu plus tard que Solon) s'exprime en recourant au langage juridique : la *loi* (que je comprendrai ici, pour rendre compte de *dikè*, comme une procédure régulière qui doit être appliquée pour compenser un tort infligé) juridique sert à dire la *loi* naturelle (notre langue aussi utilise le même mot pour deux domaines distincts de l'expérience humaine).

la justice un processus interne de réplique à un acte, qui puise dans cet acte lui-même la nature de sa manifestation, Solon introduit dans la sphère politique la notion de causalité qui contribuera à caractériser les sciences de la nature. Les vers 1-4 du fragment 9 W. mettent ce trait de la réflexion solonienne en évidence :

e)k nefe/lhj pe/letai xio/noj me/noj h)de\ xala/zhj,
 bronth\ d' e)k lamprh=j gi;gnetai a)steroph=j!
 a)ndrw½zn d' e)k mega/lwn po/lij oAllutai, e)j de\ mona/rxou
 dh=moj a)idrei;v doulosu/nhn eÅpesen.
 li;zan d' e)ca/rant' <ou> r(#(dio/n e)sti katasxeífn 5 uÅsteron, a)ll'
 hÅdh xrh/ <tina> pa/nta noeífn.

Du nuage vient la force de la neige et de la grêle,
 Le tonnerre naît de la foudre brillante ;
 À de grands hommes la cité doit sa perte, et dans l'asservissement
 [à un chef unique
 Le peuple est tombé par ignorance.
 Qui s'est trop élevé, il n'est pas facile de le maîtriser 5
 Après ; mais il faut maintenant tout concevoir ...

En y comparant les hommes orgueilleux à la cause naturelle, la nuée ou la foudre, à l'origine des fléaux météorologiques, le poète établit entre les hommes et la ruine de la cité un rapport physique de causalité. Chez Solon, les deux notions de cause et de responsabilité, tendent à fusionner : la responsabilité humaine est une forme de cause naturelle. Le poète introduit ainsi un système de cause à effet que les hommes, comme des scientifiques et non comme des théologiens, à condition toutefois qu'ils ne pèchent pas par ignorance, doivent reconstruire après coup, dans un temps discontinu : celui de l'expérience.

Il faut par conséquent admettre que la représentation de la justice se distancie clairement ici du récit théologique tel qu'on peut le trouver chez Hésiode¹. C'est la logique d'un processus qui est décrite, et qui sera illustrée par les maux énumérés dans les vers suivants. Certes, en lui prêtant des

¹ Jaeger (1926/1960), peut-être parce qu'il craignait de donner de Solon une image trop laïque, n'ose pas aller jusqu'au bout de la logique qu'il défend, tout en donnant au caractère théologique de la justice une signification purement formelle. Il considère que la justice est ici divinisée par attachement aux représentations traditionnelles (« Solon lebt und webt in diesen Formen, gewiss, aber es sind für ihn die alten Schläuche, in denen ein neuer Wein gärt », p. 328). Voir encore Meier (1970), p. 23, qui fait de cette « personnification » une « divinité spécialisée ».

agissements dont elle est le sujet, il présente la *dikè* comme une puissance, dont l'action toutefois s'inscrit dans le cadre incontestable des données de l'expérience vécue, et subie. Cependant, tout comme il serait trop rapide d'assimiler Solon à la philosophie ionienne, il n'est pas plus pertinent de voir ici les prémisses d'une pensée sécularisée. On a vu plus haut que ce type de débat n'avait pas lieu d'être¹. Solon inscrit d'emblée son poème dans un cadre théologique qui lui permet de présenter la crise politique qu'il vit comme un fait dont l'explication relève des hommes seuls. La manière résolument empirique dont il présente la justice est à comprendre, comme je l'ai dit plus haut, dans la situation de parole que le poète adopte. Cette situation de parole n'est pas à chercher ailleurs que dans le poème lui-même, qui définit son destinataire. S'adressant à des hommes qui n'ont d'oreilles que pour les choses et les actes (v. 6 et 11 ; voir ci-dessus, *ad loc.*), Solon choisit le registre adapté.

Cette accommodation à l'auditoire ne signifie pourtant pas que le poème se réduise à une suite d'effets destinés seulement à impressionner son public, comme on l'a parfois affirmé. Soutenir que la personnification de la justice va contre l'idée d'abstraction qu'il y a dans la notion de loi immanente et que la logique décrite ici, et à partir du vers 17, ne relève pas d'une causalité abstraite, mais de la volonté d'impressionner par des images², revient à présupposer qu'un discours chargé de persuader ne peut pas avoir la moindre valeur théorique, ce que l'on est déjà en droit de contester. Le propos en outre porte en soi sa propre objection en reconnaissant qu'il y a bien une logique décrite dans ces vers. Considérer que la persuasion ne réside pas dans la vérité d'une logique causale mais dans le tableau de situations vécues, c'est ne pas voir que l'efficacité du discours tient précisément dans le fait qu'il donne un sens logique à des malheurs concrets. Les faits bruts, en soi, n'ont jamais eu aucune valeur persuasive, à moins d'être reliés entre eux grâce à un élément unifiant qui leur donne une signification. C'est ce que fait Solon ici, en mettant en évidence, à partir des données du réel un principe d'ordre purement interne ; la personnification de la justice, qui se manifeste dans ses actes, loin de disqualifier la nature réflexive particulière de ces vers, vise à intégrer la notion dans un discours qui s'en tient à un niveau strictement pratique.

La difficulté que posent ces vers se situe ailleurs. Le discours théologique permettait à l'homme d'apprendre de l'extérieur le pourquoi de ce qui lui arrive. Ici, l'homme ne peut connaître qu'*a posteriori*, par l'expérience qu'il en a, c'est-à-dire par les malheurs qui révèlent la sanction, une loi qui n'a

¹ Ci-dessus, p. 58-72.

² Voir après Havelock (1978), et avant Adkins (1985), Henderson (1982), p. 28 s.

pas besoin de parler tant elle est inhérente à l'action même dont elle développe les conséquences. Comment, dans ces conditions, l'homme peut-il trouver des règles qui légitiment son action ? En fait, il faut bien voir que *dikè* ici ne désigne pas un critère positif (le terme n'équivaut bien évidemment pas à *δικαιοσύνη*), mais garde, comme dans le poème 36 W., le sens procédural auquel le mot renvoie à l'époque archaïque, en se référant ici, en tant que sanction, au verdict qui clôt le procès juridique. En cela, le mot est à distinguer nettement de l'*eunomia* qui sera évoquée plus tard. La sanction est sans appel, l'homme n'a aucun pouvoir sur elle. Cependant, en montrant qu'elle se situe dans l'ordre pratique, en induisant de la conduite des chefs elle-même un châtement qui est la négation de l'objet même de la politique (qui est de procurer le bonheur à la collectivité), Solon, éliminant tout surnaturel, apporte une explication humaine à une expérience elle-même strictement humaine, qu'il peut donc en principe, avec un peu de savoir, maîtriser par lui-même. Ainsi, ce premier niveau d'immanence, où la justice est saisie de manière purement empirique, va permettre d'en susciter un second : à partir de l'expérience politique de l'injustice châtiée, Solon va pouvoir construire, empiriquement encore, une norme. En écartant le « merveilleux », on gagne, avec la possibilité d'analyser le processus en termes humains, et pratiques, celle de trouver un remède également humain et pratique.

V. 17-29 : La mise à mal de « toute une cité ». Les conséquences.

1. Structure de l'ensemble : les mauvaises actions comme fautes.

La suite du poème développe les troubles politiques graves qui affligent la cité (v. 17-25) et les individus qui la composent (26-29). Le passage est syntaxiquement difficile et a été souvent critiqué pour son âpreté. Outre les difficultés stylistiques régulièrement relevées¹, le sens même des mots paraissait ambigu et obscur : à quoi fait référence le démonstratif *τοῦτο*, comment faut-il entendre *πάση* (v. 17), à quoi renvoie *δουλοσύνην* (v. 18), pour ne citer que les deux premiers vers ? Un moyen d'é luder le problème est de considérer, comme Adkins, qu'un Athénien du VI^e siècle, à l'écoute du poème, avait exactement les mêmes difficultés et que le texte est délibérément polysémique : la rhétorique de Solon chercherait moins la précision que

¹ Cf. Campbell (1967) ou Degani-Burzacchini (1977) pour l'énumération de ce que Campbell appelle des « infelicities » (*ad* 17-22).

l'efficacité ; le but était moins de raisonner ici que d'impressionner¹. Ce type d'interprétation est d'autant plus contestable que le passage, même si la compréhension n'en est pas toujours aisée, donne toutefois des repères qui vont à l'encontre de l'hypothèse d'une telle indécidabilité.

On peut déjà noter les effets de composition. Les vers 17-29 se scindent en deux ensembles, il est vrai d'inégale longueur, que permet de délimiter le parallélisme manifeste entre les vers 17 et 26 : à τοῦτο répond οὕτω, le verbe ἔρχεται s'y trouve exactement à la même position métrique, κακόν (en 26) rappelle ἔλκος, et à πάσῃ πόλει s'oppose, dans une sorte de chiasme, οἴκαδ' ἐκάστω. L'effet évident de correspondances entre les deux vers autorise à penser qu'ils servent l'un et l'autre de point d'articulation, et qu'avec le vers 26 débute une nouvelle phrase (la lacune qu'il faut nécessairement admettre entre les vers 25 et 26, où il manque un pentamètre, concerne donc plutôt la phrase précédente). On a dans ce cas à chaque fois une structure asyndétique². En évoquant d'abord la cité, puis l'individu, Solon décrit l'étendue du mal de manière exhaustive, et insiste de la sorte sur la solidarité qui existe entre le tout de la communauté et les individualités qu'elle recouvre.

v. 17

Le problème essentiel est de bien saisir le lien entre cet ensemble et ce qui précède, et de comprendre en particulier à quoi renvoie le démonstratif τοῦτο (v. 17). Deux options ont été défendues. Pour les uns, le pronom reprend la relative qui précède et désigne la justice vengeresse³ ; pour les autres, il se réfère au comportement scandaleux des dirigeants, dont les vers 17 à 29 développeraient les conséquences politiques⁴.

Les raisons invoquées par les commentateurs qui préfèrent la seconde interprétation ne sont pas contraignantes. La contradiction que l'on a soulignée entre ταχέως (v. 18, 21) et τῷ χρόνῳ (16) n'existe que si l'on ne saisit pas la valeur instrumentale du datif. Dire que le processus de la sanction se révèle avec le temps ne fixe pas la durée de l'attente, mais, comme j'ai essayé

¹ Voir Adkins (1985), *ad* 17-18, p. 118, et p. 123-125.

² L'hypothèse de West (1992², dans son *apparat*), pour qui le vers 17 constitue l'apodose d'une phrase dont il manque la protase (dans les lacunes les vers 10 et 12 ; voir ci-dessus, p. 100-103, et p. 102, n. 1), est peu vraisemblable. Il faudrait supposer qu'une même phrase puisse occuper environ douze vers, ce qui paraît improbable. On a d'autres exemples d'asyndètes dans les poèmes de Solon, voir notamment 13 W., v. 8b.

³ Voir, par exemple, Jaeger (1926/1960), p. 329, Römisch (1933), p. 39 (qui y voit une application particulière de l'action de la justice), ou encore Gerber (1999, quoique avec quelque hésitation, n. 1, p. 117), et Mülke (2002), *ad* 17, p. 126 s.

⁴ Voir après Linforth (1919), p. 201, Campbell (1967), Manuwald (1989), p. 6 s., Stahl (1992), p. 391, ou encore Noussia (2001).

de le montrer, pose que les événements eux-mêmes, dans leur développement temporel, rendent manifeste le paiement des fautes, avec lequel ils se confondent¹. Mais la raison majeure pour laquelle on s'est parfois refusé à considérer que τοῦτο puisse renvoyer à la justice vient de ce que l'on répugne à supposer que Solon se soit autorisé à l'assimiler à un mal (ἔλκος)².

La « luminosité » que l'on cherche à trouver dans la représentation de *dikè* n'est nulle part dans le texte, mais découle d'une vision idéalisée, théologique, que le poème met précisément tout en œuvre pour éviter (voir ci-dessus, l'analyse des vers 15 s.). Bien plus, cette interprétation repose sur une compréhension *a priori* de l'œuvre. On considère en effet que le châtement nécessaire des injustes a déjà été évoqué, au vers 8, qui prouve que la justice ne poursuit que des crimes individuels. Penser que les vers 17-29 illustreraient la sanction de *dikè* reviendrait à accepter qu'elle pût toucher aussi des innocents³. On pourrait rétorquer immédiatement que cela ne contredit en rien la pensée solonienne, puisqu'on sait bien que l'« Élégie aux Muses » évoque en des termes clairs l'implication d'innocents dans le châtement des coupables (13 W., v. 31 s.). Mais on va alors à l'encontre du présupposé qui amène certains commentateurs à une lecture simplificatrice de l'« Eunomie ». Comme il est admis que le poème est le plus « moderne » de l'œuvre solonienne, il était difficile d'accepter qu'il puisse présenter la conception bien plus archaïque que la plupart des interprètes s'accordent pour trouver dans l'« Élégie aux Muses »⁴.

La difficulté tombe lorsque l'on prend conscience, en s'appuyant sur le mode de composition du poème, que les deux vers qui précèdent s'évertuent à dissocier la notion de *dikè* de la divinité hésiodique. Comme je l'ai dit plus haut, le mot n'est pas à comprendre ici comme une vertu positive,

¹ Voir encore le fragment 10 W., où l'on trouve la même idée du temps révélateur, sans que cela soit lié à une durée nécessairement longue, au contraire : δείξει δὴ μανίην μὲν ἐμὴν βαιὸς χρόνος ἀστοῖς, / δείξει ἀληθείης ἐς μέσον ἐρχομένης (« Un peu de temps montrera bien ma folie aux citoyens, il la montrera quand la vérité viendra devant tous » ; ces vers, cités par Diogène Laërce, I, 49, sont situés dans un contexte politique où Solon, luttant contre les aspirations de Pisistrate à la tyrannie, aurait été accusé de démence par les partisans de ce dernier).

² Voir, après Manuwald (1989) et Stahl (1992), Noussia (2001), qui trouve que « les couleurs sombres choisies par Solon pour décrire les événements dérivant de la 'plaie' qui s'étend sont ... peu compatibles avec la présentation lumineusement positive de l'action divine, même si elle est punitive », *ad* 17 ss., p. 249).

³ Voir notamment Manuwald (1989).

⁴ Voir Manuwald (1989), encore, qui considère que le poème 13 W. est le fait d'un Solon « plus sceptique » (p. 23).

personnifiée, et encore moins divinisée, mais il garde son sens procédural : c'est le verdict, avec cette particularité qu'il n'est pas défini par un tribunal, mais par l'évolution des faits eux-mêmes : le temps révèle les dégâts politiques causés par les mauvaises actions des dirigeants de la cité. Le poème met en évidence les liens étroits, et nécessaires, qui lient les hommes politiques à leurs concitoyens : les fautes des uns ont inéluctablement des conséquences sur la cité comme tout, et donc, dans la mesure où elle n'est pas qu'une entité abstraite, sur les hommes qui la peuplent. Même si ces vers, occupés de politique, ne thématisent pas le problème moral de l'innocence des victimes, ils l'effleurent néanmoins en insistant sur la solidarité qui unit toutes les composantes de la cité. L'affirmer en termes juridiques, ne renvoie pas l'« *Eunomie* » à une conception politique obscurantiste, à moins de penser, par exemple, que les victimes civiles – ou « collatérales » – d'un conflit militaire ou d'une banqueroute nationale ne sont que les projections d'idées politiques archaïsantes, mais exclut au contraire le hasard du rapport entre les malversations des chefs de la cité et leurs conséquences sur celle-ci. L'évocation de la *dikè* permet de faire clairement le lien entre les fautes des uns et le malheur des autres et d'affirmer ainsi fortement la responsabilité des dirigeants coupables.

Le texte lui-même, dans sa forme, indique qu'il est impossible de considérer qu'il existe une coupure très nette entre l'évocation des fautes individuelles, seules passibles d'être sanctionnées par la justice, et la description des conséquences qui suivent. En effet les mots du vers 17 reprennent en écho ceux de 16 : *πάση* renvoie à *πάντως*, *ἔρχεται* à *ἦλθε*, ce qui tend à montrer que la description qui suit est clairement mise en rapport avec l'évocation de la sanction qui précède. Pourtant, dire que *τοῦτο* a pour simple référent la justice dans son action pose un problème. On est en effet obligé, au vers 18, comme on l'a souvent fait en notant la difficulté, de supposer un changement de sujet, puisque la justice elle-même ne peut pas tendre vers l'esclavage, et l'on ne rend pas compte, au vers 17, de l'emploi du démonstratif neutre : pourquoi le poète, s'il voulait simplement parler de la justice, utiliserait-il un terme si peu déterminé ?

L'asyndète a une valeur explicative : le passage actualise la leçon générale exposée aux vers 15 s. (cf. le présent *ἔρχεται*, après l'aoriste gnomique *ἦλθε*, et l'emploi de *ἤδη*), en l'appliquant au cas particulier de la cité

dans son ensemble¹. Le groupe ἔλκος ἄφυκτον, qui fonctionne comme un attribut résultatif², donne une expression concrète à la sanction évoquée par le participe ἀποτερισμένη au vers précédent³, mais si le poème donne cette fois pour sujet au verbe ἔρχεσθαι τοῦτο et non plus δίκη, c'est que le neutre ne reprend pas ce terme, mais renvoie au comportement des dirigeants injustes une fois qu'il a été réinterprété grâce aux vers 15 s. Si les critiques ont hésité entre les deux référents, c'est en fait que les deux sont contenus dans le pronom démonstratif : τοῦτο désigne l'attitude négative des chefs de la cité une fois qu'est dite la menace juridique qui pèse sur elle. Ainsi, comportement scandaleux et procédure de la sanction se confondent pour ne faire qu'un : le châtement réside dans le développement (ἔρχεται) des mauvaises actions commises.

Le choix d'ἔλκος est de ce point de vue intéressant. Le mot, avant d'être employé par Hippocrate ou Galien⁴, a été abondamment utilisé dans l'*Iliade* pour désigner la blessure physique (la plaie) provoquée par une agression extérieure, et il ne témoigne donc pas en soi d'une pensée naturaliste, donc « moderne »⁵. En recourant à un terme concret, Solon persiste dans sa volonté de donner à son propos une efficacité expressive, mais, comme il l'a fait ailleurs (avec κόρος notamment, v. 9), il détourne aussi l'énoncé attendu pour donner au mot une signification forte. ἔλκος, je l'ai dit, désigne nécessairement la plaie, et non le coup qui la provoque, ainsi que l'on pourrait s'y attendre

¹ πάση n'a pas un sens distributif, comme le pensait Jaeger (1934/1988, p. 520, n. 27) après Edmonds (1944²), mais signifie « tout entière » : le poète envisage le sort de l'ensemble de la cité avant d'évoquer les conséquences particulières sur les individus (cf. ἐκάστω, v. 26).

² Contrairement à ce que prétend Adkins (1985), qui, pour renforcer sa thèse, a tendance à exagérer le caractère polysémique du passage, la syntaxe est claire ici. τοῦτο est un pronom, et non pas un adjectif démonstratif déterminant ἔλκος. Le vers reprend en effet, dans sa structure, une formulation que l'on trouve dans la poésie homérique : cf. *Iliade* XXI, 39 : τῷ δ' ἄρ' ἀνώιστον κακὸν ἦλυθε δῖος Ἀχιλλεύς (« Le divin Achille vint sur lui <Lycaon> comme un mal inattendu »), ou *Odyssée* III, 306 : τῷ δέ οἱ ὀγδοάτῳ κακὸν ἦλυθε δῖος Ὀρέστης (« La huitième <année>, le divin Oreste vint sur lui <Égisthe> comme un mal »).

³ ἄφυκτον va sans doute dans le sens de σιγῶσα (v. 15) et du rapprochement que permet le participe avec les maladies, avec lesquelles il est impossible de négocier (voir ci-dessus, p. 121) : la blessure est une forme différente d'agression physique, mais elle est présentée ici comme aussi imparable.

⁴ Voir L.S.J., s.v., I, 2.

⁵ C'est la blessure de l'hydre dans le cas de Philoctète (*Iliade*, II, 723), mais, partout ailleurs, elle est provoquée par l'ennemi au combat. Le terme est donc traditionnel, et ne prouve donc pas nécessairement, comme le suggère Noussia (2001), à la suite de Vlastos (1946, p. 156-158), entre autres, que Solon était influencé par la pensée médicale qui naît de son temps (*ad* 17 ss.).

avec le verbe ἔρχεται. Le terme ne peut donc pas désigner la sanction comme une atteinte extérieure, mais, puisqu'il faut bien trouver le mal dont il est la métaphore, il renvoie logiquement aux vices des dirigeants, retraduit, par la médiation des deux vers précédents, en traumatisme inéluctable : Solon dit de cette manière imagée le caractère immanent du châtement¹. L'innovation ne vient pas du choix du terme, tout à fait traditionnel, mais de son mode d'application.

2. Le désastre politique (v. 17-25).

Le vers 17, qui, en réinterprétant les maux commis à la lumière des vers 15 s., donne à leurs conséquences la dimension d'un châtement et affirme donc clairement la responsabilité des mauvais dirigeants, est en quelque sorte une annonce globale, et imagée, du désastre politique, dont la suite doit donner une représentation concrète.

v. 18

Il ne paraît pas nécessaire de supposer un changement de sujet au vers 18, comme la plupart des interprètes l'ont fait en imputant le problème syntaxique au style maladroit du passage. Plutôt que de tirer le sujet du πόλει du vers 17, en posant que l'on ne peut dire que de la cité qu'elle va vers l'esclavage², il vaut sans doute mieux s'attacher à la manière dont se conjugue le verbe ἔρχεσθαι tout au long de ces trois vers qui sont comme la déclinaison d'une même idée dans ses différentes modalités : la répétition n'est peut-être pas le signe d'une langue négligée, comme on l'a souvent supposé, mais d'une pensée qui se développe pas à pas, en reprenant sous diverses formes le même verbe pour mieux montrer qu'elle ne fait que développer une seule et même pensée.

Le vers 16 évoquait, comme une vérité générale (ἦλθε aoriste gnomique), le mouvement punitif de la *dikè* ; le vers suivant applique cette

¹ Eschyle reprend manifestement le poème de Solon en *Agamemnon*, 640 : πόλει μὲν ἔλκος ἔν τι δῆμιον τυχεῖν (« ... une blessure unique, commune à tout le peuple, survient à la cité »). Le parallélisme entre les deux passages confirme, semble-t-il, l'interprétation de Judet de La Combe (2001), qui ne voit pas, dans les vers 640-643 d'Eschyle, une opposition public/privé, mais considère que la formulation « donne au désastre la dimension d'une totalité », p. 253. Chez Solon déjà, le passage de la totalité de la cité au cas individuel n'oppose pas l'un à l'autre, mais marque l'étendue du mal.

² Les vers 3 s. du fragment 9 W. (cf. ci-dessus, p. 123), même s'ils présentent, comme tout le texte d'ailleurs, des analogies certaines avec notre poème, ne doivent pourtant pas conduire trop mécaniquement, et au prix d'acrobaties syntaxiques, à chercher à retrouver une stricte correspondance entre les deux passages.

vérité à la réalité particulière (ἔρχεται au présent) du comportement indigne des dirigeants qui se confond, dans son mouvement sur la cité, avec la sanction annoncée. ἤλυθε du vers 18, auquel il faut donner une valeur temporelle, sert à confirmer la réalité de ce mouvement, en l'énonçant dans son accomplissement ; l'aoriste montre que l'on n'est pas dans le domaine de la prédiction mais de l'interprétation d'une situation déjà en place : cette attitude mauvaise, qui porte en soi sa sanction, a déjà abouti à la servitude¹.

Le mot δουλοσύνη doit être compris dans un sens large, comme dans les fragments 9 W., v. 4, et 11 W., v. 4, où on le retrouve². Dans ces deux passages, Solon met l'esclavage dont il parle en rapport avec le pouvoir donné à un seul homme ; d'ailleurs Diodore (IX, 20, 2 s.), qui nous les transmet, et Diogène Laërce (I, 50-52) lient ces vers à la tyrannie de Pisistrate. Il est clair donc que Solon lui donne une valeur politique, qui ne doit pas être confondue avec ce que le poète décrira un peu plus loin, aux vers 23-25³. Bruno Snell voit dans cet emploi du terme le signe d'un progrès, dans la mesure où apparaîtrait pour la première fois avec Solon, à travers ce concept, l'idée de liberté politique, opposée au despotisme représenté comme une servitude⁴. La remarque est sans doute juste – l'emploi politique du terme permet sûrement de réfléchir, *a contrario*, à ce que serait la liberté pour un citoyen –, mais elle ne

¹ Je donne à l'aoriste ici une valeur « confective », cf. Schwyzer, II, p. 282 s., §5 et 6. Il est vrai que l'on trouve cet emploi dans l'épopée plutôt dans une série de situations typiques énoncées sur le mode de la prévision, où l'aoriste insiste sur l'immédiateté des conséquences envisagées, voir par exemple ce jeu sur les temps dans le discours de lamentation d'Andromaque, *Iliade* XXII, 490-497).

² Pour le vers 4 de 9 W., voir ci-dessus, p. 123. 11 W. v. 3 s. : αὐτοὶ γὰρ τούτους ἠύξισατε ῥύμματα δόντες, / καὶ διὰ ταῦτα κακὴν ἔσχετε δουλοσύνην (« Car vous avez vous-mêmes fait grandir ces gens en leur donnant protection, | et, pour cette raison, vous tenez une servitude mauvaise »). Comme j'ai déjà eu l'occasion de l'évoquer, les trois textes semblent dictés par le même type de préoccupations (cf. ci-dessus, pour 11, p. 66, et n. 62).

³ On évite ainsi la difficulté que soulevait Jaeger (1934/1988, n. 27, p. 520) et qui l'a amené à prêter aux vers 18 s. une syntaxe intenable. Δουλοσύνη ne pouvant pour lui être la cause de *stasis* (voir v. 19), mais sa conséquence, non seulement il fait de πόλις le sujet d'ἤλυθε, mais il considère en outre que le mot est l'antécédent du relatif ἣ du vers 19 (voir encore Adkins, 1985, p. 118 s.). L'« esclavage » auquel se réfère δουλοσύνη n'est une conséquence de la guerre civile que si l'on ne voit pas que le terme ici ne désigne pas la réalité « économique » de l'individu qui est vendu – cette réalité sera évoquée à partir du vers 23, comme une conséquence de ce qui précède –, mais, de manière presque hyperbolique, la soumission à quelques-uns.

⁴ Voir Snell (1965), p. 94, et aussi Irwin (2005), p. 98, n. 28.

permet pas de comprendre comment Solon a pu passer *ici* du sens premier au sens métaphorique¹.

Dans ce qui précède, le poète en effet ne parle pas du pouvoir d'un seul, mais fait allusion aux « chefs du peuple » (v. 7), que l'expression par elle-même ne permet pas d'assimiler à des tyrans². C'est en fait plutôt dans la description de leurs exactions que l'on peut trouver l'explication. Les vers 9 s. ont montré que ces chefs n'avaient pas la science de la répartition qui donne à la communauté son harmonie, en outre, leur enrichissement passe par le vol brutal des biens de cette communauté (12 s.). Ces nouveaux prétendants qui étendent le sac d'un palais à la cité tout entière, en se refusant au partage qui s'effectue entre pairs et en traitant comme du butin les possessions communes, ne considèrent pas leurs concitoyens comme des *philoi*, mais comme des ennemis vaincus. Cette soumission indue³ est dite, comme toujours dans ce poème, de manière expressive et concrète, grâce à *δουλοσύνη* : l'inadéquation entre le statut réel des Athéniens et la comparaison avec des esclaves rend la situation d'autant plus révoltante, et permet de comprendre comment Solon peut dire que l'esclavage est cause de guerre⁴. L'*Odyssee* est en train de se rejouer à Athènes, avec ses luttes qui déciment la jeunesse du pays.

¹ Il paraît difficile, dans le contexte, de penser que Solon fait précisément ici référence aux hectémores (Masaracchia, en renvoyant à 36 W., v. 7, où Solon dit qu'en enlevant les bornes, il a rendu sa liberté à la terre, avant esclave, 1958, p. 264). Cherchant à définir elle aussi la situation institutionnelle réelle à laquelle peut renvoyer le terme *δουλοσύνη*, Noussia (2001) pense à la sujétion du peuple à l'aristocratie, avant que Solon ne lui donne un rôle politique à jouer ; elle cite, après Linforth (1919, p. 202), à l'appui de cette hypothèse, Aristote, *Politique*, II, 1274a15-18 : le philosophe y suppose que Solon a donné au peuple le pouvoir « le plus nécessaire » d'élire et de contrôler les magistrats, « car sans cette autorité, le peuple serait esclave (*δούλος*) et hostile (*πολέμιος*) ». Le passage est intéressant, car il montre qu'Aristote connaissait sans doute l'« Eunomie », mais il ne peut expliquer notre poème, dans la mesure où Solon ne met pas en cause l'omnipotence politique des chefs du peuple, mais leur comportement injuste, qui fait d'eux de mauvais politiques.

² Mon analyse diverge sur ce point de celle de Mülke (2002), *ad* 18, p. 132, qui assimile directement *δουλοσύνη* à la tyrannie.

³ L'épithète *κακήν* ne renvoie peut-être pas tant au caractère pénible de cette servitude qu'à son manque de légitimité.

⁴ Il n'y a pas lieu de faire de *η* (v. 19) une conjonction de coordination (*ἠ*), comme le supposent certains éditeurs du XIX^e siècle (voir Schneidewin – 1838 –, ou Weil, dans son édition de Démosthène, 1877), pour éviter d'une part *δουλοσύνην* comme antécédent du relatif (voir aussi Jaeger, *supra*, p. 131, n. 3) et, d'autre part, la succession de relatives. On fait alors de la justice le sujet d'une alternative : l'asservissement ou le conflit. Schneidewin propose d'ailleurs la correction *ἐπέγειρεν*, à l'aoriste, en 19, vraisemblablement pour établir une symétrie entre les deux membres de l'alternative. Solon ne décrit pas des possibilités,

Les deux vers qui suivent disent, avec *στάσις* et *πόλεμος*, le conflit dans sa totalité meurtrière. On s'est demandé s'il fallait distinguer le sens des deux mots ou leur donner une valeur analogue. La question est difficile à résoudre si l'on s'en tient, comme c'est presque toujours le cas chez les commentateurs, à se demander à quels événements réels, contemporains de Solon, ses propos se rapportent, en perdant de vue que le poème n'est pas nécessairement un compte rendu journalistique un peu trop allusif, mais une réflexion, poétiquement travaillée, sur un donné reformulé à travers un travail de stylisation qui doit en exprimer le sens, voire l'essence : c'est dans cette perspective que l'emploi des deux mots, à mon avis parfaitement réfléchi, et éclairé par les deux vers qui suivent (21 s.) peut vraiment se comprendre.

Le problème, si l'on suppose, comme cela paraît *a priori* naturel, que *στάσις* et *πόλεμος* ont des sens distincts – le premier évoquant des luttes intestines, le second un conflit plus large, où est impliqué un ennemi étranger¹ –, vient du fait que la suite du poème ne fait pas allusion à une guerre avec l'extérieur, et qu'il est difficile de surcroît de voir à quelle guerre effective Solon peut faire référence². Pourtant, les deux termes ne semblent pas être exactement superposables, y compris dans leur utilisation archaïque.

Στάσις ne se trouve pas dans les poèmes homériques ou hésiodiques. Avant le V^e siècle, on le trouve par contre, outre chez Solon, chez Alcée, Théognis et Xénophane. Le terme ne semble pas toujours spécifiquement politique, mais le fait que l'on n'éprouve pas le besoin, dans la plupart des cas, de préciser l'identité des parties en conflit, tend à prouver qu'il n'était pas nécessaire de le faire et que le mot renvoyait donc toujours à une dissension

mais des conséquences réelles, dans leur développement. Certes deux relatives se suivent, mais elles ne sont pas au même niveau : la première précise l'action effective, actuelle, de la servitude, tandis que la seconde (v. 20, avec un aoriste gnomique) énonce une vérité générale qui sonne comme une formule, même si elle n'a pas son équivalent dans la tradition antérieure (voir Noussia, 2001, *ad* 20, p. 251 s., qui rapproche le vers 20 de certaines formules d'épithètes ; on retrouve l'adjectif *ερατός*, non pas avec *ήλική*, mais avec *ήβη*, dans Tyrtée, 8 W., v. 28, et Théognis, 1131).

¹ Voir, il est vrai à l'époque classique, Platon, *République* V, 470b5-10 : selon lui, aux deux noms correspondent deux types de conflit, l'un, *στάσις*, entre « parents » (au sens large, *τὸ οἰκεῖον καὶ ξυγγενές*), l'autre (*πόλεμος*) entre « étrangers » (*τὸ ἀλλότριον καὶ ὀθνεῖον*). Voir également *Lois*, I, 628a9-b2.

² Ferrara (1964, p. 74) s'y essaie sans vraiment convaincre. Voir encore, plus récemment, l'hésitation de Noussia (2001), qui suppose que la distinction, claire au temps de Platon, n'était pas encore véritablement fixée au VI^e siècle.

entre éléments d'un même groupe¹. On peut objecter que dans cette hypothèse ἔμφυλον (« de la même race ») serait redondant. L'adjectif n'apparaît qu'une fois dans la tradition épique : en *Odyssée*, XV, 273, Théoclymène, qui demande protection à Télémaque, lui explique qu'il est en exil pour avoir tué un homme ἔμφυλον. Et de fait, lorsque l'on observe les (rares) emplois du mot à haute époque, on constate qu'il reste associé au meurtre ou aux actions explicitement destructrices : il est épithète de μάχας chez Alcée (70, v. 11)², de φόνοι dans le corpus théognidéen (51)³. Ainsi, le terme, qui insiste évidemment sur le caractère interne de la dissension, peut aussi évoquer, par son usage traditionnel, son caractère destructeur et amener ainsi à la notion de guerre, dont on n'a pas à prouver qu'elle est toujours associée à la mort des hommes. L'adjectif est d'ailleurs probablement en facteur commun, dépendant autant de πόλεμον que de στάσις, tout comme le participe εὔδοντα, qui détermine de toute évidence l'un et l'autre substantifs, tous deux compléments d'ἐπεγείρει. Ainsi, il n'est pas nécessaire de supposer que στάσις et πόλεμος, contrairement à l'usage, soient ici simplement synonymes et que le premier, pour l'occasion, ait modifié le sens du second. C'est plutôt l'inverse qui se passe, mais d'une manière poétiquement réfléchie ; πόλεμος redéfinit στάσις en mettant en évidence, dans sa crudité, ce qu'elle est vraiment : la dissension interne est une véritable guerre (au sens convenu du terme), avec la destruction massive d'individus que cela implique (on n'a pas besoin de chercher à préciser l'antécédent du relatif du vers 20 : discorde et guerre ne font plus qu'un,

¹ Chez Alcée, le terme, qui apparaît non loin de πόλεμον dans un passage dont le sens est toutefois difficile à restituer en toute clarté (130b, 11 Voigt [=130, 26 LP]), est employé aussi à propos des vents, qui poussent les flots de côté et d'autre (208, 1 Voigt [=326, 1 L.P.] : ἀσυνέτημι τῶν ἀνέμων στάσις. Je ne suis pas sûre qu'il faille donner dans le contexte à στάσις le sens de « direction » (voir la traduction de G. Libermann dans son édition des fragments, 1999) ; le début de ce poème évoque des flots bousculés par des vents contraires : le mot στάσις exprime métaphoriquement cette totale discordance des vents, qui ne soufflent pas tous dans la même direction. Chez Xénophane (1 W., v. 23), les στάσις sont évoquées sans autre précision que leur violence (σφεδανάς, si l'on accepte la conjecture d'Osann), alors que μάχας, au vers précédent, est assorti d'une liste de belligérants. Chez Théognis enfin, on retrouve notamment le mot dans un contexte politique très proche de notre poème : dans une cité où les *kakoi* prennent le dessus et imposent l'injustice, l'issue prévisible est « discordes, meurtres d'hommes du même peuple (ἔμφυλοι), et pouvoirs uniques » (51 s. : ἐκ τῶν γὰρ στάσιές τε καὶ ἔμφυλοι φόνοι ἀνδρῶν / μούναρχοί θ'...).

² Voir encore, plus tard, Eschyle, *Euménides*, 863, où le mot (ἐμφύλιον) est épithète d'Ἄρη (« le carnage »).

³ Cf. par la suite Pindare, *Deuxième Pythique*, 32, où l'adjectif (ἐμφύλιον) qualifie αἶμα (« le sang versé »).

comme l'atteste l'emploi de $\tau\epsilon$, qui relie étroitement les deux termes)¹. Pour saisir ce qu'implique la *stasis*, le poète la ramène à une situation depuis longtemps connue, et qui frappe les esprits.

La métaphore du réveil, telle qu'elle est formulée, joue un rôle analogue d'explicitation. Solon combine deux éléments traditionnels. La personnification du conflit que l'on réveille est formulaire². L'ajout quelque peu redondant d'un participe renvoyant au sommeil se trouve aussi dans la poésie homérique³. On peut admettre, avec Campbell, qu'il rend la métaphore plus parlante. Pourtant, dans une poésie dont on a vu qu'elle insistait sur l'idée d'immanence en recourant à des formulations concrètes pour l'explicitier, le participe a peut-être une fonction supplémentaire : Solon, en sous-entendant ainsi que le conflit était déjà là, assoupi, exclut une fois de plus toute notion de transcendance. La guerre n'est pas envoyée d'en haut, par Zeus, comme dans les *Travaux* d'Hésiode (228 s.).

¹ Voir pour une conclusion similaire, Loraux (1984/2005), p. 149 s., Balot (2001), p. 81, et, avec une analyse du détail plus précise, Irwin (2005), p. 97 s. Le vers 20 n'a pas son équivalent dans les poèmes épiques, mais rappelle les épitaphes de jeunes morts à la guerre ou prématurément : voir Noussia (2001), *ad* 20, p. 251 s. Mülke (2002), *ad* 20, remarque que l'adjectif $\epsilon\rho\alpha\tau\acute{o}\varsigma$, fréquent chez les élégiaques et à la connotation parfois pédérastique (il renvoie au fragment 25 W. de Solon), peut attirer l'attention des aristocrates auxquels s'adresserait Solon, qui verraient ainsi leur mode de vie mis en cause par les conflits. Je remarquerai juste deux choses : le terme, qui chez Homère est associé aux dons d'Aphrodite (*Iliade*, III, 64), eux-mêmes liés par Mimnerme à la jeunesse (1 W., v. 1-5), doit désigner la jeunesse. Solon rappelle ainsi que la *stasis* et la guerre fauchent les jeunes gens. En situant cette conséquence parmi les maux subis par la cité, il prend clairement position contre un discours comme peut en tenir Tyrtée, lorsqu'il chante la beauté de la jeunesse morte au combat (cf. 10 W., v. 27-30 ; on trouve l'expression $\epsilon\rho\alpha\tau\eta\varsigma \eta\beta\eta\varsigma$ au vers 28). Je serais donc tentée de suivre jusqu'à un certain point Irwin (2005, p. 104-108) lorsqu'elle pose que le point de vue change en passant d'une exhortation martiale à une exhortation civique et en montrant que les symposiastes aristocratiques dont la poésie de Tyrtée font des héros s'avèrent en fait être des fauteurs de troubles. J'ajouterais toutefois que la critique de l'idéal guerrier ne vaut pas pour soi, mais qu'elle entre dans une stratégie discursive tout à faire précise. Il ne s'agit sûrement pas pour Solon de condamner toute guerre, mais de l'utiliser comme paradigme connu, par l'expérience et la tradition, pour mieux convaincre, grâce à l'assimilation, du caractère destructeur de la *stasis*.

² Voir, dans l'*Iliade*, l'emploi du verbe $\epsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\rho\epsilon\upsilon\iota$ avec le même $\pi\acute{o}\lambda\epsilon\mu\omicron\nu$ (XX, 31), avec $\alpha\rho\eta\alpha$ (par exemple, II, 440), $\phi\acute{\upsilon}\lambda\omicron\pi\iota\nu$ (comme en V, 496) ou $\nu\epsilon\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$ (XVII, 544). J'opte, comme la plupart des éditeurs, pour le présent $\epsilon\pi\epsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\rho\epsilon\iota$, même si on le trouve que dans des manuscrits tardifs. L'infinitif que donnent les manuscrits plus anciens ne se comprend pas. Schneidewin (1838) préférait lire ici un aoriste gnomique (mais voir *supra*, p. 132 s., n. 4).

³ Avec le participe d'un autre verbe : $\upsilon\pi\nu\acute{\omega}\omicron\nu\tau\alpha\varsigma \epsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\rho\epsilon\iota$ en *Iliade*, XXIV, 344, et *Odysée*, V, 48 ; XXIV, 4.

Les deux vers suivants, comme l'indique la particule γάρ au vers 21, ont pour but d'expliquer comment la discorde interne peut se muer en guerre, c'est-à-dire transformer les amis en ennemis. Ces deux vers ont fait l'objet de maintes interprétations dans la mesure où l'on ne s'accordait pas sur le sens des mots (notamment δυσμενέων et συνόδοις) et où l'on ne prêtait précisément pas assez attention à leur rôle explicatif, préoccupé que l'on était souvent plus par la nature des allusions à la réalité historique que par la manière dont le poème développe une position cohérente qu'il construit vers après vers, ou parce que l'on renonçait à y chercher une argumentation suivie. Ainsi ne s'est-on pas demandé ce que le γάρ expliquait, ni n'a-t-on repéré les éléments formels qui permettaient de faire le lien avec les vers précédents, et de comprendre l'objet des vers 21 s.

On n'a pas, par exemple, noté que τρύχεται (« épuiser ») faisait écho, d'une manière qui reste à comprendre, à ὤλεσεν, ni que, dans une proposition très rigoureusement construite, il y avait de forte chance pour que δυσμενέων, en tête de phrase, s'oppose aux φίλοι, placés comme ils sont à la fin du vers, ce qui fait du second nécessairement un substantif, et exclut la correction en φίλαις adoptée par la plupart des éditeurs et commentateurs (voir ci-dessous). Ce que l'on considérait comme une correction syntaxiquement nécessaire a également empêché de remarquer que δυσμενέων, qui fait *a priori* référence à des ennemis extérieurs¹, renvoie dans une sorte de chiasme, à πόλεμον, alors que les datifs τοῖς ἀδικοῦσι φίλοις ont à voir avec στάσις ἔμφυλον. De fait, la structure formelle et le choix même des mots donne toutes les clés qui permettent de comprendre ces deux vers.

Le verbe τρύχεται est essentiel pour comprendre comment Solon tente de représenter, toujours concrètement, le désastre particulier qui ronge sa cité. Le verbe, à l'époque archaïque, a un sens bien attesté, qui n'a rien à voir avec un déclin physique, comme le pensait Linforth, qui s'attachait à restituer une thématique plus qu'une argumentation et voyait se poursuivre ici la métaphore de la maladie introduite par ἔλκος (v. 17)². Le verbe simple, jamais employé dans l'*Iliade*³, renvoie dans l'épopée à une réalité bien précise : celle de la maison (de l'*oikos*) dont on épuise les ressources engrangées, et il est

¹ Le terme dans l'*Iliade* renvoie toujours au camp adverse.

² 1919, p. 204.

³ On y trouve la forme κατατρύχω au chant XVII, 225, à propos d'Hector, qui dit épuiser son peuple par des dons et du ravitaillement (prodigués aux alliés). Le verbe garde néanmoins la même connotation « économique », en renvoyant à l'épuisement matériel, à l'échelle non pas d'une maison ici, mais d'une cité, Troie.

notamment utilisé à de nombreuses reprises dans l'*Odyssée* pour désigner la conduite des prétendants qui mettent au pillage, par leur présence constante d'hôtes parasites, le palais d'Ulysse¹. Le choix du mot et les références récurrentes à l'*Odyssée* dans notre poème amènent logiquement à penser que la situation catastrophique de la maison laissée à Télémaque et Pénélope est à l'horizon de ces vers². L'emploi même d'ἄστυ plutôt que de πόλις n'obéit peut-être pas simplement à des exigences métriques. ἄστυ n'est pas utilisé de manière aussi large que πόλις, mais est fortement lié à une situation particulière, au présent de l'action ou du destinataire d'un discours³. Le mot ici désigne ainsi la cité comme une sorte d'*oikos* élargie pour les citoyens qui la peuplent au moment où le poète situe son discours, et renvoie aux vers 5 s. (cf. ἀστοί). C'est l'Athènes actuelle qui dépérit, non pas la *polis*, entité plus large et intemporelle dont le début du poème a dit qu'elle était préservée, et il n'y a donc pas de contradiction entre les deux passages.

Le rapprochement avec l'*Odyssée*, que rend probable l'emploi de τρύχεται, éclaire le reste de la phrase. Le terme δυσμενέων tout d'abord. Comme pour πόλεμος, les interprètes se sont divisés entre ceux qui pensaient

¹ Voir *Odyssée*, I, 248, 288 ; II, 219 ; XVI, 125 ; XIX, 133, où les emplois du verbe semblent être la référence des usages ultérieurs, ou dans les *Travaux* (305), pour désigner l'action des faux-bourdon qui épuisent en les mangeant les provisions durement accumulées par les abeilles ; dans Mimnerme, 2 W., v. 12 (avec le verbe τρυχοῦσθαι), on retrouve le verbe employé avec οἶκον (comme il l'est trois fois dans l'*Odyssée*). Au vers 177 du chant X de l'*Odyssée*, τρύχεσθαι est utilisé, il est vrai, un peu différemment : les survivants, parvenus dans l'île de Circé, se ravitaillent en abattant un cerf de sorte à ne pas « être épuisés par la faim ». Il ne s'agit toutefois pas non plus ici de désigner une maladie, mais le verbe renvoie encore, dans un contexte alimentaire, aux ressources que l'on (ici la faim) tarit. Adkins (1985, p. 119) a bien perçu le rapport à établir entre les vers de Solon et le comportement des prétendants, mais, dans l'optique qui est la sienne, il ne tente pas d'intégrer sa remarque dans une interprétation qu'il considère comme impossible.

² Voir pour une réflexion intéressante sur le rapport entre la poésie solonienne et l'*Odyssée*, Irwin (2005), p. 113-153, comme réponse dans les deux cas à la poésie martiale et à des valeurs qu'elles remettraient en cause. Reste évidemment à voir, au-delà des signes de parenté qui peuvent effectivement indiquer à l'auditoire de quel côté on se place et éventuellement de quel type de société on fait le choix, la manière dont ces diverses traditions sont reprises et utilisées dans le détail du texte et ce que cela permet à Solon de dire précisément sur cette société qu'il définit grâce à ces traditions et aux variations opérées sur elles.

³ Voir *LfggrE*, s. v., notamment col. 1453 s. Pour l'emploi d'ἄστυ dans un contexte plus subjectif, ou en tout cas pour dire la cité vue, de l'intérieur, par ceux qui la défendent, voir Lévy (1983), p. 55-74, et Casevitz (1983), p. 75-83.

que le mot désignait, selon son sens le plus habituel, des ennemis extérieurs¹, avec les mêmes difficultés qui se posaient pour πόλεμος, et ceux qui considéraient que le mot faisait référence aux « ennemis du bien public »². Une fois encore, on n'a pas à choisir son camp, mais bien plutôt à comprendre comment fonctionne le terme dans le contexte qui en explicite le sens. En fait, le terme est ambivalent dès l'*Odyssée*. On le trouve avec son sens iliadique d'ennemi au combat dans un contexte guerrier (cf. VIII, 217), mais Télémaque l'emploie aussi pour désigner les hôtes malfaisants qui emplissent sa maison (IV, 319 ; XVI, 121), les mêmes prétendants qui sont à la fois eux-mêmes les meilleurs et fils des meilleurs d'Ithaque (voir I, 245, et II, 51) et prêts à mettre en pièces Télémaque, leur pair (I, v. 251, dans le même passage où l'on dit d'eux qu'ils épuisent (τρύχουσι) sa maison. Télémaque décrit comment des *philoï*, au sens archaïque du terme, bien sûr, peuvent devenir des ennemis (δυσμενείς), donc comment des comportements guerriers peuvent s'introduire au sein même d'une communauté d'égaux réunie en un lieu, en l'occurrence le palais d'Ulysse.

C'est une situation analogue que dénonce Solon, en passant du niveau de l'*oikos* à celui de la ville. Le groupe ἐκ δυσμενέων, selon une structure syntaxique que l'on retrouve dans le fragment 9 W., v. 3, déjà cité³, désigne l'origine du malheur. L'identité de ces ennemis, indéterminés, qui peuvent à ce moment du texte être extérieurs ou intérieurs, va être précisée par le groupe ἐν συνόδοις τοῖς ἀδικουῖσι φίλοις, qui sert également à justifier l'emploi de ce terme fort.

Les manuscrits donnent une série de datifs ἐν συνόδοις τοῖς ἀδικουῖσι φίλοις (φίλους dans le manuscrit F, après correction). L'accumulation des datifs, que Bergk déjà trouvait « indigne d'un poète ancien », et la difficulté qu'il semblait y avoir à les construire, la volonté aussi de voir ici une allusion précise à des réunions politiques factieuses, du type des hétairies, réunissant les opposants à Solon, ont conduit la majorité des éditeurs à corriger le texte. Diverses conjectures ont été proposées, pour la plupart destinées à infléchir συνόδοις dans un sens clairement négatif⁴. Celle qui a été le plus souvent

¹ Voir Masaracchia (1958), p. 265.

² Pour reprendre l'expression de Noussia (2001), *ad* 22, p. 252. Mülke (2002) les définit comme ceux qui tentent, avec la puissance de leur parti séditieux de soumettre la cité à la tyrannie (*ad* 21-22, p. 135).

³ Voir ci-dessus, p. 123.

⁴ Voir Wilamowitz (1893), qui explicite la nécessité d'une épithète capable de clarifier le sens politique de συνόδοις (qui préfigurent les « clubs à venir »), p. 307, n. 4. L'invention

retenue pour son caractère « économique », y compris dans les éditions les plus récentes (West mis à part), est φίλαις, qui devient ainsi l'épithète de συνόδοις¹. On peut évidemment invoquer la distraction d'un copiste, que le masculin qui précède l'adjectif aurait poussé à la confusion. Il paraît toutefois étonnant de voir cette distraction s'étendre à l'ensemble de la tradition manuscrite. De fait, le masculin peut se construire ; il paraît même bien plus satisfaisant, comme adjectif substantivé opposé, à la fin du vers, au mot qui ouvre, ou presque, la proposition : δυσμενῶν.

L'expression « les amis qui commettent une injustice », dans un mouvement inverse à ce qui s'était dit dans la phrase précédente, où le cas particulier de la *stasis*, avait pris l'ampleur d'un *polemos*, vient expliciter, en lui donnant une spécificité, la nature des ennemis annoncés. De même que Télémaque n'a pas à lutter contre des envahisseurs étrangers, mais bien contre ses pairs, qui le lèsent, ainsi sont dénoncés dans ce vers les membres de la communauté qui ont commis les injustices décrites dans les vers 7 à 14 (ἀδικοῦσι reprenant ἄδικος des vers 7 et 11). Les ennemis sont bien les amis (au sens archaïque, et donc plus large, du terme) qui vous nuisent, ce que Platon dénoncera plus tard comme la caractéristique même de la *stasis*². On n'a donc pas à chercher à quel camp appartiennent les φίλοι et à s'étonner de ce que leur identité ne soit pas davantage spécifiée³ : Solon parle d'Athéniens aux Athéniens.

Σύνοδοι n'a pas nécessairement non plus le sens politique étroit qu'on lui a souvent prêté. Mon propos n'est pas de nier que le terme puisse renvoyer à une pratique politique ou sociale précise de l'époque, mais, comme j'y ai insisté ailleurs, de suggérer que la difficulté rencontrée par les commentateurs qui cherchaient dans le terme une institution précise, et qui le trouvaient donc nécessairement trop vague⁴, tombe si l'on admet que l'actualité est réinterprétée par Solon. Cherchant à montrer que l'expérience malheureuse

d'un improbable adjectif composé ἀδικησιφίλοις (conjecturé par Ahrens) lui semble une solution très satisfaisante. Pour la liste des différentes propositions, voir Linforth (1919), p. 202-204.

¹ Voir, récemment, Gerber (1999) ou Fantuzzi (dans Noussia, 2001), qui donnent tous deux à συνόδοις un sens clairement négatif (« amid conspiracies dear to the unjust » ; « nei conciliaboli cari agli ingiusti »).

² Voir *République*, V, 471a-b : les Grecs ne doivent pas ravager la terre d'autres Grecs, qui sont pour la plupart leurs *philoï* (471b3) ; s'ils le font, c'est une *stasis* (471a1 s.).

³ Cf. Noussia (2001), *ad* 22, p. 253.

⁴ Wilamowitz (1893), en cherchant l'adjectif qui puisse l'infléchir dans le sens du « club politique », montre bien la difficulté qu'il y a à donner directement au mot une signification politique (voir ci-dessus, p. 138 s., n. 4).

que vit la cité a un sens, Solon la traduit en des mots expressifs et concrets eux aussi, mais relevant souvent d'un autre type d'expérience connu, culturel celui-là, et par là même plus « universel », en recourant à des éléments de la tradition poétique, qui permettent de déchiffrer la situation présente. Il est vrai que *σύνοδοι* n'est pas un mot que l'on rencontre dans la poésie épique. Toutefois, les exemples, d'ailleurs bien plus tardifs, invoqués pour lui attribuer une valeur étroite, politique, ici ne sont pas probants¹ : c'est le contexte qui donne là au mot sa coloration politique. Dans les *Cavaliers* d'Aristophane (476 s.), le Paphlagonien menace le charcutier de dénoncer leurs « conjurations » (*ξυνωμοσίας*) et leurs « réunions nocturnes » (*τὰς ξυνόδους τὰς νυκτερινὰς...*) : le groupe de mots peut renvoyer à une réunion politique, prise en mauvaise part, puisqu'elle se pratique la nuit, donc en cachette de l'Assemblée, mais le terme lui-même, bien moins marqué que *ξυνωμοσία* ne dit que le rassemblement. De même, dans le *Théétète* (173d4), *σύνοδοι* ne renvoie pas à une réunion politique précise, mais, au contraire, entre dans une énumération qui tend à dépolitiser la notion, clairement politique, elle, d'hétairie, ou plus exactement fait apparaître comment les occasions de réjouissances sont étroitement liées à la vie publique et politique. Socrate dit en effet que le philosophe ne songe pas à prendre part « aux intrigues des hétairies à l'assaut des magistratures, aux réunions, aux dîners, aux parties agrémentées de joueuses de flûtes »². Ici, l'hétairie, dite d'abord dans son rôle politique, est analysée ensuite dans son fonctionnement social, de plus en plus étroitement lié à la fête : on se réunit, on mange et on s'amuse ensemble (c'est, somme toute, une évocation du banquet qui reflète la fonction sociale et politique qu'il avait dès l'époque archaïque). La proximité d'*ἑταιρία* n'implique pas pour autant que l'on soit obligé de donner à *σύνοδοι*, pas plus qu'à *δεῖπνον* ou *κῶμος*, un sens directement politique.

La seule autre occurrence du mot à l'époque archaïque que l'on ait gardée se trouve chez Alcée (130b Voigt, 15 = 130, 30 L.-P.), dans le même poème où apparaît aussi *στάσις*. Cette partie du texte est fragmentaire et l'on ne peut évidemment pas être trop affirmatif. Toutefois le terme est employé dans un contexte où le poète semble opposer une situation conflictuelle antérieure à un état présent où, près du sanctuaire des dieux, il se dit « à l'écart des maux »³ et évoque un concours de beauté auquel participent les femmes

¹ Linforth (1919) l'avait déjà remarqué en son temps (p. 203).

² σπουδαί ... ἑταιριῶν ἐπ' ἀρχὰς καὶ σύνοδοι καὶ δεῖπνα καὶ σὺν ἀλητρῖσι κῶμοι... (173d4 s.)

³ οἴκημι κλάκων ἔκτος ἔχων πόδας, v. 16.

de Lesbos¹ ; il semble donc difficile de lui donner une valeur politique, encore moins négative. Chez Solon, comme chez Alcée, on peut laisser au terme son sens large de « réunion », « rassemblement ». *σύνοδοι* renvoient aux rassemblements qui donnent en principe lieu à des relations de *philia* (d'où le *φίλοι* qui suit) mais qui tournent mal ici. L'emploi de *τρύχεται* implique même ce sens. On l'a vu, le verbe renvoie à une situation matérielle détériorée, plus précisément à l'épuisement des vivres. Le sens de « rassemblements », avec la commensalité qu'il peut impliquer, rend mieux compte du fait que ces réunions puissent être l'occasion (*ἐν*) de la consommation de la cité. On peut penser au banquet évoqué comme paradigme du dysfonctionnement au début du poème, qui est la répétition de la situation décrite dans l'*Odyssée* (l'emploi de *τρύχεται* permettant l'association) : le rassemblement des meilleurs (des citoyens ici), qui devrait être l'occasion de bienfaits réciproques, est détourné de son sens originel par les méfaits de ceux qui y prennent part².

La correction *φίλους*, introduite dans le manuscrit F et reprise par West³, n'est pas nécessaire. Il est vrai, comme le remarque Michael Gagarin⁴, qu'*ἀδικεῖν* semble ne jamais être employé de manière absolue à l'époque archaïque. Le verbe, que l'on ne trouve pas chez Homère ou Hésiode, est utilisé transitivement, avec, comme complément d'objet explicite, la personne lésée, chez Hipponax (115 W., v. 15) et Sappho (1 L.-P., v. 20). Toutefois,

¹ Voir à ce propos la note de Liberman (1999), dans son édition, vol. 2, n. 138, p. 216.

² L'emploi du verbe *τρύχεται* rend aussi difficile le sens de « rencontre guerrière », que *σύνοδος* a parfois à l'époque classique (cf. LSJ, I, 4), et qui, dans un contexte de conflit, pourrait *a priori* sembler tentant. Cette signification, rejetée souvent sans discussion par les commentateurs du poème, apparaît de plus dans un contexte très marqué (les récits de bataille), où le sens guerrier ne peut faire aucun doute (voir par exemple Thucydide, III, 107, 3, ou V, 70, Aristophane, *Grenouilles*, 1532, ou Xénophon, *Anabase*, I, 10, 7). Dans notre poème, le mot n'est pas d'emblée déterminé, mais prend son sens, négatif seulement *a posteriori*, dans un vers où l'alliance de l'amitié avec le préjudice causé aux siens transforme une situation en principe harmonieuse en état de guerre. Pour la défense d'un emploi non péjoratif de *σύνοδοι*, voir aussi Mülke (2002), *ad* 21-22, p. 138, qui, toutefois, en ce qu'il est surtout préoccupé de traduire les mots en termes de situation réelle, ne précise pas comment ces vers construisent leur signification à partir de la référence à un autre type de réalité : la tradition poétique. Il ne faut pas perdre de vue que l'analogie de la ville avec l'*oikos* se fait (comme il l'a d'ailleurs bien vu) par l'intermédiaire de la référence au comportement des prétendants dans l'*Odyssée*. C'est le recours à une scène typique bien connue qui permet de donner leur sens à des mots qui font tous, dans ces deux vers, difficulté, si on tente de les comprendre isolément. Au-delà de la syntaxe grammaticale, se tisse une autre syntaxe, « poétique ».

³ Voir aussi Mülke (2002), *ad* 21-22, p. 138 s., et Irwin (2005), p. 96 et n. 17.

⁴ Gagarin (1974), p. 191, n. 38.

dans l'*Hymne à Déméter* (367), le complément, facile à restituer dans le contexte, n'est pas exprimé¹. Dans le poème de Solon non plus, il n'est pas nécessaire de mentionner explicitement la victime. φίλους, qui est un terme général, appelle logiquement le complément du participe, son réciproque : les victimes des « amis » sont leurs amis, φίλους ayant d'autant moins besoin d'être explicité qu'ἄστυ, au vers précédent, impliquait déjà ces nuisances entre citoyens que tout le début du poème a décrites.

Reste le problème de la fonction syntaxique de τοῖς ἀδικοῦσι φίλοις. Il paraît difficile, comme l'a proposé R. Shiletto dans son édition de *La fausse ambassade* de Démosthène, d'en faire le complément de συνόδοις². On a plutôt affaire à un datif d'intérêt complément du passif τρύχεται³ : l'épuisement de la cité se fait au profit des amis malfaisants, qui donnent ainsi une identité à ces ennemis (δυσμενέων) qu'il faut bien supposer pour donner une cause à la mise à sac de la ville. Solon traduit donc la situation critique que connaît Athènes en termes de guerre, dont la représentation est plus largement connue et donc plus redoutée encore, en donnant leur vrai nom (celui d'ennemi) à ces citoyens qui nuisent à leurs pairs⁴. L'expérience présente est une fois de plus retraduite en des termes qui lui donnent son sens.

v. 23

Les vers 17 à 22 ont décrit les fléaux politiques que le comportement injuste des citoyens a suscités : servitude de l'ensemble d'une cité et état de guerre. La proposition initiale du vers 23, construite de la même manière que

¹ Le crime auquel fait allusion le participe substantivé ἀδικησάντων est vraisemblablement la négligence des honneurs dus à Perséphone, qui est donc, logiquement le complément d'objet implicite du participe (voir d'ailleurs Gagarin, 1974).

² Shiletto (1874). Shiletto donne à σύνοδος le sens de « conflit » et insiste sur sa valeur verbale, en rapprochant le passage d'un vers de l'*Antigone* de Sophocle (861 s.), ἀμετέρου πότμου / κλεινοῖς λαβδακίδαισιν. Le problème est que l'exemple n'est guère convaincant. Comme le remarque Jebb (1888) à juste titre, *ad* 857 ss., il est inutile de « presser la dérivation de πότμος à partir de πίπτω » (= « ce qui tombe sur quelqu'un ») : κλεινοῖς λαβδακίδαισιν est, plus simplement, un datif d'intérêt.

³ Selon l'emploi épique du datif après un passif qui n'est pas nécessairement au parfait ou plus que parfait, dans la mesure où le datif n'est pas réellement complément d'agent, mais marque dans l'intérêt de qui l'action est faite (voir Chantraine, 1953, p. 72 s.).

⁴ πολυήρατον, qui fait écho à ἐρατήν au vers précédent, insiste sur la gravité de la perte. On peut remarquer en outre que l'adjectif, qu'il n'est pas rare de rencontrer dans la poésie archaïque, n'est associé qu'une autre fois à une cité. Dans l'*Odyssee* (XI, 275), l'épithète qualifie la Thèbes d'Épicaste et Œdipe, lorsque est évoqué le chaos interne que représentent pour « Thèbes la si désirable », gouvernée par Œdipe, le meurtre du père par le fils et le mariage de la mère avec ce même fils. Athènes est une autre Thèbes, victime de cette subversion qui fait que les amis se révèlent pour eux-mêmes des ennemis.

le vers 17, mais dans laquelle ἐν δήμῳ se substitue à πάση πόλει, décline maintenant, selon un enchaînement logique, les conséquences sociales du processus¹. Ταῦτα renvoie à ce qui précède, résumé sous le terme sans doute banal mais parlant de κακά : les suites sociales des dérèglements ont, nécessairement, puisqu'ils en sont le revers, le même poids négatif que leurs conséquences politiques (cf. κακῆν, v. 18).

L'emploi de στρέφεται introduit, par rapport à l'autre verbe de mouvement largement utilisé précédemment, ἔρχεσθαι (v. 17, 18, après le vers 16), une variante signifiante. Le mot est sans doute plus précis que les traductions ne le suggèrent². On le retrouve employé, avec le même complément introduit par ἐν, dans le poème 36 W., v. 27 : Solon s'y présente comme un loup parmi les chiens, reprenant clairement un emploi du même verbe, dans une comparaison analogue que l'on trouve dans l'*Iliade*³. Au chant XII, v. 42 et 47, le verbe est en effet employé pour évoquer le sanglier ou le lion (figures animales d'Hector prêt à attaquer le mur des Achéens) qui font volte-face et se tournent en tous sens pour affronter les chiens et les chasseurs, dont ils rompent les lignes⁴. Si le verbe renvoie dans notre passage

¹ Irwin remarque avec pertinence que la substitution du « peuple » à la « cité » peut conduire à penser que Solon tend à marginaliser de la cité ceux dont la poésie de Tyrtée fait l'essence même de la *polis* (2005, p. 109 s.). Ce serait selon elle un indice de plus que Solon opère dans sa poésie une critique, voire un renversement des valeurs chantées par la poésie martiale. Cet intérêt pour la dynamique des genres, tout légitime qu'il soit, ne doit pourtant pas évacuer trop vite des éléments du texte qui devraient amener à nuancer les conclusions. La critique des dirigeants est claire dans l'« Eunomie », et Irwin voit là encore une manière de les marginaliser (2005, p. 109 s.). Solon toutefois ne s'en prend pas seulement aux chefs du peuple, mais aussi aux citoyens (v. 6), et la vraie coupure dans ce poème ne se fait donc pas entre les chefs et le peuple, mais entre les citoyens et Solon lui-même (voir le vers 30). Reste qu'effectivement au vers 23 n'est évoqué, en écho à « la cité tout entière », que le *dēmos*, peut-être moins pour exclure les chefs que pour mettre en avant, dans l'ample désastre social qui est décrit, le fait qu'il touche la partie la plus large de la cité.

² Voir récemment, West (1993) : « roam », Gerber (1999) : « are rife », ou Fantuzzi (Noussia 2001) : « s'aggirano ». Il paraît difficile, au vu même des références iliadiques et de l'autre passage solonien, qu'il cite pourtant lui aussi, de suivre Mülke (2002) quand il pose que le verbe indique un mouvement sans but (*ad* 23, p. 140 ; il traduit par « unherziehen », « errer »).

³ Voir ci-dessous, p. 373-383.

⁴ Solon 36 W., v. 27 : ὡς ἐν κυσὶν πολλαῖσιν ἐστράφην λύκος (« comme parmi des chiennes en nombre, j'ai fait volte-face : un loup » ; *Iliade*, XII, 41 s. : ὡς δ' ὅτ' ἂν ἐν τε κύνεσσι καὶ ἀνδράσι θηρευτῆσι / κάπριος ἢ ἐλέων στρέφεται σθένει βλεμεαίνων (« comme quand, parmi les chiens et les chasseurs, un sanglier ou un lion font volte-face, exultant de force ») ; 47 : ταρφέα τε στρέφεται στίχας ἀνδρῶν πειρητίζων (« il multiplie les volte-face, en mettant les lignes de chasseurs à l'épreuve »).

au même type de représentation, comme permettent de le supposer l'autre emploi solonien et la syntaxe, les maux évoqués ne sont pas seulement personnifiés, ou du moins animés, comme l'avaient déjà remarqué Linforth ou Campbell, mais l'usage, cette fois encore expressif, correspond à la logique du message. D'une part, les maux sociaux sont, comme le reste, internes : le mouvement exprimé par στρέφεισθαι n'implique pas une arrivée de l'extérieur, mais une réaction, sur place, à une situation. D'autre part, le terme souligne le caractère conflictuel de cette situation, en renvoyant à l'idée d'une offensive : l'animal fait demi-tour pour attaquer. Mais surtout, le mot exprime une contre-attaque : le complément introduit par ἐν est la cause de la réaction offensive, et dangereuse. Le peuple n'est pas seulement objet passif de l'agression, mais il est à l'origine de l'attaque des maux que sont la servitude et la guerre. Une autre manière de réaffirmer que les catastrophes actuelles sont le fruit de l'action même de leurs victimes.

Δῆμος renvoie donc, ici comme au vers 7¹, à l'ensemble de la communauté, nécessairement atteinte par le désastre politique, comme le suggérait déjà le vers 20, même s'il était de portée plus générale. Certains commentateurs ont refusé de donner ce sens au substantif à cause de la structure paratactique introduite par μὲν ... δὲ..., qui devait opposer les deux propositions. Considérant par conséquent que la première devait évoquer la situation sur place, alors que la seconde faisait référence à l'exil forcé de certains, ils ont été amenés à comprendre ἐν δήμῳ comme renvoyant à la patrie, opposée à la terre étrangère (γαῖαν ἐς ἀλλοδαπήν) mentionnée au vers 24². Outre qu'il paraît plus simple d'entendre δῆμος dans le même sens en 7 et en 23, l'opposition ainsi construite est en fait artificielle, dans la mesure où il faudrait supposer que les maux évoqués en 23 soient distincts de l'esclavage que subissent les plus pauvres, alors qu'ils les présupposent – que ταῦτα renvoie seulement à l'épuisement de la cité ou aussi, comme c'est plus probable, à la servitude et à la guerre.

v. 23-25

En fait, μὲν... δὲ... n'introduisent pas nécessairement une antithèse forte³, mais permettent ici de distinguer de δῆμος, l'ensemble du peuple, une partie d'entre eux : les pauvres⁴. La première partie du vers 23 est générale. La

¹ Voir ci-dessus, p. 76-78.

² Voir, par exemple, Weil (1877), Buchholz (1886⁴), Linforth (1919), Massaracchia (1958) ou Degani-Burzacchini (1977). Adkins (1985), soulignant comme à son habitude l'ambiguïté du tout, hésite.

³ Voir Denniston, *GP*, p. 370.

⁴ Cf. Donlan (1970), p. 389. Je ne le suis pas néanmoins lorsqu'il pose que δῆμος représente « le peuple tout entier moins le groupe qui l'exploite ». Cette affirmation

suite est une illustration spécifique, et particulièrement scandaleuse, de ce qui vient d'être dit : l'esclavage des pauvres décrit ici est la preuve concrète de l'état de servitude dans lequel se trouve la ville et qui rend possible que des citoyens puissent être esclaves du fait d'autres concitoyens¹. L'énoncé montre clairement en effet qu'il ne peut s'agir d'une servitude liée à une défaite militaire, puisque seuls les pauvres sont concernés. La situation est à rapprocher de ce qu'évoque le poème 36 W. (voir les vers 8-15, où l'on retrouve *παθέντας*, v. 9, et une manière comparable de parler de l'esclavage, inconvenant : *δουλίην ἀεικέα*, v. 13, rappelle *δεσμοῖσί τ' ἀεικελίοισι*, même si la situation précise – l'esclavage sur le sol même d'Athènes –, n'est sans doute pas totalement identique à ce qui est évoqué dans l'« Eunomie »). Les historiens ne sont pas d'accord sur la réalité que recouvre la situation évoquée ici. La plupart considèrent que Solon fait allusion à l'esclavage pour dettes : le problème serait alors économique et aurait pour origine une crise due à un phénomène de surpopulation². Contre cette interprétation du texte, Edward Harris avance des arguments qui me semble méthodologiquement convaincants. Il objecte notamment en effet que les reconstructions de la crise auxquelles on est alors obligé de procéder ne correspondent pas au

contredit d'une part celle qui suit immédiatement dans son article : « les 'pauvres' forment une portion du *δημος* », et, surtout, la servitude qui suit n'est pas un phénomène nouveau qui vient s'ajouter, mais l'illustration concrète des maux évoqués juste avant. Les *κακά* concernent donc tout autant les pauvres que le *δημος*. Le sens de l'adjectif *πενυχρός* peut se déduire de ce que dit de lui Nestor, au chant III de l'*Odyssée*, 348-350 : il s'agit de quelqu'un qui est en droit de donner l'hospitalité, mais n'a pas les moyens matériels (manteaux et couvertures) pour héberger ses hôtes confortablement.

¹ L'emploi d' *σίκνοῦνται*, dans un contexte où abondent les verbes de mouvement, est intéressant. Le verbe répond à *ἔρχεται* de 17 et *ἤλυθε* de 18 : c'est une onde de choc qui est décrite, la première impulsion déclenchant toute la suite du processus, selon un rapport de quasi-nécessité.

² Voir les thèses énumérées par Harris (2002), p. 426, ou encore Link (1991), qui tente de décrire un processus dont l'élément central serait les terrains au départ non répartis, et donc accessibles à tous, sur lesquelles les nobles auraient fait main basse à un certain moment, taxant les petits paysans qui les exploitaient pour compléter le maigre revenu que leur rapportaient leurs terres propres (p. 25-34). Ainsi, même si je suis globalement d'accord avec Harris lorsqu'il pose que l'action libératrice de Solon est politique, et non économique – qu'elle n'a rien à voir avec une abolition de l'esclavage pour dettes –, il me semble nécessaire de mieux distinguer les niveaux sémantiques qu'il ne le fait pour le présent passage – 1997, p. 105 –, quand il voit dès la référence à la *δουλοσύνη* une allusion immédiate aux effets de la *stasis* ; Solon procède de manière plus analytique.

témoignage que livre l'archéologie¹ et sont donc suspectes, puisqu'on « explique ce que l'on ignore par ce que l'on ignore davantage encore »². Lui-même préfère s'en tenir à ce que l'on a, c'est-à-dire la tradition poétique connue de l'auditoire, pour voir ici décrite une situation non pas économique, mais politique chaotique, qui amène au même type de situations de raids que celles qui sont mentionnées dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*. La dissension interne a le même type de conséquences que les guerres, transformant les citoyens en ennemis (*polemioi*) que l'on peut soumettre et vendre comme esclaves³. Le problème qui demeure malgré tout dans l'interprétation de Harris, me semble-t-il, est que les exemples tirés de la tradition épique qu'il cite renvoient à des situations un peu différentes : le butin humain consiste le plus souvent en femmes, et quand il s'agit d'hommes, ils n'entrent pas nécessairement dans la catégorie des *penichroi*, bien au contraire⁴. Comme les autres, Harris cherche à combler ce qui est considéré comme un vide. Comme souvent⁵, plutôt que de tenter de pallier ce que l'on considère comme un manque, il vaut sans doute mieux s'interroger sur les raisons qui laissent le lecteur moderne dans l'incertitude. Si le poème ne donne aucun détail sur les circonstances économiques ou politiques concrètes de cet asservissement – le terme le plus précis étant de ce point de vue le seul *πεινιχρῶν* –, c'est que sa visée est autre : puisqu'il s'agit de dégager le sens du réel, celui-ci est ramené à des notions essentielles qui permettent d'en éclairer la signification. Harris a raison de dire que l'auditoire trouvait sûrement dans ces vers des échos de la tradition épique, mais il reste inscrit dans la problématique définie par ceux-là mêmes qu'il critique. Ce que nous donne à voir le poème ici n'est pas tant un contenu, une situation concrète, que la manière dont on peut la dire : l'accent n'est pas mis sur le signifié – ce qui explique le caractère vague et insatisfaisant de ces vers si on essaie de les appliquer à une situation précise – mais sur le signifiant.

¹ On ne trouve pas sur le terrain le signe de l'extension du territoire supposée par les défenseurs de la thèse de la surpopulation (2002, p. 427).

² « ... ; to resort to this kind of hypothesis is to explain *ignotum per ignotius* » (*ibid.*).

³ 2002, p. 427 s. Cette thèse rejoint ma lecture du poème dans la mesure où elle semble considérer que la guerre (*polemos*) est le paradigme qui sert à comprendre, par analogie, ce qu'implique la *stasis*, comme nouvelle forme de guerre, mais avec les mêmes conséquences catastrophiques (ce qui manque à l'analyse, pourtant assez proche, de Lewis, 2004, p. 33).

⁴ Lycaon (*Iliade* XXI, 34-41) ou les enfants de Priam et d'Hécube (XXII, 44 s., et XXIV, 751-753) ne sont pas exactement des « pauvres ».

⁵ Voir, par exemple, à un autre niveau, les efforts que font les commentateurs pour aplanir la difficulté que présente une expression inhabituelle, au lieu de l'accepter comme un indice signifiant, ci-dessous, commentaire du proème de l'« Élégie aux Muses », p. 217.

Ainsi, plutôt que d'insister sur les détails concrets de la situation présente, Solon choisit une autre forme d'expression, tout aussi réaliste mais moins particulière, pour décrire l'esclavage des pauvres en des termes et sur un mode destinés à en définir la valeur. Il utilise d'une part des formules empruntées à la poésie épique, qui permettent à l'expérience particulière de trouver les références qui permettent de l'identifier. Γαῖαν ἐς ἄλλοδαπήν est formulaire. On retrouve l'expression au chant IX de l'*Odyssée* (36), quand Ulysse explique son refus de demeurer chez Calypso ou Circé : rien de plus doux, dit-il, que sa patrie, même si l'on habite un riche domaine « en terre étrangère », séparé de ses parents : dans la simple reprise de la formule est dit le caractère insupportable de l'exil. Le vers 25, avec sa facture remarquable, a manifestement pour fonction de souligner de la manière la plus claire et directe ce que représente l'esclavage : l'hexamètre est composé de seulement quatre mots (si l'on excepte τ'), chacun prenant par là-même tout son poids¹. Les deux participes au passif, exprimant l'un et l'autre de la manière la plus concrète l'aliénation de la liberté, encadrent un complément au datif moins formulaire qu'il n'y paraît. La variation qu'il introduit devait attirer l'attention.

L'emploi de δέω avec son substantif verbal est courant dans l'épopée². Par contre, δεσμοῖσι ἀεικέλοισι ne se trouve pas ailleurs, mais l'*Odyssée* (XV, 232) et Hésiode (*Théogonie*, 522 et 718) associent à δεσμός l'épithète ἀργαλέος (« douloureux »). La forme ἀεικέλιος, très rare dans la poésie post-homérique³, est quant à elle abondamment employée dans l'*Odyssée*⁴, le plus souvent en rapport avec les transformations dégradantes d'Ulysse⁵, qui ne sont pas appropriées à sa nature. La reformulation remarquable de l'« Eunomie », substituant à la douleur l'indignité des liens, permet de dire autre chose que la souffrance liée à la condition servile, aisée à concevoir : elle insiste sur le

¹ Adkins (1985) avait déjà fait la remarque et insisté sur la rareté de ce type d'hexamètre (p. 120 et n. 24, p. 226).

² Voir par exemple, *Iliade*, X, 443 ; *Odyssée*, XII, 54, ou *Théogonie*, 521 s. et 718.

³ Outre l'emploi dans notre passage, on trouve, dans la poésie élégiaque, la forme contractée αἰκέλιος chez Théognis, 1344.

⁴ Il n'apparaît qu'une fois dans l'*Iliade* (XIV, 84) et dans les Hymnes homériques (*Hymne à Aphrodite*, v. 136).

⁵ Les occurrences sont trop nombreuses pour être énumérées ici. On citera seulement, parce qu'il a été souvent et à juste titre rapproché de l'hexamètre de Solon (la structure est similaire et l'adjectif occupe la même place dans l'hexamètre), le vers 244 du quatrième chant de l'*Odyssée*, dans un passage où Hélène décrit la métamorphose qu'Ulysse opère sur lui-même – il prend l'allure d'un serviteur – pour ne pas être reconnu à Troie : αὐτόν μιν <il s'agit d'Ulysse> πληγῆσιν ἀεικέλησι δαμάσσας (« se soumettant lui-même sous des coups indignes »).

caractère inadéquat, donc hors norme, de cette servitude imposée à des hommes qui n'y sont pas, par leur nature de citoyen, prédestinés¹.

3. *Le désastre individuel (v. 26-29).*

v. 26-29

Le passage par l'évocation du sort du δῆμος, et, plus particulièrement, des pauvres qui en font partie, permet de déployer jusqu'à ses effets sur l'individu le processus de sanction enclenché par les actions mauvaises décrites au début du poème. J'ai déjà souligné plus haut (§ 1) le parallèle formel qui s'établit entre les vers 17 et 26. C'est toutefois la définition du malheur comme « public » au sens de « propre au peuple » (δημόσιον du vers 26 reprend ἐν δήμῳ de 23²) qui permet de rendre aussi clair que possible le lien étroit qui unit la cité, comme organe politique (πόλις, v. 17), à la sphère privée qu'est la maison de chacun (cf. οἴκαδ' ἐκάστω, v. 26). En rappelant que la cité est un peuple, Solon peut logiquement décrire ensuite, comme la

¹ Il manque au moins un pentamètre entre les vers 25 et 26. Les éditeurs, depuis le début du XX^e siècle, ont suivi pour la plupart (voir cependant Edmonds, 1944², et Adkins, 1985, p. 120) Schneidewin et Sauppe, qui avaient refusé de considérer comme authentique le vers transmis par un apographe de Planude (cod. Matrit. 4562, f. 113 ; cf. l'apparat de la quatrième édition de Bergk) : παίκακα (corrigé en καὶ κακὰ par Götting, ou en πάγκακα par Schneidewin) δουλοσύνης ζυγὰ (corrigé, pour les besoins de la métrique, en συχὰ, Götting, λυγρὰ, Hartung et Sauppe, ou στυγνὰ, Bergk) φέρουσι βία (βία chez les éditeurs), que l'on peut traduire ainsi : « et supportent de force les maux nombreux (ou tristes) de la servitude ». Ce vers, attribué par Schneidewin à Lascaris, bien que le philologue le trouve « indigne de ce savant homme », ressemble plutôt à une glose, comme paraît l'attester le ζυγὰ (« le joug ») du manuscrit (l'objection d'Adkins, qui remarque que les élégiaques n'hésitent pas à évoquer l'évidence, ne convainc pas : il s'appuie en effet sur le vers 10 du poème 1 W. de Mimnerme, qui n'est ni redondant ni « évident », puisqu'il introduit l'idée, nouvelle dans le poème – même si elle n'est pas neuve pour le contenu –, que l'on doit au dieu le caractère sinistre de la vieillesse humaine qu'il vient de décrire). Wilamowitz (1893, p. 305 s., n. 2), approuvé par West dans l'apparat critique de son édition (1992²), considère en outre que le vers conservé dans ce manuscrit ne restitue pas l'esprit de ce qui devait être mentionné ici. Se basant en effet sur Plutarque (*Vie de Solon*, 13, 4 s.) et sur la *Constitution d'Athènes* aristotélicienne (II, 2), il suppose que Solon se devait d'évoquer ensuite le sort des femmes et des enfants des débiteurs, qui pouvaient eux aussi être vendus. On pourrait tout aussi bien supposer que le poète mentionnait plutôt l'esclavage de certains dans leur propre cité (cf. 36, v. 13). En l'état, rien ne permet de décider.

² Δημόσιον κακόν est peut-être un syntagme du « lexique des valeurs 'publiques' de son temps » (Noussia, 2001, *ad loc.*, sur la foi d'une inscription de Corcyre, du dernier quart du VII^e siècle, où l'on trouve l'expression [CEG, 143, 4]), mais l'emploi du groupe de mots ici découle clairement, pour la résumer, de la description qui précède.

conséquence nécessaire de cette évidence, les retombées individuelles de la catastrophe politique.

Si le sens de ces vers est immédiatement facile à saisir, une attention plus précise à la forme de l'énonciation peut conduire à un certain embarras¹. Le passage du présent à l'aoriste peut paraître problématique si l'on considère, comme je le fais, que ce qui précède actualise l'action de la justice dans le contexte particulier d'Athènes. L'action du mal public semble en outre illogique d'un point de vue spatial : pourquoi parler, à propos d'un mouvement d'intrusion, des portes de la cour (αὔλειοι θύραι, v. 27), qui séparent celle-ci de la maison, avant de parler de l'enceinte (ἔρκος, v. 28) qui entoure l'ensemble. Ces quatre vers, comme on l'a toujours remarqué, regorgent enfin d'homérismes, mais il est difficile de donner une réelle cohérence à ces emprunts.

Plutôt que de renoncer à rendre compte de ces difficultés en mettant simplement l'accent sur la force expressive des métaphores employées qui justifierait le caractère plus ou moins lâche de la forme, on peut partir de l'hypothèse inverse, selon laquelle le poème est un tout parfaitement construit, y compris du point de vue formel.

v. 28 s.

Le passage du présent à l'aoriste en est en réalité un indice. Il est difficile de dissocier ὑπέρθορον et εὔρε et de ne pas considérer les deux verbes comme des aoristes gnomiques ; la conditionnelle qui suit, au subjonctif présent², ne pourrait pas aisément se comprendre si les aoristes de la

¹ Voir Adkins (1985, p. 118 et 120 s.), qui, comme souvent chez lui, résout les difficultés en suivant la même ligne – celle de l'ambiguïté programmée de Solon l'orateur –, mais à qui il faut reconnaître le mérite de lire le texte avec une précision rare chez les commentateurs du poète.

² Je lis, comme l'ensemble des éditeurs, ἡ θαλάμου, une correction paléographiquement légère proposée par Schneidewin et Bergk (θαλάμων conjecturé par Koechly est paléographiquement moins satisfaisant ; le pluriel en outre, dans le contexte, ne s'impose pas syntaxiquement). Le texte des manuscrits, ἡ θαλαμῶ, se comprend mal. μυχὸς en effet s'emploie rarement sans un complément au génitif pour le préciser. Chez Homère, on le trouve seul dans une expression tout à fait précise : ἐς μυχὸν ἐξ οὐδοῦ (« du seuil jusqu'au fond », *Odyssée*, VII, 87 et 96). Sémonide (7 W., v. 46), l'emploie seul aussi, mais le fait qu'il l'oppose à ἐσχάρα, au vers suivant, semble montrer que le terme vaut pour lui μυχὸς θαλάμου : ἐσχάρα en effet est le « foyer », le lieu social et ouvert de la maison où se réunissent les femmes et les hommes de l'*oikos* (voir *Odyssée*, VI, 305-309) et auquel s'oppose le lieu secret qu'est le fond de la maison (à savoir le *thalamos*, la « chambre nuptiale » ; voir par exemple *Odyssée*, IV, 304 s. : Ménélas et Hélène se retirent dans le μυχὸς δόμου). La différenciation μυχὸς/θάλαμος semble donc difficile à défendre. Dans le même vers, on ne peut évidemment pas garder le texte des manuscrits (εἶ γέ τις), qui ne se scande pas.

principale n'étaient pas sentis comme un temps primaire. Le groupe verbal εἶρε πάντως, si l'on adopte ici aussi une leçon que ne transmettent que des *recentiores* mais qui semble devoir s'imposer¹, est manifestement à rapprocher de πάντως ἦλθε du vers 16. Le sujet n'est évidemment pas le même, mais la similitude des deux expressions confirme ce que l'on avait déjà remarqué à propos du référent à donner au démonstratif τοῦτο du vers 17 (cf. ci-dessus, p. 129). L'effet de superposition que permet ce rapprochement, de δίκη et du « mal public », montre que l'action de la justice ne peut se concevoir en dehors des effets impliqués par la mauvaise conduite des citoyens. Il n'y a pas plus de transcendance ici que dans les vers précédents : certes, la personnification (constante en fait dans tout le passage) fait du mal une puissance, mais l'extériorité dont il vient pour s'introduire violemment dans l'espace privé n'est pas l'au-delà divin, mais la sphère publique.

Avec cet écho du vers 16, la boucle est bouclée et la description des conséquences du comportement des dirigeants se referme² : la venue de la justice se manifeste dans la totalité de son déploiement, purement interne à la cité, selon un mouvement qui touche la *polis*, et par voie de conséquence nécessaire le peuple, et ses composantes individuelles. Un moyen de rappeler une évidence que le discours politique pourrait avoir tendance à occulter : les termes πόλις et δῆμος ne sont pas des entités abstraites, mais recouvrent une réalité humaine tout à fait concrète.

Ainsi, l'action des portes, décrite au vers 27, et celle du « mal public » (v. 28 s.), pour lesquelles le poète emploie deux temps différents, ne sont pas à mettre sur le même plan. Le présent, comme tous ceux qui précèdent, sert à évoquer la sanction qui se réalise au sein de la cité. Si les portes se refusent³,

J'adopterai donc, sans toutefois pouvoir expliquer la corruption, la lecture, satisfaisante pour le sens, εἰ καί τις, que l'on trouve en marge d'un manuscrit tardif, du XVI^e siècle (Reg. gr. 102, f. 220^r), et qui est adoptée elle aussi par l'ensemble des éditeurs modernes.

¹ Les manuscrits plus anciens se divisent entre la leçon πάντων (la plus répandue) ou πάντας (pour la liste des manuscrits, voir l'apparat de l'édition de Bergk). πάντων ne se construit pas, et πάντας est sans doute une correction visant à rétablir la syntaxe. La corruption de πάντως s'explique peut-être par la difficulté qu'a pu susciter l'emploi absolu d'εἶρε. Le complément d'objet n'a en réalité pas besoin d'être exprimé, il peut être facilement tiré de la conditionnelle qui suit.

² Le jeu des temps crée comme une structure en chiasme : ἦλθε est suivi d'ἔρχεται (16 s.), tandis qu'ici (26-28) les présents ἔρχεται et ἐθέλουσι sont suivis des aoristes gnomiques.

³ On comprend en général (mais voir les réserves d'Adkins, 1985) ἐθέλουσι comme l'équivalent de δύνανται. Les exemples que donnent LSJ (I, 2) pour affirmer que les deux verbes peuvent être synonymes quand ἐθέλειν est employé négativement ne sont pas tous probants. Il semble qu'il ne faille pas écarter trop vite l'idée de volonté. L'emploi du verbe

dans l'actualité d'une situation catastrophique, à retenir le mal, c'est que celui-ci se caractérise, toujours, par les capacités qui sont énoncées au vers 28. Le δέ qui relie ce vers au précédent peut avoir, comme cela arrive fréquemment en grec, notamment chez Homère, la valeur d'un γάρ¹. Les aoristes ont une valeur généralisante, comme le confirme l'emploi avec ἔρκος de l'épithète ὑψελόν. Le groupe n'est pas formulaire, et toutes les clôtures des maisons ne sont pas nécessairement hautes, mais le « mal public » est doté de la faculté de sauter par-dessus une barrière élevée : aucune porte, qu'elle protège la demeure d'un pauvre ou d'un riche, ne pourra donc résister à son intrusion.

Le vocabulaire est homérique, mais il est difficile de trouver ici une utilisation vraiment cohérente de la tradition². On peut néanmoins relever plusieurs éléments qui caractérisent le mal et son action. Les commentateurs rapprochent souvent ὑπὲρ ἔρκος ὑπέρθορον (v. 28) d'*Iliade*, IX, 476, quand Phénix raconte comment il s'est enfui de chez lui (...ὑπέρθορον ἐρκίον ἀύλης : « je sautai la barrière de la cour »), sans que la comparaison soit, pour le sens, très fructueuse. Peut-être faut-il ajouter que le verbe est employé à plusieurs reprises dans l'*Iliade* pour les chevaux qui parviennent ou pas à franchir le fossé qui protège le camp des Achéens : les chevaux troyens n'y parviennent pas (XII, 53), malgré la confiance excessive d'Hector en leur capacité (VIII, 179), alors que, dans un mouvement inverse, les chevaux divins d'Achille, menés par Patrocle, réalisent l'exploit (XVI, 380). C'est un type comparable de

dans Solon peut surtout être rapproché de celui que l'on trouve au chant XXI de l'*Iliade*, 366, quand le Xanthe, embrasé par Héphaïstos, ne peut plus avancer : οὐδ' ἔθελε προρέειν, ἀλλ' ἴσχετο (« il ne voulait même pas avancer, mais il était retenu »). Ce n'est pas qu'un manque de volonté amène à l'impuissance (comme le pense Campbell dans son commentaire du vers de Solon), mais à l'inverse, face à une situation strictement inconcevable (le fleuve de Troie voit son eau transformée en feu, les portes savent que le mal passe au-dessus de tout, et les nieront donc dans leur fonction propre), la volonté, qui est une expression de l'identité en l'occurrence bafouée, renonce à s'exercer. Leaf (dans son commentaire de l'*Iliade*, ad XXI, 366) a sans doute raison de prêter à l'expression une tonalité sarcastique (il cite aussi IX, 353, et XIII, 106, où l'ironie est évidente).

¹ Cf. Denniston, *GP*, p. 169.

² Voir cependant Irwin (2005), p. 102, qui, après Adkins (1985), p. 121, y voit une possible allusion à la comparaison iliadique de Diomède avec le lion qui s'attaque au brebis dans leur enclos (V, 136-142). Le rapprochement lui permettrait d'étayer sa thèse, par ailleurs juste, selon laquelle Solon s'approprie les termes et l'imagerie de la bataille épique, et de l'épique martiale, pour dépeindre la guerre civile. Le rapprochement ici ne va toutefois pas de soi, si on le compare aux reprises formelles plus nettes qui ont pu être mises en évidence dans les vers précédents.

prouesse qui est évoqué dans notre poème : le mal amène, en toute logique, la guerre, présente dans la cité, au sein même des maisons¹.

αὐλαιοι θύραι (v. 27) se trouve dans l'*Odyssée*. L'expression, il est vrai, est technique : elle désigne les portes qui séparent la cour de la maison proprement dite et se trouvera dans d'autres contextes sans que l'on puisse lui reconnaître une coloration homérique². Dans un passage où les références à l'*Odyssée* sont nombreuses, il est toutefois légitime de voir comment le syntagme y est employé. On le trouve deux fois (sous la forme ἐπ' αὐλείησι θύρῃσιν) associé à des circonstances comparables – et comparées. Au vers 239 du chant XVIII, Télémaque souhaite voir les prétendants subir le même sort, les uns dans la maison, les autres à l'extérieur, qu'Iros, vaincu par l'inconnu, prostré « aux portes de la cour ». De fait, c'est bien la place où seront entassés tous les prétendants après le massacre, tandis qu'Ulysse souffre l'intérieur du palais pour le purifier (XXIII, 49). Ces portes sont donc la limite qui sépare la maison de ce qui pourrait la souiller. Cette limite renonce à opérer dans le poème de Solon face au mal qui arrive, révélant ainsi son caractère incoercible et dévastateur.

ἐν μυχῷ θαλάμου va évidemment dans le même sens. Le groupe de mots désigne de manière quasi hyperbolique³ le lieu le plus retiré, et donc le plus secret, de la maison. C'est là qu'est recluse la veuve dans l'*Iliade* (XVII, 36), Ulysse demande à Télémaque d'y déposer les armes pour que les prétendants ne puissent s'en emparer (*Odyssée*, XVI, 285), c'est le lieu aussi où s'est réfugiée Euryclée, préservée ainsi du carnage dont elle n'a entendu que les échos (XXIII, 41). Ainsi, en pénétrant au plus profond de la maison, dans le lieu même qui en symbolise le caractère privé, le mal public prive l'*oikos* de sa fonction : il la livre au dehors, mettant ainsi à découvert le dernier lieu où le citoyen, en tant qu'individu privé aurait pu trouver le repos et la protection que ne peut plus lui assurer la cité. L'esclavage, dénoncé peu avant, est l'exemple le plus clair de cette intrusion sauvage du public dans la vie de

¹ Le référent immédiat de ἔρκος, dans le contexte, est sûrement la barrière qui protège la propriété. Il ne faut pas oublier toutefois que le terme prend, dans l'*Iliade*, une connotation militaire. Associé aux champions de l'armée (XV, 567), à un héros particulier comme Ajax (III, 229), ou aux armes (V, 316, entre autres), il désigne métaphoriquement le rempart que ceux-ci constituent contre l'ennemi.

² On retrouve le groupe de mots, par exemple, employé par Lysias dans le discours *Sur le meurtre d'Ératosthène* (I, 17), dans un contexte qui n'a rien d'épique.

³ θάλαμος désigne la chambre nuptiale, la pièce la plus privée de la maison ; en faire le complément de μυχός souligne que le mal sait pénétrer dans les recoins les plus intimes de l'*oikos*.

l'homme privé, dépossédé qu'il est précisément de son statut d'individu privé : ces vers ne sont que la traduction, une fois de plus expressive et stylisée, de la réalité qui a été décrite et dont le sens est donné ici.

V. 30 s. : *L'enseignement de Solon aux Athéniens.*

Les vers qui suivent opèrent une rupture nette par rapport à ce qui précède, avec l'introduction d'un « je » et la mention de la *dusnomia*, un seul mot, abstrait, pour résumer les descriptions antérieures résolument concrètes. Leur importance n'avait pas échappé à Jaeger, comme je l'ai rappelé plus haut¹, mais son manque de précision dans l'analyse des mots et du caractère formulaire du vers 30 a permis à ses opposants de s'engouffrer dans la brèche qu'il avait lui-même ouverte.

v. 30 s.

Jaeger insistait sur la nouveauté de ce qu'impliquait le vers 30 en comparaison de l'*Odyssée* : alors qu'Hermès y était dépêché par les dieux pour avertir Égisthe du danger de l'action projetée (I, 37-43), ici à une divinité se substitue le *thumos*, à savoir une expérience proprement humaine. Dans la perspective du progrès de l'esprit, et de l'éducation qui en est le pendant, adoptée par Jaeger, on tenait là la preuve de l'apparition d'un rationalisme à la mesure de l'homme. Les interprètes qui refusaient de voir ici une nouveauté qui risquait en plus d'aller de pair avec une sécularisation dont on ne voulait pas – d'ailleurs à bon droit – ont pensé disqualifier la position de Jaeger en mettant le doigt sur ses faiblesses formelles. J'ai déjà dit comment Nestle avait utilisé le flou qui existe chez Jaeger autour de la traduction de *θυμός*, compris comme « impulsion interne » (« innere Antrieb ») et expérience pratique, mais aussi comme « esprit » (« Geist »)², pour réfuter le caractère spéculatif que Jaeger prêtait au poème. D'autres ont encore récemment insisté sur la dimension émotive de *θυμός* pour prendre l'argument de Jaeger à contre-pied et souligner l'origine irrationnelle de l'enseignement de Solon³. On a brandi aussi comme une objection radicale à l'innovation défendue par Jaeger le caractère indiscutablement formulaire du vers 30 ; l'argument est désormais

¹ Cf. ci-dessus, p. 58.

² Voir ci-dessus, p. 60 s.

³ Cf., après Stahl (1992), p. 396, Noussia (2001), *ad loc.* : opposant *θυμός* à *φρήν*, elle déduit de leur différence sémantique que l'enseignement de Solon « n'est pas le fruit de son esprit ou de son expérience, mais ... une sorte de confession de ses émotions, imposée par le cœur plutôt que par la tête ».

connu : si le poète reprend des expressions homériques, il ne peut pas être novateur¹.

Je ne reviendrai pas sur les problèmes que pose la thèse de Jaeger, mais on peut sans peine lui accorder que les vers 30 s. se distinguent clairement de la tradition, même s'ils – et parce qu'ils – s'y réfèrent de toute évidence. Si l'on accepte l'idée, comme il semble légitime de le faire, que Solon reprend le problème de la responsabilité posé au tout début de l'*Odyssée*, il semble difficile de contester que la substitution du θυμός à la science divine transmise par les dieux est signifiante. Elle obéit à une tendance que l'on a pu repérer dans ce qui précède : toute transcendance est écartée de l'expérience politique malheureuse développée ici, sous la totale responsabilité des hommes.

v. 30

Le tort de Jaeger est sans doute d'avoir centré son propos autour de θυμός et de ne pas s'être suffisamment attaché au travail poétique de Solon, en remplaçant le terme au sein d'une expression traditionnelle sciemment réélaborée. En fait presque chaque mot du vers 30 est important. Il est vrai qu'est reprise ici une formule que l'on trouve plusieurs fois dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée* : ὄφρ' εἶπω τά με θυμός ἐνὶ στήθεσσι κελεύει². Toutefois, les variations introduites en modifient manifestement le sens et la portée. θυμός et κελεύει occupent exactement la même place dans la formule homérique et le vers de Solon, ce qui permet d'attirer l'attention sur les éléments qui se démarquent du schéma.

Tout d'abord, à εἶπεῖν se substitue διδάξαι. Le terme implique un savoir qui s'oppose à l'ignorance des chefs évoquée au vers 9. Solon, en se présentant comme un maître, et non comme un dirigeant politique, affirme, comme l'avait fait Hésiode avant lui, sa fonction de poète voué à transmettre un enseignement. Se contenter de ce rapprochement serait toutefois négliger un élément essentiel. Alors que la *Théogonie* fait des Muses la source de ce savoir

¹ Voir Masaracchia (1958), p. 266, repris par Adkins (1985), p. 122.

² *Iliade*, VII, 68, 349, 369 ; VIII, 6 ; XIX, 102 (mais avec ἀνώγει à la place de κελεύει) ; *Odyssée*, VII, 187 ; VIII, 27 ; XVII, 469 ; XVIII, 352 (XXI, 276 se trouve dans l'*editio princeps*, mais pas dans les manuscrits). La formule est reprise dans la *Théogonie* d'Hésiode, 645. Irwin (2005, p. 194, et n. 110) déduit du même relevé que Solon « choisit de parler selon un mode oratoire épique (« Solon chooses to speak in an epic [stylised and poetic] mode of oratory » ; voir avant elle Mülke, qui voit dans cet usage de l'épopée la volonté de donner une plus grande autorité au propos et en même temps, dans l'emploi du « je », la revendication d'une poésie propre, 2002, ad 30-31, p. 147). On peut aller plus loin et s'intéresser aux variations que le poète impose à la formule d'adresse.

et le moteur de sa diffusion¹, le poète ne se donne pas ici comme un médiateur entre les Muses et les hommes : à l'immédiateté de l'expérience décrite dans les vers précédents répond le caractère direct de l'intervention poétique. Il est clair ici encore que l'on a quitté un niveau de discours explicitement théologique. Solon ne se présente pas comme le porte-parole des dieux² et la formule homérique prend ainsi, dans le contexte, un relief particulier : attribuer à son propre *thumos* l'impulsion didactique écarte du discours toute intervention extérieure, et divine, pour laisser entièrement la place à l'expérience humaine.

Il n'y a pas lieu de comprendre que Solon, en faisant de son *thumos* l'instigateur de sa propre intervention, s'efface derrière ses émotions pour ne pas avoir l'air de s'impliquer directement dans la leçon qu'il donne à ses concitoyens sous prétexte que l'on ne peut pas se permettre avec eux ce que l'Hésiode des *Travaux* pouvait se permettre avec son frère Persès³. L'emploi de θυμός n'implique pas que l'on ne s'engage pas personnellement ni que l'on suscite la partie irrationnelle de soi (c'est alors concevoir le terme dans un sens trop platonicien). Les emplois homériques de la formule infirment une telle interprétation, notamment lorsque l'on trouve l'expression dans la bouche de Priam (*Iliade*, VII, 369), de Zeus (*Iliade*, VIII, 6), ou d'Alcinoos (*Odyssee*, VII, 187 ; VIII, 27)⁴, que l'on ne peut guère soupçonner d'avoir besoin de se cacher

¹ Voir, pour les Muses comme origine du savoir, le vers 22 : αἱ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδίην (« ce sont elles <les Muses> qui enseignèrent un jour à Hésiode un beau chant ») ; leur fonction d'instigatrices du chant est mentionnée aux vers 31-34.

² Certes, sa lucidité peut venir d'une bonne appréhension de ce qu'est l'ordre divin, comme le suggère la profession de foi que l'on trouve au début du poème, mais, comme partout dans ce poème, Solon écarte de son propos toute transcendance.

³ Voir Noussia (2001), *ad* 30.

⁴ Il semble que dans toutes les occurrences que j'ai citées, le personnage (qu'il soit humain ou divin) réagit à une situation difficile, ou au moins singulière, à laquelle il propose une solution à chaque fois tout à fait rationnelle (ou au moins argumentée), mais singulière elle aussi, qui prétend donner à la situation une configuration nouvelle : Hector, pour sortir de l'impasse où se trouvent les deux camps, propose un duel (*Iliade*, VII, 68) ; Anténor, lui, propose de rendre Hélène (VII, 349), et Priam une trêve (369) ; Zeus menace les dieux s'il leur prend l'envie d'intervenir encore comme ils l'ont fait (VIII, 6) ; la naissance prochaine d'Héraclès le conduit à l'annoncer comme le futur maître des hommes (XIX, 102) ; Alcinoos, à la demande d'Arété, décide d'accueillir l'inconnu singulier qui lui demande l'hospitalité et de l'aider à retourner chez lui (*Odyssee*, VII, 187 ; VIII, 27) ; Ulysse répond par une imprécation qui a la force d'une action (car elle se révélera efficace) à Antinoos, qui lui a jeté un tabouret à la tête (XVII, 469) ; Eurymaque enfin, sous l'impulsion d'Athéna, qui pousse les prétendants à la faute, fait des propositions insultantes au mendiant Ulysse (XVIII, 352).

derrière leurs émotions ni de donner libre cours à des pulsions irrationnelles. Il serait anachronique de se représenter le θυμός, parce qu'il est conçu comme le siège des émotions¹, comme l'expression d'une subjectivité pure. Le terme d'« émotion » est à comprendre dans son sens premier : le *thumos* est le moteur de l'action, qui réagit (à une situation concrète) et met l'être humain en mouvement. Contrairement au νοῦς, plus spéculatif en ce qu'il est le lieu des représentations qu'il analyse pour se donner les moyens d'une action correcte, le θυμός mobilise une expérience purement pratique, suscitée par une situation donnée. Choisir de reprendre la formule, dans le contexte, n'est donc pas pour Solon un geste poétique mécanique, mais cela lui permet d'exprimer au mieux le caractère particulier, résolument – et littéralement – terre-à-terre, de sa poésie didactique. L'impulsion ne lui est pas donnée d'en haut, mais son poème est une réaction à une situation concrète.

La substitution de διδάξει à εἰπεῖν amène à faire une autre remarque. Dans la poésie épique comme dans les poèmes iambiques ou élégiaques, les deux mots ne sont pas interchangeable. Διδάσκειν renvoie toujours à une situation où le discours s'adresse à un individu, qu'il soit identifié ou non², alors que la formule épique, avec εἰπεῖν, s'inscrit toujours dans le cadre d'une assemblée. La distorsion est significative et donne tout son poids à l'autre variation qui est introduite par rapport à la formule traditionnelle : Ἀθηναίους με à la place de ἐνὶ στήθεσσι. Comme je l'ai déjà souligné plus haut³, la communauté théologique évoquée au vers 1 se dissout dans un espace politique lui-même éclaté, puisque ses composantes, ou, plus exactement, les individus qui le constituent, et dont s'exclut Solon dans sa description des maux de la cité, ne sont mus que par leur intérêt propre. En utilisant διδάξει dans un contexte politique où on ne le trouve pas en principe, Solon, d'une part, prend acte du fait que l'assemblée à laquelle il s'adresse n'a pas l'unité que l'on attend d'une communauté politique, mais est faite d'individus dans

¹ Voir Onians (1951/1999), p. 69-77, ou Snell (1946/1994), p. 26-33. Voir, pour un recensement des emplois de *thumos* et de *nous* qui mériterait cependant parfois une discussion plus approfondie, Padel (1992), p. 27-30 et 32 s., et Sullivan (1995), p. 18-35 et 54-70.

² Les exemples les plus significatifs renvoient au rapport de maître à disciple qui lie Phénix à Achille (*Iliade*, IX, 442), ou Chiron au même Achille, qui transmet à son tour son savoir à Patrocle (XI, 831 s.), ou à la transmission du savoir à l'aède par les Muses (j'ai déjà cité le vers 22 de la *Théogonie*, mais voir aussi *Travaux*, 662, ou *Odyssee*, VIII, 481 et 488). Dans le corpus de Théognis, par exemple, on ne trouve pas le verbe utilisé dans une relation d'enseignement entre des êtres identifiés, mais le destinataire est toujours mentionné au singulier.

³ Voir ci-dessus, p. 76.

l'ignorance (voir toujours le vers 9) qu'il s'agit d'éduquer. Toutefois, cet enseignement, qui ne se livre pas habituellement dans une assemblée, doit permettre à celle-ci de se recomposer, comme l'annonce Ἰαθηναίους, utilisé ici pour la première fois dans le poème. La reconstitution de la communauté politique passe, selon un paradoxe qui n'est qu'apparent, par l'affirmation forte d'un « je » qui s'investit d'une mission didactique. Dans une cité où chacun est obnubilé par l'appât du gain au point de ne pas sentir le danger qui pèse sur lui ni de comprendre la part de responsabilité qu'il a dans les misères présentes, il faut l'intervention d'un homme providentiel, qui sache à la fois prendre assez de distance pour interpréter et retraduire la réalité difficile en termes éclairants tout en restant en prise avec elle. Solon prétend ici incarner cet individu différent, capable de redonner vie à la communauté politique d'Athènes, prêtant ainsi à la poésie une action politique effective : c'est le « moi » de ce poète intéressé à la pratique qui devrait permettre à ces citoyens en péril de retrouver leur identité d'« Athéniens » : la diction, qui associe étroitement, en les mettant en relief, grâce à la variation formulaire, Ἰαθηναίους et με, se veut une fois de plus expressive¹.

v. 31

Reste à saisir quel est le contenu de l'enseignement délivré par Solon, donc à comprendre à quoi renvoie ταῦτα. Il est syntaxiquement possible que le démonstratif οὗτος annonce une subordonnée qu'il mettrait ainsi en corrélation avec la principale². Ταῦτα peut donc anticiper le contenu de la complétive du vers 31, introduite par ὡς. Pierre Chantraine, dans sa *Syntaxe homérique* (p. 169, § 252), note toutefois que le cas est assez rare dans la langue homérique. Rien n'empêche évidemment de penser à une évolution de la langue, mais dans un poème où, comme on l'a vu, le même démonstratif a une valeur anaphorique nette, choisir ταῦτα n'est pas sans conséquence. La *Syntaxe* de Kühner-Gerth remarque que οὗτος, à la différence de ὅδε, peut servir à annoncer la suite en indiquant qu'elle est en fait contenue déjà de manière latente dans ce qui précède³. C'est précisément ce qui se passe ici. Ταῦτα renvoie aux vers 5 à 29, qui sont ensuite résumés grâce au vers 31. L'enseignement consiste donc, d'une part, à évoquer la situation concrète ainsi qu'il l'a fait, en interprétant comme les conséquences d'un comportement contraire à la justice, décrit grâce à des formules imagées qui visent l'efficacité,

¹ Pour une interprétation plus générique du vers, voir Irwin (2005, p. 195 s.). L'auteur remarque de manière tout à fait pertinente que le poète, en parlant de « notre cité » au vers 1, puis des Athéniens ici, ne s'adresse ni à un individu particulier ni à une classe d'individus spécifiques mais marque que son poème englobe l'ensemble de la communauté politique.

² Voir KG, I, p. 658 s., § 469, 3, et Schwyzer II, p. 209, § 3.

³ I, p. 646, § 467, 7.

les malheurs présents, eux-mêmes évoqués de manière à correspondre à des représentations plus générales, plus « universelles », mais toujours concrètes. Solon rassemble d'autre part tous ces faits « stylisés » dans une proposition où tout converge vers un terme clé : les maux de la cité (décrits de 17 à 29 : κακά renvoie clairement aux autres occurrences du mot dans ce passage) ont pour cause la *dusnomia*.

Solon emprunte manifestement à Hésiode un terme que l'on ne trouve que chez les deux poètes. *Dusnomia* est, dans la *Théogonie*, fille d'Eris, elle-même née de Nuit, et comprise à ce titre dans un catalogue d'entités divinisées qui rassemblent sous leur nom différentes sortes de conflits, guerriers mais aussi sociaux, et leurs conséquences, le tout ébauchant le paysage des dysfonctionnements de la communauté humaine¹. On verra, en étudiant les possibilités de sens d'εὐνομία, qu'il est sans doute difficile de voir dans les deux termes une allusion politique précise, à des lois, bonnes ou mauvaises, ou à une constitution². Le vers 31 lui-même le confirme. Si κακά renvoie aux maux décrits à partir du vers 17, la *dusnomia* qui les produit, dans un contexte où il est dit que ces fléaux politiques sont la conséquence du comportement injuste des citoyens et de leurs chefs, renvoie logiquement aux attitudes déréglées que le poète a dénoncées à partir du vers 5. Solon subsume ainsi sous une notion unique la diversité des témoignages de l'état désordonné d'une cité livrée aux mauvais usages. L'intérêt d'une telle démarche est puissant. En donnant un nom aux faits qu'il a décrit (les fautes des citoyens), le poète circonscrit la difficulté et peut ainsi lui donner une portée théorique, donc universelle. L'analyse d'une situation concrète et précise du chaos politique amène Solon à isoler, à déduire, toujours empiriquement, un principe négatif de désordre : il passe ainsi de la description à l'interprétation, ce qui va lui permettre de faire un pas de plus. À partir du moment, en effet, où il a ramené la diversité du désordre à la notion de dysnomie, rien ne l'empêche

¹ Voir les vers 226-232 : elle est sœur de Peine (Πόνος), Oubli (Λήθη), Faim (Λιμός), Douleurs (Ἄλγεια), Mêlées (Ἵσμῖναι), Combats (Μάχαι), Meurtres (Φόνοι), Massacres d'hommes (Ἰανδροκτάσιαι), Conflits (Νείκεα), Discours mensongers (Ψευδέες Λόγοι), Contestations (Ἀμφιλόγιοι), Désastre (Ἰάτη) et Serment (Ὅρκος, qui est une menace car il expose toujours celui qui le prête à se parjurer). Alors que le mot εὐνομία est attesté (une fois) dans l'*Odyssée* (XVII, 487, voir ci-dessous), *dusnomia* ne se trouve que chez Hésiode et Solon. On peut supposer que le poète de la *Théogonie* a créé le mot à partir de son contraire positif : les deux faces de l'ordre humain sont ainsi dotées d'une origine. Bien que la notion de *dusnomia* soit créée à partir d'*eunomia*, elle lui est généalogiquement antérieure, car, dans la *Théogonie*, l'ordre ne trouve son achèvement qu'avec l'avènement de Zeus.

² Voir la traduction d'Edmonds (1944²) : « ill-government ».

d'opposer à ce concept un principe antinomique, correcteur, celui de l'eunomie.

V. 32-39 : L'eunomie.

Il ne fait guère de doute que la fin du texte, qui présente l'action de l'eunomie, fait partie de l'enseignement de Solon. La parataxe, avec un *δέ* adversatif, oppose la notion et les actes que le poète lui prête à la dysnomie et ses conséquences mauvaises. Pourtant, comme les effets stylistiques très nets le confirmeront, tout ce passage est doté d'une singularité qui vise, pour la forme mais aussi pour le fond, à donner un relief particulier à l'eunomie décrite ici : contrairement à la justice et à la dysnomie, intégrées dans des développements qui les subordonnent syntaxiquement à leur contexte, l'eunomie a droit à un traitement spécifique, dont on a souvent, depuis Jaeger, noté la qualité stylistique et les résonances hymniques¹.

La facture du passage est en effet remarquable ; on peut repérer ici un foisonnement de figures stylistiques que les commentateurs, Jaeger le premier², ont recensées : asyndète et double chiasme (pour la position du complément d'objet et du verbe) au vers 34, suite de propositions où le verbe est placé en tête aux vers 35-38 (on trouve toutefois un chiasme en 36 s. avec répétition d'*ἔργα*), et anaphores (cf. *παύει δὲ ...*, v. 37 et 38), homéotéleutes (*λείπει ...*, *αὐαίνει ...*, *εὐθύνει ...*, *πραΐνει ...*, ces verbes étant tous composés de voyelles longues³). L'ensemble enfin présente clairement une structure en anneau, puisque le vers 32 est repris, avec la répétition de *πάντα* et d'*ἄρτια*, au vers 39, ce qui fait du passage un tout qui se referme sur lui-même. Jaeger en déduit que Solon emploie les moyens formels de la poésie cultuelle pour donner au passage une solennité religieuse. L'hypothèse semble confirmée par le fait que ces vers rappellent de toute évidence l'hymne à Zeus qui ouvre les *Travaux* d'Hésiode (notamment les vers 5-8) :

ῥέα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει,
ῥεῖα δ' ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδηλον ἀέξει,
ῥεῖα δέ τ' ἰθύνει σκολιὸν καὶ ἀγήνορα κάρφει
Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, ὃς ὑπέρτατα δώματα ναίει.

¹ Voir encore récemment Mülke (2002), *ad* 32-39, p. 149.

² 1926/1960, p. 334.

³ Cette série de molosses, dont trois figurent en début de vers, donne sûrement à ces vers un ton solennel (voir Degani-Burzacchini, 1977, *ad* 32-39, ou Adkins, 1985, p. 122).

Car il donne aisément la force, mais accable aisément le fort,
Amoindrit aisément l'homme en vue et fait croître l'obscur ;
Aisément aussi rend droit l'homme tors et flétrit l'arrogant,
Zeus grondant dans l'altitude, qui habite les plus hautes demeures.¹

On ne trouve pas chez Solon le système d'antithèses présent dans les vers hésiodiques, mais les deux poètes pratiquent l'anaphore, l'« Eunomie » reprend des éléments du proème des *Travaux* (εὐθύνει ... δίκας σκολιάς, v. 36, rappelle ἰθύνει σκολιὸν du vers 7) et le contenu même de l'ensemble du passage n'est pas sans rapport avec le poème hésiodique. Une analyse précise du texte empêche toutefois de voir ici, comme le fait Havelock², une simple reprise des thèmes hésiodiques où les variations seraient purement d'ordre rhétorique. D'une part, l'eunomie, contrairement à Zeus, n'agit pas directement sur l'homme, mais sur des moteurs d'action négatifs (κόρος, ὕβρις, ἄτη, χόλος), ou des éléments concrets (cf. le neutre pluriel τραχέα, v. 34 ; voir surtout la reprise presque littérale d'Hésiode, 7, citée plus haut : là où Zeus redresse l'*homme* tors, l'eunomie s'en prend aux *sentences* torses). Elle agit en fait sur des actes, comme le montre avec insistance la répétition d'ἔργα³. L'usage même de πιτυτά au vers 39 est révélateur de ce choix délibéré de substituer les faits aux hommes : l'adjectif, que l'on ne trouve pas dans l'*Iliade*, mais qui est employé plusieurs fois dans l'*Odyssée*⁴, est toujours, contrairement à son emploi ici, utilisé comme une épithète qualifiant un homme. L'eunomie est donc présentée comme un principe strictement inscrit dans la pratique.

L'autre différence entre le proème hésiodique et notre passage peut difficilement être considérée elle aussi comme un simple détail. L'eunomie prend la place qu'occupait Zeus dans les vers des *Travaux*. Comme c'était le cas pour *dikè*, le fait même qu'*eunomia* soit dotée d'une action fait d'elle une puissance. Mais la notion même de puissance est conçue différemment : Solon abandonne la narration de type épique pour une évocation de la puissance comme principe immanent du réel. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'absence, une fois de plus, ici de toute généalogie. Le couple

¹ Je reprends la traduction de Rousseau (1996), p. 94.

² 1978, p. 261.

³ Cf. v. 36 s. On peut supposer, dans cette logique, que le datif pluriel ἀδίκοις, au vers 33, doit être compris comme un neutre. Il semble que les emplois de l'adjectif dans la littérature archaïque le confirme : l'adjectif est en effet toujours employé comme épithète (d'ἄνθρωπος ou d'ἔργου) chez Hésiode et Théognis (et Solon), ou quand il est seul, le substantif qu'il qualifie peut être suppléé grâce au contexte.

⁴ Cf. I, 229 ; IV, 211 ; XX, 131 ; XXI, 103 ; XXIII, 361. Voir aussi Théognis, 501.

dysnomie/eunomie rappelle évidemment la *Théogonie*. Cependant, alors que chez Hésiode Eunomia entre dans une généalogie qui fait d'elle, fille de Zeus et de Thémis (901 s.), le fruit d'une génération postérieure à Dysnomia, petite-fille de Nuit¹, l'eunomie chez Solon, comme l'a remarqué déjà Martin Ostwald², est juxtaposée à la dysnomie, sans que l'on puisse établir un ordre entre elles. La démarche vise une fois de plus la clarification : là où le récit théogonique perd nécessairement de vue le rapport étroit, antinomique, qui lie les deux divinités (il faut attendre six cent soixante-douze vers pour voir apparaître l'opposé de Dysnomie dans la *Théogonie*), la construction paratactique permet à Solon de placer côte à côte les deux puissances pour mettre en évidence une polarité. L'eunomie est comme logiquement déductible de la notion de dysnomie : quand on pose l'une, on pose l'autre. Solon crée évidemment un effet d'abstraction. Toutefois, après avoir, avec la dysnomie, dégagé un principe ancré dans l'expérience concrète, il s'en tient avec l'évocation de l'eunomie au niveau pratique dont est exclue toute transcendance : *eunomia*, envers logique de *dusnomia*, et donc, à ce titre, notion purement pratique, est délibérément substituée à Zeus dans cette sorte d'hymne qui la chante.

Solon procède donc avec l'eunomie comme il l'avait fait avec *dikè* : l'une et l'autre restent des puissances agissantes, mais il les arrache toutes les deux à la fiction théologique dans laquelle les faisait évoluer Hésiode. Il est toutefois impossible d'assimiler les deux puissances dans le poème, comme le pense à tort Eric Havelock³. L'action de la justice a été présentée comme le paiement d'une injustice commise : cette rétribution, on l'a vu, ne sort pas du cadre de la cité, elle n'a rien à voir avec la punition fulgurante et supranaturelle de Zeus, mais n'en demeure pas moins une réplique nécessaire et violente aux manifestations du dérèglement humain. On peut évidemment toujours en déduire que le but ultime de la justice est de rétablir le bon ordre des choses, mais le poème n'insiste pas sur cette dimension téléologique pour ne mettre en évidence que la puissance de sanction, forcément négative, dans un premier temps, le temps humain, pour les citoyens qui la subissent. Ce n'est pas ce type de châtement violent que décrivent les vers qui sont consacrés à

¹ Voir ma note 1, p. 158.

² 1969, p. 66.

³ 1978, p. 261. Havelock considère que l'Eunomie n'est qu'une variante (plus concrète) de la Justice, vue sous l'aspect du « langage traditionnel des 'droits' procéduraux ». Il peut en déduire que le terme de *dikè* n'a chez Solon aucune clarté conceptuelle. C'est ne pas voir que, telles que le poème les énonce, l'action de l'une ne peut pas simplement se superposer à l'action de l'autre.

l'eunomie : celle-ci, comme y insistent les vers d'ouverture (32) et de clôture (39) du passage qui l'évoque, est avant tout bénéfique pour l'homme.

v. 32

Le vers 32 insiste en effet sur l'idée d'ordre produit par l'eunomie. Cette idée est exprimée par deux adjectifs qui ne disent pas exactement la même chose, même si leurs registres sont proches. Εὐκόσμα dit immédiatement la conformité à un ordre. C'est la première occurrence du mot dans la littérature transmise, mais on trouve en revanche l'adverbe εὐκόσμως, avec à chaque fois un sens technique¹. L'adverbe, comme le fait remarquer Hans Diller dans son article sur l'emploi présocratique de κόσμος et κοσμεῖν², fonctionne comme un synonyme de l'expression κατὰ κόσμον, à cette différence près que celle-ci peut prendre un sens non seulement matériel, mais aussi social : l'ordre étant dans ce cas le respect de conventions entre individus³. Diller suppose que le sens devient plus abstrait encore chez Solon, puisqu'« il ne s'agit plus de rapports entre des hommes, mais entre des actions et leurs conséquences, donc de relations entre relations »⁴. En réalité, les actions qui sont ensuite énumérées dans notre passage n'écartent pas, au contraire, la possibilité que les rapports sociaux soient inclus dans l'acception du terme (voir en particulier l'allusion à la dissension et la querelle, v. 37 s. : le désaccord entre citoyens est contraire à l'ordre d'une communauté, fondée, par nature, sur l'entente). Le sens n'est donc pas nécessairement plus abstrait : les actions décrites par Solon dans ce qui précède ne peuvent pas en effet être détachées de leur contexte social et l'organisation des joies du banquet à laquelle font allusion les vers 9 s. est une manière bien concrète de dire le bon fonctionnement de la communauté. Le terme en tout cas est positif : il implique en effet un ordre, que l'on peut définir, très largement, comme un tout constitué grâce au rapport réglé entre ses parties⁵.

Le sens d'ἄρτια par contre, comme l'a remarqué Max Treu, est toujours relatif, jamais absolu, sans pour autant avoir de valeur comparative ou superlative⁶. L'adjectif peut apparaître dans le même contexte que l'expression

¹ Des haches que Télémaque sait aligner en bon ordre (*Odyssée*, XXI, 123), ou du grément qu'il faut bien ranger dans les *Travaux* d'Hésiode (628).

² 1956/1971, p. 80.

³ *Ibid.*, p. 80 s.

⁴ « ... es handelt sich gar nicht mehr um Beziehungen zwischen Menschen, sondern zwischen Handlungen und ihren Folgen, also um Relationen zu Relationen », *ibid.*, p. 81.

⁵ Voir la définition du κόσμος homérique donnée par Diller : « aménagement du tout grâce à l'organisation des parties » (p. 78).

⁶ Comme, par exemple, ἀριστεύειν, vraisemblablement formé à partir de la même racine (ἀρ-). Voir Treu (1955), p. 275. Pour l'étymologie du mot, et son sens, voir notamment Calame (1977), p. 216-220.

κατὰ κόσμον ; c'est le cas dans l'*Odyssée* (VIII, v. 240/179), où ces termes sont employés pour qualifier la parole d'Euryale, qui n'a pas su deviner, sous l'apparence d'un Ulysse usé par les épreuves, l'excellence¹ du héros malgré tout vigoureux. Mais l'adjectif et l'expression ne sont pas synonymes. Formé sur la même racine qu'ἀραρίσκω, ἄρτια dit l'adéquation, la qualité, toute relative, de ce qui est adapté au contexte², une qualité donc qui, contrairement à ce qu'expriment κατὰ κόσμον, ou encore καλόν (employé aussi, sur le mode négatif, pour désigner le discours d'Euryale, v. 166), ne peut se confondre avec une valeur immédiatement positive. Le terme a par conséquent une signification avant tout pragmatique : l'adaptation est toujours à faire, selon l'environnement qui la détermine.

Comme l'ont remarqué bon nombre d'interprètes, Solon use de l'adjectif avec prédilection : celui-ci revient à la fin de l'élégie, et on le trouve dans les fragments 4c W. (v. 4), et 6 (v. 4)³. On irait toutefois trop vite en le réduisant à un concept politique, qui marquerait l'opposition entre Solon (du côté de la bonne répartition adaptée à chacun, cf. fr. 5 W.) et l'idéologie aristocratique des poèmes homériques⁴. En 4c, la situation des chefs intempérants, auxquels semble visiblement s'adresser Solon, sera inadéquate si, pour ne pas avoir su trouver la mesure, ils ne sont plus obéis. La proposition οὐθ' ὑμῖν ἄρτια ταῦτ' ἔσεται (v. 4) exprime l'écart entre l'attitude attendue des dirigés et leur désobéissance. Le fragment 6, on l'a vu, évoque les conditions dans lesquelles la saturation (κόρος) engendre la violence (ὑβρις) : « quand une grande prospérité accompagne des hommes qui n'ont pas un esprit adéquat » (ὅποσους μὴ νόος ἄρτιος ἦ). Ne pas être raisonnable revient à avoir un esprit qui n'est pas en rapport avec la prospérité acquise, qui n'est pas en soi un mal, puisque Solon la demande aux Muses pour lui-même dans l'élégie 13 W. (v. 3). L'adjectif n'a donc rien à voir *a priori* avec un slogan politique, mais n'en correspond pas moins au type de pensée que développe Solon dans l'« *Eunomie* » : de même que les principes qui déterminent

¹ On trouve au vers précédent (VIII, 239), pour désigner cette excellence, le substantif ἀρετή : il s'opère sans doute, d'un mot à l'autre, un jeu d'étymologisation.

² L'expression (οὐκ) ἄρτια βάζειν (« [ne pas] dire les paroles adéquates ») se retrouve en *Iliade* XIV, 92. En préconisant la fuite, Agamemnon, comme le lui reproche Ulysse, tient un discours qui ne s'accorde pas avec la qualité de son armée, ni avec sa fonction de roi. La locution ἄρτια εἰδέναι (+ datif) va dans le même sens : elle s'applique à une relation de parfait accord entre deux compagnons, le savoir de l'un concordant avec celui de l'autre (pour l'analyse, voir Calame, 1977, p. 216-218).

³ Pour les fragments 4c et 6, voir ci-dessus, p. 88 s.

⁴ Voir Treu (1955), p. 275, repris par Noussia (2001), *ad* 32. Cette compréhension du terme correspond à une interprétation du poème qui tente d'y lire un programme politique.

l'expérience politique de la cité, comme *dikè* et *dusnomia*, ne sont pas conçus comme des notions extérieures à cette expérience, de même le « bien » produit par l'eunomie et dit avec ἄρτια – assez important aux yeux du poète pour qu'il utilise l'adjectif deux fois, au début et à la fin de la dernière partie de l'élégie – n'est pas une valeur positive, immuable et comme idéale, mais une qualité pratique, qui dit au mieux le principe de la régulation, jamais, par nature, achevée et toujours dépendante de l'expérience vécue.

v. 39

Comme souvent dans une construction en anneau, si le vers qui referme l'unité est très semblable au vers 32, il ne lui est pas parfaitement identique, mais apporte des éléments nouveaux. Selon une structure en chiasme, ou l'adjectif commun, ἄρτια, est au centre, πινυτά (« sensé ») se substitue à εὐκοσμία. L'épithète est, dans la tradition épique, exclusivement homérique, et ne se trouve que dans l'*Odyssée*, où il qualifie le plus souvent Pénélope. Le terme désigne une qualité intellectuelle, qui semble, lorsqu'on observe les usages de l'adjectif, renvoyer à une capacité de discernement dans le choix de la conduite la plus adéquate¹. Après ἄρτια, qui dit l'adaptation, πινυτά a une valeur résultative. La triade d'adjectifs donne l'idée de la perfection produite par l'eunomie : ἄρτια articule le niveau objectif et plus général de l'ordre (εὐκοσμία) et celui, plus subjectif, en tout cas plus strictement humain, mais pas plus arbitraire, du discernement, en tant que bonne organisation mentale. La perspective se resserre ainsi sur les hommes, comme le confirme la précision κατ' ἀνθρώπους. On a déjà remarqué plus haut que πινυτός ne s'applique en principe qu'aux personnes ; l'emploi au neutre ici sert à éviter toute impression de surnaturel : l'eunomie ne façonne pas l'homme lui-même (Hésiode a proclamé dans les *Travaux* que c'était Zeus qui en était

¹ Au livre I (229), est *pinutos* l'homme (en général) qui sait s'indigner devant le comportement honteux des prétendants. Quand il est appliqué à Pénélope, l'adjectif est modalisé par un *περ* concessif : la qualité lui est attribuée, mais on en craint en même temps les limites : voir, par exemple, XX, 131 et XXI, 103, où Télémaque, à tort, suspecte sa mère d'être capable d'un mauvais choix, qu'il s'agisse des bénéficiaires de son hospitalité ou de la décision de prendre un nouveau mari. La capacité critique à laquelle renvoie le mot apparaît dans l'usage qui est fait du substantif, πινυτή. Quand Hector présente Ajax comme un homme qui sait allier qualités physiques (la taille et la force) et intellectuelles (πινυτή), son intention est de le persuader de mettre fin, temporairement, au combat (*Iliade* VII, 289). C'est cette même qualité qu'Ulysse attribue au bouvier Philétios, qui a su discerner, sous ses dehors misérables, le caractère royal d'un Ulysse qu'il est bien près de reconnaître sous les traits du mendiant (*Odyssée* XX, 228).

capable), mais la pluralité de ses réalisations concrètes¹. Il restera, bien évidemment, à comprendre la nuance, ce qui ne sera possible qu'en tentant de définir ce que représente *eunomia*.

Une dernière observation reste à faire sur le vers 39. Le groupe prépositionnel κατ' ἀνθρώπους n'est pas aussi banal que l'on pourrait le croire. L'expression n'est pas en effet très fréquente pour dire « parmi les hommes » (on trouve plus souvent, avec l'accusatif, la préposition ἐπί), mais elle entre dans des locutions quasi formulaires, et plutôt négatives, où le tour prépositionnel est employé presque toujours avec le verbe ἀλάομαι (« errer »)². Le choix est intéressant du point de vue de la construction du tout. On a là comme une antiphrase : la formule, qui crée une attente négative, est suivie de termes positifs. L'effet de clausule est en fait double et ne se limite pas à la reprise évidente du vers 32. On verra que l'évocation de l'eunomie est la réplique, antinomique, de tout ce qui a précédé, comme l'envers positif de la description des malheurs de la cité énumérés auparavant. Avec les vers 38 s. se referme aussi tout le poème. À la protection des dieux avait été opposée l'action humaine – seule cause, purement interne, des maux qui assaillent la cité –, caractérisée d'emblée par sa folie (ἀφραδίησιν). Les vers 38 s. ramènent à l'idée d'une cause, apparemment au moins, extérieure aux hommes (la distanciation est marquée par ὑπ' αὐτῆς, « sous son effet », et κατ' ἀνθρώπους). Cependant l'eunomie produit l'inverse de ce à quoi ces mêmes hommes, trop rapidement enclins à se disculper, pourraient s'attendre de la part d'une puissance dont ils subissent l'action : ce n'est pas l'errance ou le malheur que l'eunomie apporte, mais l'adéquation et le bon sens, précisément le contraire de ce qui est entendu sous le mot ἀφραδίησιν.

v. 33-38

L'eunomie, contrairement à la justice, a donc un effet explicitement bénéfique pour l'homme. Il faut toutefois remarquer que, si le résultat produit est clairement positif, l'action même de l'eunomie pour obtenir ce résultat, décrite dans les vers 33-38, est dite en des termes plutôt négatifs, qui

¹ Voir aussi Mülke (2002), *ad* 38-39, p. 159, qui, à la remarque faite par Gentili-Prato dans leur appareil critique (1988²), *ad* 39 (πινυτός *Hom.*, *sed nunquam de rebus*), objecte qu'il ne s'agit pas ici de choses, mais de situations humaines (« menschlichen Verhältnisse »).

² On ne trouve pas l'expression dans l'*Iliade*. Voir *Odyssée* III, 302, de l'errance de Ménélas lors du retour de Troie ; XV, 276, de Théclymène, dont le lot est d'errer parmi les hommes ; XX, 206, d'Ulysse, victime du même sort ; ou *Travaux*, 100, où le verbe est employé métaphoriquement pour évoquer l'errance des maux, échappés de la jarre de Pandore. En *Odyssée* XV, 453, l'expression est employée avec un autre verbe : πέρνημι (« exporter pour vendre » ; il s'agit ici d'Eumée, qui raconte comment il est devenu esclave) ; la traversée est moins incertaine, mais elle n'est pas plus positive pour celui qui la subit.

expriment l'idée de correction, voire de répression. Certes, l'eunomie « adoucit » (πραΰνει, v. 37), mais elle « impose des entraves » aussi (ἀμφιτίθησι πέδας, v. 33), « lisse » (λειαίνει, v. 34), « fait cesser » (παύει est employé trois fois, v. 34, 37 et 38), « affaiblit » (ἀμαυροῖ, v. 34)¹, « dessèche » (αὐαίνει, v. 35), « redresse » (εὐθύνει, v. 36).

Cette action correctrice, comme on l'a parfois noté², porte sur des éléments que le poème a déjà évoqués. De fait, cette dernière partie reprend en les isolant les termes que les vers 5 à 14 avaient présentés comme les causes de la catastrophe politique dans laquelle la cité est emportée. On a comme une image inversée de la situation provoquée par la dysnomie : après avoir décrit le désordre subsumé ensuite sous le terme unique de *dusnomia*, le poème, dans un mouvement inverse, peut, à partir de l'antonyme *eunomia*, dérouler les mêmes éléments de désordre, cette fois corrigés ou réfrénés par la puissance opposée à celle qui les définit. πιτυτά (39) s'oppose à ἀφραδίησιν (5), et εὐκοσμία (32) à la situation évoquée en 9 s., où apparaît le verbe κοσμεῖν. Τοῖς ἀδίκους (33) et δίκας σκολιάς (36) rappellent bien évidemment ἄδικος νόος du vers 7, ἀδίκους ἔργμασι de 11 et le vers 14 : on peut penser que l'injustice est évoquée dès le vers 33, comme de manière générique, dans la mesure où elle représente la cause évidente de la réaction punitive de la justice, avec les effets qui ont été ensuite développés. On retrouve aussi κόπος³ et ὕβρις (34), déjà cités en 8 s. Enfin, les vers 37 s., rappellent l'évocation de la dissension et de la guerre en

¹ On peut hésiter sur le sens à donner au verbe, formé à partir de l'adjectif ἀμαυρός, qui n'a pas d'étymologie précise (voir Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, s. v.), et se trouve employé dans la littérature grecque avec deux sens assez distincts : « sombre » ou « faible ». Wilamowitz, dans son commentaire à l'*Héraclès* d'Euripide (1889, ad 124, III, p. 35), soutient que le mot est une forme éolienne secondaire pour ἀμαλός (« tendre, faible »). Le mot aurait ultérieurement pris aussi le sens d'« obscur » sous l'influence de l'attique ἀμυδρός. L'adjectif, épithète des morts chez Sappho (55 L.-P., v. 4) est employé dans l'*Odyssée* (IV, 824, 835), pour qualifier le fantôme fabriqué par Athéna pour visiter Pénélope pendant son sommeil. Il semble que l'on peut donner raison à Wilamowitz, qui, contre les scholies, lui donne ici le sens de « sans consistance », au regard des emplois hésiodiques. Au vers 284 des *Travaux*, le poète prédit au parjure une descendance ἀμαυροτέρη ; la renommée importe moins que la ferme assurance d'une descendance au poète qui chante le travail de l'homme ordinaire. En 693 du même poème, le sens du passif ἀμαυρωθείη ne fait guère de doute, puisqu'il est appliqué à des marchandises qui risquent d'être détériorées quand l'essieu d'un chariot trop chargé se brise. En tout cas, il paraît difficile de lui donner le sens plus absolu de « détruire ».

² Voir par exemple Halberstadt (1955), p. 201 s.

³ L'eunomie, en mettant un terme au processus de la saturation, réalise ce que les dirigeants ne savaient pas faire (voir le vers 9). Pour le sens à donner à κόπος, voir ci-dessus, notamment p. 89-92.

19 s. (avec notamment le rapprochement évident à faire entre στάσιν, v. 19, et διχοστασίη, v. 37).

Le détail révèle toujours à la fois le travail qui s'accomplit sur la langue traditionnelle, et le souci de maintenir le discours à un niveau concret, grâce aux métaphores notamment.

L'évocation de la répression de la saturation et de la violence (κόρος et ὕβρις, v. 34¹), comportements liés tous deux à la nature de l'homme, dominée par le désir, donc encline au déséquilibre, au franchissement des limites, est encadrée par deux métaphores, qui, tout en renvoyant à deux domaines différents du réel, contribuent l'une et l'autre à illustrer la fonction régulatrice de l'eunomie.

v. 34

La proposition τραχέα λειαίνει associe le couple antinomique τραχύς/λείος². L'opposition est usuelle et se retrouve chez Solon lui-même, dans le poème 34 W., v. 2 s. : <κάδοκουν> ... με κωτίλλοντα λείως τραχὺν ἐκφανεῖν νόον (« et ils pensaient > que, sous mon bavardage lisse, je révélerai un esprit âpre »)³. Toutefois, il faut lui laisser dans l'« Eunomie », la valeur concrète qu'elle perd en 34 W., où les termes, selon un cliché qui sera largement repris⁴ et tend à faire oublier la métaphore initiale, servent, dans un passage du domaine physique à la sphère morale, à opposer deux types de comportements humains (la douceur – feinte en l'occurrence – et la rudesse). Au vers 34 de l'« Eunomie », au contraire, le mode d'énonciation met en évidence l'origine physique de la métaphore : avec l'emploi du verbe λειαίνειν, l'adjectif τραχέα garde son sens concret.

L'adjectif qualifie le plus souvent, dans la littérature épique, un chemin ou, plus largement un terrain, rocailleux, bien moins praticables que le chemin ou le terrain plats, « lisses ». On pense évidemment à la célèbre opposition qu'établit Hésiode dans les *Travaux* (288-292) entre la route plane (λείη, 288), qui mène à la médiocrité, et le chemin de l'excellence, long, raide et raboteux (τραχύς, 291). Il ne faut pas s'y tromper : le renversement d'appréciation qui semble se dessiner chez Hésiode, où le lisse semble dévalorisé au profit du raboteux ne s'opère qu'en raison du point de vue moral qu'adopte le poète. La difficulté du chemin raboteux devient positive seulement parce que la

¹ Pour ὕβρις, voir ci-dessus, p. 79 s.

² Voir Lamberterie (1990), t. 1, p. 404-417 ; pour les sens et les emplois de τραχύς, voir notamment p. 404-413.

³ Solon semble parler de ceux qui s'attendaient à ce que le réformateur athénien procède à une redistribution des terres ; c'est dans ce poème que Solon se dit hostile à toute ἰσομοιρία (« répartition égale », v. 9).

⁴ Voir Lamberterie (1990), t. 1, p. 409 s.

qualité de l'effort – plus grand si l'on tente d'atteindre l'excellence – devient critère de valeur. La métaphore est utilisée chez Solon de façon différente, plus pragmatique, et s'inspire directement de ce que l'on trouve dans l'*Iliade* ou dans l'*Odyssee*, où la qualité du chemin ou du terrain est évaluée en fonction de la facilité que l'on a à les pratiquer. Est notamment qualifiée de λείος une bonne piste de chevaux¹, et de τραχύς, au contraire, le chemin qui s'adapte mal à leur course². Ainsi Apollon promet à Hector de « lisser le chemin » pour permettre aux chars troyens de participer à l'assaut des vaisseaux achéens³. Certes, les dieux ne sont pas les seuls à lisser un terrain pour le rendre plus praticable ; l'*Odyssee* mentionne au chant VIII, 260, des juges phéaciens chargés d'organiser les fêtes qui aplanissent (on retrouve le verbe λειαίνειν) le sol pour permettre aux chœurs de jeunes gens de danser. Il vaut la peine cependant de noter que l'eunomie, par ce geste aussi, accomplit ce qui peut, dans la tradition poétique, être dévolu à un dieu.

Le travail de lissage, appliqué métaphoriquement à la cité, implique donc que l'organisation harmonieuse produite par l'eunomie selon les modalités que ces vers énumèrent passe par une procédure d'aplanissement : le lisse devient un objectif politique. L'idée apparaît dans un autre poème de Solon (12 W.), qui met en évidence, grâce à la métaphore de la mer juste, que la justice est conçue elle aussi par le poète athénien comme un processus de lissage, à savoir de stabilisation, d'équilibrage⁴. Cela ne signifie pas qu'eunomie et justice doivent se confondre, mais que Solon fait de cette idée d'équilibre un facteur d'ordre politique et social essentiel. Il ne faudrait pas toutefois traduire trop vite la proposition en termes politiques précis qui en limiterait en fait la portée⁵. L'image permet à la fois de traduire en mots concrets et d'inclure dans

¹ Cf. *Iliade* XXIII, 330 et 359, où l'adjectif qualifie le terrain, uni, sur lequel va se dérouler la course de chars.

² Voir l'*Odyssee* XIII, 242, où l'adjectif τρηχεία, qui qualifie par ailleurs régulièrement l'île d'Ithaque, est associé à οὐκ ἱππήλατος (« impraticable pour les chevaux). Ch. de Lamberterie affirme à juste titre que le vers « ne peut se comprendre que par référence aux passages de l'*Iliade* où l'antonyme λείος est présenté comme la qualité par excellence d'une bonne piste de chevaux » (1990, t. 1, p. 407).

³ αὐτὰρ ἐγὼ προπάροιθε κίων ἵπποισι κέλευθον / πᾶσαν λειανέω, τρέψω δ' ἦρωας Ἀχαιοὺς (« moi, en éclaireur, je vais lisser tout le chemin pour les chevaux, et mettre en déroute les héros achéens », *Iliade*, XV, 260 s.).

⁴ On y retrouve d'ailleurs τραχύς dans le verbe παράσσεται (v. 1), dont Ch. de Lamberterie (1990, t. 1, p. 414) a montré qu'il dérivait de la même racine. Voir sur ce point, et sur le fragment en général, mon étude, ci-dessous, Appendice 2, p. 401-410.

⁵ Comme Treu (1955) par exemple, qui met le terme en rapport avec ἄρτια, lui-même doté d'une valeur programmatique précise (cf. ci-dessus, p. 163 et note 4), ou Defradas (1962),

une perspective plus générale, qui leur donne leur orientation, les actions évoquées dans le reste du vers : il s'agit de réduire les saillies que sont le *koros* et l'*hybris* pour rendre l'espace politique viable. Le processus d'aplanissement structure cet espace, mais concerne autant l'action individuelle que la communauté politique, de toute façon indissociablement liées, comme le poème l'a montré dans ce qui a précédé.

v. 35

Avec le dessèchement des « fleurs de l'égarement », la métaphore devient végétale, et non plus géologique, ou géographique, mais le geste va dans le même sens : d'un côté l'eunomie réduit les protubérances, de l'autre elle empêche une certaine forme d'exubérance, en privant ces fleurs nuisibles de leur force vitale¹. Je reviendrai plus en détail sur le sens de l'*atè* lorsque j'étudierai l'« Élégie aux Muses », où le terme est employé trois fois (v. 13, où il apparaît dans un contexte d'*hybris*, 68, et 75, pas loin du verbe *κορέννυμι*), et tenterai de montrer que le mot y garde à chaque fois le sens homérique le plus souvent attesté : celui de désastre interne à l'homme (aveuglement, folie) et non le sens, plus fréquent ultérieurement, chez les Tragiques, de calamité objective (« ruine »)². Pour ce qui concerne l'« Eunomie », même si *ἄτη* n'apparaît qu'ici dans le poème, le contexte permet de confirmer qu'il n'a pas le sens objectif de désastre : tout dans le passage renvoie à des dérèglements humains et il n'y a donc aucune raison de ne pas aussi donner ici à l'*atè*, qui est par ailleurs dans la *Théogonie* d'Hésiode (230) sœur de la Dysnomie, dont l'élégie développe tous les aspects concrets, le sens subjectif qu'elle a le plus souvent dans la tradition poétique antérieure. L'idée, objective, de ruine n'en est pas moins présente, mais dans la conjonction du mot avec le terme dont il est le complément : le produit de cet égarement, les fleurs, figure la catastrophe qui sanctionne en principe les actes hybristiques et l'insatiabilité de qui a perdu une évaluation saine des choses.

La métaphore mérite d'ailleurs que l'on s'y arrête. On peut bien sûr noter qu'*ἄτη* apparaît souvent, avec ou sans *ὑβρις*, dans des métaphores

qui voit dans ce nivellement, le signe d'une politique égalitaire de Solon (*ad* 32) dont d'autres poèmes montrent clairement qu'elle n'a jamais existé (voir 5 W. et surtout 34 W.). Les réalisations politiques de Solon sont les expressions d'une conception de l'équilibre qui les détermine sans doute, mais ne peut donc pas, en toute logique, être confondue avec elles.

¹ Même si l'opposition est moins évidente qu'entre *τραχέα* et *λειάινει*, elle existe bel et bien entre le verbe *ἀνθάνει* et *φύομενα* : le dessèchement est évidemment contraire à la croissance de la plante. L'*Odyssée* en donne un exemple radical, puisque la massue dont se sert le Cyclope est faite d'une branche d'olivier coupée et desséchée (*ἀνανθέν*, IX, 321).

² Voir Doyle (1984), notamment p. 7-22, à propos d'Homère.

botaniques¹ ; mais il semble que l'on puisse être plus précis, et voir dans la formule de Solon elle-même l'origine de l'image végétale appliquée à ces notions. Quand il parle des ἄτης ἄνθεα, le poète transforme de toute évidence une formule traditionnelle que l'on trouve plusieurs fois dans la poésie épique et élégiaque et qui, d'un point de vue prosodique, est équivalente : ἥβης ἄνθεα². L'image est dans ce cas facile à comprendre : la jeunesse est le printemps de l'homme, la promesse d'une vitalité féconde. La modification d'une expression poétique courante devait d'autant plus frapper les esprits, et donc être efficace, que l'image s'inverse : de positive qu'elle était, elle devient en effet négative. Ces fleurs-là doivent être détruites pour le salut des autres, qu'un comportement déréglé condamne, comme il a été dit au vers 20.

v. 36

La proposition suivante évoque à nouveau, comme en 34, l'activité rectificatrice de l'eunomie en utilisant côte à côte les antonymes εὐθύς (dans εὐθύνει) et σκολιάς. Solon reprend ici encore une formule traditionnelle, que l'on trouve à plusieurs reprises dans les *Travaux* d'Hésiode : les δίκαι σκολιαί, auxquelles recourent les mauvais rois, mangeurs de dons (*Travaux*, 221, 264), s'y opposent aux ἰθεῖαι δίκαι qu'Hésiode appelle de ses vœux pour régler sa querelle avec son frère (36) et qui caractérisent la cité juste, et donc prospère, décrite un peu plus loin (225 s.)³. La proposition signifie que l'eunomie rétablit une situation acceptable en rendant droits les jugements tordus. Là encore la reprise d'un élément traditionnel pourrait paraître banale si on ne relevait pas tout d'abord que cet acte de redressement est dévolu ici pour la première fois à une autre instance que Zeus⁴. En outre, Solon est sélectif. On trouve chez Hésiode une description complète du processus auquel l'Athénien fait seulement allusion ici. Le poète des *Travaux* distingue deux éléments juridiques : le roi décide (διακρίνει) des *themistes* grâce à des *dikai* droites (ou tordues)⁵. Quel que soit le sens qu'il faille donner à *themistes*, le terme, formé

¹ Voir Michelini (1978), p. 39 s., qui cite Eschyle, *Perses*, 821 s., et *Sept contre Thèbes*, 601.

² La formule est au singulier dans l'*Iliade*, XIII, 484, dans la *Théogonie* hésiodique, 988, et chez Tyrtée, 10 W., v. 28, au pluriel chez Mimnerme 1 W., v. 4 ; 2 W., v. 3, et chez Solon lui-même, 25 W., v. 1. Voir encore Théognis, 1007 s. et 1070.

³ Elles sont aussi présentées comme l'apanage des rois, nourrissons de Zeus, dans la *Théogonie*, 86. Les *dikai* désignent l'acte concret du jugement, et semblent recouvrir à la fois la procédure et le verdict qui en découle (voir Gagarin, 1986, en particulier chapitre 2, p. 19-50).

⁴ Cf. déjà ci-dessus, p. 160. Voir Rousseau (1996), p. 105-110, qui montre qu'*ἰθύνειν* doit avoir le même sens de « redresser » aux vers 7 et 9 des *Travaux*. Hésiode demande à Zeus (9) d'exercer la même action correctrice (nécessairement violente) sur les jugements tordus des mauvais juges que sur l'homme tors.

⁵ Voir *Théogonie*, 85 s. ; *Travaux*, 221.

sur la même racine que τίθημι, renvoie à l'idée de fixité, de normes ou de décrets établis¹. À l'opposé, le pluriel *dikai* désigne une activité : c'est la procédure du jugement, l'acte par lequel le juge résoudra le litige en tranchant parmi les *themistes*, le jugement droit étant celui que les deux parties peuvent admettre et qui est donc capable de restaurer la paix ; c'est cette activité qui est retenue dans le vers de Solon. Une dernière chose à noter, qui complète les deux remarques précédentes. Solon normalise une formule qu'Homère, puis Hésiode complexifie. Au chant XVI de l'*Iliade* (384-388), le poète parle du déluge qu'inflige Zeus lorsqu'il s'irrite contre les hommes qui choisissent des prescriptions torses² ; dans la même perspective, Hésiode, au vers 9 des *Travaux*, demande à Zeus de « redresser dans sa justice les prescriptions »³ (dont on peut supposer qu'elles sont tordues s'il faut les rendre droites). Philippe Rousseau a bien montré dans son interprétation conjointe des deux passages que les *themistes* ne peuvent être tordues que par catachrèse (ce sont les procédures qui peuvent être injustes, pas les prescriptions elles-mêmes si l'on suppose qu'elles sont des normes qui ont valeur de lois divines)⁴. Les deux passages insistent ainsi, par un raccourci frappant, sur l'action punitive de Zeus : il se manifeste quand il est trop tard, c'est-à-dire quand les hommes ont commis la faute en proposant un résultat (les *themistes*) qui trahit le caractère tordu de la procédure.

En affirmant dans cette phrase qui n'a l'air de rien que l'eunomie « redresse les jugements tors », le poète ne montre pas seulement, comme à son habitude ici, qu'il s'intéresse à une pratique (le jugement), non à son résultat (la prescription), mais que cet intérêt pour l'action est déterminant. Comme l'a proclamé la tradition poétique, un résultat qui s'écarte de la droite ligne attire nécessairement la vindicte divine. En intervenant en deçà de Zeus,

¹ Benveniste (1969), 2, p. 103, considère que les *themistes* représentent un code de lois non écrites, un ensemble de prescriptions, d'inspiration divine, dont dispose le juge pour décider de la conduite à suivre en cas de conflit. Gagarin (1986), pour qui l'existence de ce type de code implique que l'on puisse identifier une règle universelle, indépendante du contexte particulier de son énonciation, ce qui d'après lui ne peut se concevoir qu'avec la généralisation de l'écriture, préfère y voir des « règles de comportement » (« norms of behavior », n. 16, p. 24 ; voir aussi p. 106). Je laisse l'alternative ouverte. Ce qui m'importe en effet pour la démonstration présente est la différence, généralement admise désormais, entre *themistes* et *dikai*.

² Cf. les vers 386 s. : ὅτε δὴ ἄνδρεςσι κοτεσσάμενος χαλεπήνη, / οἷ βίη εἰν ἀγορῇ σκολιᾶς κρίνωσι θέμιστας (« quand il se fâche contre les hommes qui l'ont irrité en choisissant par la force dans l'assemblée des prescriptions torses ») ; voir aussi *infra*, p. 264.

³ δίκη δ' ἴθυνε θέμιστας.

⁴ 1996, p. 106-109 (voir en particulier p. 107 s.).

de manière clairement préventive, l'eunomie évite aux hommes la catastrophe. On tient là une différence supplémentaire qui interdit de confondre dans le poème les pouvoirs de la justice et de l'eunomie. La première (δίκη au singulier) est du côté de l'inébranlable¹, et s'abat comme une sanction inévitable sur les hommes coupables ; la seconde agit sur les procédures, par définition mouvantes, elle a un rôle correctif, qui permet d'éviter que ne s'enclenche l'action punitive de la justice.

v. 36 s.

Cette fonction correctrice, qui substitue à la violence répressive le réajustement, apparaît tout aussi bien dans la proposition suivante, qui clôt une énumération dont les éléments déclinent les différentes manifestations de l'écart (dans lequel se sont illustrés les Athéniens évoqués dans la première partie du poème) et de sa limitation. Le mode d'énonciation montre une fois de plus que l'accent est mis sur la pratique. On ne s'attend pas en effet à voir *πραύνειν* associé à *ἔργα*. Le verbe, qui est la forme la plus ancienne attestée pour les mots de la famille de *πραῦς*², et désignera le plus souvent l'action « d'apaiser' une personne irritée ou un animal furieux »³, s'applique de fait à l'époque archaïque, dans les quelques exemples qui nous sont parvenus, à Apollon, dont le courroux est apaisé par la lyre d'Hermès (*Hymne à Hermès*, 417) ou aux animaux qu'il convient d'apprivoiser à un moment précis du mois (Hésiode, *Travaux*, 797). Certes, la *Théogonie* utilise le verbe pour dire l'action apaisante des Néréides Kumodokè, Kumatologè et Amphitrite sur des êtres inanimés : les flots et les vents (254), mais l'on peut supposer que l'emploi du verbe avec ces forces naturelles est métaphorique : les filles de Nérée savent dompter les éléments qui les environnent. L'association surprenante, presque discordante, du verbe avec des actes, eux-mêmes qualifiés par un adjectif (*ὑπερήφανα*) que l'on trouve ailleurs appliqué à des personnes, et non leur source, met l'accent sur la sphère propre à l'eunomie : elle n'agit pas sur des caractères, mais a la main sur le monde de l'agir⁴.

¹ Cf. *θέμεθλα* au vers 14 ; les *themistes* sont en principe aussi de son côté.

² Pour l'analyse du mot, voir Romilly (1979), p. 39-43, et Lamberterie (1990), 1, p. 423-437.

³ Lamberterie, (1990), 1, p. 424.

⁴ Il ne paraît pas nécessaire de supposer, comme le fait Lamberterie (1990, 1, p. 426, n. 3), que le verbe anticipe ici le sens biblique de *πραῦς* (« humble »), en le traduisant par « humilier » plutôt que par « adoucir ». L'auteur y est sans doute conduit par le sens moral que l'ensemble des commentateurs donne à *ὑπερήφανα*, traduit par « fier ». Il est difficile d'être sûr du sens du mot. On ne trouve l'adjectif que deux fois, dans notre passage, et dans la *Théogonie*, au vers 149, pour qualifier les Cent-Bras. Le verbe au participe (*ὑπερηφανέοντες*) est employé une fois dans *Illiade*, XI, 694, des Épéens qui s'en prennent, dans leur violence hybristique (voir *ὑβρίζοντες*, 695) au peuple de Pylos (Eustathe, 879, 1, glose déjà le mot par *ὑπερφρονοῦντες*, « être fier, orgueilleux »). L'étymologie ne peut guère nous éclairer, car

De même que, en 34-37, l'eunomie prend le contre-pied des actions scandaleuses des dirigeants athéniens, de même les vers 37 s. renvoient, en une image inverse de 18-25, aux conséquences de son activité correctrice : le désordre appelle le conflit ; le rééquilibrage l'évite. Si διχοστασίη est la première occurrence du terme qui nous ait été transmise, παύει ἀργαλέης ἔριδος χόλον combinent plusieurs expressions iliadiques. L'adjectif ἀργαλέη qualifie ἔρις de manière formulaire dans l'*Iliade*¹. Quant à χόλον, il est complément de παύειν à trois reprises dans la même *Iliade* : en I, 192, et XIX, 67, avec Achille pour sujet, qui d'abord tergiverse à propos de l'attitude à adopter vis-à-vis d'Agamemnon (le tuer ou mettre fin à sa colère), puis se décide, après la mort de Patrocle, à opter définitivement pour la deuxième solution ; Zeus est sujet du verbe en XV, 72, mais l'enjeu est toujours Achille, dont le dieu relaie la colère. Ainsi, selon un procédé que nous avons déjà rencontré plus haut (v. 19), un terme abstrait (διχοστασίη), et apparemment moins usité dans la communauté culturelle, est analysé au moyen de matériaux

l'origine du mot est considérée comme obscure (voir Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, s.v.). On peut toutefois s'aider de deux choses pour tenter de comprendre un peu plus précisément le sens du terme : le préfixe et les contextes, aussi rares soient-ils, dans lequel le verbe et l'adjectif sont employés. ὑπερ- a toutes les chances de signaler un excès, comme tend à le confirmer l'emploi de l'épithète pour qualifier les Cent-Bras : la formule ὑπερήφανα τέκνα vient juste avant la description de leur morphologie aberrante et excédentaire, qui semble en expliquer l'emploi. S'il y a fierté des Cent-Bras, elle semble donc liée à l'excès de force que leur donne leur corps monstrueux. On peut aussi retrouver l'idée d'excès dans le passage homérique. Nestor vient de raconter les revers des gens de Pylos, malmenés par les Épéens, et semble lier les outrages que se permettent ces derniers à l'état de faiblesse auquel les premiers ont été réduits par une attaque récente d'Héraclès, qui a privé Nélée de onze de ses douze fils. C'est ainsi que l'on peut comprendre ταῦτ' ὑπερηφάνεοιτες, qui s'applique aux Épéens : le démonstratif renvoie manifestement à ce qui précède, c'est-à-dire la famille décimée par Héraclès. On ne voit pas vraiment en quoi les Épéens pourraient s'enorgueillir d'un succès qui ne leur revient pas, on peut par contre imaginer que les malheurs de leurs ennemis et leur déficience présente poussent les Épéens à estimer leur propre force caractérisée, à l'inverse, par l'excès. Dans l'un et l'autre cas, l'excès d'assurance n'empêche pas la défaite, au contraire : à cause d'elle, les Cent-Bras sont maintenus sous terre par Ouranos, puis Cronos, les Épéens, eux, trop sûrs d'eux, seront mis en déroute. Ainsi, il ne s'agit pas pour l'eunomie, dans un geste plus adapté à la pensée chrétienne qu'au monde grec, d'humilier l'orgueilleux, mais bien de brider, comme on le fait pour un cheval trop fougueux, des actions inspirées par une confiance excessive, source de catastrophe.

¹ Cf. XI, 3 s. ; XVII, 384 s. ; XXI, 385 s. L'épithète, il est vrai, qualifie aussi parfois χόλος (X, 107 ; XVIII, 119). On ne trouve jamais dans Homère la tournure syntaxique présente chez Solon (ἔριδος complément de χόλον), mais les deux substantifs sont une fois associés : aussi à propos d'Achille (XVIII, 107 s.).

plus traditionnels qui en précisent immédiatement la signification (la répétition anaphorique de *παύει* tend à montrer le rapport étroit entre les deux compléments). La tradition poétique est mise au service de la clarification d'un propos politique : l'eunomie met fin à la discorde, équivalent politique de la situation de l'*Iliade*, où les princes d'un même camp, en se déchirant, ont poussé leur peuple à la ruine. Le choix de *διχοστασίη* lui-même s'explique d'ailleurs sans doute dans ce contexte de réélaboration constante de la tradition épique. À deux reprises en effet, dans des passages de l'*Iliade* où la querelle met aux prises de la manière la plus évidente ceux qui devraient le moins s'opposer, et où l'on retrouve les formules dont semble s'inspirer le vers 38, l'adverbe *δίχα* apparaît pour évoquer la division qui s'opère dans le cœur même de l'individu ou d'un groupe en principe uni à l'occasion d'une querelle intestine grave où ils sont impliqués : chez Achille, au moment où il est tenté de tuer Agamemnon, et chez les Olympiens qui s'empoignent lors de la théomachie¹. Le mot *διχοστασίη* est ainsi l'expression synthétique d'une conception traditionnelle de l'*eris* redéployée ensuite, au vers 38.

On peut enfin s'arrêter sur la répétition de *παύει* : en traitant les causes, l'eunomie, en toute logique, met un terme aux conséquences, dont on a vu qu'elles étaient indissociablement liées aux dysfonctionnements qui les produisent. Mais les causes, elles, ne subissent pas le même sort. On pourrait m'objecter l'emploi du verbe au vers 34 ; toutefois, mettre fin au processus de rassasiement ne signifie pas que l'on impose un terme aux appétits qui le suscitent. De fait, les actions énumérées dans les vers 33 à 37, loin d'évoquer l'éradication du mal, laissent plutôt à penser que ce mal subsiste (il reste par exemple des jugements tordus), mais qu'il est réfréné. Ainsi, il est frappant que le vers 33, tout en reprenant visiblement une formule poétique que l'on trouve dans l'*Iliade* ou dans le catalogue des femmes de Sémonide (avec *πέδη*, plus rare que *δεσμός*), en omet un élément essentiel : dans les deux derniers cas, les liens sont qualifiés d'« infrangibles »². Ici l'eunomie n'accomplit pas

¹ *Iliade* I, 188 s. : ... ἐν δέ οἱ ἦτορ / στήθεσσιν λαίοισι διάνδιχα μερμήριξεν (« son cœur, dans sa poitrine velue, était en peine, divisé » : d'Achille confronté à un dilemme, tuer Agamemnon ou réfréner sa colère) ; XXI, 386 : ... δίχα δέ σφιν ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἄητο (« divisé, au fond d'eux, leur cœur s'agitait », des dieux, divisés en deux camps adverses). Hésiode fera d'une situation temporaire de scission le propre des deux Erides, qui se caractérisent par leur division (διὰ δ' ἄνδιχα θυμὸν ἔχουσιν : « elles ont le cœur séparé en deux », *Travaux*, 13).

² Voir *Iliade* XIII, 36 s., de Poséidon qui entrave ses chevaux : ...ἀμφὶ δὲ ποσσὶ πέδας ἔβαλε χρυσείας, / ἀρρήκτους ἀλύτους (« il leur mit aux pieds des entraves d'or, impossibles à briser

l'inéluctable, comme le souligne l'adverbe θαμά (« souvent »), qui dit une régularité qui n'a rien d'absolu¹. De même le choix d'ἀμαυροῖ (v. 34), dont on a vu (ci-dessus, p. 66, n. 1) qu'il exprimait l'idée d'une détérioration et non d'un anéantissement, et de πραῦνει (v. 37), qui, lui non plus ne renvoie pas à une action de destruction mais de domestication, montre bien que l'eunomie n'est pas un processus violent de sanction, mais bien plutôt de rééquilibrage.

Ainsi, loin de pouvoir être assimilée à l'action de la justice, qui est en fait une réaction, l'action de l'eunomie apparaît comme préventive : elle évite précisément, en aplanissant et en corrigeant, en ne permettant donc pas aux tendances humaines, destructrices, de s'actualiser pleinement, que ne s'enclenche le processus de la justice-sanction². L'eunomie ne produit donc pas une vertu positive à proprement parler : elle crée une situation d'équilibre, toujours à faire et conditionnée, selon un processus dialectique, par le désordre auquel elle remédie.

Au-delà de ce qu'elle fait, reste à savoir évidemment ce qu'elle est. Sans trop entrer dans le détail³, on peut dire que la critique s'est partagée, ici comme ailleurs, entre ceux qui n'y voyaient qu'un slogan politique faussement novateur et à la teneur très floue (Havelock ou Adkins) ou ceux qui ont voulu lui donner un contenu réel et nouveau (Jaeger ou Ehrenberg) : mot ou concept ? Il est de fait difficile de parler d'« idéal absolu » comme le fait Jaeger⁴, qui, même s'il souligne avec raison que l'eunomie n'est pas donnée aux hommes par un acte divin et qu'elle est présentée comme agissante (p. 333 et 336), ne fait pas moins d'elle une abstraction entièrement positive, un « ordre divin » qui correspond à une règle immanente et à la nécessité de

et à délier ») ; Sémonide 7, 116, de Zeus qui a infligé les femmes aux hommes : καὶ δεσμὸν ἀμφέθηκεν ἄρρηκτον πέδιον (« et il imposa pour <nous> lier une entrave infrangible »).

¹ Certains commentateurs du XIX^e siècle (Schneider, et Bergk avant qu'il n'adopte la lecture plus généralement admise), sans doute gênés par la part d'incertitude qu'introduit l'adverbe θαμά, ont préféré écrire θ' ἄμα. L'association de καί et de τε est fréquente dans la langue épique (voir Chantraine, 1953, II, p. 343, § 501) et l'on en trouve quelques exemples encore un peu plus tard (KG, II, p. 238, § 518, 3). Le groupe καί θ' ἄμα, par contre, serait inédit, avec l'inconvénient supplémentaire que ἄμα, devant datif, semble toujours fonctionner, sans ambiguïté, comme une préposition, ce qui est évidemment impossible ici.

² L'idée de cette pratique correctrice, qui ne peut s'arrêter dans la mesure où les hommes sont constamment agités d'appétits qui viennent la contrecarrer, est vraisemblablement à la base des vers sur la mer juste (12 W. ; voir mon interprétation, ci-dessous, Appendice 2, p. 401-410).

³ Pour un aperçu exhaustif des problèmes qu'a posés le terme et des diverses manières dont la critique a tenté de les résoudre, voir Mülke (2002), ad 32-39, p. 148-155.

⁴ 1926/1960, p. 333.

l'essence politique de l'homme (p. 334). En voulant montrer que Solon opère sur Hésiode un progrès religieux, en substituant à une religion mythique une religion naturelle, Jaeger a tendance à radicaliser dans un sens clairement positif, et substantiel, une notion dont on vient de mettre en avant le caractère relatif, dépendante qu'elle est du contexte négatif qu'elle tend à rectifier.

C'est, me semble-t-il, la même tendance à considérer que le progrès ne peut se manifester que sous la forme d'une avancée conceptuelle nettement positive qui amène Victor Ehrenberg, et Martin Ostwald à sa suite, à des résultats eux aussi contestables. Ehrenberg¹ est d'accord avec Jaeger pour voir dans l'eunomie solonienne un idéal, mais, en écartant toute dimension religieuse, il considère cet idéal comme plus concret et nettement politique : sans être une constitution précise ni un État régi par de bonnes lois², l'eunomie est « un état idéal des affaires ... une communauté humaine réglée par la modération, unité et l'ordre » (p. 84 s.). Bien qu'au détour d'une phrase il admette que ce bon ordre coïncide avec la bonne volonté des citoyens désireux de le maintenir, et en réalité parce qu'il l'admet sans percevoir l'utilisation dialectique du terme, Ehrenberg, sans doute pour ne pas tomber dans la contradiction qu'il y aurait à présenter les citoyens à la fois comme portés au mal (comme les décrit le début du poème) et aspirant au bien (comme semble le dire le passage sur l'eunomie), projette cet état idéal dans le futur³. « Solon, dit-il, n'était pas un romantique, mais un idéaliste qui a représenté l'eunomie dans un futur idéal » (p. 85). On retrouve cette même différenciation temporelle chez Ostwald⁴ ; le problème est que le texte, lui, ne la fait nulle part apparaître : tous les verbes sont au présent⁵.

¹ 1946 ; Chap. VI, « Eunomia », p. 70-93.

² Voir son analyse sémantique du mot, qui écarte la possibilité que le terme puisse à cette époque renvoyer au sens de « loi » que prendra plus tardivement νόμος (1946, p. 74 s.). Avant lui, Andrewes (1938), dans un article qui deviendra une référence pour la compréhension du terme, avait fait la même analyse, en rejetant lui aussi l'idée que le mot pût originellement avoir rapport avec un état doté de bonnes lois (p. 89).

³ Voir encore, tout récemment, Lewis (2004), p. 26 : « Once the foundation of Good Order is established, the people *will* understand the need to follow just laws, and *will* be willing to subordinate their own demands to the dictates of justice » (« une fois établie la fondation du 'Bon Ordre', le peuple comprendra qu'il est nécessaire de respecter des lois justes, et voudra subordonner ses propres exigences aux préceptes de la justice ») ; ou L'Homme-Wéry (2005), p. 174 : « L'*eunomie*... désigne ... l'organisation idéale de la cité d'où *résultera* le comportement harmonieux de chacun » (je souligne).

⁴ Cf. 1969, p. 68 s. : on aurait là le programme de Solon et l'eunomie représente cette condition d'ordre à Athènes « dans laquelle la δυσνομία du présent sera éliminée ... ».

⁵ Loraux (1988) avait de toute apparence déjà perçu le problème, voir sa note 45, p. 111.

Il vaut sans doute la peine de revenir, d'une part, sur le sens qu'a le mot εὐνομία avant Solon, et d'autre part, sur la manière dont il fonctionne à l'intérieur du texte. Les études qui analysent le terme, sans doute trop pressées, pour les raisons déjà énoncées ci-dessus, de décrire une évolution bien nette du mot, tendent à considérer que l'usage se modifie sensiblement d'Homère à Solon. Selon une démarche quelque peu réifiante et méthodologiquement discutable, on semble considérer que le changement de contexte, au sens large – le contexte historique –, coïncide avec une évolution sémantique du mot, sans jamais réfléchir à la possibilité que le contexte, au sens étroit – l'utilisation du terme au sein du poème – puisse agir sur sa signification, en dégageant des potentialités déjà présentes dans l'emploi originel du mot.

Ainsi, Anthony Andrewes déjà semble considérer que le mot, qui se réfère à l'origine (*Odyssée* XVII, 487) à la conduite d'individus, prend une acception plus politique chez Solon (mais il admet que le sens n'y est pas clair), à cause « du ton général du passage », et renvoie au contraste entre l'absence de lois (« lawlessness ») et leur maintien¹. De même, Victor Ehrenberg présente le terme comme se politisant, d'Homère (qui reste dans l'ordre de la coutume respectée par des individus) à Solon (qui en fait son idéal politique), en passant par Hésiode, qui en élargit le sens en étendant son champ d'application à la communauté². Martin Ostwald est sans doute celui qui propose l'hypothèse la plus claire sur l'évolution du terme, désignant une *qualité* individuelle chez Homère mais une *condition* politique chez Solon³. Ainsi, alors que le mot désignerait chez Homère le comportement d'individus, une attitude morale subjective, Solon en ferait une notion plus objective, en employant le terme pour désigner le résultat de ce comportement, à savoir une

¹ 1938, p. 89 s. Il est vrai qu'Andrewes montre par ailleurs de manière convaincante que le terme ne renvoie à l'idée plus technique de constitution qu'à la fin du V^e et au début du IV^e siècle, et qu'il ne désigne pas les bonnes lois, mais toujours d'abord le comportement des citoyens. Il s'appuie pour ce faire sur la *Politique* d'Aristote (1294a), où le philosophe clarifie le sens d'un mot apparemment galvaudé (voir, entre autres, p. 91). Il soutient ainsi, et il sera largement suivi sur ce point, que le titre d'*Eunomie* donné (sans doute en raison de son contenu) à un poème de Tyrtée date de l'époque classique (voir encore, par exemple, West, 1988, dans son commentaire de la *Théogonie*, ad 902 ; Prato, 1968, dans son commentaire des poèmes de Tyrtée, p. 7*). Irwin (2005, p. 110 et n. 62 ; voir aussi p. 191-193) toutefois, à partir de l'étude de Wees sur l'*Eunomie* de Tyrtée (1999), n'écarte pas, bien au contraire, que l'« Eunomie » de Solon soit une réponse critique à celle de Tyrtée, ce qui, évidemment, étayerait l'hypothèse qu'elle soutient d'un conflit « intragénérique » sur le rôle du poète dans la cité.

² 1946, p. 76 s. et 84-86.

³ 1969, p. 62 et *passim*.

(bonne) situation politique. Ces hypothèses appellent deux questions : l'emploi du terme par le poète athénien en exclut-il la dimension personnelle, et, à l'inverse, le mot n'a-t-il aucune coloration politique chez Homère ? En d'autres termes, est-on vraiment obligé de penser qu'*εὐνομία* dans le poème de Solon comme dans l'*Odyssée* désigne autre chose que l'attitude d'individus compris comme membres d'une communauté politique¹ ?

¹ Les autres occurrences du mot dans la poésie archaïque ne semblent pas contredire l'idée, que je défendrai, selon laquelle le terme renvoie durant toute cette époque au comportement du sujet humain. Je ne reviens pas sur le cas de Tyrée (voir ci-dessus, p. 77, n. 1). On trouve encore, dans la poésie archaïque, *εὐνομία* dans un fragment d'Alcman (105 Calame), où Tuchè (la Chance) est dite sœur d'Eunomie, Peithô (la Persuasion) et fille de Prométhéia (la Prévoyance). La généalogie est de toute évidence une construction poétique qui établit son propre réseau de significations, et il est difficile d'utiliser le fragment pour mieux comprendre le sens de l'eunomie (voir pour une tentative d'interprétation, politique, Ehrenberg, 1946, p. 77-80 ; cf. Calame, 1983, *ad loc.*). Le mot apparaît aussi chez Xénophane, dans un contexte clairement politique, puisqu'il est dit que ce n'est pas grâce aux performances athlétiques que « la cité sera davantage dans l'eunomie » (<οὐδὲ> τούνεκεν ἂν δὴ μάλλον ἐν εὐνομίῃ πόλις εἶη, 2 W., v. 19) ; mais rien n'empêche de penser que le mot renvoie ici aussi au comportement des citoyens. Enfin, on trouve le mot au pluriel dans l'*Hymne à Terre* (XXX, 11), vraisemblablement plus tardif que les épopées homériques et les poèmes d'Hésiode. Décrivant la condition de ceux que la Terre honore en toute bienveillance, condition proche de celle de l'âge d'or, le poète mentionne le gouvernement de ces bienheureux : Αὐτοὶ δ' εὐνομίῃσι πόλιν κἀτα καλλιγύναικα / κοίρανεουσ' ... Le datif pluriel est difficile à traduire (Andrewes avoue ne pas comprendre le passage, 1938, p. 90, n. 1), mais il ne serait pas pertinent de le rendre, même si le contexte peut y inciter, par « bonnes lois », comme le fait Humbert (1936) dans l'édition des Belles Lettres (voir aussi West, dans son édition des *Hymnes* de 2003 : « where law and order prevail » ; Evelyn-White, pour l'édition Loeb [1936³] traduit, de manière plus neutre, par « orderly »). Le *Sophiste* de Platon, même s'il est d'une tout autre époque, peut sans doute être utile pour comprendre. En 216b3 en effet, Socrate, en faisant explicitement référence à Homère (et donc au passage de l'*Odyssée* sur lequel je reviendrai ci-dessous), évoque le dieu des étrangers (hôtes) qui vient observer les ὕβρεις τε καὶ εὐνομίας τῶν ἀνθρώπων. L'emploi d'ὕβρεις permet de n'avoir aucun doute sur la valeur d'*εὐνομίας* : il s'agit dans les deux cas des comportements humains, déjà opposés dans l'*Odyssée* (voir ci-dessous) ; les dieux viennent surveiller les actes (le pluriel exprime la concrétisation du terme abstrait) de violence et d'obéissance aux règles. Le mot a sans doute la même valeur dans l'hymne : c'est grâce aux manifestations concrètes de leur respect des règles que ces hommes prospères dirigent les villes (« Eux-mêmes dirigent leur cité aux belles femmes en agissant selon le respect des règles »). Tous ces exemples confirment que le terme, à haute époque, désignait une attitude des citoyens et non une constitution. Je me concentrerai cependant sur les emplois chez Homère et Hésiode, dans la mesure où Solon se réfère de toute évidence à cette tradition poétique.

Au chant XVII, 487, de l'*Odyssee*, le sens d'εὐνομία est relativement facile à cerner, même si l'on tient ici la première occurrence connue du terme et si le mot ne réapparaît nulle part ailleurs dans le poème. Le substantif est employé en effet aux côtés d'un mot plus connu, auquel il s'oppose manifestement : ὕβρις. Antinoos, contrevenant à toutes les règles d'hospitalité et usant de sa violence coutumière, vient non seulement de refuser à Ulysse, déguisé en mendiant, la part qu'il quémandait, mais lui a jeté dans le dos un escabeau qui est venu lui frapper l'épaule (445-463). Quand il cherche à impliquer les autres prétendants dans son grave écart de conduite en promettant à Ulysse que s'il se manifeste encore, les jeunes gens le sortiront du palais de force et le mettront en pièces, l'un d'eux se fait le porte-parole des autres pour condamner sa conduite, non pas, il est vrai, au nom de la morale, mais parce qu'elle implique de très gros risques : de possibles représailles divines au cas où Ulysse serait un dieu déguisé en homme : « Antinoos, tu n'as pas bien agi, dit-il, en frappant un malheureux vagabond. Perdu que tu es, si c'est un dieu du ciel. Les dieux, sous l'apparence d'hôtes venus d'autres pays et de toutes sortes, font le tour des villes, et ils surveillent la violence des hommes et leur observance des règles » (ἐπιστρωφῶσι πόληας, / ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες, 486 s.).

L'emploi d'εὐνομίη à côté d'ὕβρις et avec pour complément ἀνθρώπων montre de manière obvie que le terme renvoie ici à une qualité humaine individuelle et non à un ordre objectif plus général. Sa signification peut se comprendre à partir de ce qui lui est opposé dans le texte, ὕβρις, ce mot lui-même se trouvant résumer l'attitude d'Antinoos : sa violence est de ne pas respecter les règles de l'hospitalité, qui imposent d'accueillir tout étranger, quel qu'il soit, et de confirmer ce refus en usant de la force brutale. L'eunomie, en toute logique, désigne le comportement contraire, de respect des usages, incluant le renoncement à recourir à une violence indue. Le choix du terme, dérivé de νέμω, se justifie pleinement dans un contexte où l'on discute de la répartition : la règle première, dont découlent toutes les autres, est de ne pas s'approprier ce qui doit faire l'objet d'une distribution¹, et les dieux déguisés en étrangers, donc en hôtes potentiels, veillent à ce que le principe soit observé.

¹ Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, s. v. νέμω, reprend l'étymologie proposée par Andrewes (1938), p. 89, selon laquelle le mot ne correspond pas à une nouvelle combinaison de εὖ et de νόμος, qui n'est pas attesté chez Homère, mais dérive d'εὐνομος, que Chantraine traduit par « qui est bien ordonné », et dont il dit qu'on le trouve déjà sous forme de nom propre dans la poésie homérique. En fait, Eunomos n'y apparaît nulle part, mais il est fait mention à trois reprises dans l'*Iliade* d'un Ennomos, chef des Mysiens avec Chromis (II, 858 ; voir encore XI, 422, où Ulysse le tue, et XVII, 218, où, curieusement, il réapparaît, présenté

Toutefois, le terme a déjà ici une connotation politique. En effet, il vaut la peine de remarquer que le prétendant, pour désigner le point de chute des dieux, ne parle pas de l'*oikos*, comme on pourrait s'y attendre, mais de la *polis*. Certes, leur but est de surveiller le comportement des individus, mais dans le cadre précis de la communauté politique qu'ils constituent et au sein duquel fait sens leur attitude, bonne ou mauvaise.

On n'a pas besoin de penser que l'emploi d'εὐνομία par Solon diffère à ce point de l'utilisation homérique qu'il passe d'un sens subjectif (l'observance des règles, notamment distributives) à un sens objectif de bon ordre politique¹. On a déjà eu l'occasion de voir que le poème recourt à maintes reprises à la tradition de l'*Odyssee* ; mais surtout le contexte de l'élegie infirme la possibilité de cette modification sémantique. En effet, il a été établi plus haut que la *dusnomia*² est un moyen pour Solon de subsumer sous une notion unique les différents écarts de conduite des citoyens et de leur chef, qui produisent les maux décrits en 17-29. Une fois résumées ces actions fautives sous un principe, le poète peut lui opposer, dans un effet de polarité, son contraire, qui, relève donc, lui aussi, de la sphère subjective de l'action humaine. L'eunomie n'est donc pas le bon ordre politique, l'état de droit, mais le comportement qui le produit, comme la dysnomie n'est pas le désordre mais sa cause humaine ; c'est donc l'observance de la règle, qui consiste à agir à l'opposé de ce que font les citoyens athéniens, afin d'obtenir les résultats contraires évoqués en 32-39³. On comprend dès lors pourquoi il n'est pas question dans ces vers d'abolir les dysfonctionnements, mais de les mettre à mal : l'eunomie n'est pas la règle (le contraire du désordre), mais l'activité qui y tend ; elle ne détruit pas la dysnomie (qui est la tendance première d'une nature humaine dévorée par le désir) mais la limite.

Cette conduite humaine correcte n'a pas à être projetée dans un futur idéal qui opposerait aux mauvais individus de maintenant de bons citoyens à venir. Le raisonnement est logique, quasi mathématique, et basé sur une

comme un augure, aux côtés de Chromios). Eunomos est mentionné par contre par Hérodote (VIII, 131, 2), comme un descendant d'Héraclès.

¹ On pourrait objecter que le passage se fait dans la *Théogonie* d'Hésiode, où Eunomie, fille de Zeus et de Thémis, a pour sœur Dikè (Justice) et Eiréné (Paix), pour former le trio des Heures « qui veillent (ἄρεύουσι) sur les travaux des mortels » (901-903). En fait, les trois notions, transfigurées ici en puissances divines, ne représentent pas forcément un ordre objectif du monde, mais bien plutôt les conditions sociales de ce bon ordre

² P. 156-158.

³ J'ai insisté plus haut (p. 166 s.) sur le fait que la fin du poème donne une image inversée des vers 5-14.

expérience conceptualisée afin d'être exploitée. À partir du moment où la multiplicité des méfaits et de leurs conséquences désastreuses a pu être embrassée par une notion qui a permis d'en proposer l'identification en l'abstrayant du flux de l'expérience, Solon peut poser le concept inverse et dérouler dès lors dans l'autre sens l'envers de ce qu'il a décrit dans tout ce qui a précédé. On n'est pas plus qu'avant dans l'ordre de la prescription ou de la prédiction, mais de l'induction logique.

On pourrait dire qu'il y a quelque chose de très plat, voire de tautologique, à affirmer que le respect de la règle, contraire de l'action transgressive, produit de l'ordre. Pourtant l'eunomie, telle qu'elle est introduite dans le poème, a bien quelque chose de novateur. J'ai tenté d'insister sur son action non pas sur des caractères humains, mais sur des éléments concrets et des actes. Activité correctrice, purement induite de l'observation de l'activité contraire, destructrice, elle demeure au niveau pratique qui l'a inspirée. Il s'agit bien d'une puissance, mais, pas plus que son envers, la dysnomie, cette puissance n'est théologique. La force du poème de Solon est en effet d'avoir intériorisé dans l'homme des puissances qui chez Hésiode, en tant que divinités, étaient maintenues dans l'extériorité du monde objectif. De même que la destruction est ici présentée comme le fait d'une puissance typiquement humaine, appelé la dysnomie, le principe logiquement inverse de rééquilibrage, dont le but est de tendre vers l'ordre construit, lui, de toute éternité par les dieux, réside tout aussi logiquement entre les mains des hommes. Le principe régulateur n'a pas à être cherché hors du monde de notre expérience : il est déjà là, dans son contraire, dont les hommes font l'épreuve au quotidien.

Les commentateurs ont eu raison de souligner la forme hymnique de la fin du poème, mais ils ne se sont jamais attardés sur les raisons à la fois formelles et profondes de cette sorte d'ode à l'eunomie. Cet hymne d'un nouveau genre reprend en fait, sur un mode mineur, l'acte de foi concernant les dieux des vers 1 à 4. Comme permet de le souligner la reprise de l'hymne à Zeus du début des *Travaux*, qui substitue l'eunomie au roi des dieux, l'acteur ici n'est pas le dieu, mais cette puissance régulatrice qui permet de restaurer autant que possible l'ordre sans cesse mis à mal par l'avidité des citoyens : l'homme peut se substituer aux dieux du moment qu'il ne s'agit pas d'un acte théique de fondation (spécifiquement divin) mais d'une activité de régulation qui tende au mieux vers les principes qui ont présidé à la fondation.

Il serait erroné de voir en Solon une anticipation de la pensée politique sophistique : la cité d'Athènes, dont il parle, n'est pas à construire, puisqu'elle

est vouée à être toujours là, régie en dernière instance par les dieux ; ce n'est pas l'activité humaine qui l'a fondée, puisque cet acte de fondation a été accompli par Athéna. Il n'en ouvre pas moins la pensée politique à l'activité, en tentant d'articuler le niveau divin, immuable, qui vaut aussi pour la cité et qui est redit dans les vers 1-4, et le niveau pratique, exposé dans la suite du poème, dont l'expérience montre qu'il ne correspond en rien à l'ordre divin imperturbable, en raison de la nature humaine, soumise à ses appétits et donc encline à la transgression. C'est précisément dans cet écart que Solon place la nécessaire activité politique représentée par l'eunomie : la cité n'est pas à fonder par les hommes, mais leur devoir est de la maintenir en la rapprochant, par un mouvement incessant de régulation, de cet ordre qui, s'il est enfreint, appelle la sanction. Ainsi, en faisant de l'eunomie une notion purement pratique, Solon soustrait un aspect particulier du monde, celui de l'action politique, à l'idée d'un destin inéluctable, entièrement régi par les dieux, pour le mettre sous la responsabilité des hommes.

Cette idée qui, contrairement à ce qui apparaissait dans le chant I de l'*Odyssée*¹, met l'accent non seulement sur la responsabilité négative de l'homme (comme coupable), mais aussi, et pour la première fois, sur sa responsabilité positive, se construit, on l'a vu, sur un mode purement logique, où le raisonnement s'élabore sur la seule base des données de l'expérience. C'est en cela que Solon peut revendiquer l'enseignement dont il parle au vers 30. On n'est pas en effet ici dans l'ordre, théologique, de la révélation, comme c'est le cas chez Hésiode, qui déduit le mode d'être de la cité de l'ordre théogonique², mais, le mouvement est inverse, même s'il s'effectue dans le cadre d'un ordre prédonné – divin – qui le permet : le discours est interprétatif ; il se base sur les faits de l'expérience pour se construire, montrant ainsi que c'est cette expérience même qui fait sens, à condition d'en donner une interprétation meilleure, selon le mode d'énonciation adéquat. La justice, la dysnomie, l'eunomie sont encore des puissances à qui l'on prête

¹ Le but, comme j'essaierai de le montrer par ailleurs, est, en ce début de l'*Odyssée*, de préparer la justification de l'action violente, qui pourrait même passer pour arbitraire, de Zeus au chant XXIV pour faire taire toutes les revendications humaines, même légitimes. Rien de politique ici : on demeure à un niveau purement théologique.

² J'ai tenté de montrer en quoi, de ce point de vue, le vers 30 était important, en ce qu'il fait de Solon même l'origine directe de son savoir. Dans la *Théogonie*, l'acte d'enseigner est le fait des Muses, non du poète (voir le vers 22 ; les *Travaux* eux-mêmes, qui parlent de notre quotidien humain, sont eux aussi inspirés par les Muses : voir le vers 662).

des actions, mais ces puissances-là sont immanentes, induites du réel qui en prouve l'existence, et l'efficace.

Le discours opère ainsi, par rapport à la tradition poétique antérieure, une conversion qui exige, pour qu'il puisse être reçu malgré son caractère novateur, une rhétorique tout à fait particulière, que j'ai tenté de mettre en lumière dans le détail des mots. Il y a bien là en effet une rhétorique. Celle-ci n'est pas toutefois la suite de clichés et de termes simplement chargés de frapper l'auditeur à quoi la réduisent Havelock ou Adkins, selon une conception trop réductrice de ce que peut être la rhétorique, mais elle correspond aux besoins de transmettre un discours d'un nouveau type.

Pour transmettre son interprétation du réel politique, Solon, s'appuyant sur le genre poétique qu'il adopte, l'élegie gnomique, abandonne la fiction narrative et le discours généalogique auxquels recourt la poésie épique, y compris celle d'Hésiode, même quand elle est parénétiq ue, sans pour autant évidemment utiliser une langue purement conceptuelle qui est encore à inventer. Il occupe en quelque sorte une position intermédiaire, et refuse au poème solonien toute portée abstraite, et donc théorique, comme le fait Havelock, sous prétexte que l'élegie n'est ni philosophique ni conceptuelle, revient à faire trop vite l'amalgame entre rationalité et philosophie¹. Justice et eunomie, une fois arrachées à la fiction narrative, deviennent des principes abstraits que l'on ne peut toutefois pas définir comme des concepts dans la mesure où le cadre qui permet de se les représenter reste emprunté à la tradition poétique. Le recours à cette tradition est très particulier. Solon, pour se faire entendre, reprend des éléments poétiques que son auditoire devait nécessairement connaître en les utilisant de manières diverses. Soit, comme j'ai tenté de le montrer dans le détail de mon commentaire, il ramène la complexité du réel à une situation traditionnelle bien connue : le rapprochement ayant pour but de parler aux destinataires du poème. C'est ce

¹ Ainsi, l'équivalence qu'il établit entre *Dikè* et *Eunomia*, équivalence qui témoignerait selon lui d'une incohérence dans l'utilisation des concepts (« Such imagery is a function of its immediate context ; no overall consistency is attempted : *Dike* is praised, and then replaced by a second personage, *Eunomia* », 1978, p. 161 ; cf. ci-dessus, p. 161, n. 3) est certes due à une lecture peu précise du texte. Mais cette inattention repose sur un préjugé (le caractère purement rhétorique – dans un sens déjà étroit et visiblement péjoratif du terme), qui lui-même s'appuie sur une conception très étroite de la rationalité : le texte est jugé en effet « completely non philosophic, non abstract, non conceptual ». Avant de proférer un tel jugement, il conviendrait sans doute de se demander si les trois adjectifs sont strictement synonymes. L'élegie de Solon tendrait à prouver le contraire : un processus d'abstraction s'y opère sans pouvoir pour autant être dit philosophique ou conceptuel.

qui se passe, par exemple, lorsque, dans un geste de stylisation, comme je l'ai appelé, il exploite la figure traditionnelle du banquet pour évoquer la réalité politique qui appelle nécessairement la notion de répartition, lorsqu'il fait apparaître en filigrane les prétendants de l'*Odyssée* pour dire la réalité politique athénienne, ou lorsqu'il met en évidence la gravité de la dissension civile en la rapprochant de la guerre, telle que les poètes l'évoquent pour en montrer l'horreur. Soit il détourne habilement le discours poétique, comme il le fait notamment à propos de *dikè* ou de l'eunomie, ou quand dans les ciselures du poème, il substitue par exemple aux « fleurs de la jeunesse » celles du désastre pour imposer, dans les interstices de lumière que créent les variations, sa vision de l'expérience politique.

Ainsi l'utilisation de la tradition poétique se fait de deux manières sensiblement différentes. Dans le second cas, Solon la détourne pour faire apparaître, à travers la réélaboration, l'écart où se situe la nouveauté de son discours. Le procédé n'est pas neuf, mais déjà repérable chez Hésiode¹. Le premier est plus novateur, et engage à proprement parler une réflexion rhétorique : il s'agit d'utiliser du connu, d'une manière métaphorique, non pas pour permettre à l'auditoire d'avoir la satisfaction d'y reconnaître ce qu'il sait déjà, comme le fera la rhétorique classique, mais pour lui donner l'intuition de ce qu'il n'a pas encore perçu, le discours traditionnel agissant comme une clé qui ouvre des horizons jusque alors inconnus ou en tout cas insoupçonnés². La surprise, dont l'utilité heuristique est évidente, vient alors du rapprochement entre deux expériences concrètes que l'on n'aurait pourtant pas pensé à rapprocher. La tradition joue alors un rôle particulier ; en replaçant dans l'expérience quotidienne des éléments qui appartiennent à un fonds commun et connu, le poète parvient à créer une autre forme d'immédiateté, de second degré pourrait-on dire, médiatisée qu'elle est par la poésie traditionnelle. Ainsi, tout en n'ayant pas eu entièrement tort de parler à propos de Solon d'une « littérature de clichés », Havelock n'a pas perçu qu'il y avait là bien plus qu'un processus de clarification formelle : la reprise d'énoncés traditionnels, d'une culture commune, telle qu'elle s'opère dans le poème, vise à donner du sens à une expérience particulière.

¹ Voir Blaise, 1992 et 1996.

² On retrouvera un procédé comparable dans le *Werther* de Goethe, quand Charlotte, pour donner l'expression la plus juste possible aux sentiments puissants qui les habitent Werther et elle dans un moment de communion mélancolique, résume tout ce qu'elle ne peut dire dans ce seul nom, qui parle à Werther bien plus que toutes les phrases : « Klopstock » (livre I, fin de la lettre du 16 juin). Je dois le rapprochement à Heinz Wisman.

C'est donc à la fois la responsabilité de l'homme dans les malheurs qui l'accablent et la possibilité pour lui de prendre en main son destin politique que cette culpabilité même révèle que Solon met en évidence dans le poème de l'« Eunie ». Il ne faudrait toutefois pas aller trop vite en besogne et faire dire au poème ce qu'il ne dit pas. Solon dévoile ici un possible, mais pas une réalité. J'ai bien insisté sur le fait que l'action de l'eunie, dite au présent, n'est ni l'annonce d'un avenir idéal où l'homme deviendra sage, ni la description de l'action présente d'individus meilleurs dans Athènes : Solon a englobé tous ses concitoyens dans la responsabilité du désastre ambiant. Elle est bien plutôt établie par la logique. En disant à la fois que les hommes sont aveuglés par leur intérêt et qu'il existe un mode de régulation, Solon n'ouvre pas la possibilité d'une action politique à tous les hommes, mais émet l'hypothèse que *quelqu'un d'humain* peut contrôler la vie politique de la cité et assurer sa survie au quotidien. C'est ici que le poète et le politique se rejoignent : Solon se présente comme l'instance intermédiaire – et unique, le vers 30 marquant bien sa différence par rapport au reste des Athéniens, parmi lesquels il ne s'inclut jamais –, entre des hommes enclins au dérèglement et les dieux, comme le seul jusqu'à présent à être conscient des possibilités humaines dans l'espace politique de la cité.

La précision est importante. Il est essentiel aussi de rappeler une dernière fois, que Solon ne minimise pas l'action des dieux, comme on a eu tendance à le croire. Certes, à contre-courant de ce que pensent en général les hommes, qui, dans une interprétation trop rapide du réel, imputent aux dieux le malheur qui les accable, Solon délimite le domaine de leur propre responsabilité. Pourtant, c'est bien l'omniprésence des dieux qui lui a permis de le faire : leur protection infaillible, en excluant leur responsabilité de ce qui arrive à Athènes, a ouvert la voie à la réflexion sur les maux politiques présents. C'est bien un acte de foi préalable en l'action des dieux qui a permis l'ébauche d'une réflexion sur la liberté humaine¹.

Une fois ceci rappelé, on tient en mains les éléments qui permettent de voir que le fossé infranchissable que l'on a souvent déploré entre ce poème et l'« Élégie aux Muses » n'est que le résultat d'une lecture peu attentive et plutôt caricaturale de l'un et de l'autre, qui sont en réalité comme deux volets d'une même réflexion².

¹ Voir ci-dessus, p. 70-72.

² Les reprises « auto-formulaires » d'un poème à l'autre sont sans doute déjà un indice de leur complémentarité.

L'« ÉLÉGIE AUX MUSES » (13 W.)

Problèmes.

1. *Le rapport avec l'« Eunomie ».*

Ce poème de Solon, le plus long qui nous soit parvenu, soulève de grosses difficultés. Avant même de revenir sur les problèmes internes que pose l'élégie, je commencerai par celui du rapport *a priori* difficile à établir entre elle et l'« Eunomie ». Les deux poèmes paraissent en effet antithétiques. Cette longue élégie, où la seule communauté évoquée est celle du γένος (voir le vers 32), et non de la πόλις, qui parle de la vie des hommes en général, semble très éloigné d'un poème politique comme l'« Eunomie ». De plus, Zeus semble y reprendre le seul rôle principal (cf. v. 17, 25, 75) et l'on paraît donc loin de l'immanence de la justice développée dans le poème 4 W. Il semble de surcroît impossible de connaître les lois, divines, qui régissent l'action humaine (v. 65-70), pire encore, des innocents peuvent payer (v. 31 s.). À première lecture, la causalité rigoureuse et logique et les préoccupations politiques neuves qui se donnaient à voir dans l'« Eunomie » font place ici à une réflexion plutôt théologique, où l'action divine prend une tournure arbitraire.

Quand le problème n'était pas éludé ou contourné¹, les solutions les plus faciles, sinon les plus convaincantes, proposées par la critique étaient soit de replacer cette rupture présumée dans un parcours biographique, soit d'y voir le signe d'une divergence à l'intérieur même de l'idéologie solonienne.

¹ De manière significative, Raaflaub (1996), qui, comme l'indique le titre de sa contribution : « Solone, la nuova Atene e l'emergere della politica », veut montrer que Solon permet à Athènes d'entrer dans une ère véritablement politique en mettant à l'arrière-plan les lois divines, ne mentionne nulle part l'« Élégie aux Muses ». Anhalt (1993), elle, semble opérer un renversement. Prenant le contre-pied d'une certaine tradition interprétative, elle recense les similitudes entre les deux poèmes (p. 67-71). Le but, cependant, n'est pas de réduire l'écart théorique qui les sépare, mais de montrer, à la suite d'Adkins, 1985, qu'il y a sans doute moins de théorie, politique en tout cas, qu'on a voulu le penser dans l'« Eunomie ». Une autre solution est de considérer que l'on a à faire à une autre tradition : voir ci-dessus, mon introduction, p. 23.

C'est ainsi que l'on a pu considérer cette élégie comme une œuvre de jeunesse, antérieure à l'engagement effectif de Solon dans les affaires de la cité, qui donnerait à l'« Eunomie » son cadre religieux et moral¹, ou, tout au contraire, comme un poème de la maturité, de cet âge où l'expérience de la politique au quotidien conduit à une prise de distance pessimiste, et conservatrice, vis-vis de cette pratique politique même². Gregory Vlastos, lui, se refuse à utiliser des critères biographiques, et préfère parler de « bifurcation de la pensée »³ : le Solon de l'« Eunomie » ferait preuve d'un grand talent d'innovation en matière politique, tandis que l'« Élégie aux Muses » témoignerait de son conservatisme flagrant en matière sociale, qui ne remettrait jamais en cause la répartition des richesses entre les individus.

J'ai déjà suggéré, dans mon analyse de l'« Eunomie », qu'il fallait relativiser l'écart que l'on prétend si grand, entre les deux poèmes. Mais il reste néanmoins à comprendre les différences manifestes entre les deux élégies.

2. *Le problème du genre.*

Contrairement à l'« Eunomie », qui s'adresse à la communauté athénienne, aussi problématique qu'elle soit⁴, cette élégie-ci n'interpelle pas les hommes, mais commence par une prière aux dieux. Pourtant, la suite du poème semble s'écarter sensiblement de la prière initiale. C'est la raison pour laquelle le titre d'« Élégie aux Muses », très généralement adopté maintenant, n'a pas toujours fait l'unanimité. Jusqu'au milieu du XX^e siècle en effet, certains commentateurs ont opté pour un autre intitulé : « L'élégie de Solon εἰς ἑαυτόν ». Certes, on tient là un vestige d'une discussion philologique qui n'a pas survécu à la fin du XIX^e siècle⁵ et dont le représentant principal était Th. Bergk⁶, qui donne pour titre à l'élégie : Ὑποθήκαι εἰς ἑαυτόν (« Conseils

¹ Voir, par exemple, Linforth (1919), p. 113, ou Jaeger (1926/1960), p. 318 s., et 331 s., n. 2.

² Voir Spira (1981), p. 189 et n. 42. Spira reconnaît toutefois que cette appréciation chronologique relève d'un sentiment subjectif.

³ Vlastos (1946), p. 76.

⁴ Voir ci-dessus, p. 156 s.

⁵ Wilamowitz, qui gardera dans son étude de 1913 le titre du XIX^e (« Solons Elegie εἰς ἑαυτόν »), estime dès 1893 (t. 2, p. 314) que l'on ne dispose pas des moyens de savoir comment était classés les textes transmis dans l'Antiquité.

⁶ Mais voir déjà Prinz (1867), contesté par Leutsch (1872), p. 149 s., qui classait l'« Eunomie » dans les ὑποθήκαι εἰς Ἀθηναίους, et l'« Élégie aux Muses » dans les ὑποθήκαι εἰς ἑαυτόν.

pour soi-même»). Ce titre reflétait en effet le désir de classer les textes transmis selon leur genre, et trouvait sa justification historique dans la citation de Diogène Laërce, selon qui « Solon avait écrit, bien sûr, des lois (νόμους), des discours publics (δημηγορίας) et des conseils destinés à lui-même (εἰς ἑαυτὸν ὑποθήκας), des élégies, ainsi que les vers, au nombre de cinq mille, sur Salamine et la constitution des Athéniens, et encore des iambes et des épodes »¹. Cependant, cette discussion témoigne de la difficulté que l'on a à comprendre le statut de ce texte. Ne s'adressant pas aux Athéniens, on en a déduit parfois, que l'élégie exprimait les réflexions que se faisait le poète à lui-même.

L'option désormais majoritaire ne manifeste pas forcément un point de vue arrêté sur le problème. Le titre n'est plus discuté, mais on verra que les lectures proposées débordent largement le cadre qu'il est censé définir. J'aimerais pour ma part montrer que l'invocation des Muses, qui ouvre le poème et doit donc être significative, non seulement a une fonction bien plus contraignante que celle que l'on a perçue – quand tout au moins on ne conçoit pas la prière comme un accessoire purement formel –, mais contient la clé, audacieuse, de cet étrange poème.

3. La structure de l'élégie.

Poème étrange, car en lui-même il déconcerte *a priori*. Sa structure ne se laisse pas aisément analyser, en ce que Solon semble passer d'un sujet à l'autre selon un processus d'association d'idées plutôt que de construction logique. Le grand Wilamowitz lui-même avoue son désarroi devant ce texte qui « étonne le lecteur habitué à la clarté et à la précision admirables des Grecs »² et reconnaît sa difficulté à consigner par écrit ce qu'il comprend³. Douglas Gerber résume une opinion somme toute souvent partagée lorsqu'il déplore le « cours incohérent de la pensée et le manque d'un thème central manifeste » et constate que « le poème nous laisse avec l'impression que Solon n'a pas mûrement réfléchi à ce qu'il souhaite dire avant de le dire »⁴.

Plus grave encore, les deux grandes parties qui composent l'élégie (v. 9-32/v. 33-73) apparaissent à première lecture comme totalement antithétiques :

¹ I, 61. Je reprends la traduction de Richard Goulet (dans : M.-O. Goulet, 1999).

² 1913, p. 257.

³ « Es ist mir überaus schwer geworden zu Papier, wie ich das Gedicht verstehe », *loc. cit.*, p. 258.

⁴ 1997, p. 115.

d'un côté, Solon affirme de manière forte le caractère inéluctable et nécessaire du paiement de la faute infligé par Zeus, et de l'autre, il présente l'homme comme soumis dans son action à l'incertitude, à un sort qui lui est imparti de l'extérieur, voire à l'arbitraire des dieux, qui donnent le succès ou l'échec de manière imprévisible.

Il n'en fallait pas plus pour que se crée, plus spécifiquement autour de ce poème, une question solonienne, bien plus confidentielle que la question homérique, mais qui a connu elle aussi ses analystes et ses unitariens¹. Amorcée en 1845 par un disciple de Friedrich August Wolf, Gottfried Bernhardt, qui se limite toutefois à critiquer le manque d'unité et les déficiences esthétiques de cet « agrégat »² et se trouve presque immédiatement contré par F. W. Schneidewin, qui, « contre son collègue de Halle » défend l'unité du poème³, c'est surtout en Italie qu'elle s'est durablement imposée, dans son versant analyste. Ainsi, E. Romagnoli suppose que le poème qui nous a été transmis est un centon essentiellement constitué de deux élégies différentes de Solon⁴. D'autres sont plus radicaux encore. Gennaro Perrotta⁵ n'accorde l'authenticité qu'aux huit premiers vers, Antonio Maddalena ou Giulio Puccioni⁶, plus indulgents, aux trente-deux premiers.

Ces prolongements italiens d'une question liée à l'histoire de la philologie du XIX^e siècle restent néanmoins mineurs dans la production savante, qui a le plus souvent (à quelques vers près, comme on le verra au cours de l'analyse du poème) admis l'authenticité et l'unicité de l'ensemble du

¹ On peut se reporter, pour un état de la recherche assez complet sur le poème, à Spira (1981), dont les options ont toutefois tendance à infléchir sensiblement l'analyse des lectures inventoriées. Je me limiterai ici, comme dans ce qui suit, à dégager des tendances dans le foisonnement d'études qui ont été consacrées au poème.

² 1845, 2, p. 357.

³ 1848, p. 110-112. Schneidewin admet toutefois la probable inauthenticité des vers 39 s. Dans la troisième édition revue de son ouvrage (1867, p. 516), Bernhardt se veut moins sévère, mais il persiste à penser, « même après l'analyse de Schneidewin », qu'il faut au moins athétiser les vers 37-40.

⁴ 1898, p. 35-59. Le point de vue a été repris au XX^e siècle par un des rares allemands qui ne défendent pas une position unitarienne, Hommel (1964/1972), p. 236-262. Pour lui, Stobée aurait réuni une poésie de jeunesse (les vers 33 à 76) à une composition plus tardive (v. 1-32), qui correspondrait au tournant religieux opéré par Solon (cf. p. 242 s.). Mais voir aussi Roisman (1984), p. 24.

⁵ Perrotta (1924), p. 251-260 ; son argument essentiel est que la reprise parodique du poème par le cynique Cratès (fr. 1 Diehl, voir ci-dessous) ne semble porter que sur ces vers. Comme on sait, une parodie ne porte pas nécessairement sur l'ensemble de l'œuvre dont elle s'inspire.

⁶ Maddalena (1943/2001), p. 58-76 ; Puccioni, c. r. de Masaracchia (1957), p. 117-119.

poème transmis par Stobée sous le nom de Solon¹. Plutôt alors que de tenter de ramener le tout à une unité difficile à percevoir, on a parfois préféré admettre le caractère confus de l'ensemble. On pouvait simplement imputer ce manque de logique à la personnalité historique de Solon, qui n'est ni philosophe, ni véritablement attaché au monde de la pensée et de la forme, mais homme d'action, dont la poésie est subordonnée à la vie et à ses méandres². On pouvait aussi tenter de lui donner un statut. C'est ce que fait Richmond Lattimore, quand il propose de changer de paradigme et de ne pas chercher à faire entrer l'élégie dans un cadre présumé, mais d'y voir une pensée qui progresse par association d'idées³. B. A. Van Groningen, insatisfait d'une lecture qui doit logiquement considérer le texte comme une improvisation où les idées s'engendrent spontanément, préfère trouver ici une sorte de confusion réglée, en cernant un nombre limité de thèmes qui s'entrecroisent dans l'ensemble du poème sans ordre précis. Quatre idées maîtresses s'enchevêtreraient ainsi : a. le désir de richesse et de prospérité, b. la seule prospérité équitable comme don des dieux, c. la tendance humaine à la présomption et l'imprévoyance, d. la menace constante d'une sanction par le destin⁴. Le désordre ne résulterait pas d'une incapacité fondamentale du poète, mais d'une matière tellement complexe que les conceptions qui la

¹ Comme le rapporte Matthiessen (1994), p. 385, un des arguments avancés oralement par Hommel pour douter de l'unicité du poème était celui de la longueur inhabituelle de l'élégie pour l'époque. Matthiessen a raison d'objecter que l'élégie sur Salamine (1 W.) se composait de cent vers selon Plutarque (*Vie de Solon*, 8, 2). On peut ajouter qu'il est méthodologiquement discutable de fixer des critères qui reposent sur un nombre malheureusement réduit de textes. Les études plus récentes sur la poésie orale et le genre ont donné à la question de la composition du poème un aspect nouveau. Faraone (2005), p. 257-300, suppose en effet que les vers 33-62 constituent une unité (faite de plusieurs catalogues) construite selon ce qu'il pense avoir pu définir comme un bloc strophique traditionnel de cinq distiques que les élégiaques pouvaient étendre et adapter selon leurs besoins pour les insérer au milieu de leur performance. Cette observation l'amène à repérer des effets d'échos pertinents pour la construction de la section (voir notamment, p. 257, ses remarques sur le jeu entre δόξα et δοκεῖ aux vers 34, 39 et 42, qui permet de définir une unité bien nette). Le problème est que l'ensemble strophique ainsi identifié ne vaut que pour cette section, et que Faraone ne nous explique pas pourquoi cette structure formelle ne fonctionne pas pour le reste de l'élégie – sans pour autant en déduire, du moins explicitement, que l'on a affaire ici à deux poèmes différents.

² Voir notamment Fränkel, 1951/1962², p. 272.

³ Lattimore (1947) : « A self-generating series of connected ideas », p. 162. Il reprend en fait la lecture de Wilamowitz, qui préférait parler, pour cette construction qui lui semblait lâche, d'une « chaîne » d'idées-« maillons » (1913, p. 265).

⁴ 1960², p. 96.

constituaient, si étroitement reliées entre elles, s'avéraient impossibles à dissocier¹. Outre que cette présentation de la structure élimine moins qu'elle ne le prétend l'idée d'une déficience de l'auteur du poème², le classement entre ces quatre idées directrices que Van Groningen tente de restituer ne parvient pas à rendre compte de la totalité du texte. Il y a en effet un reste, des « parties sans rapport direct avec ce mouvement d'idées »³, que Van Groningen note par des (x) qui trahissent le caractère artificiel de la reconstruction de cette unité complexe.

La plupart des commentateurs ont toutefois essayé de trouver, au-delà des incohérences et des ruptures apparentes, une unité de pensée. Le problème s'est alors déplacé de la composition au sujet de l'épigramme. Compte tenu de la pluralité des thèmes que l'on voyait traités dans le poème, les réponses ont été diverses, elles aussi. Je me limiterai toutefois ici à donner simplement les grandes orientations⁴.

4. Le sujet de l'épigramme. Les deux grandes options.

Les commentateurs ne pouvaient guère trouver d'aide chez les auteurs anciens. Si l'on regarde la liste et la nature des témoignages, on constate que cette longue épigramme était vraisemblablement un poème de référence dans l'Antiquité. Cratès le Cynique en parodie la prière du début⁵, Clément

¹ *Op. cit.*, p. 97.

² Tout est fait pour présenter le poète comme dépassé par sa matière ; pour Van Groningen en effet, « l'unité de celle-ci <la matière> était, dans son esprit, tellement forte, qu'elle l'a empêché d'analyser, de trier, de classer », *ibid.*

³ *Op. cit.*, p. 96

⁴ Une telle présentation peut paraître réductrice. Mon but n'est pas d'esquisser, après tant d'autres, un paysage détaillé des interprétations proposées, mais de tenter de dégager, dans une production dont il est parfois difficile de définir l'orientation face à un poème qui semble lui-même aborder plusieurs thèmes, les centres d'intérêt qui semblent s'imposer en dernière analyse. Pour une description plus exhaustive et détaillée de l'état de la recherche, on peut consulter Spira (1981), Maurach (1983), p. 16-33. Voir aussi, plus récemment, Mülke (2002).

⁵ Voir le fragment 1 (Diehl) :

d'Alexandrie l'évoque dans les *Stromates*¹, et le fait que le poème soit inclus dans l'anthologie de Stobée, grâce à laquelle nous l'avons dans son intégralité², tend à prouver qu'il était considéré comme paradigmatique. Toutefois, la manière dont l'Antiquité présente le poème ne pouvait qu'accroître la perplexité des savants. Clément l'appelle simplement « l'élégie », ce qui laisse d'ailleurs à penser qu'à son époque le poème devait être tenu pour une œuvre importante, voire la principale, de Solon. Aristote et Plutarque en citent des extraits dans des considérations qui portent toutes sur la richesse³. Stobée l'intègre par contre dans un chapitre intitulé *περὶ δικαιοσύνης*⁴.

En fait, si l'on tente de dégager les grandes orientations de la critique, on s'aperçoit qu'elle oscille en fait entre ces deux options. Elle se partage en effet entre ceux qui considèrent que le poème porte essentiellement sur la

Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἀγλαὰ τέκνα,
Μοῦσαι Πιερίδες, κλύτέ μοι εὐχομένῳ·
χόρτον ἐμῇ συνεχῶς δότε γαστέρι, ἦτε μοι αἰεὶ
χωρὶς δουλοσύνης λιτὸν ἔθηκε βίον.

.....
ὠφέλιμον δὲ φίλοις, μὴ γλυκερὸν τίθετε.
χρήματα δ' οὐκ ἐθέλω συνάγειν κλυτά,καυθάρου ὄλβον
μύρμηκός τ' ἄφενος χρήματα μαιόμενος,
ἀλλὰ δικαιοσύνης μετέχειν καὶ πλοῦτον ἀγινεῖν
εὖφορον, εὐκτητον, τίμιον εἰς ἀρετήν.
τῶν δὲ τυχῶν Ἑρμῆν καὶ Μούσας ἰλάσομ' ἀγνάς
οὐ δαπάναις τρυφεραῖς, ἀλλ' ἀρεταῖς ὅσαις.

« Enfants lumineux de Mémoire et de Zeus olympien, | Muses de Piérie, écoutez-moi qui vous prie. | Donnez continûment sa pâture à mon ventre, qui m'a toujours fait une subsistance simple, à l'écart de l'esclavage. | ... | Faites que je sois utile pour mes amis, pas plus doux. | Je ne veux pas amasser des biens glorieux, | en convoitant comme biens la prospérité du scarabée ou l'abondance de la fourmi, mais je veux participer à la justice et ramener une richesse | facile à porter, à acquérir, honorable pour la vertu. | Si je possède cela, je me concilierai Hermès et les Muses sacrées non pas avec des dépenses recherchées, mais avec de saintes vertus ».

¹ 6, 11, 1, dans un passage où il veut prouver, force exemples à l'appui, que les Anciens se plagiaient entre eux : Εὐμήλου γὰρ ποιήσαντος Ἐμνημοσύνης καὶ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἐννέα κοῦραι Σόλων τῆς ἐλεγείας ὧδε ἄρχεται (« Car, alors qu'Eumèle a composé : 'Neuf filles de Mémoire et de Zeus olympien', voici comment Solon commence son élégie »).

² III, 9, 23. Il est peu probable que nous ayons une version amputée du poème. Le témoignage de Clément prouve, s'il en était besoin, que le vers 1 de l'élégie transmise correspond au début originel du poème. Les vers 74-76 quant à eux, qui reviennent sur le thème abordé dans première grande partie du poème, servent à clore, selon toute vraisemblance, l'ensemble (voir pour la composition, *infra*).

³ Aristote : *Politique*, I, 1256b31 ; Plutarque, *Vie de Solon*, 2, 4 ; *Περὶ φιλοπλουτίας*, 524 E.

⁴ Il est erroné de dire que « Sur la justice » est le titre de la seule élégie (voir encore Nesselrath, 1992, p. 93). Le poème apparaît, parmi beaucoup d'autres textes, dans un chapitre qui, lui, porte ce titre.

question de la richesse, et refusent par là même de lui donner une portée théorique trop importante, et d'autres, qui voient dans le thème de la justice, l'élément, plus spéculatif, qui unifie le tout du poème.

Wilamowitz est le premier, en 1913, à considérer la richesse comme l'idée maîtresse à quoi doit se rattacher l'ensemble du poème. Cette lecture, que l'on retrouve chez Lattimore (1947) ou Van Groningen (1962), est minimaliste, dans la mesure où la richesse y apparaît seulement comme le plus petit dénominateur commun, qui se dégage d'une structure considérée, de toute façon, comme déficiente. L'invocation des Muses (et non pas de Zeus par exemple) peut difficilement y trouver une explication et l'on préfère par conséquent la considérer comme un incipit purement formel¹. Son manque délibéré d'exigence face à un poème considéré lui-même comme un ensemble un peu lâche a valu à la lecture de Wilamowitz l'approbation de commentateurs plus récents qui refusaient catégoriquement de prêter à Solon des préoccupations trop spéculatives. C'est ainsi qu'Andreas Spira, qui défend une « interprétation unitarienne sobre »² et tente, en réaction contre une partie importante de la production allemande, depuis Karl Reinhardt (voir ci-dessous), un exercice de « déspiritualisation » (« Entspiritualisierung », p. 178), revient à l'idée tout en insistant sur son aspect politique. Solon aurait été l'un des premiers à reconnaître dans la cupidité humaine le problème politique central, sans l'associer encore, comme on le fera plus tard, avec une réflexion sur la justice humaine. Mettre l'accent sur l'aspect politique de l'éloge était un moyen de la mettre en relation avec l'« Eunomie ».

Le problème d'une telle lecture est qu'elle ne résout pas réellement, en disant que l'on a ici le « pendant anthropologique » de l'« Eunomie » (Spira, p. 195), le problème de l'articulation entre les deux textes, qui auraient pour point commun principal leur préoccupation politique. Il paraît de surcroît nécessaire, pour étayer la thèse d'un poème politique, de considérer l'ensemble comme une parénèse, en dépit de l'évidence textuelle : au-delà des Muses, Solon s'adresserait aux hommes³. Ce type d'interprétation n'accorde donc elle non plus aucune fonction spécifique à la prière initiale. Enfin, elle

¹ Voir Wilamowitz (1913), p. 263, ou Van Groningen (1960²). Celui-ci attribue à ces deux premiers vers le (x) qu'il décerne aux éléments du texte dont il considère qu'ils n'ont aucun rapport avec les quatre idées maîtresses qu'il a définies.

² « Eine nüchterne unitarische Interpretation » : c'est en ces termes qu'il loue (1981, p. 178) l'interprétation de Masaracchia (1958), qui ne voit, dans cette élogie comme ailleurs chez Solon, qu'une reprise de la pensée hésiodique.

³ Spira (1981), p. 187.

évacue un peu rapidement le problème de la justice, dont on peut difficilement dire qu'il est totalement absent de l'élegie.

L'autre versant de la critique, convaincu que le poème présente un vrai contenu théorique, a précisément mis l'accent sur le thème de la *dikè*. Le premier à l'avoir fait est Karl Reinhardt, qui, à partir d'un problème philologique à résoudre (la corruption du vers 33), propose du poème une interprétation qui va être au fondement d'un grand nombre de commentaires allemands¹. Pour Reinhardt, le concept clé est celui du *σπεύδειν*, de l'agitation humaine et du malheur qui l'accable parfois, à partir de quoi Solon, ne se limitant pas à décrire de simples règles de la vie des hommes, en vient à des considérations métaphysiques. Désireux de résoudre le problème de la cause du malheur humain, il abandonne, en rationaliste éclairé qu'il est déjà², l'étiologie mythologique d'Hésiode pour lui substituer la logique causale d'une théodicée, qui permet d'unifier un poème dont les parties apparemment contradictoires ne sont que les versants objectif et subjectif du discours que l'homme peut tenir sur son action.

L'idée va être reprise par Werner Jaeger dans *Paideia*³, où il examine de plus près le rapport entre les deux parties apparemment antinomiques. Il va pourtant infléchir la lecture du poème dans un sens sensiblement différent de Reinhardt, en n'écartant pas, contrairement à celui-ci, toute idée d'arbitraire. Jaeger pense nécessaire, et c'est ce qui fait la fragilité de son analyse, de différencier deux emplois différents des notions d'*atè* et de *moira* : les termes, dans la première partie, renverraient au sort, prévisible, qu'amène l'injustice humaine et que peut éviter une attitude responsable, tandis que, dans la seconde, ils désigneraient le destin qu'aucun effort humain ne peut éviter. Certes, Jaeger reconnaît que Solon met l'accent sur la responsabilité de l'agent injuste, qu'il se refuse à « considérer le monde sous son aspect humain et sentimental » et « préfère l'envisager d'une manière objective, comme ferait un dieu », mais il ne semble pas parvenir à se convaincre lui-même qu'il ne reste pas une contradiction objective que Solon n'arrive pas à réduire⁴. L'unité retrouvée est moins logique que psychologique : Solon ne s'abandonne pas au

¹ Reinhardt (1916), p. 128-135.

² « ... bereits ein Aufklärer und Rationalist » (1916), p. 133.

³ Jaeger (1934/1988), dans le chapitre VIII, « Solon, créateur de la culture politique athénienne », p. 181-184.

⁴ De manière significative, Jaeger écrit que, dans la mesure où Solon tient l'agent responsable de l'effet produit par son action mauvaise, « la deuxième partie de l'élegie *ne lui semble pas contredire* la première », p. 183 (je souligne).

sentimentalisme, grâce à « son énergie d'Athénien bien portant, <aux> ressources d'un caractère optimiste » (p. 185).

Si l'idée de l'expression d'une théodicée dans le poème fait son chemin dans un certain nombre d'articles postérieurs, celle de l'optimisme de Solon aura donc, en toute logique, moins de succès. On pense évidemment à Gregory Vlastos, déjà évoqué plus haut, qui voit légitimé, avec ce « pessimisme pieux »¹ et cette conception traditionaliste de la justice de répartition, un conservatisme politique qui empêche tout changement sous peine d'excès châtié par le divin, mais aussi à des lectures plus récentes² comme celle de Bernd Manuwald (1989), qui considère que le poème, sans renier les principes exposés dans l'« Eunomie », montre que l'homme ne dispose pas des connaissances nécessaires pour les appliquer et concevoir une action juste objective et que Solon y témoigne d'un « scepticisme plus grand » (p. 23) : c'est le point de vue de la tragédie qui s'esquisserait ici. Le fossé entre l'« Eunomie », jugée profondément réformatrice, et l'« Élégie aux Muses », peut dès lors difficilement être comblé. À moins de penser que les deux poèmes relèvent d'une même idéologie, comme le fait Catherine Darbo-Peschanski.

L'interprétation de C. Darbo-Peschanski illustre de manière radicale l'interprétation « pessimiste » du poème. Particulièrement stimulante, elle a le mérite de soulever clairement les problèmes auxquels doit répondre une lecture qui, comme la mienne, considère qu'on n'a pas à trancher entre pessimisme et optimisme, réaction ou réformisme, mais que l'on peut repérer dans l'élégie une réflexion sur l'exceptionnelle difficulté de la tâche politique, réflexion qui ne contredit en rien ce qui est avancé dans l'« Eunomie », sans que l'on soit obligé pour autant de tenir en retour celle-ci pour un poème réactionnaire.

Selon C. Darbo-Peschanski, le point de vue de Solon est radicalement pessimiste. Partant du problème que pose le châtement des innocents (ἀναίτιοι, v. 31), elle montre que la responsabilité est collective et s'étend, comme l'indiquerait la suite du poème (v. 33-36), à tous les hommes, puisque tous sont passibles d'un châtement conçu comme paiement d'une faute. L'explication de cette responsabilité globale réside, poursuit Darbo-Peschanski, dans le statut de la richesse, différenciée en deux formes

¹ 1946, p. 78.

² Plusieurs de ces études, et ce n'est évidemment pas un hasard, s'arrêtent plus longuement qu'on ne l'avait fait auparavant sur le problème que soulèvent, si l'on considère que Solon défend la thèse d'une action toujours juste du dieu, les vers 31 s., où il est dit que des innocents peuvent payer, et les vers 67-70, qui semblent aller du côté d'un arbitraire divin.

incompatibles. La première, donnée de manière arbitraire par les dieux, est coupée de l'action ; elle est là d'emblée, innée. La seconde, selon Darbo-Peschanski, n'est jamais bonne, voire neutre, mais toujours injuste, car elle équivaut toujours à un vol. L'action implique en effet un empiètement sur ce qui a été donné au départ par les dieux, pour qui donc, par là même, les hommes sont toujours coupables. Pire, l'homme est voué à l'arbitraire des dieux, qui décident entièrement du destin des mortels, quoi que ceux-ci fassent (Catherine Darbo-Peschanski renvoie aux vers 63-70)¹. Solon décrit donc une « situation bloquée dans laquelle les activités que les hommes ne peuvent pas ne pas accomplir sous peine de ne pas vivre sont de toute manière déplacées »². La conception solonienne de la vie serait donc bien plus pessimiste que celle d'Hésiode, pour qui l'homme est coupable par nature, depuis le vol du feu par Prométhée, mais peut trouver son salut dans le travail compris comme réplique du cosmos divin. Dans la mesure où l'homme de Solon est toujours « hybristique », puisque voué à l'action, la politique est là « par défaut »³ : les hommes s'organisent entre eux puisque leur activité n'a pas de place dans l'ordre divin. Le seul « prendre » possible est le « prendre part », la participation à la vie de la communauté : l'homme est « acculé » à organiser son monde et « à faire avec la *Dikè* »⁴. La justice solonienne serait par conséquent un « principe négatif de modération universelle » contraire à toute innovation⁵.

Le pessimisme prêté à Solon : une construction héraodotéenne ?

¹ 1996, p. 716.

² 1996, p. 717.

³ 1996, p. 729.

⁴ 1996, p. 718.

⁵ Darbo-Peschanski rejoint ainsi l'analyse de Vlastos, mais, contrairement à lui, considère que ce conservatisme est déjà présent dans l'« Eunomie ». On peut lui donner raison, car l'action prêtée à l'eunomie se calque sur l'ordre divin, mais, comme j'ai tenté de le montrer, le but de Solon n'est pas d'instaurer une nouvelle organisation du monde, mais de donner les notions logiques qui permettent de concevoir une action humaine autonome, au moins dans la sphère politique. D'une certaine manière nos interprétations se rejoignent, puisque nous parlons l'une et l'autre d'action humaine autonome. Mais je dirais, d'une part, que, comme le montre l'« Eunomie », les dieux n'ont pas abandonné les hommes, puisque cette élégie commence par affirmer la réalité de leur protection, et que, d'autre part, cette autonomie en matière politique n'est donc pas forcément à concevoir comme un destin négatif, bien au contraire.

Le problème fondamental que pose cette lecture est qu'elle met au premier plan – comme la plupart de celles qui insistent sur l'impuissance humaine –, des éléments du poème qui tendent à en occulter d'autres, tout aussi importants. Il semble donc, dans un premier temps, utile de faire quelques remarques pour rétablir l'équilibre.

Tout d'abord, il est nécessaire de rappeler que Solon ne voue pas à la damnation tout enrichissement, mais celui qui s'opère ὑφ' ὑβριος (v. 11, « sous le coup de la violence »). La précision est trop importante pour être négligée. Certes, il faudra revenir sur le problème posé par les vers qui affirment l'ignorance humaine des limites en ce domaine (voir notamment le vers 71), mais une certitude, jamais ébranlée, anime le poème : le dépassement de la mesure se paie. Par ailleurs, il ne faut pas sous-estimer la prière qui ouvre l'éloge. Solon y émet un souhait qui semble contredire l'idée qu'il se sente condamné, comme les autres hommes, à vivre dans la « dérélition »¹ des dieux, dérélition en soi contestable au regard des quatre premiers vers de l'« *Eunomie* ». Plus généralement, les tenants d'une lecture pessimiste ont eu tendance à se concentrer davantage sur la seconde partie, où Solon décrit les incertitudes humaines, aux dépens de la première, reprise dans les vers de conclusion, où sont proférées avec assurance un certain nombre de vérités.

Je suggérerais que ce type de lecture, qui souligne le pathétique de la condition humaine ainsi que le caractère aléatoire de l'action divine, et associe ce poème avec la vision du monde que proposeront les Tragiques, subit, plus ou moins directement, l'influence d'Hérodote et de sa manière de présenter la pensée de Solon au livre I de ses *Enquêtes*, avec notamment cette phrase clé que l'historien prête au sage face à Crésus : « ... moi qui sais que *le divin est totalement jaloux et perturbateur*, tu m'interroges sur les affaires humaines ! »². Quand Catherine Darbo-Peschanski affirme que, d'après Solon, les hommes sont laissés à l'écart de l'ordre divin et doivent donner eux-mêmes ordre « à ce que les dieux laissent dans le désordre et la marginalité »³, elle semble se faire davantage l'écho de la vision négative que donne du divin le Solon d'Hérodote que des propos que tient le poète dans l'« *Éloge aux Muses* » et dans l'« *Eunomie* ». Tout se passe comme si Hérodote avait construit, à partir de la

¹ Voir Darbo-Peschanski (1996), p. 718.

² ... ἐπιστάμενόν με τὸ θεῖον πᾶν ἔδν φθονερόν τε καὶ παραχῶδες ἐπειρωτᾶς ἀνθρωπῆων πρηγμάτων περί, I, 32, 1.

³ 1996, p. 718.

poésie de Solon, une vulgate sur le personnage qui, à son tour, rejait ultérieurement sur l'interprétation de l'« Élégie aux Muses »¹.

Mon objet n'est pas de proposer une compréhension achevée de la conversation entre Solon et Crésus, au livre I des *Enquêtes* (29-33). Je voudrais simplement tenter de montrer, en parcourant assez rapidement le passage, que les propos prêtés à Solon peuvent correspondre, mais seulement partiellement, et partialement, à ce que l'on trouve dans l'« Élégie aux Muses ». Hérodote, selon moi, sans fabriquer de toutes pièces son Solon, ne propose pas moins une lecture, *sa* lecture des poèmes – qu'il connaissait de toute évidence –, en particulier de notre élégie et du fragment 14 W.² Plus exactement, puisque son but n'est évidemment pas de faire un commentaire de textes, il développe, dans une anecdote qui se veut édifiante, un aspect du discours solonien qui peut correspondre à la deuxième grande partie de l'« Élégie aux Muses », sans que soit exploitée la première. L'homme apparaît dans ce cadre comme constamment voué à la faute, face à des dieux dont l'action, seulement imprévisible, n'apparaît soumise à aucun critère qui nous permettrait de la comprendre. Le caractère nécessaire de l'action de Zeus, facteur inébranlable de remise en ordre, dont on verra qu'il est clairement affirmé dans la première partie et dans la conclusion du poème, sont totalement occultés dans la théorie exposée par le Solon d'Hérodote³.

Il serait tentant de chercher dans Hérodote la définition solonienne de l'*olbos* qui semble manquer dans l'« Élégie aux Muses », où le terme apparaît pourtant comme une notion importante, puisque la prière de Solon commence par là. Cependant, contrairement à ce qui se passe dans le poème, où il est, d'une manière qui reste à saisir, lié à la richesse et à la possession de biens dont on jouit de son vivant⁴, l'*olbos* du Solon hérodotéen, contre l'attente

¹ Il est d'ailleurs fréquent que l'on cite à son propos Hérodote, et les Tragiques (voir, entre autres, Pötscher, 1987, p. 55-86).

² Voir ci-dessous.

³ La lecture d'Hérodote que je propose rejoint sur plusieurs points celle de Chiasson (1986), p. 249-262. Celui-ci considère en effet lui aussi qu'Hérodote connaissait visiblement les poèmes de Solon, sans en donner toutefois un compte rendu fidèle, mais en en proposant plutôt une adaptation parfois contraire à l'original. Une telle lecture s'oppose à celle de Nawratil (1942, p. 1-8), qui a tendance, pour montrer qu'Hérodote est ici totalement fidèle aux poèmes soloniens, à sélectionner les seuls éléments qui vont dans son sens et à assimiler trop rapidement la *dikè* de Solon au *phthonos* d'Hérodote.

⁴ Les vers 7-15 semblent développer, au moins en partie, la prière initiale, et la richesse y est clairement le thème essentiel : χρήματα (v. 7) et πλοῦτος (v. 9), situés à la même place qu'ὄλβος dans l'hexamètre du distique, définissent manifestement un aspect de celui-ci sans que l'on puisse simplement assimiler les trois termes, comme on l'a fait parfois (voir ci-

de Crésus, qui, lui, l'assimile à la fortune amassée et s'imagine être la réponse à la question qu'il pose au sage : « qui est le plus prospère ? » (ὀλβιώτατος, cf. 30, 2), est presque totalement dissocié de l'idée de prospérité matérielle. Tellos, à qui Solon attribue la première place, doit son rang à une descendance sans défaut et vivace, une vie à l'abri du besoin dans une cité qui elle-même se porte bien, et surtout à une mort glorieuse au combat, qui lui vaut les honneurs de sa cité (I, 30, 4 s.). La prospérité de Tellos reste positive, liée à une activité réussie, mais le fait que sa mort soit comprise dans la définition fait apparaître un glissement dans la conception du bonheur. Il serait absurde en effet d'affirmer que l'on peut se dire heureux quand on est mort¹, le jugement ne peut donc venir que de l'extérieur, comme le martèle le texte à plusieurs reprises, quand il délivre la leçon à tirer de la réponse de Solon : « Il faut examiner la fin de toute chose »². La vie de Tellos, jusque dans sa mort, est une réussite, on peut donc, objectivement, considérer qu'il était le plus *olbiotatos* des hommes, mais lui n'aurait pu l'affirmer sans risque de son vivant, car la réponse à la question posée par Crésus est dans le *telos*³.

On pourrait dire qu'Hérodote reprend ainsi une notion importante chez Solon, qui revient plusieurs fois dans l'« Élégie aux Muses » (v. 17, 28, 58). Il en restreint toutefois l'acception. Dans le poème de Solon, le τέλος, dont seul Zeus a une vision anticipée, est le terme d'un processus, de toute action

dessous, mon analyse du détail). Dans le fragment 6 W., v. 3 s. (voir ci-dessus, p. 89 et 63) et 34 W., v. 2, l'*olbos* est clairement lié à l'idée d'abondance (il est qualifié dans les deux cas de πολὺς, et associé en 6 à la notion de κόρος). La tradition nous a livré un poème où Solon propose une définition de l'*olbos* : le fragment 23 W. Le poète y énumère en effet les biens qui font d'un homme un ὀλβιος. La prospérité matérielle, même si celle-ci est replacée dans un cadre très spécifique, y a toute sa place. Voir mon analyse des deux vers, Appendice 3, p. 411-420. On a parfois pratiqué un amalgame trop rapide quand, pour montrer qu'Hérodote était fidèle à la poésie de Solon, on a tiré de fragments précis des idées générales qui pouvaient plus ou moins correspondre au message délivré par les paradigmes que sont Tellos, d'un côté, et Cléobis et Biton de l'autre (voir encore Miller, 1963, p. 59-94, en particulier p. 89). Il est évident que l'on peut trouver chez Solon des vers qui privilégient le mérite ou les plaisirs mesurés plutôt que la richesse (voir 15 W. ou 24 W.), mais on ne trouve nulle part, dans ce qui nous est transmis, la trace de l'idéal très précis auquel correspondent Tellos et les deux frères.

¹ Aristote – qui, quand il reprend Solon pour le critiquer sur l'idée qu'il faut, pour juger du bonheur de quelqu'un, voir la fin, résume en fait Hérodote –, a bien relevé l'absurdité, qu'il développe sous tous ses aspects (*Éthique à Nicomaque*, 1100a10-30).

² σκοπέειν ... χρὴ παντὸς χρήματος τὴν τελευτήν, I, 32, 9 ; voir aussi 32, 5 ; 7 ; 33.

³ Il est difficile de savoir si Tellos, qui n'est pas connu autrement que par ce qu'en dit Hérodote, a réellement existé. Il est en tout cas vraisemblable que le choix s'est porté sur son nom parce que celui-ci contenait la clé du propos.

engagée. Chez Hérodote, la fin évoquée est plus précisément celle de la vie humaine. Le terme utilisé n'est d'ailleurs pas τέλος, mais τελευτή¹. Ainsi, non seulement le propos diffère sensiblement de ce qui est exprimé dans l'« Élégie aux Muses », mais il contredit même ce que l'on peut trouver chez Solon, notamment dans le fragment 23, où il n'est pas besoin de considérer la vie dans sa totalité pour proposer une définition de l'*olbos*.

Ce déplacement, du terme d'une action à la fin de la vie, amène en fait au second cas exemplaire proposé par Solon à Crésus : la mort n'est plus seulement condition de possibilité du jugement sur le bonheur, mais en devient la condition même. La divinité donne en effet à Cléobis et Biton, pour récompenser leur vertueux exploit, ce qu'il y a de mieux pour un homme, la mort. Cette idée très pessimiste, et quasiment proverbiale dans l'Antiquité grecque², selon laquelle il vaut mieux pour un homme être mort que de vivre³, ne se trouve nulle part dans l'« Élégie aux Muses », pas plus qu'ailleurs dans ce qui nous reste de Solon. On objecte parfois que le fragment 14 W. témoigne d'une conception aussi noire de l'existence humaine, mais la comparaison ne peut pas être poussée très loin, car la mort n'y est pas expressément présentée comme plus positive que la vie :

οὐδὲ μάκαρ οὐδείς πέλεται βροτός, ἀλλὰ πονηροὶ
πάντες ὅσους θνητοὺς ἡέλιος καθορᾷ.

Non, bienheureux, aucun homme ne l'est, mais sont misérables,
Tous les mortels que regarde le soleil.

Ces vers expriment un autre lieu commun, largement répandu dans la poésie archaïque depuis Homère⁴, en forçant même le trait sur la banalité du constat. Le choix des termes dans la proposition qui ouvre le vers 1 rend en effet l'affirmation presque tautologique. L'adjectif μάκαρ est le plus souvent

¹ τέλος n'est employé qu'une fois dans l'épisode, pour parler de la fin de Cléobis et Biton (I, 31, 5). Aristote, quand il reprend la formule, rétablit τέλος : κατὰ Σόλωνα ... χρεῶν τέλος ὄραν. Il est peu vraisemblable qu'il restitue ainsi une partie originelle d'un poème de Solon (la formule, telle quelle, ne se scande pas, et il serait étonnant qu'on n'ait pas gardé de trace de l'original qui aurait donné lieu aux propos rapportés par l'historien et le philosophe). Il est plus probable, par contre, qu'il ait opéré (ou relayé) une fusion entre la vulgate hérodotéenne et l'« Élégie aux Muses », où il est dit que : Ζεὺς πάντων ἐφορᾷ τέλος (v. 17).

² Voir, entre beaucoup d'autres, déjà Théognis, 425-428 ; ou Sophocle, *Œdipe à Colone*, 1224-1228.

³ Hérodote, I, 31, 3.

⁴ Cf. *Iliade*, XVII, 446 s. ; voir aussi Mimnerme 2 W., v. 15 s., ou Sémonide, 1, v. 20-22.

appliqué aux dieux à l'époque archaïque¹. Le poète fait en quelque sorte de la sémantique : l'attribut μάκαρ ne peut être correctement appliqué aux mortels, c'est ποιητοί qui leur convient. Une manière de rappeler une évidence : le mortel n'a pas le statut des dieux, mais est par nature livré à ce qui lui revient en propre, les πόνοι. Le constat est sans doute triste, mais on ne peut en déduire pour autant que le poète fait de la mort la chose la meilleure qui puisse arriver à l'être humain. De même, l'« Élégie aux Muses » insiste, comme on le verra, sur le caractère illusoire de l'activité humaine, mais aucune conclusion sur la mort n'en est tirée.

De fait, cette appréciation de la mort dans le discours qu'Hérodote prête à Solon est justifiée par le jugement porté sur l'action qu'exercent les dieux sur les mortels. La manière dont elle est présentée dans le livre I des *Enquêtes* non seulement ne trouve pas son réel équivalent dans les poèmes de Solon, mais contredit même manifestement ce qui est dit des dieux dans l'« Élégie aux Muses ».

La clé en effet, qui permet de comprendre le choix de Tellos, d'une part, de Cléobis et Biton, de l'autre, réside dans l'affirmation, déjà évoquée plus haut, selon laquelle « le divin est totalement jaloux (φθονερόν) et perturbateur (παραχῶδες) » (I, 32, 1). La suite du discours de Solon explique, en fonction de ce présupposé, pourquoi la mort est finalement un bien, et pourquoi on ne peut dire de quelqu'un qu'il est heureux avant que sa vie ne s'achève. La vie de l'homme peut être longue : soixante-dix ans, mais elle est dans son cours parsemée de maintes souffrances². En outre, un renversement de fortune est toujours possible. Le dieu peut en effet mettre à bas la prospérité dont on jouit³. L'homme n'a donc pour définition sûre que d'être le produit des événements qui lui adviennent⁴.

Il est évident que le passage contient des références au Solon poète, mais celles-ci sont orientées dans un sens qui, lui, diverge des témoignages directs que nous avons conservés. On repère l'emprunt le plus net à Solon dans l'attribution à l'homme d'une vie de soixante-dix ans. L'affirmation

¹ Voir Heer (1969). Quand le terme s'applique aux hommes, il les pare d'un statut comparable à celui des dieux.

² Voir 32, 1-4, en particulier 32, 2 (ἐν ... τῷ μακρῷ χρόνῳ πολλὰ μὲν ἔστι ἰδεῖν τὰ μὴ τις ἐθέλει, πολλὰ δὲ καὶ παθεῖν : « dans le long temps de la vie, il y a à voir beaucoup de choses que l'on ne veut pas voir, et beaucoup aussi à subir »).

³ I, 32, 9.

⁴ Πᾶν ἔστι ἀνθρώπος συμφορῆ (I, 32, 4). Dans le contexte, où il est dit qu'un jour d'une vie est toujours différent de l'autre, συμφορῆ n'est pas à prendre en mauvaise part (« malheur »), ou de manière trop abstraite (« hasard »). C'est l'« événement », heureux ou malheureux, qui nous arrive.

rappelle évidemment le poème 27 W., où Solon divise la vie humaine en dix périodes de sept ans. On pourrait objecter que la dixième « hebdomade » est pensée dans l'élégie dans son accomplissement (voir les vers 17 s.), ce qui accorde à l'homme une longévité de soixante-dix-sept ans, ou que Solon corrige ailleurs le souhait de Mimnerme en élevant l'espérance de vie de soixante à quatre-vingts ans¹. Mais ce ne sont finalement que des détails en comparaison de la différence majeure qui oppose les deux approches de la vie. Alors que le poème (27 W.) de Solon est, de manière positive, centré sur l'adéquation entre les âges de l'homme et l'activité qui leur correspond et que de l'ensemble se dégage par conséquent l'idée d'une finalité logique de la vie humaine, le discours à Crésus insiste sur le manque qui caractérise l'existence humaine (voir 32, 8 s.), et surtout finit sur l'idée que tout bonheur peut être détruit par le dieu, sans que jamais, contrairement à ce qui revient de manière insistante dans les poèmes de Solon, et notamment dans l'« Élégie aux Muses », les causes, légitimes et rationnelles, de cette action dévastatrice du dieu soient évoquées.

¹ Voir le fragment 20 West :

ἀλλ' εἴ μοι κἄν νῦν ἔτι πείσειαι, ἕξελε τοῦτο,
μηδὲ μέγαιρ', ὅτι σεῦ λῶον ἐπεφρασάμην,
καὶ μεταποίησον Λιγιστάδῃ, ὧδε δ' αἶειδε·
ᾠδῶκονταέτη μοῖρα κίχου θανάτου ?

Mais si tu veux m'écouter maintenant encore, supprime cela,

Ne juge pas excessif que j'aie réfléchi mieux que toi,

Et refais le poème, Ligiastadès, puis chante ainsi :

« Puisse la mort m'atteindre à quatre-vingts ans. »

Ces quatre vers répondent manifestement à un distique de Mimnerme (6 W.) :

αἶ γὰρ ἄτερ νόσων τε καὶ ἀργαλέων μελεδωνέων
ἕξηκονταέτη μοῖρα κίχου θανάτου

Car puisse, sans maladies et soucis douloureux,

La mort m'atteindre à soixante ans.

Cette vision apparemment plus positive de la vieillesse semble rejoindre le fragment 18 W. : γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος (« J'apprends toujours beaucoup en vieillissant »). À la tradition représentée par Mimnerme, selon laquelle la vieillesse est un fléau, inévitable, pour l'homme, s'oppose ce courant plus positif. On peut évidemment dire que le vers de Solon s'inscrit dans une tradition représentée par Nestor dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, où vieillesse rime avec sagesse. La différence toutefois réside dans le fait, important, que l'expérience ici n'est pas un acquis, mais demeure une activité. Même si le suffixe, identique, des deux verbes n'a sans doute pas tout à fait la même valeur (inchoative pour γηράσκω, itérative pour διδάσκομαι, voir Chantraine, 1945/1961², p. 224 s.), il apparente toutefois les deux termes, qui expriment l'un et l'autre un processus. L'idée d'activité prime ici comme ailleurs chez Solon sur celle d'affection subie, voire de souffrance, liée dans une grande partie de la tradition à la vieillesse, et à la vie en général.

Si l'on revient en effet sur la définition du divin donnée par l'interlocuteur de Crésus en I, 32, on constate qu'elle est purement négative et introuvable, telle quelle, dans le long poème de Solon. La notion de φθόνος, tout d'abord, ne se rencontre nulle part chez le poète athénien¹, mais apparaît comme un thème récurrent dans l'œuvre d'Hérodote pour désigner la réaction hostile des dieux face à la présomption humaine. Amasis, le roi d'Égypte, s'inquiète ainsi pour le tyran de Samos, Polycrate, dont l'excès de chance risque de susciter le *phthonos* des dieux (III, 40, 2). De même, Artabane tente de dissuader Xerxès d'entreprendre son expédition (VII, 10, ε), parce que le dieu, mû par le *phthonos*, aime à rabaisser tout ce qui a la figure de l'excès (τὰ ὑπερέχοντα) et ne permet à nul autre que lui des pensées orgueilleuses (φρονέειν μέγα).

Ce type de discours, auquel la tragédie grecque nous a habitués, implique évidemment qu'il y ait un ordre que le divin fait respecter, mais cet ordre n'est jamais dit qu'implicitement, *a contrario*, dans le ressentiment des dieux et le désordre, la catastrophe, qui anéantit le coupable². Dans le discours de Solon à Crésus, le *phthonos* divin n'est d'ailleurs nulle part associé à une quelconque idée de causalité logique (si ce n'est celle de l'alternance) et de lien avec la justice, puisque le riche, affirme l'Athénien, ne doit un bonheur constant qu'à la chance (τύχη, I, 32, 5). Il y a bien aussi cette dimension irrationnelle dans l'« Élégie aux Muses », mais on verra qu'elle est étroitement

¹ On ne la trouve d'ailleurs qu'une fois dans la lyrique archaïque, sous la forme de l'adjectif (φθονερός), chez Théognis, 770, pour désigner l'homme qui garde jalousement ce qu'il a en abondance (en l'occurrence son savoir). Outre chez Hérodote, on trouve par contre φθονός employé pour désigner le ressentiment des dieux à l'égard des mortels dont le bonheur dépasse les limites autorisées à l'espèce humaine (voir la définition qu'en donne Ed. Fränkel [1950/1962], dans son commentaire de l'*Agamemnon* d'Eschyle, vol. 2, p. 81 s. et 349 s.), dès Pindare (*Isthmiques*, VII, 39) et bien sûr dans la tragédie (voir notamment Eschyle, *Perses*, 362, et *Agamemnon*, 947). Dans l'*Iliade*, le verbe φθονεῖν est appliqué à un dieu : Héra, qui ne garde pas jalousement les villes qu'elle est prête à livrer à Zeus en compensation de la perte de Troie (IV, 55 s.). Mais l'idée du ressentiment des dieux, au moins exprimée en ces termes, en est absente, tout comme dans l'*Odyssée* et chez Hésiode, où le verbe s'applique exclusivement aux hommes.

² Il est frappant que l'on trouve en abondance dans les *Enquêtes* les termes négatifs ἄδικος, ἀδικεῖν et, surtout, ἀδίκημα. Δίκη apparaît la plupart du temps dans des formules du type δίκην δίδουαι (« être puni »). On est dans une logique du châtement, qui ne développe jamais les principes positifs sur lesquels il repose. De manière significative, δίκη ne renvoie à une puissance proche de ce que l'on peut trouver dans les poèmes de Solon (notamment dans l'« Eunomie » et l'« Élégie aux Muses ») que dans un passage hors narration, quand Hérodote cite un oracle aux résonances résolument archaïsantes (VIII, 77, 1, où il est dit que « la justice divine éteint le koros, fils d'*hubris* »).

liée à la perception, par nature limitée, que les hommes ont de leur activité, dominée par l'incertitude et la soumission à des puissances dont l'action les dépasse, et qu'elle est contrebalancée par un discours d'un tout autre registre, théologique celui-là, qui écarte de l'action divine tout soupçon d'arbitraire et fait intervenir clairement l'idée, en soi positive, de justice.

C'est la raison pour laquelle l'adjectif *παραχώδης* ne convient pas non plus au Zeus de l'élégie. Le mot apparaît pour la première fois chez Hérodote, mais le verbe *παράσσειν* est connu de Solon, qui l'emploie en 12 W., v. 1, à propos de la mer, troublée par les vents¹. Or le poète dissocie manifestement dans ces vers l'idée de déséquilibre et de désordre exprimée par le verbe de toute intervention divine, en rompant avec l'*Odyssée*, qui fait de Poséidon l'agitateur des flots, pour voir simplement dans la mer démontée, selon une optique délibérément rationaliste, l'action naturelle des vents. En outre, s'il est vrai que, dans l'« Élégie aux Muses », Zeus est comparé – mais seulement comparé – aux vents dévastateurs, le bouleversement qu'il provoque est explicitement présenté non pas comme l'expression essentielle et définitive de sa puissance, mais comme une étape nécessaire pour rétablir la sérénité de l'azur (voir les vers 17-25) : contrairement au divin du Solon d'Hérodote, le Zeus de l'élégie est, à terme, facteur d'ordre, et non de désordre.

On peut dès lors comprendre la colère de Plutarque, qui, dans le *Περὶ τῆς Ἡροδότου κακοηθείας* (857F7-858A4), à propos du jugement sur le divin prêté par Hérodote au sage athénien, reproche à Hérodote d'utiliser Solon comme un masque de théâtre (*πρόσωπον*) pour insulter les dieux, ajoutant ainsi le blasphème à sa méchanceté ordinaire. Certes, le point de vue de Plutarque est nécessairement orienté. Le platonicien qu'il est ne peut placer le divin que du côté du Bien, et ses reproches à Hérodote trouvent leur fondement dans le *Phèdre* ou dans le *Timée*, qui prennent sans nul doute le contre-pied de la tradition largement répandue par la tragédie pour affirmer que le *phthonos* est un sentiment étranger au dieu, bon par nature². Il est vrai aussi que Plutarque ne cite de la longue « Élégie aux Muses », dans sa *Vie de Solon* ou d'autres

¹ Voir mon analyse du distique, Appendice 2, p. 401-410.

² Voir le mythe du *Phèdre*, 247a6 s. : ἔπειτα δὲ ὁ αἰεὶ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος· φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἴσταται (« Suit qui veut et peut à chaque fois, car le ressentiment jaloux se tient en dehors du chœur divin ») ; cf. *Timée*, 29e1-3. De même, Aristote, *Métaphysique*, 982b32-983a3, reprend les mots d'Hérodote pour les réfuter (... οὔτε τὸ θεῖον φθονερόν ἐνδέχεται εἶναι, « il n'est pas admissible que le divin soit jaloux ») et mettre en doute la bonne foi des poètes.

traités, que les vers 7 s. et 71¹, pour vanter les mérites d'une richesse juste et mesurée, laissant dans l'ombre le reste du poème, ce qui peut amener à croire que l'élégie le mettait dans l'embarras. Toutefois, son indignation révèle que, dès l'Antiquité, on pouvait douter de la fidélité d'Hérodote à l'égard de Solon.

De fait, le discours de Solon à Crésus reflète sans doute moins une figure historique que, plus généralement, une forme de sagesse, pessimiste, très abondamment diffusée par la poésie archaïque². Si ce *topos* de la fragilité de l'homme, de l'incertitude propre à son action et de sa soumission à la toute-puissance des dieux est si répandu, c'est qu'il correspond à l'expérience première que fait l'homme de sa condition. On peut admettre que la deuxième grande partie de l'« Élégie aux Muses » (v. 33-73) le reprend amplement, mais il suffit de comparer notre poème à l'élégie de Sémonide, qui évoque aussi la misère humaine (1 W.), pour voir qu'on ne rend pas compte de l'ensemble du poème de Solon si l'on privilégie seulement les propos qu'il tient sur les illusions humaines. Sémonide parle lui aussi d'un Zeus qui tient seul le terme (τέλος, v. 1) et d'hommes qui ignorent la fin que le dieu leur réserve, de l'espoir qui les pousse pourtant et des désillusions qui les anéantissent. Mais son élégie ne présente que les échecs et les douleurs de l'existence humaine (voir notamment les vers 20-22), alors que les incertitudes évoquées par Solon concernent aussi les succès que l'on n'attendait pas, impliquant ainsi que la vie de l'homme n'est pas seulement vouée à l'échec. Surtout, la remarque déjà faite plus haut à propos d'Hérodote vaut aussi pour Sémonide. L'homme est dans son poème irrémédiablement aveugle, puisque aucune règle ne lui est donnée³. Du dieu ne sont dits en effet que le pouvoir arbitraire et la brutalité⁴,

¹ Pour les vers 7 s., voir *Vie de Solon*, 2, 4 et *Vie de Publicola*, 24, 7 ; pour le vers 71 : *Περὶ φιλοπλουτίας*, 524 E.

² Voir ci-dessus, p. 201 et note 1. Cf. aussi le commentaire de Sémonide par Pellizer (1990), *ad fr.* 8, p. 156 s.

³ Il est vrai qu'un grand nombre de commentateurs supposent que les derniers vers que nous avons ne correspondent pas à la fin du poème. Hermann Fränkel suggère que les vers 22-24, où le poète semble exhorter à mettre fin à des lamentations qui ne peuvent faire que du mal, annonçaient une fin positive et utile (1951/1969, p. 231). Pellizer, dans son commentaire (*ad loc.*) juge l'hypothèse plausible. Il n'en reste pas moins vrai que, même si l'on peut envisager une suite qui inciterait à profiter, malgré tout, de la vie (ce qui n'aurait rien d'étonnant pour un poème de banquet), l'exhortation se fait sur fond de fragilité humaine et d'omnipotence divine.

⁴ Voir le vers 1 s. : ... τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει βαρύκτυπος / πάντων ὅσ' ἐστὶ καὶ τίθησ' ὅκη θέλει (« Zeus, qui frappe fort, tient le terme de tout ce qui existe et le dispose comme il veut »).

alors que Solon parle de la fonction bienfaisante à terme de la colère de Zeus et la situe dans un cadre clairement moral, largement développé dans les vers 11-32 : c'est toujours l'injustice, la violence de l'*hybris*, qu'elle vient sanctionner.

Par conséquent, ce qu'Hérodote retient de l'« Élégie aux Muses », si du moins il y fait effectivement allusion, c'est l'évocation de l'expérience humaine qui y est présentée et qui rejoint un type de discours poétique traditionnel. Le *pathos* que suscite la description de la condition humaine dans le discours à Crésus, comme dans le poème de Sémonide, vient du fait que la seule vérité dont semble disposer l'homme est précisément cette expérience de son impuissance et de son ignorance. Cette *vérité d'expérience*, nécessairement pessimiste eu égard à la finitude humaine, tient lieu de discours théologique objectif, le dieu n'étant décrit que selon la perception de l'homme qui en subit l'action sans pouvoir la déchiffrer. Sans vouloir proposer une opinion définitive sur ce point, on peut cependant suggérer qu'Hérodote a toutes les raisons de faire ce choix en historien qu'il est et qui s'attache à rendre compte des faits humains, inscrits dans le bruit et la fureur. Solon, lui, n'est pas un historien, mais un poète et un homme politique, et il en va donc tout autrement dans l'« Élégie aux Muses » que dans les *Enquêtes* d'Hérodote.

Hypothèse de lecture.

Le poème avait de quoi, lui aussi tourner, au pathétique. Non seulement la description des illusions et des incertitudes humaines, mais l'idée que des innocents puissent payer pour les fautes de leur ascendance (v. 31 s.) auraient pu être exploitées comme elles le seront par Hérodote et les Tragiques. Pourtant il n'en est rien ici. À partir d'un problème commun : le désir de richesse, Solon développe deux types de discours très différents.

Pour expliquer que le point de départ du poème soit la richesse, on peut évidemment suggérer, comme les commentateurs l'ont souvent fait, que Solon répondait ainsi à une préoccupation propre à une époque où l'aristocratie s'abandonnait à une cupidité que ne freinait plus aucune règle. Cependant, comme on a pu le constater pour l'« Eunomie », et comme cela semble devoir s'imposer aussi dans l'« Élégie aux Muses », la situation historique, si elle est vraisemblablement présente à l'esprit du poète, donne naissance à un discours plus général, et théorique, qui la subsume, et qui explique pourquoi une anthologie ait pu l'intégrer, plusieurs siècles plus tard, dans des morceaux choisis sur la justice. L'« Eunomie » met l'accent sur le fait que l'homme est enclin au désir (figuré dans le poème par la gloutonnerie sans

partage et la rapacité des chefs du peuple)¹. L'« Élégie aux Muses » s'en tient, elle, à la seule richesse, parce que, comme va le montrer le poème, celle-ci est à l'origine de tout ce qui fait l'homme, elle est le moteur de sa constante volonté d'action, qui définit elle-même la nature humaine : le mortel vit du désir d'agir dans l'espoir de devenir prospère. Sur cette idée vient immédiatement s'en greffer une autre, dont elle est indissociable : ce désir d'agir, inséparable chez l'homme du désir d'avoir, l'expose au plus grand des dangers, celui d'une cupidité qui excède les limites imposées par la justice ; or Zeus est là qui veille au maintien de l'ordre et au châtement de l'*hybris*. En fait, deux niveaux de discours sont ainsi repérables.

D'une part, Solon, développe une anthropologie, dans les vers 33 à 73. Ce discours n'est pas objectif, au sens propre du terme, dans la mesure où le poète s'inclut dans la description de l'homme qu'il y propose, comme l'atteste l'emploi de la première personne du pluriel au vers 33 (*νοέομεν*). Le poète y donne une version du *topos* sur l'incertitude et le caractère illusoire propres à l'action humaine que son aspect systématique distingue de ce que l'on a conservé par ailleurs. En détaillant les différents cas – personnels et professionnels – pour le dire vite ici, Solon fait l'inventaire de ces vérités d'expérience auxquelles l'homme est confronté quand et parce qu'il agit. Il paraît donc plus juste de parler de réalisme, plutôt que de pessimisme à propos de ce moment du poème. La nature du point de vue, exclusivement humain, explique que l'accent soit mis sur l'aspect aléatoire de la vie et des entreprises des mortels, pour qui le dessein des dieux est nécessairement énigmatique. Si l'on a bien vu que ce discours reste « subjectif », au sens où il est limité à la perception humaine des choses, on n'a plus de raison de penser que le poème est contradictoire.

La partie anthropologique de l'élegie est en effet encadrée par un discours d'un tout autre type. Les vers 9 à 32 proclament des certitudes : c'est l'ordre de Zeus qui y est décrit, dans son exécution nécessaire et implacable. Zeus fait payer toute injustice et toute *hybris*. La recherche du profit, qui pousse l'homme à agir et fait donc intrinsèquement partie de sa nature, est pour lui source de doutes et de désillusions, mais, du point de vue divin, une chose est sûre, et le poème se clôt sur cette dernière certitude (v. 74-76) : les débordements qui accompagnent le profit sont toujours suivis d'une sanction divine. On a, dans cette fin de poème, une réinterprétation en termes théologiques des désarrois humains. Des incertitudes qui caractérisent l'action humaine se dégage en effet une assurance : on sait pourquoi l'on subit le

¹ Voir, *supra*, mon analyse du poème.

désastre que Zeus envoie comme châtement, les vers 9 à 32 en ont clairement donné les raisons. À côté du discours anthropologique est donc développé un discours théologique qui lui donne son cadre d'explication. C'est bien une théodicée que Solon évoque ici, comme le montre au mieux la comparaison de Zeus avec le vent (v. 17-25), dont l'effet destructeur a pour résultat de rendre le ciel à la sérénité de l'azur.

Sur ce point au moins, l'analyse que je propose du poème rejoint donc celles de Karl Reinhardt ou de Werner Jaeger, ou, plus près de nous, de Johannes Christes (1986). On n'a pas à dénoncer une contradiction entre les deux parties du poème, ou entre l'« Eunuomie » et l'« Élégie aux Muses » ; deux niveaux de réalité sont distingués : l'un, objectif, permet de comprendre, si l'on se place du point de vue du dieu, les raisons de l'autre, vécu par les hommes au quotidien de l'action dans laquelle ils sont plongés. Il n'est donc pas pertinent de parler de *pathos* ou de pessimisme à propos d'une élégie qui présente à la fois les symptômes et leur cause ultime.

Toutefois, on n'a pas accompli la totalité du chemin si l'on s'en tient à repérer les deux types de discours. Il reste en effet, et ce n'est pas un détail, à comprendre comment ils peuvent s'articuler. L'usage même des personnes dans le texte est l'indice d'une difficulté de fond¹. Quand Solon parle de l'action divine, régulière et inéluctable, son discours est général, impersonnel. Par contre, l'usage qu'il fait à plusieurs reprises (v. 33, 36, 72) du « nous » de la première personne du pluriel dans son anthropologie montre que, loin d'être extérieur aux affres qu'il décrit, il y participe pleinement. Comment donc peut-il tenir ensemble l'un et l'autre niveaux, parler comme un dieu tout en admettant son statut précaire d'homme ? C'est toute la tension qui caractérise le statut de l'homme politique qui apparaît ici. Le politique, en effet, est à la fois un homme et plus qu'un homme puisqu'il doit régler la cité sur le modèle d'ordre fixé par les dieux. J'ai parlé plus haut de l'analyse des symptômes (la description de l'expérience humaine) et des causes (le discours théologique), mais qu'en est-il des remèdes ?

C'est ici que la prière sur laquelle s'ouvre l'« Élégie aux Muses » prend tout son sens. Même si la partie anthropologique du poème est encadrée par

¹ A. Loeffler (1993) a raison d'insister, plus qu'on ne l'a fait avant elle, sur l'importance du jeu entre « voix impersonnelle » (p. 25), qui donne au poète le « statut de narrateur inspiré » (p. 26), et usage de la première personne du pluriel, qui montre que « le locuteur partage ici la perspective des acteurs humains de la description » (p. 27). Pourtant, même si elle a tout à fait raison d'utiliser son analyse pour montrer que le poème, par son contenu, ne peut se limiter au simple contexte, historique, de sa communication (lors d'un banquet), elle ne voit pas la difficulté qu'il y a à tenir ensemble, pour une même personne les deux points de vue.

l'affirmation d'une théodicée, on a raison de dire que l'on ne peut pas à proprement parler de « Ringkomposition »¹, sauf à considérer que la prière du début est purement accessoire et que le poème commence réellement avec la thèse théologique : ce serait, pour privilégier un sens spéculatif non problématique, faire fi de la forme même de l'élegie. Si Reinhardt, ou Jaeger après lui, ont eu raison de souligner l'importance de la théodicée dans le poème, ils ont tort de réduire l'élegie à ce contenu positif. Le geste est le même que celui de Jaeger dans l'« Eunomie » : pour réhabiliter Solon et souligner, absolument à bon droit, l'intérêt théorique de ses poèmes, on en vient à mettre à l'arrière-plan ce qui pourrait lui faire de l'ombre et l'on prête du même coup le flanc à une critique comme celle de Spira, qui dénonce une surinterprétation du texte. Ce qui ne veut absolument pas dire qu'il faille se résoudre à ce que le même Spira appelle une « déspiritualisation » du poème² et renoncer à lui prêter tout intérêt spéculatif. En fait, on ne perd rien à souligner le caractère problématique de l'élegie. Les commentateurs qui ont à juste titre relevé les difficultés d'ensemble en ont trop rapidement conclu au caractère disparate d'un poème dont ils n'ont pas vu – pas plus que ceux qui ont voulu y projeter un contenu théologico-philosophique préconçu et sans doute dans l'un et l'autre cas en raison d'une idée toute faite de la pensée archaïque – la dimension réflexive présente d'entrée de jeu dans l'« Élégie aux Muses ».

Comme l'atteste la forme même du poème, les discours théologique et anthropologique – le premier encadrant le second – forment une unité. Sont présentés avec eux les deux types de propos que l'on peut tenir sur un même phénomène : l'action humaine. Par rapport à eux, la prière initiale fait contraste, en introduisant dès le deuxième vers un « je » qui ne se retrouvera plus dans la partie assertive de l'élegie. Le caractère didactique que prend le poème dès le vers 8, et ce jusqu'à la fin, est d'emblée nuancé par la prière aux Muses.

En fait, le terme de parénèse n'est pas pertinent pour caractériser l'« Élégie aux Muses ». Solon n'évoque qu'indirectement et *a contrario* les remèdes qui permettraient d'éviter le châtement divin : si la sanction divine s'abat sur les injustes, on peut facilement en déduire qu'il vaut mieux, pour ne pas aggraver une faute qui est peut-être déjà là, dans la culpabilité de son ascendance, respecter l'ordre de Zeus et donc la *dikè*, mais la solution n'est pas donnée de manière positive³. Si elle ne l'est pas, c'est peut-être que la question

¹ Voir Matthiessen (1994), p. 399 (cf. déjà Van Groningen, 1960², p. 96).

² Voir ci-dessus, p. 193.

³ Je suis sur ce point d'accord avec Mülke (2002) ; voir son commentaire, p. 238.

n'est pas là, ou ne peut pas être là. L'anthropologie est un constat sans appel et apparemment sans remède définitif : l'homme agissant est irrémédiablement plongé dans l'incertitude. L'enseignement a donc peu de prise sur cette réalité-là. Mais Solon parle pourtant, et il est censé agir aussi. L'essentiel du propos ne réside donc peut-être pas dans le discours didactique – qui affirme des choses déjà connues par la tradition poétique, à cette différence qu'elles sont présentées sans *pathos*, dans toute leur exhaustivité et leur clarté –, mais dans cette prière initiale qui donne la clé du tout. De ce point de vue, la composition du poème est comparable à celle de l'« Eunomie », où les premiers vers proposaient comme la grille de lecture de la suite.

Le moment véritablement subjectif – non plus au sens large où j'ai utilisé l'adjectif plus haut, mais dans sa dimension purement individuelle – qu'introduit la prière est essentiel pour comprendre l'objet du poème. Cet appel à la divinité correspond de toute évidence à la volonté de dépasser la difficulté qu'il y a à tenir ensemble pour un même individu mortel les points de vue divin et humain. L'homme, par nature, ne peut y parvenir seul, et l'on peut penser que le recours à la prière correspond à la conscience de l'impuissance humaine décrite ensuite, qui amène à demander à la divinité ce que l'homme ne peut jamais obtenir durablement par lui-même¹. On ne peut pas toutefois faire dire au texte, pour en éroder la difficulté, ce qu'il ne dit pas. Solon ne distribue pas sa requête entre les dieux, à qui il demanderait la prospérité – qui n'est pas le privilège des poètes, mais plutôt des dirigeants –, et les Muses, qu'il prierait de lui donner la sagesse, définie comme l'apanage accordé aux poètes au vers 52² : c'est bien aux seules Muses qu'il demande seulement l'*olbos*. Il y a bien là un effet de surprise³ que la volonté de prendre l'adresse au sérieux, comme la critique le fait maintenant, ne consiste pas simplement à nier, mais dont il faut comprendre la portée.

Les commentaires récents rappellent à juste titre que les Muses chez Hésiode protègent à la fois les poètes et les rois, mais on ne voit pas toute la force de l'énonciation de la prière lorsque l'on explique que les Muses peuvent interférer auprès des dieux pour que ceux-ci donnent l'*olbos* et procurer d'elles-mêmes au politique la force de persuasion qui le rendra crédible auprès des

¹ Voir Manuwald (1989), p. 24 s.

² C'est une tendance que l'on observe chez le même Manuwald.

³ Voir la réaction de Wilamowitz (1913), qui, parce qu'il n'a jamais lu cela et considère donc qu'il y aurait un contresens à penser que Solon ait pu croire les Muses capables de lui donner la richesse, préfère voir dans cette adresse quelque chose de purement formel (p. 263).

hommes¹. On réintroduit en effet ainsi une distributivité que la prière, telle qu'elle est dite, exclut. Il y a dans la prière aux Muses, telle qu'elle est exprimée au vers 3, comme une superposition dont il faut reconnaître la force. Au moyen de ce raccourci inédit, Solon n'opère pas une simple addition, en se présentant à la fois comme poète et comme roi, mais une fusion : roi et poète ne font qu'un ; l'effet de surprise ménagé par la formule vise à souligner le caractère tout aussi inattendu de l'association, dans un même homme, des deux fonctions.

Cette prière introduit ainsi la possibilité qu'existe un « je » très particulier et donc exceptionnel, qui puisse s'extraire, non seulement le temps d'un poème, mais toujours (voir αἰεί, v. 4), de la masse des « nous » et acquérir de ce fait même, par son pouvoir poétique constant, qui lui donne pour toujours la connaissance de l'ordre du monde, la prospérité d'un roi dont la durée serait conditionnée par cette connaissance même. Plus qu'un poète², et plus qu'un roi, un poète-roi : c'est la figure de Solon qui s'esquisse ici, un Hésiode qui se serait jeté dans l'action politique.

Ainsi, comme dans l'« Eunomie », Solon se présente comme une personnalité singulière et exceptionnelle, qui détient son pouvoir d'une connaissance qui le différencie du reste des hommes, aveuglés par leurs affects. Pourtant, le fait que ce caractère extraordinaire ne soit pas simplement affirmé, mais souhaité dans une prière, rend le poème particulièrement intéressant. En montrant qu'il ne peut qu'appeler de ses vœux quelque chose qui n'est par conséquent pas déjà sûrement acquis, Solon introduit une problématisation de sa fonction qui n'apparaît pas dans l'« Eunomie », où la critique de ses concitoyens et la position extérieure que cette critique implique sont simplement affirmées. Certes, le poème, de ce point de vue, n'est pas didactique, mais il n'en est pas moins instructif, dans la mesure où, par le biais de la prière, Solon exprime la difficulté qu'il y a à pouvoir tenir avec constance et en même temps les deux types de discours développés ensuite, qu'il est nécessaire de connaître pour agir sur le monde des hommes. Est ébauchée ici toute une réflexion sur le statut du politique comme homme d'exception, puisqu'il doit allier un savoir théorique, en l'occurrence théologique – la connaissance du bon ordre imposé par les dieux – et l'action – l'implication dans le quotidien de l'agir humain. C'est cette tension, difficile à assumer, que tente de résoudre la figure singulière du poète-roi.

¹ Voir Alt (1979), p. 405 s.

² On trouve l'expression du « poète ordinaire » dans l'énumération de la course illusoire aux profits (v. 51 s.).

Analyse.

V. 1-6. Proème : la prière aux Muses.

Il paraît nécessaire de limiter le proème aux six premiers vers de l'élégie, qui forment une unité consacrée à la prière aux Muses¹. Solon change ensuite de ton, en passant de l'apostrophe adressée aux filles de Mémoire et de Zeus à des affirmations à la première personne (v. 7 s.), puis à l'énoncé de vérités générales. Certes, les vers 7 s. expriment un désir², mais, outre le fait que celui-ci n'est plus formulé sur le mode de la prière, sa justification, introduite par la proposition sur la justice du vers 7b, nous fait entrer dans le premier long développement du poème sur l'ordre imposé par Zeus, préparé par l'opposition entre richesses juste et injuste.

v. 1 s.

L'affirmation selon laquelle cette prière est purement formelle et empruntée à une pratique poétique traditionnelle³ ne résiste pas très longtemps à une analyse attentive. Il est vrai que les deux premiers vers ont une résonance épique très nette et reprennent des formules recensées par ailleurs. On sait grâce à Clément d'Alexandrie⁴ qu'un vers du poète épique Eumèle commençait, comme le vers 1 de l'« Élégie aux Muses », par Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς Ὀλυμπίου. À « neuf filles » (ἐννέα κοῦραι), qui terminait le vers du Bacchiade, Solon substitue ἀγλαὰ τέκνα, une formule que l'on trouve plusieurs fois en fin d'hexamètre chez Homère et chez Hésiode⁵. Le deuxième vers n'est pas aussi clairement formulaire, mais on peut évidemment y repérer les traces de la tradition. Πιερίδες est rare dans les poèmes épiques qui nous ont été transmis⁶, mais on reconnaît dans l'épithète le souvenir de la *Théogonie* d'Hésiode, qui leur donne la Piérie pour lieu de naissance (53). De même, la deuxième partie du vers ne se trouve nulle part en l'état dans la

¹ Voir aussi Campbell (1967), Matthiessen (1994, p. 398) ou Mülke (2002).

² C'est vraisemblablement la raison pour laquelle West (1974, p. 181) fait des vers 1 à 8 une unité qu'il interprète comme un « manifeste ». Il est encore plus difficile de prolonger le poème jusqu'au vers 10, comme le fait Noussia (2001) : on ne peut séparer en effet les deux éléments de la polarité constituée par les fortunes acquises justement (v. 8 s.) et injustement (à partir du vers 10).

³ Wilamowitz (1913), p. 263 ; voir aussi Van Groningen, 1960², p. 96.

⁴ Voir ci-dessus, p. 192.

⁵ *Iliade* II, 871 ; *Odyssée* XI, 285 ; XIV, 223 ; *Théogonie*, 366, 644. Voir aussi *Hymne à Apollon*, 14 ; *aux Dioscures*, 2 ; et le poème attribué à Homère dans la *Vie d'Hérodote*, 180 Allen.

⁶ On trouve une seule occurrence dans le *Bouclier* attribué à Hésiode, 206.

tradition épique, mais les deux verbes (κλύειν et εὔχεσθαι) y sont très souvent associés dans le contexte d'une prière adressée à un dieu¹.

Toutefois, on peut d'abord noter que le poète fait un choix à l'intérieur même de la tradition. Il se rallie en effet manifestement à Hésiode par la généalogie qu'il prête aux Muses². Il existait en effet une autre tradition, représentée par Mimnerme, selon laquelle les Muses étaient filles d'Ouranos³. Solon, comme Hésiode, n'en fait pas des puissances cosmiques primordiales, mais le produit d'un monde achevé que Zeus a mis en ordre et que ses filles, dans leur connaissance sans faille et toujours remémorées de toutes les dimensions temporelles, don de leur mère, chantent pour le plaisir de leur père⁴. Les qualifier de Piérides confirme le choix hésiodique. En effet, l'association avec la Piérie n'est pas homérique, tandis qu'elle est récurrente dans les poèmes d'Hésiode⁵. Les Muses homériques sont « olympiennes » (Ὀλυμπιάδες, *Iliade* II, 491), et c'est d'ailleurs ainsi qu'elles sont nommées au vers 51 de l'élegie, lorsqu'il s'agit de parler du métier des poètes. Il semble donc que Solon, loin d'entamer son poème par une invocation purement formelle, se démarque ainsi dans sa prière et crée une attente que certains commentateurs n'ont pas manqué de repérer. En se référant à Hésiode et à sa conception des Muses, Solon, dit-on en partie à bon droit, exprime la position

¹ Cf., entre beaucoup d'autres exemples, *Iliade* I, 43, 457 ; V, 121 ; X, 295, etc.

² On pourrait bien sûr objecter que la généalogie mentionnée ici était déjà présente dans le poème d'Eumèle, mais le choix de l'épithète semble bien montrer que c'est surtout à Hésiode qu'il pense.

³ Du moins une génération plus ancienne de Muses. Voir 13 W., qui consiste en fait dans le témoignage de Pausanias (9, 29, 4) selon lequel « Mimnerme, dans son élégie sur le combat de Smyrne contre Gygès et la Lydie, dit dans le proème que les Muses les plus anciennes sont les filles d'Ouranos, et les plus jeunes les enfants de Zeus » (Μίμνερος δὲ ἐλεγεία ἐς τὴν μάχην ποιήσας τὴν Συμυρναίων πρὸς Γύγην τε καὶ Λυδούς, φησὶν ἐν τῷ προοιμίῳ θυγατέρας Οὐρανοῦ τὰς ἀρχαιοτέρας Μούσας, τούτων δὲ ἄλλας νεωτέρας εἶναι Διὸς παῖδας) ; voir aussi Alcman, qui semble se faire l'écho d'une double tradition, l'une faisant de la Muse la fille de Zeus (fr. 84 Calame, v. 1 ; 85 Calame) et peut-être de Mnemosyne (fr. 21 Calame), l'autre représentée dans le fragment dit cosmogonique, où les Muses sont dites filles de Terre (Gè) et d'Ouranos (fr. 81 Calame). Sur la double tradition chez Alcman, voir le commentaire de Claude Calame, p. 385-387. Les poètes archaïques pouvaient parfois donner une version critique de la, ou d'une tradition. Un des exemples les plus manifestes est celui de la généalogie d'Eris, seule de son espèce dans la *Théogonie* (225), et double dans les *Travaux* (11 s. ; voir à ce propos Rousseau, 1996, p. 116-127). On peut penser aussi à la « palinodie » de Stésichore (cf. Blaise, 1995, p. 29-40).

⁴ Voir le proème de la *Théogonie*, en particulier les vers 36-42.

⁵ Voir le récit de leur naissance dans le proème de la *Théogonie* (53) et le vers 1 des *Travaux*, où les Muses sont dites Πιερίθην.

du poète d'une culture orale, pour laquelle la mémoire est essentielle en ce que, d'un point de vue technique, elle permet l'improvisation, en tant que réservoir de formules. Les Muses garantiraient surtout ainsi au poète didactique l'autorité qui donnera à sa proclamation de l'ordre du monde toute l'efficacité et la force de conviction que contribue à renforcer la capacité de faire de beaux discours donnée par les Muses au poète aussi bien qu'aux rois¹.

Je ne reviendrai pas ici sur la dimension réflexive du discours hésiodique sur les Muses, qui ne correspond pas seulement à une fonction sociale qu'il réaffirmerait, mais a des implications théoriques fortes². J'attirerai plutôt l'attention sur les mots de Solon. Les commentateurs ne voient pas que le poète procède à une sorte de dramatisation d'une invocation conforme, en apparence, à la tradition hésiodique mais qui s'en écarte sensiblement toutefois, avant même que ne soit explicité, dès le début du vers 3, avec l'*olbos*, le contenu du souhait, qui laisse clairement apparaître le caractère insolite de la prière. Bien qu'elle fasse écho à des éléments traditionnels, l'expression κλύτέ μοι εὐχομένω n'en est pas moins singulière en effet. Lorsque l'on examine les emplois de κλύειν dans les invocations de dieux par des hommes, on s'aperçoit tout d'abord que l'impératif est toujours utilisé au singulier : le mortel s'adresse toujours à un dieu particulier comme Apollon (voir par exemple *Iliade* I, 37), Zeus (V, 115), Athéna (X, 278, entre autres) ou Poséidon (*Odyssée* III, 55)³. Il pourrait paraître évident de rétorquer qu'il est normal d'employer le pluriel puisqu'il y a plusieurs Muses. Toutefois Solon met ainsi les Muses sur le même plan que les grandes divinités du panthéon olympien que la prière introduite par κλύθι invoque lorsque l'homme qui la profère est dans une situation d'urgence ou de détresse dont il espère que le dieu pourra l'aider à se sortir⁴. C'est leur donner une stature quelque peu inhabituelle. Exceptionnelle, même, si l'on est attentif au sens du verbe. Κλύειν signifie « écouter, prêter l'oreille ».

¹ Voir les commentaires les plus récents, de Noussia (2001), *ad loc.*, et surtout Mülke (2002), p. 242 s. (en particulier la bibliographie que cite ce dernier à ce propos). Alt (1979) et Matthiessen (1994) parlent aussi de cette double dimension de l'action des Muses : sur le contenu du chant et sur la force de persuasion dont il est doté et que le poète partage chez Hésiode avec le roi (voir *Théogonie*, 80-92). Le livre qui fonde toutes ces lectures, y compris quand elles ne le citent pas, est celui de Detienne (1967/1994).

² Voir Wismann (1996), p. 15-22.

³ Le verbe est employé au pluriel avec des dieux pour destinataires seulement quand le locuteur est lui-même un dieu s'adressant à une assemblée d'autres dieux (voir par exemple *Iliade* VIII, 5, de Zeus aux Olympiens ; XVIII, 52 : Thétis aux Néréides, ou *Théogonie*, 644 : Zeus aux Cent-Bras).

⁴ Voir Rousseau (1996), p. 103 s., qui voit dans l'utilisation du verbe le signe d'une « parole angoissée ».

Est introduite ainsi une variation remarquable : au lieu de demander aux Muses, comme c'est la tradition, de chanter pour un poète qui entendra leur parole et pourra de la sorte la répercuter parmi les hommes¹, Solon les implore de l'écouter, lui².

Le poète marque ainsi que la situation de parole est modifiée par rapport à ce que l'adresse du premier vers pourrait laisser croire. D'une part – mais sur ce point, l'élégie est encore comparable au proème des *Travaux* –, Solon rejette toute possibilité de considérer son poème comme un hymne. À la *charis* traditionnellement associée à la production et à la réception du poème qu'évoque le χαῖρε des hymnes se substitue la supplique liée à une situation d'urgence³ : c'est une parole inquiète qui se met ici en place et implique qu'il faille régler un problème pratique, immédiat, auquel doit faire face le locuteur. D'autre part, et sur ce point Solon se démarque clairement de l'Hésiode des *Travaux*, ce sont bien les Muses – et non un des « grands » Olympiens, voire Zeus –, qui sont priées de répondre à ce qui se donne à entendre comme une situation de crise. Elles glissent ainsi de leur fonction traditionnelle d'instigatrices du chant à un rôle de déesses salvatrices, d'ordinaire attribué aux dieux les plus puissants. Dès le vers 2, Solon introduit donc un rapport tout à fait singulier et personnel, entre un « je » poétique et ses déesses tutélaires, qui sont appelées à subvenir à un autre besoin qu'à celui, attendu, de la seule réminiscence du chant⁴. La singularité d'une telle situation de parole annonce la singularité du message.

¹ On pense évidemment au premier vers de l'*Iliade* et de l'*Odyssee*, ou au chant II de l'*Iliade*, 484, avant le catalogue des vaisseaux. C'est dans le proème de la *Théogonie* que la relation parole des Muses/écoute du poète est sans doute la plus nette : les Muses émettent les sons, leur chant, que le poète sait entendre (voir 22-34). Le partage des fonctions est parfaitement clair dans les *Travaux* : les Muses sont invitées à chanter Zeus (Δί' ἐννέπετε, 2), alors qu'Hésiode supplie ce dernier d'écouter sa prière (κλύθι, 9).

² Le seul à ma connaissance à avoir perçu ce détail important est Vox (1983), p. 515-522. Toutefois, son interprétation, selon laquelle il s'instaure ainsi un rapport spéculaire entre le poète et les Muses, qui échangeraient leur rôle, le premier incarnant à lui seul, en une totale allégeance, le chant polyphonique des secondes, repose sur une compréhension partielle de κλύειν, qui tend à privilégier le sens purement auditif d'« écouter » en mettant à l'arrière-plan le fait que l'impératif du verbe lui donne une valeur de supplique qui rend difficile la thèse du simple renversement dire/écouter et d'un hymne tout entier consacré aux Muses.

³ Je renvoie, pour une interprétation non biographique de la situation d'urgence que met en place Hésiode dans les *Travaux*, à l'étude de Rousseau (1996).

⁴ On peut sans doute comprendre dans ce contexte l'emploi du datif μοι, moins fréquent avec l'impératif de κλύειν que le génitif : le poète insiste ainsi sur l'intérêt qu'il a à la réalisation de sa requête (voir Schwyzer II, p. 145, 5, qui donne au verbe construit avec le datif une valeur d'acceptation plus forte : « einem zuhören, einen erhören »). L'emploi de

Il faut tout d'abord remarquer que la prière reste purement individuelle. Si on la compare en effet avec celle qui ouvre les *Travaux* d'Hésiode¹, on constate qu'elle n'a rien d'une requête générale mais qu'elle est nettement personnalisée, comme le souligne la répétition du pronom de la première personne *μοι* (v. 2 et 3). On peut d'emblée en déduire que le poète élabore ici une figure fortement individualisée. D'autre part, et c'est une évidence que tout le monde a remarqué, le don qui est demandé aux Muses est tout à fait inattendu et semble largement dépasser leur compétence propre. Solon ne les prie pas en effet de lui donner le chant, ou la possibilité de disposer du sceptre qui confèrera à sa parole l'autorité qui est la leur, leur pouvoir de proférer le vrai², mais ce qu'il nomme l'*olbos* et la « bonne *doxa* ». Le mode d'énonciation plutôt complexe signale que ces biens souhaités ne relèvent d'ailleurs pas directement de leur ressort³. Il faut comprendre en effet comment Solon peut logiquement demander aux Muses de lui accorder ce qui est explicitement présenté comme un don attribué par les dieux et les hommes (*πρὸς θεῶν, πρὸς ἀνθρώπων*). Lorsque l'on explique, comme le fait Christoph Mülke, non sans raison, que les Muses interviennent dans l'acquisition de l'*olbos* et de la *doxa* en ce que l'application du savoir à propos de Zeus et de l'ordre du monde, qu'elles transmettent, mène à la prospérité et que la virtuosité du chant qu'elles accordent donnent à ce savoir sa capacité de convaincre⁴, on brûle en quelque sorte les étapes en gommant l'âpreté première du discours. Plutôt que de tenter de lisser d'emblée le texte, pour le rendre à une normalité présupposée, il s'agit au contraire de souligner l'étrangeté apparente de cette demande contournée, qui fonctionne comme un signal.

l'adjectif *ἀγλαά* (v. 1) ne désigne peut-être pas tant « une forme de brillance esthétique de la poésie » (Mülke, 2002, p. 245) qu'il ne sert à distinguer les Muses dans un groupe (en l'occurrence celui des dieux), selon son usage dans la poésie épique, et à attirer par conséquent l'attention de l'auditeur sur le pouvoir remarquable qui va leur être conféré.

¹ V. 9 s. : κλύθι ἰδὼν αἰῶν τε, δίκη δ' ἴθυνε θέμιστας / τύνη (« Écoute ma prière ! Regarde ! Prête l'oreille ! Dans ta justice rends, toi, les sentences droites ! » ; je reprends la traduction de Philippe Rousseau, 1996, p. 94, en notant simplement qu'Hésiode désindividualise le plus possible sa prière en n'employant pas le *μοι* que la traduction restitue).

² Voir le proème de la *Théogonie*, 30 s., où est évoqué le don du sceptre que les Muses font au pâtre investi du pouvoir poétique : καὶ μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθιλέος ὄζον / δρέψασθαι θηητόν (« et elles me donnèrent de cueillir le sceptre magnifique d'une branche de laurier en pleine pousse » ; je reprends la traduction, encore inédite, de Pierre Judet de La Combe).

³ Comme Mülke (2002) le remarque également (contre un certain nombre de commentaires, dont il fait la liste, p. 243), la formulation de la prière rend très difficile une lecture qui attribuerait directement aux Muses le don de l'*olbos* et de la bonne *doxa*.

⁴ Cf. p. 243.

Il n'est tout d'abord pas inutile de revenir explicitement sur la valeur des génitifs introduits par *πρός*. On peut, en principe, pour le premier membre du chiasme¹, hésiter entre une fonction explicative ou déterminative du complément : l'*olbos* est-il toujours accordé par les dieux (« donnez-moi l'*olbos*, qui vient <dont la caractéristique est de toujours venir> des dieux ») ou la prière porte-t-elle sur un *olbos* particularisé, divin (« donnez-moi l'*olbos* qui vient des dieux », par opposition à une autre prospérité, qui pourrait être accordée par les hommes) ? Toutefois, la seconde partie de la requête, qui concerne la *doxa*, permet de dissiper le doute. La présence de *ἀπάντων*, qui vient préciser *ἀνθρώπων*, montre que Solon prie pour avoir une *doxa* particulière, définie par l'unanimité qui la caractériserait. Les deux compléments ont donc toutes les chances d'avoir une valeur déterminative qui permettra de mieux cerner le rôle spécifique des Muses, lié à la nature, elle-même spécifique, du don demandé. Mais il reste que le poète crée d'abord la surprise en nommant dès le début du vers un privilège (l'*olbos*) qui n'est pas l'apanage attendu des Muses pour rendre l'auditoire attentif à la définition des biens souhaités, dont la nature est censée engager l'intervention des filles de Zeus et de Mémoire.

L'autre remarque préliminaire porte sur la distribution de la prière entre divin et humain. Elle correspond très exactement aux deux volets, théologique, puis anthropologique, qui constituent le corps de l'élegie. La prière est ainsi clairement mise en rapport avec les deux discours développés dans la suite du poème, ainsi unifiés dans ce moment inaugural. Le point est important : la définition des termes de la prière n'a pas à être cherchée en dehors du poème lui-même.

Ainsi, plutôt que de tenter de rapporter l'*olbos*, de manière trop abstraite, à une définition donnée (prospérité divine, bonheur basé sur la richesse, richesse elle-même, ou richesse dotée d'une connotation morale), au risque de multiplier les possibilités presque à l'infini², mieux vaut tenter d'en cerner le

¹ Pour ce qui est de la structure en chiasme de ces deux vers, il semble préférable de faire d'*ὄλβος* le complément d'objet direct de *δοῦτε* et non d'*ἔχειν* en acceptant une légère anacoluthie (contre Campbell, *ad loc.*). Plaident en la faveur de cette lecture, qui fait de *δόξαν* seul le complément d'*ἔχειν*, le mouvement du texte, mais surtout le parallèle, jamais exploré, et pourtant essentiel, comme on le verra ci-dessous, entre ces vers et le vers 34, où l'on retrouve le groupe *δόξαν ἔχειν*.

² Voir toutes les propositions recensées par Mülke (2002), p. 246 s., ou encore chez Stoddard (2002), p. 153-155, qui oriente sa description des positions autour du problème de la contradiction que l'on croit parfois devoir résoudre entre ces vers et la fin du poème, où les dons des dieux, souhaités ici, apparaissent comme dangereux (voir *ad loc.*). En réalité, les difficultés éprouvées par les interprètes naissent pour la plupart du refus de prendre la

sens dans le champ que le poème circonscrit. De fait, ὄλβος n'est pas défini ici, comme il l'est par exemple dans le fragment 23 W.¹, mais son acception est restreinte par le complément πρὸς θεῶν μακάρων. Prier pour l'*olbos* accordé par les dieux signifie que l'on rejette un autre type de prospérité, que les dieux ne cautionnent pas. La suite du poème permet de comprendre ce à quoi Solon fait allusion. On y oppose en effet la « richesse que donnent les dieux », inébranlable (v. 9 s.), à la fortune liée à la violence qui se caractérise par son caractère fugace (voir ταχέως, v. 13)². Toute cette partie du poème, comme on l'a souvent remarqué, rappelle les vers 320-326 des *Travaux* hésiodiques. Le poète y parle d'un *olbos* dont on s'empare au moyen de la violence (321) ou de l'éloquence (322), mais qui ne suit que pour peu de temps l'homme qui s'y est appliqué, vite anéanti par les dieux (325 s.). Demander l'*olbos* accordé par les dieux revient donc à exclure cette prospérité éphémère promise à une perte orchestrée par Zeus que la première partie de l'« Élégie aux Muses » va longuement développer.

Cela ne signifie pas que l'*olbos* ne puisse pas être acquis et qu'il est seulement donné par les dieux de toute éternité, comme une part héritée. La prière de Solon, qui implique en toute logique qu'il demande ce qu'il n'a pas encore, serait alors absurde. Cela ne signifie pas non plus qu'il faille assimiler *olbos* et richesse. Le choix de termes différents, χρήματα d'abord (v. 7) et surtout πλοῦτος ensuite (v. 9), l'équivalent métrique d'ὄλβος, laisse à penser que les mots doivent être distingués. Bien qu'ὄλβος chez Solon soit clairement lié à l'abondance³, le terme ne se limite visiblement pas à la richesse, qui en est la manifestation concrète la plus visible, mais englobe d'autres types de prospérité, déjà homérique, comme le fait de pouvoir jouir de sa descendance⁴. Si l'on part du principe, comme l'autorise à le faire la polarité des vers 3 s., que cette première partie de la requête a quelque chose à voir avec le discours théologique qui sera développé ensuite, on peut supposer que la prospérité assurée par les dieux recouvre, outre la richesse justement

prière au sérieux, même quand ils ne lui donnent pas une raison d'être purement formelle, et d'envisager ce que ces vers, précisément très peu formels et très peu traditionnels, impliquent d'un point de vue pragmatique : ce n'est pas un simple souhait, mais une supplique pour obtenir ce qu'on n'a pas et qu'on risque de ne pas avoir, comme le permettra de comprendre ce qui suit.

¹ Voir mon analyse de ces vers, Appendice 3, p. 411-420.

² Pour l'absence de contradiction entre la rapidité du renversement, et le processus décrit ensuite, qui peut attendre plusieurs générations, voir ci-dessous, *ad* 16-32, p. 261 ; cf. aussi *supra*, p. 126 s.

³ Voir ci-dessus, p. 199, n. 1.

⁴ Cf. mon analyse du fragment 23 W.

acquise, ce qui en est la conséquence : une vie égale et sans désastre, non seulement pour soi, mais aussi pour les générations suivantes (voir le vers 32).

v. 4

L'idée de permanence et de durée, qui semble aller de pair avec celle d'une prospérité garantie par les dieux¹, est explicite dans la deuxième partie de la prière, avec ἀπάντων et αἰεί. Reste à comprendre néanmoins ce que le poète entend par δόξαν ἔχειν ἀγαθὴν. L'ensemble des commentateurs, face à un énoncé qui évoque visiblement un jugement émis par les hommes et semble donc appeler un sens objectif et directement mélioratif, pose que le substantif prend ici pour la première fois dans la littérature transmise le sens de « réputation, renommée »².

Cependant, aucun commentateur ne semble prêter attention au fait que l'on trouve à nouveau employé le même δόξα au vers 34, vers certes jugé difficile, même corrompu, mais où personne ne songerait à donner au mot un

¹ L'épithète formulaire μακάρων a une fonction : c'est parce que les dieux sont par définition « bienheureux » qu'ils peuvent transmettre cette prospérité. Le souhait, pour difficile qu'il soit à réaliser, n'est pas inconcevable dans la mesure où un bonheur « vrai », légitimement, c'est-à-dire théologiquement fondé, existe bel et bien dans le cosmos.

² Voir pour l'exemple le plus récent, Mülke (2002), p. 247. On cite aussi, outre une inscription du VI^e siècle (IG XIV, 652, 2 : δὸς δὲ F | ἰν ἀνθρώποις δόξαν ἔχειν ἀγαθ[ά]ν : « donne moi d'obtenir une bonne *doxa* parmi les hommes »), le vers 9 du poème 12 W. de Tyrée, qui a parfois été suspecté précisément parce qu'il semblait qu'il fallût donner à δόξα une acception plus tardive. Je n'entrerai pas ici dans une interprétation détaillée du poème de Tyrée, mais me contenterai de la remarque suivante. Le sens de « gloire » que l'on donne à δόξα, déjà problématique en soi, puisqu'il n'y a même pas ici d'épithète comme ἀγαθή pour donner au substantif une valeur clairement positive, ne me paraît pas aussi évident qu'on veut bien le dire. Le poète en effet énumère dans le priamel qui précède toute une série de qualités physiques et politiques qu'il rejette comme indignes de figurer dans un poème, puis semble les résumer dans le vers 9 : οὐδ' εἰ πᾶσαν ἔχοι δόξαν πλὴν θούριδος ἀλκῆς (« pas même s'il avait toute la *doxa* sauf la force impétueuse »). Il paraît difficile de mettre sur le même plan les fausses qualités citées – et la qualité réelle qui leur est opposée – et la « gloire », qui renvoie à l'effet produit par ces qualités sur les autres hommes, à moins de donner au terme le sens, improbable, de « ce qui est sujet de gloire ». Je suggérerai que l'on n'est pas si loin du sens d'« attente », et que le poète signifie, dans un mouvement d'amplification, qu'il ne vaut pas la peine de faire mention de qui a « tout ce que l'on peut attendre » sauf la qualité, essentielle à ses yeux, de la force défensive. Quant à l'inscription mentionnée, elle ne contredit pas, bien au contraire, mon hypothèse : le sens à donner à δόξα est ici aussi infléchi par l'épithète ἀγαθή (si l'on accepte la conjecture). On peut même supposer que Solon reprend une formule courante, du type de celle de cette inscription, pour la restituer avec plus de précision, en explicitant, là où le datif ἀνθρώποις reste vague, l'origine humaine de la « bonne attente ».

autre sens que celui, traditionnel, d'« attente »¹, précisé par ἐλπίσι au vers 36. Or le même emploi dans les deux vers de δόξα avec le verbe ἔχειν et les oppositions qui sont manifestement construites par le poète entre les deux passages rendent très difficile, d'un point de vue méthodologique, la supposition selon laquelle il faudrait chercher à donner un sens différent, et de surcroît inédit, à δόξα au vers 4². À πρὸς πάντων s'oppose en effet de toute évidence ἕκαστος, renforcé par αὐτός ; et à αἰεί, qui exprime bien évidemment la permanence, répond la temporelle introduite par πρὶν ..., en 35, elle-même reprise ensuite par τότε et ἄχρι ... τούτου, le tout soulignant que l'attente évoquée en 34 n'a rien de durable, mais se voit suivie, à un moment donné, d'un état différent, négatif³.

Cette opposition manifeste des contextes n'implique évidemment pas que l'élément commun, δόξαν (ἔχειν), doive avoir, en tant que tel, deux sens opposés, le sens objectif, positif et inédit, de « gloire » d'un côté, et de l'autre, celui, subjectif, et ainsi plus conforme, pense-t-on, à l'acception traditionnelle, d'« attente ». De fait, pour la seconde occurrence, le respect du sens traditionnel est plus apparent que réel, puisqu'on donne au mot une inflexion négative, qu'il n'a nullement, bien au contraire, dans les passages de l'épopée qui nous restent⁴. Le substantif δόξα passe ainsi en l'espace de trente vers du sens de « renommée » à celui d'« opinion fausse », sans que l'on accepte de voir dans la transformation, une difficulté. Comme dans le cas de l'expression difficile κατέχειν κόρον, au vers 9 de l'« Eunomie »⁵, les commentateurs ont eu tendance à figer dans le mot le sens attendu, en fixant sur le terme lui-même la signification qui s'élabore en réalité dans et par le contexte de son emploi.

¹ C'est le sens du mot dans l'expression formulaire οὐδ' ἀπὸ δόξης (« qui ne déçoit pas l'attente ») ; cf. *Iliade* X, 324, et *Odyssée* XI, 344. Voir, pour ne prendre que les plus récentes traductions du vers 34 de l'« Eunomie », Gerber (1999) : « Expectation », Fantuzzi (Noussia 2001) : « aspettativa », Mülke (2002) : « Erwartung ».

² La remarque de Mülke (2002), pour qui la présence du verbe ἔχειν est la marque contextuelle du sens objectif de « réputation » en 4, est infirmée par l'emploi du même verbe vingt vers plus loin, dans un passage où le commentateur lui donne sans hésiter un sens subjectif.

³ Cette structure rend très probable que l'on puisse prendre en considération en 34 la leçon des manuscrits δὴν (ἐν δὴνην, ἐν δὴν ἦν selon une main plus récente), « pendant longtemps », qui s'oppose, par le changement potentiel que l'adverbe annonce, au caractère durable exprimé par αἰεί au vers 4 (voir ci-dessous, *ad loc.*).

⁴ Voir Mülke (2002), *ad* 33-35, p. 289, qui refuse la conjecture ἐσθλὴν au vers 34, parce qu'elle ne peut convenir au sens négatif qu'aurait ici δόξα et que confirmerait l'emploi d'une épithète négative avec ἐλπίσι, au vers 36.

⁵ Voir mon analyse *ad loc.*

Le problème en effet n'est pas seulement de comprendre δόξα dans les deux vers, mais bien l'ensemble de l'énoncé où il figure. Le mot peut prendre une coloration objective et positive d'un côté, subjective et négative de l'autre, non pas parce que le substantif lui-même devient polysémique, mais bien plutôt parce qu'il est « neutre », conformément à son usage dans la poésie épique. À l'examen en effet, il apparaît difficile d'affirmer que le sens du terme dans l'*Iliade* et l'*Odyssée* est plutôt objectif ou subjectif, car il y est les deux à la fois¹. La présence dans les deux cas d'un datif éthique n'infléchit pas nécessairement la formule du côté d'un sens subjectif. L'association d'ἀπὸ σκοποῦ et d'ἀπὸ δόξης dans le passage de l'*Odyssée* montre en effet que le datif ne peut pas modifier les compléments au génitif (ce ne sont pas les auditeurs qui ont fixé le but des paroles prononcées par Pénélope²) et donc qu'ἀπὸ δόξης peut être tiré aussi bien du côté du sens subjectif qu'objectif. L'expression signifie que l'action ou les paroles sont en adéquation avec ce qu'on peut en attendre dans la situation donnée, le « on » englobant à la fois ceux qu'elles visent, mais aussi celui qui en est l'agent.

Le poème de Solon part de cette indétermination du terme, qu'il analyse et exploite dans les deux dimensions qu'il contient. Je reviendrai plus tard sur le problème textuel que pose le vers 34, mais on peut partir dès maintenant des éléments de ce vers et des suivants qui ne sont pas remis en cause, dans la mesure où le sens traditionnel de δόξα n'y est pas contesté. Il y est dit que chacun, par soi-même (αὐτός... ἕκαστος), s'en tient à une attente (δόξαν ... ἔχει), qui est un jour déçue. Ainsi, l'indistinction première du terme est ici levée : Solon opère un choix en faisant du sujet lui-même celui qui conçoit l'attente. Celle-ci n'engage que celui qui la formule (αὐτός... ἕκαστος), et la réalité objective sera là pour en montrer le caractère illusoire. Il est inexact de dire que le sens de δόξα est d'emblée négatif sous prétexte que le terme est relayé par l'expression κούφαις ἐλπίσι³ ; bien plutôt, la légèreté des espérances est la conséquence d'une attente qui n'est légitimée que par l'individu qui la conçoit.

¹ *Iliade* X, 324 : σοὶ δ' ἐγὼ οὐχ ἄλιος σκοπὸς ἔσσομαι οὐδ' ἀπὸ δόξης (« Pour toi, je ne serai pas un espion inutile ni qui s'écarte de ce que l'on attend » ; *Odyssée* XI, 344 s. : ὦ φίλοι, οὐ μὰν ἡμῖν ἀπὸ σκοποῦ οὐδ' ἀπὸ δόξης / μυθεῖται βασίλεια περίφρων (« Mes amis, notre reine très sage nous parle sans s'écarter du but et de ce que l'on attend »).

² La traduction de Jaccottet (« Notre très sage reine... parle selon *nos vœux* et selon notre attente » ; je souligne) trahit l'embarras que l'on a lorsqu'on comprend de cette manière : σκοπός peut difficilement avoir le sens de « vœu ». Le datif porte donc sur le verbe principal en précisant la destination des actions d'espionnage ou des paroles.

³ Cf. Mülke (2002), *ad* 33-35, p. 289.

C'est à ce type d'attente que le vers 4 s'oppose. La précision importante est ici apportée par πρὸς ἀπάντων ἀνθρώπων (avec l'enjambement qui met l'expression en relief), qui modifie sensiblement la portée de δόξα : l'attente, contrairement au vers 34, où elle n'est fondée que sur l'individu qui se la forge, est ici garantie par les hommes et tire sa force de leur unanimité et de la pérennité (αἰεί) dans laquelle elle s'inscrit : elle devient alors objective. L'adjectif ἀγαθήν est résultatif : contrairement à l'autre, qui ne sera pas définie positivement¹, et pour cause, puisqu'elle est vouée à être déçue, l'attente à laquelle le poète souhaite pouvoir s'en tenir est « bonne ». Il n'y a là, conformément à la valeur archaïque de l'adjectif, aucune connotation véritablement morale, mais l'idée que cette attente-là donnera entière satisfaction. De fait, l'attitude constante de Solon, décrite au vers 5, aura pour corrélat de lui conférer une image prévisible auprès des hommes.

Ainsi, la valeur laudative de δόξα n'est pas donnée immédiatement : le sens de « renom » n'est pas à trouver dans le substantif même, mais dans les modalités qui en infléchissent la signification. Il en va de même pour le caractère subjectif, et donc négatif, que prend le terme dans le contexte du vers 34. Solon, en analysant le terme explore les potentialités de sens qui se fixeront ensuite dans la langue.

Le poète prie donc pour bénéficier de biens persistants : la prospérité sanctionnée par les dieux, qui, on l'a vu, est la seule durable, et son pendant humain : une attente dotée du même caractère absolu et pérenne, et donc positive, en ce qu'elle est garantie dans la totalité de l'espace social (tous les hommes)² et du temps (toujours). Solon demande précisément ce qui, comme le montre la partie anthropologique de l'élégie, fait défaut aux mortels, bernés par des attentes un jour ou l'autre déçues (34-36). C'est ce qui donne à l'invocation aux Muses tout son sens et explique la dramatisation de la prière (le κλύτε μοι). L'urgence de la requête vient en effet de ce que le poète prie pour obtenir ce dont le commun des mortels ne bénéficie pas, même pas lui en principe, s'il faut en croire la suite du poème : une pérennité dans la jouissance du bonheur dont la première partie de l'élégie montre que Zeus seul, qui voit l'issue de tout (cf. le vers 17) et à qui rien n'échappe (v. 27), a la

¹ Il est vrai que le texte est corrompu ; voir mon commentaire *ad v.* 34.

² Il n'est pas exclu que la prière pour le consensus des hommes à son propos puisse s'appliquer à une probable action politique de conciliation entreprise par un Solon qui se placerait au-delà des factions (voir Noussia, 2001, ou Mülke, 2002 : le poème 36 W., v. 1, semble ainsi aller dans le sens d'une volonté de rassemblement). Toutefois le caractère général de la prière (qui ne fait pas référence à la cité) vise à esquisser une figure plutôt qu'à cautionner une action politique trop précise.

clé, à la différence des mortels (voir l'opposition forte introduite par *θητοὶ δέ* au vers 33), qui reviennent tous, Solon compris (voir les verbes à la première personne du pluriel, v. 33 et 36), à un moment ou à un autre, de leurs illusions.

Comme toujours chez Solon, on demeure dans le monde de l'action, même si, comme dans l'« Eunomie », cette perspective pratique est fondée en théorie sur la réalité telle qu'elle est garantie par les dieux. Le bonheur invoqué ici, aussi difficile à atteindre qu'il soit pour un humain ordinaire, n'en reste pas moins ancré en effet dans la vie pratique et terrestre : on a vu déjà que la prospérité à laquelle renvoie *ὄλβος* n'a rien de spirituel, et la *doxa*, dans son indétermination première, n'est pas le *kleos*. Même si les deux biens espérés ne sont pas d'emblée acquis mais exigent une constante réactualisation qui implique logiquement, au moment de la prière, que l'on se projette dans l'avenir, leur possession s'inscrit dans le monde agissant du *hic et nunc*, et non dans le futur subi du destin *post mortem*¹. En mettant les Muses à l'origine du bonheur terrestre absolu, garanti par les dieux et les hommes, dans ce monde,

¹ Le seul avenir posthume qui puisse concerner l'*olbos* de l'auteur de la prière est l'intégrité de sa descendance, en contraste avec le sort réservé à la postérité des coupables (31 s.) ; on n'en demeure pas moins dans le domaine de la vie concrète. Les vœux de Solon se distinguent ainsi, dans la lettre même, qui s'en différencie tout en l'évoquant clairement, de ce que peuvent espérer les héros épiques (et que Tyrée décrira comme le destin idéal pour tout bon citoyen, 12 W., v. 31) ; voir *Odyssée* XXIV, 93 s. : ὡς σὺ μὲν οὐδὲ θανῶν ὄνομ' ὄλεσας, ἀλλὰ τοὶ αἰεὶ / πάντας ἐπ' ἀνθρώπους κλέος ἔσσειται ἐσθλόν, Ἀχιλλεῦ (« Ainsi, même en mourant, toi, tu n'auras pas perdu ton nom, mais *pour toujours* ta noble gloire résonnera *sur tous les hommes*, Achille »). Les éléments que j'ai soulignés rappellent évidemment le passage de Solon, mais chez celui-ci, c'est la vie et l'actualisation constante du geste de reconnaissance qui prime. En effet, la *doxa* dont on peut jouir de son vivant se substitue au *kleos* d'après la mort, et le même groupe nominal complément, introduit dans l'*Odyssée* par ἐπί, qui marque, localement, l'étendue d'un renom acquis, est, dans l'épigramme, commandé par πρὸς, qui, de manière plus dynamique, insiste sur l'origine de la *doxa* à acquérir, sur le geste même de la reconnaissance (voir encore *Odyssée* I, 95, et III, 78, ou l'inscription citée ci-dessus, p. 220, n. 2, où l'on trouve, cette fois encore, un simple complément de lieu : ἐν ἀνθρώποις). Anhalt (1993), p. 29, a bien perçu elle aussi la différence. Son analyse de *doxa* (p. 26-31), qui refuse de donner un sens *a priori* objectif et positif, rejoint en grande partie la mienne, à cette différence, importante, que, selon une analyse qui a tendance à fractionner le poème, et donc à perdre de vue les problèmes qu'il peut poser dans son développement, elle ramène la prière à une perception traditionnelle du savoir poétique (basé sur la mémoire) sans s'arrêter sur deux questions qui se posent : la manière inhabituelle de se présenter pour un poète au vers 6, et surtout le rapport problématique entre la prière initiale et les vers 51 s. : il est frappant qu'Anhalt discute du sens que *sophiè* peut avoir pour Solon à partir de la prière initiale, où le terme n'apparaît pas (cf. p. 20-22), sans commenter le vers 52, où il apparaît.

Solon ne remet pas en cause l'identité des dispensateurs de la prospérité (*l'olbos*, le vrai, comme chez Homère, est toujours accordé par les dieux), mais donne sa définition de la cause même de l'action bénéfique des dieux, répercutée par la reconnaissance des hommes. Le bonheur humain trouve sa source dans le savoir dispensé par les filles de Mémoire et de Zeus. C'est dire, en se démarquant d'une pensée de type héroïque¹, que la prospérité ne repose pas, ou au moins pas forcément, sur le courage, par exemple, mais sur le savoir et la capacité de l'énoncer : la théorie conditionne l'action heureuse.

On pourrait penser que Solon, à la suite d'Hésiode, fait ainsi de la poésie la condition du vrai bonheur. La *Théogonie* en effet avait déjà lié *l'olbos* au savoir des Muses² : la voix douce des poètes, y est-il dit, permet en effet aux hommes d'oublier leurs maux en entendant chanter les hauts faits des hommes d'avant et les dieux (96-103). Il ne s'agit sans doute pas de glorifier simplement ainsi le pouvoir lénifiant des accents poétiques : l'oubli des maux humains grâce au souvenir³, prodigué par le poète, non seulement des exploits passés mais aussi des dieux doit être rapproché du rire que provoque chez Zeus le chant de ses filles (40-42). En représentant aux hommes l'ordre du monde, non seulement dans ses manifestations humaines passées mais aussi dans la présence éternelle de la geste divine, le poète permet à celui qui l'écoute de resituer sa propre histoire, même malheureuse, dans un ordre stable et signifiant. Expression des Muses sur terre, le savoir du poète lui-même, chargé de chanter « ce qui sera, ce qui a été et la race des dieux qui sont toujours » (*Théogonie*, 32 s.), lui donne prise sur l'ensemble du temps. De fait, l'« Élégie aux Muses », dans son premier volet, énonce tout le savoir nécessaire pour donner un sens à ce qui paraît aux hommes n'en avoir aucun et qui est développé dans le second.

Pourtant, les vers 51 s. montrent bien que le savoir du poète, quand bien même il continue à être reconnu comme un don des Muses, ne préserve pas l'homme qui le détient des illusions propres aux mortels dans l'action et ne lui garantit donc pas une prospérité constante. La distance manifestement prise par le « moi » de la prière par rapport à la profession de l'aède évoquée

¹ C'est-à-dire celle des héros de *l'Iliade* (qu'il faut distinguer de celle d'Homère, déjà critique par rapport à elle ; cf. Rousseau, 1995), ou d'un Persès – ou encore des ses contemporains ? Voir sur ce point mon introduction, p. 28 s.

² *Théogonie*, 96 s. : ὁ δ' ἄλβιος, ὃν τινα Μοῦσαι / φίλωνται (« Heureux celui qu'aiment les Muses »).

³ Pour l'énoncé du rapport paradoxal entre mémoire et oubli, voir encore les vers 54 s. de la *Théogonie*, où à la même place, en début de vers sont placés les mots de quantité strictement équivalente, Μνημοσύνη et λημοσύνη (apposé aux filles de Mémoire, les Muses).

aux vers 51 s., qui est incluse dans l'évocation des « nous » mortels voués à l'incertitude, tout comme le fait que le poème est centré immédiatement après la prière sur l'acquisition de richesse, mettent en évidence que l'invocation des Muses ne porte pas seulement sur la possession d'un savoir poétique, mais bien plutôt sur le rapport de ce savoir à l'action, sur une efficacité pratique que l'on souhaiterait constante et universelle. La prière a donc pour but de placer l'être particulier qui la profère à distance de la fonction ordinaire qui est assignée au métier de poète.

Et de fait, les souhaits proférés aux vers 5 s. indiquent clairement que Solon ne s'en tient pas à ce qui définit ordinairement les contours de la fonction poétique. Ce n'est pas le rôle d'intermédiaire, toujours subalterne, entre les Muses et les hommes qui est ici mis en avant, mais la relation directe entre le sujet de la prière et la société des hommes à laquelle il appartient et sur laquelle, de toute évidence, il veut exercer une emprise souveraine. Les deux vers ne définissent pas l'être d'un poète, mais bien plutôt celui d'un roi.

v. 5 s.

Les commentateurs ont souvent noté que le rapport de réciprocité exprimé dans le vers 5 correspondait à un lieu commun largement diffusé par la suite dans la poésie grecque archaïque¹. Mais ils ont également remarqué parfois que la manière dont est énoncé dans le poème ce qui deviendra un *topos* le distingue de ce qui nous reste de la poésie antérieure. D'une part, on retrouve dans les deux vers des termes employés en *Odyssée* VIII, 21 s., quand il est dit qu'Athéna embellit l'apparence physique d'Ulysse afin qu'il inspire à tous les Phéaciens amitié mais aussi respect et crainte (ὥς κεν Φαιήκεσσι φίλος πάντεσσι γένοιτο / δεινός τ' αἰδοῖός τε). Les effets exprimés par les adjectifs, qui concernent toute la communauté phéacienne dans le poème homérique, sont ici redistribués selon une polarité claire, qui distingue deux camps opposés : les amis, et les ennemis. D'autre part, c'est la première fois, en tout cas pour la poésie qui nous reste, que sont employés deux adjectifs relevant du goût (γλυκὺς et πικρὸς) pour désigner un comportement humain².

¹ Pour les diverses occurrences du *topos*, voir en dernier lieu Mülke (2002), p. 249.

² Les deux adjectifs pouvaient déjà être employés métaphoriquement dans l'épopée. Γλυκὺς qualifie le plus souvent le sommeil, mais on le retrouve aussi appliqué au désir, à la patrie, ou au retour. De même, πικρὸς est employé nettement plus souvent dans un sens qui n'est pas gustatif, même s'il reste concret, pour qualifier les traits (le plus fréquemment οἰστός), la douleur, ou bien encore les noces promises aux prétendants si Ulysse est de retour (voir le composé πικρόγαμοι, *Odyssée* I, 266, ou XVII, 137). On trouve par ailleurs une fois dans *Illiade* (XX, 467) le composé γλυκίθυμος, pour désigner un guerrier susceptible de se laisser appitoyer. Cependant nulle part n'est thématisée, pour désigner une relation sociale, l'opposition que l'on trouve dans notre poème.

L'emploi de γλυκός dans un contexte où est évoquée l'intervention des Muses ne peut toutefois pas manquer de rappeler les vers 83 et surtout 97 de la *Théogonie*. Dans le premier passage, Hésiode parle du don des Muses aux rois, qui reçoivent sur la langue une douce rosée et peuvent ainsi proférer des « paroles de miel »¹. Dans le second, déjà évoqué ci-dessus (p. 225), la douceur est prêtée à la voix du bienheureux qu'aiment les Muses, roi ou poète².

Le rapprochement avec Hésiode permet tout d'abord de mieux percevoir comment se construit la prière et quel est le rapport à établir entre ces deux vers et ce qui précède. Les vers 5 s. ne développent pas seulement la *doxa* qui serait accordée en fonction de l'action sociale exercée par un homme, que les deux vers préciseraient³, ou méritée grâce aux vertus de discernement qui seraient décrites⁴. La *doxa* n'a pas l'exclusive de la référence à l'interaction sociale, car, comme le prouve le fragment 23⁵, le bonheur de l'*olbios* ne consiste pas seulement dans la jouissance de biens matériels, mais dans les enfants et l'hôte qu'il sait garder. L'emploi de γλυκός signale que l'élément clé pour comprendre ces deux vers est la protection des Muses qui permet de décliner à la fois l'*olbos* et la *doxa* comme ils le sont dans les vers 5 s.

L'articulation ainsi comprise des vers 5 s. avec ce qui précède n'implique pas nécessairement de donner à ὦδε une valeur anaphorique, comme le font la plupart des commentateurs⁶. Même si la syntaxe ne s'y

¹ Τῷ μὲν ἐπὶ γλώσση γλυκερὴν χεῖουσιν ἑέρσην, / τοῦ δ' ἔπε' ἐκ στόματος ῥεῖ μέλιχα (« sur sa langue elles versent une douce rosée, et de sa bouche coulent des paroles de miel »).

² Γλυκερὴ οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει αὐδὴ (« une douce voix coule de sa bouche »). Il est légitime de penser que le bienheureux à la voix douce peut désigner aussi bien le roi que le poète, même si la suite recentre le propos sur le pouvoir consolateur du poète. Ces vers-charnières, par l'indistinction même qu'ils portent, laissent en suspens le référent, pour mieux souligner le parallélisme entre rois et poètes. Que le vers 97 puisse désigner aussi bien le roi que le poète est d'ailleurs étayé par le fait qu'Hésiode reprend clairement ici une métaphore déjà présente dans l'*Iliade* pour désigner la parole de Nestor : τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέει αὐδὴ (« de sa langue coulait une voix plus douce que le miel », I, 249). Sur le sens du rapport établi entre poètes et rois par ce passage de la *Théogonie*, voir Laks (1996), p. 83-91.

³ Mülke (2002), ad 5-6, p. 249.

⁴ Alt (1979), p. 392 s.

⁵ Voir mon analyse de ces vers, Appendice 3, p. 411-420.

⁶ Voir encore récemment Mülke (2002), ad 5-6, p. 249 s., pour qui le déictique permet de mettre en valeur, comme en le plaçant sous le regard, ce qui a été évoqué auparavant et a la valeur que prendra ὥστε dans une langue moins archaïque, et donc moins paratactique (après Wilamowitz, 1913, p. 259).

oppose pas¹, l'emploi de l'adverbe dans les poèmes de Solon qui nous ont été transmis, et surtout dans la même « Élégie aux Muses », au vers 33, où l'adverbe peut difficilement renvoyer à ce qui précède, mais annonce sans conteste ce qui suit², invite plutôt à lui donner une valeur déictique et à y voir une anticipation du contenu du vers 6.

v. 5

De fait, le vers 6 vient préciser le sens qu'il faut donner au précédent, en en définissant plus clairement le cadre d'application. Le vers 5 lui-même est déjà remarquable en ce qu'il introduit une dichotomie entre deux catégories sociales, définies par leur rapport au poète : les amis et les ennemis. Cette distribution de la parole – si l'on admet que l'attitude que les adjectifs désignent est médiatisée par l'usage du langage accordé par les Muses –, douce ou amère³, entre les uns et les autres présente déjà quelque chose de nouveau par rapport à ce que dit Hésiode de la voix accordée par les Muses. Celui-ci souligne seulement son efficacité, politique ou poétique (voir *Théogonie*, 90 et 98-103) sans que soient précisées comme ici ses modalités, différentes selon les individus auxquels elle s'adresse. La parole est dans l'élegie socialisée : son efficacité est posée implicitement, *a priori*, et c'est dorénavant son action différenciée qui est mise en avant. Reste que l'identité de cette action est encore indéfinie. On pourrait penser que Solon fait ici référence à l'éloge ou au blâme que le poète dispense en fonction de son destinataire⁴. Mais les adjectifs du vers 6 apportent une inflexion différente : à la figure du poète s'en superpose ici une autre, plus clairement ancrée dans l'action pratique : celle du souverain.

v. 6

Alors que le vers 5 exprime un mouvement qui va du locuteur à un destinataire, ami ou ennemi, le vers 6, à l'inverse, évoque la réaction des destinataires, pleins de respect ou de crainte. Ainsi, l'efficacité de la parole différenciée ne s'en tient pas à un niveau purement langagier et symbolique, mais présente une portée pratique dont les caractéristiques correspondent assez mal à ce que l'on peut dire en propre du poète.

¹ Voir KG, I, p. 646 s. Cf. Hésiode, *Travaux*, 35, et la discussion de Rousseau (1996) à ce propos, p. 147 s.

² Voir d'ailleurs Mülke (2002), *ad loc.*, p. 286, qui défend la valeur anticipatrice de l'adverbe en 33, contre ceux qui, sans doute par un souci de cohérence sémantique à l'intérieur du poème, veulent donner à ὄδῃ ici la valeur anaphorique qu'ils lui prêtent au vers 5. Pour les emplois de ὄδῃ, voir fr. 6 W., 1, 20 W., 3, où l'adverbe introduit manifestement ce qui suit. Il est vrai que l'emploi dans le fragment 32 (v. 4) paraît plus problématique, mais il nous manque de toute évidence la suite du poème qui permettrait de trancher.

³ Πικρόν, selon un processus de polarisation sémantique que l'on a pu observer aussi dans l'« eunomie » (à propos du couple eunomie/dysnomie), est produit par opposition à γλυκός.

⁴ Voir par la suite Pindare, *Deuxième Pythique*, 83-85.

Tout d'abord, l'association αἰδοῖος/δεινός désigne toujours dans les poèmes homériques des personnages en position de supériorité. C'est Priam pour Hélène sur les remparts de Troie (*Iliade* III, 172), Thétis, qui l'a sauvé de la relégation douloureuse à laquelle l'avait condamné Héra, pour Héphaïstos (*Iliade* XVIII, 394), Ulysse pour les Phéaciens qu'il doit impressionner lors du concours athlétique où ils l'ont défié (*Odyssée* VIII, 22), ou bien encore le même Ulysse dont la fortune en impose aux Crétois (XIV, 234). L'adjectif αἰδοῖος a en outre chez Hésiode la fonction plus précise de qualifier non seulement les dieux (*Théogonie*, 44), mais aussi les rois (qu'accompagnent les Muses, 80, ou qu'assiste Hécate dans les procès, 434)¹.

Ainsi, à la douceur destinée aux amis répond le respect que l'on accorde aux rois. Face à αἰδοῖος, clairement positif², il n'y a pas de raison de penser, comme on l'a fait lorsqu'on voulait voir dans ce vers l'évocation d'une action politique concrète et policée à laquelle pourrait être identifié le rôle pacificateur vraisemblablement joué, au moins pour un temps, par Solon dans la cité, que δεινός ne porte aucune connotation négative³. L'adjectif, corollaire de l'amertume évoquée au vers précédent, désigne bien la crainte, voire l'effroi, et le groupe de mots δεινὸν ἰδέϊν doit être rapproché d'une formulation que l'on trouve dans l'*Odyssée* pour décrire Ulysse, victorieux et sanglant, après le massacre sans appel de ses ennemis, les prétendants⁴. On est

¹ L'association d'αἰδοῖος avec βασιλεύς semble formulaire dans le corpus hésiodique puisque l'on retrouve aussi le groupe dans les fragments 43a (M.-W.), v. 89, et 361.

² Voir *Théogonie*, 92, où l'αἰδώς (« le respect ») vouée par le peuple au roi qui sait régler les conflits grâce à la parole donnée par les Muses est qualifiée de μελιχίη (« de miel », comme les mots du roi, v. 84, qui marquent ainsi de leur empreinte le comportement des sujets à qui ils sont adressés).

³ Voir récemment Noussia (2001), *ad* 5 s., p. 193 s., pour qui l'adjectif désigne une « peur respectueuse » (« reverenziale timore »), adaptée au rôle de médiateur que jouerait Solon entre les deux partis constitutifs de la société athénienne. Cf., avant elle, Alt (1979), p. 393, pour qui le sens de « terrible » ne correspondrait pas à l'image politique de Solon, qui ne voudrait pas, comme c'est en général le cas dans la poésie archaïque (voir notamment Archiloque 23 W., v. 15 s., et 126 W.), faire du mal à ses ennemis, mais leur imposer le respect. Mülke (*ad* 6, p. 250 s.) a raison d'insister sur la nette différence sémantique entre αἰδοῖος et δεινός, mais a tort selon moi de restreindre la portée de ces vers à la situation politique précise qu'il veut instaurer à Athènes. Le poète construit ici une figure politique spécifique, en quelque sorte archétypale, première par rapport à la réalité historique concrète, qui peut sans doute lui correspondre mais à laquelle elle ne se réduit pas.

⁴ *Odyssée* XXII, 405 : δεινὸς δ' εἰς ὅπα ἰδέσθαι. L'emploi à l'actif d'un infinitif dont on attendrait plutôt qu'il soit utilisé au passif n'est, comme on sait, pas rare (voir KG, II, p. 15, § 473, c, A. 13). L'infinitif se construit dans le vers de l'épigramme avec les deux adjectifs, αἰδοῖος et δεινός. Le fait toutefois qu'il soit employé en fin de vers est sans doute signifiant à double

loin ici de l'effet produit habituellement par le poète, associé à l'écoute plus qu'à la vision, mais s'impose de plus en plus clairement une figure autre, plus politique, celle du roi qui impose le respect par une douceur opportune, mais ne renonce pas à la violence face à ses adversaires.

L'emploi en fin de vers d'ἰδεῖν (6, 22, 24) et sa répétition à deux autres reprises, loin d'être une simple maladresse stylistique à déplorer, comme le fait Campbell¹, attirent l'attention de l'auditeur sur un rapprochement possible. L'infinif ne réapparaît pas n'importe où, mais au moment où est évoquée l'action terrible de Zeus, prêt, quand il y a eu faute, à imposer les tempêtes les plus dévastatrices pour rétablir la sérénité de l'azur (vers 22 et 24). La figure qui se dessine ici est celle d'un souverain qui distribue en deux camps la société qui l'environne, sans que l'on puisse soupçonner que la discrimination soit arbitraire. Il ne faut pas oublier en effet que ces vers s'inscrivent dans la prière, plus générale, pour une activité qui appelle une reconnaissance divine et humaine optimales : la répartition entre amis et ennemis ne peut donc que correspondre à un esprit de justice qui apparaîtra explicitement dans ce qui suit (v. 7). Ce que demande le poète est d'avoir l'autorité d'un roi-juge qui opère sur la société un partage clarifiant, assorti, quand il le faut, d'un acte de sanction comparable au paiement que Zeus demande infailliblement au coupable.

Ainsi, c'est plus qu'un poète qui parle ici, mais ce n'est pas simplement un roi, en tout cas pas le roi, ou le puissant, auxquels les adjectifs évoqués ci-dessus s'appliquent traditionnellement, puisque son action est entièrement redéfinie en fonction du rôle des Muses. Le partage qui était fait chez Hésiode entre deux types de protégés des Muses, les uns sous la tutelle de Zeus, les autres sous celle des Muses et d'Apollon (*Théogonie*, 94-96), disparaît ici pour mettre en évidence, et de manière assez surprenante pour se vouloir fortement signifiante, la seule médiation des Muses. Solon réunit ainsi ce qu'Hésiode avait seulement rapproché et construit une figure inédite en superposant celles du poète et du souverain. Le souhait est d'allier à la théorie sur l'ordre imposé par Zeus exposée dans la première partie, théologique, de l'élegie une pratique capable de surmonter les risques liés aux incertitudes proprement humaines, abondamment développées dans le discours anthropologique de la deuxième partie, pour garder une pertinence durable. Il s'agit d'appeler de ses vœux la

titre : il permet d'établir un rapprochement avec une formule telle que celle que l'on trouve dans l'*Odyssée*, et il fait de cet infinif, comme je le développerai ci-dessous, un élément important du poème.

¹ La répétition fait partie des nombreux exemples avancés pour montrer que « the poem has not the melodious grace nor the meticulous finish of Mimnermus' lines » (p. 234).

possibilité de réactualiser sans cesse le savoir des poètes pour exercer une fonction souveraine sans faille, en bref de tenir ensemble deux types de discours sur le réel, sans s'abstraire dans l'un et sans se perdre dans l'autre. Le caractère dramatisé de la prière, que j'ai souligné plus haut, le fait même que la figure exceptionnelle qui se dessine ici fasse l'objet d'une prière, indique que cette figure n'est pas réalisée, ou plutôt qu'elle risque à chaque instant de se défaire, puisque le « je » est aussi un « nous » humain.

Ainsi, bien plus qu'un témoignage, qui serait somme toute bien maigre et banal, sur la vie quotidienne à Athènes, partagée en partis politiques ennemis, à l'époque de Solon¹, la prière introductive nous présente une réflexion sur la nature du pouvoir politique. Comme le suggérait déjà l'« *Eunomie* », et comme le poème 36 le montre clairement, l'homme politique que représente Solon est un être d'exception, qui dépasse le commun des mortels en parvenant à résoudre la tension entre théorie et action. Mais en même temps, l'« *Élégie aux Muses* » insiste d'emblée sur ce qu'a d'idéal, et donc de fragile, cette position rare, montrant ainsi qu'elle n'est jamais acquise mais toujours à construire.

Il ne s'agit évidemment pas de faire des amalgames hâtifs et il est bien sûr que la « théorie » de Solon, qui s'en tient à un discours relativement traditionnel sur le cosmos régi par Zeus, n'est aucunement philosophique². Pourtant, la représentation du pouvoir, esquissée dans ces quelques vers, qui est étroitement liée non seulement à la connaissance de l'ordre divin – et à la sagesse qui en est en fait la conséquence –, mais aussi à celle de la nature humaine, et présentée, par le recours à la prière, comme une réalité souhaitable, mais pas forcément atteinte, fait penser aux *Lois*, et, plus particulièrement, à la figure du philosophe-roi telle que l'Athénien de Platon la reformule, sans lui donner ce nom³.

¹ Voir Mülke (2002), p. 250, après bien d'autres, qu'il cite.

² Voir ci-dessus, p. 183, n. 1, la mise en doute de l'impossibilité qu'existe un discours abstrait qui ne soit pas philosophique.

³ Certes, l'Athénien des *Lois* remet en cause la figure du philosophe-roi de la *République*, précisément parce qu'il connaît – comme Solon – l'inclination humaine à satisfaire prioritairement ses désirs, mais il n'en appelle pas moins de ses vœux la réunion en un seul homme du pouvoir et de la sagesse. L'alliance, selon lui, est difficile, mais pas introuvable, puisqu'elle s'est réalisée en Nestor dans le passé de Troie ; voir *Lois*, 711d-712a, et Laks (2005), p. 108-110, sur le caractère problématique que prennent la coïncidence entre savoir et pouvoir et la figure du philosophe-roi dans les *Lois*. Il serait de ce point de vue intéressant d'étudier les rapports possibles, et sans doute réels, entre ce que dit Platon dans les *Lois* sur le caractère poétique du discours politique et la figure poético-politique qu'incarne Solon. Il est vrai que Platon, qui par ailleurs le cite abondamment dans ses

V. 7 s. *Transition : l'intention bonne de l'acquisition juste.*

v. 7 s.

Les vers 7 s. fonctionnent de toute évidence comme une transition. L'usage de la première personne du singulier, tout comme l'emploi d'un verbe exprimant un désir (ἰμείρω), les relient à la prière individualisante qui a précédé, mais l'adverbe ἀδίκως, qui annonce la *gnomè* de la seconde partie du vers 8, ayant elle-même pour fonction d'introduire la première partie, théologique, de l'élégie, ouvre donc clairement sur la suite : le poème va prendre ici congé du « je », qui n'apparaîtra plus ensuite, pour entrer dans la partie générale, et impersonnelle, du développement sur l'ordre de Zeus.

Ces vers n'en constituent pas moins une rupture par rapport à ce qui précède. On quitte en effet la modalité de la prière pour celle d'une affirmation forte. Ce qui permet au sujet de l'énonciation de passer du souhait à la certitude est le rétrécissement de la perspective. Le mot χρήματα, même s'il renvoie à une réalité plus large et concrète que πλοῦτος et désigne l'ensemble des biens matériels auxquels les hommes aspirent¹, est en effet une matérialisation possible de l'*olbos* et de la *doxa* qui l'accompagne, mais il ne les recouvre pas, surtout pas comme ils ont été définis dans ce qui précède. En plaçant χρήματα à la même place dans l'hexamètre qu'ὄλβον, et en faisant du premier l'objet d'un désir affirmé, mais pas d'une prière, le poète opère une distinction entre les deux termes. Ce n'est pas, comme le pensent les commentateurs – lorsqu'ils tentent tout au moins de trouver une logique dans la progression des propos –, que le poète reprenne la prière en avouant que la possession est l'objet réel de ses efforts², ce qui serait admettre, contre la manière même dont elle est formulée, que la prière se limite finalement au bonheur matériel. Au contraire, le poète justifie ainsi³, grâce à une phrase dont il faut bien veiller à ne pas dissocier les deux éléments paratactiques, comme y invite d'ailleurs le chiasme, qu'il ait formulé sa prière d'une manière

dialogues, ne mentionne pas Solon dans les *Lois*, mais il n'est pas exclu qu'il pense à lui comme à une référence, lorsqu'il insiste sur l'importance politique du poète. Voir sur ce point la thèse de Mouze (2005), pour qui le poète est au centre de la cité mise en place par l'Athénien dans les *Lois*.

¹ Voir *supra*, mon analyse de l'« Eunomie », p. 74 s. On retrouve χρήματα au vers 4 du fragment 15 W., où le terme, employé à la suite de πλοῦτος a vraisemblablement aussi un sens plus large que ce dernier (cf. ci-dessous, p. 237 s. et n. 4).

² Voir par exemple Mülke (2002), *ad* 7-8, p. 250.

³ Le δέ du vers 7 a presque valeur de γάρ ; voir Denniston, *Greek Particles*, p. 169.

qui pourrait sembler inattendue – et qui l'est effectivement – pour le commun des mortels.

La restriction qu'implique l'usage de χρήματα ne signifie pas en effet que Solon la reprenne nécessairement à son compte telle quelle, comme le seul objet de ses souhaits, mais plutôt qu'il ramène l'objet de sa prière à la réalité concrète à laquelle tout homme aurait tendance à limiter ses vœux, comme va l'indiquer la partie anthropologique du poème¹. Semblant adhérer, dans un premier temps, à un état d'esprit partagé par tous, le poète s'en dissocie aussitôt, justifiant ainsi qu'il continue à parler à la première personne du singulier.

La phrase oppose en effet deux dispositions mentales différentes. ἰμείρω renvoie au désir comme pulsion naturelle et spontanée², tandis qu'ἐθέλω désigne un acte de la volonté, qui implique par là même une réflexion. Ainsi, la première partie de la phrase affirme une tendance naturelle, que pourrait reprendre à son compte le « nous » qui apparaît dès le vers 33, mais elle est immédiatement tempérée par la seconde proposition, qui évoque un acte réfléchi de distanciation par rapport à cette tendance première (le refus de l'acquisition injuste, geste dont l'importance est soulignée par le rejet). En énonçant les deux propositions à la première personne, le poète montre qu'il se dissocie ainsi de l'attitude commune : la pulsion de la possession, qui l'anime comme tout homme, est limitée par le refus d'intégrer l'injustice dans les moyens de la satisfaire. On peut certes supposer, comme le fait par exemple Mülke³, que Solon critique de la sorte l'éthique d'une noblesse s'inspirant des valeurs épiques. Ces vers rappellent surtout la dénonciation des méfaits commis par les dirigeants d'Athènes dans l'« *Eunomie* »⁴, mais il n'est pas sûr qu'il faille restreindre la critique à cette seule partie de la société, notamment dans un contexte aussi généralisant que celui de l'« *Élégie aux Muses* ». Il n'est même pas sûr que l'objet premier de la phrase soit une quelconque dénonciation, mais bien plutôt, cette fois encore, une distinction établie entre le « je » de l'énonciation et le reste des hommes, à partir d'une

¹ On retrouve χρήματα au vers 42. Voir Hésiode, *Travaux*, 686, déjà cité dans mon commentaire de l'« *Eunomie* », p. 75, n. 2 : les hommes font des χρήματα l'enjeu de leur vie.

² Dans l'*Illiade* et dans les poèmes hésiodiques, le verbe s'applique toujours au désir amoureux (voir encore Solon, fr. 25 W., v. 2). Ses objets sont plus variés dans l'*Odyssee*, mais renvoient tous à un besoin spontané (la patrie dont on est éloigné, la mort quand on se languit, l'épouse, la fraîcheur quand on est ivre).

³ 2002, *ad loc.*, p. 251.

⁴ Voir notamment les vers 11-14.

différenciation entre ce qui est objet de désir et ce qui peut faire véritablement l'objet d'une prière.

Le poète pose en effet ainsi que la prière, avec l'idéal de bien-être qu'elle exprime, ne peut se confondre avec le désir immédiat et spontané de biens concrets, qu'il est nécessaire de dépasser en l'orientant dans le sens de la justice. La qualité exceptionnelle de bonheur que demande le poète aux Muses suppose une réflexion sans faille sur les exigences auxquelles doit se plier le désir de biens pour être durablement satisfait et positivement sanctionné par les dieux et les hommes. La nécessité d'articuler pratique et théorie est redite ici, sur le terrain concret, et restreint, des appétits humains, qu'il faut tempérer sans toutefois les nier. Le poète nous introduit de la sorte dans ce que la suite du poème va développer, cette coexistence de deux types de réalité impossibles à concilier pour le commun des hommes : d'un côté l'ordre immuable de Zeus, garant vigilant et inflexible de la justice, de l'autre l'activité des hommes, suscitée par le désir, qui leur est consubstantiel, de faire du profit et donc exposée à tout moment au risque d'excès qu'implique leur totale immersion dans le monde de l'action.

v. 8

Le vers 8b vient expliquer le refus de l'acquisition injuste exprimé dans la phrase précédente¹. La venue de la justice s'exprime sur le mode d'une certitude fortement affirmée, grâce à l'adverbe πάντως² et à l'aoriste gnomique, qui permet d'énoncer une vérité d'expérience partagée³. La proposition rappelle inmanquablement le vers 16 de l'« Eunomie », qui parle aussi de la

¹ L'asyndète est explicative ; il n'y a donc aucune raison de suppléer un δ', comme le suggère West dans l'apparat de son édition (1992²).

² Sur le sens de l'adverbe, voir mon analyse de l'« Eunomie », p. 121, n. 1.

³ Voir Sicking (1991), p. 36, qui explique la valeur de l'aoriste gnomique par le fait qu'une action constamment vérifiée dans le passé peut impliquer dans l'esprit du locuteur et de l'auditeur l'idée qu'elle *est* en général. Les aoristes gnomiques abondent dans la partie théorique de l'éloge (voir les vers 18, 22, 28, 29, 31), où se développe une théologie, alors que dans la seconde partie, prédominent les présents (on retrouve l'aoriste aux vers 38 et 68, pour les vers 53 s., voir *ad loc.*). Cela tend à confirmer la distinction à faire entre les deux moments du poème, qui ne fonctionnent pas sur le même registre. Le premier est proprement didactique, les expériences communes, généralisantes, servant le propos plus abstrait et prétendu universel ; le second est davantage descriptif : ce ne sont plus des vérités éternelles que le poète évoque alors, mais les réalités du quotidien. Le discours anthropologique, qui s'y exprime présente des généralités d'un autre type, puisqu'elles relèvent toutes de notre expérience pratique (voir l'usage de la première personne du pluriel), et se conjugue donc plutôt au présent, ou au futur, temps de l'action, et non de la réflexion sur l'action.

justice (τῷ δὲ χρόνῳ πάντως ἦλθ' ἀποτεισομένη, « Et, usant du temps, <la justice> arrive, absolument, pour faire payer le prix »). Le vers 8 semble de fait condenser la proposition de l'« Eunomie » pour dire en moins de mots à peu près la même chose. L'adverbe ὕστερον, comme τῷ χρόνῳ, amène l'idée d'un processus qui se déploie dans le temps. Le vers 8 ne mentionne pas le but visé par la venue de la justice (ἀποτεισομένη dans l'« Eunomie »), mais la suite du poème va amplement montrer que le processus enclenché par l'injustice est celui de la rétribution. On retrouve d'ailleurs un écho d'ἀποτεισομένη deux fois dans la partie théologique du poème, avec τίσις, au vers 25, et τεισομένην, dans la reprise finale des vérités énoncées dans le premier volet didactique de l'élégie (v. 76). Il n'y a donc aucune raison de ne pas considérer que δίκη a ici la même valeur que dans l'« Eunomie » : c'est une puissance, mais, comme dans l'autre élégie, privée de toute généalogie, ce qui en fait un principe abstrait, celui de la rétribution, du paiement de la faute.

Cependant, si, à la lumière de cette proposition, on peut dire que Solon produit des formules internes à sa propre poésie, qui devient comme auto-référentielle, il vaut la peine de s'intéresser à ce qu'apporte la variation que l'expression raccourcie produit par rapport à ce que l'on trouve dans l'autre poème. La personnification de cette puissance qu'est la justice s'en tient au mouvement qu'on lui prête ; quant à la rétribution, elle ne lui revient pas explicitement, mais elle est le fait de Zeus (v. 25) ou d'*atè* (v. 75 s., qui est l'émanation du même Zeus). Ainsi, le point de vue change. Contrairement à l'« Eunomie », l'« Élégie aux Muses » n'insiste pas sur l'immanence de la justice, qui déclenche elle-même le processus du châtement, mais analyse ce processus dans sa dimension religieuse, comme le produit de l'ordre divin incarné par Zeus. L'adverbe ὕστερον (en place de τῷ χρόνῳ, qui était métriquement possible) exprime bien ce retour à la dimension narrative du mythe, qui se substitue à l'évocation de la modalité concrète, empirique, du châtement que représente le temps dans l'« Eunomie » : c'est l'après d'une (mauvaise) action inscrite dans le récit de sa sanction par le tout-puissant et clairvoyant Zeus.

S'il est vrai que le poème annonce ainsi un discours théologique traditionnel, il serait erroné d'en déduire trop rapidement que cette différence de point de vue par rapport à l'« Eunomie » implique une prise de distance encore imparfaite à l'égard de représentations religieuses archaïques ou une conversion radicale, qu'elle soit diachronique ou synchronique¹. Le propos n'est simplement pas le même, ce qui ne signifie pas qu'il y ait contradiction

¹ Voir ci-dessus, p. 187.

entre les deux discours. La suite de l'« Élégie aux Muses » va décrire l'ordre de Zeus, donnant ainsi aux actions humaines individuelles le cadre nécessaire, et rationnel, qui infirme l'impression d'arbitraire produite sur les mortels par le résultat imprévisible de leurs projets. L'« Eunomie » met quant à elle l'accent sur la réalité politique athénienne. L'ordre de Zeus n'en est pas absent ; les premiers vers affirment au contraire très fortement la présence divine, mais Solon y montre que l'on n'a pas besoin d'imaginer des châtiments divins, infligés par un dehors céleste, pour concevoir les conséquences des actions injustes. C'est un rapport de causalité que dégage le poète pour insister sur l'idée de responsabilité dans le champ du politique, qui s'inscrit toutefois dans un ordre préétabli du monde dont il est le reflet humain. À l'inverse, l'« Élégie aux Muses », dans sa partie théologique, ne perd pas de vue l'idée d'une responsabilité humaine, bien au contraire, comme le prouvera l'analyse des vers 31 s.

V. 9-32 : Le volet théologique. La richesse inscrite dans une théodicée.

v. 9-32

Avec le vers 8 s'ouvre donc la partie théologique du poème, circonscrite entre la formule que l'on vient d'analyser et son rappel, au vers 31 (ἦλυθε πάντως), qui fonctionne comme une clausule. Cette partie a été considérée par un grand nombre de commentateurs comme la plus cohérente et la plus simple, la plus traditionnelle aussi, mais également comme particulièrement problématique. On y retrouvait les grandes lignes de ce qui avait déjà été développé dans les *Travaux* d'Hésiode, mais la vengeance parfois différée de Zeus (v. 31 s.) posait problème, en ce qu'elle pouvait toucher des innocents et donc faire apparaître la justice du dieu comme injuste¹. En réalité, choqués qu'ils étaient par le fait que Solon, dans le cadre d'un discours sur l'action de Zeus, puisse affirmer froidement une réalité en fait incontestable, en vertu de laquelle les criminels sont parfois impunis et des innocents peuvent payer les erreurs qu'ils n'ont pas commises², n'ont pas prêté attention à différents éléments que l'analyse qui suit soulignera. D'une part, si Solon reprend effectivement des idées de la tradition poétique clairement identifiables, dans

¹ Voir par exemple Manuwald (1989), p. 10-12. Solon paie cher, d'après lui, le fait d'avoir voulu justifier Zeus, contre les doutes hésiodiques (*Travaux*, v. 270-272) et au-delà de la réalité, qui présente des cas de criminels impunis, puisqu'il est obligé d'admettre que des innocents puissent payer (p. 12).

² Il suffit de penser, mais c'est un exemple parmi bien d'autres, à l'incurie des ingénieurs de Tchernobyl que continuent à payer ceux qui n'en sont aucunement responsables.

un discours de sagesse, propre aux serviteurs des Muses, il les renouvelle aussi, comme toujours, pour les replacer dans un contexte nettement pratique et concret. D'autre part, le Zeus qui se dessine ici n'a rien à voir avec un dieu vengeur encore plus archaïque que la divinité homérique ou hésiodique : son action est décrite comme clairement positive et logique, et l'accent est mis non pas tant sur l'arbitraire de la sanction que sur la responsabilité humaine qu'elle appelle. On n'est donc pas si loin de l'« Eunomie ».

On peut d'emblée être étonné. On aurait pu s'attendre en effet à ce que le poème parle dorénavant, après le vers 8, surtout de la justice, or c'est la richesse qui demeure au premier plan. L'une semble d'ailleurs se substituer à l'autre, dans la mesure où, comme on le verra, le poète évoque la richesse dans les termes de la justice. En posant ainsi que le monde de la justice et de la richesse ne font qu'un, Solon ancre le discours théorique qu'il va développer dans une réalité pratique, concrète, qu'il ne perd jamais de vue. La théologie est appliquée aux préoccupations réelles de l'homme, pour qui la richesse, en tant que ressort de son action, est un élément essentiel, même sa raison de vivre (voir le vers 74, où il est rappelé que le profit est un don accordé aux hommes par les dieux, et qu'il fait donc partie de leur nature).

1. V. 9-15. *Les deux richesses.*

v. 9-15

L'opposition qui va suivre entre deux types de richesse, l'un absolument positif et l'autre destructeur (cf. la parataxe μὲν..., v. 9, δὲ..., v. 11), vient expliquer les vers précédents, qui distinguaient implicitement acquisitions juste et injuste de biens¹. Le discours change toutefois clairement de modalité. Individualisant en 7 s., il devient ici généralisant au contraire, comme le font apparaître la syntaxe, avec l'absence de la particule ἄν dans la relative au subjonctif au vers 9², et l'emploi répété d'ἄνηρ (v. 9 et 11). Πλοῦτον³ renvoie bien sûr à χρήματα, mais les deux termes ne sont pas pleinement superposables, comme semble l'indiquer un autre poème de Solon (15 W.)⁴,

¹ La particule δὲ du vers 9 peut avoir, comme c'est souvent le cas dans Homère, une valeur explicative (voir ci-dessus, l'« Eunomie », v. 28, p. 151, et ici, *ad* 7 s., p. 232 et n. 3).

² Voir Chantraine (1953), p. 247, § 363, qui note que l'emploi de ἄν est rare dans un contexte gnomique, ou encore West (1974), p. 103. Cf. aussi les vers 11, 29, 30, 55, 75 s.

³ La correction introduite dans le manuscrit M, πλοῦτος, est une normalisation inutile. Bien que sujet, le mot est à l'accusatif par un phénomène d'« attraction inverse », où le substantif antécédent prend le cas du relatif. Voir Chantraine (1953), p. 237, § 347.

⁴ πολλοὶ γὰρ πλουτοῦσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται·
ἀλλ' ἡμεῖς αὐτοῖς οὐ διαμειψόμεθα
τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεὶ,

où πλοῦτος, comparé à l'ἀρετή (v. 3) fait figure de valeur, presque abstraite, alors que χρήματα semble renvoyer au détail concret des possessions matérielles¹. Le discours de vérité, annoncé par la seconde partie du vers 8, commence.

C'est d'abord la richesse donnée par les dieux qui est évoquée, plus brièvement que l'autre parce qu'elle est moins problématique et n'entre pas, comme son contraire, dans un processus de transformation. Les commentateurs, frappés, comme je l'ai dit déjà, par le caractère traditionnel de ce discours, se sont surtout attachés à chercher les passages poétiques comparables qui permettent de dire que l'on a affaire ici à un *topos*. De fait, on trouve l'idée du caractère durable de ce qui est sanctionné par les dieux déjà dans l'*Iliade* XII, 8 s., à propos du mur des Achéens, destiné à ne pas tenir bon (on trouve là aussi ἔμπεδον) parce qu'il s'est construit contre le gré des dieux, sans sacrifices (voir le vers 6) et surtout dans un passage des *Travaux* d'Hésiode (320-326) déjà évoqué ci-dessus², où le poète distingue les biens donnés par les dieux de ceux acquis par le pillage³. De manière un peu plus forcée⁴, en s'autorisant à assimiler la richesse donnée par les dieux à la richesse accompagnée de vertu, on considère que le passage trouve son analogue dans le poème 15 W. de Solon, cité également ci-dessus, et l'on établit alors la longue liste des textes archaïques et classiques qui associent bonne richesse et vertu⁵.

Comme toujours, la recherche des passages à peu près parallèles qui permettaient d'inscrire le poème dans un monde poétique identifiable empêchait de percevoir les particularités du discours, qui, tout en étant visiblement débiteur d'une tradition, s'en détache toutefois aussi clairement, si l'on veut bien s'arrêter au détail.

χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.

Car bien des hommes de peu sont riches, tandis que des hommes de bien sont pauvres.

Mais nous, nous n'échangerons pas avec eux

Contre l'excellence la richesse, puisque l'une est inamovible, toujours,

Tandis que les biens, les hommes les obtiennent, chacun à son moment.

¹ Le poème 24 W., v. 1-6, montre d'ailleurs que la richesse ne se limite pas pour Solon aux seules possessions matérielles (argent, or, terres, chevaux et mulets), mais aussi aux plaisirs physiques.

² P. 219.

³ Voir Noussia (2001), *ad* 9-13, pour la liste des passages qui reprennent le thème. On peut citer notamment Théognis, 197-202, ou Pindare, *Huitième Néméenne*, 17.

⁴ Mülke (2002) reconnaît que le rapprochement est dans ce cas plus indirect, p. 257.

⁵ Voir Mülke (2002), p. 257, qui cite notamment Sappho 148 L.-P., ou Noussia (2001) encore, *ad* 9-13.

Il n'est pas, tout d'abord, pertinent de rapprocher trop vite les vers 9 s. du fragment 15 et, à sa suite, des textes où est jugée bonne la richesse associée à l'excellence, ou à la justice. Il faut en effet s'interroger sur les raisons pour lesquelles le juste ou l'excellent, dont on s'attendrait, après les deux vers précédents, à ce qu'ils viennent qualifier la richesse positive, n'apparaissent précisément pas ici. D'une part, cela permet de ne pas se tromper sur la teneur des propos : le discours développé ici n'est pas seulement et directement moral, mais avant tout théologique ; il a pour sujet l'action des dieux, et plus particulièrement de Zeus.

En outre, l'expression ὃν δῶσι θεοί se donne clairement comme une glose du θεόσδοτα employé au vers 320 du passage des *Travaux* que les vers de Solon rappellent tant¹. La référence à la tradition hésiodique n'est pourtant pas un acte d'obédience ; au contraire. Elle a pour fonction, comme les vers à résonance hésiodique de la prière introductive, de permettre l'identification de ce que l'on reprend pour mieux s'en démarquer. Chez Hésiode, le terme πλοῦτος est toujours employé positivement : le caractère bienfaisant attribué à la divinité Ploutos dans la *Théogonie* (969-974) ne se dément pas dans les *Travaux*, où le substantif, dans toutes ses occurrences, apparaît comme une valeur qu'il faut chercher à atteindre. Au vers 313, le poète lui donne pour compagnon l'excellence et le renom (πλούτῳ δ' ἀρετὴ καὶ κῦδος ὀπηδεῖ), et les vers 377 et 381 le présentent comme l'objectif non problématisé de la vie humaine, que seul le travail permet d'atteindre². Le terme n'apparaît précisément pas dans le passage critique sur l'acquisition de biens auquel les vers de l'« Élégie aux Muses » renvoient manifestement³.

Ainsi, contre la tradition hésiodique, Solon refait, comme toujours sur un mode non généalogique, le geste critique d'Hésiode lui-même à propos des

¹ La référence évidente à Hésiode rend difficile de penser que la richesse donnée par les dieux dont parle Solon soit assimilable à une sorte de destin, d'acquis inné et ne soit pas obtenue par l'action, comme semble le croire Darbo-Peschanski (1996), p. 716. Le texte d'Hésiode est clair sur ce point. Les biens donnés par les dieux s'opposent à ceux qui résultent du pillage et d'une action impie, et n'impliquent aucunement qu'ils soient eux-mêmes indépendants du travail humain. Ce sont plutôt des biens acquis par l'homme qui se soumet aux devoirs de la piété (voir les vers 335-341 des *Travaux*). On retrouve la même idée en *Iliade* XII, 8 s. : la seule action durable, mais qui n'en reste pas moins une action humaine, est celle qui s'effectue en accord avec les dieux, c'est-à-dire après leur avoir fait des sacrifices (6).

² Voir *Travaux*, 381 s. : σοὶ δ' εἰ πλούτου θυμὸς ἐέλδεται ἐν φρεσὶ ἦσιν, / ὧδ' ἔρδειν, καὶ ἔργον ἐπ' ἔργῳ ἐργάζεσθαι (« Si ton cœur désire la richesse en ta poitrine, agis de la sorte <selon les conseils qui vont suivre>, et accomplis travail sur travail »). Cf. aussi le vers 637.

³ On trouve χρήματα au vers 320, ὄλβος aux vers 321 et 326, κέρδος au vers 323.

deux *Erides*¹. Comme celui-ci avait distingué dans le monde de l'activité humaine deux formes de querelles, l'une destructrice, la guerrière, l'autre porteuse de richesses : l'émulation propre au travail, Solon, resserrant le cadre de sa réflexion, différencie, à l'intérieur même en fait du monde du travail, comme le montrera la partie anthropologique, deux types de richesses. La critique d'Hésiode est implicite : le travail ne suffit pas à garantir la qualité de la richesse, encore faut-il que l'activité humaine ne soit entachée d'aucune faute, passée ou présente, ni d'aucun excès. L'émulation qui incite à travailler celui qui voit son voisin faire fortune grâce à son labeur, vantée sans réserve par Hésiode (voir les vers 21-24 des *Travaux*), ne suffit pas à créer la bonne richesse ; il faut encore que ne pèse sur elle aucune injustice ancienne ou actuelle ni une trop grande insatiabilité : le verbe *σπεύδειν*, employé de manière non critique quand Hésiode parle de la bonne *Eris*, prendra significativement dans l'« Élégie aux Muses » (v. 43, 73) un sens que son contexte rendra nettement moins positif. Le poète va ainsi donner d'emblée, en distinguant deux formes d'acquisition de la richesse, la clé, théologique et morale – ce qui revient au même, puisque Zeus, comme la suite le dira, garantit l'ordre –, de l'énigme que constitue pour l'homme l'issue de son activité laborieuse.

Cette richesse, qui apparaît, dans le monde concret du travail, comme le principe déterminant de l'activité et du destin de l'homme, prend logiquement, et sans que l'on soit obligé de voir là un trait archaïque, bien au contraire, une dimension nouvelle : elle devient ici une puissance agissante et, à ce titre, personnifiée. Ainsi, le verbe dont la richesse divine est le sujet, *παραίγνεται*, n'est employé dans les poèmes hésiodiques qu'à propos d'Hécate, qui dispense son assistance au gré de son bon vouloir². Les mots utilisés dans l'élégie montrent même que *πλοῦτος* se substitue à *dikè* : la réflexion sur la justice est bien là, mais déplacée sur le terrain purement concret de l'activité lucrative, dans un discours qui, loin donc de faire simplement de l'Hésiode comme on l'a souvent pensé, s'adapte à la réalité de son objet.

Cette substitution de *πλοῦτος* à *δική* se devine déjà dans la tournure imagée qui insiste sur l'immuable solidité de la richesse sanctionnée par les dieux et dont les commentateurs ont donné les interprétations les plus variées,

¹ *Travaux*, 11-26. Sur le passage, voir Rousseau (1996), p. 115-140.

² *Théogonie*, 429, 432, 436. Le verbe est toujours employé pour une personne, divine ou humaine : voir l'autre occurrence, cette fois dans l'*Odyssée* et à l'aoriste, à propos de Médon (XVII, 173).

sans percevoir que le texte lui-même leur donnait la clé¹. Κορυφή, dans les poèmes homériques renvoie le plus souvent à la cime d'une montagne et laisse déjà à penser que la métaphore renvoie plutôt à un référent naturel. Le sens de πυθμήν pourrait sembler plus problématique, car le mot peut désigner des réalités plus diverses dans la poésie archaïque², mais la suite du texte nous indique clairement quelle direction prendre. On retrouve en effet au vers 20, le même substantif pour désigner le fond de la mer, comme dans la *Théogonie*. La métaphore, explicitement spatiale dans ce cas, n'a aucune raison de ne pas l'être aussi au vers 10 et fait pencher plutôt pour la référence à une montagne ici. Toutefois, plus important que l'identification du référent exact est le parallèle qui s'établit ainsi entre le vers 10 et la comparaison cosmique de Zeus avec le vent. On trouve en effet évoqué, à propos de la richesse divine, un mouvement analogue à celui qu'effectue le vent, qui occupe l'ensemble de l'espace, du fond de la mer (19 s.) jusqu'au ciel (21 s.), à cette différence près, évidemment, qu'à la stabilité qui caractérise la richesse divine s'oppose la rapidité du changement qui s'opère à cause du vent³, et de Zeus, qui lui est comparé, dans le contexte d'une richesse injustement acquise. Le rapprochement qui s'opère grâce au mot πυθμήν amène donc à mettre la richesse divine du côté des puissances cosmiques. Difficile alors de ne pas penser à l'« Eunomie », où la justice elle-même, associée au terme tout aussi concret de θέμεθλα (v. 14), était également dotée du caractère inébranlable d'un élément du cosmos⁴.

Ainsi, contrairement à ce que le vers 8 laissait attendre, la justice n'est plus directement évoquée dans la suite de l'élégie, mais le choix des termes montre qu'elle reste présente, dans ses avatars matériels⁵. L'« Élégie aux

¹ Voir Mülke (2002), p. 259, pour l'histoire de l'interprétation de l'image. En résumé, quand du moins ils cherchaient à donner à l'image une référence précise, les commentateurs se sont partagés entre ceux qui voyaient dans la métaphore une allusion à une réalité culturelle (le tas de grain, la jarre) ou naturelle (un arbre, une montagne). Mülke, lui, qui opte pour la dernière solution, remarque bien que l'on retrouve le même πυθμήν au vers 20, mais n'explore pas le rapport qui s'établit ainsi entre les deux passages.

² Le fond d'une coupe (*Iliade*, XI, 635), la base d'un trépied (XVIII, 375), le fond d'une jarre (Hésiode, *Travaux*, 369), le pied d'un arbre (*Odyssée*, entre autres, XIII, 122, ou XXIII, 204, où l'on retrouve le mot employé avec ἔμπεδος pour désigner la base indéracinable de l'arbre qui a servi à fabriquer le lit d'Ulysse et Pénélope), mais aussi le fond de la mer (Hésiode, *Théogonie*, 932).

³ Cf. ἔξαπίνης, v. 17, et αἶψα, v. 18.

⁴ Voir mon analyse du poème, p. 111 s.

⁵ Je ne peux suivre Lewis (2001), qui, bien qu'il rejette lui aussi l'hypothèse émise par Vlastos (1946) d'une « bifurcation de la pensée » entre l'« Eunomie » et l'« Élégie aux

Muses », dont les préoccupations touchent moins à la vie politique de la cité qu'au devenir personnel des individus, toujours déterminé dans leur action par le profit, opère par conséquent un déplacement majeur par rapport à l'« Eunomie » en montrant que le désir de posséder, qui appelle une sanction politique et sociale à l'échelle d'une cité – et c'est alors la *dikè* de l'« Eunomie » –, entraîne une rétribution (au sens propre du terme ici) matérielle, personnelle et familiale, au niveau strictement individuel¹.

v. 11-15

Les vers suivants rendent encore plus apparent le jeu de superposition des figures de *dikè* et de *ploutos* : le verbe ἔρχεται est appliqué à πλοῦτος comme il l'était à δίκη au vers 16 de l'« Eunomie », et la personnification de la fortune, qui se poursuit au vers 13, avec l'image de la richesse qui suit contre son gré, fait évidemment penser à la Justice bafouée des *Travaux* (222), qui suit en pleurant (on retrouve le même ἔπεται dans les deux passages). Le choix des termes confirme aussi que la distinction des deux *ploutoi* mime celle des deux *erides*. Mais il n'y a pas que la tradition hésiodique qui soit ici réélaboree : Solon, après le vers 8, pratique de manière plus appuyée encore l'auto-référence, inscrivant sa propre poésie dans une tradition qu'il va faire grincer

Muses », suggère que cette dernière rejette purement et simplement la *dikè* comme non pertinente pour penser la vie humaine. Selon Lewis, Solon pose, à côté de l'action nécessaire et causale de *dikè* dans le monde politique de l'« Eunomie », l'arbitraire de la vie, que l'expérience contraint de constater et qui se résume dans la notion de *moira*, « idée plutôt contre-révolutionnaire » (p. 135). C'est ne pas voir que le poème, loin de rejeter la notion de *dikè* du monde du *bios* humain pour lui substituer celle de *moira* (p. 132), montre, grâce aux effets d'échos (entre justice et richesse – cf. encore ci-dessous –, entre justice et *moira* – voir l'utilisation d'une formule analogue aux vers 8 et 31), la manière dont se traduit le problème de la *dikè* dans la sphère de l'action individuelle, toujours déterminée par l'idée de profit. L'élégie, en insistant sur l'action bonne de Zeus, va donner à la *moira* le sens dont elle manque dans la perception des hommes, qui n'y voient qu'arbitraire (cf. 63-70).

¹ Que la bonne richesse se substitue ici à une valeur plus directement morale apparaît aussi dans le fait que l'on retrouve le même attribut ἔμπεδος, au vers 3 du fragment 15, pour désigner cette fois l'ἀρετή, dans un contexte où les biens matériels sont distingués d'une qualité jugée supérieure, l'excellence, qui prend alors un sens plus nettement moral. Il n'est pas nécessaire de penser, comme Noussia (2001), par exemple, que κακοί et ἀγαθοί ont un sens nécessairement moral ici. Solon, à partir du constat que des hommes de bien peuvent être pauvres alors que des « hommes de peu » sont riches, remet en question la pertinence de la conception homérique de la société où la richesse, associée aux actes de bravoure des héros guerriers, était indissociable de l'*aretè*. Le corpus théognidéen, qui reprend d'ailleurs les quatre vers, développera largement l'idée, faisant ainsi des qualités morales une valeur autonome, distincte de la position sociale.

pour mettre en évidence la signification que permettent des associations inédites, bien que toutes puisées dans un matériau parfaitement identifiable.

v. 11

À la richesse donnée par les dieux est opposée « celle qu'honorent les hommes sous le coup de la violence ». L'expression τιμῶσιν ὑφ' ὑβριος a toujours gêné les commentateurs. L'association honneur/violence leur semblait difficile, voire absurde¹, et surtout on s'attendait à une logique plus franche, qu'au don des dieux s'opposent la quête ou la capture humaines² : l'idée d'honneur ne convenait pas. Le premier réflexe a donc été de corriger le texte, pour substituer à τιμῶσιν un verbe qui semblait plus adéquat, même si l'on ne parvenait pas à expliquer la faute du copiste. La conjecture qui a prévalu jusqu'à la seconde moitié du XX^e siècle (mais voir encore Campbell en 1969) est le μετίωσιν (« poursuivre ») d'Ahrens³. La logique que l'on prétendait restituer d'un côté pouvait être prise en défaut de l'autre, car il y aurait quelque chose d'un peu burlesque à dire que la richesse que pourchassent les hommes les suit (malgré elle, v. 13). Agostino Masaracchia pensait faire mieux, du point de vue de la paléographie et du raisonnement, en proposant de corriger en φιμῶσιν (« museler ») sans se rendre compte, comme tous les éditeurs qui optaient pour le vocabulaire de la capture, qu'il y avait quelque chose de logique, certes, mais de platement redondant à faire dire au poème que la fortune muselée ou prise par les hommes les suit malgré elle. Ponctuer après τιμῶσιν, et non après ὑφ' ὑβριος, comme le faisait encore Björck⁴, suivant ainsi une partie de la traduction manuscrite et la plupart des éditeurs jusqu'à Hermann, restituait bien un parallélisme entre les deux relatives (des vers 9 et 11), mais, outre qu'elle imposait de mettre sur le même plan syntaxique ὑφ' ὑβριος et οὐ κατὰ κόσμον, avec une asyndète assez difficile, cette ponctuation ne permettait pas de bien comprendre en quoi pouvait résider l'opposition entre le don, d'un côté, et l'honneur de l'autre.

Les plus récents commentaires, qui gardent τιμῶσιν, ont bien vu que c'était la détermination du verbe par le complément de cause ὑφ' ὑβριος qui donnait son sens à l'opposition. À la fortune donnée par les dieux, qui implique – et c'est l'unique condition de sa stabilité – que les immortels en

¹ Linforth (1919), *ad* 11, p. 229, considère par exemple que la lecture du manuscrit, τιμῶσιν, est « meaningless ».

² Voir, par exemple la critique de Masaracchia (1958), p. 210-213.

³ Les conjectures sont très nombreuses ; pour leur détail, voir Linforth (1919), p. 230, et Mülke (2002), p. 260. Toutes, avec plus ou moins de bonheur, tentent de retrouver l'action de « rechercher » ou de « capturer ».

⁴ Björck (1942), p. 177-181.

sanctionnent favorablement l'acquisition, s'oppose une richesse produite par la violence. En glosant pourtant la relative du vers 11 ainsi, on restitue un sens général sans rendre compte précisément de l'emploi de *τιμῶσιν* : il est clair que les commentateurs auraient préféré trouvé à la place de *τιμῶσιν* un verbe qui exprime plutôt l'idée d'une acquisition, comme le prouve leur commentaire d'une difficulté qu'ils essaient en fait de contourner, sans la résoudre véritablement. Ainsi, Martin West¹ suggère que l'expression soit un raccourci de quelque chose comme : ὄν δὲ ἄνδρες δι' ὑβρεως κτήσονται ἅτε τὰ χρήματα ἄγαν τιμῶντες (« celle que les hommes acquièrent par la violence parce qu'ils accordent trop d'honneur aux biens » ; on ajoute alors au moins deux idées : l'acquisition et l'excès). Christoph Mülke, lui, tend à faire du verbe, dans la mesure où il est modifié par ὑφ' ὑβριος, un équivalent de « piller »².

Comme dans le cas du vers 3, il vaut mieux, méthodologiquement, commencer par admettre la difficulté de l'expression plutôt que d'esquiver le problème en s'en tenant à la restitution d'un sens global. L'emploi de *τιμῶσιν* ne va effectivement pas de soi, surtout associé à ὑφ' ὑβριος, si l'on ne veut pas renoncer à donner au verbe son sens usuel. Les commentateurs, aveuglés par la multitude de passages à peu près parallèles qui déplorent la vénération que l'homme porte à l'argent³, n'ont pas repéré la référence bien plus littérale que Solon fait à Hésiode et qui contribue à expliquer l'usage du mot ici. Il fallait évidemment pour cela percevoir que le poète refait, avec la richesse, ce que l'auteur des *Travaux* avait opéré avec Eris. Aux vers 15 s. du poème hésiodique, on nous dit qu'aucun mortel n'aime la mauvaise Eris, mais qu'on « l'honore sous la pression de la nécessité, par la volonté des immortels » (ὑπ' ἀνάγκης / ἀθανάτων βουλήσιν ... τιμῶσι ...). La similitude structurelle entre cette proposition et la relative de l'épigramme permet à Solon d'indiquer qu'il

¹ 1974, p. 180 s.

² Mülke (2002) ; voir p. 260 : « Es geht um Reichtum, den die Menschen durch bewusst frechen Eingriff in die Besitzsphäre anderer ehren, damit wird die 'Ehrung' zur konkreten 'Aneignung' in einer bestimmten Einstellung, zur ἀρπαγή » (« Il s'agit de la richesse que les hommes honorent en empiétant avec une insolence consciente sur la sphère de possession d'autrui, et l'honneur devient donc 'appropriation concrète' d'un certain point de vue, 'pillage' »). Mülke est visiblement influencé par le passage de Théognis qu'il met en parallèle (677) : χρήματα δ' ἀρπάζουσι βίη· κόσμος δ' ἀπόλωλεν (« Ils pillent les biens par la force ; l'ordre est perdu »).

³ Cf. Mülke (2002), qui, comme souvent, voit ici un *topos* déjà chez Hésiode, *Travaux*, 686, ou ensuite Théognis (189), mais ne repère pas la reprise plus littérale qui est opérée dans le poème.

accomplis à nouveau le geste critique d'Hésiode (mis ainsi en question sur son propre terrain) : l'emploi difficile de τιμῶσι signale la référence.

Reste toutefois à lui donner un sens. Ici comme dans les *Travaux*, le verbe a son acception pleine. Ce n'est pas une expression métaphorique pour dire que les hommes « cultivent » la richesse par leurs actions violentes, mais le verbe implique que cette richesse donne à son détenteur une part d'honneur, à savoir une place reconnue dans la société des hommes¹. Le dysfonctionnement ne vient pas de l'honneur rendu à la richesse en soi, que Solon, comme le montrent la prière aux Muses et le vers 7, ne dénigre pas, car l'on peut très bien imaginer que les hommes puissent avoir de la considération pour la richesse donnée par les dieux. C'est l'intrusion de la violence dans le monde en principe réglé des honneurs attribués qui crée la différence, même la monstruosité, et l'opposition donc entre les deux types de fortunes.

Ainsi, τιμῶσιν ὑφ' ὕβριος est un oxymore. L'attribution d'une τιμή, par les dieux ou par les hommes, implique en effet un ordre, un univers ou une société soumis à des règles, où chacun a sa part. Au contraire l'*hybris*, la violence spécifiquement humaine qui pèse sur autrui², introduit dans le monde social une rupture qui fait voler en éclats les principes de la répartition. Dans le cas de la mauvaise Eris comme dans celui de la richesse funeste, l'honneur qu'on leur rend est l'effet d'une pression³. Toutefois, dans l'« Élégie aux Muses », celle-ci n'est pas le fait d'une contrainte divine, qui l'inclurait encore dans un ordre des choses, mais bien d'une violence proprement humaine, sans aucun fondement qui puisse la légitimer par conséquent. En modifiant l'expression hésiodique par la substitution d'ὑφ' ὕβριος à ὑπ' ἀνάγκης sans toutefois perdre de vue le registre de la contrainte, comme le montre l'emploi, au vers 13, d'οὐκ ἐθέλων, toujours associé dans le formulaire de l'*Odyssée* à l'expression ὑπ' ἀνάγκης⁴, et, grâce à cette reformulation très expressive, parce que difficile, qui associe des notions en principe inconciliables, le poète de l'élégie révèle en l'*hybris* une nouvelle forme de contrainte, et en cet honneur

¹ Contre West (1988), dans son commentaire des *Travaux*, ad 16 ; voir déjà Rousseau (1996), p. 124, n. 77.

² Voir, sur le sens du mot, ci-dessus, mon analyse de l'« Eunomie », p.79 s.

³ La préposition ὑπό a une valeur causale forte, voir le commentaire aux *Travaux* de Verdenius (1985), ad v. 15, qui traduit le terme par « under the pressure of ».

⁴ Cf. *Odyssée* II, 110 ; XIX, 156 ; XXIV, 146 ; on y retrouve à chaque fois (à propos de Pénélope, contrainte de mettre fin à son tissage toujours recommencé) la formule : οὐκ ἐθέλουσ' ὑπ' ἀνάγκης. Ce sont les seuls cas dans Homère où l'on retrouve, pour ἀνάγκη, cette construction prépositionnelle.

imposé par la violence une impasse, dont il va pouvoir tirer toutes les implications logiques.

Ce qui suit en effet est le développement logique de la prémisse introduite dans la relative. La première partie de la proposition principale explicite la rupture de l'ordre impliquée par ce qui précède. Οὐ κατὰ κόσμον doit garder son sens fort : c'est la cohésion du tout qui est atteinte, et c'est donc le désordre qui s'installe¹. Οὐκ ἐθέλων ἔπεται, on l'a dit, insiste sur la personnification de la richesse et sur l'idée de contrainte anticipée par la reformulation de l'expression hésiodique opérée dans la relative. Le rapport logique qui s'établit entre la proposition et le groupe ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενος mérite toutefois qu'on s'y attarde.

v. 12 s.

Le groupe de mots ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενος reprend presque littéralement le vers 11 de l'« Eunomie », mais la manière dont la formule solonienne est déclinée ici rend impossible de lui appliquer exactement la même lecture que dans l'autre élégie². Alors que le participe πειθόμενος qualifiait les hommes dans l'« Eunomie », il détermine ici πλοῦτος, sujet d'une proposition (οὐκ ἐθέλων ἔπεται) qui se substitue au plus simple πλουτοῦσιν et semble l'analyser. Le changement de sujet et le groupe verbal différent infléchissent fortement le sens de πειθόμενος, ou plutôt accentuent l'idée de soumission qu'il faut entendre dans le participe. En effet, même si le moyen πειθόμενοι signale dans l'« Eunomie » que les motivations des dirigeants qui s'enrichissent obéissent à des contraintes extérieures³, il semblerait *a priori* problématique, voire absurde, de comprendre que l'action de s'enrichir (πλουτοῦσιν) se réalise contre le gré de qui s'y emploie. Dans ce cas, l'obéissance à des actions injustes n'est que la circonstance dans laquelle s'inscrit l'enrichissement des hommes : l'accent est mis sur l'injustice qui préside à l'acquisition de la fortune, plus que sur la contrainte implicite qu'entraîne la soumission à la *peithô*. La substitution de *ploutos* aux hommes,

¹ Pour le sens du mot, voir ci-dessus, l'analyse de l'« Eunomie », p. 93 et n. 1, et p. 162. À propos de la formule οὐ κατὰ κόσμον, voir Diller (1956), p. 54-57.

² Dans ce jeu manifeste d'auto-citation, il semblerait que l'« Eunomie » soit première par rapport à l'« Élégie aux Muses ». Comme on le verra, appliquer la formule à la richesse, et non aux hommes, est plus difficile, comme si le poète donnait une analyse abstraite de la formulation (avec πλουτοῦσι) du vers 11 de l'« Eunomie ». Déjà l'auto-citation du vers 8, plus condensée que son analogue de l'« Eunomie », pouvait laisser à penser que celle-ci précédait l'« Élégie aux Muses » (voir déjà Alt, 1979, p. 396). Pour la difficulté de l'expression et l'interprétation que j'en donne, voir mon analyse de l'« Eunomie », p. 74-76 et 103.

³ Voir mon analyse de l'« Eunomie », p. 103.

selon un processus de personnification et par un emploi de termes qui rapprochent *ploutos* de la Dikè des *Travaux*, emmenée de force par des hommes injustes, et le groupe verbal οὐκ ἐθέλων ἔπεται entraînent un déplacement d'accent, d'ἀδίκους ἔργμασι à πειθόμενος. C'est l'idée de soumission comprise dans πειθόμενος qui est ici mise au premier plan et analysée dans ce qui suit. La personnification opérée, avec les rapprochements qu'elle appelle, interdit en effet de comprendre que la richesse elle-même, pas plus que la Dikè d'Hésiode, puisse être *séduite* par l'injustice ; la suite immédiate le confirme en substituant à πλουτοῦσιν une analyse du verbe – qui se réduit en tant que telle à <πλοῦτος> ἔπεται¹ – à laquelle vient s'ajouter l'idée de contrainte avec οὐκ ἐθέλων. Ainsi, πειθόμενος n'a pas la même fonction dans l'« Eunomie » et ici : simple circonstance de l'enrichissement là-bas, le participe a ici une valeur causale² et s'inscrit dans un rapport logique qui a pour fonction de mettre en relief son sens fort de soumission : qui dit *soumission* à dit adhésion forcée.

La personnification de la richesse, qui en fait un principe abstrait, permet de mettre en évidence des liens logiques et d'explicitier des processus que la simple description de la réalité concrète ne parviendrait pas à thématiser. Solon fait apparaître ainsi ce que comporte de violence l'obéissance aux actes injustes, le groupe ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενος développant lui-même l'expression ὑφ' ὕβριος. Mais en retour, l'utilisation des mêmes mots, pour un principe ici et pour les hommes ailleurs, permet de révéler que l'homme, à qui l'on peut appliquer la même formule, est soumis, quand il s'enrichit injustement, au même rapport de contrainte, qui le prive en fait de tout libre-arbitre. Cette perte de contrôle, cette aliénation a un nom : ἄτη.

v. 13

La logique du contexte, qui insiste dès le vers 11 sur le caractère contraint de l'action et thématise ensuite cette absence d'autonomie caractéristique de la « mauvaise » richesse, permet donc, me semble-t-il, de décider du sens à donner à ἄτη et de rapporter le mot au phénomène psychologique, ou plutôt intellectuel, qui prive l'homme de sa faculté d'appréciation adéquate de la réalité, conduit à l'erreur et, par voie de

¹ On trouve ailleurs le verbe ἔπεται avec pour sujet πλοῦτος ou ὄλβος pour signifier l'enrichissement : voir Solon, fr. 6 W., v. 3 s., et les occurrences citées dans Mülke (2002), ad 12-13, p. 261.

² Mülke (2002) a raison d'insister sur le fait que οὐκ ἐθέλων est logiquement subordonné à πειθόμενος et de juger par conséquent inopportunes les corrections parfois proposées pour relier les deux participes (voir sa note 64, p. 261).

conséquence, au malheur, en un mot l'égarement. Le problème, comme toujours lorsqu'il s'agit de définir la signification du mot ἄτη, a cependant été largement débattu : la critique s'est divisée entre ceux qui défendaient le sens psychologique et ceux qui, au contraire, voyaient déjà ici le sens objectif de « ruine », repris ensuite abondamment par la tragédie¹.

L'argument linguistique des seconds, ou de ceux qui, comme Mülke, plaident pour la polysémie du mot chez Solon, est que le sens prétendu plus « moderne » de « désastre » se trouve déjà en fait dans la poésie épique. Sur ce point encore toutefois, la palette est large. Il n'est pas question de reprendre ici l'ensemble de ce qui s'est dit sur ἄτη, mais je tenterai de définir des positions caractéristiques.

Pour E. R. Dodds², le terme, dans l'*Iliade*, ne signifie jamais un désastre objectif (p. 15), mais « un état d'âme – un obscurcissement, une perturbation momentanée de la conscience normale – » (*ibid.*), toujours provoqué par un agent extérieur « démonique », et jamais lié à une faute qui en serait à l'origine, le seul passage qui pourrait contredire cette dernière assertion (IX, 512) étant rapporté à un poème épique de Grèce continentale, donc non authentiquement homérique (p. 16). Le sens de « ruine », pour lequel l'emploi du mot dans l'*Odyssée*, moins archaïque que l'*Iliade*³, constituerait, selon lui, comme une transition, apparaîtrait avec Hésiode, en même temps qu'une moralisation du terme (p. 47)⁴.

Contre Dodds, Roger Dawe, selon une position relativiste qui n'est pas sans rappeler sa conception de la tradition manuscrite, largement ouverte, et

¹ Je schématise. Car il faudrait en fait, si l'on voulait rendre compte plus précisément de la tradition, évoquer les nuances de la position « objectiviste », qui se répartit entre ceux qui donnent au mot une valeur simplement objective (« ruine ») et d'autres qui intègrent l'origine psychologique et considèrent qu'il s'agit ici de la « ruine causée par l'aveuglement ». Quant à Jaeger, en fait embarrassé par un poème dont la première partie poserait, de manière éclairée, le problème de la responsabilité humaine, alors que la seconde reprendrait le thème plus archaïque de la toute-puissance divine, il différencie un sens plus large (la ruine, immanente, due à une faute humaine), ici et au vers 35 de l'« Eunomie », d'un sens plus étroit, et ancien, en 65 (1926/1960, p. 323). Voir, pour un aperçu des différentes options, Mülke (2002), p. 265.

² Dodds (1959/1977), notamment p. 11-36.

³ Voir p. 39, où, à propos du poète de l'*Odyssée*, Dodds affirme qu'il est « toujours plus accueillant pour les modes de pensée contemporains ».

⁴ Pour une position assez proche, voir Doyle (1984). Celui-ci, toutefois, admet que le sens de « ruine » apparaît une fois dans l'*Odyssée* (XII, 372, voir p. 18) et nuance sa position pour Hésiode et Solon, où le sens d'ἄτη, selon lui, se partage entre les deux acceptions. Je n'insiste pas ici sur les nuances que Doyle introduit à l'intérieur même du sens psychologique (« blindness », « infatuation », « folly ») ; voir, pour Homère, p. 7-17.

limite le contexte d'un mot à la phrase où il est employé, non seulement refuse l'univocité supposée par Dodds pour l'*Iliade*, mais radicalise la polysémie du mot, en faisant éclater la dualité de significations. Selon lui, le sens d'« aveuglement » n'est « sûrement pas prédominant » dans Homère et le terme peut prendre de très nombreuses significations, que Dawe consent toutefois à organiser selon une classification large : « malheur », « erreur sous la contrainte », « erreur sans contrainte », « crime », « stupeur », « châtement », plus les « cas d'Allégorie »¹. Le problème du sens dans Hésiode et Solon ne se pose plus, une fois admis que la pluralité est originelle².

À l'exact opposé de Dawe, et donc contre la position de Dodds aussi, que l'on pourrait qualifier de moyenne, Hanna Roisman défend, elle, l'univocité du sens non seulement dans les poèmes homériques, mais aussi chez Hésiode et Solon : dans tous ces poèmes, ἄτη garde, selon elle, un sens psychologique³. L'hypothèse est séduisante, et pourrait être confirmée, me semble-t-il, par un examen attentif des textes. Je ne tenterai pourtant pas ici de reprendre l'ensemble du dossier⁴. Je m'attarderai plutôt sur les passages de l'*Iliade* qui trouvent manifestement un écho chez Solon et peuvent par conséquent mettre en perspective l'emploi que l'élégie fait du terme.

Le mot, dans l'*Iliade*, semble renvoyer partout à la notion d'égarement, y compris au chant II (111), où ἄτη n'a aucune raison de signifier le malheur, comme le prétendent Dawe ou Mülke⁵. Ce que décrit en effet l'Atride dans le discours mensonger adressé à l'armée, et qu'annonce ἄτη, n'est pas le « malheur causé par l'aveuglement » (Mülke, p. 263), mais la confusion mentale dans laquelle l'a empêtré (ἐνέδησε) Zeus, qui, après avoir promis,

¹ Dawe (1968), notamment p. 95-101 ; la classification se trouve p. 99.

² On retrouve une position de ce type chez Mülke (2002) : voir la classification qu'il propose de l'emploi du terme dans la poésie archaïque, p. 262-264, et son refus de considérer comme nécessaire de limiter à une seule acception l'emploi d'un mot à l'intérieur d'un même poème, *ad* 67-68, p. 318.

³ Roisman (1984), p. 22 ; voir, pour Hésiode, Roisman (1983), p. 491-496.

⁴ Pour la bibliographie, voir Dawe (1968), p. 95-97 ; Roisman (1983), p. 941, n. 1 et 2 ; ou encore Mülke (2002), p. 262.

⁵ Dawe (1968) s'appuie sur le fait que le terme n'est jamais employé à propos d'Hector pour refuser définitivement à ἄτη le sens d'« aveuglement ». Il est clair qu'Hector commet une erreur fatale de jugement en abandonnant pour une stratégie outrageusement offensive la position défensive qui est la sienne et aurait dû garantir en principe le salut de Troie. Pourtant il s'agit bien d'un choix délibéré, qui, même s'il voue définitivement Troie à sa perte, est guidé par la conscience claire que la ville de Priam est damnée (voir Rousseau, 1995, p. 516). ἄτη, qui suppose une inconscience originelle réelle, n'était donc pas le mot qui pouvait convenir dans ce cas précis.

même sanctionné d'un signe de tête (112), la destruction de Troie, et donc décidé le chef des Argiens à demeurer ferme au combat, révèle sa tromperie (ἀπάτη, 114) en lui ordonnant maintenant de repartir avec un « mauvais renom » (δυσκλέα), « puisqu'il a fait périr bien des hommes » (115). L'*atè* apparaît comme cet égarement, provoqué par une tromperie divine, qui pousse à faire le mauvais choix et conduit au malheur. On en retrouve un autre exemple, au chant XVI, 685 (avec le verbe ἀάσθη), quand le poète évoque l'action inconsidérée de Patrocle, qui, malgré Achille, se lance à la poursuite des Troyens et se voue ainsi à la mort. Là encore l'origine de l'erreur est imputée à Zeus, dans un passage (688-691) qui résonne comme le discours anthropologique de Solon. Le poète y affirme là aussi que l'action des hommes est entre les mains de Zeus, avec cette différence toutefois que ce n'est pas l'issue de l'action en général qu'il contrôle, comme il est dit dans l'« Élégie aux Muses », mais au contraire l'évaluation humaine qui en est à l'origine¹, et qui fait du guerrier, dans le contexte bien précis du combat, un fuyard ou un assaillant. L'égarement est donc, ici aussi, à l'origine de l'action et rien n'est dit sur les raisons qui déterminent Zeus à pousser l'homme dans une direction, ou l'autre.

Ainsi, il semble difficile, voire impossible, presque partout dans l'*Iliade* de lier directement l'*atè* à l'idée de faute. Le passage qui tend à le montrer le plus clairement est évidemment l'assemblée de la réconciliation, où Agamemnon fait amende honorable (XIX, 78-144) et donne à Achille les présents de compensation promis lors de l'ambassade du chant IX. Agamemnon admet qu'avoir privé Achille de la part d'honneur qui lui était due est une action malheureuse, puisqu'il en fait l'expression d'une *atè*², mais il refuse toute culpabilité (ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι, 86) : c'est tout à la fois Zeus, Moira et l'Érinnye qui lui ont jeté l'*atè* dans l'esprit quand il a spolié Achille (88 s.). La raison de ce geste divin n'est pas donnée ; s'y substitue le seul constat que « le dieu achève tout », qui n'est pas sans rappeler le vers 17 de l'« Élégie aux Muses » et vise ici à disculper le chef des Achéens. Bernard

¹ C'est ainsi que je comprends le vers 688, où le *nous* de Zeus est dit plus fort que celui du guerrier.

² La prière qu'a adressée Achille à Thétis, sa mère, au chant I n'a donc pas été vaine. Il l'y supplie en effet d'intervenir auprès de Zeus pour qu'il aide les Troyens et sème la déroute chez les Achéens, afin que l'Atride Agamemnon « reconnaisse l'égarement qui était le sien quand il a refusé tout honneur au meilleur des Achéens » (γνώ ... ἦν ἄτην, ὃ τ' ἄριστον Ἀχαιῶν οὐδὲν ἔτισεν – c'est la première occurrence du mot dans l'*Iliade* –, 411 s. ; les deux vers seront repris par Patrocle en XVI, 273 s., ce qui n'est sûrement pas un hasard à ce moment où le héros, revêtu des armes de son compagnon, prétend se substituer à lui).

Williams a donné une analyse qui me semble juste du passage, en insistant sur le fait que le poème fait la distinction entre culpabilité et responsabilité¹. Agamemnon ne rejette pas toute responsabilité, puisqu'il accepte de donner compensation à Achille pour le dommage subi.

La phrase où il admet cette responsabilité est, il est vrai, un peu contournée et évite, semble-t-il, d'y insister trop expressément. Il y a en effet une ellipse dans le rapport de cause à effet qu'elle construit. Après avoir souligné fortement l'impuissance de la victime de l'Atè, à laquelle Zeus lui-même n'a pu échapper (un moyen de sous-entendre qu'*a fortiori* un homme est nécessairement démuné face à elle), Agamemnon n'en ajoute pas moins : ἀλλ' ἐπεὶ ἀσάμην καὶ μευ φρένας ἐξέλετο Ζεὺς, / ἄψ ἐθέλω ἀρέσαι, δόμεναί τ' ἀπερείσι ἄποινα (« mais puisque je me suis égaré et que Zeus m'a ôté la raison, je veux réparer et donner une énorme rançon », 137 s.). Il semble qu'il faille entendre dans la proposition causale le résultat de l'égarement : le désastre commis, pour que la phrase fasse sens. Ce qui est clair en tout cas, c'est que, tel que le propos est énoncé, Agamemnon écarte toute idée de culpabilité. Comme le dit très justement Williams (p. 77), l'Achéen « ne se désolidarise pas de son action », puisqu'il consent à en donner réparation, mais il « désolidarise pour ainsi dire l'action de sa personne ». Agamemnon en a bien été l'agent en effet (comme l'indique le vers 89, avec l'emploi de αὐτός), mais le « blanc » entre la cause de l'égarement et la décision de réparation, en faisant silence sur l'agent lui-même, laisse apparaître (en 137 s.) que celui-ci est déconnecté du méfait commis. L'idée de faute est ainsi doublement écartée ici : aucune faute du côté d'Agamemnon, aucune intention punitive non plus derrière l'acte divin.

On peut en déduire, comme l'ont fait Dodds et bien d'autres après lui, une théorie sur l'*atè* dans l'*Iliade* et supposer qu'ici comme d'ailleurs partout dans la poésie homérique, l'*atè* envoyée par les dieux n'a rien à voir avec un quelconque châtement. On est alors obligé de considérer que le chant IX est une exception trop criante pour ne pas être le résultat d'une composition plus tardive², ou, comme semble le supposer Hainsworth dans son commentaire, que l'argument, utilisé par Phénix pour tenter de faire sortir Achille de sa retraite, est *ad hominem*. Le passage (IX, 502-512) mériterait un commentaire approfondi, mais je me limiterai à deux remarques.

Tout d'abord, il est vrai effectivement qu'est ici explicitée l'idée que l'*atè* peut être envoyée par Zeus, pour faire payer l'homme qui est resté insensible

¹ Williams (1993/1997), p. 75-77. Voir déjà Dodds (1959/1977), chap. 1.

² Voir Dodds, ci-dessus.

aux prières. La formule employée en 511 s. : λίσσονται δ' ἄρα ταί γε Δία Κρονίωνα κιοῦσαι / τῷ Ἄτην ἄμ' ἔπεσθαι, ἵνα βλαφθεῖς ἀποτίσῃ¹, trouve un écho manifeste aux vers 75 s. de l'« Élégie aux Muses ». Toutefois, cette finalité explicite de l'*atè* semble être un cas particulier d'une action plus large qui lui est attribuée aux vers 506 s., où il est dit qu'elle devance les prières et parcourt la terre en faisant du mal aux hommes. Il semble que les prières, quand elles sont bafouées, tentent d'orienter l'action d'une Atè qui ne se limite pas pour autant à cette fonction clairement punitive et dont l'action reste à un moment indéterminée, comme elle paraît l'être dans le reste du poème².

À l'inverse, il n'est pas impossible de trouver ailleurs dans l'*Iliade* un lien, au moins implicite, entre l'*atè* et une faute préalable. Le mot ἄτη est employé pour la première fois dans le poème par Achille, pour évoquer la privation d'honneur qu'Agamemnon lui a fait subir et dont il demande vengeance à sa mère, Thétis (I, 411 s.)³. L'attitude d'Agamemnon avait en outre été présentée d'emblée par Athéna comme un acte d'*hybris* (I, 214). Si l'on a ceci en mémoire, la répétition de ses propres mots (II, 111-118, voir ci-dessus) que le poète, non sans ironie, prête à Agamemnon en IX, 17-25 (voir aussi II, 139-141 = IX, 26-28), quand la déroute subie par les Argiens lui fait comprendre que ce n'était pas son propre discours, mais bien le songe envoyé par Zeus qui était, au moins en cet instant, mensonger, prend une résonance particulière. Si l'on y réfléchit, cette *atè*, réelle en IX et d'une certaine manière redoublée par rapport à celle du chant II, n'est en réalité que le prolongement de la première : la spoliation d'Achille. L'égaré consécutif au rêve mensonger de Zeus permet à la vengeance demandée par Thétis de s'accomplir et apparaît donc bien comme une sanction pour la faute commise.

En outre, le poète, au chant XIX, dans les mots mêmes qu'Agamemnon prononce pour se disculper, introduit un nom qui donne aussi à penser. On l'a vu, Agamemnon ne se contente pas de nommer Zeus

¹ « <quand quelqu'un ne se laisse pas infléchir par les Prières>, elles vont prier Zeus, le fils de Cronos, pour qu'Atè le suive afin que par ce dommage, il paie ».

² Si l'on cherche à appliquer la description de Phénix à la situation concrète, il faut nécessairement supposer deux états d'*atè* : le premier correspond à l'égaré d'Agamemnon, qui a lésé Achille (sans l'idée d'une *atè*-sanction), et le second à l'éventuel refus qu'opposerait ce dernier aux prières d'Agamemnon (d'ailleurs purement fictives, comme le fait remarquer à juste titre Hainsworth [1993] ; en fait, Phénix enjolive la situation : Agamemnon est prêt à donner réparation à Achille, mais loin de prendre l'attitude du suppliant, c'est sur le ton impérieux de l'injonction inhérent à son statut de souverain qu'il demande au contraire à Achille, qui n'est de toute façon pas là pour l'entendre, de se soumettre, cf. IX, 158-161).

³ Voir ci-dessus, p. 250, n. 2.

comme expéditeur de l'*atè*, mais il lui adjoint deux autres divinités : Moira et l'Érinée (87). Certes, le cumul a sans doute pour fonction d'évacuer au mieux toute imputation directe du crime commis à l'égard d'Achille, mais il n'est pas sans risque. Si l'on considère les autres occurrences d'Ἐρινύς dans l'*Iliade*, on constate en effet que la déesse intervient à chaque fois pour punir la rupture d'un ordre¹. Il n'est donc pas totalement exclu qu'en prêtant cette énumération à Agamemnon, le poète suggère avec malice, et à l'insu du locuteur, que l'*atè* n'a pas été envoyée totalement au hasard. Il faut par conséquent peut-être nuancer l'affirmation selon laquelle ἄτη serait dans l'*Iliade* entièrement dissociée de l'idée de faute : les propos de Phénix au chant IX, qui n'ont pas à être considérés comme un anachronisme, explicitent une dimension de l'*atè* que le reste du poème ne contredit pas. Il reste vrai cependant que le poème, s'il peut laisser entendre l'existence d'un lien causal entre faute et égarement, ne le thématise pas ailleurs qu'au chant IX.

L'épigramme de Solon va opérer une clarification par rapport à ce discours sur l'*atè* et ce n'est sans doute pas un hasard si les vers 75 s. font écho au passage de l'*Iliade* qui donne de la notion et de son action la vision la plus nette (le discours de Phénix au chant IX, en particulier 512 ; voir ci-dessus). Je suggérerai que Solon donne dans son poème une vision de l'*atè* qui reprend le rapport de causalité ébauché par Phénix pour en faire une théorie générale unique, où l'*atè* est explicitement et continûment pensée comme la conséquence d'une faute.

Pour ce qui est du sens à donner au mot ἄτη, rien dans le texte ne contraint à le doter, comme le croit Mülke, d'une signification à chaque fois différente. Le sens d'« égarement » n'étant pas contesté au vers 512 de l'*Iliade*, il n'y a aucune raison de ne pas donner à ἄτη un sens équivalent dans le vers de Solon qui en reprend manifestement l'idée (75). Sans pour le moment s'attarder sur la compréhension des vers 67-70, on peut toutefois déjà avancer

¹ Faute commise contre un parent : IX, 454, 571, XV, 204, XXI, 412 ; ou parjure : XIX, 259. Il est vrai que l'on peut s'interroger sur la fonction des Érinées en XIX, 418, quand elles viennent faire taire Xanthe, le cheval d'Achille qu'Héra dote de la parole pour prédire à son maître sa mort prochaine. Xanthe avait dénoncé le dieu qui a permis la mort de Patrocle. En le ramenant au silence, les Érinées l'empêchent de révéler également le nom du dieu et de l'homme qui seront les causes de sa mort. Elles rétablissent ainsi l'ordre qu'avait outrepassé Héra dans ce moment d'acosmie où les animaux parlent pour donner de surcroît à un mortel les clés de son histoire (on n'a pas à choisir entre l'une ou l'autre explication comme le suggère Edwards, dans son commentaire de l'*Iliade*, ad 418 : le don de la parole à un animal et la révélation d'un secret auquel l'homme ne devrait pas, par nature, avoir accès sont étroitement liés et participent de la même remise en cause de l'ordre des choses).

que l'antithèse formellement stricte entre les deux distiques amène à voir un parallèle entre les vers 68 et 70 et à donner par conséquent aussi à ἄτη, au vers 68, la dimension psychologique que son opposé, ἔκλυσιν ἀφροσύνης, a de toute évidence : les uns sont délivrés de leur irréflexion quand les autres sont plongés dans son contraire désastreux : l'*atè*¹. J'ai enfin tenté plus haut de montrer que ce qui précède l'emploi du mot au vers 13 conduit à le comprendre aussi ici comme un état, déficient, de l'esprit, et non comme son résultat objectif². L'économie de l'ensemble du poème confirme l'hypothèse. Les vers 72-76 referment le poème, ou, pour être précis, sa partie théorique (à distinguer de la prière initiale) sur lui-même : sont rappelés la tendance mauvaise des hommes trop avides et le châtement de Zeus, qui s'exprime précisément sous la forme de l'*atè*. Le discours sur la mauvaise richesse ne dit pas autre chose, mais de manière moins synthétique que les vers finaux, qui le résument. Il n'est pas contestable que l'*atè* évoquée au vers 13 ait un lien avec l'action punitive de Zeus évoquée ensuite, à partir du vers 16 : le γάρ indique bien que le processus décrit dans les vers précédents va trouver sa justification dans la fonction correctrice de Zeus. On trouve d'ailleurs τίσις au vers 25, qui résume l'action violente qui vient d'être décrite et, par voie de conséquence, puisque celle-ci vient expliquer le processus décrit en 11-15, le présente, dans son issue, comme une rétribution pour l'injustice commise dans le cadre de l'enrichissement mauvais. On tient donc là une raison supplémentaire de donner à ἄτη le même sens ici et au vers 75.

La réticence des interprètes s'explique moins par des scrupules d'ordre philologique que par des réflexes idéologiques analogues à ceux que j'ai tenté de mettre au jour dans leur analyse de la responsabilité humaine évoquée dans l'« *Eunomie* ». Pour la plupart des commentateurs, désireux de trouver des polarités claires qui permettent de délimiter des constantes théoriques nettement définies, le fait, incontestable, que les vers 11-13 décrivent un processus immanent, confirmé par la comparaison avec le feu qui suit en 14 s. est incompatible avec l'affirmation d'une action divine, par nature

¹ Voir déjà, pour un raisonnement analogue, Roisman (1984), p. 23 s., et Doyle (1984), p. 42 (qui contredit totalement ce qu'il soutient, à propos du même passage, p. 26 s., où il donne au contraire au terme le sens de « ruine »). Le vers 137 du chant XIX de l'*Iliade*, cité ci-dessus, qui développe l'idée d'*atè* en la présentant comme privation, par Zeus, des φρένες, légitime que l'on oppose ἄτη à ἔκλυσις ἀφροσύνης.

² Le mot semble toujours avoir, dans ce qui nous reste de Solon, le même sens subjectif. On a vu en effet que dans l'« *Eunomie* », v. 35, le terme, dans un contexte qui ne traite que de moteurs d'actions et de comportements, doit lui aussi renvoyer à un mode d'être, négatif, et non à ses conséquences objectives (cf. ci-dessus, p. 169 s.).

transcendante, comme celle qui est décrite ensuite. Le raisonnement implicite, inspiré par une rationalité moderne qui n'est peut-être pas opportune pour comprendre ces textes, pas moins rationnels, mais à leur manière, oppose le fait naturel, logique, au fait religieux, supposé irrationnel, parce que supranaturel. C'est ce qui amène Jaeger à distinguer dans notre poème deux sens différents d'*atè*, en voyant dans le vers 13 le résultat d'un processus relevant d'une responsabilité purement humaine (donc la « ruine ») et, dans les autres occurrences de l'élégie, le sens plus archaïque, iliadique, d'« égarement »¹. La difficulté majeure est qu'il est alors impossible de voir la moindre cohérence entre ces vers et ceux qui leur succèdent immédiatement, comme le fait apparaître l'analyse d'Emily Katz Anhalt², qui ne nous explique pas comment concilier son affirmation selon laquelle Solon déconnecte ici l'action humaine de l'action divine avec ce que nous donne à comprendre le poème, qui évoque, immédiatement après, sur le mode de l'explication, l'action de Zeus. On se prive ainsi de la possibilité de faire une remarque pourtant importante, qui vient au contraire confirmer le lien étroit à établir entre ces vers sur la mauvaise richesse et l'intervention de Zeus : certes, le processus décrit en 11-15 est comparé à un phénomène naturel, le feu, mais l'action de l'Olympien l'est aussi bien, avec la comparaison, introduite par le même ὥστε (14/18), de son activité de « nettoyage » avec celle du vent ; on reste dans le même monde.

Ainsi, Solon décrit bien aux vers 11-15 un processus immanent, qui se déploie, en tant que tel, dans le temps comme l'indiquent l'emploi de ταχέως (13), ainsi que la description, en 14 s., du déploiement désastreux de ce processus, explicité par le choix du verbe γίνεται, et doté d'un début (ἀρχή, τὸ πρῶτον) et d'une fin (τελευτῆ). La ruine n'est pas dite dans ἄτη même, mais dans ἀνηρή, le résultat final. Que ce processus soit expliqué par l'action de Zeus n'en abolit pas la logique, mais éclaire d'un nouveau jour l'*atè* et son rapport à la divinité, dans une élucidation critique du discours homérique. L'égaré est le résultat nécessaire d'une *hybris* : le lien causal entre cet état désastreux et une faute qui en serait à l'origine, explicité une seule fois dans l'*Iliade*, est ici généralisé. Ne pas lier directement la notion à Zeus ici, comme ce sera fait aux vers 75 s., permet d'insister sur le caractère logique du processus. La mise en évidence d'une causalité n'est cependant pas contradictoire avec l'explication clairement théologique qui suit

¹ 1926/1960, p. 323.

² 1993, p. 17 s.

immédiatement ; elle souligne au contraire que cet ordre causal trouve son explication profonde dans un ordre tout aussi logique et naturel avec lequel il se confond : celui de Zeus, qui le fonde et lui donne son mouvement.

Ainsi, non seulement l'*atè* peut toujours être ramenée à une origine, négative : l'*hybris*, mais celui dont le poème ne nie pas qu'il l'envoie, Zeus, a quant à lui toujours une raison de le faire : la même *hybris* à faire payer. Le soupçon d'arbitraire que l'*Iliade* et *a fortiori* Agamemnon laissaient planer sur l'existence de l'*atè* est ici très nettement dissipé : Zeus est gardien d'un ordre infallible dans tous ses éléments, et un Agamemnon n'a aucunement retrouvé sa lucidité quand il reconnaît son *atè* mais se dit non coupable. Solon affirme que le monde régi par Zeus n'a rien d'opaque mais obéit à une logique naturelle, de cause à effet : c'est un moyen, comme dans l'« Eunomie », de rappeler aux hommes qu'ils ne peuvent pas se dégager aussi facilement qu'ils le font parfois, comme Agamemnon, de leur responsabilité réelle et nier qu'ils sont à l'origine du désordre en eux, et aussi par conséquent hors d'eux, qu'ils déplorent. Contrairement à ce que laissait entendre le chef des Achéens, l'agent est solidaire de son action, et la mainmise du dieu sur le terme de cette action ne signifie pas que l'homme, à la source, n'en détermine pas le déroulement.

Lier fortement causalité immanente et action divine est aussi un moyen de rendre définitivement caducs les doutes, même fugitifs, émis par Hésiode aux vers 270-272 des *Travaux*. Ces doutes sont amenés par une proposition qui, si elle est formulaire, n'en est pas moins importante pour déceler la faille dans le discours hésiodique. En 268 en effet, dans une phrase qui ressemble à ce que Solon dira lui-même de Zeus au vers 17, le poète des *Travaux* affirme que le roi des dieux tient à l'œil une volonté mauvaise, et qu'elle ne lui échappe pas « s'il le veut bien » (αἴ κ' ἐθέλησ'). En associant l'action de Zeus à la régularité d'une loi naturelle, dite deux fois, dans l'analyse de la progression du mal puis dans la comparaison avec le vent, Solon écarte l'idée d'arbitraire divin qui pouvait encore exister dans le discours hésiodique. On est sans doute dans un passage de religiosité traditionnelle, comme l'affirme Mülke (p. 256) à l'encontre des tenants d'une vision plus naturaliste du monde par Solon, mais la nouveauté n'a pas, de toute façon, à passer par une redéfinition radicale du monde divin ; elle consiste simplement ici, et ce n'est finalement pas rien, à mettre en évidence que responsabilité humaine et châtement divin ont une seule et même cause, à chercher dans l'homme même, et non dans une toute-puissance énigmatique et capricieuse du dieu.

Une telle interprétation amène plutôt à garder la leçon la plus ancienne ἄτη, contre West, après d'autres, qui préfère le datif que l'on trouve dans un

manuscrit récent, et de faire du mot le sujet du verbe ἀναμίσγεται¹. L'égarément n'est pas déjà là, comme le contenu plus englobant auquel vient se mêler la mauvaise richesse, mais il survient – même s'il n'est pas encore présenté comme un envoi de Zeus – à l'inverse, pour se mêler à elle. L'idée de mélange, qui implique une certaine communauté de nature entre les éléments qui se combinent, se comprend parfaitement ici : la perte de contrôle, la défaillance psychique sont, comme j'ai tenté de le montrer plus haut, déjà présentes dans l'attitude prêtée à la richesse « violente ». Ainsi, la richesse que la violence pousse à respecter est cause d'égarément, ce qu'illustre au mieux l'attitude folle d'Agamemnon vis-à-vis d'Achille, qui n'est que la conséquence de son obstination jalouse à garder les biens qui confortent sa puissance, et ce que répétera, grâce à une formule plus synthétique encore que chez Solon, le corpus théognidéen, dans un groupe de vers qui reprend plus ou moins textuellement les considérations sur la richesse de l'« Élégie aux Muses », en 230 : χρήματά τοι θνητοῖς γίνεται ἀφροσύνη².

v. 14 s.

Les vers 14 s. soulignent, comme je l'ai déjà évoqué plus haut, le caractère progressif, clairement temporel, du processus. La comparaison avec le feu, outre qu'elle permet de marquer le caractère naturel, donc immanent, de son évolution, insiste également sur son aspect inéluctable et destructeur³. C'est en fait ici dans l'adjectif ἀνηγή, et non pas directement dans

¹ Pour la difficulté qu'il y a à tenter de trancher le problème d'un point de vue purement syntaxique, voir le commentaire de Mülke (2002), p. 265 s., qui montre que la tradition poétique offre les deux possibilités.

² « Les biens deviennent irréflexion pour les mortels ». La formulation parodie la proposition d'Hésiode, *Travaux*, 686 : χρήματα ... ψυχὴ πέλεται δειλοῖσιν βροτοῖσιν : « Les biens matériels sont la vie pour les misérables mortels ». On trouve un ordre de succession similaire aux vers 215 s. des mêmes *Travaux* : l'homme subit le poids de l'*hybris* une fois qu'il est tombé sur l'égarément. Non que l'*atè* soit première par rapport à l'*hybris*, comme le croit à tort Roisman (1983, p. 495 et note 20 ; voir les objections de Verdenius [1985], *ad* 216, p. 125) ; celle-ci manifeste son caractère littéralement insupportable pour l'homme, et se retourne donc contre lui, quand les errements en révèlent le poids (pour l'étymologisation opérée par Hésiode dans ces vers, voir mon analyse de l'« Économie », p. 80). Solon opère de ce point de vue aussi une clarification, en inscrivant le rapport entre les deux notions dans une temporalité explicite.

³ Le feu comme agent propagateur de la destruction que rien ne peut arrêter sert à décrire, par exemple, la fougue pleine d'efficacité meurtrière d'Agamemnon lors de son aristie (XI, 155-157).

le mot ἄτη lui-même, que l'on trouve l'idée de ruine¹ : l'*atè* n'est pas le désastre, mais elle y conduit, irrésistiblement. Contrairement à ce que pense Van Groningen, qui range ces deux vers parmi ceux dont il ne sait que faire et qu'il considère comme des notes additionnelles, la description de la mauvaise richesse et de ses conséquences ne serait pas achevée sans l'évocation précisément de son aboutissement. On a ici l'élément qui fait peur et souligne définitivement le caractère néfaste et donc redoutable de cette richesse qui attire les hommes. L'égarément pourrait sembler un inconvénient dérisoire – et pour cause : il est difficile, avant d'en subir les conséquences, d'en percevoir l'atteinte – si la menace qu'il représente n'était pas explicitée et clairement définie, grâce à l'image expressive du feu.

La syntaxe de ces deux vers ne va pas entièrement de soi. Il est difficile de faire d'ἀρχή le sujet de τελευτᾶ, comme l'avait déjà remarqué Wilamowitz (1913, p. 259). Il ne paraît toutefois pas nécessaire de corriger le texte, comme l'ont fait Schenkl, qui préférerait la répétition pourtant plus maladroite encore d'ἄτη², Arnott, qui propose d'après West de faire d'ἀρχήν un accusatif, probablement de relation, ou West dont la conjecture, ἀρχῆς δ' ἐξ ὀλίγης, même si elle se recommande de formules similaires, dans le poème même (v. 59) et dans un fragment hésiodique (43a, 61)³, reste très difficile à justifier d'un point de vue paléographique⁴. Si l'on admet, comme il est naturel, que l'ἀρχή évoquée en 14 est celle de l'*atè*, il n'est pas impossible de considérer que le verbe du vers suivant a pour sujet ἄτη, dont le vers précédent garde implicitement l'idée ; on observe un mécanisme analogue de changement de sujet dans l'« Eunomie », v. 26-28⁵.

Le vers 15, avec une asyndète explicative semblable à celle du vers 6, vient préciser le propos du vers précédent, en retraduisant le discours proprement physique en des termes moraux qui doivent en justifier la pertinence. φλαύρη, dans le premier membre de la parataxe, situe ὀλίγου du vers précédent dans la sphère de l'évaluation⁶, tandis qu'ἀνιηρή, dans le

¹ Ces deux vers me semblent confirmer, si besoin était, le sens subjectif d'ἄτη. Quand le mot désigne la ruine, il a un sens très fort et il paraît donc difficile de lui attribuer un adjectif comme φλαύρη : le désastre que dit l'*atè* est d'emblée énorme.

² 1895, p. 481.

³ West (1966), p. 152.

⁴ West est suivi par Noussia (2001), *ad* 14 s. J'avoue ne pas comprendre le texte que propose Gerber (1999) : un mixte d'Arnott et de West (ἀρχήν δ' ἐξ ὀλίγης...).

⁵ Voir aussi, pour cette construction syntaxique, Mülke (2002), *ad* 14, p. 266.

⁶ L'adjectif, typiquement attique (voir Hiersche, 1970, p. 109), apparaît ici pour la première fois. Nettement péjoratif dans la littérature classique (voir déjà Eschyle, *Perses*, 217), il

second, modifie sensiblement l'usage de la comparaison dont il explicite en même temps le choix, en n'insistant pas, comme on aurait pu s'y attendre, sur l'ampleur quantitative du processus (le petit départ de feu qui devient un immense brasier), mais sur les conséquences désastreuses qu'il entraîne : ce qui compte en effet n'est pas de savoir que l'*atè*, d'insignifiante, devient accaparante, mais qu'au bout du compte elle plonge, comme le feu destructeur, dans l'affliction.

Les termes du processus temporel sont en outre clairement marqués dans ce vers. Contrairement à la richesse donnée par les dieux, définie par une métaphore spatiale qui la met précisément à l'écart de toute incidence temporelle – atemporelle, elle est comme éternelle –, la mauvaise richesse est inscrite dans un procès d'évolution, avec un début, mais aussi une fin, qui, telle qu'elle est énoncée, dit à la fois son caractère éphémère et fatal.

2. V. 16-32 : Le contrôle de Zeus.

v. 16-32

Le γάρ du vers 16 introduit évidemment une explication. Reste à savoir ce qu'expliquent les vers 16 s., eux-mêmes développés par ce qui suit. Le groupe de mots ὕβριος ἔργα, « les travaux de l'*hybris* », à savoir les réalisations concrètes de la violence, reprennent, dans une sorte de synthèse, ὕφ' ὕβριος de 11 et ἀδίκους ἔργμασι de 12. La négation οὐ... δὴν (« pas longtemps », si l'on accepte la leçon de *recentiores*, voir ci-dessous) renvoie au ταχέως du vers 13, et τέλος à τελευτᾷ (15). Quant à la comparaison qui établit une analogie entre Zeus et le vent destructeur (18-24), elle illustre l'idée contenue dans ἀνιηρή. Il ne s'agit pas ainsi d'expliquer les vers 7 s.¹, mais bien ce qui précède immédiatement (l'ensemble, 9-32, et non ces seuls vers 16 s., justifiant la déclaration de 7 s.). Ce que viennent éclairer ces vers est l'affirmation selon laquelle la richesse marquée par l'*hybris* trouve, et rapidement, avec l'intervention de l'*atè*, une fin calamiteuse : la raison en est que cette richesse hybristique entre dans un cadre, les « travaux de l'*hybris* » en général, qui ont un terme auquel veille Zeus.

Que la perspective s'élargisse et qu'après avoir parlé de la richesse, Solon étende son propos à l'*hybris* en général ne trahit pas, comme on a eu souvent tendance à le penser, la composition un peu lâche d'un poème qui serait moins une construction logique qu'une suite d'idées s'enchaînant par

semble à l'origine qualifier quelque chose de peu d'importance : voir Pindare, Pythiques, I, 87, où φλαῦρον est opposé à μέγα, ou encore Hérodote, I, 120, 6.

¹ Voir Mülke (2002), ad 16/17-32, p. 267.

association. La généralisation est un moment nécessaire à la démonstration du caractère néfaste (et donc peu désirable) de la mauvaise richesse : celle-ci débouche sur une fin douloureuse, car tout acte d'*hybris* a, du fait de Zeus, une issue désastreuse. Cette proposition-là n'a pas besoin d'être démontrée, mais tient lieu de preuve : la plupart des commentateurs ont relevé que le vers 17 était un *topos*¹, mais trop assurés des faiblesses de la poésie archaïque, ils ne se sont pas interrogés sur l'intérêt possible de reprendre cette idée somme toute banale. Tout le monde sait – l'*Odyssée* et les *Travaux* d'Hésiode déjà le soutiennent – que les dieux, et plus précisément Zeus, surveillent les actes d'*hybris*² ; cette connaissance largement répandue, et sans doute incontestée, justifie l'affirmation, plus neuve en ce qu'elle porte sur un aspect pratique particulier, selon laquelle la richesse acquise dans le cadre de la violence est promise à une fin redoutable. On retrouve ici, comme dans l'« *Eunomie* », mais cette fois de manière logiquement un peu plus formalisée, cet usage de la culture poétique mise au service de l'explication d'un phénomène concret et actuel.

Ainsi, un discours théologique traditionnel, posant le contrôle qu'exerce Zeus sur le monde humain, vient justifier le processus immanent décrit précédemment. L'affirmation pourrait sembler contradictoire, mais la comparaison qui suit (18-25), servant à illustrer l'action de Zeus, montrera que celle-ci n'a plus rien à voir avec le type d'intervention magique, cataclysmique, que prêtent Homère ou Hésiode au dieu.

Cette comparaison rompt avec la structure formulaire attendue en recourant au moment de sa clôture (25), on le verra, à une anacoluthie qui met en valeur le terme important, chargé de synthétiser toute l'expérience que l'image du vent balayant les nuages vise à représenter : *τίσις*. Une fois nommée la conséquence de la surveillance de Zeus sur les actes d'*hybris*, et implicitement dégageée ainsi, à travers la notion de paiement, celle de faute, le poète va pouvoir développer le mode de fonctionnement, systématique et inéluctable, de la rétribution (25-32).

v. 16

Il est nécessaire d'admettre au vers 16 la correction de Gesner, attestée dans des manuscrits récents, *δήν*, pour *δή* des manuscrits plus anciens. Le verbe *πέλει*, associé au datif, désigne, comme *ἐστί*, l'appartenance et il paraît difficile de donner les raisons pour lesquelles le poète affirmerait fortement

¹ Voir, par exemple, la liste des passages parallèles établie par Noussia (2001) ou Mülke (2002), *ad* 17.

² Cf. notamment *Odyssée*, XVII, 487, que j'ai déjà évoqué à propos de l'« *Eunomie* » : on retrouve le même verbe *ἐφορᾶν* avec pour complément *ὑβριν*.

que les œuvres d'*hybris* n'appartiennent pas aux hommes alors que les vers précédents ont montré que ceux-ci y étaient enclins et que, plus généralement, l'*hybris* est proprement humaine. Karl Büchner¹ défendait le tour οὐ γὰρ δὴ..., certes bien attesté, mais à une époque plus tardive², parce qu'il lui semblait que la proposition, avec οὐ... δὴν (« pas longtemps »), entraînait en contradiction avec la suite du poème, où il est dit que le châtement de Zeus ne tombe pas forcément tout de suite sur l'individu, mais peut attendre les générations postérieures pour se manifester (v. 29-32). Conscient du problème que pose alors πέλει, à qui il donne le sens fort, mais peu pertinent, en admettant même qu'il soit linguistiquement possible, pour les raisons énoncées plus haut, de « revenir à, être le propre de » (« zustehen »), Büchner préférerait soupçonner l'authenticité du verbe plutôt que celle de δὴν, ce qui, d'un point de vue paléographique, semble peu économique. Par ailleurs, l'objection qu'il émet n'est pas contraignante. Non qu'il faille simplement dire, comme Mülke (*ad* 16, p. 270), que Büchner ne prête pas suffisamment attention à la technique d'association d'idées propre à Solon. C'est en effet admettre ainsi que ce mode d'énonciation se définit par une logique lâche, qui perd de vue, au fil de la progression, un certain nombre de détails. L'argument est faible et ne prête pas assez attention à une différence notable entre ce vers et ce qui suit, à partir de 25. Ce n'est pas encore l'individu (ἐκάστω, v. 25) qui est évoqué ici, mais les mortels (θνητοῖς) en général. Dire que ceux-ci ne profitent pas longtemps des œuvres de l'*hybris* ne signifie pas que chaque coupable paie vite sa faute, mais que, à l'échelle de la race humaine, la durée du profit est temporellement limitée.

Le vers 16, avec cet οὐ... δὴν..., est suivi, selon une structure fréquente en grec³, de son antithèse positive, logiquement introduite par ἀλλά. La symétrie de la construction, en tant que tour largement attesté dans la poésie archaïque, tout comme l'effet évident de généralisation que j'ai déjà souligné au vers 16, rendent nécessaire de bien détacher celui-ci de ce qui précède et d'accepter au contraire la ponctuation faible proposée par Hartung à la fin du vers⁴. L'idée du vers 16 est reprise, et précisée, comme c'est en général le cas dans ce mode

¹ 1959, p. 181.

² Voir les occurrences données par Denniston, *Greek Particle*, p. 243 s. La fréquence de la liaison à l'époque classique explique sans doute l'erreur des manuscrits.

³ Voir KG, II, § 601, 8, p. 586.

⁴ Dans les éditions anciennes jusque dans celles de la première moitié du XX^e siècle (mais voir encore Campbell, 1967), on trouve un point après πέλει. Les éditions plus récentes impriment une virgule, mais certaines traductions, malgré le texte qu'elles éditent, semblent marquées par l'ancienne ponctuation (voir celles de West, 1992², et de Gerber, 1999).

de discours, par le vers 17 : si les œuvres d'*hybris* ne peuvent s'inscrire dans la durée, c'est qu'elles ont un terme dont Zeus est le responsable : Zeus. Comme je l'ai déjà souligné plus haut, le *topos* n'est pas gratuit, mais a son rôle à jouer dans la logique de la démonstration. Il est adapté au contexte qu'il sert. Le pronom πάντων peut en effet garder la valeur générale qu'il a ailleurs¹, mais rien n'empêche de penser qu'il s'applique aussi dans le contexte à ἔργα : Zeus, qui contrôle tout, contrôle *a fortiori* aussi les actes d'*hybris*. Le mouvement de généralisation est réel, mais on n'a donc pas besoin d'y voir une rupture dans le raisonnement², bien au contraire. Le recours au lieu commun de la mainmise de Zeus sur l'ensemble du monde a valeur démonstrative et montre une fois de plus comment la poésie archaïque peut, en se référant au matériau traditionnel qu'elle réemploie, mettre en évidence des éléments sur lesquels on n'avait pas encore insisté.

v. 17-25

Comme l'hymne à l'Economie dans le poème 4 W., la comparaison qui suit, et dont le modèle est clairement homérique, est souvent considérée comme l'élément véritablement poétique, le morceau de bravoure, du poème³. La forme en est remarquable, notamment par les enjambements dont la profusion signale la virtuosité de l'ensemble⁴, et la longueur même, exceptionnelle chez les poètes élégiaques, dont les comparaisons sont d'ordinaire plus courtes. La comparaison, qui s'ouvre sur l'action du vent sur les nuages (18), se referme sur elle, selon une structure annulaire, avec une nouvelle évocation des nuages (24). Les homérismes foisonnent : le choix des mots, leur place dans le vers, syntaxe, quantité métrique, tout est fait pour donner au passage une coloration nettement épique⁵.

¹ Par exemple dans Hésiode, *Travaux*, 267, où l'on parle de l'œil de Zeus qui voit tout et saisit tout (πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας).

² Une interprétation de πάντων relevant d'une lecture mécanique – et sans doute très ancienne – de la poésie archaïque, qui se limite à repérer les lieux communs sans réellement réfléchir à leur utilisation particulière, explique probablement la ponctuation forte à la fin du vers 16. On pensait, avec l'universalisation qu'implique πάντα, perdre le lien direct entre les vers 16 et 17. C'est ne pas saisir la fonction argumentative que peut avoir l'utilisation des *topoi*.

³ Voir Linforth (1919), p. 122.

⁴ Voir West (1974), p. 116.

⁵ On peut en dresser la liste (voir aussi Mülke, 2002, *ad loc.*). ἐξαπίνης (v. 17) est plusieurs fois employé dans l'épopée pour décrire l'action soudaine du vent (*Iliade* IX, 6 ; XVII, 57 ; *Odyssée* XII, 288) ; il en va de même pour διασκεδάννυμι, au vers 18 (cf. *Iliade* V, 526 ; *Odyssée* V, 369 ; Hésiode, *Théogonie*, 875). Les adjectifs ἀτρύγετος (avec ici, v. 19, sa désinence épique) et πυροφόρος (20) sont des épithètes traditionnelles, tout comme αἰπύς (21), qui

Cette facture épique amène tout naturellement à établir des rapprochements avec les poèmes homériques et notamment avec quatre passages de l'*Iliade* qui présentent des analogies assez flagrantes avec l'élégie pour que l'on puisse penser que Solon les avait à l'esprit. Il est intéressant de noter que l'action météorologique de Zeus qui y est évoquée, surtout concentrée dans le chant XVI (mais la remarque vaut aussi pour le chant XVII), se place dans un contexte de retournement de la situation (la fuite des Troyens chassés des navires par les Achéens qui reprennent l'offensive – ou éloignés, provisoirement, du corps de Patrocle), et peut être positive ou négative dans l'évocation d'une même action de combat, selon que l'on se place du côté de celui qui a le dessus ou de celui qui est pour le moment mis en déroute. Autant d'exemples d'actions humaines marquées par un renversement qui témoignent d'une impossible permanence, une expérience que le guerrier fait au combat, mais que connaissent aussi les humains au travail dont parlera Solon dans la seconde partie de son élégie.

Dans deux cas, l'*Iliade* mentionne un Zeus qui dissipe la nuée pour ramener le beau temps. En XVI, 297-302, le répit, très provisoire (cf. la seconde partie du vers 302), que connaissent les Danaens lorsque Patrocle chasse les Troyens des neufs est comparé au moment où Zeus dissipe une nuée épaisse et découvre l'horizon. En XVII, 645-650, dans un passage où Ajax, qui défend le corps de Patrocle, constate que Zeus protège ses adversaires, le héros, incapable de rien discerner dans la brume qui a envahi le champ de bataille, demande au dieu de ramener un ciel clair (on trouve le terme αἴθρη, 646), ne serait-ce qu'un instant¹. L'action de Zeus est ici déconnectée de tout contexte moral – Ajax dénonce même au chant XVII (v. 647) l'arbitraire des agissements divins ; pas de châtement ou de récompense à voir dans ce retour du beau temps, mais une accalmie dont le caractère passager est à chaque fois souligné.

toutefois qualifie plutôt l'Olympe chez Homère (voir ci-dessous). La construction asyndétique des participes (v. 20 s.) est également fréquente dans l'épopée (cf. KG, II, p. 103). Le poète emprunte aussi à la langue épique sa prise en compte du *F* devant ἔργα (v. 21) ou la forme ionienne αὔτις (si l'on accepte la conjecture de Bach, au vers 22, d'après l'emploi du mot aux vers 31 et 35). ἡέλιου μένος (v. 23) est une forme épique (voir *Iliade* XXIII, 190 ; *Odyssée* X, 160 ; Hésiode, *Travaux*, 414 ; *Hymne à Apollon*, 371, 374), et Mülke remarque enfin que la position de δηώσας (21), λάμπει (23) et καλόν (24) en début de vers renvoie vraisemblablement aussi à l'usage épique (voir son commentaire *ad loc.*).

¹ Ζεῦ πάτερ, ἀλλὰ σὺ ῥῦσαι ὑπ' ἡέρος ὕλας Ἀχαιῶν, / ποίησον δ' αἴθρη, δὸς δ' ὀφθαλμοῖσιν ἰδέσθαι· / ἐν δὲ φάει καὶ ὄλεσσον, ἐπεὶ νύ τοι εὔαδεν οὕτως (« Zeus Père, allons, tire de la brume les fils des Achéens, rends le ciel pur, et permets à nos yeux de voir. Et fais-nous périr au grand jour, puisque tel a été ton plaisir »).

Les deux autres comparaisons météorologiques du chant XVI (364-367 et 384-393) servent à illustrer la déroute des Troyens consécutive aux exploits de Patrocle, qui est rapprochée du moment où Zeus déchaîne la tempête. La seconde est particulièrement intéressante dans la mesure où l'action de Zeus sur les éléments y est rapportée à la colère que le dieu conçoit lorsque les hommes mettent à mal la justice¹. Les ressemblances sont manifestes entre le passage de l'*Iliade* et l'élegie de Solon : la tempête aux allures de cataclysme est mise en rapport avec le comportement injuste et violent des hommes, et les deux poèmes en évoquent les effets destructeurs sur les travaux humains. La similitude même doit toutefois nous alerter sur la signification des différences très sensibles qui distinguent malgré tout les deux passages.

L'*Iliade* réduit sa description à la colère de Zeus, limitant ainsi l'action punitive à son aspect destructeur, exprimé dans les ravages provoqués par la tempête déclenchée par le dieu. De fait, le poème homérique, quand il fait état de l'action météorologique du dieu, ne l'évoque qu'en termes d'alternance : le dieu apporte tantôt la pluie, tantôt le beau temps², et la dispersion des nuages correspond à un état immédiatement positif d'accalmie. Le phénomène décrit dans l'élegie de Solon est plus complexe. La dispersion des nuages, qui aboutit en toute logique ici aussi au rétablissement de l'azur, n'est pas décrite comme un processus directement positif. L'analyse est dialectique : une même cause produit deux effets, non sur le mode de l'alternance toutefois, mais de la complémentarité nécessaire des deux opposés. La dispersion des nuages qui

¹ Pour être précis, il s'agit des chevaux troyens, dont la course plaintive est comparée à la terre écrasée par le déluge que provoque le courroux de Zeus : ὡς δ' ὑπὸ λαίλαπι πᾶσα κελαινή βέβριθε χθών / ἤματ' ὄπωρινῷ, ὅτε λαβρότατον χέει ὕδωρ / Ζεὺς, ὅτε δὴ ἄνδρεςσι κοτεσσάμενος χαλεπήνη, / οἱ βίη εἶν ἀγορῆ σκολιάς κρίνωσι θέμιστας, / ἐκ δὲ δίκην ἐλάσωσι, θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες (« comme la terre noire est toute alourdie sous le poids de l'ouragan le jour d'automne où Zeus déverse l'eau avec le plus de violence, quand, plein de courroux, il se fâche contre les hommes qui l'ont irrité en choisissant par la force dans l'assemblée des prescriptions torses, en chassant la justice, sans s'inquiéter de la vigilance des dieux », 384-388). Suit la description des dégâts causés par la montée des eaux à cause de laquelle « les travaux des hommes se trouvent réduits » (μινύθει δέ τε ἔργ' ἀνθρώπων, 392). Sur ce passage, réélabore par les *Travaux* d'Hésiode – je suis en cela l'interprétation de Rousseau (1996), p. 109 et n. 43 – et l'« Eunomie » de Solon, voir ci-dessus, p.171 s.).

² L'évocation de Zeus en *Iliade* XVI, 297-300, n'infirme pas l'observation, bien au contraire : quand le poète y mentionne l'action éclaircissante d'un dieu qualifié d'« assembleur d'éclairs » (στεροπηγέρετα, 298), il ne fait qu'insister sur la capacité qu'a Zeus, le détenteur de la foudre, de dissiper la nuée qui s'est (sans doute à cause de lui) amassée plus tôt : la cause du changement atmosphérique est manifestement la même, mais sont décrits deux processus distincts.

amène le retour à la pureté du ciel, incontestablement positive¹, fait dans le même temps table rase de tout, y compris des produits du travail des hommes : la restitution de la beauté du ciel passe par la destruction de beautés terrestres² ; le négatif engendre le positif. C'est que Solon ne décrit pas simplement les manifestations de la colère de Zeus, mais analyse, grâce à la comparaison, la nature paradoxale du châtement (τίσις) qui consiste à faire mal, certes, mais pour rétablir le bien : au dieu vengeur d'Homère – et d'Hésiode³ – se substitue le dieu réparateur.

L'autre différence essentielle, que les commentateurs n'ont pourtant pas soulignée, réside dans la distribution tout à fait nouvelle des éléments de la comparaison. Zeus, partie intégrante de la comparative dans l'*Iliade*, devient ici l'élément comparé. La nuance n'est pas mince : le dieu n'est plus la cause des phénomènes météorologiques bénéfiques ou désastreux qui servent à exprimer une situation donnée, mais, sorti de la comparaison elle-même, il leur est désormais comparé ; il ne fait plus, à la lettre, la pluie et le beau temps, mais son action punitive est illustrée par une comparaison météorologique qui interdit, par sa nature même, que l'on puisse assimiler Zeus au vent printanier. Reste à comprendre ce qu'implique le changement, et le sens de la comparaison.

Le recours récurrent de Solon à des comparaisons qui permettent de rapprocher des phénomènes culturels de lois naturelles ne doit pas conduire trop vite à identifier purement et simplement le passage avec le fragment 9 West⁴, comme le fait Bruno Snell, pour qui Solon ici « présente moins les puissances à l'œuvre que la relation nécessaire de la cause à l'effet »⁵. Pour séduisante qu'elle soit *a priori*, dans la mesure où elle admet que le poème n'est pas pure rhétorique vide de sens, mais propose un contenu qu'il s'agit de comprendre, cette lecture ne résiste pas à une analyse précise du texte. D'une part, il est à l'évidence faux de dire que les puissances jouent ici un rôle secondaire : le poète, depuis le vers 16, chante le pouvoir de Zeus et poursuivra en évoquant le caractère inéluctable du châtement que le dieu tout puissant réserve aux coupables. On retrouve dans l'interprétation de Snell un travers que j'avais déjà relevé à propos de l'analyse que Jaeger donne de l'« Eunomie » : trop impatient, dans une perspective évolutionniste, de

¹ Voir l'emploi de καλόν au vers 24.

² Cf. la répétition de l'adjectif καλός en 21 et 24.

³ Voir, dans les *Travaux*, la réaction de Zeus aux injustices des hommes (238-247).

⁴ Voir l'analyse de l'« Eunomie », p. 123.

⁵ Snell (1946/1994), p. 281.

repérer dans la poésie solonienne un progrès intellectuel qui devrait nécessairement passer par une mise en question, relative mais suffisamment sensible, du religieux, l'un et l'autre en viennent à soumettre la lettre du texte aux idées qu'ils voudraient y trouver¹.

D'autre part, alors que le fragment 9 met effectivement en évidence, avec l'emploi répété de la proposition ἐκ, une loi naturelle dont le rapport de cause à effet est appliqué à une réalité politique, la comparaison de l'« Élégie aux Muses », toute physique qu'elle soit, n'a pas pour objet immédiat d'évoquer une causalité contraignante. Si l'on y réfléchit, le vent n'est pas l'origine nécessaire de la sérénité du beau temps, voire de l'ordre : le fragment 12, qui souligne l'action perturbatrice qu'il exerce sur la mer, tend même à aller dans le sens contraire². Il est en fait impossible d'établir un parallèle direct entre ce que semble vouloir signifier le poème : l'intervention nécessaire de Zeus face à une situation d'*hybris*, et la comparaison elle-même. Le vent est en effet dépourvu de toute intention, et l'apparition des nuages n'implique pas nécessairement son intervention, comme on serait obligé de le penser si l'on voulait que la comparaison établisse un même rapport causal entre comparé et comparant.

Que décrit en fait cette comparaison ? Elle est introduite par l'adverbe ἐξαπίνης, qui porte sur la principale du vers 25, mais fonctionne comme l'élément qui enclenche la comparaison³. Le mot, relayé par αἴψα (v. 18) à l'intérieur de la comparative⁴, définit la modalité commune aux deux actions, caractérisées d'emblée par leur soudaineté. Non que le châtement de Zeus en lui-même soit imprévisible, pas plus que le vent, qui, dans la mesure où il est associé à une période de l'année (ἡριυός, v. 19), n'est pas un phénomène inattendu – sa nature saisonnière lui donne au contraire un caractère récurrent – : c'est le moment de leur intervention que nul ne peut prévoir et qui en fait par conséquent une menace constante.

¹ La traduction que propose Snell du passage, *ibid.*, est de ce point de vue assez significative.

² Voir, sur ce fragment, Appendice 2, p. 401-410.

³ Comme le remarque à juste titre Mülke (2002), *ad* 17-19, p. 274, l'adverbe est à plusieurs reprises employé dans les poèmes homériques pour définir l'action du vent (voir ci-dessus, p. 262, n. 5).

⁴ Les deux mots, si l'on en croit Chantraine, *Dictionnaire étymologique, s.v.*, n'ont pas d'étymologie commune, mais il est probable, comme l'affirme Mülke, *ibid.*, que le poète les ait sentis sinon comme étymologiquement – je serai plus prudente que Mülke –, au moins comme sémantiquement liés. Le second renvoie, il est vrai, à la rapidité plutôt qu'à la soudaineté de l'action, mais va toutefois dans le même sens d'une intervention brusque.

La comparaison proprement dite débute par l'énoncé du fait brut : la dispersion des nuages¹, déclinée dans les trois autres propositions principales, qui reprennent en effet la même idée, sous un angle cependant à chaque fois un peu différent.

v. 22-24

Le vers 22 évoque l'effet visible de cette dispersion : le retour d'un ciel pur. Maria Noussia note que l'expression *θήκεν ιδέσθαι* se trouve plusieurs fois dans l'*Odyssée* pour introduire les embellissements miraculeux qu'opère Athéna sur ses protégés², sans exploiter plus avant sa remarque. Le poète de l'élegie, toujours selon le même procédé, peut reprendre des formules épiques dans un contexte qui lui permet de signaler combien il se démarque de la tradition : ce qui était attribué aux dieux dans Homère (la dispersion des nuages par Zeus, la transfiguration par Athéna) est ici strictement imputé au vent ; le phénomène physique est résolument préservé de toute contamination théologique³.

Le vers 23 donne, lui, une expression cosmologique à cette visibilité en évoquant la luminosité du soleil, avec toutefois une précision dont l'importance est doublement signalée par le rejet de *καλόν* au vers suivant et par l'emploi, dans un contexte formulaire⁴, d'un mot (ce même *καλόν*) qui n'est jamais utilisé dans l'épopée pour désigner le soleil ou sa lumière⁵. Ainsi, en insistant sur la beauté de la lumière solaire, le poète donne à l'action du vent une valeur positive.

Enfin, le vers 24, le pendant négatif de la proposition précédente, clôt la comparaison sur elle-même en mentionnant à nouveau les nuages, mais sans toutefois simplement répéter le vers 18 et en faisant plutôt la somme de ce qui a précédé : l'absence de nuages dit le résultat de leur dispersion et l'on insiste à nouveau, avec la reprise d'*ιδεῖν*, sur la visibilité du phénomène, ou plutôt, en l'occurrence, sur son invisibilité.

À première vue, cette déclinaison sur tous les tons d'une même action de dispersion de la nuée, pourrait sembler purement tautologique. Pourtant, comme j'ai tenté de le suggérer, le détail de l'énoncé met l'accent sur des éléments qui doivent permettre de comprendre la portée de la comparaison. L'insistance sur la visibilité a pour premier effet d'insister sur son caractère

¹ Sur l'emploi des aoristes gnomiques, voir ci-dessus, p. 234, n. 3.

² Ulysse en VIII, 20 ; Pénélope en XVIII, 195 ; Laërte en XXIV, 369.

³ Il est vrai que le séjour des dieux est évoqué au vers 21, mais on verra ci-dessous que la mythologie est ici cantonnée au strict minimum.

⁴ Pour *ἡέλιος μένος*, voir ci-dessus, p. 262 s., n. 5.

⁵ Voir Elliger (1975), p. 167. Je donne, comme Mülke (2002), entre autres, à *καλόν* une valeur adverbiale.

empirique : le poète parle d'une expérience que tous les hommes peuvent faire. Le point est important, même s'il n'est pas original – c'est au fond le propre de toute comparaison – : la référence au vent printanier permettra aux destinataires du poème d'accéder, par analogie, à une autre forme d'expérience moins immédiatement accessible. Surtout, l'analyse de la dispersion des nuages par le vent finit sur une note incontestablement positive, comme le laisse déjà entendre l'utilisation d'une formule employée dans l'épopée pour un phénomène de transfiguration miraculeuse (θήκεν ἰδεῖν, voir ci-dessus) et comme le montre l'emploi de *καλόν*.

Toutefois – et c'est, avec l'insistance sur la beauté du résultat, l'autre élément essentiel de la comparaison –, ce spectacle magnifique a pour contrepartie la phase de destruction sur laquelle s'attarde la relative en occupant à elle seule (v. 19-22) autant de place que les trois principales qui suivent. La longueur de cette proposition, la virtuosité stylistique dont témoignent sa structure syntaxique, marquée par la construction asyndétique des participes¹, et la suite ininterrompue d'enjambements², ont pour fonction évidente d'en signaler l'importance.

v. 19-22

Les vers 19-22 décrivent l'action du vent dans toute sa violence et son ampleur, puisqu'il bouleverse l'ensemble du cosmos, qu'il occupe de part en part, dans un mouvement de descente puis de remontée. Les deux participes (v. 20 et 21) précisent le parcours effectué par la bourrasque avant d'atteindre le ciel – et donc de disperser les nuages. Le vent prend d'abord possession des profondeurs de la mer, qu'il parvient à ébranler. Certes, l'emploi du verbe κινεῖν peut amener à rapprocher le passage du vers 2 du fragment 12 W. et d'*Iliade* II, 144³, mais il convient de noter deux différences importantes. La mer dans ces deux passages est désignée par le mot *θάλασσα*. L'emploi de *πόντος* implique un changement de point de vue⁴. *Πόντος* est en effet le mot

¹ Cf. KG, II, p. 103 et 340 : l'emploi de l'asyndète, fréquent dans l'épopée, donne de la vivacité à la description. KG notent aussi que le second membre non coordonné au premier produit souvent un effet d'intensification. De fait, il y a progression de l'ébranlement du fond marin à la destruction des travaux terrestres.

² Voir ci-dessus, p. 262 et n. 4.

³ Mülke (2002), *ad* 19-22, p. 276.

⁴ Sur les épithètes qui lui sont appliquées, voir Mülke (2002), *ad* 19-22, p. 275 s. Celui-ci remarque notamment que l'association de l'épithète traditionnellement liée à *πόντος* (*ἀτρύγετος*, dont l'étymologie et donc le sens – « stérile » ou « infatigable » ? – restent problématiques : cf. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, s. v.) avec un autre adjectif, *πολυκίμωνος*, bien plus rare, puisqu'on ne le retrouve que chez Empédocle, B38, 3 DK (= 320, 3 B) comme épithète du même substantif, constitue une « forme *ad hoc* » (« *Ad-hoc-Bildung* »). On pourrait ajouter que Solon laisse entrevoir dans le renouvellement même du

qui désigne dans la *Théogonie* (132) une des puissances spatiales engendrées par Gaia seule¹. Le choix du terme dans l'élegie montre donc que le poète situe l'action du vent à un niveau cosmique, et non simplement géographique. En outre, en donnant à κινεῖν pour complément d'objet πυθμήν², Solon insiste sur la violence du phénomène : le vent s'en prend au fondement même du monde, qu'il est assez fort pour mettre en mouvement.

Cette violence est évoquée aussi dans ses effets désastreux sur la terre. Il faut garder à δηώσας son sens premier. Les commentateurs notent en général que le mot, même s'il garde peut-être pour une part son sens imagé³, tend à perdre son acception épique étroite : « détruire (des armes) », « massacrer (des guerriers) »⁴, pour la signification plus large qu'il aura à partir du V^e siècle (« ravager, dévaster »)⁵. C'est trop vite confondre ἔργα, dont il est légitime de penser, dans un contexte où est évoquée la fertilité de la terre (πυροφόρον, v. 20), qu'il renvoie essentiellement aux productions agricoles⁶, avec l'étendue géographique qui les porte. L'énoncé précise bien qu'il ne s'agit pas de ravager globalement la terre, qui gardera ses potentialités productives, comme le montre l'emploi de πίονα au vers 23⁷, mais que le vent atteint des

formulaire l'usage également nouveau, car réflexif, qu'il va faire de la figure traditionnelle de la comparaison homérique.

¹ Les autres sont Ouranos et les montagnes, οὐρα (voir les vers 126-132). Ce faisant, Gaia produit autant de déclinaisons de soi qui lui donnent sa configuration spatiale : sa limite supérieure, ses creux (remplis d'eau) et ses bosses. Voir Blaise (1998), p. 54 s.

² Sur ce terme, voir ci-dessus, p. 241.

³ Noussia (2001), *ad* 21 ; Mülke (2002), *ad* 19-22, p. 276.

⁴ Pour l'emploi du mot appliqué aux armes (boucliers ou équipement en général attaqués et détruits par l'adversaire), *Iliade*, V, 452, XII, 425, XVIII, 83 ; on le trouve appliqué aux hommes massacrés en IX, 243 (voir aussi XIV, 518, où la destruction porte plus précisément sur les entrailles, triturées par le bronze).

⁵ Dans ce cas, le verbe s'applique à des mots comme χώρα, γῆ ou πόλις (voir par exemple Hérodote, VII, 133, 2 ; ou Thucydide, I, 81, 1).

⁶ Voir Hésiode, *Théogonie*, 879.

⁷ La deuxième main du Parisinus 1985 propose une variante, ἀπειρονα, adoptée au XIX^e siècle par Brunck, Schneidewin et Hartung. Il s'agit vraisemblablement d'une correction savante, suscitée par le fait que l'emploi de πίονα est rare au féminin (on trouve plus généralement πείρα, y compris dans la poésie de Solon, 34 W., v. 8). La forme ἀπειρονα γαῖαν était par contre une formule fréquemment employée dans la poésie épique (voir le relevé des occurrences chez Mülke, 2002, *ad* 23-24, p. 277). Il n'y a toutefois aucune raison d'opter pour cette *lectio facillior*. D'une part, même si elle est rare, la forme πίονα se trouve vraisemblablement employée au féminin dans l'*Odyssée*, pour qualifier les chèvres (II, 56, XVII, 535, etc.), αἴξ étant de toute évidence un mot féminin dans l'*Odyssée* (voir entre autres XVII, 213 ; pour πίονα féminin, voir aussi Schwyzer, II, 1. 1., p. 543). D'autre part, la

cibles précises, comme le guerrier qui vise les points stratégiques de l'ennemi. Cela ne signifie pas que le vent soit conçu comme une puissance dotée d'une intention, mais permet au poète de donner à sa comparaison, grâce à l'emploi métaphorique du participe, une inflexion qui, nous le verrons un peu plus tard, facilite l'analogie avec Zeus.

L'épithète qui qualifie les travaux, *καλά*, accentue le caractère désolant de la dévastation¹. La reprise de l'adjectif en 24, tout comme la similitude entre *γῆν κατὰ πυροφόρον* en 20 et *κατὰ πίονα γαῖαν*, en 23, conduisent à établir un lien étroit entre les deux éléments de la comparaison : la beauté du soleil revenu n'est pas dissociable de la destruction d'une autre beauté, humaine, celle-là : on tient dans le paradoxe ainsi nettement souligné toute la dualité de l'action du vent.

Le parcours du vent s'achève avec la remontée dans le ciel, qui entraînera la dispersion des nuages. Les vers qui l'évoquent (21 s.) présentent un exemple typique de réélaboration signifiante du formulaire épique. Solon reprend en effet très clairement une formule homérique que l'on trouve deux fois dans l'*Iliade* : ἴκοντο (V, 367 ; ἴκανε, V, 868) θεῶν ἔδος, αἰπὺν Ὀλυμπον. Il en modifie toutefois le dernier terme, substituant οὐρανόν à Ὀλυμπον. Le changement est d'autant plus sensible que, au-delà des deux vers de l'*Iliade* où est reprise la formule longue, Solon modifie également l'emploi d'αἰπύν, toujours associé chez Homère, quand il désigne le séjour des dieux, à Ὀλυμπον, pas à οὐρανόν. Il est vrai que Zénodote lisait la formule οὐρανὸν αἰπύν pour οὐρανὸν εὐρύν en III, 364, et XV, 192, et Maria Noussia en déduit que

reprise signifiante de *καλόν*, après *καλά* du vers 21, permet de penser qu'est établi un parallèle entre 20 s. et 23 s. Ainsi, *πίονα*, reprenant *πυροφόρον*, se justifie mieux qu'*ἀπείρονα*.

¹ Il n'y a aucune raison de corriger *καλά* sous prétexte que la première syllabe est brève ici, alors qu'elle est longue en 24 (conformément à la manière épique ; voir un aperçu des conjectures proposées dans Mülke, 2002, *ad* 19-22, p. 276). West (1974), p. 88, relève d'autres « incohérences », pour reprendre ses termes chez Solon, et notamment dans l'« Élégie aux Muses » (la scansion attique de *τίνουσιν*, en 31, avec le *ι* bref du radical, contrairement à la tradition épique). Il n'est pas sûr que l'on ait ici affaire à une simple indécision entre langues épique et attique. Tout d'abord, en effet, on trouve déjà la scansion brève de *καλόν* chez Hésiode (*Théogonie*, 585 ; *Travaux*, 63), ce qui semble prouver que l'allongement compensatoire provoqué par la chute du *F*, que l'on rencontre dans le dialecte ionien (voir Chantraine, 1942/1958, p. 159, § 60), n'est pas systématiquement effectué dans la langue épique. En outre, le vers 21 présente une autre particularité, inverse celle-là : le poète maintient l'hiatus entre *καλά* et *ἔργα*, prenant cette fois en compte, à la manière épique, l'effet du *F*, contrairement à ce qu'il fait dans la plupart des cas (voir la liste dans Mülke, 2002, *ibid.*). Ces paradoxes métriques visent sans doute à mettre l'accent sur un groupe de mots qui a son importance dans la composition d'ensemble.

cette lecture s'appuyait peut-être sur une tradition parallèle à la vulgate, que Solon connaissait et que Zénodote reproduirait. Il me semble toutefois que les deux faits doivent être dissociés. La variante est introduite par Zénodote dans deux cas où est évoqué le domaine de Zeus : le ciel. En proposant – ou en optant pour – l'épithète αἰπύν, traditionnellement réservée à l'Olympe, il s'engage dans une controverse pour défendre vraisemblablement l'idée que l'Olympe et le ciel ne font qu'un¹. Solon, par contre, substitue le ciel à l'Olympe dans la reprise d'une formule beaucoup plus longue (quasiment un vers), qui n'a de surcroît apparemment jamais fait l'objet de lectures divergentes. On peut donc parler de modification délibérée². En recouvrant le terme attitré pour désigner le séjour des dieux, l'Olympe, par le mot οὐρανός, dans un raccourci plutôt audacieux³, le poète « démythologise » autant que possible son propos, pour s'en tenir strictement aux réalités cosmiques que le vent parcourt successivement et qui constituent la totalité de l'univers physique : la mer, la terre et le ciel. Bien sûr, il parle du séjour des dieux, mais pour l'opposer à la terre, le lieu des travaux, donc des hommes ; certes, on entend l'Olympe dans l'épithète employée, mais la substitution du ciel à la montagne divine limite les allusions théologiques au strict minimum pour mettre plutôt en avant le discours cosmologique. Non seulement Zeus est sorti de la comparaison, où il n'est plus question d'en faire la cause des phénomènes météorologiques, mais la présentation du cosmos elle-même est limitée à ses composantes naturelles.

Toutefois, telle qu'elle est présentée, la violence du vent, assez puissante pour tenir toutes les parties de l'univers, qu'elle modifie provisoirement, fait

¹ Voir le commentaire de Janko (1992) au chant XV, *ad* 189-93, où il rapporte l'objection d'Aristarque, pour qui l'adjectif convenait mieux à une montagne et donc seulement à l'Olympe, qui devait être rattaché à la terre et bien distingué du ciel, qui n'appartient qu'à Zeus. Il est vrai que l'épopée prend bien soin, quand elle parle du monde d'en haut, de distinguer l'Olympe et le ciel (voir *Illiade* I, 497, V, 750 ; Hésiode, *Théogonie*, 689). Cf. toutefois *Odyssée*, VI, 240-243, où Nausicaa attribue indistinctement l'Olympe et le ciel comme séjour aux dieux, mais ne les nomme pas moins l'un et l'autre.

² Quand bien même la variation s'appuierait sur l'existence d'une variante dans les passages cités plus haut, elle n'en est pas moins réelle en l'occurrence.

³ Aristophane, dans les *Grenouilles*, 100, ridiculise une création euripidéenne : αἰθέρ', οἴκησιν Διός (« éther, demeure de Zeus », *Mélanippe*, fr. 487 Kannicht), en substituant à οἴκησιν le terme, plus trivial, de δωμάτιον, un diminutif qui peut désigner la « chambrette ». C'était là sans doute le moyen de se gausser de l'emploi audacieux d'un terme concret pour désigner le séjour de Zeus. Je suggérerais toutefois que le choix d'Euripide pointait lui-même l'audace première, peut-être directement imputable à Solon, qu'il y avait à faire du vaste ciel – et non d'un lieu plus localisé comme l'Olympe – le séjour, donc la maison, de Zeus.

penser à un épisode de la *Théogonie* d'Hésiode, où Zeus, dans son offensive contre les Titans, atteint avec la flamme de sa foudre, dans un mouvement analogue de descente et de remontée, toutes les parties du monde, produisant pour un temps un état de chaos nécessaire pour qu'un nouvel ordre, avec la défaite des Titans, puisse s'établir¹. La similitude qui relie les deux situations donne à la comparaison sa pertinence. Si l'action de Zeus peut être comparée à celle du vent printanier, c'est que celle-ci déjà, comme le poète la décrit, présente des similitudes avec ce qui est ailleurs dit du mode d'action du dieu, producteur, dans ses combats pour l'organisation du cosmos, de cataclysmes qui finissent bien. Derrière les agissements de la bourrasque printanière se dessine déjà le mode de fonctionnement du dieu, que la tradition hésiodique a longuement décrit : mondes physique et divin reproduisent la même cohérence, ce qui permet de trouver dans l'un la logique que l'on ne penserait pas y chercher *a priori*, et de parler de l'autre, dont l'expérience nous laisse entrevoir, par analogie, le fonctionnement.

Cette comparaison laisse entrevoir en fait une conception cosmologique du monde parfaitement unitaire, qui, comme j'ai déjà pu le montrer pour l'« Eunomie », ne met pas à l'arrière-plan le divin, mais l'intègre dans un monde où le surnaturel, à savoir ce qui ne peut pas rationnellement s'expliquer, n'a plus sa place. En mettant en avant les préoccupations physiques de Solon, les évolutionnistes, comme Snell ou Jaeger, projettent sur le poète une idée du progrès fondée sur des présupposés dont une lecture plus respectueuse du texte montre qu'ils ne sont pas légitimes. La polarité qu'ils introduisent entre divin et physique pose implicitement une polarité entre irrationnel et rationnel. Comme on a pu le constater à la lecture de l'« Eunomie », Solon ne vit pas dans le monde qu'ils voudraient, de manière un peu anachronique, lui voir habiter. Le discours théologique n'est pas disqualifié, mais intégré dans une réflexion qui en écarte tout l'arbitraire et le caractère prodigieux, de sorte à empêcher les mortels d'y trouver prétexte à se décharger de leur responsabilité.

¹ Voir les vers 687-700 et notre analyse dans Blaise-Rousseau (1996), p. 227 s. Ziegler (1963), p. 654, rapproche la comparaison d'un autre passage de la *Théogonie*, v. 869-880, où est évoquée l'action destructrice des vents mauvais nés de Typhée (voir en particulier le vers 879, où il est dit qu'ils ravagent les ἔργα ἑρατά des hommes). Le rapprochement, comme d'ailleurs le reconnaît Ziegler lui-même, ne peut pourtant aller très loin. Non seulement Solon ne différencie pas vents marins et vents terrestres (Ziegler), mais surtout, l'action des vents typhéens est aussi diverse que désordonnée (voir le vers 875), et purement négative (cf. Blaise, 1992, p. 368-370).

Ainsi, tout en soulignant, grâce à la comparaison, la similitude entre action du vent et du dieu, le poète veille dans le même temps à bien distinguer les domaines : monde physique et monde divin sont clairement dissociés. Zeus ne fait plus la pluie et le beau temps comme c'était le cas chez Homère et Hésiode, et le vent de son côté réserve son action aux seules régions élémentaires, naturelles, du cosmos¹. La comparaison a ceci de paradoxal que le rapprochement marque d'autant mieux la distance. La sphère morale du châtement devient un champ d'expérience tout à fait distinct de celui, purement empirique, du monde physique. L'« Élégie aux Muses », de ce point de vue, ne présente donc aucune contradiction avec l'« Eunomie », qui faisait du châtement pour les injustices commises un processus purement immanent et nullement surnaturel. Que Zeus contrôle bien la procédure du châtement ne signifie pas, comme le suggère la comparaison en en excluant le dieu, qu'il fasse payer le crime par des prodiges, en déchaînant les éléments.

Ainsi, une fois que le monde moral est soustrait au domaine de l'expérience sensible, et justement parce qu'il l'est, la comparaison joue pleinement son rôle en illustrant ce qu'il est difficile de se représenter, non pas seulement en raison de son caractère abstrait², mais de l'opacité même du phénomène. Ce n'est pas en effet, comme j'y ai insisté, un ordre téléologique que met en évidence l'action du vent printanier, mais le caractère complexe, et contradictoire, d'un processus dont l'issue, positive, est le résultat logique d'un moment totalement négatif, qui lui est pourtant nécessaire. La comparaison permet ainsi de mettre en évidence dans toute sa complexité l'expérience paradoxale, et donc déconcertante pour l'homme, que cache le simple mot *τίσις*. Sa fonction est en effet de faire comprendre aux humains, qui en perçoivent surtout l'aspect désastreux pour eux, comme le décrira longuement la suite du poème, que le châtement de Zeus, aussi douloureux soit-il, est finalement un bien, le temps de la souffrance, comme la tempête, n'étant qu'une étape logiquement inévitable dans un mouvement dont le terme est positif. Le poète anticipe ainsi dès à présent les objections que pourrait soulever l'affirmation des vers 31 s. ; la douleur de la punition n'est qu'une étape obligée dans un processus dont la fin est belle.

La comparaison toutefois a ses limites. Le passage d'un phénomène naturel, sans finalité orientée, à l'évocation d'un processus moral, doté d'une intentionnalité, comme le châtement, implique un saut que la syntaxe met en

¹ Pas question ainsi d'évoquer par exemple (contrairement à ce qui se produit pour les combats cosmiques de Zeus dans la *Théogonie*) une quelconque action du vent sur le Tartare ou les demeures d'Hadès, qui ne relèvent pas du monde sensible de l'expérience.

² Mülke (2002), *ad* 17-25, p. 272.

évidence. L'anacoluthie permet en effet de percevoir le changement de niveau, en introduisant une rupture. À la description de l'action de Zeus, dans ses modalités, à laquelle on pourrait s'attendre (avec l'emploi de ὡς δ'..., à la façon épique), se substitue en effet l'unique mention de *tisis*, dans une proposition prédicative introduite par τοιαύτη, qui synthétise tous les éléments auxquels le châtement est associé. La comparaison se mue ainsi, au vers 25, en une sorte de définition, et l'on passe dans cette proposition du sensible représentable au concept, d'autant plus difficile en soi à définir qu'il se dit habituellement à travers les expériences humaines auxquelles il ne peut pas se réduire. Cette définition ne peut être qu'approximative, car un acte intentionnel comme le châtement, qui vise à faire payer une faute, ne peut pas être totalement identifié à un donné non finalisé comme la dispersion des nuages par le vent ; le déséquilibre créé par l'anacoluthie a de toute évidence pour fonction de le souligner. L'association entre le vent et le châtement de Zeus a le mérite toutefois de mettre en lumière le fait que la *tisis*, loin de se réduire au seul moment purement négatif qu'en font les hommes, est un processus qui a, si on le considère dans son ensemble, sa beauté : c'est la notion même de théodicée que la comparaison permet ainsi de représenter. Le Zeus de Solon n'est plus le dieu arbitraire qu'apostrophe Ajax, dans le passage de l'*Illiade* cité plus haut, ni le dieu vengeur des *Travaux*, mais un dieu réparateur, dont l'action correctrice est bonne si on la considère jusque dans ses effets ultimes. Comme à son habitude, Solon a puisé dans le matériau traditionnel l'outil qui permette d'appréhender, en en donnant une illustration simple, une réalité que les hommes ne peuvent saisir dans sa complexité profonde, et abstraite. À des individus seulement capables en général de saisir la beauté des travaux que leurs congénères accomplissent et d'en déplorer la destruction (toute la partie anthropologique du poème reviendra sur cet aspect) Solon tente de faire prendre conscience d'une autre beauté, qui n'en est pas moins réelle, selon lui, même si elle est supra-humaine, comme le retour du soleil : celle de la réparation.

On peut se demander en quoi consiste cette autre beauté que le châtement amène. Il est légitime d'imaginer qu'elle réside, selon la conception traditionnelle, dans un ordre idéal dont Zeus serait le garant. Le poète ne s'y attarde pas, dans la mesure où, contrairement à ce qui se passe dans le monde physique, où le soleil règne provisoirement, sans doute, mais réellement, l'ordre est, dans le monde humain qui est l'unique préoccupation de Solon, un idéal régulateur, mais jamais acquis, ainsi que le mettent en évidence des

poèmes comme l'« Eunomie » et le fragment 12 W.¹ Mais là n'est de toute façon pas l'important ici. L'essentiel n'est pas non plus de rendre grâce à Zeus en louant la beauté de son action, mais, dans un poème qui ne perd pas de vue son objectif moral – montrer qu'il faut éviter la mauvaise richesse, manifestation particulière d'*hybris* –, de mettre en évidence que les douleurs subies par les hommes ont un sens, positif de surcroît. Ici non plus, le but n'est pas tant de faire l'apologie de la souffrance infligée par les dieux que de mettre les hommes devant leurs responsabilités : si le mal n'est pas du côté du dieu, c'est dans l'homme lui-même qu'il faut en chercher l'origine. Rien qui, dans ces vers, ne contredise les propos tenus dans l'« Eunomie ».

v. 25-28 La nouvelle comparaison qui suit, ou, pour être plus exact, la dénégation d'une possible comparaison (οὐδ' ... ὥσπερ ..., v. 25 s.) entre Zeus et les mortels, corrige l'impression que pourrait donner l'adverbe qui avait introduit la comparaison précédente, ἐξαπίνης (17). La soudaineté du châtement, ressentie comme telle par des hommes incapables de prévoir le moment exact de sa manifestation, ne doit pas être confondue avec une quelconque précipitation des dieux. Deux temps sont ici opposés : celui des mortels, qui vivent dans l'instant de l'affect, et celui de Zeus, caractérisé par la continuité et l'accomplissement inéluctable (voir l'intensification de l'idée de durée produite par l'emploi couplé d'αἰεὶ et de διαμπερές, 27 ; cf. ἐς τέλος au vers 28). Le choix des verbes est de ce point de vue significatif, puisque à γίγνεται, qui exprime non pas un état, comme le laisse à penser l'ensemble des traductions, mais un processus qui exclut toute idée d'achèvement², s'oppose clairement l'emploi du parfait *intensivum* (λέληθε), qui contribue à insister sur cette notion de durée³.

v. 26 Le terme sur lequel est construite l'opposition entre mortels et Zeus est ὀξύχολος (26). Le mot semble être une composition solonienne⁴, et on lui donne, sans doute à juste titre, le sens d'« irascible », « prompt à la colère »⁵. Les conclusions que l'on tire parfois de son emploi sont par contre, me semble-t-il, contestables. Maria Noussia et Christoph Mülke considèrent en effet que le poète s'oppose ainsi à Homère et Hésiode, en rejetant la

¹ Voir mon analyse de ces deux textes.

² Voir mes remarques sur γίγνεσθαι au vers 15 de l'« Eunomie », ci-dessus, p. 112-119.

³ Pour ce parfait, voir KG, I, § 384, 4 et A. 2, p. 148 s., Schwyzer, II, 1, 2, p. 263, et West (1974), p. 104.

⁴ Voir Hiersche (1970), p. 109.

⁵ Hiersche traduisait par « jähzornig » ; voir, entre autres, Gerber (1999), « quick to anger ». On retrouve le mot, avec ce sens de « colérique », dans l'*Antigone* de Sophocle, 955.

représentation d'un Zeus enclin à la colère, comme un quelconque mortel¹. C'est tirer des conclusions un peu trop générales d'un passage dont on ne prend pas le temps d'analyser strictement la logique.

Il faut tout d'abord comprendre l'introduction ici de la notion de colère. Elle intervient dès lors que le poète a évoqué l'idée du châtement. On peut effectivement penser aux passages cités à juste titre par Noussia et Mülke (*Iliade* XVI, 386, déjà cité plus haut, ou Hésiode, *Travaux* 47, et 53), où la rétribution pour le mal commis est imposée par un Zeus en colère. Toutefois, le contexte comme le choix même de ce qui apparaît comme un néologisme ne permettent pas de déduire que l'important ici soit d'affirmer que Zeus est exempt de toute colère. Le vers 27 en effet ne s'oppose pas tant à la notion de ressentiment qu'à celle d'instantanéité, en insistant, comme je l'ai dit plus haut, sur la continuité de la surveillance divine, qui ne perd jamais de vue le malfaiteur. Quant à ὄξύχολος, la nouveauté même du composé vise à mettre l'accent sur son premier élément. L'adjectif ὄξύς à l'époque archaïque n'a pas, en tout cas dans ce qui nous a été transmis, le sens de « rapide »² ; le terme devait suffisamment heurter l'oreille qui n'y était pas accoutumée pour rendre l'auditeur sensible à l'idée véhiculée par ὄξύ-. L'adjectif ne doit pas tant insister sur l'immédiateté de la réaction (on ne comprendrait pas en effet ἀντίκα du vers 29, qui laisse à penser que Zeus peut intervenir immédiatement), que sur son caractère aigu, donc à la fois soudain mais aussi momentané dans sa violence. En bref, Zeus n'est pas soumis à des accès.

Ainsi, Solon ne réfute pas la tradition mais précise dans quel sens il faut l'entendre. Ce qui oppose Zeus au mortel n'est pas nécessairement l'absence de colère, mais d'emportement. La proposition dite positivement, et explicitée dans les deux vers qui suivent, prépare l'énumération des diverses possibilités temporelles pour l'exécution du châtement (29-32) et répond à l'avance à l'incompréhension des hommes face aux revers qu'ils subissent : Zeus n'obéit pas à des impulsions subites, et sa réaction, quoique certaine, peut toutefois se faire attendre, un peu ou très longtemps. À l'instant et au provisoire, attributs

¹ Voir Noussia (2001), *ad* 25-8, p. 201 s., et Mülke (2002), *ad* 25-26.

² La première occurrence avec ce sens se trouve dans Hérodote, V, 9, 2 (à propos de chevaux). On le trouve employé dans la poésie épique et archaïque à propos des armes, pointues ou tranchantes, des douleurs, des rayons du soleil, ou pour la vue ou la voix, perçantes. C'est aussi une épithète d'Arès, que l'on a eu tendance à tirer du côté de l'emportement et de la hâte (voir LSJ, *s. v.* III, « sharp, keen, hasty, esp. quick to anger, passionate, epith. of Ares », alors qu'il place le sens de « rapide » dans la rubrique suivante, post-homérique), sans que l'association soit incontestable. On pourrait en effet penser que sous le nom d'Arès s'entendent les armes et les souffrances dont l'adjectif est régulièrement aussi l'épithète.

proprement humains, comme le montrera la suite directe, avec les vers 34 s., s'oppose le temps dans sa durée, instrument, ici comme dans l'« Eunomie »¹, de la sanction divine.

Dans cette structure, tout à fait spécifique au mode d'expression archaïque, la même idée est dite deux fois, le vers 27 figurant comme la contrepartie du vers précédent. Comme λέληθε a pour sujet la relative introduite par ὅστις², il est plus naturel, pour respecter le parallélisme entre les deux propositions, de considérer ἐκάστῳ de 25 comme un masculin plutôt que comme un neutre³. Le choix du pronom souligne le caractère constant du comportement divin, et il trouve un écho dans l'emploi de αἰεί en 27.

v. 28 Le sujet à donner au verbe ἐξεφάνη, au vers 28, est un autre point de divergence entre les commentateurs. Bien que la solution la plus naturelle du point de vue syntaxique soit de donner aux deux termes antinomiques, λέληθε (« échapper à l'attention ») et ἐξεφάνη (« être révélé au grand jour »), le même sujet, toujours selon la structure archaïque qui exprime la même idée de deux manières opposées et l'explique ainsi au mieux⁴, certains critiques, tout en reconnaissant leur difficulté syntaxique, ont fait des propositions plus audacieuses. Karl Büchner, contre toute évidence grammaticale, pense à la Dikè de Zeus⁵. Christoph Mülke est quant à lui tenté par la proposition de D. Holwerda, qui préfère Zeus⁶, et il justifie syntaxiquement son choix en invoquant le vers 14, où l'on pouvait repérer un tel changement abrupt de sujet.

Il paraît d'autant plus nécessaire de s'en tenir à la construction la plus naturelle qu'un changement de sujet au vers 28 obligerait à en admettre un autre, avec une reprise de ὅστις, dans les vers suivants, qui déclinent les différentes modalités temporelles du châtement infligé au criminel⁷. En fait, ce

¹ Voir le vers 16 et mon analyse *ad loc.*

² J'adopte au vers 27, comme la plupart des éditeurs, la correction de Hermann : οὐ ἐ, contre οὔτε du *Vindobonensis*. Sur ce point, je renvoie au commentaire de Mülke, *ad* 27-28, p. 279.

³ On traduit dans ce cas par : « en toute occasion » (voir Edmonds [1944²], Campbell [1967], Gerber [1999] ou Fantuzzi [Noussia 2001]). Mülke (2002), qui comprend aussi le datif comme un masculin, a raison de rapprocher le passage de 4 W., v. 26 (*ad* 25-26).

⁴ Voir déjà la traduction de Gerber (1999).

⁵ 1959, p. 183. Voir déjà la traduction de Linforth (1919), p. 165.

⁶ Holwerda (1963), p. 344. Cf. Mülke (2002), *ad* 28.

⁷ ἀλιτρός et ἀλιταίνω, dont il dérive, semblent le plus souvent, dans la poésie épique, renvoyer à une faute commise envers un dieu (parfois même par un autre dieu, comme Zeus, aux yeux d'Athéna, dans le discours insultant – et plus approprié à un homme – qu'elle adresse à son propos en *Iliade* VIII, 361). Il n'est sans doute pas nécessaire d'en

qui pousse à nier l'évidence syntaxique est une tendance à rendre le texte plus rigide qu'il n'est dans son caractère formulaire¹. On hésite en effet à voir employé pour un mortel les mots habituellement utilisés ici et ailleurs à propos de l'action punitive d'une divinité (πάντως et τέλος). C'est faire peu de cas de l'emploi du passif. Certes, le sujet du verbe est le mortel criminel, mais c'est un sujet passif, soumis à la révélation qui, comme πάντως et τέλος sont précisément là pour le rappeler, est le terme du processus du châtement infligé par Zeus. Que l'on parle de mise en évidence – par le châtement – plutôt que de venue de la justice ou de la part divine (comme en 8, en 31, voir aussi 4 W., 16) est lié au contexte immédiat. L'outrage n'est pas forcément visible, puisqu'il est dans le *thumos* de l'homme, l'instance qui le pousse à l'action², mais la sanction divine le fait apparaître au grand jour³. Ainsi, considéré du point de vue théologique, le malheur que subit l'homme n'est pas une obscurité de plus, mais, tout au contraire, élucidation ; en lui se trouve la clé de notre action.

v. 29-32

Les vers 29-32 vont développer, de manière exhaustive, toutes les possibilités temporelles qui s'offrent à la divinité pour châtier le coupable. Tout sera passé en revue, de manière systématique, y compris ce que l'expérience humaine pourrait considérer, dans une sorte d'illusion d'optique du point de vue divin où se place le poète, comme les cas d'impunité. Ce sont les vers 27 et 28 qui se voient ainsi justifiés, malgré les objections implicites auxquelles l'introduction de la première proposition par ἀλλά, fortement adversatif, vise à apporter un démenti sans appel.

affaiblir le sens en *Odyssée* V, 182, comme le suggère le *Lfgre*, s. v. (« etwa 'Schelm' ») : en prêtant à Calypso des intentions cachées, et hostiles à son encontre, Ulysse outrage la déesse, qui comprend pourtant, dans le même temps, ses préventions.

¹ D'autres arguments ont été avancés, qu'il est facile de réfuter. Büchner trouve dans la phrase, si l'on fait de la relative le sujet, une contradiction avec ce qui suit : le criminel ne se révèle pas toujours puisque ce sont parfois ses descendants qui paient. L'objection est spécieuse : le châtement de l'innocence montre du doigt le vrai coupable. Mülke, lui, compense la difficulté de la traduction qu'il adopte en faisant remarquer que la lecture plus naturelle a aussi ses ruptures : l'objet concerné par la révélation ne peut pas être le même que l'objet de λέληθε, Zeus, qui n'a pas besoin de la révélation pour percer à jour le criminel ; seuls les hommes seraient concernés. Il semble en réalité inutile de chercher le destinataire de la révélation : le verbe, comme en *Iliade* XIII, 278, est employé absolument.

² Voir à propos de θυμός mon analyse du vers 30 de l'« Eunomie », p. 155 s.

³ On n'a pas besoin pour autant de faire de θυμός, comme Maurach (1983), p. 20 et 27, le sujet d'ἐξέφάνη : la relative fait fonction de prédicat, attribut implicite du sujet d'ἐξέφάνη, sur le modèle toujours d'*Iliade* XIII, 278.

Deux cas sont envisagés. Dans le premier, le plus attendu, le coupable paie de sa personne. Les deux possibilités sont alors mentionnées : la sanction est immédiate (29a)¹, ou différée (29b). Le second cas va moins de soi : il s'agit en effet de rendre compte d'une expérience vécue par tous, où le criminel, aux yeux de l'humain ordinaire en tout cas, bénéficie d'une totale impunité. Les dieux pourtant n'ont pas renoncé : certes, le coupable ne paie pas en personne², mais – et deux possibilités sont ici à nouveau envisagées, selon une différenciation symétrique à celle du vers 29 – sa descendance n'échappe pas au châtement, qu'elle soit directe, avec les enfants, ou plus lointaine, avec la lignée (v. 31).

v. 31 s.

J'ai déjà évoqué plus haut³ l'impression globale sur le poème que ces vers ont largement contribué à susciter chez une partie de la critique. Conservateur pour les uns, conscience tragique pour les autres, Solon devient, au choix, défenseur de valeurs archaïques ou précurseur visionnaire d'une pensée que l'esthétique tragique va pérenniser. De manière frappante, et aussi contradictoire, certains commentateurs veulent, à partir de ces vers, distinguer nettement Solon de la tradition épique. La différence est clairement positive pour les uns. De même qu'on voit dans un Zeus qui n'est pas ὀξύχολος un signe de la moralisation de la divinité, on perçoit dans cette différenciation, incontestable, des temps humain et divin le signe d'un progrès irréversible, en ce que monde des dieux et monde des hommes sont définitivement séparés⁴. L'évolution, pour d'autres, est négative : en posant que tout crime trouve son châtement divin, le poète justifierait Zeus, mais en payant le prix fort, puisqu'il admettrait ainsi l'existence de la pire injustice, impensable chez Homère ou Hésiode, qui consiste à faire payer des innocents⁵.

¹ Il est nécessaire d'accepter la conjecture de Hense et Hiller, ἔτισεν, contre la leçon du manuscrit S, ἔτισεν, qui ne fait guère sens et s'explique par un phénomène d'itacisme.

² Voir la position d'αὐτοί, fortement mis en relief par l'enjambement en 30. Même si la phrase est difficile, il vaut mieux lire οἱ δὲ... en 29, que l'on trouve dans le Vossianus, et qui semble d'ailleurs attesté par S (οἱ), que εἰ δὲ..., que défendent un grand nombre d'éditions anciennes et Masaracchia encore (1958, p. 220 s.), mais qui apparaît comme une *lectio facillior* (ἦν de quelques *recentiores* est plus clairement encore une correction savante visant la normalisation syntaxique ; pour la relative sans ἄν, voir déjà le vers 9). La seconde relative n'est pas introduite par un pronom, comme c'est l'usage (cf. KG II, § 561, p. 432 ; il faut substituer un οὗς...), mais il faut accepter l'existence d'une anacoluthie en 31 (nous reviendrons ci-dessous sur ce qui est à suppléer dans la principale de 31a).

³ Voir p. 186 et 196 notamment.

⁴ Voir Römisch (1933), p. 7 s.

⁵ Manuwald (1989), p. 11.

La vive réaction suscitée par ἀναίτιοι au vers 31 a de fait occulté ce qui devrait pourtant apparaître comme une première et réelle difficulté théorique. Les commentateurs ne semblent guère étonnés par les propos tenus au vers 30, qui sont pourtant déconcertants. La surprise ne vient évidemment pas du passage du singulier, attendu dans une évocation du châtement de Zeus, au pluriel θεῶν : on sait depuis l'*Iliade* (voir, entre autres, l'épisode de la mort de Sarpédon, au chant XVI), que Zeus est la garant d'un ordre sur lequel les autres dieux veillent jalousement¹. Elle réside dans la négation même. Que penser d'un sort funeste imparti par les dieux² qui n'atteint pas son destinataire ? La chose est inconcevable dans l'*Iliade*, où Hector, VI, 488, écarte autoritairement l'idée qu'un homme puisse échapper à son lot³. Est-ce à dire que Solon ait pu envisager le cas où les dieux ratent la cible fixée par le destin, trahissant ainsi les faiblesses éventuelles du système de répartition dont ils sont les gardiens ? Le problème n'a visiblement pas échappé à Théognis. À l'issue d'un ensemble de vers qui résume les idées développées dans la première partie de l'« Élégie aux Muses » (197-208), le poète en effet propose de toute évidence une explication de l'esquive – en évitant lui-même, il est vrai, de parler de *moira* – : le coupable meurt avant d'avoir pu subir son châtement⁴. Il est de fait inutile de chercher ce genre de justifications naturalistes, en tout cas dans l'optique solonienne. Les vers 31 s. suffisent en effet à expliquer le vers 30 : le destin de l'homme, ici comme dans l'épopée, est conçu comme supra-individuel. Il n'y a pas de faille dans le système divin, et si la part des dieux n'atteint pas la personne elle-même, c'est que sa trajectoire peut passer outre pour atteindre, ce qui est sans doute bien plus grave, la perpétuation de soi que constitue sa postérité. Ce que les mortels,

¹ Mülke (2002), *ad loc.*, p. 281, renvoie à juste titre à l'« Eunomie », v. 1-4, où la décision de Zeus n'est pas seule à être évoquée.

² L'expression μοῖρα θεῶν (ou θεοῦ) ne se trouve pas dans l'*Iliade*, mais dans l'*Odyssée*, à trois reprises, pour désigner le destin malheureux qui maîtrise implacablement un mortel (III, 269, à propos de Clytemnestre ; XI, 292, de Mélémpous ; XXII, 413, des prétendants).

³ Μοῖραν δ' οὐ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν (« J'affirme qu'aucun homme n'échappe à son lot »).

⁴ « Ἄλλον δ' οὐ κατέμαρψε δίκη· θάνατος γὰρ ἀναιδῆς / πρόσθεν ἐπὶ βλεφάροις ἔζετο κῆρα φέρων (207 s. : « D'un autre la justice ne se saisit pas. La mort sans pudeur en effet s'assied avant sur ses paupières, en apportant le trépas »).

avec leur tendance à limiter à soi leur expérience du monde, peuvent considérer comme une victoire sur le destin, n'est qu'une illusion d'optique¹.

Toutefois, Solon, à la différence de Théognis, ne cherche pas à dissiper le trouble, mais laisse la formule, aussi ahurissante qu'elle puisse paraître, telle quelle. La brutalité paradoxale de cette phrase, qui pourrait faire croire que certains criminels peuvent être plus forts que la vengeance divine, prépare la crudité brutale d'ἀνάτιοι employé dans le vers suivant : l'impunité dont on pourrait se targuer est non seulement impossible à l'échelle du *genos*, mais, dans son aspect individuel, elle prend un tour monstrueux en provoquant le sacrifice inévitable d'innocents.

Les vers 31 s. ont en effet pour rôle de montrer que le processus enclenché par la faute ne s'arrête pas nécessairement à l'individu coupable. 31a, en écho au vers 8, rappelle l'inéluctabilité sans faille de la sanction. La proposition pose plusieurs problèmes. Mülke (*ad* 29-31, p. 282) refuse de suppléer un ἐπὶ τούτους parce que la suite montre que la cible de la *moira* n'est plus le criminel en personne. La syntaxe même de la phrase laisse en effet ouvert le problème du destinataire désigné pour la sanction en 31a, et pour cause, puisque la suite apprendra que le châtement, dans le cas envisagé, s'accomplit au-delà de l'individu qui en est à l'origine ; ce qui importe dans cette proposition est d'affirmer la venue, malgré tout, de la sanction, et l'indétermination du destinataire est donc sans doute voulue. Il faut admettre dans ce cas que l'antécédent sous-entendu au nominatif est *pendens*.

Je ne pense pas toutefois, pour le fond, que l'on doive exclure les « fuyards » des référents visés. Le démonstratif τούτων du vers 32 montre qu'il y a une continuité syntaxique entre la phrase introduite par οἱ δέ et la suite. De plus, on est obligé, si l'on considère que la proposition ne concerne pas les responsables, d'admettre une incohérence par rapport à ce qui est dit en 27 s. de la trace du coupable, jamais perdue. Christoph Mülke raisonne ici comme les humains visés par Solon, qui réduisent l'individu à sa personne physique (αὐτοί du vers 30), en oubliant que l'individu est indissociable de la lignée dont il est l'origine. Sauf à faire preuve d'un manque de solidarité familiale difficile à concevoir pour la tradition de pensée de cette époque, le renom et le sort de la postérité sont un objet de préoccupation pour les ascendants. Le contraire rendrait caduc ce que le poème veut précisément démontrer : que l'on n'a aucun intérêt à commettre une injustice si l'on ne veut pas en payer les conséquences graves, à l'échelle d'une vie ou d'une race. On comprend mieux

¹ Le poème de Théognis, soucieux là aussi de dissiper tout malentendu, explicite l'erreur d'évaluation : le criminel succombe toujours au malheur, mais *ce qui trompe les hommes* (203), c'est que le châtement n'intervient pas nécessairement aussitôt.

dans ce cas l'emploi de αὖτις¹. L'adverbe doit garder son sens le plus courant dans la poésie archaïque, qu'il a déjà au vers 22, à la fois local (« en arrière ») et temporel (« de nouveau ») ici². La cible originelle n'est pas perdue de vue, et le coup porté aux enfants n'est qu'une autre manière pour le châtement de revenir sur elle. L'asyndète qui suit, dans une proposition dont le premier élément, fortement mis en relief, est ἀναίτιοι, qui annonce l'opposition à αὐτοί (30) explicitée au vers 32, a donc une valeur adversative plutôt qu'explicative. Les échos manifestes de cette section du vers avec ce qui précède montre au mieux, s'il en était besoin, que Solon non seulement ne perd pas son propos de vue, mais que celui-ci se nourrit de ce qui a précédé. Le groupe de mots ἦλυθε πάντως, comme on n'a pas manqué de le remarquer, reprend

¹ Les vers 31 s., tels que nous les transmettent les manuscrits, sont manifestement corrompus en plusieurs endroits. Le *Vindobonensis* lit tout d'abord αὐτίκ', qui fait difficilement sens ici et a sans doute été amené par le αὐτίκ' du vers 29. Il faut admettre la conjecture de Brunck : αὖτις (voir déjà Wyttenbach : αὔθις). La ponctuation transmise pose problème elle aussi. Les manuscrits ponctuent en effet soit après ἦλυθε soit après πάντως. Il est évident que πάντως ne peut pas être dissocié d'ἦλυθε, l'expression fonctionnant dans l'« Eunomie » et l'« Élégie aux Muses » comme une formule. αὖτις, quant à lui, si on le prend dans son sens habituel (« à nouveau ») se comprend difficilement s'il doit modifier τίνουσιν, et non ἦλυθε. Mieux vaut donc admettre la proposition de Wyttenbach et adoptée par l'ensemble des éditeurs, et ponctuer après αὖτις. La leçon ἀναίτια de S est par ailleurs difficile. Il faudrait admettre que l'adjectif ait un sens dont on ne trouve pas de véritable parallèle : « propres à des innocents, dont on n'est pas responsable ». Là encore on se voit contraint d'admettre la conjecture que l'on trouve déjà dans des *recentiores* et que Brunck a proposée aussi de son côté. La faute des manuscrits peut s'expliquer peut-être par la difficulté, soulevée plus tard par Linforth (1919, *ad* 31, p. 232), d'employer ἔργα sans quelque chose qui le modifie. En fait, τίνειν suffit à donner à ἔργα, accusatif de la chose expiée (comme en *Iliade* I, 42, ou *Odyssée* XXIV, 352), un sens négatif. La simple association des trois mots essentiels, donne à la formule, une concision sans doute abrupte, mais expressive dans sa brutalité même. Tout est dit en effet, et les trois mots suffisent pour renverser la logique attendue et provoquer un choc : l'expiation pour des actes bien concrets (ἔργα), mais par des individus qui ne les ont pas commis. C'est admettre beaucoup de conjectures, mais il paraît assez évident que le manuscrit le plus ancien est dans ce passage (et voir encore ci-dessous, v. 34) très corrompu. Pour preuve la leçon du *Vindobonensis* en 32 : ἡγεμόνων ὀπίσω, qui ne donne aucun sens satisfaisant (voir Mülke, 2002, *ad* 31-32, p. 283, pour une tentative d'explication de la faute). De toutes les conjectures proposées, la plus satisfaisante est celle qu'avait proposée Brunck, et avant lui déjà Pierson, en se basant sur Tyrée, fr. 12 W., v. 30. Elle figure déjà en fait dans la marge du *Parisinus* 1985, ajoutée par une deuxième main. L'accumulation des fautes s'explique peut-être par la double difficulté que présente le passage : à la rudesse syntaxique vient s'ajouter en effet celle d'une pensée dont le but est précisément de heurter l'auditeur.

² « At another time », Gerber (1999), ou « poi dopo », Fantuzzi (Noussia, 2001), semblent plus difficiles.

l'expression du vers 8, en laissant à penser que ce qui est décrit ici, même si la suite peut dans un premier temps amener les hommes à en douter, est une autre manière d'exprimer l'action de la *dikè*¹. La reprise de l'adverbe *αὐτίς*, déjà employé au vers 22, vient en outre confirmer le caractère positif de ce processus, en invitant à faire l'association entre le retour du beau temps et celui du châtement prévu par les dieux : l'horreur qu'il peut y avoir, du point de vue humain, à s'en prendre à des innocents est le passage obligé pour que l'ordre, assimilé à la sérénité de l'azur, puisse être rétabli ; c'est une manière de faire comprendre que la *dikè*, quoi que l'homme puisse en penser, est toujours du côté du beau.

La vengeance divine se retourne donc, affirme le poète, contre la descendance, plus ou moins lointaine, de celui qui a commis des méfaits. En fait, la différence avec la tradition épique n'est pas aussi manifeste qu'on le dit parfois. Si l'on revient sur les poèmes homériques et hésiodiques, on est en effet obligé d'admettre que l'idée d'un châtement différé, qui s'étend à d'autres membres de la famille, n'est pas une innovation solonienne. Agamemnon déjà (*Iliade* IV, 160-162) affirme en effet l'inéluctabilité du châtement de Zeus, qui, s'il ne s'abat pas aussitôt, s'accomplit plus tard, en touchant le coupable, sa femme et ses enfants². On retrouve donc ici l'idée d'un paiement différé, subi par d'autres que le responsable, qui, il est vrai, est toujours inclus physiquement dans le processus de vengeance divine. Hésiode admet aussi l'idée que Zeus puisse s'en prendre, plus tard, à la postérité du criminel (*Travaux*, 282-285)³.

Pourtant, si le fond théologique ne change pas autant qu'on voudrait parfois le faire croire, cela ne signifie pas que Solon n'apporte pas un élément nouveau. On le trouve cependant non pas dans la représentation de l'ordre divin en soi, mais dans la formulation choisie pour le décrire, qui permet de mettre en avant des conséquences qui n'avaient pas été explicitées jusqu'alors. Ce qui fait la différence en effet, c'est l'emploi d'*ἀναίτιοι*, dans un contexte

¹ Voir déjà ci-dessus, p. 241 s., n. 5.

² Voir aussi III, 298-301 : le parjure paie de sa vie et de celle de ses enfants, et sa femme est promise à la servitude.

³ Soucieux de ne pas trouver l'idée avant Solon, Manuwald (1989) pense se défaire de la contradiction que lui opposent les vers hésiodiques en notant que cette vengeance différée ne concerne chez le poète des *Travaux* que les parjures. L'argument n'est guère convaincant, pas plus que son idée que la vengeance ailleurs dans Hésiode est toujours immédiate. Le fait que Dikè vienne aussitôt prévenir Zeus des outrages dont elle est victime (259) ne peut pas se confondre avec la réaction de Zeus, dont il n'est pas dit qu'elle soit nécessairement instantanée. Le vers 333, avec *ἐς τελευτήν*, semble même suggérer le contraire.

quant à lui parfaitement traditionnel, et l'analyse de cette tradition que produit Solon grâce à ce simple adjectif qualificatif : quand on sait que parfois le châtement divin touche la famille du coupable, on est en même temps obligé d'admettre que ce sont des innocents, non responsables des méfaits commis, qui paient. Solon synthétise en un adjectif, délibérément choquant, le discours tenu par Homère et Hésiode et ramasse en une formule de trois mots, aussi brutale syntaxiquement que sémantiquement (voir ma note 1, p. 282, à propos d'ἔργα) tout le paradoxe, moralement scandaleux, que comporte l'idée d'un paiement différé.

On trouvera dans le corpus théognidéen (731-742) une prière à Zeus, vraisemblablement inspirée des propos soloniens, qui demande au dieu de ne pas accepter le caractère moralement illogique de cette situation. Solon s'en tient, lui, froidement au constat. Sa description de la pratique divine vise en effet ici aussi bien que dans l'« Eunomie » une meilleure analyse de la pratique humaine. En qualifiant d'innocente la postérité vouée au châtement, le poète, loin de chercher à atténuer le problème, met en relief le scandale que constitue le dernier cas de figure envisagé. Le but n'est pourtant pas de montrer que les dieux sont des monstres : les vers 23 s. ont souligné la beauté de l'action divine¹. S'il y a bien scandale, celui-ci ne réside toutefois pas dans la détermination implacable des dieux, mais dans l'attitude des hommes qui continuent à commettre des injustices malgré ce qu'on leur dit depuis Homère et Hésiode et que Solon répète, pour que les choses soient bien claires, de la manière la plus crue possible.

Tout ce discours théologique, chargé de donner une interprétation des revers humains décrits dans la suite et de montrer qu'ils trouvent nécessairement leur explication dans l'ordre fixé par Zeus, ne s'écarte donc pas des propos tenus dans la tradition épique sur la punition de l'*hybris*. Solon toutefois met en relief des éléments qui restaient jusqu'alors implicites. Toute idée d'arbitraire est écartée d'un discours qui se présente comme une véritable théodicée, où l'action divine rétablit un ordre positif. Dans cette perspective, plus rien n'est inexplicable, et tous les malheurs dont les hommes ne

¹ Les vers 297 s. du chant XX de l'*Iliade* ne contredisent pas l'ordre décrit par Solon. Quand Poséidon soustrait Énée au duel contre Achille pour éviter qu'un innocent ne souffre pour autrui (ἀλλὰ τί ἢ νῦν οὗτος ἀναίτιος ἄλγεα πάσχει, / μὰψ ἕνεκ' ἀλλοτρίων ἀχέων, « Mais pourquoi cet innocent souffre, inutilement pour les douleurs des autres »). Énée est un innocent qui doit être sauvé car, contrairement à Priam et ses fils, il appartient à la partie non souillée de la descendance de Dardanos. Sur le statut particulier d'Énée et son rôle salutaire dans le destin de Troie, voir Rousseau (1995), p. 522-532.

comprennent pas la cause ont leur justification divine. Reste une difficulté qui, loin d'être écartée, est mise au premier plan : des innocents peuvent souffrir pour ce qu'ils n'ont pas commis. Ce qui pourrait paraître comme un reste d'irrationnel donne au contraire à l'ensemble de ce discours une dimension éthique qui dépasse la simple description de l'ordre divin. L'accent mis sur l'innocence appelle en toute logique son envers : la responsabilité face à laquelle l'homme est placée d'une manière délibérément brutale.

V. 33-73 : Le volet anthropologique.

1. V. 33-36. Le cadre général : l'humanité se nourrit d'espoirs.

Les vers qui suivent ne traitent plus de l'action divine, mais au contraire, comme l'annonce d'emblée l'antithétique *θητοῖ δέ*, vont s'arrêter sur les agissements humains. Le changement de registre s'accompagne de différences formelles. On va trouver dans cette section du poème beaucoup moins d'aoristes gnomiques : on quitte le domaine des vérités universelles, pour la description, le plus souvent au présent, des réalités de l'expérience quotidienne¹. Mülke a raison de dire aussi que les structures temporelles, relativement complexes dans ce qui précède (cf. *αὐτίκα* et *ὑστερον*, v. 29, *ἐξοπίσω*, v. 32), deviennent maintenant séquentielles (avec un « avant », un « alors » et un « jusque-là », v. 35)². On pourrait ajouter toutefois que le point de référence de cette temporalité, son seul horizon, est la souffrance : le poète fait ainsi apparaître que l'homme n'a d'expérience du temps que par le malheur qui le rythme, son échappée vers le futur échouant sur des écueils qui le ramènent inmanquablement à la réalité d'un présent douloureux³. On est loin de l'azur évoqué au vers 22 ; l'homme, privé de la vision à long terme dont seul Zeus a le privilège, ne ressent que les affres d'un ordre qu'il ne contrôle pas. C'est cette condition-là, privée de recul et ancrée dans l'affect, que le poème va maintenant longuement décrire, dans une analyse purement anthropologique, dont toute justification d'ordre théologique est absente.

¹ Voir déjà ci-dessus, p. 234, n. 3.

² *Ad 33-36*, p. 284.

³ Ceci ne contredit pas ce que j'ai avancé plus haut, p. 207 s. Contrairement à Sémonide, dans le poème 1 W., Solon évoque également des réussites humaines (v. 61 s., 69 s.), mais elles sont aussi inattendues que les échecs et ramènent donc, tout comme eux, l'homme à l'incertitude douloureuse qui caractérise son action et constitue la seule réalité qu'il peut appréhender (voir aussi *supra*, p. 207).

On se rappelle que le développement sur l'action punitive de Zeus avait été amené par l'évocation des hommes qui se vouent à la mauvaise richesse. Il s'opère incontestablement avec le vers 33 un élargissement : on y parle de tous les mortels, et l'emploi du groupe $\delta\mu\omega\varsigma \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma \tau\epsilon \kappa\alpha\kappa\acute{o}\varsigma \tau\epsilon$ accentue l'effet de généralisation. Les adjectifs n'ont pas une valeur spécifiquement morale, même si le poète a évoqué juste avant la punition des injustes. Les exemples qui seront donnés ensuite pour éclairer les vers 33-36 ne relèvent pas tous, loin s'en faut, du domaine de l'éthique¹. Comme dans les autres poèmes de Solon où l'on trouve l'association des deux termes (15 W., v. 1 et 36 W., v. 18, où l'on peut lire une formule similaire), ils ont une valeur sociale, qui peut inclure un jugement moral sans pour autant s'y limiter : ils renvoient à l'excellence et à son contraire, sous toutes les formes qu'ils peuvent revêtir à l'époque archaïque (corporelle, militaire, politique, « économique », etc.). L'acception est donc très large et, grâce à la polarité ainsi construite, c'est l'humanité tout entière qui est ici évoquée.

Contrairement à ce qui se passe dans l'« Eunomie », où Solon se distingue clairement de ses concitoyens – ce qui est nécessaire pour qui doit prendre du recul afin d'analyser les difficultés que connaît sa cité –², dans la partie anthropologique de l'« Élégie aux Muses », le poète, qui fait naturellement partie de l'humanité qu'il décrit, s'inclut dans son propos, comme le montre l'emploi de la première personne du pluriel, $\nu\omicron\epsilon\ddot{\upsilon}\mu\epsilon\nu$. Il n'y a aucune raison de penser que le « nous » ne comprenne pas l'auteur du poème, mais qu'il soit simplement un moyen formel, typique de la poésie orale, d'inclure le point de vue du public et d'impliquer par conséquent davantage l'auditeur³. Une telle lecture a pour but implicite d'éviter ce que l'on considère comme une contradiction : comment le même poète pourrait-il avoir un point de vue détaché sur l'ordre du monde et se dire en même temps affligé, comme les autres humains, d'attentes illusoires ?

En réalité, l'incohérence supposée n'est que le résultat d'une lecture qui met toutes les parties du poème sur le même plan. Le poète Solon, tel Hésiode, un autre homme de l'art, connaît les vérités qui régissent le

¹ Voir déjà Noussia (2001), *ad* 33 ; il me semble un peu trop restrictif toutefois de limiter les termes à l'évaluation de la seule compétence : la beauté et la santé évoquées en 38 et 40 doivent sans doute être intégrées aussi dans cette évaluation, conformément encore à l'idéal épique.

² Cf. mon analyse du poème, p. 153-157.

³ Voir Mülke (2002), *ad* 33-36, p. 285. Annette Loeffler (1993), p. 27, insiste au contraire à bon droit sur l'implication du locuteur lui-même. Cependant, bien qu'elle note aussi les changements de personnes qui ponctuent le poème pour montrer à juste titre que les préoccupations de l'élégie ne peuvent pas se réduire à leur contexte socio-politique étroit, elle manque, me semble-t-il, la tension, aux effets quasi dramatiques, que crée le poème entre le « je » et le « nous ».

monde et qui sont énoncées, de manière impersonnelle, dans la section théologique de l'épigramme, mais il n'a pas le privilège divin de contrôler le terme de toute action. Tout poète qu'il est, il n'en est pas moins un mortel comme les autres, qui risque donc, dans le quotidien de son action, les déceptions décrites dans la partie anthropologique. Et c'est bien la raison pour laquelle, comme j'y ai insisté plus haut, le début du poème, à la première personne, prend la forme d'une prière : Solon prétend être plus qu'un poète – qui profère des vérités sans exercer pour autant de pouvoir sur les hommes –, mais aussi plus qu'un mortel, dont l'action ne s'inscrit jamais dans la durée. L'existence de ce moi vraiment singulier, capable de surmonter la tension qui existe entre deux ordres étanches, n'est qu'un vœu, et n'a pas les moyens de se réaliser sans l'aide de la divinité, à qui s'adresse la prière. Il faut d'ailleurs remarquer que le rapport, raisonnable, du poète à la richesse, tel qu'il est exprimé, toujours à la première personne, aux vers 7 s., ne renvoie pas davantage à une réalité mais à un désir, qui ne peut se confondre avec elle. La déclaration de principe ne suffit pas à elle seule – même si elle peut minimiser les risques – à garantir un succès durable. Solon, avant de pouvoir, si les Muses l'y aident, être un « moi », est bien un « nous », soumis, comme les autres humains, aux aléas d'une existence marquée par l'incertitude.

v. 34

L'élargissement qui s'opère au vers 33 est parfois perçu comme une rupture qui trahirait un mode de composition archaïque, basé sur l'association d'idées¹. Il me semble pourtant que l'on peut dégager une réelle construction, qui implique toutefois que l'on tranche, au moins en partie, autrement qu'on ne l'a souvent fait le problème que pose le vers 34. On trouve dans le *Vindobonensis* un impossible ἐνδηνην, qu'une main plus récente a retranscrit en ἐν δὴν ἦν (qu'on lit dans la plupart des *recentiores*). Hertel (dans son édition de Théognis, Bâle, 1561) et Kalinka (d'après Defradas, 1962, *ad loc.*) avaient essayé de garder ce texte, le premier en faisant de ἐν un adverbe (*intus diu suam quisque opinionem habet*), le second en considérant que l'on avait affaire à une tmèse et reliant donc ἐν à ἔχει (*retinet diu suam quisque opinionem*). Leur proposition n'a guère été retenue. Le commentaire de Mülke expose les raisons qui ont sans doute prévalu : l'adverbe ἐν est toujours suivi dans ses emplois par une particule (μέν, δέ ou γε), tandis que le composé ἐνέχω se trouve rarement à l'actif et n'est pas employé avant le V^e siècle. On pourrait ajouter que l'asyndète, dans ces constructions qui font de ἦν un possessif, est ici difficile à justifier. Quand les éditeurs ne se sont pas résignés à considérer le lieu comme *desperatus*, ils

¹ Voir Mülke (2002), *ad* 33-36, p. 283 s. ; sur le mode de composition par association d'idées, défendu, notamment par Van Groningen, voir ci-dessus, « La structure de l'épigramme », p. 190 s.

se sont exercés aux conjectures les plus diverses, dont il est inutile de dresser la très longue liste¹. Il suffit de mentionner les deux tendances syntaxiques qui se sont imposées : on a cherché à rétablir un adjectif (cf. ἐσθλήν ἦν, de Camerarius, qui avait l'avantage de faire écho à [δόξαν] ἀγαθήν du vers 4), ou, le plus souvent, un infinitif (comme εἶ ῥεῖν ἦν, de Büchner, 1959, p. 172, et d'autres, expression qui avait, elle, l'avantage de se retrouver chez Théognis, 639, dans un contexte similaire²). Dans les deux cas, on considère, à juste titre, que ἦν est un relatif, dont l'antécédent logique (δόξαν) se trouve dans la relative (« nous pensons bonne l'attente que chacun a », ou « nous pensons ainsi : que l'attente que chacun a suit un cours favorable »).

Toutes ces conjectures présentent le même défaut de ne pas pouvoir se justifier du point de vue paléographique, bien que Wilamowitz ait rappelé avec bon sens dès 1913 que l'« on ne peut pas faire comme si ἐνδην n'était pas là »³. On néglige en outre ainsi la possibilité d'établir un rapport entre le δην que l'on trouve dans le problématique ἐνδηνην et l'adverbe de temps qui est employé au vers 16⁴. Il paraît pourtant nécessaire de le faire dans un contexte où le temps est un élément essentiel, comme le prouvent immédiatement les indications très précises du vers suivant (35), où est évoqué un temps défini par un « avant » (πρίν), et un « alors » (τότε), tous deux résumés dans un « jusque-là » (ἄχρι τούτου), le tout s'opposant très probablement à l'idée de durée, qu'il segmente. Si l'on fait l'hypothèse qu'il est nécessaire de garder δήν, il est facile d'admettre que ἦν est un relatif dont l'antécédent logique est δόξαν.

Reste le problème de ἐν. On attend un infinitif qui précise la représentation que se font les mortels et dont le développement est annoncé par ὦδε⁵. Vincenzo Di Benedetto, qui établit à juste titre un parallèle entre l'usage de δήν ici et dans l'*Iliade*, où l'adverbe est utilisé avec

¹ Pour un relevé récent de ces conjectures, voir Mülke (2002), *ad* 33-35, p. 287.

² Voir West (1974, p. 181), qui retient la conjecture dans son édition, tout comme Mülke après lui.

³ « Wenn nichts da stünde, liesse sichs ergänzen ; aber ἐνδην darf man nicht so behandeln, als wenn es nicht da wäre » (1913), p. 260.

⁴ Voir cependant déjà Di Benedetto (1982), p. 385-387.

⁵ Il paraît difficile de faire de l'adverbe un anaphorique. Les commentateurs qui l'ont compris de cette manière sont obligés de considérer que le mot renvoie à une idée implicite tirée des vers précédents : « être dans cet état d'esprit-là » consisterait soit à oublier que Zeus contrôle seul notre devenir, soit à croire que nous pouvons échapper à notre châtement. Le lien logique est, quand on y réfléchit, bien faible, même si l'on considère que le poème progresse par association d'idées. L'adverbe, plus simplement, a pour fonction d'annoncer ce qui suit.

l'imparfait d'εἶμι¹, propose de restituer une forme ionienne du verbe être ε<ι>ν, attestée dans les inscriptions seulement à partir du IV^e siècle, mais dont il tente de montrer qu'elle doit dater d'une époque plus haute². On peut toutefois tenter de réfléchir à nouveau au texte transmis, qui, après tout, n'est peut-être pas aussi corrompu qu'on le craint, puisque l'évidente non-compréhension du groupe que la graphie du *Vindobonensis* manifeste plaide plutôt pour une transcription littérale de la part du scribe, qui a pu se contenter de reproduire ce qu'il n'a pas compris. La non-compréhension peut provenir de la répétition déconcertante de lettres (ΕΝΔΗΝΗΝ) difficiles, par là même, à regrouper, mais la difficulté pouvait être accrue par le caractère inhabituel de l'énoncé, ce qui peut plaider pour ἐν. L'*Iliade* présentait la forme δὴν ἦν, mais l'imparfait est impossible à construire ici : le second ΗΝ devait nécessairement avoir une autre nature. Ἐν ne répondait pas à l'attente, comme le montre encore le commentaire de Mülke. Certes, l'adverbe ἐν, souvent employé dans les poèmes homériques dans des propositions nominales où le verbe « être » est sous-entendu, est suivi d'une particule (le plus souvent δέ³). Mais on peut imaginer, au moins à titre d'hypothèse, que le poète, contraint par sa phrase à modifier le formulaire homérique, a pu introduire ici une variation supplémentaire, nécessitée par la structure syntaxique d'une proposition où un δέ n'avait de toute façon pas sa place. La phrase dirait en substance : « Mais nous, les mortels, voici comment nous nous représentons les choses : <on pense> qu'est là durablement l'attente que chacun a par lui-même ». Comme je l'ai suggéré plus haut⁴, cette attente n'est pas à assimiler immédiatement avec les espoirs mentionnés au vers 36. Sa fragilité n'est pas dite par le mot lui-même mais par son emploi avec αὐτός et ἕκαστος : cette attente n'a pour fondement que l'individu qui la conçoit seul et n'a que lui-même pour en confirmer la justesse.

Si l'on accepte le texte des manuscrits tel qu'il est transmis par les *recentiores* (ἐν δὴν ἦν), avec la présence en 34 de l'adverbe δὴν, employé ici dans une proposition affirmative, la construction du poème s'éclaire. Ces

¹ VI, 131 et 139 s., où l'on trouve l'expression οὐδὲ ... δὴν ἦν à propos de Lycurgue, dont la vie n'a pas duré longtemps parce qu'il est entré en querelle avec les dieux. Di Benedetto (1982), p. 385, remarque que l'adverbe est associé dans le contexte de l'*Iliade* aux limites de l'homme par rapport aux dieux et que l'adjectif δηναιός, attesté seulement une fois dans les poèmes homériques (*Iliade*, V, 407, pour évoquer là aussi la brièveté de la vie humaine qui s'est opposée aux dieux), apparaît dans un contexte où l'attitude belliqueuse de l'homme envers les dieux est qualifiée explicitement de stupide (cf. νήπιος, 406). Il est possible de rapprocher ces passages de l'élégie, qui évoque la courte vue des mortels.

² Pour cette démonstration, voir Di Benedetto (1982), p. 389-391.

³ Voir KG, I, § 443, 2, p. 526.

⁴ Voir mon commentaire, *ad v.* 4, p. 222.

vers ne doivent pas être liés seulement à ceux qui précèdent immédiatement (29-32), mais à l'ensemble que constituent les vers 16-32, introduits précisément (v. 16) par l'adverbe δὴν, employé là, comme chez Homère, avec une négation. Les deux passages débutent d'ailleurs par une proposition où apparaît le mot θνητοί. Ainsi, après avoir avec le vers 16 (développé par ce qui suit) exprimé la vérité sur la durée – brève – des actes d'*hybris*, en reprenant un formulaire presque traditionnel qui convient à ce type d'affirmation reconnue par tous, le poète annonce, à l'opposé de l'action véridique de Zeus, et en des termes qui bouleversent les habitudes formelles pour mieux en souligner l'incongruité, la représentation des mortels, qui, en n'ayant pour garantie qu'eux-mêmes, se projettent dans une durée dont ce qui précède a montré le caractère illusoire. Le poème joue ainsi sur trois représentations du temps : le « toujours » qui ne peut être qu'objet de prière, le « pas pour longtemps », vérité ultime sur l'homme, et le « pour longtemps » dans lequel le mortel se projette tant qu'il n'en éprouve pas l'irréalité par la souffrance qui l'affecte.

Comme le montre la structure de l'élegie, l'élargissement n'est par conséquent pas un saut. Bien sûr, le poème semble oublier ici la démesure des « mauvais riches » pour en venir à des propos plus généraux sur l'espèce humaine dans sa totalité. Mais, d'une part, il fait apparaître que l'attitude des adeptes de la mauvaise richesse peut être intégrée dans une tendance plus générale, et spécifiquement humaine, à oublier la vérité du monde. D'autre part, il laisse déjà entendre ce que la suite va expliciter. Tous les hommes sont concernés par la richesse, qui n'est donc pas oubliée ici, comme le montrent les diverses allusions au profit recherché (cf. v. 42 ou 44), et ils sont à ce titre menacés, à un moment ou à un autre, par les mêmes excès et les mêmes sanctions, ainsi que le rappellera la fin du poème (à partir du vers 72).

v. 35

Dans le cadre de ce discours, qui décrit l'expérience humaine dont la section précédente a donné, comme par anticipation, l'interprétation, la question de savoir si τι παθεῖν renvoie ou pas au châtement de Zeus ne me paraît pas pertinente ainsi posée¹. La vie de l'homme est entièrement régie par les dieux, comme le rappellent les vers 63 s., qui ne s'écartent en rien d'une tradition bien établie, et il n'y a aucune raison de penser que certains malheurs puissent être autre chose que l'expression d'un châtement divin dont les vers précédents ont montré qu'il pouvait atteindre qui s'y attendrait le moins. Là n'est pas toutefois le propos du vers 35. On change en effet de registre : les grandes certitudes théologiques font place à la description ordinaire de la vie humaine, scandée par son expérience du malheur. L'énoncé, dans sa généralité même et son imprécision renvoie à la

¹ Voir Mülke (2002), *ad* 33-36, p. 285.

manière même, banale, dont l'homme exprime une expérience du temps qu'il n'analyse pas, mais vit seulement : on subit quelque chose et, selon la logique la plus éprouvée, on se plaint. L'analyse n'est cependant pas tout à fait absente et le poète la signale par l'emploi de l'adverbe αὐτίς au vers 35, dont la répétition après les vers 22 et 31, crée un effet de récurrence signifiante. L'adverbe exprime ici le mouvement inverse que constitue la lamentation, qui s'arrête sur le présent de la souffrance, par rapport à la projection évoquée dans les vers 33 s. (« au contraire »). Mais l'itération du mot fonctionne comme un indice : l'expérience banale de l'espoir et de la déception s'inscrit en réalité dans un mouvement qui lui donne un sens¹.

v. 35 s.

Les vers 35b-36 reviennent sur le vers 33, comme le marque l'emploi, à nouveau, de la première personne du pluriel. Mais, comme toujours dans la poésie archaïque, la reprise n'est pas une simple répétition ; les idées sont précisées. Solon donne une image clairement négative de ce que sont nos dispositions avant la catastrophe tout entière contenue dans le vers 35. Le choix et la combinaison des mots insistent en effet sur le caractère dérisoire de notre attente.

Le participe χάσκοντες tout d'abord, dont Linforth (*ad loc.*) souligne le caractère « vulgaire », plus approprié à la poésie iambique, et qui de fait sera amplement utilisé par Aristophane, oppose au pathétique du vers précédent son expressivité comique². La béance n'illustre pas ici la passivité – la suite parle au contraire de l'activité effrénée des hommes – mais une avidité dont l'emploi du verbe dit sans doute sur le ton de la dérision l'absurdité, et qui sera en particulier celle de tous ces hommes qui s'agitent

¹ Il est donc inutile d'adopter la conjecture de Brunck, αὐτίκ'.

² Voir le commentaire de Maria Noussia (2001), *ad* 36, p. 206, pour les occurrences du mot dans la comédie. Le verbe dans la poésie homérique (qui ne l'emploie jamais au présent) dit seulement la béance, au sens propre, de la terre qui s'ouvre (cf. par exemple *Iliade* IV, 182), de la bouche grande ouverte du guerrier agonisant (XVI, 350), du lion menacé (XX, 168) ou de l'homme qui se noie (*Odyssée* XII, 350). Mülke (2002) fait remarquer à juste titre que des mots de la même racine que χάσκω sont chez les poètes archaïques employés dans des contextes où est dénoncée la déficience de l'esprit humain. Voir, pour Solon, 11 W., v. 6 (σύμμασιν δ' ὑμῖν χαῦνος ἔνεστι νόος : « tous autant que vous êtes vous possédez un esprit vide »), et 34 W., v. 4a (χαῦνα μὲν τότε ἔφράσαντο : « ils conçurent alors des pensées vides ») ; cf. aussi – et l'on est bien cette fois dans le genre iambique – Sémonide, 7, v. 110 (à propos du mari berné qui fait la joie de tout le voisinage). Comme ailleurs, ce n'est pas que le mot change radicalement de sens, mais qu'il est employé dans des contextes métaphoriques qui amènent à en infléchir la signification. On peut toutefois reconnaître ici une intrusion de ce que l'on considère, quand on pense en termes strictement génériques, comme appartenant à un autre genre. C'est peut-être que ce type de catégorisation n'est pas entièrement pertinent quand il s'agit de la poésie solonienne (voir Introduction, p. 28 s., et ma conclusion, p. 382 s.).

pour obtenir du profit. La vanité de l'attitude est soulignée par le mot suivant, κούφαις, qui exprime l'inconsistance de l'objet de la voracité humaine. Il semble inévitable d'accepter la correction introduite, *supra lineam* par la première main du *Vindobonensis* : τερπόμεθα pour τρεφόμεθα, qui ne se scande pas. La défense que propose Martin West¹ de la conjecture de van Leeuwen (βοσκόμεθα) n'est guère convaincante. Que l'on trouve ἐλπὶς utilisé avec le verbe τρέφειν dans le poème 1 W., v. 6 de Sémonide ne suffit pas à démontrer que τρεφόμεθα est une glose de βοσκόμεθα qui lui aurait été substituée dans le texte ou l'aurait remplacé par « translation mentale ». Les deux poètes ne disent pas nécessairement la même chose. Solon, comme toujours, est logique. Ce vers n'exprime pas la consommation mais son contraire. Les bouches ouvertes ne se referment pas, et le plaisir, dérisoire donc, ne vient paradoxalement pas de l'assouvissement mais de l'ouverture même sur cette attente, impalpable par nature, qui pourrait être infinie si le malheur ne venait y mettre un terme².

On a souvent souligné que cette manière de faire de l'attente vaine non plus seulement l'apanage de l'oisif et de l'indigent, mais le moteur de toute action humaine différencie Solon d'Hésiode³. Il faut aller plus loin et ajouter que cela les oppose. Le travail est chez Hésiode ce qui permet d'échapper à l'influence de l'attente vide et mauvaise décrite dans les vers 498-501 des *Travaux*. Au contraire, l'activité, pour Solon, n'est pas le salut : tous les métiers, même les plus nobles, qui seront énumérés ensuite, sont l'expression de cet espoir inconsistant.

On peut toujours en déduire que le second est plus pessimiste que le premier, mais là n'est sans doute pas le point. Il ne s'agit pas pour Solon de faire l'éloge ou le blâme du travail, mais d'en montrer les ressorts profonds : le profit, le *kerdos*, n'est qu'une traduction de l'attente que nous formons tous, et l'action humaine est donc intimement liée à la *doxa*. Si l'on ne saisit pas que le poète vise à souligner cette relation, on comprend difficilement comment les vers 37-40 s'articulent avec ce qui les suit.

¹ 1974, p. 181.

² Le contraste qui s'établit ainsi entre ὀδύρεται (v. 35) et τερπόμεθα plaide également pour la correction proposée par le manuscrit S.

³ Voir les *Travaux et les jours*, 498-501. À propos de cet élargissement voir, après Solmsen (1949, p. 110 s.), Noussia (2001), *ad loc.*, p. 206, et Mülke (2002), *ad* 33-36, p. 285.

2. V. 37-42. La doxa comme moteur de l'activité humaine : les cas limites.

Le passage a parfois gêné la critique. Même si les commentateurs ont rarement eu la sévérité de Bernhardt, qui, dans la première édition de son *Grundriß der griechischen Literatur*, déplaçait les vers 37 s. avant le vers 59 et condamnait les vers 39-42¹, ou de Nestle², qui considérait les vers 37-40 comme inauthentiques, plusieurs d'entre eux, de Bergk (1882) à Nesselrath (1992), en passant par Wilamowitz (1913), ont jugé les vers 39 s. interpolés. Ce qui poussait à voir dans ces vers un « corps étranger »³ était en premier lieu que l'on ne parvenait pas à les justifier dans le contexte. Alors que les exemples du malade et de l'indigent supposaient possible une amélioration future, celui du médiocre et du laid qui s' imagine homme de valeur et beau évoquait une situation qui ne peut guère évoluer, mais relève de la pure illusion subjective. L'activité concrète dont on imaginait qu'elle pouvait se déployer avec les espoirs du malade et du pauvre semblait une perspective totalement absente des vers 39 s., qui entraîneraient ainsi trop loin du problème de la richesse, auquel les vers 41 s. ramèneraient enfin clairement. La langue et la syntaxe sont alors invoquées pour étayer les soupçons. Wilamowitz doute que Solon puisse employer ici, alors qu'il ne le fait pas ailleurs, l'infinitif épique ἔμμεναι et la forme longue de καλός au temps faible. On considère comme difficile l'emploi du même δοκέῖ en 39 et 42 avec deux infinitifs de temps différents, et le soupçon est d'autant plus lourd qu'une grande partie de la critique corrige l'aoriste κτήσασθαι (v. 42) en futur à la suite de Sylburg : l'infinitif présent du vers 39 semble alors déplacé entre deux futurs (voir ἔσται au vers 38) qui correspondent mieux, pense-t-on, à la projection dans l'avenir que le mot ἐλπὶς laissait présager. Une fois le doute installé, l'insertion d'une asyndète (v. 39) dans un système paratactique (μέν en 37, δέ en 41) rendait l'incise plus improbable encore⁴.

Les arguments stylistiques invoqués par Wilamowitz ont déjà été réfutés par Paul Friedländer⁵ : la poésie homérique emploie la forme longue de καλός au temps faible aussi bien qu'au temps fort⁶. Quant à la forme épique ἔμμεναι, même si on ne la trouve pas dans le reste des

¹ 1845, p. 357. Son opinion sur le passage a évolué en fonction du commentaire de Schneidewin, qui, lui, défendait l'unité du poème, mais considérait les vers 39 s., comme une interpolation (voir ci-dessus, mon commentaire p. 189).

² 1942, p. 31.

³ L'expression (« Fremdkörper ») est de Nesselrath (1992), p. 99, n. 12.

⁴ Voir Nesselrath, *loc. cit.*

⁵ Friedländer (1929/1969), p. 316.

⁶ Cf. *Iliade* XIX, 285 (pour un exemple de forme longue au temps fort), et XXI, 108 (pour la longue au temps faible).

poèmes transmis de Solon¹, elle peut témoigner des emprunts si courants à la langue de l'épopée que pratiquent les élégiaques². On peut pourtant aller plus loin encore que Friedländer. Comme la critique plus récente³ l'a noté à juste titre, sans toutefois en exploiter les conséquences, le vers 39 est tout entier marqué par la langue épique : ἔων, à cette place de l'hexamètre, apparaît plusieurs fois dans l'*Iliade*⁴, et surtout on trouve le même groupe de mots, ou presque, aussi en fin de vers, dans plusieurs passages des poèmes homériques, dont une fois dans un vers très semblable⁵, ce qui permet de conclure qu'ἔμμεναι ἀνὴρ, avec l'allongement nécessaire de l'initiale, fonctionne ici comme une formule épique. On peut tenir ainsi, à partir de la remarque même de Wilamowitz, un raisonnement bien différent, et penser qu'un usage aussi flagrant – et peut-être contraire aux habitudes soloniennes, du moins au regard de ce qui nous reste – est significatif : Solon nous plonge avec ces deux vers, pour des raisons sur lesquelles je reviendrai plus tard, dans le monde héroïque.

Dénoncer l'asyndète du vers 39 relève par ailleurs du parti pris, puisqu'on peut constater que la même structure réapparaîtra peu après, avec un ὁ μὲν..., au vers 43, qui introduit une série dans laquelle ἄλλος est utilisé à chaque fois sans particule de liaison⁶. Que l'on revienne à une parataxe explicitée par un δέ en 41 n'a rien d'étonnant, puisque le poète modifie la structure syntaxique qui sert à introduire l'énumération. Il n'est guère utile enfin de s'appesantir sur le problème du présent entre deux futurs, qui ne se pose que si l'on corrige l'aoriste du vers 42 en un futur.

Les problèmes de fond qui ont été soulevés méritent, comme toujours, que l'on s'y arrête. Ce qui gênait était que l'on considérait que les trois exemples ne pouvaient pas être mis sur le même plan : l'attente du malade et du pauvre semblait fondée, alors que le cas de l'individu évoqué en 39 s. paraissait irrémédiable, parce qu'il correspondait à une déficience innée qui rendait tout espoir définitivement illusoire, et totalement incongru dans un contexte où on parle d'activité et d'accumulation de richesses. En fait, un examen attentif de l'énonciation amène à poser les questions différemment. D'une part, on verra que la formulation des trois cas conduit à nuancer l'idée selon laquelle le deuxième seul est désespéré. D'autre part, il s'agit de définir précisément la nature de l'attente évoquée et

¹ C'est la forme εἶναι qui est employée dans notre poème au vers 5 et en 27 W., v. 9.

² Voir pour l'emploi des infinitifs homériques en -μεναι, West (1974), p. 106.

³ Voir Noussia (2001), *ad* 39 s., p. 208, et Mülke (2002), *ad* 39-40, p. 294.

⁴ Voir *Iliade* I, 171 ; II, 27, 64 ; III, 46 ; IV, 231, etc.

⁵ Cf. *Iliade* XXIII, 470 s. : ... δοκέει δέ μοι ἔμμεναι ἀνὴρ / Αἰτωλὸς γενηήν ; et aussi VI, 488, ou *Odyssée* VI, 200, pour la clause ἔμμεναι ἀνδρῶν, et *Odyssée* XVIII, 261 : ἔμμεναι ἄνδρας.

⁶ V. 47, 49, 51, 53, 57.

plus précisément de se demander si la question de sa légitimité est celle que veut soulever le poème. La correction de l'aoriste en futur adoptée par un grand nombre d'éditeurs au vers 42 montre que l'on considère le plus souvent cette attente simplement comme un espoir, une projection donc dans le futur. Une telle compréhension rend effectivement l'exemple de 39 s. (surtout dans son second volet, à propos de la beauté) difficile à justifier. Mais on peut se demander si le poème, dans le paradoxe qu'il exprime à chaque fois et que le deuxième cas dit au mieux, ne fait pas allusion à une autre forme de projection, non pas simplement temporelle, mais bien plutôt existentielle. On est conduit alors à formuler plus précisément que cela n'a été fait à ma connaissance le problème du rapport entre cette *doxa* (et donc ces six vers) et l'action, que la liste des métiers montre ensuite dans plusieurs de ces aspects.

v. 37 s.

Le *καί* qui introduit, avec la crase *χῶστις*, les trois exemples au vers 37 est très certainement explicatif¹, mais il reste à comprendre ce qu'est censé illustrer le passage. La répétition de *δοκεῖ* aux vers 39 et 42 conduit logiquement à penser que c'est la *δόξα*, telle qu'elle a été énoncée en 34, qui est explicitée : une attente donc, comme j'ai tenté de le montrer plus haut², « solipsiste », que le sujet se forge en ne se fondant que sur lui-même et non sur une réalité objective extérieure à lui, qui lui permettrait de construire cette *doxa* selon une logique plus largement acceptable. Les trois exemples fonctionnent comme des cas limites, assez frappants pour que l'on puisse saisir la nature, et la force, de cette attente. Frappants, ils le sont déjà parce qu'ils parlent immédiatement à un Grec, qui voit là évoqué, dans son contraire, le canon traditionnel des qualités humaines. Friedländer, dans sa défense des vers 39 s., a en effet avancé un argument important quand il a noté qu'en parlant de la santé, du courage, de la beauté et de la richesse, Solon apparaît comme le « témoin le plus ancien de ce qui aura ultérieurement valeur de catalogue des qualités communément admises »³. Frappants, ils le sont aussi parce qu'ils soulignent le caractère paradoxal de l'attente qu'ils évoquent.

La première chose à remarquer en effet est que le poète n'insiste pas, comme on veut le croire lorsqu'on tient à opposer le deuxième exemple au premier et au troisième, sur le caractère éventuellement réparable de l'état de malade et de pauvre, au contraire. Dans les trois cas, l'homme est soumis à une nécessité objective qui le domine. Ainsi, les vers 37 s., de la

¹ Voir KG, II, § 521, 2, p. 247, qui, il est vrai, ne donnent pas d'exemples archaïques de cet emploi.

² Cf. ci-dessus, p. 222 et 289.

³ ... *Solo antiquissimus testis exstat illius qui postea viget bonorum popularium catalogi*, 1929/1969, p. 317. Cf. les exemples qu'il donne de ce catalogue, notamment chez Platon.

manière dont ils sont énoncés, évoquent moins la rémission que la condamnation de l'homme écrasé par la maladie. En effet l'emploi de νοῦσος avec l'épithète ἀργαλή se rencontre dans des contextes où la maladie est mortelle. C'est le cas dans le passage de l'*Iliade* où Eucharis a eu, comme Achille, le choix entre deux morts : celle que provoque la « maladie douloureuse » et celle qui va l'emporter à Troie¹, et dans les *Travaux* d'Hésiode, où les maladies sont explicitement définies comme porteuses de mort². Que l'on retrouve la même formule au vers 61 pour parler du malade guéri par simple imposition des mains du médecin ne contredit pas le rapport étroit entre l'expression et l'idée de mort : le poète insiste en effet dans ce passage sur le caractère miraculeux d'une guérison qui ne doit rien au savoir du médecin³, mais survient comme par surprise.

v. 39 s.

Les vers 39 s. renvoient à la même impuissance objective. Contrairement à ce que l'on propose parfois⁴, il n'est sans doute pas pertinent de considérer que le vers renvoie à deux types d'individus distincts. La syntaxe, qui n'offre pas, pour le vers 40, un sujet différent, et la disposition même des mots, en chiasme, dans les deux vers laissent à penser qu'est évoqué ici, avec un sujet unique, ἄλλος, un même genre d'homme doublement disgracié. Δειλός englobe très certainement la notion de lâcheté, mais, opposé comme il l'est à ἀγαθός, ne peut pas s'y réduire. Le vers, ainsi que je l'ai déjà souligné, présente une nette coloration épique et il est donc d'autant plus légitime de se reporter aux emplois de δειλός dans l'*Iliade* pour tenter de saisir ce que recouvre l'adjectif. Le terme renvoie clairement, et le plus souvent, à la fragilité humaine, puisqu'il définit souvent la nature misérable du mortel en général, de l'homme qui est mort ou sur le point de mourir ou des proches d'un mort, fragilisés par la perte que celui-ci représente⁵. Deux occurrences toutefois renvoient à des emplois plus restreints du terme. Au premier chant (293), Achille utilise le mot, dans sa querelle contre Agamemnon, pour qualifier ce qu'il serait s'il obéissait à celui-ci, et il lui adjoint l'adjectif οὐτιδανός, qui, dérivé de la

¹ XIII, 667.

² V. 92 : avant Pandore, les hommes vivaient à l'abri des maux, du labeur difficile « et des maladies douloureuses qui donnent la mort aux hommes » (νοῦσων τ' ἀργαλέων αἶ τ' ἀνδράσι κῆρας ἔδωκαν).

³ Les φάρμακα qui définissent son art (cf. πολυφαρμάκου, v. 57, repris par φάρμακα, v. 60) ne sont pas efficaces en l'occurrence, mais le seul contact de ses mains, ce qui n'a rien à voir avec une quelconque pratique médicale, mais relève plutôt du miracle ; voir ci-dessous, l'analyse de ces vers.

⁴ Voir les traductions d'Edmonds (1944²), West (1993) ou Fantuzzi (Noussia, 2001).

⁵ Voir, pour un exemple du premier emploi, XXI, 464, à propos de la condition humaine ; pour le deuxième, XVII, 670, comme épithète de Patrocle, une fois mort ; pour le troisième, XXII, 431, d'Hécube, qui pleure son fils.

négation οὐ, doit avoir un sens fortement négatif (« qui ne vaut rien »). En XIII, 278, dans un contexte où sont définis la valeur guerrière et son contraire, δειλός est par ailleurs opposé à ἄλκιμος (qui renvoie, selon son étymologie, à la qualité défensive du guerrier), les deux adjectifs étant ensuite respectivement repris par κακός (279) et ἀγαθός (284). Ainsi, il semble qu'il faille entendre dans δειλός non seulement l'opposé du brave, mais aussi l'opposé de celui qui mérite son *kleos* : c'est l'homme sans valeur et donc sans bravoure, le contraire du héros de l'épopée, dont toute les qualités peuvent être embrassées sous le terme d'ἀγαθός. Rien d'étonnant à ce que ce piètre individu soit aussi physiquement disgracieux : il suffit de penser à Thersite, qui associe la laideur à la bassesse¹. Il est donc sans doute vain de trancher entre un sens social ou moral à donner à δειλός ici : c'est l'envers du héros, puis, dans une société sans doute encore fortement marquée par ce modèle, de l'homme de bien, qui, comme on l'a dit plus haut², rassemble en lui toutes les diverses qualités, physiques autant que morales, qui le placent au sommet de la hiérarchie sociale³.

L'épisode de Thersite en *Iliade* II révèle en quoi l'état négatif décrit ici est voué à la permanence. Ce n'est pas seulement qu'il n'existe pas encore les soins réparateurs qui permettraient au laid de s'embellir. Mais la bassesse même de Thersite est partie intégrante et donc immuable de son être, ce qui seul peut justifier, me semble-t-il, un élément du récit que l'on ne prend pas en compte lorsqu'on ne s'intéresse qu'à la fonction poétique, donc hors narration, du personnage⁴. Thersite est défini comme celui qui cherche querelle aux rois⁵. Le vers 214 précise qu'il le fait « sans respecter l'ordre établi » (οὐ κατὰ κόσμον) et tout ceci semble donc conduire très logiquement à la violente correction verbale et physique que lui inflige Ulysse. Cependant Thersite n'a pas été le premier à s'en prendre

¹ Cf. sa description, où tout est déjà dit dans l'adjectif qui l'annonce et la résume (αἴσχιστος) : II, 216-219. Thersite est l'anti-Achille et l'anti-Ulysse (deux modalités de la nature héroïque, chantées par *Iliade* et par *Odyssée*, qui sont les cibles favorites de sa langue querelleuse, 220), l'anti-héros donc, et son aspect même s'oppose à celui des grands guerriers dont la description, aussi imprécise soit-elle, met en avant d'indéniables qualités physiques (voir la « Teichoscopie », *Iliade* III, où sont évoquées, entre autres, la beauté d'Agamemnon, 169, ainsi que la stature imposante d'Ulysse, 194, et d'Ajax, 226 s.).

² Voir ci-dessus, p. 286 et n. 1.

³ On a vraisemblablement ici avec ἀγαθός et καλός, comme le remarque Erbse (1995), p. 251, une analyse de l'idéal social qui sera résumé plus tard sous le terme de καλοκάγαθία.

⁴ Voir l'analyse de Nagy (1979/1994), p. 305-310, qui voit incarnée en Thersite la poésie du blâme, dont se moquerait ici l'épopée, marquant ainsi son affinité avec la poésie de l'éloge.

⁵ II, 214, 277 ; voir aussi 243 et 254 s., où Agamemnon est qualifié du formulaire ποιμένα (ι) λαών alors qu'il est dit que Thersite lui cherche querelle ou le blâme.

violemment à Agamemnon ; Achille avant lui a tenu devant et contre le roi des propos bien plus injurieux, et ses reproches allaient pour beaucoup dans le même sens¹. Philippe Rousseau, dans sa réflexion sur la fonction de l'épisode de Thersite à ce moment précis de l'*Illiade*, a sans doute raison d'affirmer que l'invective peut susciter cette réaction d'Ulysse, approuvée avec satisfaction par l'ensemble de l'assemblée (II, 270-277), dans la mesure où elle arrive à contretemps, à un moment où l'armée retrouve sa cohésion après la dispersion suscitée par le rêve mensonger, mais qu'elle scelle en même temps le destin funeste des Achéens, qui, en se moquant ainsi des reproches faits par Achille à Agamemnon et en se montrant donc solidaires de celui-ci, se condamnent au désastre qu'Achille a appelé sur eux au chant I (409 s.)².

Toutefois on ne rend pas encore totalement compte ainsi de la violence même avec laquelle Ulysse fait définitivement taire l'importun. Il aurait été de toute évidence impensable qu'Agamemnon agisse de même avec Achille. Si Ulysse peut traiter Thersite comme il le fait, c'est que nous ne sommes pas en l'occurrence entre pairs, comme le signalait déjà à elle seule l'insistance sur les destinataires royaux des invectives proférées par Thersite, en soulignant implicitement l'inégalité. Certes, l'expression *οὐ κατὰ κόσμον* est particulièrement bienvenue dans un contexte où l'intervention de Thersite est intempestive, mais, dans la mesure où elle est utilisée dans la présentation générale du personnage, on peut penser qu'elle vaut au-delà de l'épisode. En disant de Thersite qu'il s'en prend aux rois, on insiste sur le fait qu'il n'en est pas un, et qu'il n'est donc pas autorisé à les blâmer³ ; cette donnée explique pourquoi Ulysse peut corriger Thersite avec une telle violence. Corriger est bien le terme, puisqu'il le ramène à l'état et à la condition que son intervention virulente semblait lui avoir fait oublier et que les coups de sceptre stigmatisent : la bosse produite (II, 267) ne peut que renforcer la courbure du dos (217 s.), et la peur et les larmes auxquelles il se trouve réduit (268 s.) ramènent Thersite à la condition d'individu sans valeur et sans courage (donc de *δειλός*) qui est de fait la sienne. Ce détour par Thersite permet de mieux saisir en quoi les

¹ I, 149-171 ; 225-244. Les vers 231 s. résonnent même comme un appel à une réaction telle que celle de Thersite. Achille en effet retourne ses invectives contre les Achéens eux-mêmes, des hommes de rien (on trouve le même *οὐτιδανός* qu'en 293), puisqu'ils ne réagissent pas aux outrages commis par Agamemnon.

² 1995, p. 634-636.

³ Voir pour une analyse similaire Sacta-Cottone (2005), p. 113-122, qui montre notamment que le silence d'Agamemnon, l'agressé, est le signe non seulement du caractère intempestif de l'injure, mais aussi de la fragilité de celui qui la profère : la violence de ses propos ne correspond pas à sa valeur propre et fait de son intervention « un exercice d'autorité purement arbitraire » (« un esercizio dell'autorità del tutto arbitrario », p. 122).

déficiences évoquées dans le deuxième exemple, déficiences à la fois physiques et sociales, peuvent être conçues comme irrémédiables.

v. 41 s.

Le dernier exemple enfin souligne lui aussi la soumission de l'individu à une force objective qui l'écrase : la seconde partie du vers 41 est de ce point de vue très claire grâce au choix du verbe (βιάται) et de son sujet : πενίης ἔργα, une métaphore qui fait de la pauvreté une puissance bien réelle et objective, constituée de faits¹. Le terme ἀχρήμων lui-même évoque sans doute un état de pauvreté difficile à surmonter. L'adjectif est rare, on le trouve ici pour la première fois, mais le substantif ἀχρημοσύνη apparaît une fois dans l'*Odyssée* (XVII, 502) : c'est le dénuement qui pousse à la mendicité, un état donc qui interdit de pouvoir envisager sérieusement d'accéder à son contraire, l'abondance (dite au vers 42, avec χρήματα πολλά).

Or les trois exemples visent à mettre en évidence que toutes ces victimes enlisées dans une situation sur laquelle elles ne peuvent avoir aucun contrôle objectif voient en elles-mêmes le contraire de ce qu'elles sont réellement. En effet, contrairement à ce que l'on a pensé en général jusqu'à vouloir supprimer les vers 39 s. et corriger en futur l'aoriste κτήσασθαι du vers 42, les trois exemples n'illustrent pas un processus de projection de l'individu hors du temps présent, dans un futur hypothétique plus riant, mais bien plutôt celui d'une projection hors de soi-même, qui amène les sujets soumis aux misères évoquées à défier en quelque sorte le principe de non-contradiction : leur attente fait d'eux ce qu'ils ne sont pas, et ne peuvent pas être dans les faits. L'énonciation met en effet en relief le caractère sinon irrémédiable, au moins écrasant des ces affections. Ce ne sont pas des πάθη au sens où le poème les entend au vers 35 : il ne s'agit pas en effet d'évoquer ici le malheur comme un châtiment qui survient, mais de préciser par des exemples ce qui est entendu par la *doxa* en 34². Pour ce faire, Solon prend trois situations paradigmatiques dans la mesure où chacune représente au mieux la pire expérience pour un individu, qui se trouve face à elle objectivement démuné.

Ce que le poème montre alors, c'est que ces états, en fait désespérés, qui devraient paralyser l'individu comme les mots mêmes le suggèrent, ne l'empêchent pas de se fabriquer une conception de soi tout à fait contraire, qui le sort de sa condition et le projette hors de son état réel : le subjectif masque l'objectif. La projection dans le futur n'est qu'une modalité particulière de ce processus mental. L'ouverture sur l'avenir, qui, si l'on

¹ Voir, pour l'importance que prend le terme ἔργα dans le poème 4 W., mon analyse de l'« Eunomie », p. 160.

² Il n'y a donc pas lieu de voir ici un glissement de pensée qui donnerait une autre définition du πάθος, comme le pense Mülke (2002), *ad* 33-36, p. 285.

garde le texte des manuscrits, comme il paraît légitime de le faire, ne concerne que le premier exemple, est un cas particulier, juste l'envers exact de la situation du malade. Face à un mal qui le condamne à la mort, donc à un temps qui doit se clore, le malade se forge une attente symétriquement inverse, selon laquelle il conçoit l'éventualité d'un futur : les mots eux-mêmes marquent le contraste, puisqu'à *πιεσθῆ*, qui évoque une oppression neutralisant l'action, répond *κατεφράσατο*, qui dit l'évaluation mentale, l'élaboration de plan et renvoie donc à une activité. Il s'agit là quasiment d'un *adumaton* logique, qui devient toutefois un « possible », hors réalité, dans le seul imaginaire de l'individu qui le conçoit.

Il en va de même pour le cas suivant, qui, loin d'être incongru comme on l'a pensé souvent, est l'exemple le plus clair de la représentation solipsiste de soi qu'a évoquée le vers 34¹ : on a ici une image de soi parfaitement contraire à ce que la réalité donne à voir. Enfin j'ai déjà tenté de montrer plus haut que l'état du pauvre était par nature opposé à celui d'un individu qui acquerrait une grande quantité de biens et qu'est évoquée ici l'opposition entre un état de fait et la représentation que s'en fait l'individu. Les vers qui suivent (44-48) éclaireront la contradiction : la condition du pauvre est un état indépassable, et le fait même qu'il soit obligé de risquer sa vie ou de se vendre pour tenter de la surmonter montre qu'il ne peut y échapper. S'il travaille toutefois, c'est parce qu'il s'imagine acquérir (l'aoriste marque l'action pure et simple²) par ce moyen de la richesse (sinon pourquoi accepterait-il de le faire ?). L'acquisition de biens en quantité (*πολλά* est important pour bien comprendre l'antithèse qu'il y a dans l'énoncé) est en contradiction avec son statut même d'homme sans biens³.

¹ Christes (1986), p. 10 s., gêné par l'emploi du présent (d'autant plus rare d'après lui qu'il adopte la correction de *κτῆσασθαι* en futur au vers 42), voudrait que le verbe *δοκεῖν* ait ici le sens de « sembler ». D'une part, il paraît hautement improbable que le même mot, de plus à si peu de vers d'intervalle et dans un contexte où *δόξα* renvoie à une représentation que l'on se fait de soi-même, puisse avoir deux sens différents. D'autre part, on retrouve le verbe, suivi du même *ἔμμεναι* et avec le même sens, dans l'*Odyssée*, XVIII, 382 : *καί πού τις δοκέεις μέγας ἔμμεναι ἠδὲ κραταίος* (« Tu penses être quelqu'un de grand et de puissant <parce que tu côtoies peu de gens, qui n'ont pas de valeur> »). Enfin, comme le montrent les emplois d'*ἐλπίζω* (qui se construit avec le futur, mais le présent et l'aoriste aussi bien), l'attente ne porte pas forcément sur l'avenir, mais peut concerner le présent (voir déjà Friedländer, 1929/1969, p. 316).

² Les exemples donnés par West pour justifier l'aoriste (1974, p. 181) sont plus tardifs (Aristophane, Platon, Ménandre) ; mais on trouve dans l'*Odyssée* II, 280, un exemple clair de l'emploi de l'infinitif aoriste pour définir le contenu d'une attente (*ἐλπωρή τοι ἔπειτα τελευτῆσαι τάδε ἔργα* : « il y a alors de l'espoir que tu finisses ces travaux »).

³ Les manuscrits présentent le génitif *πάντων* au vers 42. La leçon est possible dans la mesure où, contrairement à ce qu'affirme Mülke (2002), *ad* 41-42, p. 295, *χρήματα* ne signifie pas nécessairement « l'argent », mais les biens (voir mon analyse de

Ce dernier exemple, qui diffère des deux autres en ce qu'il est plus directement lié au thème de la richesse, et donc à l'action, qui est censée la produire et que la suite du poème décline sous plusieurs de ses réalisations professionnelles, permet de saisir pleinement ce qui reste implicite dans les deux premiers. Il met en effet en évidence le paradoxe de la condition humaine, dont la possibilité même d'exister repose sur une erreur, qui devient dès lors nécessaire. Cette capacité à sortir de soi – c'est-à-dire du soi de la réalité objective, écrasante, confirmée par le reste du monde –, cette capacité à l'erreur donc est ce qui rend possible l'action : si le malade, l'homme de rien et l'indigent avaient pleinement conscience de leur état, ils n'auraient aucune raison de persister à exister et se cantonneraient dans l'inertie de la résignation. L'attente illusoire, car objectivement infondée, n'en est pas moins ce qui explique que nous continuions à vivre, même soumis à une réalité qui nous écrase et apparaît donc comme le moteur de notre existence. "Nous", car les exemples donnés ici, loin d'être des exceptions, sont les cas limites qui illustrent de la manière la plus éclairante la puissance de cette *doxa*, qui opère de manière universelle, comme l'indiquait déjà le vers 33 et comme le montrera l'énumération des catégories concernées, jusqu'au plus savantes, par l'agitation du $\sigma\pi\epsilon\acute{\upsilon}\delta\epsilon\iota\nu$.

La *doxa* ne peut par conséquent pas se confondre avec l'action même : elle en est la condition nécessaire. Les exemples qui suivent ne sont donc pas à situer sur le même plan que les trois paradigmes précédents. Alors que ceux-ci donnent des exemples de *doxai*, l'énumération présente les métiers comme les effets quotidiens, dans le monde actif, de cette toute-puissance de l'erreur qui, certes, contredit la vérité ultime de l'existence humaine, mais n'en est pas moins la condition de possibilité de cette existence même. Les différentes réalisations du $\sigma\pi\epsilon\acute{\upsilon}\delta\epsilon\iota\nu$ énumérées ensuite découlent donc d'une attente subjective qui en explique le caractère incertain. Puisque la *doxa* n'est fondée sur rien d'autre que l'individu qui la conçoit et que les faits peuvent même totalement la contredire, ce n'est pas en elle, mais hors d'elle que l'on peut trouver la clé de l'issue que trouve

l'« Eunomie », ci-dessus, p. 74 s.) : le texte signifie alors que « parmi tous les biens, un pauvre pense en acquérir beaucoup ». Il y a un tout, qui est certes inatteignable, mais dont le pauvre s'imagine qu'il peut en tenir beaucoup. On a là un effet d'hyperbole qui insiste sur le caractère absurde de l'illusion, et la correction de Gesner, πάντως, bien qu'elle soit adoptée par l'ensemble des éditeurs, paraît superflue, et peut-être non pertinente. On la pense en effet confortée par plusieurs emplois de l'adverbe chez Solon, surtout dans le même poème (v. 8, 28, 31, 55). Toutefois les autres occurrences dans l'élegie renvoient à l'expression d'une certitude d'autant plus grande en la réalisation de l'action qu'elle relève d'un processus divin. Il faudrait considérer que le poète fait ici un usage décalé de l'adverbe, qui donnerait à la proposition une tonalité fortement ironique. Il me semble cependant que l'on peut faire l'économie de cette hypothèse, dans la mesure où le texte transmis se comprend.

une action, comme le poème l'explicitera à partir du vers 63. La *doxa* est donc à l'origine de tous les dangers liés à l'action, mais, si l'on pose que l'action est partie intégrante de l'existence humaine, elle est aussi condition de cette existence. On comprend alors la raison d'être de la prière initiale, seule forme sous laquelle peut se dire le souhait de sortir de l'impasse – logique – à laquelle est nécessairement confrontée l'existence humaine.

3. V. 43-62 : *Le catalogue des activités humaines.*

3. a. *Structure du catalogue*

v. 43-62

Suit donc une énumération des diverses activités humaines. Simple au premier abord, elle se révèle plus complexe à une lecture attentive et suscite, avant même que l'on ne s'arrête à la compréhension du détail, plusieurs questions : l'articulation avec ce qui précède et ce qui suit, le choix des activités présentées ici, leur organisation interne.

À dire vrai, le problème du rapport de ce catalogue à son contexte se pose de façon aiguë seulement si, comme Mülke, on s'attend à trouver ici encore une illustration directe des vers 33-36 et du motif ἐλπίς-δόξα-πάθος défini par le commentateur¹. Ainsi, celui-ci considère que la pensée du poète opère un glissement, de l'accent mis au départ sur l'activité et le profit à l'insistance appuyée, dans la dernière partie du catalogue, sur la réussite incertaine, où le *kerdos* n'a plus sa place, mais où apparaît l'idée de *moira*, dont l'action sera évoquée juste après (v. 63). Même s'il se refuse à mettre ce glissement sur le compte d'une improvisation orale – implicitement associée à une logique lâche –, parce qu'il décèle dans le catalogue des « métiers » une certaine organisation, il n'en laisse pas moins ouverte, comme il le fait ailleurs, la possibilité d'attribuer ce qui est de toute évidence considéré comme une faiblesse argumentative aux imprécisions liées à la composition orale². C'est de fait ne pas saisir le mouvement d'ensemble, que l'on fige dans des cadres qui ne sont pas pertinents pour le comprendre.

Entre le motif de la *doxa* et le catalogue s'insèrent les trois exemples dont j'ai tenté de montrer qu'ils sont des paradigmes extrêmes de ce que le poète entend par cette force de la *doxa* solipsiste. L'activité (le *spendein*) qui va être ensuite évoquée ne peut pas être sans contresens rattachée directement au motif initial : les activités concrètes énumérées ici ne viennent pas illustrer cette *doxa*, mais en déclinent les effets concrets : les diverses activités humaines que les illusions forgées par l'individu sur

¹ *Ad* 43-62, p. 295.

² *Ibid*, p. 297.

soi-même rendent seules possibles. Par ailleurs, le glissement déploré repose sur une assimilation de l'activité (*spendein*) au profit (*kerdos*) excluant les métiers qui ne sont pas explicitement associés au profit et sont alors considérés comme rattachés à un autre versant de la pensée, peu compatible avec le premier, la toute-puissance de la *Moira*. En réalité, le vers 43a est générique : il annonce, comme tel, l'ensemble des activités qui vont être ensuite énumérées. Il ne faut pas l'oublier si l'on veut éviter de figer l'énumération qui suit dans des catégories qui fonctionnent mal, comme ont été souvent contraints de le remarquer les commentateurs. Plaçant l'ensemble des activités du catalogue sous le signe du *spendein*, le poème veut au contraire, me semble-t-il, défaire les différenciations traditionnelles, dont la critique s'est limitée à tort à restituer le système, pour signaler que toutes, plus ou moins nobles, sont des activités humaines, et, à ce titre, des produits de l'illusion qui les fonde.

Il importe donc de revenir sur l'énumération des métiers et la manière dont elle s'organise¹. Les divisions proposées ne fonctionnent pas totalement. Ainsi, quand Karin Alt distingue deux groupes, les professions manuelles, qui exigent de la force physique, d'un côté (représentées par le marin, le paysan et l'artisan, v. 43-50), et les professions intellectuelles, qui exigent un savoir (poète, devin, médecin, v. 51-62) de l'autre², elle est obligée d'écarter d'autres regroupements possibles. En effet, on pourrait objecter que l'artisan aussi possède un savoir³ et que, contrairement aux deux premiers et comme les trois autres, son activité est associée à un dieu. Poser que la relation au dieu pour le marin et l'agriculteur va de soi⁴ ne résout pas la difficulté, mais l'accroît : on peut en effet se demander par exemple pourquoi le rapport à la divinité de l'artisan, du poète, du devin et du médecin irait moins de soi et devrait donc être spécifié par Solon, alors que la tradition le thématise régulièrement⁵. Christoph Mülke propose un autre regroupement : les quatre derniers métiers seraient à intégrer dans une tradition, que représente au mieux l'*Odyssée* XVII, 382-387, celle des κλητοὶ δημοεργοί. L'écho est indéniable⁶, mais le parallèle n'est pas une réponse au problème de l'absence de dieux pour le premier ou – car la question peut être posée dans ce sens aussi –, de la présence des dieux pour les autres, ni à celui de l'organisation de la liste, si l'on s'en tient à penser que les deux premières activités renvoient purement et simplement

¹ Pour une liste des études sur le catalogue des métiers, voir le commentaire de Mülke (2002), p. 295-297.

² 1979, p. 401.

³ Voir δαείς, v. 50.

⁴ Alt (1979), p. 400, n. 47.

⁵ Voir ci-dessous, l'analyse du détail, pour chaque métier.

⁶ Voir la citation du passage, ci-dessous, p. 306 s.

au marin ou au paysan : quel est le sens de ce qui ne peut être alors ressenti que comme un ajout et pourquoi le poète ne s'est-il pas contenté des métiers de la liste traditionnelle héritée de l'*Odyssée* ?

De fait, il semble que l'on commette une erreur en pensant que le poème présente un catalogue exhaustif des métiers. La liste des activités est établie sur fond de références précises. Solon choisit sa tradition : c'est essentiellement celle de l'*Odyssée*, et l'on ne peut, comme on l'a fait parfois, simplement se limiter à constater que d'autres listes existent, qui attestent un ancrage dans une tradition commune. Solon n'évoque pas, comme dans l'énumération du chant XIII, 730-734, de l'*Iliade*¹, l'activité militaire, il ne parle pas non plus des rois, ni plus largement de l'activité politique². En outre, bien qu'il renvoie manifestement à ce que l'*Odyssée* nomme les δημοεργοί, il ne parle pas non plus des hérauts, pourtant intégrés dans cette catégorie en XIX, 135. Le catalogue n'épuisant donc pas les activités humaines possibles, il convient de s'interroger sur ce que l'élégie retient.

S'il y a bien une hiérarchie qui peut être mise au jour, elle n'est pas directement sociale, mais elle a plutôt à voir avec la plus ou moins grande aliénation subie par l'individu au gré de ces pratiques. Sont d'abord présentées des activités qui contraignent l'homme à lutter contre des éléments, avec les risques et les fatigues que l'on sait pour un mortel : la mer dans le premier cas, la terre dans le second. La critique, parce qu'elle cherche dans le poème des métiers nettement circonscrits, est ici

¹ Voir Mülke (2002), parmi d'autres, qui compare, *ad* 43-62, p. 297, le catalogue des métiers de l'élégie à cette liste de l'*Iliade*. De fait, le rapprochement n'est pas vraiment pertinent. En effet, il s'agit là, d'une part, de compétences plutôt que de métiers, comme le prouvent les vers 732 s., qui, après qu'eurent été évoqués les exploits de guerre, la danse, la cithare et le chant, en viennent à parler de l'homme en qui Zeus a déposé un esprit de valeur (νόον... ἐσθλόν).

² Voir le parallèle, assez saisissant, qu'établit Friedländer (1929/1969, p. 317) entre notre passage et la liste des réincarnations de l'âme que propose Socrate dans le *Phèdre* (248d-e). Dans le dialogue platonicien, l'ordre, selon une hiérarchie descendante, est exactement inverse à celui de l'élégie (marins mis à part, qui n'apparaissent pas dans Platon), puisque, à partir de l'âme de quatrième rang, sont cités successivement le médecin, le devin, le poète, l'artisan associé au cultivateur. La similitude marque d'autant plus fortement l'absence, chez Solon, des rois, des guerriers ou des politiques (pour l'âme de second rang, en ce qui concerne les deux premiers, de troisième rang pour les politiques, chez Platon). Ceux-ci n'entrent pas dans la logique de la série. Solon s'intéresse en effet aux moyens que trouvent les hommes d'acquérir du profit. La guerre (qui, dans l'organisation d'une cité, n'est plus *razzia*) et le pouvoir (au moins dans l'idéal : Solon ne fait pas ici, dans ce discours qui se veut universalisant, une critique des dysfonctionnements politiques particuliers à sa cité, dont parle l'« Eunomie ») sont des moyens, non pas de gagner individuellement de la richesse, mais de garder ou de régir celle qui a été acquise.

embarrassée : marchands ou pêcheurs, journaliers ou paysans¹ ? En réalité, c'est moins le métier qui importe que la manière dont l'activité est décrite. Le marin est défini d'emblée par l'errance d'un Ulysse condamné par Poséidon à essuyer des tempêtes² ; la seule action qu'on lui prête : ramener du profit (v. 44), est placée sous le signe du besoin (χρήζων), une manière de mettre à distance sa réalisation effective ; il est enfin, comme les trois cas paradigmatiques évoqués auparavant, passif, soumis aux vents mauvais³. Il s'agit donc ici moins de définir une profession qu'une manière de partir en quête du profit (κέρδος), sans doute la plus dangereuse et donc la plus vaine qui soit.

Les vers 47 s. ont été diversement compris. Une bonne partie des commentateurs y voit, parce qu'elle attend ici le paysan, une manière imagée de dire la condition pénible de cette corporation, mais là encore, le mode d'énonciation est ce qui doit conduire l'analyse. Le verbe λατρεύειν désigne clairement un deuxième type d'aliénation, l'activité salariée qui réduit le travailleur de la terre à la domesticité. On pense évidemment à Achille, qui, quand il prétend qu'il aimerait mieux faire le thète en labourant la terre que de régner en seigneur sur des morts⁴, met en évidence le caractère peu enviable de cette activité.

La manière dont ces activités sont présentées permet de comprendre l'absence des dieux ici. Tels qu'ils sont mentionnés dans la suite du catalogue, ceux-ci dispensent un savoir qui fait de celui qui en bénéficie un intermédiaire entre eux et les hommes. Si Hermès ou Déméter n'apparaissent pas dans les cas présents, c'est que le poète ne parle pas pour eux d'un savoir-faire à transmettre, mais bien de pis-aller, où l'homme met pour la gagner sa vie en jeu, réellement ou symboliquement. La référence à l'*Odyssée* déjà évoquée pour le marin⁵ montre que dans ce cas au moins, les dieux sont plutôt des obstacles, ou des aides dangereux⁶ et

¹ Pour une analyse plus détaillée de toute cette section, voir ci-dessous.

² On retrouve le même verbe ἀλάσθαι au chant V de l'*Odyssée*, 377. Le verbe caractérise aussi les périples marins en II, 370, en particulier ceux des brigands qui exposent leur vie (*Odyssée* III, 73 s., et IX, 254 s.) : ψυχὰς παρθέμενοι, l'expression rappelant le vers 46 de l'élégie.

³ Voir le passif φορεύμενος, v. 45.

⁴ *Odyssée* XI, 489-491.

⁵ Voir ci-dessus et n. 2.

⁶ Voir l'épisode de l'outre d'Éole, au début du chant X de l'*Odyssée*, où l'on retrouve d'ailleurs une expression qui rappelle le vers 44 de l'élégie : les compagnons pensent que l'outre contient de l'or et de l'argent qu'Ulysse voulait « amener à la maison » : οἴκαδ' ἄγεσθαι (35). Certes, Éole a été efficace, puisqu'il a ramené, avant la catastrophe, l'équipage près du but, Ithaque, mais il s'est avéré dangereux pour des hommes qui, comme ceux que décrit Solon, ne pensent pas au retour, déjà un bien en soi, mais au profit.

que l'on ne peut attendre d'eux qu'une fonction de protection, qui n'est pas celle que met en relief ce catalogue. Ce n'est donc pas, comme le pense Alt, que la présence des dieux aille de soi dans les deux activités du marin et du paysan, mais que l'épique, ici, ne cite les dieux que dans leur fonction didactique. À y réfléchir, la distinction, que pointe le silence sur leur rôle dans les deux premiers cas, est signifiante : elle permet de mieux comprendre comment l'action humaine, bien qu'elle se fasse sous le patronage d'une divinité, peut échouer. Le dieu dispensateur de connaissance ne peut se confondre avec un mentor : l'Athéna qui préside à l'art du tissage n'est pas la déesse qui veille sur Ulysse.

Ainsi, moins qu'elle ne signale un défaut ou une évidence, l'absence des dieux dans les deux premiers cas, révèle ce qu'a, sinon d'inutile, au moins d'insuffisant, la présence divine sur laquelle la suite de l'énumération insiste fortement. De fait, même si les deux premières activités décrites semblent, ne serait-ce que par l'incertitude de leurs contours provoquée par l'absence d'un savoir-faire défini, moins valorisées que les quatre suivantes, il serait trop hâtif de s'arrêter à cette démarcation et de penser que le but de Solon est de faire la part entre métiers plus ou moins nobles. La juxtaposition, neutre, de ces activités permet de révéler des accointances, et donc des déficiences, communes. Pour saisir le propos de ces vers, il ne suffit par conséquent pas de délimiter, avec les apories que l'on a vues, des groupes bien distincts : la visée du poète n'est pas de nous proposer une cartographie précise des métiers, mais de faire apparaître des porosités qui signalent leur essence et leurs difficultés communes, à travers un choix d'activités reprises de la tradition, utilisée, cette fois encore, comme un moyen de faire comprendre, par l'action paradigmatique qu'elle a, une réalité trop présente pour être saisie sans la médiation de la diction et des thèmes poétiques.

Comme on l'a souvent remarqué¹, les quatre derniers éléments de la liste (v. 49-62) renvoient à l'énumération des δημοεργοί dans l'*Odyssée*, XVII, 382-387.

Τίς γὰρ δὴ ξεῖνον καλεῖ ἄλλοθεν αὐτὸς ἐπελθὼν
 ἄλλον γ', εἰ μὴ τῶν, οἳ δημοεργοὶ ἔασι;
 μάντιν ἢ ἰητήρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων,
 ἢ καὶ θέσπιν ἀοιδόν, ὃ κεν τέρπησιν ἀείδων.
 οὔτοι γὰρ κλητοὶ γε βροτῶν ἐπ' ἀπίρονα γαῖαν·
 πτωχὸν δ' οὐκ ἄν τις καλέοι τρύξοντα ἔαυτόν.

« Qui en effet va inviter un étranger d'ailleurs
 s'il n'est pas de ceux qui travaillent pour la communauté,
 devin, guérisseur de maux, charpentier,

¹ Voir récemment Noussia (2001) ou Mülke (2002).

ou aède inspiré par les dieux, qui réjouit par ses chants ?
Ces gens-là en effet font partie des mortels que l'on convie par la terre infinie,
alors que personne ne convierait un mendiant pour qu'il le ruine »

Les professionnels de cette liste, dont sont absents les hérauts, cités plus loin dans le poème, ont pour caractéristiques communes d'être κλητοί. Eumée, l'auteur de cette énumération, présente en effet ces δημιουργοί comme des hommes que l'on peut traiter en hôtes, en allant même les chercher¹, mais l'opposition qu'il établit entre eux et les mendiants ou les serviteurs, que l'on ne convie pas volontiers et que l'on traite même durement², montre qu'il s'agit bien d'hommes qui, aussi bienvenus qu'ils soient, ne sont pas les égaux des prétendants, même si, comme eux, ils semblent voués à consumer les ressources d'une maison³.

Ainsi, bien que le passage de l'*Odyssée* insiste sur le fait que l'on va chercher les *demiourgoi*, il sous-entend également que ce sont des hommes qui dépendent de la générosité des seigneurs qui les invitent. Il semble donc qu'en retenant cette liste, Solon circonscrive déjà son propos. Il ne s'agit pas d'évoquer toutes les activités humaines possibles, mais celles, aussi respectables qu'on ait pu les estimer – l'élegie ne formule aucun véritable jugement de valeur –, pour lesquelles se met en place un rapport de subordination à la demande et de « défraiement » : ce qu'on appellera ensuite des professions.

Les distinctions ne sont donc pas si nettes qu'on pourrait *a priori* le croire entre les métiers énumérés ici. Outre que toutes les activités évoquées dans l'élegie sont placées d'emblée sous la définition commune de σπεύδειν (v. 43), la mention de l'artisan et de l'aède, aux vers 49-52, fonctionne comme l'élément d'intersection entre les deux premières et les suivantes, faisant apparaître les points communs que pourraient occulter le patronage des dieux et la référence à un savoir, qui ne vaut que pour les quatre dernières. L'activité de l'artisan, qui se pratique avec les mains⁴, fait écho aux activités physiques qui précèdent ; le poète, lui, qui œuvre avec

¹ Καλεῖ du vers 382 est repris par κλητοί, au vers 386.

² Pour les serviteurs, voir les vers 388 s.

³ Il y a en effet de l'ironie dans les propos d'Eumée lorsqu'il oppose au bon accueil fait aux « démiurges », celui que l'on ne doit surtout pas réserver au mendiant (387). Tout laisse à penser qu'Eumée suppose que les *demiourgoi*, eux, peuvent contribuer à une ruine qui est désignée par un verbe (τρύχειν) très souvent utilisé par ailleurs dans l'*Odyssée* pour renvoyer à l'action dévastatrice des prétendants sur la maison d'Ulysse (voir, ci-dessus, mon commentaire à l'« Économie », p. 136 s.). Les prétendants prêtent aux mendiants l'action ruineuse qui est en réalité la leur et qui en fait donc des hommes de peu pour le fidèle serviteur d'Ulysse.

⁴ Χειροῖν, v. 50

son savoir¹, fait le lien avec ce qui suit. Pourtant ces deux professions, étroitement liées, comme souvent dans la tradition, ont ceci en commun qu'elles ont pour objectif de pourvoir à la subsistance de qui les exerce². Cette visée matérielle les rapproche des précédentes, et entraîne implicitement aussi dans cette catégorie lucrative, même si elle n'est pas pour elles explicitée, les activités du devin et du médecin, liées aux deux précédentes par la référence à un savoir divin.

On s'est parfois étonné que le risque ne soit pas explicité pour l'artisan et l'aède³. De fait, selon un mouvement logique analogue à celui que je viens de décrire, le risque va de soi, puisque les deux métiers ont été apparentés aux deux suivants par cette même référence au savoir divin : s'il y a incertitude pour les deux derniers, elle existe aussi pour les deux professions intermédiaires⁴. Les fonctions, au sein du catalogue, sont réparties. L'aède et l'artisan pointent la relation au profit : comme le marin ou le paysan, et bien qu'ils possèdent *a priori*, contrairement à ceux-ci, quelque chose, leur savoir, ils sont soumis eux aussi au manque. Le devin et le médecin quant à eux mettent en évidence l'omniprésence du risque, ce qui les relie à leur tour, et à leur manière, aux deux premières activités du catalogue. D'ailleurs, le poème dans une sorte de structure en anneau, signale les analogies entre le médecin, cité en dernier, et le marin. L'absence de *telos* pour celui-là (v. 58) rappelle l'errance de celui-ci, tout comme les maladies douloureuses (*ἀργαλείαις*, v. 61), même s'il est vrai qu'elles n'atteignent pas le médecin, mais son patient, font écho aux vents, qualifiés de la même épithète dans un vers (45) métriquement et syntaxiquement symétrique du vers 61.

Ainsi, par les réseaux qu'il a tissés, Solon révèle les caractéristiques communes à des activités pourtant très diverses, comme le souligne l'emploi anaphorique d'*ἄλλος* dans tout le catalogue. Toutes sont liées au besoin de pourvoir à sa subsistance, et vouées à l'incertitude. Il ne s'agit

¹ Ἐπιστάμενος, v. 52. Un autre lien unit le poète aux deux activités suivantes, comme Cordes (1994, p. 23) l'a noté à juste titre : tous n'agissent pas uniquement dans la dimension du présent : l'aède et le devin ont un savoir qui couvre le futur, le passé et le présent (voir Hésiode, *Théogonie*, 32 s., pour le poète, à comparer avec *Iliade*, I, 70), tandis que le médecin et l'aède font des pronostics (« ... beide sind Prognostiker »).

² Ξυλλέγεται βίοτον, v. 50. Pour la syntaxe de ces quatre vers, voir mon analyse du détail, ci-dessous.

³ Par exemple, Alt (1979), p. 400.

⁴ Le risque n'est évidemment pas de la même nature que pour le marin, mais est mise ici en évidence, avec la mention de la subsistance à trouver, l'idée de manque, qui pousse à l'action, et, avec cette dernière, celle de l'incertitude – et donc de l'échec possible – qu'impliquent les « espoirs légers » qui conditionnent cette action.

sans doute pas de critiquer le travail¹, mais de relativiser la foi des *Travaux* hésiodiques dans la vertu salutaire du labeur doté de règles dans un monde où il est nécessaire de trouver les ressources vitales que les dieux ont cachées². Le verbe σπεύδειν, qui, dans le contexte de l'éloge de la bonne *eris* chanté par Hésiode au début des *Travaux* (22), prend une valeur positive, puisque l'empressement du paysan riche à faire prospérer ses biens suscite une saine émulation, renvoie, dans le contexte solonien, à une activité surtout marquée par un caractère aventureux qui ne définit pas seulement les activités maritimes. Le catalogue insiste ainsi sur un double paradoxe : l'homme pour gagner sa vie doit la risquer (réellement ou symboliquement, lorsqu'il met à mal par son échec la *doxa* – l'attente – que les autres peuvent concevoir à son égard), et le savoir divin qu'il revendique ne le protège en rien de l'aléatoire qui caractérise toute activité, quelle qu'elle soit, et dont les vers suivants (63 s.) vont donner la cause. Que le catalogue débouche sur l'évocation de la *moira* n'a donc rien d'un « glissement de la pensée », pour reprendre les termes de Mülke, bien au contraire. Après avoir établi un constat sur le caractère hasardeux des activités humaines, le poète en vient à l'explication dont dispose l'homme pour rendre compte des incertitudes qu'il vient d'explicitier. Il y a d'ailleurs une évidente continuité de l'exemple du médecin à celui, plus général, qui sera donné aux vers 67-70 : celle qui lie la description sinon à son interprétation ultime, qui est donnée dans la partie théologique du poème, au moins à la justification que l'homme peut en produire.

3. b. Analyse des vers 43-62.

v. 43

Le vers 43a annonce, de manière synthétique, ce que la suite va développer : l'asyndète qui suit avec 43b est explicative³ et la diversité dite par ἄλλοθεν ἄλλος sera explicitée par la reprise anaphorique de ἄλλος, qui scande l'énumération du catalogue. Le lien syntaxique étroit entre 43a et la suite rend donc peu vraisemblable qu'il faille sous-entendre ici l'infinitif du

¹ On pourrait être tenté de suivre Gentili (1985), p. 208 s., lorsqu'il voit ici un jugement d'aristocrate sur le travail et pose que l'on perçoit ainsi la différence entre Solon et le poète qui compose pour subsister. Ce qui amène toutefois à remettre en question une telle affirmation est l'énonciation même. Comme j'y ai insisté plus haut, le « nous » employé dans ce passage montre que Solon s'inclut dans ces hommes voués au risque. Ce n'est que le « moi » de la prière qui le place dans une position particulière, mais sur le mode de la supplication, qui marque par nature que cette position n'est pas acquise.

² Voir *Travaux*, 42.

³ Voir Denniston, *Greek Particles*, p. xliii, à propos des asyndètes que l'on rencontre quand ce qui précède rend le lien entre les deux propositions évident.

vers précédent¹. Le verbe *σπεύδει*, suivant un usage très courant dans la poésie épique², est ici employé absolument et renvoie à une activité intense. Reste toutefois que la place respective de *δοκεῖ* à la fin du vers 42 et de *σπεύδει*, qui le suit immédiatement, crée un effet : la proximité invite à l'association et introduit l'activité dans la sphère de la *doxa* « solipsiste ».

v. 43-46

La première activité décrite est celle du marin (v. 43-46). Wilamowitz a sûrement tort lorsqu'il qui ne voit que maladresses dans ces vers où l'épithète *ἰχθυόεντ'* (v. 45), déjà en soi vide de sens (« leere ») selon lui, est séparée du substantif qu'elle qualifie dans la formule homérique (*πόντον*, v. 43) par tout le pentamètre du vers 44, jugé de toute façon superflu lui aussi³. Loin d'être le signe d'une incapacité à maîtriser une « technique étrangère »⁴, les quatre vers témoignent au contraire d'un travail de construction où le formulaire homérique, très largement repris, est toutefois altéré dans sa régularité syntagmatique, pour prendre une nouvelle force expressive et orienter la signification des deux distiques⁵.

Egon Römisch a bien analysé la structure de ces vers, où l'accumulation sans lien des participes sert l'organisation de l'ensemble en permettant de donner un tableau complet de la situation du marin⁶. Le premier vers, qui donne juste les informations essentielles : la situation, désignée par le verbe *ἄλῃται*, avec sa localisation spatiale (*κατὰ πόντον*), est précisé par les suivants, caractérisés par l'emploi, sans mot de liaison, d'une série de trois participes⁷. Le second élément du premier distique définit le moyen (les bateaux) et le but (le gain), tandis que le second distique évoque les modalités de l'action : le sort que lui font subir (de l'extérieur) les éléments et sa position (intérieure) vis-à-vis de ces dangers. La structure

¹ Campbell (1967) ou Mülke (2002), *ad loc.*

² Voir notamment *Iliade* XVIII, 373, à propos d'Héphaïstos affairé et suant dans sa forge, ou Hésiode, *Théogonie*, 597, pour l'activité quotidienne des abeilles, opposée à l'oisiveté des faux-bourçons.

³ 1913, p. 261.

⁴ *Ibid.* : « ...das stärkste Zeichen davon, daß Solon die fremde Technik doch nicht beherrscht ».

⁵ Le passage, par sa diction clairement homérique et sa structure syntaxique (la dislocation du syntagme formulaire avec la séparation du substantif et de son épithète ainsi que l'accumulation asyndétique de participes), présente de très grandes analogies formelles avec la comparaison qu'établit le poète entre Zeus et le vent de printemps (voir surtout les vers 19-22 et mon analyse, ci-dessus, notamment p. 262-272), considérée la plupart du temps comme le moment le plus poétique de l'élegie.

⁶ Römisch (1933) : « Exkurs I. Zu Solon, frg.1, 43-46 », p. 70-76 ; voir notamment p. 70 s.

⁷ Comme je l'ai déjà souligné *supra*, p. 268 et n. 1, l'emploi de l'asyndète crée un effet d'intensification, clairement présent ici, où la situation du marin prend un tour de plus en plus dramatique.

asyndétique de l'ensemble et le fait que la formule homérique πόντον ἰχθυόεντα couvre les deux distiques par son démembrement même donnent au tout une unité très forte.

Le passage présente aussi, et cela va de pair, une unité de sens, sens que l'emploi renouvelé du formulaire homérique contribue à faire apparaître. Le rapprochement d'ἰχθυόεντα et d'ἀνέμοισι que permettent la rupture du premier syntagme formulaire et l'inversion de la formule homérique ἀργαλέων/-ους ἀνέμων/-ους définit les dangers encourus¹. À la place remarquable où il se trouve, l'adjectif ἰχθυόεντα prend une valeur forte, et plus clairement négative que dans la poésie épique². En outre, l'organisation de la nouvelle formulation crée une sorte d'*hysteron proteron*. Si les poissons, dont l'épopée fait des « carnassiers » (ὠμηστῆσιν)³, représentent un danger pour l'homme, c'est qu'ils lui réservent un destin *post mortem* infamant, en mangeant un corps privé ainsi de sépulture et des rites funèbres⁴. Pour qu'ils entrent en action, il faut donc que se soit manifestée avant eux la force des vents qui précipite le marin dans les flots. L'adjectif ἀργαλείσιν, à l'autre bout du vers, ne fait qu'intensifier le caractère extrême du danger⁵, que vient préciser le vers 46 : c'est la vie du marin qui est en jeu, comme les deux adjectifs l'avaient déjà suggéré. Le substantif φειδωλή ne se trouve qu'une seule fois dans la poésie épique qui nous a été transmise, en *Iliade* XXII, 243 s., où il est employé avec le génitif δούρων. La rareté des occurrences invite évidemment à la prudence ; on peut toutefois remarquer que le poème de Solon substitue à un terme bien concret : les lances, la notion bien moins palpable, même si elle n'est

¹ Sur le caractère signifiant de ce nouvel ordre des mots, voir déjà Mülke (2002), *ad* 43-44, p. 300. La formule ἀργαλέων/-ους ἀνέμων/-ους se retrouve toujours dans cet ordre dans l'*Iliade* (XIII, 795 ; XIV, 254) et l'*Odyssée* (XI, 400, 407 ; XXIV, 110) ; voir encore *Hymne à Dionysos* VII, 24, et *Hymne aux Dioscures*, XXXIII, 14.

² Je ne dirais pas, comme Treu (1955), p. 270 s., que l'adjectif perd la valeur purement ornementale qu'il aurait dans l'épopée. La formule dans les poèmes homériques apparaît, il est vrai, parfois dans des contextes où la notion de danger n'est qu'implicite (quand on parle par exemple du « retour sur la mer poissonneuse », *Odyssée* IV, 381, 390, 424, 470), mais la plupart du temps on la trouve utilisée dans un passage où la mer apparaît comme dangereuse pour l'homme. Voir notamment *Odyssée* IX, 82 s., où l'on trouve une formulation très proche de celle de l'épigramme (ἔνθεν δ' ἐννῆμαρ φερόμην ὀλοοῖσ' ἀνέμοισι / πόντον ἐπ' ἰχθυόεντα : « De là, pendant neuf jours, je fus porté par les vents funestes sur la mer poissonneuse »).

³ *Iliade* XXIV, 82.

⁴ Voir *Iliade* XXI, 126 s., 203 s. (ce ne sont pas les vents ici qui vouent les guerriers aux flots mais la furie d'Achille) ; *Odyssée* XIV, 135 ; XXIV, 291. Leur action est donc comparable à celle, sur terre, des chiens (ou des bêtes sauvages) et des oiseaux.

⁵ Voir, ci-dessus p. 296, mes remarques sur la force de l'adjectif.

sûrement pas au départ abstraite, de vie (*ψυχῆς*)¹. L'expression, si elle est bien une réfection de l'emploi épique, est une fois encore, saisissante : ces marins ne disposent pour lutter contre les éléments hostiles que de leur seule vie, ce qui revient à dire qu'il n'existe aucune médiation protectrice entre le danger et eux.

La question de la raison sociale de ces individus – pêcheurs, pirates ou marchands ? –, ne semble donc pas entièrement pertinente. *ἰχθυόεντα* n'a sûrement pas, on l'a vu, pour fonction d'évoquer la pêche². Mais il est plus difficile de savoir si l'élégie vise les marchands plutôt que les pirates. On invoque l'emploi de *κέρδος* chez Hésiode pour poser que Solon fait lui aussi allusion au marchand³. On a vu cependant que le passage est, pour la forme, très nettement homérique. Certes, on trouve dans l'*Odyssée* *κέρδος* dans un contexte où l'on parle de l'activité des marchands⁴. Mais *οἴκαδε ἄγεσθαι* (X, 35) apparaît dans un contexte où il est fait allusion à l'or et l'argent offerts par Éole (c'est du moins ce que croient les compagnons), qu'Ulysse – qui n'a rien d'un marchand, malgré les propos infamants d'Euryale – rapporterait chez lui, et l'on trouve *ἀλάσθαι* employé, avec une expression qui rappelle le vers 46 (*ψυχὰς παρθέμενοι*), dans des contextes où le problème est précisément de savoir si l'on a affaire à des marchands ou à des pirates⁵.

Dire qu'il s'agit ici des marchands parce que le passage présente un « catalogue de métiers socialement acceptés »⁶ revient à ignorer que le mode d'énonciation gomme toute référence possible à un métier en tant que celui-ci implique une *technè* contrôlée. Le vers 45 indique bien que l'enjeu est un profit que l'on désire faire, mais le reste dit seulement les dangers et la soumission totale du sujet aux éléments que cela implique. *ἀλάσθαι*, comme j'y ai déjà insisté plus haut⁷, renvoie à l'errance, toujours

¹ Sur ce mot, voir notamment, même si leur avis diverge (Onians refuse de considérer la *psychè* comme un souffle vital), Onians (1951/1999), p. 119-152, et Snell (1946/1994), p. 25-29 (avec cette difficulté qu'il est parfois amené à recourir à une conception analytique de l'*Iliade* pour résoudre, en invoquant différentes strates temporelles, les problèmes de cohérence que pose le mot dans son interprétation).

² Contre Leutsch (1872), p. 162.

³ Voir Mülke (2002), *ad* 43-43, p. 298. Noussia (2001) est moins affirmative, mais elle hésite entre deux professions : marchand ou pêcheur, *ad* 43-46. Pour Hésiode, on renvoie aux *Travaux*, 631-634 (on trouve au vers 632 l'expression *ἴν' οἴκαδε κέρδος ἄρῃαι* : « pour emporter chez toi du profit »), où il est clair que le poète fait allusion à la navigation marchande (voir encore 644 s.).

⁴ VIII, 161-164. Euryale y provoque Ulysse en contestant ses qualités athlétiques et en l'assimilant plutôt à un capitaine de la marine marchande.

⁵ III, 72-74 = IX, 253-255.

⁶ Mülke (2002), *ibid.* : « Da ... es sich in 43-62 um einen Katalog gesellschaftlich akzeptierter Berufe handelt, geht es hier sicherlich um seefahrende Händler ».

⁷ Cf. ci-dessus, p. 305.

associée aux maux subis dans l'*Odyssee*¹. Pas de φόρτος (« cargaison ») évoqué ici, comme dans les passages de l'*Odyssee* ou des *Travaux* où l'on parle de marchands, mais la seule chose transportée (φορεύμενος), au gré des vents, est le marin lui-même ; pas d'instrument autre que sa vie ; pas de savoir-faire enseigné par les dieux, mais une action subie (le seul verbe à sens véritablement actif, ἄγειν, ne référant qu'à une action désirée, et non réalisée). Le poète évoque ainsi un mode de *spendein* qui ne peut pas être appelé un métier et qui témoigne au mieux du caractère absurde que peut prendre l'activité humaine en ce qu'il présente un cas paradoxal, où l'on risque de perdre la vie pour essayer de la gagner. On est apparemment² aux antipodes de la médecine, un art sous le contrôle d'un dieu, avec lequel on dispose de remèdes multiples³, où non seulement on ne risque pas sa vie, mais où l'on sauve au contraire, du moins en principe, celle d'autrui.

v. 47 s.

Est évoqué ensuite, avec les vers 47 s., le travail de la terre. La plupart des commentateurs, attendant ici, au sein d'un catalogue qui, pense-t-on, énumère exclusivement des activités socialement reconnues – c'est-à-dire respectables⁴ –, la mention du paysan, sont amenés à donner au vers 48 un sens déterminé par cette attente. On se refuse ainsi à donner à λατρεύειν son acception propre. Le verbe, dont le passage présente la première occurrence, désigne une activité qui, en ce qu'elle est rémunérée par un salaire (λάτρον), met celui qui l'exerce au service de celui qui le paie⁵. Comme on ne voulait pas d'un sens aussi restreint, on a préféré considérer que le verbe était utilisé d'une manière métaphorique qui mettrait l'accent

¹ Voir encore II, 370, ou V, 377.

² Mais voir mes remarques sur la construction de l'ensemble, ci-dessus.

³ Cf. πολυφαρμάκου au vers 57, repris par φάρμακα au vers 60.

⁴ Mülke (2002) parle d'un « catalogue des métiers <qui ne cite que > les activités des couches sociales moyennes » (« ... der Berufskatalog sonst nur Tätigkeiten mittlerer Gesellschaftsschichten aufzählt »), ad 47-48, p. 301.

⁵ Le verbe est attique (cf. Hiersche, 1970, p. 109) ; mais voir Wilamowitz (1889/1959), dans son commentaire de l'*Héraclès*, ad 823, p. 180 s., qui suppose que le substantif dont il dérive, λάτρον, est un mot grec du Nord-Ouest (cf. aussi Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, s. v. λάτρον). Pour l'usage de λατρεύειν et des substantifs de la même famille (notamment λάτρις), voir Wilamowitz, *loc. cit.* Le mot et les substantifs apparentés désignent, même s'ils semblent toujours renvoyer à des hommes de condition libre, un état proche de l'asservissement. Voir Hésychius λ 402 Latte s. v. : λατρεύει· ἐλεύθερος ὢν δουλεύει (« bien que libre, il fait l'esclave » ; Cassola, 1964, p. 41, suggère, sans doute avec raison, que le lemme à la troisième personne permet de supposer que le lexicographe se référait au passage de l'élégie). On trouve notamment λατρεύειν employé à propos d'Héraclès dans Sophocle, *Trachiniennes*, 35 (voir encore le vers 70, où il est dit λάτρις d'une Lydienne – Omphale – ; ou, plus tôt, Pindare, qui parle à son propos d'un λάτριον ... μισθόν, *Olympiques* X, 28 s.).

sur le caractère pénible et ingrat du travail effectué par tout paysan¹. Une telle compréhension impliquait que le référent de la relative qui suit, et qui désigne sans conteste, dans une périphrase, le paysan, soit identique au sujet de λατρεύει et l'on fait donc d'ἄλλος l'antécédent κατὰ σύνεσιν de τοῖσιν, qui introduit alors une relative dont la fonction est d'expliciter la catégorie sociale dont le poète parle de manière d'abord imagée².

Cette construction, dont Campbell, tout en l'adoptant, souligne la difficulté³, est problématique pour des raisons qui ne relèvent pas seulement de la syntaxe. Elle mobilise tout d'abord un préjugé dont rien dans la tradition poétique de l'époque ne prouve la pertinence. Considérer le travail du paysan comme une « corvée imposée par une occupation qui ne lui laisse aucun répit »⁴ relève d'un jugement de valeur que les textes transmis, du moins ceux de la tradition dans laquelle s'inscrit la poésie solonienne, ne confirment pas. Les *Travaux et les jours*, même s'ils détaillent l'étendue des tâches qui attendent le paysan, n'assimilent jamais son labeur à un esclavage, bien au contraire. L'aspect calamiteux de Laërte, exilé dans ses champs⁵, ne doit rien au travail auquel il s'adonne, mais à l'état d'abandon et de misère dans lequel un fils qui ne revient pas chez lui pour rétablir l'ordre dans sa maison laisse son vieux père. On a voulu parfois y voir une réalité spécifiquement athénienne, Solon le réformateur décrivant ici les paysans endettés, opprimés par les aristocrates sans pour autant que leur asservissement soit héréditaire⁶. C'est alors ne pas tenir compte du contexte immédiat, dont le propos n'est manifestement pas politique⁷.

Du point de vue syntaxique aussi, le contexte contribue à signaler le caractère problématique d'une telle lecture. La construction κατὰ σύνεσιν

¹ Le premier à émettre l'hypothèse est Linforth (1919), *ad* 48, p. 236. Voir en dernier lieu, Mülke (2002), *loc. cit.* Noussia (2001) ne tranche pas entre les deux hypothèses, bien que la traduction de Fantuzzi aille dans le sens de l'emploi métaphorique.

² Voir, par exemple et parmi bien d'autres (seule la traduction d'Edmonds [1944²] n'adopte pas cette construction), la traduction de Gerber (1999) : « Another, whose concern is the curved plough, cleaves the thickly wooded land and slaves away for a year ».

³ *Ad* 48 : « a harsh construction ».

⁴ « ... the drudgery which is forced upon the farmer by his relentless occupation », Linforth (1919), *loc. cit.* ; on a là une appréciation du travail de la ferme que reprend implicitement la majorité des traducteurs et commentateurs.

⁵ Voir *Odyssée* XXIV, 226-231.

⁶ Voir par exemple Cassola (1964), p. 41 s., qui lie le passage à l'évocation de la δουλοσίνη, en 4 W., v. 18, et de la δουλίη en 36 W., v. 13) ; il reprend cette interprétation en 1973, p. 76.

⁷ Voir déjà la critique de Link (1991, p. 28, n. 85), qui, bien qu'il s'attache lui aussi à dégager des poèmes des informations sur les réalités sociales de l'époque archaïque, considère l'analyse de Cassola comme peu pertinente dans le contexte, plus général, du catalogue des activités humaines.

du relatif, même si elle est possible¹, ne s'impose pas. Le relatif qui, quelques vers plus loin (55), a pour antécédent ἄλλον (53), est, plus normalement, au singulier. En outre, on constate que λατρεύειν est, dans la plupart de ses emplois, au sens propre ou figuré, précisé par un complément, le plus souvent au datif². Or on a ce datif ici, si l'on considère que la relative, avec une ellipse normale du démonstratif antécédent, précise à qui l'homme de peine s'asservit. Certes, ce n'est pas θητεύειν qui est employé ici, mais les vers 47 s. amènent assez naturellement à opérer un rapprochement avec deux passages de l'épopée homérique où l'on trouve une construction similaire et qui n'ont échappé à la critique que parce qu'elle voulait trouver dans ces vers une profession socialement plus englobante. Le premier se trouve au chant XXI de l'*Iliade*, quand Poséidon rappelle à Apollon leur statut de « salariés » pour une année chez Laomédon, qui, contrairement à son engagement, n'a pas rétribué leur peine : on y trouve d'ailleurs le même εἰς ἐνιαυτόν en fin d'hexamètre³. On pense, pour le second, au célèbre passage du chant XI de l'*Odyssee* qui rapporte la rencontre entre Ulysse et l'âme d'Achille. L'ombre du meilleur des Achéens y affirme qu'« il voudrait être un paysan qui fait le domestique pour un autre »⁴, plutôt que de régner sur les morts. Les deux situations évoquent un cas ultime d'aliénation, où l'on perd, avec son autonomie, son identité originelle (divine ou héroïque). Le verbe λατρεύειν lui aussi, lorsqu'il est employé au sens propre, renvoie bien souvent à un genre analogue d'aliénation⁵, qui justifie d'autant plus le rapprochement avec les passages cités ci-dessus.

Ainsi, comme pour l'exemple précédent, il ne s'agit pas ici de citer une profession en tant que telle mais un type d'activité qui illustre au mieux ce que l'homme, bercé par sa *doxa*, est prêt à faire. Il ne s'agit plus, comme pour le marin, de risquer sa vie pour la gagner, mais de l'abandonner à autrui en se mettant à son service. Le métier du paysan est

¹ KG, I, § 359 c, p. 55.

² Voir LSJ, s. v. On trouve, il est vrai, un emploi absolu du terme au sens d'« être asservi » dans Xénophon, *Cyropédie*, III, 1, 36.

³ XXI, 443-445 : ... ὅτ' ἀγήνορι Λαομέδοντι / πὰρ Διὸς ἐλθούτες θησεύσαμεν εἰς ἐνιαυτόν / μισθῶ ἐπὶ ῥητῶ (« ... quand, envoyés par Zeus, nous avons fait les domestiques toute une année pour l'arrogant Laomédon au prix d'un salaire convenu). La locution εἰς ἐνιαυτόν définit la durée du contrat, dans sa continuité (« pour l'année »), sans introduire pour autant forcément l'idée d'une action temporaire ; cf. *Hymne à Héphaïstos*, XX, 6 : les hommes désormais experts dans les arts d'Héphaïstos mènent une vie tranquille toute une année pleine (τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτόν).

⁴ XI, 489 : βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἔων θητευέμεν ἄλλω.

⁵ Cf., par exemple, son emploi pour Héraclès dans les *Trachiniennes*, ci-dessus, p. 313, n. 5, ou lorsqu'il est utilisé absolument dans la *Cyropédie* III, 1, 36, à propos de la femme de Tigrane.

bien là, dit avec la périphrase de la relative¹, mais seulement comme condition d'existence de cette activité, dont la dureté est déjà dite dans le vers 47, où une fois de plus le formulaire poétique fait l'objet d'une variation qui en infléchit la signification. L'adjectif πολυδένδρεον est employé trois fois dans l'*Odyssee* à propos du domaine d'Ulysse à la campagne². Dans les trois occurrences, l'adjectif qualifie un terme qui renvoie à un espace cultivé. L'emploi de γῆν à la place met l'accent sur la nature élémentaire de ce sur quoi on agit dans le cas présent : il n'y a pas d'art acquis ici, pas de savoir-faire hérité des dieux, mais une confrontation à un autre type de puissance élémentaire que la mer et les vents, dont la nature même dit le caractère épuisant de la tâche à accomplir³.

On pourrait évidemment se demander pourquoi Solon n'emploie pas le verbe θητεύειν, métriquement équivalent, que l'on retrouve dans l'attique classique pour exprimer la domesticité⁴. Je suggérerais que le poète, comme il l'a fait avec στάσις au vers 19 de l'« Eunomie »⁵, donne à comprendre, en intégrant le terme dans un contexte traditionnel⁶, avec ses représentations largement connues, toute la portée d'un verbe comme λατρεύειν, qui est employé seulement en attique et dont l'usage était sans doute encore assez neuf quand le poème a été composé.

v. 49-52

À ces activités sans art succèdent les métiers « démiurgiques » qu'exercent des professionnels détenteurs d'un savoir divin. Sont d'abord évoqués, étroitement liés, les artisans et les poètes (v. 49-52)⁷. Certains

¹ J'accepte, comme l'ensemble des éditeurs, la conjecture de Gesner, μέλει ; la lecture du *Vindobonensis*, μένει, ne fait en effet pas sens.

² IV, 737 (comme épithète de κῆπον), XXIII, 139 et 359 (associé à ἀγρόν). Voir encore l'*Hymne à Apollon*, 475 (pour qualifier Κνωσόν).

³ L'emploi du verbe τέμνω dans le contexte est lui aussi remarquable. On peut supposer, au regard de la relative du vers 48, qu'il renvoie au travail de labour (on trouve d'ailleurs le verbe dans ce sens en *Iliade* XIII, 707). Mais Noussia (2001) a noté justement que le verbe se trouve aussi employé avec pour complément d'objet πέλαγος en *Odyssee* III, 174 s., et θαλάσσης κύματα en *Odyssee* XIII, 88 : les deux premiers exemples d'activité renvoient à deux manières de subsister en affrontant les forces naturelles.

⁴ Cf. Platon, *Euthyphron*, 4c4.

⁵ Voir mon analyse, ci-dessus, p. 133-135.

⁶ Καμπύλ ᾿ ἄροτρα est probablement aussi formulaire : on retrouve le syntagme dans l'*Hymne à Déméter*, 308.

⁷ Les vers 50 s. présentent quelques problèmes de texte. Il est évident qu'il faut adopter, au vers 50, la correction de la deuxième main du *Parisinus* 1985 : ἔργα δαείς, pour ἔργαλα εἰς de S, qui ne se comprend pas, mais peut facilement s'expliquer par une confusion des onciales Λ et Δ. De même, on ne peut retenir en 51 Μουσάων de S, qui est amétrique. Il est plus économique d'adopter la correction de Turnèbe, Μουσέων, que toutes les conjectures qui ont été proposées et se justifient bien plus difficilement du point de vue paléographique (pour la liste, voir Mülke, 2002, ad 51-52, p. 304 s.).

commentateurs ont refusé une telle association, qui, syntaxiquement, repose sur la construction *apo koinou* de ξυλλέγεται βίοντον. Ce refus repose moins sur des raisons grammaticales¹ que sur la répugnance éprouvée parfois à admettre que l'activité du poète, à qui Solon, pense-t-on, prête une supériorité intellectuelle par rapport au spécialiste des métiers manuels dite dans le vers 52, puisse être, comme celle du forgeron ou du potier, présentée comme un gagne-pain². Pour régler le problème grammatical que pose alors l'absence d'un verbe conjugué aux vers 51 s., on admet une construction nominale, ou l'on va même jusqu'à supposer qu'il manque à la suite du vers 52 tout un distique où se serait trouvé le verbe conjugué attendu³.

Il n'est pourtant pas nécessaire de modifier le texte pour satisfaire une attente que, cette fois encore, ni le contexte, ni la tradition poétique n'imposent. L'association entre artisan, notamment charpentier, et poète est, comme on sait, un thème traditionnel⁴. Par ailleurs, même si dans la poésie homérique le lien entre *gastèr* et aède n'est pas nettement établi⁵, il est par contre explicite entre l'*aoidos* et le *biotos* : dans deux hymnes en effet, le poète, en prenant congé de la divinité qu'il célèbre, lui demande de lui accorder celui-ci en échange de son chant⁶. Les deux professions sont, autour d'un objectif commun, qui est en fait celui de toutes les activités mentionnées, mises en parallèle : à ἔργα δαείης répond δῶρα διδαχθείς, tous deux définissant en même temps que l'origine divine du savoir son objet ; le moyen est dans les deux cas précisé : χειροῖν pour l'artisan, voué aux tâches manuelles ; tout le vers 52 pour le poète, qui, tel qu'il est défini ici, doit user de son savoir pour assurer sa subsistance. Elles sont l'élément charnière qui met en relation les métiers sans art où le corps est seul impliqué et les professions qui mobilisent, pour leur pratique, un savoir plus théorique⁷.

¹ Wilamowitz (1913, p. 261) admet lui-même la construction, dans laquelle il voit toutefois un nouveau signe d'une technique imparfaite.

² Voir récemment Noussia (2001), *ad* 51 s., p. 212.

³ Voir Noussia (2001), qui expose les deux solutions que la critique a proposées mais ne tranche pas.

⁴ Voir Schmitt (1967), p. 296-298, qui en a montré l'ancienneté. Cf. Svenbro (1976), p. 186-193, pour Pindare, et Nagy (1979/1994), p. 343-347, sur le nom d'Homère. Voir encore Rousseau (1996), p. 133-136, qui élargit l'association à d'autres métiers. Pour le rapport, plus tardif quand il est explicite, établi entre poésie et tissage, voir Scheid-Svenbro (1994), p. 119-130. La mention d'Athéna ne peut toutefois pas renvoyer ici au tissage, une activité réservée aux femmes (voir Papadopoulou-Belmehdi, 1994, qui étudie ce rapport entre parole, tissage et femme dans l'*Odyssee*).

⁵ Il est toutefois suggéré dans l'*Odyssee*, notamment en la personne de Phémios : voir Pucci (1987/1995), p. 270, n. 14.

⁶ *Hymne à Déméter*, 494 ; *Hymne à la Terre*, XXX, 18.

⁷ Voir, pour la construction d'ensemble, ci-dessus, p. 302-309.

La présentation de chacun des deux métiers emprunte la plupart de ses éléments au matériau traditionnel. Il est habituel qu'Athéna et Héphaïstos président conjointement au travail artisanal des hommes¹. Certes, l'épithète d'Héphaïstos subit une variation : qualifié de κλυτοτέχνην dans l'*Hymne à Héphaïstos* (v. 5), il devient ici, avec un adjectif métriquement équivalent, πολυτέχνης, l'hapax mettant vraisemblablement l'accent sur la diversité des arts que le poète englobe sous cet énoncé. De même, le mode d'énonciation du vers 51 permet d'identifier facilement le métier qu'il évoque : l'enseignement que délivrent les Muses est traditionnellement le chant de l'aède², et le cadeau qu'elles lui font ainsi est explicité dans la *Théogonie* : la douceur d'une voix qui permet aux hommes qui l'écoutent d'oublier leurs peines³.

Le vers 52 mérite toutefois qu'on s'y attarde, car, bien qu'il reprenne des mots qui relèvent tous, cette fois encore, du lexique traditionnel, il les combine de manière assez singulière. En opposant à χειροῖν tout un vers où l'on insiste sur le savoir, en le disant doublement, avec ἐπιστάμενος et σοφίη, Solon met très certainement l'accent sur les capacités plus intellectuelles de l'aède. On aurait tort cependant d'y voir une présentation quasi philosophique de l'art du poète, en donnant à μέτρον un sens qui ne tient pas compte de son usage traditionnel et en considérant que σοφίη exclut toute idée de capacité technique⁴.

L'emploi de μέτρον ne doit pas prêter à confusion. Il semble, à la lecture de certains commentaires, que l'on tire le mot vers le sens de « juste

¹ Voir notamment *Odyssée* VI, 233 s. = XXIII, 160 s., où l'on retrouve le verbe δέδαιεν – l'emploi de ce verbe est de toute façon très fréquent pour évoquer l'enseignement des arts aux mortels par Athéna ou Héphaïstos (cf., par exemple, *Odyssée* XX, 72). Les deux divinités sont également associées dans l'*Hymne à Héphaïstos*, XX, 2 s.

² Cf. *Odyssée* VIII, 480 s., 488, et Hésiode, *Théogonie*, 22 (on retrouve dans les trois occurrences le verbe διδάσκειν).

³ *Théogonie*, 93-103 (le passage est encadré par Μουσάων ... δόσις d'un côté, δῶρα θεάων de l'autre).

⁴ Alt (1979), p. 301. Pour une interprétation radicalement philosophique du passage, voir Büchner (1959), p. 176 et n. 1, et Gladigow (1965), p. 16-20, qui font du poète le détenteur d'un savoir qui dépasse les apparences pour toucher à l'essence des choses. On abstrait pour ce faire σοφίης et μέτρον de leur contexte pour les rapprocher d'un fragment (16 W.), où l'on trouve aussi μέτρον et qui devrait pour cette raison donner la clé pour comprendre le sens profond des vers 51 s. : γνωμοσύνης δ' ἀφανὲς χαλεπώτατον ἔστι νοῆσαι / μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείρατα μῶνον ἔχει (« Du jugement il est très difficile de saisir la pleine mesure, invisible, qui tient seule les limites de tout »). Il faut, pour voir dans la définition du savoir poétique, bien avant Platon, une connaissance vraie, qui dépasse le monde des apparences, d'une part comprendre dans ce sens le fragment 16, ce qui ne va pas de soi, et considérer ensuite que γνωμοσύνης μέτρον et σοφίης μέτρον sont superposables. Or, si γνωμοσύνη est un hapax, σοφίη a un passé dans la poésie épique.

mesure »¹. C'est ne pas repérer que Solon reprend ici encore² une formule largement employée dans la poésie épique, où μέτρον se construit avec un génitif, presque toujours le même : ἠβης³. On n'a pas besoin de distinguer les occurrences où l'expression est complément d'ἴκεσθαι – c'est le cas le plus fréquent – de celles où elle est le régime du verbe ἔχειν⁴. La formule dit un état de complétude, le moment où la jeunesse a atteint sa pleine mesure. La variation est expressive : c'est une autre forme de vigueur achevée qui est dite ici, non plus physique, mais intellectuelle : celle d'un poète en pleine possession de sa science.

Il est nécessaire de la même manière de ne pas abstraire σοφίη de son contexte poétique. L'épithète qui lui est associée, ἱμερτής, définit le champ d'application de cette *sophia* : on ne trouve l'adjectif employé sous cette forme qu'une seule fois avec la cithare⁵, mais ἱμερόεις qualifie régulièrement le chant dans la poésie épique⁶. Le mot σοφίη, quant à lui, renvoie à un savoir-faire. Utilisé pour le métier du charpentier dans l'*Iliade* XV, 412, il s'applique par ailleurs, dans les autres occurrences qui nous restent pour la poésie épique, au métier du citharède : dans un fragment d'Hésiode (306 M.-W.), à propos de Linos, et dans l'*Hymne à Hermès* (483, 511), associé à τέχνη. Bruno Snell soutient, me semble-t-il à bon droit, que σοφίη et τέχνη ne peuvent pas être considérés comme de simples synonymes⁷. Simplement coordonnés au vers 483 de l'*Hymne à Hermès*, et donc apparemment mis sur le même plan, σοφίη est complément de τέχνη au vers 511⁸, ce qui amène à supposer que le τέχνη est l'application, concrète, de σοφίη, celle-ci renvoyant à un savoir-faire particulier. Sans aller jusqu'à en déduire que la *sophia* relève du domaine de l'éthique et encore moins de

¹ Voir Noussia (2001), ad 52, qui, même si elle comprend γνωμοσύνης μέτρον en 16 W. comme « (pleine) mesure de sagesse », semble pourtant opérer dans notre passage un glissement en suggérant que l'usage de μέτρον est signifiant dans un contexte où l'on parle de la « juste mesure de la richesse ».

² Cf., par exemple, mon analyse de l'expression ἄτης ἄνθεα, au v. 35 de l'« Eunomie », ci-dessus, p. 169 s.

³ Voir *Iliade* XI, 225 ; *Odyssée* IV, 668 ; XI, 317 ; XVIII, 217, XIX, 532 ; *Hymne à Déméter* 166, 221 ; Hésiode, *Travaux* 132, 438. Une seule fois avec ὄρου : *Odyssée* XIII, 101.

⁴ LSJ, s. v., 1, 3, b traduisent par « term » dans le premier cas, « full measure » dans le second.

⁵ *Hymne à Hermès*, 509 s.

⁶ Cf., par exemple, *Odyssée*, I, 421 ; XVIII, 304 ; *Théogonie*, 104 (précisément à propos du chant des Muses).

⁷ Voir son analyse du terme σοφία, 1924, p. 1-20.

⁸ Αὐτὸς δ' αὐθ' ἐτέρης σοφίης ἐκμάσσατο τέχνην (je tenterais : « Lui-même – Hermès – inventa encore l'art d'un autre savoir-faire » ; le poète évoque par ces mots l'invention de la syrinx).

la spéculation¹, on peut donc néanmoins supposer que le terme désigne une compétence moins concrète que la simple technique qui en est un effet.

Ce n'est pas le mot σοφία lui-même, puisqu'il renvoie, quoi qu'il en soit, à une pratique, qui « intellectualise » la fonction du poète telle qu'elle est présentée ici², mais son utilisation, presque redondante, avec ἐπιστάμενος. Dans son usage épique, le verbe renvoie la plupart du temps à une capacité physique ou morale³. Quand il est utilisé avec un substantif complément, dans un sens alors plus proche de « savoir » que de « pouvoir », son régime désigne toujours quelque chose de concret⁴. Le vers 406 du chant XXI de l'*Odyssée* est, pour notre propos, particulièrement instructif : Ulysse y est comparé, alors qu'il examine son arc, à « un homme qui s'y connaît en matière de phorminx et de chant »⁵ quand il tend une corde sur son instrument. Le savoir porte donc ici encore sur l'application, concrète, d'un savoir-faire. Ainsi, en utilisant dans l'élégie ἐπιστάμενος avec ce qui n'est plus le produit du savoir, mais la compétence même qui en est la source et en permet la réalisation, Solon présente le poète non plus

¹ Snell (1924) voit annoncée dans la poésie solonienne la portée éthique que prendra le mot par la suite. Il s'appuie pour l'affirmer sur le poème 27 W., où, au vers 16, le mot est mis en rapport avec ἀρετήν. En fait μεγάλην ἀρετήν fait écho à μέγ' ἄριστος du vers 13 (voir déjà Noussia, 2001, *ad* 16, p. 324). Le mot ἀρετή, dans ce vers, n'est pas à prendre dans un sens absolu, mais renvoie à la valeur, en ce qui concerne l'esprit et la langue, dont l'homme est doté dans sa septième et huitième semaine et qui décline dans la neuvième. Le chiasme que forment νοῦν-γλώσσαν au vers 13 et γλώσσα-σοφία au vers 16 n'implique pas de penser que *nous* et *sophia* sont une seule et même chose pour Solon, comme on le suppose quand on cherche à donner à σοφία dans l'« Élégie aux Muses » un sens spéculatif en insistant à l'inverse sur le fait que νοῦς a un rapport à l'action (Gladigow, 1965, p. 16-20). *Nous* et *sophiè* sont en fait deux aspects chronologiquement distincts de la connaissance. Le *nous* est la faculté de saisir et d'identifier la réalité d'une situation, qui permet l'action adéquate, dont la *sophiè*, en tant que savoir-faire, va faciliter la mise en œuvre. On peut comprendre que ce soit la *sophiè* qui s'émousse avec la vieillesse : la capacité de perception intellectuelle peut être intacte, mais on devient plus malhabile, ne serait-ce que parce que le corps fait défaut, pour mettre en œuvre le savoir-faire adéquat.

² Voir Mülke (2002), qui affirme qu'on tient là la première occurrence où le mot σοφία prend le sens d'« art poétique » (« Dichtkunst ») dans tous ses aspects : technique et contenu (*ad* 51-52, p. 305).

³ Cf., par exemple, *Iliade* V, 221 s. = VIII, 106 s. (à propos des chevaux de Trôs, qui savent poursuivre et fuir), ou II, 611, des soldats arcadiens « qui savent faire la guerre » (ἐπιστάμενοι πολεμίζειν).

⁴ Des travaux (ἔργα) : *Iliade* XXIII, 705 ; *Odyssée* II, 117 ; VII, 111. On trouve le verbe utilisé avec σάφα en *Odyssée*, IV, 730, pour une connaissance claire des choses (ἐπιστάμεναι σάφα θυμῷ) ; l'adjectif substantivé σάφα, bien que moins concret, n'en désigne pas moins le produit, effectif, d'une connaissance.

⁵ ... ἀνὴρ φόρμιγγος ἐπιστάμενος καὶ ἀοιδῆς.

comme un simple porte-parole des Muses, à la manière de ce qu'on dit de lui dans l'*Illiade* (II, 484-492), ou dans les proèmes de la *Théogonie* et des *Travaux*, mais comme le détenteur d'une science, aussi pratique soit-elle encore.

Ainsi, tel qu'elle est dite, l'activité du poète nous introduit dans la sphère de la connaissance que vont représenter au mieux le devin, dont le savoir, plus large encore, couvre la totalité du temps, et le médecin, qui connaît, en principe, les secrets de la vie. Comme pour eux, l'étendue du savoir, exprimée dans le vers 52, n'est pas une garantie de réussite. Certes, Solon n'explicite pas, comme pour les deux autres ensuite, les échecs du poète, mais c'est qu'il l'a en réalité déjà fait. D'une part, l'ensemble des activités sont incluses dans un contexte qui met en relief leur fragilité. D'autre part, la prière à la première personne du début de l'élegie vise à écarter les revers qui attendent les poètes « ordinaires », en demandant aux Muses un « toujours » auxquels les autres disciples des Muses n'ont pas droit. Ce n'est pas tant que Solon se démarque par esprit de classe de ces professionnels de la poésie qui se nourrissent de leur art¹, qu'un souhait, bien plus général, d'échapper à la catégorie des hommes, dont il fait partie, comme l'emploi de la première personne du pluriel aux vers 33 et 36 le montre clairement. La différenciation que construit, par la singularité de sa formulation, la prière initiale par rapport à la figure traditionnelle du poète, même présentée, comme elle l'est aux vers 51 s., de manière à accentuer l'accès à la connaissance qui est source de son art, tend à définir, nécessairement sous la forme du vœu, une nouvelle figure poétique qui, contrairement aux aèdes, aussi savants qu'ils soient, intervienne de manière effective sur la réalité pratique².

v. 53-56

L'exemple du devin éclaire de manière très crue cette inefficacité du savoir, qui, tout divin qu'il puisse être, n'influe en rien, quand il est détenu par un homme, sur le cours du monde, qu'il peut déchiffrer mais ne peut détourner. La forme contribue nettement à marquer une opposition forte entre les vers 53-55a et 55b s. Les deux premiers vers empruntent beaucoup au formulaire de l'épopée. Le vers 53 est entièrement constitué

¹ Mülke (2002) fait appel à la réalité historique pour poser que Solon, qui n'est pas, lui, un professionnel de la poésie, mais un poète, noble, de l'occasion, ne peut pas faire référence ici à lui-même, mais à des poètes de métier comme le furent les rhapsodes ou Alcman, Simonide ou Stésichore (*ad* 51-52, p. 303 s.). Comme je l'ai déjà remarqué plus haut (*ad* 1 s., p. 214), les Muses olympiennes sont iliadiques (cf. II, 491), et dans le contexte odysseén de la liste des « démiurges », on peut penser que ces vers font référence aux aèdes homériques. La réflexion que développe le poème, qui, dans sa partie anthropologique intègre Solon dans le « nous » humain, va toutefois bien au-delà de la fière affirmation d'une différence de caste.

² Voir ci-dessus mon analyse de la prière, notamment p. 225-231.

de syntagmes épiques¹ ; le vers 54 rappelle les propos du devin Théoclymène au chant XX de l'*Odyssée*, 367 s.² Est évoqué, ainsi, conformément à la tradition, le savoir du devin institué dans cette fonction par Apollon.

La relative du vers 55a est plus difficile à comprendre. Quelques commentateurs ont refusé de faire d'ἄλλον l'antécédent de ᾧ, en invoquant pour raison principale la difficulté qu'il y aurait à comprendre le caractère éventuel de la relative, si l'accompagnement divin renvoie au devin dont le poète dit d'emblée qu'il est installé dans sa fonction par le dieu. On préfère alors comme antécédent ἀνδρί³ ou κακόν⁴ : le devin reconnaîtrait le malheur qui tombe sur l'homme pisté par les dieux ou qui est décidé par les dieux. Cette lecture, qui suppose l'existence de maux d'une autre origine que divine, est contredite par le contexte : les vers 63 s. excluent la possibilité que le mal infligé aux hommes puisse être imputé à autre chose qu'aux dieux. Il vaut mieux sans doute, comme on le fait le plus souvent, considérer que la relative s'applique au devin. En réalité celle-ci ne répète pas le vers 53, comme on le pense en général⁵, ne serait-ce que parce que θεοί introduit par rapport au seul Apollon une variation dont il faut rendre compte. La proposition suivante, avec l'évocation de l'oiseau donne, selon moi, la clé. Si Apollon a transmis au devin son savoir, c'est-à-dire la capacité d'interpréter les signes, ce sont les dieux, sans que le fils de Zeus en ait l'exclusive, qui lui fournissent les conditions pour l'exercer en envoyant les présages⁶. Les prédictions de Théoclymène, à qui le vers 54 fait penser, sont suscitées par des présages. Au chant XV de l'*Odyssée*, 525-534, il reconnaît dans l'épervier qui lui permet d'annoncer à Télémaque un avenir meilleur un signe envoyé par un dieu (531). Ce dieu, il est vrai, est Apollon (526), mais, si Théoclymène sait reconnaître dans l'oiseau un présage, il n'identifie apparemment pas le dieu qui lui envoie. Par ailleurs, au chant XX, c'est encore un geste divin qui provoque la prédiction que Théoclymène fait aux prétendants du mal qui arrive sur eux : il s'agit cette fois du rire inextinguible et contraint que déclenche chez eux Athéna (345-

¹ Le groupe de mots ἀναξ ἑκάεργος Ἄπολλων se trouve, également en fin de vers, deux fois dans l'*Iliade* (XV, 253 ; XXI, 461) et plusieurs fois dans les *Hymnes à Apollon* et à *Hermès*. Voir, pour μάντιν ἔθηκεν, *Odyssée* XV, 252 s., à propos de Polyphéidès.

² ... νοέω κακὸν ὑμῖν / ἐρχόμενον : « ... je perçois le mal qui arrive sur vous ».

³ Büchner (1959), p. 177, n. 1.

⁴ Noussia (2001), *ad* 53-6, p. 213 s. Elle y voit un exemple de double cause du mal, comme en 63 s. « où les malheurs et les bonnes fortunes sont présentées soit comme envoyées aux hommes par la Moire, soit comme 'dons des dieux' » : c'est, me semble-t-il, proposer une interprétation contestable du rôle joué par la *moira* et les dieux ici, voir ci-dessous, *ad loc.*

⁵ Voir Mülke (2002), *ad* 54-55.

⁶ Sur l'envoi des signes par les dieux, voir Nilsson (1967), p. 167.

357). Ainsi, le devin n'agit pas seul dans sa fonction. La précision souligne le contraste avec ce qui suit : la présence divine peut bien être effective auprès du devin, et ne pas se limiter au seul savoir qui lui a été transmis, ce savoir n'en est pas moins vain, dans la pratique.

C'est cette vanité que disent les vers 55b s., dans une formulation qui en sert le caractère expressif. Ce n'est pas la première fois que le pouvoir du devin est relativisé. L'épopée en fournit déjà plusieurs exemples. On pense bien sûr encore à Théoclymène, dont la prédiction aux prétendants, évoquée ci-dessus, non seulement n'a aucune incidence sur leur destin, mais n'est même pas prise au sérieux par ces derniers, qui le chassent. L'*Iliade* parle même explicitement de l'inutilité de cette science. Dans le deuxième chant, on dit de Mérops que, malgré ses connaissances divinatoires, il ne peut empêcher ses fils de partir mourir à la guerre (830-834). De même, les vers 858 s. du même chant soulignent que les oiseaux, dont il est l'interprète, ne protègent pas Ennomos de la mort¹. Solon toutefois fait ici de ces constats individualisés une vérité générale, énoncée de manière à frapper les esprits. Le verbe ῥύομαι, utilisé avec l'accusatif de ce que l'on évite, a plus souvent pour sujet un élément de protection bien plus concret : le bouclier ou le casque². Substituer les oiseaux à des pièces d'armement plus rigides, qui ne sont elles-mêmes pas toujours fiables, accentue l'aspect dérisoire d'une protection qui, par sa nature même, n'en est de fait jamais une, si l'on se place à un niveau purement réaliste³. Le savoir du devin ne peut rien contre l'action des dieux, dont l'anticipation ne fait que confirmer, à l'avance, l'inéluctabilité.

L'adjonction de ἱερά souligne davantage encore cette impuissance humaine. Le terme dans la poésie homérique ne fait jamais allusion à la pratique de la hiéroskopie, mais, en raison du contexte divinatoire de ces vers, les commentateurs optent pourtant parfois pour ce sens⁴. Le caractère

¹ Le passage est intéressant, car la formulation y est très proche de ce que l'on trouve au vers 56 de l'épigramme. Cf. le vers 859 : ἀλλ' οὐκ οἰωνοῖσιν ἐρύσατο κῆρα μέλαιναν (« mais il n'écarta pas, grâce aux oiseaux, la mort noire »).

² Cf. *Iliade* V, 538 ; XVII, 518 ; *Odyssée* XXIV, 524. Dans les trois occurrences, la proposition, comme ici, est négative : les protections n'ont pas rempli leur fonction.

³ Le regret qu'émet West dans l'apparat critique de son édition de ne pas trouver dans le poème les datifs οἰωνοῖς et ἱεροῖς, conformément à la construction que l'on trouve au vers 859 d'*Iliade* II, ne me paraît pas pertinent. D'une part, c'est la construction de l'*Iliade* qui, au regard des occurrences citées dans la note précédente, paraît plus rare. D'autre part et surtout, on manque la comparaison implicite entre les oiseaux et les pièces d'armement que sont le bouclier et le casque.

⁴ Voir Mülke (2002), ad 55-56, p. 308. Noussia (2001) est, selon moi à juste titre, moins catégorique. La hiéroskopie (ou extispicine), qui consiste à chercher des signes divins dans les entrailles des animaux, semble être une forme de divination postérieure à Homère, attestée à l'époque des guerres médiques, sans que l'on puisse en dater

nettement formulaire, et donc homérique de ces vers, rendent ce choix difficile : *ἱερά* garde plus probablement ici son sens de « sacrifices » aux dieux. Si l'on compare ce vers de l'épigramme au vers 859 du chant II de l'*Iliade*¹, on constate que l'emploi d'*οὐθ' ἱερά* à la fin du passage fonctionne comme un ajout, et comme une chute. Le poète élargit son propos, au-delà de la seule divination, à la pratique rituelle qui est censée apaiser les dieux ou se les rendre favorables : pas plus que les signes qu'interprètent les devins, les sacrifices ne détournent les hommes de leur destin.

Il y a comme une provocation à dire aussi l'inefficacité des sacrifices, même si l'épopée nous en donne là encore des exemples² : ni la connaissance de son avenir ni même l'accomplissement du rituel religieux, tout agréable qu'il soit pour les dieux, n'écartent l'homme de son destin. Il ne faut pourtant pas se méprendre : ce ne sont pas là propos de sceptique, comme l'atteste le caractère clairement religieux des deux premières parties du poème. Solon ne remet pas en doute la réalité du savoir des devins, ni la nécessité pour l'homme pieux d'accomplir des sacrifices, mais il rappelle, de manière brutale, sous la forme d'une évidence que donne à chacun l'expérience, l'impuissance de ces qualités et pratiques humaines, ponctuelles, face à ce qui est impartit à chacun³. Nous sommes ici dans l'ordre du constat. La clé qui permet de comprendre pourquoi il en est ainsi a été livrée par la partie théologique du poème ; les derniers vers de l'épigramme vont la rappeler, dans un contexte qui recentre l'action divine sur le problème de l'activité humaine – et le profit qui lui est indissociablement lié – : quand on sait comment agit le dieu, ce qui, du point de vue de l'expérience humaine, ressemble à de l'arbitraire prend tout son sens.

On pourrait s'étonner de ne pas trouver ici, à propos du devin, la référence au déploiement de son savoir dans les trois dimensions temporelles du présent, du futur et du passé⁴. À y regarder de plus près, on

précisément l'apparition en Grèce : voir sur ce point A. Bouché-Leclercq (1879/2003), p. 134 s.

¹ Voir ci-dessus, p. 323, n. 1.

² L'exemple le plus marquant est sans doute Hector, qui, bien qu'il n'ait jamais manqué d'offrir de généreux sacrifices aux dieux, comme Apollon et Zeus le rappellent eux-mêmes (*Iliade*, XXIV, 33 s. et 68-70), n'a pu échapper à la mort que lui a infligée Achille. On pense aussi au sacrifice qu'Agamemnon fait organiser au chant I après avoir remis Chryseïs à son père (458-474) : Apollon est apaisé, mais on sait que cette accalmie ne préservera pas l'armée achéenne de la dévastation dont l'enlèvement de la fille du devin est un élément précurseur.

³ Τὰ μόριμα (v. 55), comme le montrent ses emplois dans la poésie homérique, ne renvoie pas seulement à la mort, mais, plus largement, aux divers éléments du sort alloué à chacun. L'adverbe *τηλόθεν* (v. 54) insiste sur l'origine (temporellement) lointaine du mal que le devin, par la connaissance qu'il a précisément aussi du passé, peut annoncer.

⁴ Voir *Iliade* I, 70.

s'aperçoit que le poème fait allusion à ces trois dimensions, à cette grande différence près que ce n'est plus le devin qui les maîtrise mais le poète auteur de ces vers. La vérité générale formulée avec l'aoriste gnomique ἔγνω (54) doit sa validité à la répétition d'une expérience passée qui, de par son caractère récurrent, prend force de loi¹. Le présent apparaît, avec ἐρχόμενον, dans le processus selon lequel s'achemine le mal et que le savoir du devin reconnaît de loin. Quant au futur (ῥύσεται, 56), il est l'apanage ici du seul poète de l'élegie, qui ose lui-même une sorte de prédiction². Le poète de l'élegie se substitue donc ici au devin ; certes, il n'est pas doté de son savoir, mais il peut prédire sans risque ce qu'il prédit dans la mesure où il profère ainsi la seule certitude dont dispose l'homme sur son devenir.

v. 57-62

L'exemple du devin a ainsi mis en évidence l'impuissance d'un autre savoir divin qui se limite à un dire, mais se trouve incapable de rien faire pour l'homme. Il était logique d'en venir au cas du médecin, qui, lui, allie en principe à un savoir donné par les dieux une action effective sur les hommes, qu'il a pour métier de guérir, comme le souligne l'emploi d'ἔργον pour présenter ses compétences au vers 57.

On ne s'est curieusement jamais arrêté sur le fait que cette évocation du médecin, la plus longue de l'énumération, concentre trop de points communs avec les vers 14-18 pour qu'on ne puisse pas y voir un effet d'écho : le vers 58, fait allusion au τέλος, que Zeus contrôle au vers 17, le vers 59 rappelle fortement le vers 14 et l'on retrouve au vers 62 l'adverbe αἰψά déjà employé au vers 18. Reste évidemment à tenter de comprendre ces résonances.

La manière dont Solon présente la profession la pose dans tout son prestige. En faisant référence à Péon, sans visiblement établir de rapport, comme on le fera plus tard, avec Apollon, le poète s'inscrit toujours dans la tradition épique³. Péon est présenté dans l'*Iliade* comme le guérisseur des Olympiens⁴, et l'*Odyssée* fait des médecins égyptiens, parce qu'ils sont de la race de ce dieu, les plus savants de tous les hommes⁵. Certes, l'élegie n'établit pas de lien de parenté, mais la communauté des tâches suffit à créer avec Péon une relation étroite⁶. Πολυφάρμακος n'est pas une épithète

¹ Voir, pour le sens de l'aoriste gnomique, ci-dessus ad 8, p. 234, n. 3.

² πάντως donne d'ailleurs à son propos l'inéluctabilité des processus nécessaires auquel n'échappe pas l'homme (voir pour le sens du terme, l'analyse de l'« Economie », ad 15 s., p. 121, n. 1).

³ Voir Burkert (1977), p. 228, ou Käppel (1992), p. 32 s.

⁴ V, 401 s., 899-901.

⁵ IV, 231 s.

⁶ On n'a pas besoin de supposer, comme Noussia (2001, ad 57 s., et déjà dans son article de 1999, p. 13 s.), que le participe ἔχοντες est une « apposition anticipée » à ἱητροί, pour distinguer une catégorie spéciale, et supérieure, de médecins qui rendrait

de Péon dans les deux passages de l'*Iliade* où le dieu apparaît¹, même s'il y est évoqué dans sa virtuosité à soigner les dieux avec ses φάρμακα, mais les médecins sont qualifiés ainsi dans la même *Iliade*, XVI, 28 : attribuer au dieu l'épithète de ceux qui lui sont associés est un moyen supplémentaire d'exprimer le lien étroit qui les unit. Les médecins de surcroît, dont le titre est mis en valeur par le rejet de ἡτροί, ont une solide réputation dans la tradition épique, qui les présente comme les plus capables, avec leurs remèdes, de guérir les blessures des hommes². Il se crée ainsi une attente que vient invalider la seconde partie du vers 58, introduite par un καί adverbial qui met l'accent sur τοῖς, ici pronom démonstratif³ : les médecins eux non plus ne contrôlent pas l'issue de leur action.

Pour illustrer cette déficience⁴, le poète va envisager deux cas dont la fonction sera, en toute logique, de présenter des expériences où le résultat trompe les prévisions. Le premier, présenté comme fréquent (πολλάκι, v. 59), ce qui vient déjà ternir la haute image que l'on se fait traditionnellement de la médecine, évoque l'échec de la pratique médicale proprement dite : celle-ci a été définie d'emblée, avec l'épiclèse de Péon, par son usage des *pharmaka*⁵, or le poète évoque le cas fréquent où ces remèdes n'ont aucune efficacité (60). Ce manque d'efficacité a son occasion : l'évolution d'un mal bénin en grande souffrance. L'énoncé, avec l'emploi du présent γίγνεται, dont j'ai déjà eu plusieurs fois l'occasion de dire qu'il renvoie, notamment lorsqu'il est employé avec ἐξ, à un processus

plus inattendue la description de leur échec. C'est la fonction elle-même, tout entière, qui est mise en valeur par le lien établi entre elle et Péon.

¹ L'épithète, quand elle définit une divinité, est seulement appliquée à Circé : cf. *Odyssée*, X, 276.

² Voir *Iliade* XI, 514 s., à propos de Machaon blessé, que les Achéens s'empressent de mettre à l'abri pour une raison qu'explique Idoménée : ἡτρος γὰρ ἀνὴρ πολλῶν ἀντάξιος ἄλλων / ἰούς τ' ἐκτάμνειν ἐπὶ τ' ἥπια φάρμακα πάσσειν (« Un médecin en effet vaut beaucoup d'autres hommes pour extraire des flèches et répandre des remèdes bienveillants »). Sur la distinction entre ἡτήρ, qui fonctionnerait plutôt comme une épithète laudative, et ἡτρος, qui dirait la pratique, voir Brock (1961), p. 9-12.

³ À l'exemple de la plupart des emplois de καὶ τοῖς ou καὶ τοῖσιν dans la poésie épique (cf. *Iliade* IV, 396, *Théogonie*, 436, ou *Travaux*, 142). On a pas conséquent ici une asyndète à valeur adversative, qui, elle aussi, contribue à mettre en relief le caractère inattendu de la proposition (j'opterais donc plutôt pour la ponctuation de West [1992²], qui sépare les deux propositions par un point en haut, que celle de la plupart des éditeurs récents, qui ponctuent d'une simple virgule, faisant apparemment de καὶ une conjonction de coordination).

⁴ La particule δέ a en 59 aussi la valeur de γάρ (voir Denniston, *Greek Particles*, p. 169).

⁵ La formule ἥπια φάρμακα se trouve deux fois dans l'*Iliade* à propos de Machaon, dont la caractéristique est de les connaître au mieux et de savoir en user (IV, 218, et XI, 515).

physique, pensé dans son développement et donc dans son irréversibilité¹, en précisant aussi la nature minime de l'origine, annonce doublement l'impuissance évoquée dans le vers suivant : le phénomène crée la surprise² et il est inéluctable dans et par son déroulement ; la pratique médicale s'avère inopérante tout au long du processus.

Le second cas (v. 61 s.) s'oppose au premier. Les symptômes, d'emblée, se manifestent comme extrêmement graves. Le participe *κυκώμενον*, qui, en renvoyant à l'agitation du mélange, exprime de manière imagée une grande confusion³, est doté d'un complément, les maladies, elles-mêmes qualifiées de manière à en expliciter la sévérité. On a vu plus haut⁴ le sens fatal que prend l'adjectif *ἀργαλέος* quand il s'applique à une maladie. Le tout ne laisse donc guère de chance au patient. Le vers 62 décrit pourtant un renversement brutal : le médecin donne au mourant la santé, et rapidement, *αἶψα* s'opposant à la durée du processus évoqué en 59. Comment s'y est-il pris ?

Les mots qui décrivent son action : *ἀψάμενος χειροῖν*, ont amené les commentateurs à une interprétation selon moi discutable. Christoph

¹ Voir ci dessus, mon analyse de l'« Eunomie », *ad* 15 s., p. 117-119, ou, dans l'« Élégie aux Muses », l'étude des vers 14 s.

² Les substantifs *ὀδύνη* et *ἄλγος* (quand il est employé au singulier) peuvent avoir un sens similaire. On note toutefois que le second, dans ses emplois épiques, renvoie à une souffrance qui peut être aussi physique, mais qui est toujours également morale : la douleur d'Héphaïstos, quand il est tombé du ciel est sans doute physique, mais il est précisé que cette chute a été provoquée par sa propre mère, ce qui donne à sa souffrance une dimension également morale (*Iliade*, XXII, 53 s.). Le mot *ὀδύνη*, par contre, est employé le plus souvent pour dire une douleur physique, occasionnée par une blessure ; il n'est que deux fois employé dans un sens moral dans l'*Iliade* (XV, 25 et 60), plus dans l'*Odyssée* (où toutefois le substantif est beaucoup moins utilisé que dans l'*Iliade*), jamais avec ce sens dans les *Hymnes*. On peut, me semble-t-il, en déduire légitimement ici que le poète accentue l'ampleur de l'aggravation en évoquant le passage d'une légère douleur – physique – à une souffrance qui investit l'individu tout entier, corps et âme.

³ Le participe n'apparaît dans l'*Iliade* et l'*Odyssée* qu'à propos de puissances liquides : le Scamandre ou Charybde. Mais l'indicatif passif est par contre utilisé dans l'*Iliade* pour des guerriers, ou leurs chevaux, dans des situations d'affolement provoquées par un héros en pleine aristie (Agamemnon, XI, 129) ou par Achille (XVIII, 229 ; XX, 489), et l'on trouve le même participe employé par Archiloque (128 W., v. 1) à propos de son *thumos*, dans un contexte semblable à celui de notre élégie, même s'il ne s'agit plus de maladies mais de chagrins (*ἀμηχάνοισι κήδεσιν κυκώμενε* : « brassé par des chagrins insurmontables »). On n'a donc pas de raison d'adopter la conjecture de Lobeck : *κακούμενον*. Pour la divergence de lecture qui oppose West (1992²) aux autres éditeurs, voir Mülke (2002), *ad* 61-62, p. 310 s. Le manuscrit présente bien la leçon *κυκώμενον* (je remercie Myriam Hecquet-Devienne pour l'aide qu'elle m'a apportée sur ce point).

⁴ *Ad* v. 37, ci-dessus, p. 296.

Mülke, tout d'abord, affirme que ce début de vers est formulaire¹ sans prêter attention au fait que dans le passage qu'il cite (*Iliade*, XXIV, 508), comme dans l'autre où l'on trouve associés les deux mots (*Iliade*, X, 377), χείρ est au génitif, et indique la partie que l'on touche². Le duel χεῖροῖν a été compris par tous comme un datif, sans que l'on se posât au moins la question d'une ambiguïté syntaxique d'autant plus grande que le verbe, avec une partie du corps, se construit traditionnellement avec un génitif. Le datif ne va donc pas de soi. Ce qui peut néanmoins permettre de trancher en faveur de ce cas est le fait que l'on trouve déjà χεῖροῖν, cette fois incontestablement au datif, au vers 50, exactement à la même position dans le pentamètre : le poète crée ainsi un effet de parallélisme d'autant plus net que le duel est très rare dans la poésie élégiaque et ne se rencontre qu'ici dans ce qui nous reste de Solon³. En rompant ainsi avec la syntaxe attendue, le poète met donc fortement en valeur le substantif.

Reste à comprendre le geste du médecin. Tout le monde est d'accord pour chercher dans ce vers un témoignage sur une pratique médicale ; il n'y a de divergence que sur la nature de celle-ci. Les uns ont vu évoquée dans ces attouchements une pratique magique ou directement léguée par la divinité⁴. D'autres préfèrent y déceler une méthode orientale basée sur le magnétisme⁵. Maria Noussia a raison d'objecter que les pratiques supposées, soit font référence à un pouvoir de guérison rapide que les Grecs attribuent non pas à des mortels mais à Esculape ou à Péon⁶, soit demandent des préparatifs, voire tout un cérémonial, qui ne s'accordent pas avec l'emploi de l'adverbe αἷψα. Son interprétation ne me paraît pourtant pas vraiment plus convaincante. Pour elle, en effet, le poète

¹ *Ad* 31-62, p. 311. Le caractère « formulaire » est déjà en soi discutable dans la mesure où l'on n'a qu'une seule autre occurrence et que la ressemblance est approximative.

² C'est, avec ce sens, la seule construction que l'on trouve dans la poésie épique, cf. LSJ, s. v. ἄπτω, II.

³ Cf. West (1974), p. 92.

⁴ Pour la première option, voir Daremberg (1868), p. 352, qui, déjà irrité par le fait que l'archaïque Solon range la médecine parmi les métiers et voue cet art « à la décision aveugle du médecin ou à la volonté plus éclairée des dieux », constate avec une certaine ironie qu'« il réserve même une partie de sa confiance pour ces attouchements magiques auxquels les anciens attribuaient tant d'efficacité dans la guérison des maladies ». Plus récemment, Phillips (1980), p. 1 s., y voit elle aussi la trace d'une pratique magique. La seconde option est proposée par Weinreich (1909), p. 35, qui voit dans ce vers un témoignage sur le don de guérison que pouvait transmettre Esculape à ses disciples.

⁵ Voir Headlam (Knox-Headlam, 1922), dans son commentaire du *Mime* 4, d'Hérodas, *ad* v. 18, qui voit ici une allusion à un « toucher » (« touch »), dont il suppose qu'on peut le rapprocher du mesmérisme.

⁶ *Ad* 62 ; cf. son article, 1999, p. 16 s. Voir déjà, pour la seconde objection, Cordes (1994), p. 21, ou Mülke (2002), *ad* 61-62, p. 311, qui pourtant est attiré par la thèse de Headlam.

ferait allusion « au toucher exercé et léger avec laquelle la main du médecin dispense les liniments ou traite les fractures », et $\alpha\psi\alpha$ renverrait à une formule que l'on trouve de manière récurrente dans la médecine hippocratique pour dire qu'après tel ou tel soin, le malade guérit aussitôt, ou rapidement¹. Toutefois, les passages pindariques qu'elle utilise pour défendre l'idée qu'il s'agirait ici de la main légère du médecin parlent pour deux d'entre eux d'Asclépios et de Chiron² – et non pas de mortels « ordinaires ». Il est vrai que Pindare évoque la « main apaisante » d'Arcésilas, dans une métaphore où le roi doit être le médecin dont sa cité a besoin³, mais cela ne suffit pas à dissiper l'autre difficulté que pose son interprétation, comme toutes les autres qui voient évoquée ici la réussite du médecin. Elles perdent en effet de vue, selon moi, le contexte.

Le poète veut montrer que les médecins n'ont aucun moyen de contrôler l'issue d'une action. Or, s'il s'agit bien ici d'évoquer une pratique médicale, délibérément employée donc pour guérir, les vers 61 s. diraient qu'elle a réussi, conformément à l'objectif de guérison qu'elle s'est logiquement fixé : difficile d'y voir alors un autre exemple de résultat contraire à l'attente, sauf à penser que le médecin exerçait son art sans y croire face à l'état désespéré du malade. En outre, les médecins ont été définis par leur usage des $\phi\acute{\alpha}\rho\mu\alpha\kappa\alpha$ ⁴. Le mot $\chi\epsilon\iota\rho\acute{\omicron}\nu$, dont on a vu qu'il est ici employé de manière remarquable, par son utilisation même, exclut le recours à la pratique attendue (l'application d'un remède) : c'est quand, face à un cas désespéré, il applique une technique qui ne le définit pas en propre, ou plutôt donc pas de technique du tout, que le médecin parvient à ce résultat heureux. L'emploi de $\chi\epsilon\iota\rho\acute{\omicron}\nu$ à la même place qu'au vers 50 signale l'incongruité de la situation : le médecin, dans ce cas, réussit en recourant aux mains, qui servent plutôt, telles que les choses sont énoncées dans le poème, l'artisan. Est ainsi souligné qu'il y a bien encore ici une forme sinon d'échec au moins de surprise : une issue inespérée, obtenue de manière rapide, par d'autres moyens que ceux qui caractérisent l'action médicale.

Le vers 62 évoque donc une forme de miracle, non pas au sens propre du terme, mais parce que le médecin parvient à ses fins par des

¹ *Ad 62* (cf. 1999, p. 17 s.). Cordes y voit lui aussi une pratique médicale effective : l'acte chirurgical décliné dans tous ses aspects (1994, p. 21), mais comprend la rapidité du succès comme une évocation, au-delà du seul savoir-faire, de l'influence psychologique positive qui peut être considérée comme une composante du processus de guérison.

² *Néméennes*, III, 53-55 ; *Pythiques*, III, 47-53.

³ *Pythiques*, IV, 270 s.

⁴ L'application à Péon de cette épithète qui n'est pas la sienne traditionnellement quand il s'agit de définir l'action du médecin, avec la répétition, trois vers plus loin, du mot $\phi\acute{\alpha}\rho\mu\alpha\kappa\alpha$ font des remèdes l'attribut distinctif de cette profession.

voies inattendues, en elles-mêmes, ou au regard de l'état désespéré du patient. L'utilisation d'ἄψα, peu après ἀψάμενος, comme en un écho qui a pour effet d'inclure le toucher lui-même dans la rapidité de l'action, et l'emploi de τίθησι, qui, dans la poésie épique, garde, lorsqu'il est construit avec un attribut du complément d'objet, un sens fort¹, soulignent le caractère extraordinaire – et étonnamment facile – de l'acte du médecin. Le verbe permet d'insister sur le fait qu'on n'a pas là l'usage, inscrit dans le temps, d'une technique, mais le passage, grâce à l'imposition des mains, d'un état à un autre. Avec ce mode d'énonciation, tout est donc mis en œuvre pour dire un prodige, derrière lequel il ne faut pas chercher trop vite à identifier une pratique effective, finalisée ; on est dans l'ordre du simple constat : ce que réussit le médecin ici ne ressemble pas à ce que l'on attend de lui, et l'intervention des mains, dans un contexte autre que celui où on les attend lorsqu'on décrit l'action humaine, fait penser à l'action d'un dieu plutôt qu'à celle d'un homme².

Le rapprochement que de nombreuses similitudes permettent d'établir avec les vers 14-18 donne sans doute la clé qui permet de comprendre ce qui se passe pour le médecin. Quand on ne s'en est pas offusqué³, on a au moins relevé que Solon faisait preuve, vis-à-vis de l'art médical, d'un scepticisme dont on ne trouve pas de trace chez Homère⁴. En réalité, comme dans le cas du devin, ce ne sont pas les compétences du médecin qui sont mises en cause, mais l'élégie montre ici que le médecin, comme le devin, ne peut détourner un mortel du sort que les dieux lui ont réservé. Pour le devin, les raisons de son impuissance étaient explicitement données. Ici, il faut se souvenir des vers 14-18 pour comprendre. Certes, le médecin a pour métier de soigner, donc, contrairement au devin, d'agir effectivement sur le cours de la vie humaine, mais le vers 17 nous a rappelé que le seul à contrôler le *telos*, que ce soit donc pour le médecin, mais aussi pour ses patients, est Zeus, qui n'épargnera jamais, par exemple, celui qui

¹ C'est le verbe qui est utilisé par exemple pour dire que les dieux ont « fait » d'Achille un guerrier (*Iliade* I, 290), ou qu'Apollon « fit » de Polyphidès un devin (*Odyssée*, XV, 253).

² Voir Weinreich (1909), dans son chapitre 1, sur la main du dieu, qui montre bien l'importance de la main dans le rôle guérisseur ou protecteur des dieux. On a d'ailleurs un exemple de cette fonction de la main divine chez Solon même, dans l'« Eonomie », vers 4, à propos des mains d'Athéna posées sur la cité qu'elle préserve. On retrouvera dans le *Prométhée enchaîné*, 848 s., deux vers qui rappellent très fortement ceux de l'élégie ; or il s'agit bien ici d'une action de Zeus : ἐνταῦθα δὴ σε Ζεὺς τίθησι ἔμφρονα / ἐπαφῶν ἀταρβεῖ χεῖρὶ καὶ θηγῶν μόνον (« C'est là que Zeus te rendra la raison par un simple contact – tu ne trembleras pas -, en t'effleurant de la main », traduction de Gondicas-Judet de La Combe, 1996).

³ Daremberg (1868), p. 351 s. ; Cordes (1994), p. 22.

⁴ Voir Mülke (2002), ad 57-62, p. 308.

s'est laissé tenter par la mauvaise richesse. Les vers 14 s. ont montré comment ce qui semble bénin peut devenir ruine totale et permettent d'éclairer le processus qui est décrit au vers 59¹. Enfin, quand le médecin agit comme le vent, semblable à Zeus, qui dissipe rapidement les nuages (*αἶψα* aux vers 18 et 62), il n'est plus dans sa condition de *dèmiourgos*, et tout contribue à montrer qu'il n'est pas entièrement responsable du résultat inespéré : la divinité n'est pas loin, qui n'est pas là pour l'aider, mais parce qu'il n'est pas encore temps pour le malade de mourir.

Ainsi, ces vers suggèrent déjà ce que la suite va expliciter : bien et mal sont des dons des dieux qui sont cause du caractère inattendu, et inexplicable pour nous, de l'issue de nos actions. Si le poème a davantage insisté sur le cas du médecin, c'est que celui-ci, aux yeux des hommes, est capable d'agir sur leur destin en les guérissant de leurs maladies. Solon, une fois de plus, les détrompe. De fait, l'incertitude liée à l'art des médecins était déjà dans le lien établi avec Péon, dont *Illiade* dit bien qu'il ne pouvait guérir que parce que ses patients, les dieux, n'étaient pas nés mortels².

4. V. 63-73 : Généralisation. L'incertitude de l'action humaine.

4. a. Problèmes de composition.

On a le plus souvent considéré que la deuxième partie de ce poème ou la n^{ième} section de l'élégie finissait au vers 70, avec une certaine difficulté à cerner le sujet et la raison d'être de ce que l'on considérait alors comme la partie finale du poème : 71-76, difficulté que rendait moins aiguë l'indulgence accordée à un art archaïque qui ne savait pas encore composer des conclusions totalement satisfaisantes³. La propension à considérer que l'on ne peut attendre trop de rigueur d'un poème de cette époque a vraisemblablement rendu les commentateurs insensibles à des effets de symétrie qui amènent à structurer l'élégie différemment.

Il n'y a en fait aucune raison de ne pas prolonger la partie anthropologique jusqu'au vers 73, sous prétexte que l'on revient au thème de la richesse à partir de 71. L'élément qui l'atteste est l'emploi au vers 72 du pronom personnel *ἡμέων*, dont j'ai eu l'occasion de dire qu'il était comme la marque de cette partie sur la réalité de l'expérience humaine, dans laquelle Solon est par nature inclus. Les vers qui suivent l'énumération des métiers sont associés étroitement à l'évocation des médecins :

¹ Ce qui peut d'autant plus justifier l'emploi d'*ἄλγος*, dont on a vu qu'il exprime une souffrance aussi bien morale que physique (voir ci-dessus, p. 327, n. 2).

² Chant V, 402 et 901.

³ Voir Matthiesen (1994), p. 399, ou Mülke (2002), *ad* 71-76, notamment p. 321.

l'ignorance de l'aboutissement d'une action (v. 65 s.), le caractère paradoxal de la réussite et de l'échec (v. 67-70) font écho aux vers 58 et 59-62. Mais le poème opère un élargissement, généralisant à l'ensemble des hommes (θητοῖσι, v. 63) et de leurs actes ce qui avait été constaté pour le médecin. Avec cet ensemble le volet anthropologique se referme bien sur lui-même. L'effet de généralisation produit par la mention des mortels rappelle en effet les premiers vers de cette section, précisément introduits par θητοί (v. 33).

De fait, on a ici, de manière symétrique, avec le même nombre de vers, et finissant sur l'évocation du même σπεύδειν (43/73¹), le corollaire de la *doxa* subjective et solipsiste décrite en 33-43, à laquelle s'oppose la Moira, son revers purement objectif et externe. Comme pour la première section du discours anthropologique, les quatre premiers vers, 63-66 (/33-36), énoncent un discours général, que la suite vient illustrer. Fort de l'exemple des métiers et notamment du médecin, dont le savoir n'empêche pas l'ignorance de l'issue que trouveront ses soins, le poète peut compléter, en évoquant le revers d'une même médaille, sa présentation de l'action humaine. Parler de la Moira, qui fixe le terme de nos agissements hors de nous, revient à dire l'incertitude de notre action et son nécessaire ancrage, pour ce qui est des modalités de sa réalisation, dans une attente que son autolégitimation rend fragile². Mais cette ignorance (65 s.), qui concerne nécessairement aussi les limites à donner à la richesse (71), définie avant comme le moteur principal de l'action, est précisément ce qui intensifie celle-ci (72 s.). Ainsi, comme l'avait suggéré le début de cette section, le fait même que nous agissons repose entièrement sur notre déficience, dite d'abord comme inadéquation à la réalité de notre être, et ici comme incapacité de contrôler le déroulement et les limites de notre action. Ont donc ainsi été envisagées toutes les raisons complémentaires pour lesquelles notre vie d'êtres agissants, dont le but premier est le profit, est pleine de surprises et de déceptions. Toutefois, les vers 71-73 infléchissent sensiblement le propos, en introduisant, avec la distinction d'une catégorie dans l'ensemble des « nous humains », la possibilité d'une prise de distance critique et, avec l'allusion à l'insatiabilité de ce sous-ensemble, l'idée d'excès qui vont permettre de réintroduire, en conclusion du poème, celle de châtiment et de donner sens à un arbitraire divin qui n'est qu'apparent.

L'allusion à la richesse (71-73) n'a rien d'un nouveau thème, y compris dans cette partie anthropologique : elle était déjà présente lorsqu'il

¹ Les vers 43 et 73 sont, métriquement et syntaxiquement, structurés de manière identique, avec une rupture syntaxique qui correspond dans les deux cas à la coupe trochaïque.

² On verra ci-dessous que les distiques 63 s. et 65 s. sont deux manières d'exprimer une même idée.

s'agissait de parler de l'agitation humaine¹. L'emploi de πλοῦτος (71) permet de faire le lien avec les derniers vers de l'élégie, qui résument incontestablement ce qu'avait dit la partie théologique du poème. Si l'on ne peut pas parler ici de structure en anneau, ce qui impliquerait que les premiers vers (1-8), à la première personne, fonctionnent comme une pièce rapportée, alors qu'ils sont au contraire l'élément qui articule les deux types de discours qui sont énoncés ensuite², il est clair que la structure des vers 9-76, avec ce retour de la théodicée, marque clairement que le discours théologique a pour fonction d'encadrer l'exposition de l'expérience humaine. C'est une manière formelle de signifier qu'il en constitue en effet les tenants et les aboutissants, en apportant l'explication ultime à ce que l'homme vit comme une énigme ; il était donc logique qu'il soit repris à la toute fin de cette description.

4. b. Analyse.

v. 63-70

Les vers 63-70 ont ceci de particulier qu'ils expriment le discours que peut tenir l'homme *a posteriori*, c'est-à-dire une fois qu'une action a trouvé son résultat, et les constats que l'amène à établir l'issue paradoxale à laquelle une entreprise peut aboutir. Au caractère purement subjectif de l'origine de l'action répond, comme son revers, la nature purement objective et extérieure de ce qui en conditionne l'issue : l'énigme pour nous d'une action dont on ne saisit pas les critères de réussite ou d'échec se résout si l'on en reconnaît la cause dans ce qui nous est précisément le plus extérieur, le principe de répartition que représentent la Moira et les dieux. Ces vers fonctionnent comme une généralisation du discours tenu précédemment sur des activités humaines spécifiques.

Le caractère arbitraire, voire injuste, qui semble définir les modalités de l'action telle que celle-ci est décrite aux vers 67-70, paraît contredire tout ce qu'a dit le poète sur l'intervention orientée de Zeus, qui vise les coupables et n'a rien d'aléatoire (17-32). Il semble en particulier rendre problématique la représentation de la Moira, d'abord mentionnée dans le contexte d'un châtement mérité, et donc prévisible (v. 30), alors qu'au vers 63 elle introduit une section dédiée tout au contraire à la nature imprédictible du déroulement et donc de l'issue de l'action. Quand on ne s'est pas résolu à en déduire que le poème 13 regroupait en fait deux élégies

¹ Voir le vers 42, qui assure la transition avec les activités humaines, dont la première renvoie explicitement à la recherche du profit (44). Cf. ci-dessus mon commentaire de ces vers.

² Voir ci-dessus, p. 210-212 et 230-236..

différentes¹, on a considéré qu'étaient déclinées dans cette élégie deux conceptions différentes de la Moira. Werner Jaeger y voit les deux représentations du destin qu'avait déjà différenciées la poésie épique : l'homme serait responsable de la configuration du premier (auquel renverrait le vers 30), tandis que le second tomberait sur les mortels indépendamment de leur mérite². De manière plus radicale encore, Noussia considère que Moira est ici synonyme de Tychè³. Comme ces vers suivent directement le discours sur le médecin, elle établit, à bon droit, une relation entre les deux, mais pour suggérer que cette conception de la Moira exclut que l'on puisse imaginer que les vers qui parlent du médecin aient le moindre rapport avec un quelconque τέλος contrôlé par Zeus. La vie de l'homme serait faite de deux types de situations distincts : ce qui relève de la morale, et donc de Zeus, et ce qui se rapporte à la « situation de base quotidienne de l'être humain », dont le médecin serait pour la première fois le paradigme, cette réflexion sur les limites de la profession médicale anticipant selon elle les discussions des textes hippocratiques du V^e siècle sur le même thème⁴.

Une telle position suscite plusieurs interrogations. La distinction qui est faite entre actions justes et injustes et vie de tous les jours mériterait que l'on s'y arrête et que l'on explique en quoi les actions qui relèvent de la morale peuvent être clairement distinguées de la vie de tous les jours. Il paraît en outre difficile d'assimiler purement et simplement deux notions, *moira* et *tychè*, qui, en tout cas à cette époque, sont difficilement superposables, surtout lorsque le texte, comme c'est le cas pour les vers 63 s., reprend clairement une représentation traditionnelle (voir ci-dessous) qui renvoie à une idée de répartition absente de τύχη⁵. Il est de plus

¹ Voir ci-dessus, p. 188-190.

² 1960, p. 323, et 1964, p. 182-184. Pour les raisons d'une telle différenciation, qui correspond de fait à une attente que le texte ne parvienne pas à satisfaire, voir ci-dessus, p. 254 s., mon commentaire sur les différents sens donnés à ἄτη. Solmsen (1949, p. 111) voit aussi dans ce poème l'opposition entre une Moira juste et une Moira « irrationnelle et impénétrable » (« irrational and inscrutable »), mais, contrairement à Jaeger, il ne tente pas de chercher ce qui donnerait malgré tout son unité à l'élégie, mais résout le problème en distinguant différentes sphères de la vie, qui ne dépendraient pas toutes de la justice divine (« Divine Justice does not cover every phase of life », *ibid.*). Fait-il allusion au hasard (voir Noussia, ci-dessus) ?

³ 1999, en particulier p. 11-14, et son commentaire (2001) *ad* 63, p. 216.

⁴ « Here, for the first time, the physician is understood as a paradigm of the basic everyday situation of the human being », 1999, p. 12 s.

⁵ Le terme τύχη n'apparaît pas chez Homère ; on en trouve, il est vrai, une occurrence dans l'*Hymne à Athéna*, XI, v. 5, mais la prière finale, qui demande « chance et bonheur » (τύχην εὐδαιμονίην τε), ne se trouve pas ailleurs dans les *Hymnes*, où l'on prie plutôt pour l'« excellence et la prospérité » (ἀρετήν τε καὶ ὄλβον, *Hymne à Héraclès*, XV, 9, et *Hymne à Héphaïstos*, XX, 8). Tychè est, dans la *Théogonie* hésiodique, bien distincte des

contradictoire, me semble-t-il, d'insister sur le caractère nouveau du propos, comme le réaffirme Maria Noussia dans son commentaire pour y dire plus loin¹ que Solon s'en prend ici au *topos* « lyrico-élégiac » qui, d'un point de vue « nihiliste », dénonce « l'arbitraire capricieux du destin ».

Sur ce dernier point, M. Noussia reprend une idée déjà proposée par Jaeger, tous deux trouvant dans cette interprétation le moyen de résoudre le problème de l'unité du poème, que met à mal cette distinction entre deux acceptions différentes de *moira*. Jaeger, qui considère – et sur ce point je le suis – que les derniers vers ramènent au point de vue divin et mettent en évidence que ce que l'homme trouve irrationnel a, si l'on se place du point de vue des dieux, sa justification, lit dans ces vers 63-70 l'expression d'une résignation humaine contre laquelle Solon s'insurgerait. Le discours théologique serait comme la critique du point de vue strictement humain et Solon l'opposerait, en se ralliant à lui – et en se démarquant donc de l'autre –, au discours fataliste et plaintif des hommes, qui les vouerait à l'inaction². Il est de fait indéniable que le constat est très différent de celui de Sémonide. Solon ne s'arrête pas exclusivement sur les échecs humains, mais parle aussi de réussite, et il souligne la présence constante du danger sans ce ton apparemment récriminateur dont use Sémonide pour présenter d'emblée le dieu, Zeus, comme une puissance menaçante et arbitraire³. Il paraît cependant difficile d'admettre, comme le fait Jaeger, que le poète adopte le point de vue objectif du dieu, ne serait-ce, comme j'y ai déjà insisté, que parce que cette section du poème relève toujours en réalité d'un discours à la première personne du pluriel. Il y a, certes, distanciation, mais il vaut la peine d'en prendre la mesure.

Comme on l'a parfois remarqué⁴, il s'établit entre les vers 63 s. et 65 s. un parallèle que souligne l'emploi au début de chaque distique de *δέ τοι*. On a aussi parfois souligné que l'usage de la particule *τοι* établit une

Moires, puisqu'elle est fille d'Océan et de Thétys (360), alors que les Moires ont une double naissance : d'abord filles de Nuit (217-219), elles sont dites plus tard (904-906) filles de Thémis et de Zeus, qui réaffirme ainsi la validité de leur fonction distributive sous son règne, fondé précisément sur le principe de répartition (voir le vers 885). *Tychè* et *moira* sont associées chez Archiloque (fr. 16 W., si l'on accepte l'attribution du fragment), ce qui ne plaide pas pour leur assimilation, bien au contraire. Pour une étude de la notion de *moira* et de ses usages, voir Greene (1944).

¹ *Ad* 71-6, p. 220 s.

² Cf. Jaeger (1934/1988), p. 183 : « À la fin de son élégie, Solon s'élève avec vigueur contre pareille apathie. Plutôt que de considérer le monde sous son aspect humain et sentimental, il préfère l'envisager d'une manière objective comme ferait un dieu ». Ce serait une manière de se différencier d'une tradition telle celle que représente Sémonide (fr. 1).

³ Βαρύκτυπος, fr. 1, v. 1 ; ὄκη θέλει, v. 2. Sur le rapport entre les deux poèmes, voir mon commentaire ci-dessus, p. 205 s.

⁴ Voir notamment Noussia (2001), *ad* 65 s., p. 217.

relation entre le destinataire et le destinataire et permet d'indiquer à ce dernier, dans un contexte gnomique, qu'une vérité générale est applicable au cas particulier dont il est question¹. On ne s'étonne pas, par contre, de la soudaine fréquence (à deux vers d'intervalle) d'une particule que l'on trouve finalement peu dans ce qui nous a été transmis de Solon². La relative rareté de τοι dans le reste du corpus comparée à l'emploi redoublé ici a pourtant de quoi surprendre si l'on suppose que tous ces poèmes et fragments ont en commun de s'adresser à un auditoire auquel est dispensé un discours de sagesse³. À moins que l'emploi insistant de la particule ne soit un indicateur qui invite à opérer des distinctions entre différents niveaux de vérités.

v. 63 s.

Les vers 63 s. rappellent maints passages de la poésie épique. Ces dons divins qu'on ne peut fuir (δῶρα... ἄφυκτα) font écho à la *moira* à laquelle personne n'échappe, selon Hector⁴. On pense aussi, bien évidemment, aux vers 218 s. et 905 s. de la *Théogonie*, qui présentent à propos des Moires un discours très similaire⁵ ; sans oublier, pour une distribution des biens et des maux directement attribuée aux dieux, les jarres où puise Zeus d'*Iliade* XXIV, 527-533⁶, l'*Odyssée* IV, 236 s., et XV, 488 s.⁷, ou le vers 669 des *Travaux et les jours*

¹ Voir Mülke (2002), ad 63, p. 312, qui s'appuie sur Denniston, *Greek Particles*, p. 537 et 542 s.

² On retrouve la particule au vers 74 de notre poème (voir ci-dessous), et en 24 W., v. 1.

³ Les occurrences de la particule sont, logiquement, très nombreuses dans les modèles de poésie gnomique que sont *Les Travaux et les jours* et le corpus théognidéen.

⁴ *Iliade* VI, 488 : μοῖραν δ' οὐ τίνα φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν (« J'affirme qu'aucun homme n'échappe à son lot » ; voir déjà mon commentaire, ci-dessus, p. 280). On retrouve au vers suivant le même couple κακόν/ἔσθλόν, mais au masculin, apposé à τίνα.

⁵ Les Moires, Klôthô, Lachésis et Atropos, sont présentées comme celles « qui donnent aux hommes, quand ils naissent – ou aux mortels, dans la variante de 905 s. –, d'avoir le bon et le mauvais » (αἶ τε βροτοῖσι – διδοῦσι en 905 – / γεινομένοισι διδοῦσιν – θνητοῖς ἀνθρώποισιν en 906 – ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε). Certes, Moira est ici plurielle. On peut, comme Burkert, suggérer que les Moires hésiodiques sont une personnification d'un principe abstrait (1977, p. 270 ; 1985, p. 174). Il importe également de souligner qu'ici comme ailleurs Solon ne s'inscrit pas dans la perspective généalogique dans laquelle s'ancre le discours hésiodique, et ne retient du nom que la notion qu'il porte. Pour la double naissance des Moires chez Hésiode, voir ci-dessus, p. 334 s., n. 5.

⁶ Avec ici aussi le couple au neutre κακόν/ἔσθλόν (530 : ἄλλοτε μὲν τε κακῶ ὃ γε κύρεται, ἄλλοτε δ' ἔσθλῶ, « il <celui pour qui Zeus a préparé des dons mêlés> rencontre tantôt le mauvais, tantôt le bon »).

⁷ ... θεὸς ἄλλοτε ἄλλῳ / Ζεὺς ἀγαθόν τε κακόν τε διδοῖ (« ... le dieu Zeus donne ici le bon et là le mauvais ») ; ἀλλ' ἦ τοι σοὶ μὲν παρὰ καὶ κακῶ ἔσθλόν ἔθηκε / Ζεὺς... (« Mais pour toi <Ulysse> Zeus a placé aussi du bon à côté du mauvais... »).

d'Hésiode¹. L'évocation conjointe de la *moira* et des dieux n'implique pas nécessairement, comme le pense Noussia, une double motivation². Les vers 63 s. de l'épigramme ne proposent pas une alternative, mais bien au contraire une synthèse qui organise ce que la tradition laissait dans l'indécision en parlant parfois de la *moira* (ou des Moires) parfois des dieux, lorsqu'elle évoquait le lot humain. Le sens du verbe φέρειν ne peut se confondre avec ce qui est entendu dans δῶρα θεῶν : alors que δῶρα θεῶν désignent sans conteste l'origine véritable du cadeau, φέρειν peut se rapporter seulement à l'intermédiaire qui le transmet³. Sont ainsi repris et ramassés dans ces deux vers tous les éléments d'une tradition qui sont simplement mis en ordre : le lot imparti aux hommes est énoncé d'abord, puis son origine divine est explicitée⁴. L'emploi de l'adjectif ἄφυκτα signale ce travail de synthèse en permettant d'exprimer en un seul mot, qui ne se trouve pas avant Solon, ce qui avait jusqu'alors exigé un ou deux vers⁵.

¹ Ἐν τοῖς γὰρ τέλος ἐστὶν ὁμῶς ἀγαθῶν τε κακῶν τε (« Car en eux <Poséidon et Zeus> se trouve le terme du bon et du mauvais également »). Voir encore *Iliade* III, 65 s. ; XX, 265 s. ; *Odyssee* XVIII, 142 ; ou l'*Hymne à Déméter*, 147 s. et 216 s., où sont évoqués les δῶρα θεῶν, que les mortels n'ont pas d'autre choix que d'accepter.

² 2001, *ad* 53-6, p. 214 : « ... sciagure e fortuna sono presentate sia come mandate agli uomini dalla Moira, sia come 'doni degli dèi' » (« ... malheurs et bonheurs sont présentés soit comme ce qu'envoie la Moire aux hommes, soit comme des 'dons des dieux' »).

³ Il est intéressant de remarquer que les verbes δίδοναι ou τιθέναι, qui insiste sur le caractère quasi imposé de ce que l'on accorde (au sujet de la valeur forte du verbe, voir ci-dessus, p. 330 et n. 1), ne se rapportent qu'à Zeus dans les passages que j'ai cités sur le sort de l'homme. L'emploi médiat de δίδουσι, qui commande l'infinitif ἔχειν dans la *Théogonie*, à propos des Moires, et ne régit donc pas directement les termes qui désignent les dons, ne contredit pas, me semble-t-il, ce constat. On trouve par contre le verbe φέρειν employé dans des contextes similaires où le sujet n'est sûrement pas l'expéditeur réel de l'envoi : pour les maladies, qui apportent les maux aux mortels dans l'épisode de Pandore, où Zeus contrôle le châtement infligé aux hommes à cause des méfaits de Prométhée et est en particulier désigné comme la cause du silence de ces maladies (*Travaux*, 102-104) ; ou pour le jour qui apporte le malheur aux Achéens et dont on peut aisément imaginer, dans un contexte là encore entièrement placé sous le signe de Zeus, qu'il n'est pas le donateur originel des maux subis (*Iliade* XIII, 828).

⁴ C'est, me semble-t-il, forcer le texte – pour étayer la thèse de deux discours incompatibles : celui de la section sur Zeus et le passage présent – que de considérer que l'emploi du pluriel θεῶν est un moyen pour Solon « de rechercher un certain degré d'abstraction presque profane quand il présente les causes de l'action divine sur les agissements humains en omettant de mentionner Zeus et en parlant des dieux au pluriel » (Noussia, 2001, *ad* 63, p. 216). Le poète ne fait que reprendre une formule traditionnelle.

⁵ Voir ci-dessus, n. 1. Pour l'autre occurrence de l'adjectif dans le corpus solonien, cf. « Eunomie », v. 17, et mon commentaire, *ad loc.* Sur la valeur forte de γίγνεται, voir *supra*, p. 118 s., n. 3.

Les vers 65 s. traduisent en termes prosaïques ce qu'impliquent les deux vers précédents, comme l'indique d'emblée clairement l'emploi du substantif κίνδυνος, attesté ici pour la première fois avec ce suffixe¹. Le sort des hommes étant tout entier contrôlé par le divin, la tournure que doit prendre l'action engagée leur échappe, et celle-ci est placée sous le signe du risque : une manière profane d'exprimer la menace que fait peser sur les mortels le caractère inévitable des cadeaux donnés par les dieux. Comme il arrive souvent, les deux propositions contenues dans ces vers 65 s., selon un « parallélisme antithétique »², expriment des idées similaires, d'abord sur le mode de l'affirmation, puis de la négation³. Mais, comme souvent aussi, la similarité ne revient pas à une pure répétition. La première proposition donne en condensé⁴ ce que la seconde va développer en définissant plus précisément le statut, ou le non-statut, faudrait-il plutôt dire, du sujet agissant.

Cette seconde proposition (65b-66) pose une série de problèmes. Tout d'abord le sens à donner à σχήσειν ne va pas de soi. Les commentaires se partagent entre deux compréhensions. Les uns, comme Noussia après Linfoth, voient dans l'usage du verbe avec un adverbe une expression idiomatique à valeur impersonnelle⁵. Les autres, en majorité, comprennent σχήσειν comme un verbe de mouvement, et y voient pour certains une métaphore maritime qui les amène à donner au mot le sens précis d'« accoster », ou, probablement à partir de là, simplement de « finir »⁶. On se base surtout pour ce faire sur un passage de l'*Odyssée* : IX, 279, qui a l'avantage de placer le verbe dans une interrogative introduite

¹ Il semble qu'Alcée et Sappho au moins connaissaient déjà le mot, mais le déclinaient différemment (κίνδυνι chez Alcée, 415, et peut-être κίνδυν chez Sappho, 184 L.-P.), ce qui a conduit à émettre diverses hypothèses sur l'étymologie du terme : voir le *Dictionnaire étymologique* de Chantraine, s. v., et Fränkel (1951/1969), p. 271, n. 38, pour qui les formes hétéroclites sous lesquelles le mot apparaît chez Sappho et Alcée peuvent signaler un terme d'origine étrangère (lié au commerce : le « risque »).

² Je reprends l'expression employée par KG, II, § 601, 8, p. 586.

³ Voir déjà Mülke (2002), ad 65-66.

⁴ Le caractère très synthétique de cette première proposition incite à écarter la lecture de Diehl (1925/1954) et Defradas (1962), qui, sans doute sous l'influence du vers 58, voient dans la forme élidée ἐπ' (qu'ils accentuent ἐπ'), le verbe ἐπεστι ; il s'agit plutôt d'une phrase nominale.

⁵ Noussia (2001) s'appuie sur l'usage intransitif du verbe dans les *Grenouilles* d'Aristophane, 188 : ποῖ σχήσειν δοκεῖς, qu'elle traduit « come credi che ti andrà ? ».

⁶ Cf. pour la métaphore marine, Campbell (1967) : « where he will come ashore », ou Mülke (2002) : « landen » ; pour un sens moins imagé, voir, par exemple, West (1993) : « finish up », ou Gerber (1999) : « turn out ».

par ὄπη : ἀλλά μοι εἶφ' ὄπη ἔσχεσ' ἰὼν εὐεργέα νῆα¹. Cette lecture pose deux problèmes. D'une part, le verbe, dans l'*Odyssée*, n'est pas employé absolument comme ici. Il est vrai qu'il le sera chez Hérodote, VIII, 40, 2², mais dans un contexte assez clair pour que l'on puisse comprendre que le complément sous-entendu est la flotte. Ainsi, même s'il est tentant d'opérer, dans ce contexte de danger, un rapprochement avec le métier qui a été présenté dans l'élégie comme le plus périlleux (v. 43-46), la métaphore marine ne s'impose pas. D'autre part, la traduction proposée opère un raccourci que l'on peut admettre, mais qui ne doit pas oblitérer le sens premier de l'expression qui permet d'y aboutir. Le verbe, me semble-t-il, ne dit pas immédiatement la fin du trajet, comme on l'entend quand on traduit par « accoster », mais la course que l'on maintient pour arriver à telle ou telle destination³.

On pourrait donc tout aussi bien rapprocher notre passage d'un autre lieu homérique où ἔχειν est bien employé absolument, dans une proposition introduite en outre par τῆ : *Iliade* XVI, 378⁴. Si les commentateurs le font moins volontiers, c'est parce que, comme le dit Linforth, *ad* 66, le verbe dans ce cas implique une intentionnalité dans la direction prise que l'on juge inappropriée pour le contexte de l'élégie et parce qu'aussi sans doute l'on s'attend, explicitement⁵ ou non, à trouver dans ce vers l'exact analogue de ce qui ressemble en effet à une réminiscence chez Hérodote⁶. Il vaut mieux, même si la nuance est faible, maintenir le caractère paradoxal de l'énonciation. Ce n'est pas seulement de la fin, mais de toute la progression de l'action que l'être humain n'a pas le contrôle, même si c'est lui qui impulse le mouvement ; l'idée correspond à ce que cette section avait posé d'emblée : nous vivons dans la *doxa* et nous progressons donc en aveugle. Ce qui ne signifie pas qu'il n'y ait pas une

¹ Le verbe *y* est traditionnellement traduit par « mettre l'ancre » (« anchored », Heubeck-Hoekstra, 1989, dans leur commentaire du chant, *ad loc.* ; voir la traduction de Jaccottet [1955] : « Mais dis-moi, en venant, où laissas-tu ton beau navire ».

² ... προσεδεήθησάν σφρων σχεῖν πρὸς τὴν Σαλαμίνα (« ils leur avaient demandé de se porter vers Salamine »).

³ Voir LSJ., s. v., II, 8, tenant compte eux aussi de l'emploi absolu : « hold or keep in a certain direction ». Il est vrai que le *Lfgre* fait une distinction entre *Odyssée* IX, 279 (*ad* 1babbα), et *Odyssée* XI, 70 (où le même verbe, σχήσεις, est construit avec le même εὐεργέα νῆα), pour lequel il admet le mouvement, *ad* 1baαββ : « etwas i. e. Richtg. hinhalten ». Le fait que, dans le premier cas, le complément de lieu qui développe ὄπη soit construit avec ἐπί + génitif, alors que, dans le second, le lieu est introduit par ἐς, n'est pas déterminant selon moi pour opérer une telle distinction.

⁴ Πάτροκλος δ' ἦ πλεῖστον ὀρινόμενον ἶδε λαόν./τῆ ῥ' ἔχ' ὀμοκλήσας (« Patrocle se dirigea dans la direction où il vit le plus de monde s'élancer, en vociférant »).

⁵ Voir Mülke (2002), *ad* 65-66.

⁶ I, 32, 9 : Σκοπέειν δὲ χρὴ παντὸς χρήματος τὴν τελευτήν κῆ ἀποβήσεται (« Il faut examiner la fin à laquelle aboutit toute chose »).

direction fixée, mais hors de nous, comme l'exprime le futur périphrastique, qui, si l'on suit l'analyse de Louis Basset, dit l'avenir sur le mode de la destinée¹. Le sujet de μέλλει est donc à chercher dans le τις de la principale et n'a pas à être tiré de χρήματος².

v. 63-66

Ces deux vers sont de l'ordre du constat indéniable, paroles de bon sens destinées à devenir un *topos*³, qui soulignent l'ignorance de la manière dont se déroulera et finira ce que l'homme, par nature limité, entreprend et le péril dans lequel l'incertitude qui pèse sur leurs actions place nécessairement les mortels. Même si l'on peut être tenté de voir dans les vers 65 s. et donc aussi 63 s. une manière de dire le hasard⁴, il faut à mon sens distinguer notre propre retraduction, moderne, de la manière dont le poème, qui n'emploie nulle part le terme τύχη, s'exprime. Estimer que la *moira* n'a pas ici le même sens qu'au vers 30 est, comme je l'ai suggéré ci-dessus⁵, sous-estimer le caractère traditionnel des vers 63 s. C'est aussi considérer, selon une lecture quelque peu morcelée du poème, que le seul exemple qui suscite la généralisation est celui du médecin⁶, sans voir ce qu'apporte pourtant clairement à l'évocation même des aléas médicaux la référence au devin⁷. Les difficultés que le médecin rencontre ne sont pas simplement le signe des déficiences techniques auxquelles l'homme est quotidiennement confronté⁸, mais, comme le fait bien comprendre l'exemple du devin, elles viennent aussi de la nature du lot imparti au

¹ Ou de l'imminence. Voir Basset (1979), p. 128 s.

² Voir les traductions de West (1993) ou de Gerber (1999) contre celle de Mülke (2002), qui fait comme moi de τις le sujet. Il est plus difficile de trancher entre les variantes πῆ, l'interrogatif que l'on trouve dans le plus ancien manuscrit qui nous a transmis Théognis (A) et qu'éditent, pour ne parler que des travaux les plus récents, West (1992²), Noussia (2001) et Mülke (2002), ou le relatif ἧ, que lit le *Vindobonensis* (S) et que reprennent Gentili-Prato (1988²) et Gerber (1999). Syntaxiquement, l'interrogatif paraît meilleur, s'il faut en croire KG, qui signalent que la substitution du relatif à l'interrogatif, relativement fréquente après une proposition affirmative, est beaucoup plus rare quand la principale est négative (II, § 562, 4, p. 438). Ce qui pourrait faire pencher, par contre, pour le relatif est précisément ce respect de l'usage, qui irait assez bien avec le processus de normalisation par rapport à la poésie solonienne repérable dans le corpus théognidéen (voir, pour les cas recensés dans le commentaire, ci-dessus, p. 347, n. 2). L'emploi du relatif correspond aussi assez bien à la lecture que je propose : il s'agit moins d'une question que l'on se pose que de l'ignorance dans laquelle on se trouve de la direction réelle que l'on prend quand on commence à agir.

³ Voir les divers exemples donnés par Noussia (2001), *ad* 65 s.

⁴ Je reviens à l'interprétation que donne Noussia (2001) de ces vers (*ad* 63 ; voir aussi Noussia, 1999).

⁵ Voir p. 336 s.

⁶ Voir les rapprochements, par ailleurs tout à fait légitimes, qu'établit Mülke (2002) entre les vers 65-70 et l'exemple du médecin, *ad* 65-70, p. 314.

⁷ Voir déjà ci-dessus, p. 330 s.

⁸ Noussia (1999), p. 13.

destinataire de ses soins. Si l'on en convient, il n'est plus pertinent de refuser de faire le lien entre cette partie et la section théologique malgré les échos textuels qui incitent précisément à établir un rapport entre elles. Outre ceux déjà repérés à propos de l'exemple du médecin¹, les vers 63-66 permettent d'en établir d'autres, qui, même s'ils vont dans le sens d'une généralisation, n'en rappellent pas moins ce qui a été dit aux vers 14-17 : les vers 65 s. s'opposent à ce qui est dit de Zeus, à propos des actes injustes, au vers 17 ; le vers 66, avec χρήματος ἀρχομένου, fait écho au vers 14 ; de même, ἄφυκτα du vers 64 rappelle φύγωσιν de 29².

Poser que l'on trouve ici des réminiscences de ce qui a été affirmé dans la partie théologique ne revient toutefois pas à dire que les deux discours sont superposables. Les commentateurs ont raison de soutenir qu'on ne peut pas confondre purement et simplement le Zeus de la section théologique et la Moira et les dieux évoqués dans les vers qui traitent de l'activité humaine, mais ils se trompent, me semble-t-il, sur les raisons de la distinction. Ce n'est pas que l'on ait deux discours dissociés en fonction de l'existence humaine, l'un portant sur la morale, l'autre sur la vie de tous les jours (la dissociation supposée est-elle même possible ?), mais deux niveaux de vérité.

Les vers 63-66, tout comme ceux qui suivent et sont censés les illustrer³, miment les discours de sagesse humains les plus communs, comme le marque la répétition de la particule τοι, le recours à tous les leitmotiv de la tradition poétique, et leur retraduction en termes relativement prosaïques. Ce discours, de l'ordre du constat, n'est pas disqualifié, mais les échos que j'ai relevés servent d'indices pour marquer qu'il n'est pas indépassable. On a bien ici une explication théologique des déboires que connaissent les professionnels, et les hommes en général, mais on ne tient pas avec elle l'explication ultime : l'alternance est dite sans que son sens dernier soit élucidé. C'est là le discours du quotidien (mais pas

¹ Ci-dessus, p. 325 et 330 s.

² Voir ci-dessus, p. 280-283, où je souligne le caractère moins paradoxal qu'il n'y paraît des vers 29 s.

³ V. 67-70 : l'impression d'arbitraire qui semble s'en dégager n'a rien d'inouï, mais ces vers paraissent au contraire correspondre à un constat qu'a fait l'humanité dès qu'elle a su exprimer son expérience de la vie. On trouve déjà en effet une idée assez analogue, bien que religieusement plus hardie, dans la *théodicée* babylonienne, écrite selon son éditeur, Lambert (1960, p. 63), en 1000 avant J. C. Le texte met en scène un dialogue entre un homme qui se plaint de la dureté de sa vie et son ami, qui tente de le ramener, malgré l'adversité qu'il connaît, à la piété. À un moment de sa plainte, le premier dit (VII, 70-71, dans la traduction de Lambert) : « those who neglect the god go the way of prosperity/While those who pray to the goddess are impoverished and dispossessed » (« Ceux qui négligent le dieu prennent le chemin de la prospérité, tandis que ceux qui prient la déesse sont appauvris et dépossédés »).

comme les commentateurs l'entendent habituellement) : il s'agit des propos de bon sens que tient tout un chacun et dont le discours théologique, à un degré supérieur, donne la clé en montrant que ce qui est décrit par la sagesse commune n'a rien d'arbitraire, contrairement à ce qu'elle dit, mais fait sens. Certes, le châtement dont Solon parle en 25 n'est pas évoqué par les hommes, dont la vision du monde est limitée aux lieux communs énoncés dans les vers 63-70, mais ce n'est pas, comme le pose par exemple Christoph Mülke¹, parce qu'on ne pense pas, à ce niveau commun de sagesse, à l'action de Zeus que celle-ci n'est pas, en dernière instance, une explication pertinente pour comprendre ce qui est décrit dans ces vers : que le discours tenu par l'homme de tous les jours sur ses entreprises ne fasse pas intervenir l'idée d'un châtement divin, parce qu'il est dans l'incapacité d'accéder au déchiffrement ultime de ses actes, ne signifie pas que l'on ait affaire à deux conceptions du monde contradictoires, mais à deux points de vue différents sur une même réalité. Notre ignorance nous confine dans l'opacité d'un monde dont le sens est indéchiffrable ; le dieu bien au contraire n'a pour but que de rétablir la transparence de l'azur.

v. 67-70

Les quatre vers suivants, qui ont pour fonction d'explicitier l'idée générale énoncée en 63-66, sur les dons des dieux et le danger inhérent à l'action humaine, que ces cadeaux rendent imprédictible², s'inscrivent par conséquent aussi dans le même cadre. Ils visent à mettre en évidence, grâce à deux exemples antithétiques, la contradiction que constatent les hommes entre les modalités de leur action et son déroulement. Les commentateurs qui jugeaient impossible de concilier les vers précédents avec la première partie du poème ne pouvaient que lire la confirmation de leur verdict dans ces quatre vers qui semblent mettre en avant l'arbitraire des dons divins. Il semblait notamment difficile de trouver la moindre cohérence entre ces vers et 7 s., qui semblent impliquer que la richesse justement acquise soit durable³. La solution la plus souvent proposée, lorsque l'on ne se résigne pas à voir ici une faille de plus dans la composition⁴, est toujours la même :

¹ *Ad* 63-64, p. 312 : selon sa conception du poème, qui fonctionnerait plus comme une association d'idées que comme un tout cohérent, il voit plutôt ici un élargissement de l'idée du châtement à celle de la présence des dieux dans toute action humaine.

² Leur fonction illustrative par rapport aux vers précédents apparaît dans la reprise d'ἔργμασιν (65) par ἔρδειν (67 et 69 ; la reprise est déjà soulignée par Mülke, 2002, *ad* 67-68, p. 317) et de δῶρα... θεῶν (64) par θεὸς... δίδωσιν (69).

³ Voir notamment Nestle (1942), p. 69 s., qui (mais il n'est pas le seul) ne prend pas garde aux modalités de l'énonciation : après la prière, c'est une volonté individuelle (et non encore une règle générale à ce stade) qui est exprimée.

⁴ Van Groningen considère les vers 69 s., sans doute jugés un peu blasphématoires, comme un des (x) qui désignent « les parties sans rapport direct avec <le> mouvement d'idées », une « antithèse purement formelle » (1960², p. 96 ; voir ci-dessus, p. 190 s.).

comme on voit exprimée en 63 une autre valeur de Moira, plus archaïque, on insiste sur la polysémie du mot ἄτη, auquel on a également tendance le plus souvent à donner ici une portée plus archaïque¹.

J'ai déjà abordé le point, à propos du vers 13, et essayé de montrer non seulement qu'il n'était pas nécessairement pertinent de différencier plusieurs sens d'ἄτη dans le poème, mais aussi que les distinctions opérées naissent moins d'une difficulté inhérente à l'épigramme même qu'à l'idée trop figée, voire anachronique, que les interprètes se font souvent de ce qu'ils considèrent comme une émancipation idéologique qui devrait forcément prendre ses distances vis-à-vis du religieux². Avant de m'arrêter sur le détail, je me limiterai donc à rappeler deux éléments d'interprétation qui ont guidé ma lecture des vers précédents et qui, en toute logique, peuvent aussi s'appliquer à ce qui suit. D'une part, les exemples opposés évoqués ici relèvent d'une expérience partagée ; ils ne renvoient pas à une interprétation ultime de l'agir humain, mais expriment le constat d'une inadéquation indéchiffrable pour nous entre notre manière d'agir et l'ordre divin de répartition des dons aux hommes. D'autre part, même s'il est vrai que n'est pas explicitée ici une théodicée, il reste que ces vers nous donnent des indices qui permettent de faire le lien avec la partie théologique du poème et de réinterpréter le constat présent à la lumière de ce qui a été dit antérieurement et sera repris à la fin de l'épigramme. L'emploi du terme ἄτη en est sûrement le meilleur signe. On a parfois noté la solennité tragique de l'emploi du terme³ sans davantage s'interroger sur le changement de ton qu'il apporte dans un contexte presque prosaïque, où sont plutôt utilisés des substantifs encore rares en poésie (κίνδυνος, v. 65) ou encore jamais trouvés jusqu'alors (συντυχίη et ἔκλυσις, v. 70). Son usage fonctionne comme un signal : derrière la description d'un vécu déroutant se trouve, comme en filigrane, l'explication dernière, dont l'*atè*, telle qu'elle est mise en place dans le discours théologique, repris dans les derniers vers, est un élément majeur. Si l'homme, dans le flux de l'action, ne peut que constater son ignorance, l'auditeur, lui, peut désormais comprendre ce qui se cache derrière cette description du vécu humain.

¹ Cf. Jaeger (1926/1960), p. 323. Une autre solution était de faire de nécessité vertu en voyant dans ces vers, comme Del Grande (1956, p. 75 s.), le signe d'une rhétorique en train de naître : les vers 67-70, dans une configuration quasi dialectique, seraient à imputer non pas à Solon mais à un critique imaginaire qui émettrait une objection balayée par la suite. Le problème est que l'auteur ne nous dit rien sur la manière de rattacher ces vers à leur contexte proche, mettant ainsi en relief, plus qu'il ne l'atténue, le problème de l'unité du tout.

² Sur ἄτη, voir mon commentaire ci-dessus, p. 247-255, et plus spécialement p. 254 s., à propos de l'attente plus ou moins explicite des interprètes qui distinguent deux sens différents pour le mot.

³ Mülke (2002), *ad* 67-68, p. 319.

Outre le fait que le mot, comme j'ai tenté de le montrer, renvoie dans l'*Iliade* à la notion d'égarement et que le rapprochement avec le poème épique se justifie par les échos qu'il semble avoir dans l'élegie de Solon, deux autres raisons au moins peuvent amener à soutenir qu'ἄτη, ici comme dans les autres occurrences du poème, a le sens d'« aveuglement »¹. La première est d'ordre syntaxique. Les participes qui contribuent à indiquer les modalités de l'action humaine, πειρώμενος (67) et ἔρδοντι (69), sont au présent. Ce qui arrive à l'individu, de malheureux ou d'heureux, n'est donc pas postérieur à son action, mais lui est strictement contemporain, et l'accompagne ; ce n'en est par conséquent pas l'issue, mais bien la modalité véritable, objective². Le sens d'« aveuglement » correspond mieux à ce qui est un processus que celui de « ruine », qui en serait plutôt le résultat : alors qu'il s'efforce de bien faire, l'homme du premier cas envisagé suit un parcours que caractérise l'égarement. De même, συντυχίην (70) ne désigne

¹ Les arguments de Mülke (2002) contre cette compréhension du terme (*ad* 67-68, p. 318 s.) ne sont pas convaincants et relèvent plutôt de l'affirmation que de la démonstration. Le premier est de mettre en doute la méthode qui défend pour un même mot la même signification dans un même texte. On peut lui rétorquer qu'à l'inverse il n'y a aucune raison de ne pas faire l'économie de cette polysémie si l'on peut montrer que le mot peut garder le même sens dans tous les cas. Le second est de nier que le contexte étroit puisse plaider en faveur de ce sens. Le problème est que le contexte étroit n'est pas forcément celui qui est défini par Mülke et n'est effectivement pas contraignant pour donner au mot le sens d'« aveuglement » (οὐδέ τις οἶδεν, v. 65, οὐ προνοήσας, v. 67). Le troisième, à la suite de Wilamowitz (1913), est de considérer que dans un contexte où est évoquée avec σπεύδειν la course vers un bonheur matériel, ἄτη comme συντυχίη doivent avoir un sens matériel. En fait, rien n'empêche de penser que le retour au cas précis de la richesse ne se fait qu'au vers 71, et que les vers précédents restent à un niveau de généralisation qui n'est d'ailleurs en rien contradictoire avec l'aspect matériel du problème, mais le subsume. Trouver que l'emploi des adjectifs μεγάλην et χαλεπήν (68) est plus pertinent si ἄτη a le sens concret de « ruine » relève en outre de la pétition de principe. Enfin, Mülke, en invoquant les références susceptibles de prouver que l'emploi du verbe ἔπεσεν se justifie mieux avec l'évocation d'un processus externe que mental (Solon, 9 W., v. 3 s. : ἔς... μονάρχου ... δουλοσύνην ἔπεσεν ; Théognis 42 = 1082b : ... πολλὴν εἰς κακότητα πεσεῖν – mais peut-on dire que κακότητα renvoie à un processus externe ? –, *Prométhée enchaîné*, 478 : ... ἐς νόσον πέσοι), oublie de mentionner tous les exemples, certes un peu plus tardifs puisqu'on les trouve chez Euripide, où le verbe est associé à quelque chose qui s'apparente à un processus mental comme la colère (ὀργή, *Oreste*, 696) ou la peur (φόβος, *Phéniennes*, 69). Que l'*atè* concerne l'esprit de l'individu n'empêche d'ailleurs pas qu'elle soit un mal venu de l'extérieur, comme la maladie, ainsi que le montrent les occurrences du mot dans la poésie épique (voir, ci-dessus, p. 251-253) et l'élegie elle-même, puisque même si l'agent divin n'est pas mentionné ici, on peut déduire des deux vers suivants que l'*atè*, tout comme dans l'épopée, est envoyée par les dieux, sans que soit, comme je l'ai montré par ailleurs, invoquée – explicitement au moins – l'idée d'une faute.

² La syntaxe du passage confirme la compréhension proposée pour σχήσειν au vers 66 (ci-dessus, p. 339 s.).

pas le résultat, mais la manière dont se déroule objectivement – c’est-à-dire hors du jugement que les hommes peuvent porter sur elle – l’action. Le terme, que l’on trouve ici pour la première fois, dérive du verbe συντυγχάνω, qui renvoie à ce que l’on rencontre sur son chemin, et a en soi le sens neutre d’« événement », « conjoncture », et non de « résultat »¹. Il s’agit ici aussi de la course elle-même, et non de son aboutissement, comme le confirme περὶ πάντα (v. 69), qui ne peut se rapporter qu’à l’action spécifique envisagée (et non à la constance d’un destin) : à toutes les étapes de sa course, cet individu agissant-là rencontre une bonne fortune. L’issue, dans les deux cas, n’est pas explicitée, mais elle va de soi.

La seconde raison relève de la construction même des deux propositions antithétiques², qui, il est vrai, est difficile. On peut tout d’abord hésiter sur le sens à donner à εἶ et κακῶς ἔρδειν (67/69). Les commentateurs sont partagés³. Certains en défendent la valeur morale ou autant morale que technique⁴. Un argument avancé est que l’on ne comprendrait pas, sans la signification morale, l’évocation de l’atè, qui implique l’existence d’une faute⁵. L’argument n’est pas contraignant. D’une part, j’ai tenté de montrer plus haut que, dans la poésie homérique, les idées de faute et d’atè n’étaient pas toujours associées, en tout cas pas par ceux qui subissent cette dernière⁶. Dans ces vers de l’élégie, qui exposent la traduction par les hommes des expériences déconcertantes qu’ils rencontrent, l’idée de faute n’est donc pas, du moins au niveau qui est le leur, nécessairement liée à l’emploi du terme ἄτη. Une interprétation comme celle de Bernd Manuwald amène d’autre part à donner une valeur causale à οὐ προνοήσας au vers 67⁷, et à en faire la raison de la chute dans l’atè : l’homme, qui tente d’agir bien, agit mal en réalité, parce qu’il ignore les vraies limites, et paie donc son imprévoyance. Outre que, comme le remarque Mülke⁸, le verbe, rarement trouvé, il est vrai, dans la poésie antérieure, semble ne pas pouvoir prendre ce sens, mais renvoyer plutôt à la capacité de pressentir ce qui va arriver⁹, on attendrait aussi, dans l’antithèse, symétrique, que soit donnée la cause qui préside au don

¹ Cf. Pindare, *Isthmiques*, I, 37 s., ou Hérodote, III, 43, 2.

² Voir déjà ci-dessus, p. 253 s. et n. 1, p. 254.

³ Pour la manière dont la critique se répartit, voir le commentaire de Mülke (2002), *ad* 67-68, p. 316 s.

⁴ Voir par exemple Pötscher (1987), p. 79 s. et n. 82, ou Manuwald (1989), p. 15-17.

⁵ Voir Manuwald (*ibid.*)

⁶ Ci-dessus, p. 250 s.

⁷ « ... aus Mangel an Voraussicht » (« par manque de prévoyance », 1989, p. 15).

⁸ 2002, *ad* 67-68, p. 317 s.

⁹ Cf. *Iliade* XVIII, 526, des bergers qui n’ont pas pressenti la ruse dont ils vont être victimes, et *Odyssée* V, 364, d’Ulysse qui ne peut s’attendre à rien de meilleur que de nager si son radeau est détruit.

paradoxal des dieux. On tend de plus, me semble-t-il, à forcer le sens de *πειρώμενος*, en entendant l'échec dans le fait même qu'il y ait tentative. La restriction qu'apporte ce participe doit plutôt se comprendre, dans le contexte immédiat, comme nécessaire au vu de la tournure que prend le bien agir et il semble donc meilleur de donner au groupe de mots où *προνοήσας* le sens, déjà épique, de « sans s'y attendre ». La précision est entraînée par *πειρώμενος* : le participe au présent exprime une volonté consciente de bien faire¹, qui ne peut donc pas pressentir, dans sa logique, qu'elle est en train de se fourvoyer.

Une autre partie des commentateurs, relativement large, préfère attribuer à *εὖ* et *κακῶς ἔρδειν* une acception technique : il s'agirait ici de compétence ou d'incompétence. Ce qui peut aller dans ce sens évidemment est l'évocation des métiers, qui décrivent des *ἔργα* spécifiques. Mais à partir du vers 63 s'opère un élargissement qui concerne toutes les actions humaines, et je serais donc plutôt tentée de ne pas donner aux deux adverbes une valeur trop étroite, mais d'y voir une polarité large, analogue à celle du vers 33, où se posent des questions similaires à propos des adjectifs *ἀγαθός* et *κακός*². L'antithèse évoque une action qui s'accomplit du mieux qu'elle peut ou mal sans qu'il faille exclure les différents aspects qu'impliquent les adverbes : le savoir-faire, mais aussi la conformité à d'autres règles, non seulement morales, mais aussi sociales, par exemple, si l'on pense au cas, évoqué aux vers 39 s., du misérable qui se prend pour un homme de bien. De fait, les vers 67 s. disent d'une manière moins énigmatique ce que suggéraient les vers introductifs à cette partie anthropologique : en 34 s. on nous disait que les hommes se forgent une attente qu'ils ne fondent que sur eux-mêmes avant de subir un malheur ; ici l'homme essaie de bien faire – l'intention n'ayant pas d'autre critère d'évaluation qu'elle-même –, et ne peut donc pas avoir conscience du malheur qui peut l'affecter, et l'affecte pourtant bel et bien.

¹ L'insistance sur le caractère délibéré du bien agir ne trouve bien évidemment pas son pendant négatif dans le mal agir, qui, inconscient ou pas, ne demande pas le même type d'effort. Les vers 69 s. sont trop évasifs pour permettre toutefois de conclure à l'inconscience – ou son contraire – de celui qui agit mal. Conclure à l'inconscience du deuxième cas relève d'une nécessité moins imposée par le texte que par l'embarras des interprètes, qui semblent avoir du mal, même quand ils rejettent l'interprétation morale d'*εὖ* et *κακῶς ἔρδειν*, à admettre le lien entre le mal agir et le don bénéfique du dieu (voir encore Loeffler, 1993, qui a toutefois raison d'insister sur le fait que « ce passage ne décrit pas une règle, mais évoque une situation humaine qui illustre l'ignorance humaine mentionnée au vers 65 », p. 29, n. 12). C'est au contraire tout l'intérêt de ces deux propositions antithétiques, délibérément provocantes, d'insister sur l'absence totale de connexion entre manière d'agir humaine et répartition des dons (cf. ci-dessous).

² Voir mon commentaire, ci-dessus, p. 286.

L'insistance d'une partie de la critique¹ sur le sens purement technique des deux adverbess vient, bien qu'à ma connaissance elle ne soit pas explicitée, de la réticence à admettre, même lorsque l'idée de faute est écartée, que le poème puisse laisser entendre, aux vers 69 s., que le dieu récompense en quelque sorte une mauvaise action. En réalité, ici comme ailleurs², Solon assène les paradoxes de la manière la plus violente. Il n'y a pas à chercher dans ces quatre vers, tels qu'ils sont énoncés, un rapport de cause à effet (donc l'idée d'une faute à payer ou pas) entre la manière dont l'homme accomplit son action et l'intervention du dieu, mais il n'y a pas lieu pour autant de restreindre leur portée en limitant l'action à ses aspects techniques. Les vers 67-70 disent, de la façon la plus crue, la totale inadéquation, du moins du point de vue des hommes, entre les modalités de leur action et les lots distribués par les dieux : il paraît impossible de connaître les règles du jeu, qui semblent parfaitement aléatoires. L'emploi de θεός au vers 69, après deux vers où l'agent divin n'est même pas explicité, va dans ce sens d'un ordre divin que l'on n'arrive pas à décrypter en en identifiant les acteurs précis. Il s'oppose néanmoins à la mention précise de Zeus, dans la partie théologique (17, 25), reprise à la toute fin du poème, où le nom du roi des dieux est à nouveau cité (75). On tient là un indice supplémentaire de la nécessité qu'il y a à différencier les deux types de discours : ce discours-ci, pessimiste, n'est pas – et ne sera pas – le dernier mot. Ce n'est pas sur lui que se clôt l'élégie, mais sur une nouvelle évocation de l'action de Zeus, qui, si elle n'apporte certes pas une vision plus réjouissante des choses, leur donne au moins le sens dont est dépourvu le passage qui nous occupe.

Le caractère antithétique des deux distiques, qui peut permettre de présupposer une certaine symétrie, peut aider à comprendre précisément les vers 69 s. L'opposition nette, et expressive, entre κακῶς, qui détermine l'action, et ἀγαθῆν, qui qualifie le don du dieu³ exprime au mieux la

¹ Cf. Römisch (1933), p. 21-25, et Noussia (2001), *ad* 70.

² Voir notamment l'emploi d'ἀναίτιοι au vers 31, et mon commentaire *ad loc.*

³ C'est sans doute le caractère choquant de la phrase qui a amené la seconde main du *Vindobonensis* à ajouter un λ *supra lineam*, qui, en substituant καλῶς à κακῶς, sauvait la morale, mais ruinait du même coup la structure antithétique, et, par là même, la logique du passage. On peut supposer que c'est le même geste de normalisation qui s'est opéré, au détriment du sens de l'ensemble, dans le corpus théognidéen (589), dont on a déjà vu par ailleurs qu'il est coutumier du fait et a tendance à polir les aspérités des vers soloniens (voir ci-dessus, à propos du fragment 6 W., p. 89, n. 1 ; *ad* 31 s. de l' « Élégie aux Muses », p. 280 ; *ad* 71-73, p. 354, n. 2 ; *ad* 74-76, p. 361, n. 3 ; et mon analyse du fragment 23 W., Appendice 3, p. 413 s.). On lit en effet dans les manuscrits, à la place de κακῶς ἔρδοντι, son contraire exact : καλῶς ποιεῦντι, ce qui ouvre des perspectives plus rassurantes sur le devenir des actions humaines.

dissociation déconcertante entre mode humain d'action et répartition divine des dons déjà évoquée dans les deux vers précédents. Mais le lien syntaxique et surtout logique à établir entre les deux accusatifs : *συντυχίην ἀγαθὴν* et *ἔκλυσιν ἀφροσύνης* est difficile à établir, la difficulté venant en grande partie du fait que ce vers est très synthétique, ramassant en deux substantifs, de surcroît inusités jusque alors dans la poésie qui nous reste, l'expérience opposée à celle que décrit le vers 68, et qui peut, sans doute, guider la lecture.

v. 70

La proposition de faire d'*ἔκλυσιν* le complément d'objet de *δίδωσιν*, et de *συντυχίην* l'attribut du complément d'objet direct¹, ou une apposition², en l'appuyant sur le fait que *συντυχίην ἀγαθὴν* est employée de manière quasi formulaire dans un passage d'Aristophane, paraît peu convaincante³. C'est moins l'ordre des mots que leur compréhension qui rend cette lecture difficile. Maria Noussia, dans la logique de la valeur « idiomatique » qu'elle donne à *συντυχίην*, justifie la syntaxe qu'elle adopte en rappelant que l'apposition est en principe plus générale que son *explanandum*. En réalité, il paraît préférable de donner, dans le contexte, à *συντυχίην ἀγαθὴν* un sens bien plus précis ; ces mots énoncent l'expérience exactement contraire à celle qui est exprimée au vers 68 : alors que sur l'un tombe (*ἔπεσεν*) l'égarement, l'autre ne fait durant tout le parcours de son action que des rencontres heureuses – on entendait sans doute encore dans *συντυχίην*, dont l'emploi devait encore être assez rare, le verbe *τυγχάνω* dont il dérive (cf. déjà *supra*, p. 344 s.). On a donc ici, non pas une formule un peu vague, mais un exemple des bons cadeaux que

¹ Römisch (1933), p. 21.

² Noussia (2001), *ad* 70.

³ Le passage invoqué est tiré des *Oiseaux*, 544 s. : *σὺ δέ μοι κατὰ δαίμονα καὶ <τινα> συντυχίαν / ἀγαθὴν ἦκεις ἐμοὶ σωτήρ* (« Toi, par une divinité et par bonne chance tu es venu à moi en sauveur »). L'interprétation développée par Römisch (1933), p. 21-25, sur la base de cette construction surdétermine le sens de ces vers. Inversant l'interprétation commune, qui voit en *ἔκλυσιν ἀφροσύνης* la conséquence de la bonne chance accordée à l'homme qui s'y prend mal (voir ci-dessous), il considère qu'*ἔκλυσιν ἀφροσύνης* est cause de la bonne chance. Cette lecture implique que l'on donne aux adverbes *εὖ* et *κακῶς* (*ἔρδειν*) un sens purement technique, qui doit s'opposer en 67 à *οὐ προνοήσας*, que l'on comprend comme la cause de la chute dans *Patè* : en ne pensant qu'aux aspects techniques de sa tâche l'homme a ignoré un élément plus important (les limites qu'il convient d'imposer à sa recherche de la richesse). On a vu les difficultés qu'il y avait à donner ce sens à *οὐ προνοήσας*, et plus largement, il semble que l'on ne définisse pas bien les niveaux de discours en introduisant dès ces vers l'idée d'une théodicée. De plus, comme la déjà souligné Manuwald (1989, p. 16, n. 62), il paraît extrêmement difficile de comprendre, selon une telle lecture, *κακῶς ἔρδοντι* de 69 : comment caractériser ainsi celui qui connaîtrait une bonne fortune grâce à l'affranchissement de son ignorance, à moins d'ignorer le temps auquel est employé le participe, qui n'est précisément pas à l'aoriste ?

peuvent attribuer les dieux. Mieux vaut par conséquent, ainsi que le fait d'ailleurs la majorité des interprètes, considérer συντυχίην ἀγαθήν comme le complément d'objet direct de δίδωσιν et ἔκλυσιν ἀφροσύνης comme une apposition à ce complément¹. Reste à comprendre ce que celle-ci apporte. Les commentateurs qui adoptent cette construction tendent à considérer l'apposition comme l'équivalent d'une consécutive², et, pour certains, à penser qu'ἀφροσύνης désigne en fait par métonymie ses propres conséquences³. Cette interprétation peut se tenir si l'on donne à οὐ προνοήσας au vers 67 une valeur causale et aux adverbes εὖ et κακῶς ἔρδειν une valeur morale⁴. Les deux cas, bien qu'opposés, obéiraient à une constante : l'ignorance des limites objectives, et ἀφροσύνη renverrait aux insuffisances exprimées par le groupe de mot κακῶς ἔρδοντι ; bien qu'agissant mal, l'homme serait délivré de cette déficience.

J'ai montré plus haut la difficulté, sémantique, qu'il y avait à donner au participe οὐ προνοήσας un sens causal et insisté sur le paradoxe violent exprimé par les vers 67 s., qui soulignent l'absence totale de lien entre la modalité humaine de l'action et sa réalisation objective. Rien, me semble-t-il, n'empêche de penser que les vers 69 s., selon une structure parfaitement symétrique, obéissent au même schéma et énoncent eux aussi l'absence de lien entre la manière dont l'homme accomplit son action et sa réalisation effective. Plutôt que consécutive, l'apposition ἔκλυσιν ἀφροσύνης est alors définitionnelle : elle explicite le sens objectif que prend cette bonne fortune. Il n'est alors pas nécessaire d'établir un lien direct entre ἀφροσύνης et κακῶς ἔρδοντι, c'est même perdre de vue le mouvement des deux distiques. Le mot ἀφροσύνη a en effet un sens fort et excède celui que l'on peut donner à κακῶς ἔρδοντι : c'est ce qui caractériserait Ménélas, selon Agamemnon, s'il persistait dans sa décision d'affronter Hector, qui est plus fort que lui⁵ ; surtout c'est un attribut propre aux prétendants de l'*Odyssée*,

¹ Campbell (1967), qui fait d'ἔκλυσιν ἀφροσύνης un attribut du complément d'objet (« as an escape from his folly »), ne s'explique pas sur le sens qu'il donne ainsi au vers.

² Voir déjà la paraphrase de Wilamowitz (1913), p. 263 : ὥστε λύεσθαι τὴν ἀμαθίαν (« de sorte à mettre fin à son ignorance »).

³ Voir Manuwald (1989), p. 16, n. 62, qui glose de la manière suivante : « <l'expression signifie>, dass Gott einem Menschen, obwohl er κακῶς (d. h. mit ἀφροσύνη) handelt, gutes Gelingen gibt, also paradoxerweise die ἀφροσύνη nicht wirksam werden lässt, d. h. ihn von den an sich zu erwartenden Folgen der ἀφροσύνη befreit » (« le dieu donne à un homme, bien qu'il agisse κακῶς (c.à.d. mit ἀφροσύνη), de réussir, donc paradoxalement, il rend l'ἀφροσύνη sans effet, c. à d. qu'il le délivre des conséquences de l'ἀφροσύνη auxquelles on peut s'attendre »). Mülke (2002) suit cette lecture dans son commentaire, ad 69-70, p. 320.

⁴ La lecture de Mülke, qui s'oppose à Manuwald sur ces deux prémisses mais défend son interprétation métonymique d'ἀφροσύνη, semble difficilement tenir.

⁵ *Iliade* VII, 110.

à qui le substantif est exclusivement appliqué¹. Loin de renvoyer à une simple incapacité technique², le mot désigne un dévoiement fatal, qui empêche à ce point d'accomplir l'action adéquate qu'elle conduit celui qui en souffre à sa perte. De fait, il est légitime de rapprocher ἀφροσύνη d'ἄτη, comme le fait manifestement Agamemnon dans le passage de l'*Iliade*, déjà évoqué plus haut, où il analyse l'*atè* que lui a infligée Zeus comme une privation de ses *phrenes*³. Ainsi, l'apposition ἔκλυσιν ἀφροσύνης analyse ce qu'est, objectivement, la bonne chance dont bénéficie paradoxalement le second cas : une manière d'être protégé d'une déraison fatale, donc du mal même dont souffre celui qui essaie de faire bien. Est exprimé le même constat d'une dissociation nette entre manière de faire et accomplissement objectif : le mal agir ne coïncide pas avec la déraison, qui menace toujours, comme l'indique ἔκλυσις, mais qui ne s'actualise pas ici⁴. Pour revenir à la question initiale du sens à donner à ἄτη, la symétrie entre les deux distiques, que justifie le lien étroit établi, dans l'épopée, entre ἀφροσύνη et ἄτη, fournit la raison supplémentaire de donner au mot ici aussi le sens d'« égarement », et non de « ruine ».

v. 71-73

Le discours sur les aléas de l'activité humaine se referme sur l'emploi du même verbe σπεύδειν (v. 73) qu'en 43 et, comme je l'ai déjà suggéré, les effets de symétrie ainsi créés font des vers 33-73 un ensemble qu'il n'y a pas lieu de démanteler, comme on le fait la plupart du temps en considérant 71-76 comme une nouvelle section⁵. Le vers 43a vient clore une section (33-43a) qui fait apparaître que l'action est l'effet d'un rapport illusoire, car purement subjectif, à la réalité objective. Il insiste, avec ἄλλοθεν ἄλλος, sur la diversité de l'affairement humain qu'illustrent les vers suivants (43b-62). Les vers 63-73 évoquent cette réalité objective à laquelle se heurtent les hommes agissants, qui ne peuvent l'appréhender qu'après coup, en constatant la manière dont s'est réellement accomplie l'action

¹ *Odysée* XVI, 278, et XXIV, 457.

² Noussia (2001), par exemple, *ad* 67-70, p. 219.

³ XIX, 137 : ... ἐπεὶ ἀσάμην καὶ μευ φρένας ἐξέλετο Ζεὺς (« ... puisque je me suis égaré et que Zeus m'a ôté la raison »). Voir déjà ci-dessus, p. 251-254, et p. 254, n. 1.

⁴ Le sens d'ἔκλυσις ne contredit pas cette lecture. Le mot ne désigne pas nécessairement la délivrance d'un mal déjà là, comme l'indique l'emploi du verbe dont il dérive dans l'*Odysée* X, 286, seul passage de la poésie épique où le verbe est employé, de surcroît pour l'action d'un dieu, Hermès, qui promet à Ulysse de l'affranchir des malheurs qu'ont subis ses compagnons chez Circé. Puisque Ulysse n'a pas encore été victime de ces maux, mais qu'il s'agit bien de l'en écarter, l'emploi du verbe ici montre que son sens peut être préventif.

⁵ Voir déjà ci-dessus, p. 331-333, sur les problèmes de composition. Cf. encore récemment Mülke, qui commente 71-76 comme un ensemble, dont il souligne d'emblée la difficulté, *ad* 71-76, p. 320.

engagée. Une autre manière de dire que les mortels, dans l'instant de leur action, ne disposent d'aucun critère objectif d'évaluation, ce qu'énonce le vers 71. L'affairement humain, dont il est de nouveau question en 73a, est cette fois encore mis en relation avec cette déficience qui le détermine, mais on insiste ici, avec διπλασίως, non plus sur sa diversité, mais sur son intensité. Les caractéristiques qualitatives et quantitatives de l'activité humaine sont ainsi mises en lumière, chacune reposant sur une déficience qui la conditionne, dite sous ses deux aspects complémentaires d'attente infondée et d'ignorance des limites.

Eu égard à la symétrie repérable entre les vers 43a et 73a, il n'y a donc pas lieu de donner ici à σπεύδειν une valeur transitive ; il est employé absolument comme en 43a et l'on peut donc garder la leçon transmise par le manuscrit S : l'adverbe διπλασίως¹. Les arguments invoqués pour rejeter l'adverbe au profit de l'adjectif au neutre, recensés par Christoph Mülke, *ad* 72-73, ne sont pas contraignants. Il n'y a pas de raison véritablement objective de considérer que διπλάσιον est la *lectio difficilior* parce qu'il est « plus vraisemblable qu'il ait été remplacé par διπλασίως que le contraire »². On pourrait renverser l'argument en utilisant un autre, avancé pourtant par Mülke contre διπλασίως : la forme adverbiale ne se trouve pas employée ailleurs avant Thucydide³ ; elle pourrait donc bien elle aussi être considérée comme une *lectio difficilior* d'autant plus recevable que ce poème nous a habitués à d'autres emplois de mots inédits jusque là. Enfin, Mülke objecte qu'il ne s'agit pas ici, dans un contexte où il est question de richesse, de parler d'un redoublement d'efforts mais d'acquisition de biens. La distinction paraît superflue, dans la mesure où le poème met en évidence que l'activité fiévreuse à laquelle renvoie le verbe σπεύδειν ne tend qu'à l'acquisition d'un gain : redoubler d'activité implique nécessairement, dans le contexte, que l'on est mû par le désir d'un enrichissement accru.

S'il est vrai que le retour du thème de la richesse n'a rien d'étonnant ici, puisque l'activité humaine a été clairement présentée comme la recherche d'un profit (v. 44) et des moyens de subsistance (βίον de 72 rappelle βιοτον de 50)⁴, le lien avec ce qui précède directement ne va pas forcément de soi⁵. On peut évidemment, si l'on est convaincu que l'épigramme

¹ C'est ce que font Campbell (1967), Gentili-Prato (1988²) ou Gerber (1999). West (1992²), Noussia (2001) ou Mülke (2002) préfèrent quant à eux le neutre διπλάσιον, que l'on trouve chez Théognis, 229.

² West (1974), p. 181 : « ... more likely to have been displaced by διπλασίως ... than vice versa ».

³ VIII, 1, 2 ; voir LSJ, s. v. διπλάσιος, 4.

⁴ Voir mon commentaire, ci-dessus, à propos du caractère lucratif des métiers envisagés, spécialement p. 308 s.

⁵ Cf. Mülke (2002), *ad* 71-76, p. 321, qui note que πλούτου δέ donne l'impression d'un changement de thème assez rude, y voit à la fois un élargissement et un rétrécissement

fonctionne par simples associations d'idées, considérer que la réintroduction de πλοῦτος ici n'est qu'une manière un peu laborieuse de renouer tous les fils présents dans ce long poème au moment où il doit s'acheminer vers sa conclusion¹. Mais, puisque l'élegie présente, comme j'ai essayé de le montrer, une structure bien plus stricte qu'on ne le dit généralement, il est légitime de considérer que le poète n'a au contraire pas perdu de vue l'objet de son propos : la richesse introduite au vers 9, et que le πλοῦτος à nouveau évoqué au vers 71 est l'aboutissement logique de tout ce qui a été dit avant, et qui préparait la reprise de ce thème. Le poète, à partir de l'idée traditionnelle d'une vie humaine entièrement déterminée par la répartition des dons, bons et mauvais, a évoqué le danger qui plane sur toute entreprise pour des hommes qui ignorent la nature de cette répartition et dont l'action paraît ainsi déconnectée de sa réalisation objective. Cette ignorance fondamentale, à la base de toute action, va être illustrée par son exemple le plus frappant : le rapport à la richesse. Le thème est amené par les deux vers précédents. Non que συντυχίη (v. 70) doive s'entendre dans un sens purement matériel² ; mais l'allusion à la « bonne chance » comprend logiquement, dans un contexte où l'action a clairement et régulièrement été orientée vers l'acquisition d'un gain, l'idée de fortune qui nous ramène au problème posé dès le vers 9, et va permettre de revenir au discours théologique qui s'est élaboré à partir de ce vers. Le δέ du vers 71 a une valeur adversative : le vers 70 a décrit une bonne fortune donnée par un dieu qui prévient l'homme de l'irréflexion funeste. Mais cela signifie-t-il que l'homme sait jusqu'où il peut en profiter ? La réponse est forcément négative, puisque nous ignorons ce que nous réservent les dieux, mais elle devrait se poser, puisque l'idée même de répartition implique celle de limitation. La richesse va apparaître comme l'expression la plus manifeste de cette ignorance, qui fait de l'homme l'être avide qu'a évoqué le vers 36 avec χάσκοντες et parachève ainsi la description de l'être humain entamée au vers 33.

Il convient cependant d'être sensible aux infléchissements qui vont modifier le ton et la logique dans ces trois derniers vers de la section anthropologique. On peut hésiter sur la syntaxe du vers 71. Trois constructions ont été proposées³. La moins probante, étant donné la place

des thèmes précédents qui peuvent en justifier la présence, mais, comme toujours, conclut en soulignant la particularité d'une structure qui reposerait moins sur une suite logique que sur des associations de mots et d'idées.

¹ Mülke (*ibid.*) voit ici une manière « forcée » de conclure.

² Voir ci-dessus, *ad loc.*, contre Mülke (2002), qui explique l'association συντυχίη/πλοῦτος sur la base du sens concret qu'il donne à συντυχίη (*ad* 69-70, p. 320 ; il semble pourtant un peu plus nuancé *ad* 71-76, p. 321).

³ Cf. Mülke (2002), *ad* 71, p. 324.

de πλούτου et le sens un peu contourné auquel on aboutirait, est de faire d'οὐδέν le sujet et de τέρμα πεφασμένον l'attribut (« de la richesse il n'existe rien pour les hommes qui en soit une borne révélée »). Il est par contre difficile de trancher entre un πεφασμένον épithète ou attribut du sujet οὐδέν τέρμα¹. Ce qui permet peut-être d'opter pour la dernière construction est πεφασμένον lui-même, dont la forme est assez rare pour être mise en valeur², comme semble le confirmer la césure trochaïque, qui le sépare du groupe οὐδέν τέρμα. Il me paraît plus important toutefois, pour saisir le sens du passage, d'insister sur le choix des mots dans le vers. Τέρμα, πεφασμένον et κεῖται ont chacun à voir avec l'idée de matérialité et donc d'évidence. Le premier a bien entendu ici un sens métaphorique comme chez Sémonide³ ou Tyrtée⁴, mais cela n'implique pas que l'on perde de vue que le mot, dans la poésie épique, a toujours un sens concret : c'est la borne qui marque l'endroit où doit tourner le cheval dans l'*Iliade*⁵ ou la marque qui indique la portée du disque qu'on a lancé dans l'*Odyssee*⁶. De même, κεῖται a une valeur concrète dans la poésie archaïque ; le verbe ne dit pas simplement l'existence, mais la présence dans un espace⁷, et son emploi avec τέρμα souligne donc leur matérialité respective. Le participe

¹ Voir peut-être Fantuzzi (dans Noussia, 2001) pour la première option : « Per la ricchezza non esiste alcun limite visibile » (il est vrai que « visible » pourrait correspondre aussi bien à un attribut ; cf. ma propre traduction), West (1993), Gerber (1999) ou Mülke (2002) pour la seconde (cf. Mülke, qui glose sa traduction : « für den Reichtum ist keine Grenze klar den Männern gesetzt » ainsi : « so gesetzt, dass sie offenbar ist »).

² Cette forme de participe parfait passif ne se retrouve qu'en *Iliade* XIV, 127 (et, bien sûr chez Théognis, 227, qui reprend le vers). Voir les commentaires *ad loc.* de Leaf (1900-1902²) et de Janko (1992), qui soulignent tous deux la singularité de la forme, étymologiquement difficile à justifier (cf. Schwyzler, I, p. 773, γ).

³ Fr. 1 W., v. 11 s. (φθάνει δὲ τὸν μὲν γῆρας ἄζηλον λαβὸν / πρὶν τέρμ' ἔκηται : « L'un, la vieillesse qu'on n'envie pas le devance et le prend avant qu'il n'arrive au but (à savoir l'opulence convoitée) »).

⁴ fr. 14 W. : πρὶν ἀρετῆς πελάσαι τέρμασιν ἢ θανάτου : « avant d'approcher du but de l'excellence ou de la mort ».

⁵ Au singulier : XXIII, 323, 462, 466 ; au pluriel : XXII, 162 ; XXIII, 309, 333, 358, 757.

⁶ VIII, 193.

⁷ Voir LSJ, *s. v.* Le verbe s'emploie par exemple pour les corps étendus, ou les biens que l'on engrange. Les emplois métaphoriques n'oublient vraisemblablement pas cette valeur spatiale, car, même si le sujet est alors un mot plus abstrait, le vers insiste sur sa localisation dans le corps concerné : cf. *Odyssee* XXIV, 423, ou Solon 4a, v. 1 W., pour le deuil ou les douleurs situés dans les *phrenes* (ou le *phrèn*) ; et l'image très concrète de l'*Iliade* XVII, 514 = XX, 435, où il est dit du sort des hommes, désigné par un vague ταῦτα, qu'« il repose sur les genoux des dieux » (ἀλλ' ἦτοι μὲν ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται).

πεφασμένον exprime aussi cette effectivité¹ : aucune borne n'est là, produite au grand jour. Le vers insiste donc ainsi, de manière fortement appuyée, sur l'absence de toute limite concrète et visible pour l'homme en matière de richesse : le monde objectif, qui détermine pourtant la réalité de son action, ne lui fait aucun signe².

On n'a pas à minimiser la redondance ainsi créée en posant que la présence de πεφασμένον ne peut se justifier que si l'emploi du participe, pour ne pas être superflu, vise à indiquer qu'il y a bien une limite, mais non visible pour les hommes et donc connue des dieux seuls³. L'argument est utilisé comme une des objections à formuler contre les commentateurs qui pensaient, après Aristote⁴, que Solon disait ici qu'il n'y avait pas de limite du tout. De fait, il n'est pas sûr que le débat entre défenseurs et adversaires de l'évocation implicite d'une limite dans ce vers soit totalement pertinent. D'une part, la fin du poème (tout comme les vers 11-17) semble impliquer qu'il existe bel et bien une limite objective. On ne peut le refuser qu'en opérant une distinction irréductible entre διπλασίως (v. 73), auquel on donne alors un sens purement quantitatif, et le processus décrit ensuite, qui

¹ Voir déjà son emploi au chant XIV de l'*Iliade*. Avant de donner son avis sur la marche à suivre, et pour lui assurer une légitimité qui puisse avoir force de conviction malgré le jeune âge de celui qui l'exprime, Diomède rappelle la noblesse de son ascendance et conclut (126 s.) : Τῷ οὐκ ἄν με γένος γε κακὸν καὶ ἀνάγκιδα φάντες / μῦθον ἀτιμήσατε πεφασμένον, ὅν κ' ἐὺ εἶπω (« Ainsi, vous ne pourrez pas, en disant que je suis d'une race vile et sans force, mépriser la parole une fois que je l'aurai exprimée, si elle est bien dite »). Il semble que les vers de l'*Iliade* jouent sur l'origine commune de φαίνω et φημί (voir Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, s. v. φαίνω), mais la révélation à laquelle renvoie le mot, verbale dans le contexte précis de l'*Iliade*, n'a pas besoin de l'être dans celui de l'épigramme : le poème évoque ici une limite mise au jour, produite à la vue des hommes.

² La version que donne le corpus théognidéen de ce vers gomme, comme souvent, un problème potentiel, mais aussi la force du propos. En place d'ἀνδράσι κείται, on lit en 227 ἀνθρώποισιν, qui fait du vers un hexamètre spondiaïque. Cette leçon neutralise toute éventuelle difficulté. D'une part, elle évite un κείται qui peut sembler problématique si l'on ne perçoit pas que le vers de Solon met l'accent sur la réalité quasi palpable de la borne dont l'homme est privé. Le substantif ἀνθρώποισιν devait d'autre part sembler mieux correspondre au caractère général du propos, qui porte sur l'humanité dans son ensemble. Là encore c'est perdre de vue qu'ἀνὴρ peut prendre, dans la poésie archaïque, surtout épique, un sens général, notamment pour opposer les hommes aux dieux (voir LSJ., s. v., II).

³ Mülke (2002), ad 71-76, p. 322.

⁴ *Politique*, I, 1256b33 s. Le vers est cité hors de tout contexte. Plutarque par contre, qui le cite aussi (mais dans la version transmise chez Théognis), refuse d'y lire une généralisation à tous les hommes, mais considère, selon une lecture apparemment plus sensible au contexte, même s'il ne cite pas les vers suivants, que le vers vise ceux qui s'abandonnent à la cupidité (*Περὶ φιλοπλουτίας*, 524E7 s.). Pour une liste des représentants des deux parties, voir Mülke, *ibid.*

revient à l'idée de fortune injustement acquise développée dans les vers 11-32 et n'aurait, selon cette perspective, rien à voir avec la simple accumulation de richesse¹. De fait, j'ai suggéré plus haut que le redoublement d'activité ne pouvait se réduire simplement à l'accroissement de richesse. Le poème a montré que l'activité implique des risques, que le vers 68 a subsumés sous la notion d'*atè*, elle-même liée, dans la partie théologique du poème à l'acquisition injuste. Le redoublement d'activité multiplie donc par deux les risques et, en conséquence, le danger de tomber dans l'égaré. La menace pointe d'ailleurs implicitement dans l'emploi de *κοπέσειεν* (73) : d'autres vers de Solon ont en effet souligné le risque qu'il y a à ne pas contrôler son avidité².

D'autre part et surtout, le contexte immédiat semble montrer que le problème de savoir s'il existe en fait une limite objective ou pas n'est pas ce que le vers veut souligner. Il faut en effet, plus que les commentaires ne le font, donner à la particule *γάρ*, au vers suivant (72), toute sa valeur. Le vers 71 n'est pas la vérité objective qui permet de comprendre l'attitude de ceux qui s'affairent doublement, mais il est présenté comme un constat, induit de l'observation, purement empirique, d'un comportement. Le problème n'est pas alors ici de savoir si Solon pense qu'il y a une limite ou pas, mais de comprendre ce qu'apporte le mouvement logique, qui renverse celui auquel on pouvait s'attendre (« il n'y pas de limite à la richesse *en effet* – et non pas 'donc' – l'homme qui a le plus redouble d'activité »).

À partir du vers 63, est donnée l'explication humaine traditionnelle du caractère aléatoire de l'action dû à une intervention divine imprédictible, à quelque chose donc qui existe hors du mortel et semble par conséquent le disculper – même si j'ai tenté de montrer que l'explication ultime était présente, en filigrane, avec la référence à l'*atè*. Avec le vers 71, l'exposition de la condition humaine prend une autre tournure : à l'inverse de ce qui se passait précédemment, c'est l'action même de l'homme qui devient principe d'explication. Est ainsi substitué au discours religieux traditionnel celui de l'évidence, sans doute vérifiable, mais qui ne coïncide pas nécessairement avec une vérité objective. Il s'opère dès lors une prise de distance tout à fait différente, non dénuée d'ironie, comme le donne à entendre le caractère redondant du vers 71³ : rien ne dit que ce qui est

¹ Voir Eisenberger (1984), p. 16 s.

² Voir l'« Eunomie », v. 9, et fr. 6 W., v. 3 s., ainsi que mon commentaire à propos de *κόπος* ci-dessus, p. 83-92.

³ L'insistance sur l'effectivité concrète et bien évidente indique que l'homme aurait besoin, pour être moins déraisonnable, qu'on installe pour lui des balises visibles, des espèces de panneaux de signalisation qui puissent freiner efficacement ses impulsions et qui, bien entendu, ne peuvent pas exister tels quels. L'emploi d'*ἀνδράσι* (cf. ci-dessus, p. 354, n. 2, pour la polarité *ἀνὴρ/θεός*) contribue sans doute à cette ironie lourde de menace, en opposant implicitement à la nature obtuse des hommes la pénétration de

énoncé en 71 soit vrai, si ce n'est le constat d'une attitude (v. 72 s.) dont rien ne dit non plus, bien au contraire, qu'elle est légitime. L'homme devient ici totalement responsable du constat et de la généralisation auxquels conduit son comportement ; de fait, c'est maintenant un jugement qui est, de l'intérieur, porté sur les hommes et pourra amener naturellement à l'idée de châtement que réintroduiront les vers 74-76.

Cette inflexion du discours, qui nous fait passer de la description à un jugement plus clairement critique, se manifeste à travers d'autres éléments. Contrairement aux vers 33 et 36, il s'opère en 72, avec le génitif ἡμέων, une partition du « nous ». Comme la présence de l'adverbe νῦν semble signaler la substitution à un discours général de propos plus particularisants, beaucoup de commentateurs ont vu ici une attaque à peine voilée contre la classe sociale athénienne la plus riche : les aristocrates¹. On n'a pas besoin pour autant de considérer que le « nous » mentionné ici renvoie seulement aux Athéniens et non plus aux hommes dans leur ensemble, qui comprend Solon lui-même² : Solon est Athénien, les Athéniens sont des hommes, et il n'y a donc pas forcément rupture aussi nette entre le cas particulier et la vérité générale³. Certes, νῦν peut amener à penser que le poète fait ici allusion à l'occasion dans laquelle il prononce ces vers. Toutefois, le « nous » suffit à lui seul à inclure les destinataires présents de l'élegie, et il va donc de soi que ceux qui sont désignés ici comme les plus riches peuvent être aussi ceux qui amassent du bien au moment où le poème est censé être énoncé. Le même cas de figure apparaît d'ailleurs dans un autre fragment, 15 W.⁴, où bien qu'aucune précision, ni locale ni temporelle, ne soit donnée, on admettra que le poème s'inscrit dans le présent de son énonciation, même si le caractère vague du « ἡμεῖς » (v. 2) face aux « πολλοί » (v. 1) permet de donner aux mots énoncés une portée qui dépasse le *hic et nunc* de l'énonciation et fait qu'ils nous intéressent encore quelque vingt-sept siècles plus tard.

Zeus, qui, lui, voit le terme de toutes choses (17), et châtie en conséquence, comme le répéteront les derniers vers de l'élegie.

¹ Voir Eisenberger (1984), p. 17, ou Mülke (2002), *ad* 72-73, pour des exemples récents.

² Cf. Noussia (2001), *ad* 72 s., qui propose, sans trancher, une alternative : ou bien « nous » renvoie aux hommes dans leur ensemble, Solon compris, ou bien il se réfère plus spécifiquement aux Athéniens.

³ Même s'il me semble que l'indication temporelle νῦν a des implications plus larges que celles qu'A. Loeffler (1993) lui prête et si je suis moins affirmative qu'elle sur la nature de l'occasion (un banquet aristocratique), je la suis quand elle montre, contre des analyses purement historisantes, que l'énonciation, ici comme dans tout le poème, vise à créer un rapport étroit, et indéfectible, entre le public – supposé restreint – auquel il s'adresse et les hommes en général (voir notamment p. 30 et 34).

⁴ Voir, à propos de ces vers, mon commentaire, ci-dessus, p. 242, n. 1.

L'indication temporelle $\nu\upsilon\nu$ n'est par conséquent même pas nécessaire pour situer le poème dans le présent de l'occasion.

Sa fonction essentielle est donc à chercher ailleurs, dans les considérations temporelles dont le poème a montré continûment toute l'importance. J'ai déjà eu l'occasion de dire que le poème joue sur trois représentations humaines du temps : le « toujours » que le poète appelle d'autant plus de ses vœux qu'il n'est pas le lot des hommes, le « pas pour longtemps » qui constitue la temporalité humaine réelle, et le « pour longtemps », qui n'est qu'illusion¹. L'adverbe $\nu\upsilon\nu$ n'a donc pas pour simple fonction de « dater » le poème mais, selon un principe d'unité bien plus grand qu'on ne le dit en général, attire l'attention une fois de plus sur le caractère séquentiel – et transitoire – du temps humain, que le vers 35 a défini au mieux. Le « maintenant », lourd de menaces, appelle un « après » que les vers 33-36 ont défini comme douloureux et dont les vers de conclusion vont spécifier la teneur. Le poème parfait ainsi la symétrie que j'ai tenté déjà de souligner. Alors qu'avec le vers 33 s'opérait un élargissement, des « mauvais riches » aux hommes en général, qui n'avait rien d'un saut dans l'exposé des idées², la fin de la section anthropologique présente à l'inverse un rétrécissement, avec ce retour aux riches dont on peut déjà penser sans surinterpréter le texte qu'ils sont potentiellement mauvais : leur action est en effet présentée dans toute son absurdité, puisque le superlatif, $\pi\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\nu$ (v. 72), qui pourrait laisser croire qu'une limite a été atteinte, appelle un redoublement arithmétiquement difficile à concevoir. Surtout, le blâme affleure dans la question rhétorique qui suit et qui revient à dire, comme tout le monde l'a noté, que personne ne peut en rassasier aucun³ : on se souvient des dirigeants athéniens dénoncés avec des termes similaires dans l'« Eunomie » (v. 9).

Pourtant, la critique n'est pas explicite. La version euphémisée du blâme que présente la question rhétorique tend à montrer que le poème, à la différence de l'« Eunomie », où Solon prétend expressément enseigner

¹ Voir notamment ci-dessus, p. 290.

² Cf. également ci-dessus, p. 290.

³ Aucune des conjectures qui ont été proposées pour éliminer $\acute{\alpha}\pi\alpha\nu\tau\alpha\varsigma$, jugé trop faible (cf. Bergk : *nimis languet*), n'a de raison d'être (pour la liste, voir Mülke, 2002, ad 73). Le mot ne signifie pas que quelques-uns pourraient être satisfaits (comme on le comprend quand on corrige par exemple en $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\varsigma$ comme Doederlein, ou en $\acute{\alpha}\pi\alpha\nu\tau\alpha$, comme Schneidewin), mais s'oppose à $\tau\acute{\iota}\varsigma$ (voir déjà Mülke, *ibid.*) : on a là une manière euphémisée de dire une impossibilité absolue. Pour la même raison, il semble qu'il ne faille pas chercher à donner un référent précis à l'interrogatif. On l'a parfois compris comme renvoyant à $\pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ ou $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$ (Linforth, 1919, p. 241 ; ou sans doute Gerber, 1999, qui traduit $\tau\acute{\iota}\varsigma$ par « what »), ou aux dieux (Fränkel, 1962², p. 271, n. 40). Mieux vaut le laisser dans l'indétermination : il inclut tout cela, y compris les hommes : rien ni personne ne pourrait les rassasier.

quelque chose à ses concitoyens (v. 30), n'a pas de visée directement didactique. Certes, l'auditeur peut tirer les leçons de la description qui a été faite de l'action de Zeus et de la distinction établie entre bonne et mauvaise richesse, mais c'est ici le constat de la déficience humaine qui est avant tout dressé¹. Le retour sur les mauvais riches, avec le rappel du caractère ponctuel de leur situation, va permettre de revenir au discours théologique. Mais contrairement à ce que suggère Mülke, qui ne voit dans tous ces fils qui se rejoignent et se nouent ici qu'une transition formelle et quelque peu acrobatique², il n'y a, pas plus qu'avec l'élargissement du vers 33, aucune rupture à déplorer. Ces « riches insatiables » ne sont en effet que le cas extrême que l'on peut se permettre de critiquer, mais qui permet d'induire un comportement commun à tous les hommes devant la richesse (v. 71), exposant tout être humain au danger sur lesquels les derniers vers vont revenir.

Le changement de perspective que j'ai tenté de souligner est essentiel pour comprendre le mouvement du poème et ne pas avoir à se plaindre, comme cela a été souvent le cas pour les trois derniers vers, de contradictions qui correspondent en réalité à une tendance à ne pas prêter véritablement attention aux termes employés par Solon, conjonctions de coordination ou substantifs. L'emploi au vers 71 du mot πλοῦτος, qui n'était pas apparu depuis le vers 9, n'est pas indifférent. La proposition où il est utilisé n'exprime pas un destin humain – elle ne dit pas que l'homme n'a pas reçu des dieux la capacité de mettre un terme à la richesse à laquelle il aspire –, mais seulement, comme l'indique l'emploi de la particule γάρ, au vers suivant, une réalité de fait, qui n'a rien à voir avec l'action divine mais seulement avec celle, déraisonnable, des humains eux-mêmes. Ainsi, contrairement au poète, qui connaît l'ordre divin, et sait par conséquent qu'il faut distinguer deux types de richesse et que Zeus reconnaît le terme des actions hybristiques³, les hommes ne font aucune distinction et ne voient aucune limite. Le rapport d'effet à cause entre les vers 71 et 72 s. montre que cette ignorance n'est pas imputée aux dieux. Ce « détail » de coordination, à soi seul, élimine une grande partie des contradictions relevées. Le poème ne dit pas que la richesse est un piège que les dieux ont tendu à l'homme pour mieux le faire tomber, mais que l'homme se comporte délibérément de telle sorte qu'il risque à tout moment de subir le sort réservé aux mauvais riches qui se livrent à l'*hybris*. C'est ce que vont rappeler les trois derniers vers, qui font comme la synthèse de tout ce qui précède.

¹ Voir déjà ci-dessus, « Hypothèse de lecture », p. 207.

² *Ad 71-76*, p. 321.

³ Voir notamment les vers 9-17.

V. 74-76 : Conclusion. La clé théologique de l'activité humaine.

v. 74-76

Beaucoup de commentateurs ont trouvé que ces trois derniers vers étaient difficilement conciliables avec le début de l'épigramme¹ : on ne comprenait pas comment le poète pouvait à la fois demander l'*olbos* qui vient des dieux (v. 3) et dire que l'*atè* vient des « richesses »² données par les dieux, ou parler d'une richesse sûre accordée par les dieux aux vers 9 s. et de gains, qui, bien que donnés par ces mêmes dieux, soient porteurs d'*atè*³. Les solutions n'ont pas manqué pour résoudre le problème que l'on se posait, quand du moins l'on ne se contentait pas, comme Wilamowitz, de considérer la prière initiale comme purement formelle⁴. Certains ont restreint le sens de κέρδεα en lui donnant une valeur négative : le terme désignerait ici les gains injustement acquis⁵. La distinction élimine en effet la prétendue incohérence, mais n'échappe pas à une objection immédiate : rien dans le texte ne permet de justifier cette restriction sémantique⁶. Une autre manière de dissiper la difficulté était de donner au pronom αὐτῶν, au vers 75, un référent qui éliminât la contradiction perçue ici. Il est vrai qu'*a priori* le vers 74 donne le choix entre trois possibilités : l'anaphorique pourrait renvoyer aux profits (κέρδεα), aux mortels (θνητοῖς) ou aux dieux (ἄθνατοι). En entendant les mortels sous αὐτῶν⁷, le vers 74 ne devait plus faire difficulté : le don des dieux est stable, mais ce sont les hommes qui peuvent le gâcher. C'était le moyen aussi de balayer le problème, plus global, du rapport entre responsabilité humaine et répartition des dons par les dieux : le vers 75 exprimerait clairement la part directe que prend l'homme dans le châtement divin qu'il subit. Une telle construction présente d'emblée une difficulté syntaxique. La position de κέρδεα en début de vers amène tout naturellement à lui rattacher l'anaphorique, tout

¹ « A striking contradiction », Stoddard (2002), p. 152.

² C'est le sens que Stoddard (*loc. cit.*) donne à κέρδεα : « <god-given> wealth ».

³ Voir Hamilton (1977), p. 186.

⁴ Voir ci-dessus, p. 213 et n. 3.

⁵ Cf. par exemple Allen (1949), p. 60 : « unjust gains », Eisenberger (1984), p. 18 : « aus dem ungerecht erworbenen Reichtum », ou Gentili-Prato (1988²), dans leur appareil critique (... *intellige 'divitias', quas quisque sibi male comparat*).

⁶ Voir déjà Stoddard (2002), p. 151.

⁷ Construisent ainsi, entre autres, Greene (1944), p. 37 et n. 151, ou, plus récemment, West (« in men's selves » dans sa traduction de 1993 ; voir déjà 1974, p. 181). Reinhardt, même s'il n'est pas explicite, comprend lui aussi ces vers ainsi (1916, p. 132). Cette lecture correspond à sa volonté, selon moi légitime, de trouver la présentation d'une théodicée dans ce poème, mais – et la démarche est alors plus contestable – en se refusant à admettre le caractère délibérément problématique de la partie anthropologique et à réellement proposer une articulation de cette dernière avec le discours théologique qui la précède (voir ci-dessus, p. 208 s.).

comme la position non emphatique du pronom αὐτῶν ; on attendrait donc, pour dissiper l'ambiguïté syntaxique encore plus grande qu'implique cette compréhension, un élément qui puisse permettre de décider entre θνητοῖς et ἀθάνατοι¹. La même objection vaut contre la proposition de Richard Hamilton², qui fait d'ἀθάνατοι le référent d'αὐτῶν en arguant de la proximité des deux termes et voit exprimée dans les vers 74 s. la même idée qu'aux vers 63 s. : le poète dirait d'une autre manière que les dieux donnent à la fois le bon (ici les « profits ») et le mauvais (l'*atè* de 75). On pourrait ajouter, avec Maria Noussia³, qu'on attendrait, si c'était le cas, que soit marquée plus fortement, par une coordination, la relation antinomique entre κέρδεα et ἄτη.

On n'est pas obligé pour autant d'opter pour la solution radicale proposée par Kate Stoddard, qui élude le problème d'une éventuelle contradiction en considérant comme ironiques toutes les parties de l'élegie qui contrarient le sens qu'elle prête au poème, c'est-à-dire la prière initiale et la partie théologique. Le but de Solon serait selon elle de dénigrer la richesse et de conseiller aux hommes de s'en détourner. Aussi le poète introduirait-il une « ironic persona »⁴ qui, en demandant l'*olbos* aux dieux et en prétendant savoir faire la part entre richesse juste et injuste dans le discours théologique, met en scène le discours de l'homme trop confiant et voué à l'erreur qui est décrit à partir des vers 33⁵ : Solon préviendrait son auditoire contre un état d'esprit trop sûr de soi qui serait un piège dangereux pour les mortels. Il est assez facile de montrer les failles d'une telle thèse. D'une part, elle fait un tout de la prière initiale et du discours théologique, sans s'arrêter sur le fait que ces vers présentent des modes d'énonciation différents. D'autre part, considérer que la prière aux Muses n'est pas « l'expression des propres désirs du poète, mais *un exemple du genre de prière que nous faisons tous* sans réaliser les conséquences probables de sa réalisation »⁶ est faire peu de cas du caractère au contraire singulier de la

¹ Voir déjà Linforth (1919), *ad* 75, p. 242, et Mülke (2002), *ad* 75-76, p. 327. Irwin (2006), p. 60 s., n'exclut pas la possibilité que la syntaxe de Solon soit délibérément ambiguë, chacune de ces possibilités pouvant être vraies selon les différents aspects de la réalité que le poème a mis en évidence.

² 1977, p. 185-188.

³ *Ad* 75, p. 222.

⁴ 2002, p. 159.

⁵ Pour Stoddard (2002), p. 160, le vers 33 résume les vers 1 à 32, compris par conséquent comme une expression de l'erreur humaine que la suite du poème – sérieuse – dénoncera.

⁶ « The prayer ... is not a statement of the poet's own desires, but *an example of the kind of prayer that we all make* without realizing the likely consequences of its fulfilment », p. 164 (je souligne).

rière¹. Enfin, considérer que les propos théologiques tenus dans les vers 9-32 sont le fait d'un homme trop sûr de soi, qui croit pouvoir faire la différence entre bonne et mauvaise richesses alors que la suite du poème va montrer son errance, revient, si l'on pousse le raisonnement jusqu'au bout, à discréditer tout discours de sagesse et à considérer Solon comme le tenant d'une position sceptique. On peut toujours l'admettre, encore faudrait-il, pour convaincre, rendre compte de la place que ce poème occuperait dans le corpus transmis.

En réalité, une telle lecture et, plus généralement, celles qui sont arrêtées par la perception d'une contradiction dans le poème, négligent de différencier les termes employés pour désigner l'acquisition de biens², et exigent globalement du texte qu'il se lise de manière lisse, sans se demander si celui-ci ne pointe pas au contraire des tensions propres au discours que l'on peut tenir sur l'homme. Certes, les vers 74 s., si du moins on ne lit que la première partie du vers 75, sonnent *a priori* comme une aporie³, mais il n'est pas pour autant nécessaire de tenter de se débarrasser de celle-ci en adoptant une syntaxe un peu difficile, ou en multipliant les locuteurs.

Une fois encore, la formulation donne un indice qui permet de saisir à quoi renvoie directement le vers 74 : l'emploi de la particule τοι ne doit pas être négligé. J'avais souligné, à propos des vers 63-66, l'usage remarquable de ce mot de liaison, souvent employé dans un contexte didactique et pourtant si peu présent dans ce qui nous reste de Solon, et dans cette élégie en particulier⁴. Ainsi, l'utilisation de la particule ici indique

¹ Voir mon commentaire, ci-dessus, p. 213-231.

² Il est vrai que Stoddard (2002, p. 156) considère que les termes sont employés indifféremment. Son hypothèse de lecture facilite une telle interprétation : puisque Solon fait parler un homme dans l'erreur, c'est à ce dernier qu'il faut imputer un tel manque d'acribie.

³ Cette fois encore, on trouve dans le corpus théognidéen une variante qui permet d'aplanir la difficulté posée par les vers 74 s., où l'on pourrait croire à première vue que le poète fait des *kerdea* un cadeau empoisonné des dieux. Après avoir repris à peu près tels quels les vers 71-73 (voir les vers 227-229), le poème théognidéen évacue les dieux, et avec eux le problème que pourrait poser leur participation à l'enrichissement humain, en proférant d'emblée un jugement moral clairement négatif sur les biens. Voir les vers 230-232 : *χρήματά τοι θνητοῖς γίνεται ἀφροσύνη* / ἄτη δ' ἐξ αὐτῆς ἀναφαίνεται, ἦν ὅποτε Ζεὺς / πέμψη τειρομένοις, ἄλλοτε ἄλλος ἔχει (« *Les biens deviennent folie pour les hommes, et, venu de celle-ci, l'égarément se manifeste, et quand Zeus l'envoie aux tourmentés, chacun l'obtient à son moment* »). Le problème est que ce que l'on croit gagner d'un côté est perdu de l'autre, car l'on perd totalement de vue, dans cette reprise, la logique de l'action de Zeus, à laquelle se substitue un *τειρομένοις* quelque peu décoratif. Voir Irwin (2006), p. 61-63, pour une analyse détaillée de la variation ; elle en signale elle aussi le caractère significatif et l'attribue à des différences d'auditoire et donc, dans la perspective qu'Irwin adopte, de stratégies politiques.

⁴ Voir ci-dessus, p. 335 s.

que le vers 74 ne se réfère pas vaguement à la prospérité souhaitée dans la prière initiale ou à la richesse donnée par les dieux que le poète évoque aux vers 9 s., mais bien aux vers 63 s., qu'il reprend pour les rectifier, en les adaptant au contexte particulier, le problème de la richesse, qui est celui de l'épique. Le discours de la tradition est retraduit dans les termes pratiques propres à ce poème qui s'intéresse à l'action humaine, indéfectiblement liée, comme l'a montré la partie anthropologique, au désir de faire du profit. Cette retraduction va permettre à l'épique d'explicitier le lien qui semblait manquer entre le discours théologique, où l'action du dieu est très clairement orientée, et le discours anthropologique, où elle paraissait seulement arbitraire¹.

Dire que les dieux donnent le bon et le mauvais (v. 63 s.) revient, en langage concret, à poser qu'ils accordent nécessairement les profits. On n'a pas à donner à κέρδεα un sens négatif, en tout cas pas comme l'entendent les interprètes. Le terme apparaît au vers 44, certes dans un contexte qui montre les dangers que l'homme est prêt à courir pour faire du profit – et que justifie seule l'illusion dont le poète a montré qu'elle est à la base de l'activité humaine –, mais il reste moralement neutre. D'ailleurs, l'emploi du verbe ὀπάζω, régulièrement utilisé dans les poèmes épiques pour parler de bienfaits – matériels ou non – que les dieux accordent aux mortels, conduit à considérer ce don comme bénéfique *a priori*. Le vers 74, tel qu'il est énoncé, insiste simplement sur deux points : les profits sont inhérents à la nature humaine et sont par ailleurs sous le contrôle des dieux ; rien ici ne vaut donc en soi condamnation de la richesse. Le vers suivant, en avançant que ces mêmes κέρδεα sont aussi à l'origine de l'apparition de l'atè², souligne bien une difficulté, mais que, me semble-t-il, on a parfois mal comprise. On passe en effet à côté du message transmis par les vers 74-76 quand on considère qu'ils présentent l'homme comme condamné à être coupable dans la mesure où, ignorant les limites à fixer au profit, il se montre toujours trop confiant³. Une telle lecture conduit à un double contresens. On est amené d'une part à penser que le poète condamne la richesse. En réalité, sauf à croire, comme Stoddard, que la plus grande partie du poème est ironique, tout ce qui a précédé montre bien que la richesse n'est nullement rejetée : même si l'*olbos* demandé dans la prière

¹ Le retour à l'usage de l'aoriste gnomique, peu employé dans la partie anthropologique, mais dominant dans le discours théologique (voir ci-dessus, p. 234, n. 3) signale certainement cette « théologisation », dans le sens de ce qui était soutenu dans les vers 17-32, du discours anthropologique.

² Il est en effet syntaxiquement plus naturel de faire, comme un grand nombre de commentateurs (voir pour les plus récents, Noussia, 2001, et Mülke, 2002), de κέρδεα le référent d'αὐτῶν.

³ Cf. Nesselrath (1992), p. 104, Darbo-Peschanski (1996), p. 717, ou Stoddard (2002), p. 159.

renvoie sans doute à plus que la simple prospérité matérielle¹, il est clair en tout cas que le désir exprimé au vers 7 tout comme la description du *ploutos* donné par les dieux des vers 9 s. indiquent que Solon ne procède pas à une condamnation pure et simple de la richesse. Cette lecture amène d'autre part à considérer que l'homme, selon le poète, est en définitive totalement irresponsable². C'est faire peu de cas du contexte proche, et, plus largement, négliger le fait que le poème n'est pas une succession d'apophtegmes qui s'annulent les uns les autres, mais un discours qui se déploie et s'enrichit de tout ce qui a été dit auparavant.

Tout d'abord, les vers 75 s. ne disent pas que la manifestation de l'*atè* accompagne automatiquement le profit, comme le marque très clairement la temporelle introduite par *ὅποτε*³, qui définit – et donc limite – les circonstances de son apparition. De plus, ces circonstances mêmes sont précisées par le participe futur *τεισομένην* : l'*atè* ne se manifeste pas sans raison, mais elle est définie comme l'instrument du châtement de Zeus. Tout est fait dans ces derniers vers pour nous rappeler qu'ils sont gros de ce que le poème a formulé avant. Le lien de l'*atè* avec l'action punitive de Zeus (*τεισομένην* rappelant évidemment *τίσις* du vers 25⁴), lui-même nommé ici comme il l'avait été au vers 17, le verbe composé *ἀναφαίνεται*, qui rappelle *ἀναμίσγεται* du vers 13⁵, le vers 76b, qui, en insistant sur les

¹ Voir mon commentaire, ci-dessus, p. 219 s.

² Voir le commentaire de Defradas (1962), *ad* 74 : « Chez Solon, la responsabilité de l'homme se trouve diminuée : c'est pas un automatisme inéluctable que le gain des richesses entraîne l'égaré coupable ».

³ La leçon du *Vindobonensis* n'est pas cohérente, puisqu'on lit dans le manuscrit un *ὅπταν* suivi au vers suivant d'un futur *πέμψει*. Il semble donc préférable d'opter, avec l'ensemble des éditeurs récents, pour la *lectio difficilior* *ὅποτε* (que l'on peut lire dans la reprise modifiée des vers 75 s. en Théognis, 231), régissant le subjonctif *πέμψη*. À l'appui de cette lecture, Wilamowitz (1913), p. 262, note à juste titre que Solon emploie partout dans le poème le subjonctif sans *ἄν* (voir en effet les vers 9, 11, 29, 55) ; cf. KG (II, § 567, 4, A. 4, p. 449), pour cet usage, surtout poétique. On peut, à la suite de Mülke (2002, *ad* 75-76, p. 328), comprendre la présence dans le *Vindobonensis* du futur *πέμψει*, difficilement justifiable même avec *ὅποτε*, comme un phénomène d'itacisme ou de contamination par le participe futur qui suit (*τεισομένην*).

⁴ Sur le rapport que l'on peut établir entre *τεισομένην* ici et l'action punitive de la justice, dans l'« Eunomie », où l'on trouve, appliqué cette fois à *δίκη*, le participe *ἀποτεισομένη* (v. 16), voir ci-dessus, p. 234-236.

⁵ Il est intéressant de noter qu'*ἀναφαίνεται* est employé à la même place du mètre dans l'*Iliade*, à chaque fois dans un contexte où il prend un sens sinistre (XI, 62, à propos d'un « astre funeste », *οὔλιος ἀστήρ* ; XI, 174 = XII, 244, avec pour sujet *αἰπὺς ὄλεθρος*, « la mort escarpée »). La formulation présente toutefois ici une différence remarquable : alors que les deux derniers pieds sont occupés par le sujet dans le poème épique, dans l'épigramme le vers se termine par le début de cette double subordonnée (relative et temporelle dans lesquelles *ἄτη* fonctionne, *apo koimonou*, comme complément d'objet) qui, avec l'enjambement, met le nom de Zeus en valeur : une manière formelle de marquer

variations temporelles, constitue comme un condensé des vers 29-32¹, tous ces jeux d'échos visent à faire de ces vers la synthèse des thèmes développés séparément dans les parties théologique et anthropologique². En évoquant le *kerdos*, le poète recentre sa réflexion sur l'action humaine que le profit motive, mais en situant cette action dans le cadre théologique largement développé plus tôt à propos du *ploutos*, qui est en fait le résultat du profit³. Ces trois derniers vers disent tout le danger qui plane sur les profits, bienfaits accordés par les dieux, mais aussi source éventuelle d'égarement⁴, et rappellent en ceci tout ce que la partie anthropologique a exposé sur le caractère aventureux des entreprises humaines. Mais, tels qu'ils sont énoncés, ils écartent aussi toute idée d'arbitraire, en rattachant leur propos au discours qui a été énoncé sur l'action de Zeus : non seulement l'*atè* a une finalité⁵ – le châtement, et donc en l'occurrence le châtement des « mauvais riches » –, et se manifeste par conséquent dans un contexte de responsabilité humaine, mais – cela n'est pas dit mais se déduit de ce qui a été affirmé dans la partie théologique à laquelle les vers présents renvoient – ce châtement est un bien, comme l'a montré la comparaison avec le vent des vers 18-24.

Ces derniers vers ramènent donc le discours sur le profit – et, avec lui, sur l'activité humaine – dans la perspective de la théodicée énoncée dans la partie théologique de l'élegie. Ils fournissent ainsi la clé qui permet de saisir ce que l'homme, face à la tournure imprévisible que peut prendre toute action, ne comprend pas et ils donnent un sens à ce qui paraît à l'homme ne pas en avoir.

Ceci étant posé, même si le poème ne présente pas de contradictions, il pointe, dans la manière même dont il se déploie, un

que le sujet grammatical est l'*atè*, mais que l'acteur réel est Zeus, présenté ainsi comme un dieu menaçant.

¹ Comme le font remarquer Gentili-Prato (1988²) dans leur appareil critique ou Mülke (2002), *ad* 75-76, p. 329, ἄλλοτε ἄλλος ἔχει fonctionne comme une formule (voir les occurrences qu'ils citent). On peut cependant insister sur le fait que l'on retrouve le même groupe de mots, à la même place dans le vers, dans le fr. 15 W., v. 4 (sur ce poème, voir ci-dessus, notamment p. 237 s. et 242). Même si, comme je l'ai suggéré plus haut, il ne faut sûrement pas rapprocher trop vite les deux textes, on peut toutefois supposer que l'instabilité des biens évoquée dans le fragment 15 avec les mêmes mots qu'au vers 76 de l'« Élegie aux Muses » trouve sa raison fondamentale dans les variations temporelles qui caractérisent le châtement de Zeus qu'est l'*atè*.

² Sur le sens d'ἄτη, qui renvoie nécessairement ici au même phénomène qu'en 13, où le terme s'inscrit aussi dans une procédure de châtement, et le rapprochement à faire avec *Iliade* IX, 511 s., voir mon commentaire, ci-dessus, p. 247-259.

³ La richesse évoquée avec πλοῦτος au début du poème n'est pas un destin, mais un résultat : voir mon commentaire, ci-dessus, p. 239 et n. 1.

⁴ Le δέ du vers 75 a une valeur adversative.

⁵ Ainsi, l'*atè* évoquée au vers 68 trouve ici sa signification.

problème essentiel qu'il ne faut pas nier, puisque tout est fait dans l'épique pour le souligner. Même si le poète peut dire, théoriquement, pourquoi l'homme échoue, même s'il comprend l'ordre du monde, totalement régi par Zeus, l'humain qu'il est aussi, et qui s'exprime dans ce que j'ai appelé la partie anthropologique du poème comme les autres « nous », enfermé dans le monde d'illusions productives qui est le sien, ne dispose pas, dans le moment de l'action, du sens qu'elle doit prendre. Dans la position particulière qui est la sienne et dont la singularité est suggérée par les vers 5 s., qui font du locuteur non plus seulement un poète, mais un dirigeant, pris entre l'ordre implacable du divin et l'agitation incertaine de l'humain, le « je » qu'il est ne peut qu'émettre des désirs aussi raisonnables que prophylactiques (v. 7 s.) et en dernier recours émettre ce qui ne peut être qu'un souhait dont rien, s'il faut en croire la partie anthropologique, n'assure totalement qu'il puisse être exaucé. La raison d'être de la prière, construite comme une énigme, ne peut se comprendre pleinement qu'une fois le poème achevé.

Une analyse serrée du poème fait ainsi apparaître qu'il faut être prudent lorsque l'on parle, pour cette épique, d'un archaïsme et d'un retour à la tradition incompatibles avec les élans plus progressistes de l'« Économie ».

Il est vrai que le recours à la tradition poétique ne s'opère pas de la même manière que dans l'« Économie ». Dans celle-ci, pour reprendre rapidement ce qui a été développé ci-dessus, la formulation et les contenus poétiques traditionnels sont retravaillés afin de proposer, à travers les variations, une réflexion nouvelle, ou ils sont utilisés comme un moyen de faire comprendre une expérience inédite grâce à des représentations connues qui peuvent aider à se la figurer¹. Cette fonction heuristique de la tradition n'apparaît pas aussi nettement dans l'« Épique aux Muses » ; celle-ci semble en effet reprendre tels quels beaucoup d'éléments traditionnels qui pourraient même sembler pour certains totalement banals (le pouvoir de Zeus, l'instabilité humaine). Il y a bien nouveauté toutefois dans la manière même dont cette « banalité » est mise en perspective. Le discours n'est pas rassurant comme il l'est, finalement, chez Hésiode : contrairement à ce qui se passe dans les *Travaux et les jours*, le travail n'est pas la solution pour éviter le châtement de Zeus, une manière donc d'intégrer aussi harmonieusement que possible la finitude humaine dans le cosmos régi par les dieux. Solon pose, comme Hésiode, un ordre divin implacable, mais il rappelle, à côté de cet ordre – et la juxtaposition est significative –, la réalité d'une activité humaine qui, loin de rassurer sur le destin des mortels, ne fait

¹ Cf. ci-dessus, p. 183 s.

qu'en accentuer l'incertitude : le poème montre que la clé de ce destin existe, que la vie humaine, du point de vue divin, a un sens, tout en insistant également sur le fait que l'homme, dans l'espèce d'aveuglement nécessaire qu'est l'action, ne dispose pas de cette clé. Certes des pistes sont données : on nous dit le sort qui est réservé à l'enrichissement injuste, nous percevons que l'insatiabilité met l'individu en danger – choses que déjà Hésiode avait fait comprendre –, mais l'accent est mis plutôt sur le caractère aporétique de l'activité humaine, à la fois nécessaire à son existence même, mais également source de danger, de sanction divine. Le discours tenu dans ce poème n'est jamais directement didactique, mais insiste plutôt sur l'opposition entre les deux mondes que le discours hésiodique tente de réconcilier, et la prière initiale, par sa forme même, pointe le problème. Ainsi, les contenus, théologique et anthropologique, dans leur banalité même, mettent en évidence, une fois placés l'un à côté de l'autre, la difficulté à laquelle doit faire face la condition humaine.

Le poème ne se présente pourtant pas comme une déploration. Non seulement l'inéluctabilité de l'action divine, en cas d'injustice, n'est jamais remise en cause, mais, pour la première fois à ma connaissance dans la littérature transmise, l'action de Zeus, comparée avec le rétablissement de l'azur, est présentée comme une théodicée clairement positive. Regretter l'archaïsme d'un poème qui redirait seulement le statut dérisoire de l'homme, jouet de l'arbitraire divin, serait passer à côté du détail théologiquement important que constitue la comparaison du châtement avec le bleu du ciel : il ne s'agit pas seulement, comme dans l'épopée homérique ou les *Travaux et les jours*, de dire que Zeus, en principe, fait payer les coupables, mais d'affirmer que ce châtement vise un bien à rétablir. C'est donner à l'ordre du monde un sens que développera amplement, notamment avec Platon, le discours philosophique, postérieur.

Par ailleurs, comme j'ai déjà eu l'occasion de le suggérer ci-dessus¹, la condition humaine n'est pas présentée sur le ton de la lamentation mais du constat. Certes, on trouve dans la tragédie maintes réminiscences de ce qui est exposé dans la partie anthropologique de l'« Élégie aux Muses ». Pour ne citer que cet exemple, les vers finaux que l'on retrouve dans cinq tragédies d'Euripide y renvoient probablement². L'homme de Solon pourra

¹ Voir, *supra*, la comparaison avec le Solon héraodotéen, p. 197-206.

² Πολλὰ μορφαὶ τῶν δαιμονίων, / πολλὰ δ' ἀέλιπτος κραινοῦσι θεοί· / καὶ τὰ δοκηθέντ' οὐκ ἔτελέσθη, / τῶν δ' ἀδοκῆτων πόρον ἦρε θεός (« Nombreuses sont les formes du divin, et nombreuses sont les choses que les dieux réalisent contre notre attente. Et ce que l'on attend n'est pas accompli, tandis que pour ce qu'on n'attend pas, le dieu trouve un chemin »), *Alceste*, 1159-1162 ; *Andromaque*, 1284-1287 ; *Hélène*, 1688-1691 ; *Bacchantes*, 1388-1391 ; voir aussi *Médée*, 1416-1418. Ce finale, loin d'être une fin toute prête, à déclamer alors que les spectateurs sont déjà sur le départ, est, par l'insistance même que souligne la reprise à l'identique, un moyen de donner la clé du théâtre

donc être exploité par la tragédie, mais la présentation de la réalité de son existence, marquée par l'illusion qui le pousse à l'action, se fait sur le ton de l'observation, sans plainte¹. Ce que propose le poème est la mise en évidence de deux nécessités coexistantes, déjà dites par la poésie hésiodique sans que celle-ci ne s'arrête sur la difficulté, dans tous les cas, de cette coexistence : l'ordre divin, incontestable car tendu vers le bien, et la nécessité de gagner son *bios*, malgré le danger lié à une activité tout entière portée par l'attente et non la vérité, insaisissable dans le temps de l'action, différent de celui du dieu qui l'observe. Une telle vision est moins pessimiste que résolument réaliste, en ce qu'elle met en avant les tensions nécessaires entre ces deux réalités antithétiques.

Cette mutuelle mise en perspective des niveaux humain et divin n'implique pas qu'il y ait contradiction avec le poème sur l'eunomie. L'« Élégie aux Muses » donne le cadre théologique et anthropologique

d'Euripide. Le caractère inattendu de l'action divine et, par conséquent, de l'action humaine, ne peut être cerné, malgré la multiplicité polymorphe de son actualisation, que dans l'action tragique, qui en donne à voir, pour le moment de la représentation, des exemples à chaque fois singuliers. C'est moins une « leçon » de théologie que de théâtre que donne ainsi Euripide grâce à la définition qu'a proposée Solon de l'activité humaine : le caractère inattendu même que prend son action fait sans doute le malheur de l'homme, mais permet de faire de bonnes tragédies, sans cesse renouvelées grâce aux surprises que réservent les dieux à l'ignorance humaine (cf. Blaise, 2003, p. 57 s.).

¹ L'homme de Solon n'a pas le pathétique de celui de Mimnerme. La poésie de ce dernier représente l'homme comme passant sans transition de la jeunesse à une vieillesse destructrice. La brutalité désespérée de ce passage trouve sa cause dans la définition même qui est donnée de la jeunesse, caractérisée par les seuls plaisirs de l'amour (voir notamment le poème 1 W., 1-5, et l'analyse de Sylvie Galhac dans son article à paraître dans la *Revue des Études Grecques* : « La représentation de la vieillesse dans les fragments 1, 2 et 5 West de Mimnerme et dans l'épopée homérique »). L'homme de Mimnerme n'est pas pensé comme un individu social, ce qui en limite les fonctions et donc la raison d'être une fois passée la brève période de la jeunesse amoureuse. Les « Hebdomades » de Solon (27 W.), comme une réponse à la vision désespérante de l'homme donnée par Mimnerme, déclinent les âges de la vie en remplaçant l'homme dans un système où chaque âge a sa fonction. On y retrouve toutes les préoccupations de la poésie solonienne : il s'agit toujours de penser la pratique, dans la dimension du devenir qui la caractérise. Comme chez Mimnerme, l'homme est conçu dans sa pluralité, mais Solon fait de celle-ci une multiplicité à la fois réglée et plus complexe, en présentant la vie humaine comme un ensemble cohérent, et non discontinu, où chaque période a sa raison d'être. On repère là encore une préoccupation constante : il s'agit de donner un sens à la tension interne propre à tout individu humain prédéterminé par la mort, et caractérisé en même temps par le mouvement constant qui définit son existence. En ne réfléchissant pas en terme de destin (la soumission à la finitude), mais de fonctions, définies pour chaque âge, le poète donne une stabilité à ce qui par nature n'en a pas et, ce faisant, donne à l'homme les raisons d'exister que Mimnerme semble, lui, remettre en cause. Voir déjà ci-dessus, p. 202 s., pour une comparaison entre les deux élégiaques.

dans lequel peut se penser l'« Eunomie ». Le changement de point de vue ne signifie pas que l'on ait affaire, comme Eva Stehle le pense¹, à une autre tradition. L'idée, parfaitement pertinente, selon laquelle le IV^e siècle a opéré une reconstruction de la figure politique de Solon ne doit pas elle-même subir l'influence trompeuse de la manipulation qu'elle dénonce. La *Constitution d'Athènes* a pu sélectionner les poèmes qui permettaient au mieux de bâtir le personnage qu'elle voulait mettre en avant, en négligeant un poème comme l'« Élégie aux Muses », moins directement exploitable, en raison des difficultés mêmes qu'il souligne. On reste en fait victime de la reconstruction lorsque l'on élimine, comme relevant d'un courant de pensée différent, les poèmes que cette reconstruction n'intègre pas. Le côté politiquement incorrect, pour des raisons différentes, de ces deux poèmes – et, pourrait-on ajouter, du poème iambique 36 W. –, qui amène Elizabeth Irwin (2005) à repérer des propos typiques d'un discours de tyran² ou pousse Eva Stehle à dénier toute authenticité à l'« Eunomie » et à refuser d'intégrer l'« Élégie aux Muses » dans les poèmes politiques³, pouvait avoir déjà embarrassé Aristote, ou le Pseudo-Aristote, qui voulait faire de Solon le paradigme de la *mesotès*.

En réalité, les échos formels (4 W., v. 16/13 W., v. 8 ; 4 W., v. 11/13 W., v. 12) fonctionnent comme autant d'auto-citations. La foi dans la puissance du divin sur l'action humaine, fortement soulignée dans l'« Élégie aux Muses », n'est pas absente, bien au contraire, dans l'« Eunomie », où elle est le cadre indispensable à tout le discours développé sur la responsabilité humaine. Cette responsabilité, comme j'ai tenté de le montrer, n'est absolument pas niée dans l'« Élégie aux Muses »⁴. Surtout, l'un et l'autre poèmes contiennent un même élément essentiel : face à un monde humain caractérisé à chaque fois par son désir de posséder – l'« Eunomie » présentant cette spécificité dans le cadre politique qu'elle affecte, l'« Élégie aux Muses » dans une perspective plus globale –, émerge une figure exceptionnelle, qui détient, ou prétend en tout cas détenir, seule la conscience de cette tension entre ordre divin et désordre humain⁵.

¹ 2006, p. 102-111.

² Voir, ci-dessous, ma conclusion.

³ Cf. mon introduction, p. 15 s.

⁴ Voir notamment l'analyse des vers 31 s.

⁵ Cf. le vers 30 de l'« Eunomie » et la prière initiale de l'« Élégie aux Muses », seuls moments où est énoncée une parole à la première personne du singulier (voir mon commentaire, *ad loc.*).

EN GUISE DE CONCLUSION.
L'UNICUM : CONSTRUCTION POÉTIQUE D'UNE FIGURE
POÉTIQUE ET POLITIQUE SINGULIÈRE

Les deux poèmes dont j'ai proposé un commentaire détaillé témoignent ainsi d'une perception aiguë des difficultés que doit affronter l'homme pour tendre vers un idéal d'ordre, *a priori* contraire à sa nature, et ne leur apportent toutefois qu'une solution individuelle, dans la mise au premier plan d'une figure d'exception. On retrouve, comme une constante, cette préoccupation dans l'« Eunomie », l'« Élégie aux Muses », ainsi que dans le poème 36 W., où est mise en évidence l'ambiguïté de la figure du législateur, qui fait comme le dieu en imposant par ses lois un ordre aux hommes, tout en risquant ainsi de se mettre en marge (au propre et au figuré) du monde des hommes auquel, malgré tout, il appartient.

Il me paraît nécessaire de revenir ici sur ce texte dans la mesure où il contribue à donner un contour plus précis à la singularité qu'esquissent l'« Eunomie » et l'« Élégie aux Muses ». Je ne proposerai pas de ce poème, que j'ai étudié par ailleurs¹, un commentaire suivi comme je l'ai fait pour les deux élégies, mais réactualiserai plutôt, notamment après la lecture qu'en donne Elizabeth Irwin, les observations sur les vers 15-17 et 27 qui m'ont conduites aux conclusions auxquelles je suis parvenue et que l'analyse des deux longues élégies confirment chacune à leur manière.

1. *Zeus parmi les hommes.*

Solon, aux vers 15-17, caractérise son action dans une proposition inouïe, qui ne trouve pas en tout cas son équivalent dans la poésie épique antérieure, ni même dans ses propres poèmes. Il prétend en effet avoir libéré la terre et les hommes, action que résume ταῦτα (v. 15), « en ajustant ensemble la force (βίη) et la justice (δίκη) » (v. 16). 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

¹ Voir Blaise (1995).

la forme composée ξυν-αμμόσας à la fin du trimètre¹. Une telle alliance entre une force qui, avec l'emploi de βίη, est envisagée sous son aspect violent et la justice n'apparaît nulle part dans les poèmes homériques². Hésiode exclut même une telle alliance du monde humain en demandant à Persès d'écouter la justice (δίκη) et d'oublier la force (βίη) et en faisant de cette attitude un usage prescrit aux hommes par Zeus afin de les arracher à l'animalité³. Solon lui-même, dans d'autres fragments qui nous ont été transmis, associe explicitement βίη à la tyrannie⁴.

C'est de cette autre association établie par Solon lui-même que part Elizabeth Irwin pour montrer que le poète exploite en fait le discours de la tyrannie. La démarche est particulièrement stimulante en ce qu'elle prend, textes à l'appui, le contre-pied de l'image, trop souvent admise comme un *a priori*, d'un Solon sinon véritablement mais au moins presque démocrate ; c'est aussi une singularité qu'Irwin tente de saisir. Toutefois, comme on le verra aussi à propos de la comparaison avec le loup, il me semble qu'en ramenant ce caractère apparemment exceptionnel à un discours bien identifiable, celui des tyrans, et en rapprochant, de manière d'ailleurs tout à fait pertinente, les figures de Solon et de Pisistrate⁵, Irwin tente trop rapidement d'éliminer un reste – le caractère paradoxal du poème 36, et, au-delà, de la figure du poète que Solon donne à voir – en l'assimilant à d'autres discours politiques sur la tyrannie, sans pour autant véritablement trancher sur la manière dont il faudrait dès lors définir la position de

¹ Voir, pour la remarque stylistique, Defradas (1962), *ad* 16, p. 64. 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, *ad* 15-17, p. 386). Il faudrait en effet donner à νόμος le sens de « loi », avec une valeur technique que le terme n'a pas encore (voir notamment Ostwald, 1969, p. 3 s. et n. 5, et p. 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), p. 517-524, qui montre, témoignages à l'appui, que le préverbe est souvent renforcé par l'ajout d'un adverbe. Le pléonasma n'est donc pas un argument que l'on peut opposer, comme on l'a fait pour le rejeter, au choix de ὁμοῦ, mais est bien au contraire un argument fort en faveur de la leçon du papyrus de Berlin.

² Voir encore Irwin (2005), p. 220, n. 44, qui invalide à juste titre le seul exemple épique invoqué par Masarrachia (1958, p. 348) : *Iliade* XVI, 542. Pour parler de Sarpédon, on y trouve associé à δίκη 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), p. 223.

³ *Travaux*, 274-280.

⁴ 32 W., v. 2, et 34 W., v. 8. Le terme semble avoir une connotation négative dans le fr. 37 W., v. 4, où il est visiblement associé aux puissants, auxquels Solon ne s'identifie pas plus qu'au reste du peuple (voir ci-dessous, p. 383, n. 1).

⁵ Voir notamment les pages 263-280 de son ouvrage.

Solon : tyran ou pas ? En s'appuyant également sur les utilisations diverses, voire divergentes, que l'Antiquité a faites du personnage, Irwin préfère laisser la question ouverte¹ et attribuer à Solon une ambiguïté délibérée – capable de plaire à toutes les parties de la cité athénienne ? – qui est peut-être plutôt l'effet de l'exploitation normalisante à laquelle les siècles suivants ont procédé afin d'intégrer les propos soloniens dans le cadre d'une réalité politique à légitimer.

Pour revenir à l'association *biè-dikè*, 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 δίκη fonctionne comme un élément essentiel dans le discours des tyrans ou dans ce que l'on en dit². Que δίκη joue un rôle important dans la légitimation du tyran n'est pas contestable au vu des exemples cités, mais en faire la preuve que le discours de Solon est lui-même un discours de tyran ou en tout cas en exploite les ficelles est trop rapide. Il y a en effet un implicite dans le raisonnement : le tyran est un être que caractérise la *biè*, donc quand Solon allie *biè* et *dikè* il parle comme un tyran. Le problème est que les exemples donnés, s'ils évoquent bien l'application programmatique de la *dikè*, ne parlent évidemment pas de l'emploi de la force violente. Alors que le tyran cache sa *biè* sous des promesses de *dikè*, 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, qui décrit son action législatrice –, ou plutôt que la figure du tyran, même si elle affleure, est vite dépassée pour mettre au jour une figure tout à fait inédite, qui n'a pas son équivalent dans les « institutions » du moment ?

De fait, l'association provocante de δίκη et de βίη ne doit pas occulter la présence dans la phrase d'un terme qui est lui aussi important pour saisir l'horizon dans lequel se situe le poète : κράτει (v. 15). L'alliance de δίκη et de βίη, prohibée chez les hommes, se trouve par contre chez les dieux : elle est en effet l'apanage de Zeus dans la *Théogonie*³. Le roi des dieux incarne la justice : il parvient à mettre fin aux conflits divins en répartissant les honneurs (885) et il est le père de Dikè (902). Hésiode lui donne cependant pour escorte fidèle deux enfants de Styx⁴, Kratos, ce pouvoir qui est l'enjeu de la lutte entre Olympiens et Titans (647) et qui assure à Zeus sa prééminence⁵, et Biè, à laquelle le Cronide recourt contre son père (496).

¹ Cf. p. 235-237.

² Voir Irwin (2005), p. 224-227, après McGlew (1993).

³ Voir aussi Vox (1984), p. 135.

⁴ *Théogonie*, 385-388.

⁵ Voir le vers 49 de la *Théogonie*, où Zeus est défini comme « le plus grand par le pouvoir » (κράτει ... μέγιστος).

En se donnant pour attributs indissociables de son action *kratos*, *biè* et *dikè*, Solon fait donc moins référence au modèle politique humain de la tyrannie qu'au mode de gouvernement spécifique de Zeus¹. Il fait siens les aspects contradictoires du pouvoir exercé par le roi des dieux, montrant ainsi qu'il est conscient du 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 mot², oppriment manifestement la terre (v. 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. La provocation, comme j'ai été amenée à le montrer ci-dessus, est un procédé auquel recourt volontiers Solon³. Il ne convient pas ici non plus d'éroder la force provocatrice qu'a l'énoncé solonien, qui adapte une pensée de type mythique (le pouvoir singulier de Zeus) à sa réflexion politique. À une action inédite, qui est telle avant tout en ce qu'elle montre de manière totalement explicite la pleine conscience qu'a Solon de ses facettes contradictoires, poussant ainsi assez loin la réflexion sur la nature du pouvoir, quelque légitime qu'il soit, correspond une métaphore elle aussi inédite, qui assimile l'action humaine du législateur⁴ à l'action, juste mais violente, de Zeus, seul capable d'offrir une représentation d'actes qui n'ont pas encore rencontré leur pareil. Il ne s'agit bien évidemment pas pour Solon, qui affirme dans l'« Élégie aux Muses » son respect craintif de Zeus, de s'assimiler purement et simplement au dieu, mais d'utiliser ce que dit la tradition poétique du pouvoir paradoxal de Zeus pour faire comprendre la nature singulière d'une action politique qui assume, précisément parce qu'elle se considère comme juste aussi, sa dimension violente, contrairement à celle du tyran, qui dissimule sa violence sous une prétention affichée à la justice⁵. Pas de cynisme ici, mais une lucidité certaine : c'est cela, faire la loi.

La référence à Zeus peut sans doute être repérée aussi dans la manière dont la terre est divinisée et présentée comme la mère des Olympiens aux vers 4 s. Il y a là un raccourci mythologique⁶ qui a peut-être

¹ Il agit d'ailleurs, en tenant ses promesses ainsi qu'il le dit au vers 17, comme un Zeus Télésphoros (voir Blaise, 1995, p. 29).

² Voir ci-dessous.

³ Voir, pour l'exemple le plus frappant, les vers 31 s. de l'« Élégie aux Muses ».

⁴ Voir, pour la même alliance de la force et du droit à propos de l'action législative de Solon (v. 18-20), Blaise (1995), p. 29 s., et ci-dessous, p. 379-381.

⁵ La revendication même de l'usage de la force violente montre à soi seule que l'on ne peut pas simplement dire que Solon « a fait tout ce qu'un tyran ferait, mais sans le nom » (Irwin, 2005, p. 228).

⁶ Gaïa, dans la *Théogonie*, est mère, entre autres, des Titans, et seulement l'aïeule des Olympiens. Il est vrai que les *Travaux* qualifient la terre de « mère de tout » (πάντων

pour fonction d'attirer l'attention de l'auditeur sur la dernière génération divine et son plus illustre représentant. En libérant la terre (v. 7), Solon assume un rôle comparable à celui de Zeus dans la *Théogonie*, qui achève le travail seulement entamé par Cronos. Celui-ci avait en effet arraché Terre à l'emprise d'Ouranos, mais n'avait pas délivré pour autant Cyclopes et Cent-Bras et faisait obstacle au processus de production de Gaia en englobant ses enfants. Il faudra attendre Zeus pour que tous les enfants et petits-enfants de Terre trouvent une liberté assortie d'une fonction spécifique¹.

Ici non plus il ne s'agit pas pour le poète de s'identifier au dieu. Solon ne rend pas la terre à sa puissance cosmique, mais à ses droits civiques, en la libérant de ce qui est dit être un esclavage et en lui permettant donc de produire². Ce faisant, il adapte le discours mythique à son propos, le but étant de montrer qu'il agit comme l'a fait Zeus, mais dans un autre espace, restreint, celui de la cité, et qu'il se place ainsi au fondement du droit, ce qui est logique de la part d'un législateur.

2. *Le loup parmi les hommes.*

Le rapprochement avec Zeus que permet d'établir la conjonction de notions et de représentations qui lui sont associées dans la poésie hésiodique peut déjà sembler audacieux. Il est toutefois moins inattendu que la comparaison explicite avec le loup (v. 27)³ : comment même concilier deux analogies à première vue si antithétiques ? Bien que mes

μήτηρ, 563 ; toutefois γῆ dans le contexte renvoie davantage à l'élément fertile qu'à la puissance théologique de production) et que l'*Hymne homérique à Terre* s'adresse à elle en tant que « mère des dieux » (θεῶν μήτηρ, XXX, 17 ; voir déjà le vers 1 où elle est qualifiée de παμμήτειραν : « mère universelle »). En faire, aussi précisément, la mère des Olympiens n'en reste pas moins surprenant (voir déjà Linforth, 1919, *ad* 4, p. 186) et doit intriguer l'auditeur.

¹ Voir *Théogonie*, 501-506, pour les Cyclopes ; 617-626, pour les Cent-Bras ; 492-496, pour les Olympiens. La thèse de L. M. L'Homme-Wéry (1996), qui, après H. van Effenterre (1977), voit évoquée ici la libération d'Éleusis, paraît difficile à soutenir, en ce qu'elle implique un certain nombre de reconstructions que les textes ne permettent pas réellement (voir aussi Mülke, 2002, *ad* 5-6, p. 378).

² Voir Blaise (1995), p. 31 s.

³ La comparaison peut sembler si étrange que le texte a parfois été traduit, par une inadvertance qui en dit long sur le caractère surprenant du vers, d'une manière qui correspondait sans doute mieux à l'attente que l'on se forge *a priori* de ce que peut dire Solon, le civilisé, mais qui contredit totalement la syntaxe de la proposition : voir la traduction proposée par Schmitt Pantel (Orrieux-Schmitt Pantel, 1996, p. 113) pour les vers 26 s. : « Voilà pourquoi, usant de toute ma force, je me suis tourné de tous côtés *tel un chien encerclé par les loups* » (je souligne).

conclusions restent pour l'essentiel identiques à celles de mon article de 1995, il me paraît nécessaire de mettre en lumière avec plus de précision le réseau très complexe de significations que cette comparaison permet au poète de tisser.

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, se retrouve dans la situation d'affronter la masse des ennemis, semblable à une meute. La bête à laquelle est comparée 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*¹. La structure du vers lui-même montre qu'il y a de la part du poète volonté manifeste de créer un effet de surprise. Tout d'abord, *λύκος* est le dernier mot du vers, ce qui permet à l'auditeur de s'installer dans l'attente d'une image plus convenue², mais surtout la syntaxe prend un tour inhabituel : *ὥς*, contrairement à l'usage le plus courant dans les comparaisons animalières³, 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.

Les loups ne sont pas absents des comparaisons iliadiques, et appartiennent eux aussi au monde héroïque où ils constituent un modèle

¹ Pour ne prendre que les passages qui présentent les parallèles les plus étroits avec les vers du poème solonien, voir XII, 41 s., à propos d'Hector : *ὥς δ' ὅτ' ἄν ἔν τε κύνεσσι καὶ ἀνδράσι θηρευτῆσι / κάπριος ἢ ἔ λέων στρέφεται σθένει βλεμείνων* (« comme quand parmi les chiens et les chasseurs un sanglier ou un lion fait volte-face, ivre de sa force ») ; XVII, 281-283, à propos d'Ajax : *ἴθυσεν δὲ διὰ προμάχων σὺν ἔϊκελος ἀλκὴν / καπρίῳ, ὅς τ' ἐν ὄρεσσι κύνας θαλερούς τ' αἰζηούς / ῥηιδίως ἐκέδασσεν, ἐλιξάμενος διὰ βήσσης* (« 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 XVII, 725-734, des deux Ajax. Pour les comparaisons animalières chez Homère et la représentation qu'elles donnent du héros épique, voir Schnapp-Gourbeillon (1981), p. 39-50.

² Cf. Mülke (2002), p. 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 encore récemment Irwin (2005), p. 247.

³ Voir par exemple, pour les comparaisons avec les loups, le recensement fait par Mainoldi (1984), p. 98 s.

pour les guerriers homériques¹. 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 remarqué², ils sont tout d'abord toujours mentionnés dans des scènes collectives : le loup n'est donc pas l'image du héros décrit lors de son ariste. De plus – et j'aurais tendance à penser que cette manière de représenter le loup est incompatible avec la représentation qui est donnée des champions dans l'*Iliade* –, même si le loup illustre les valeurs 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. Certes, le lion lui aussi attaque moins forts que lui en bondissant sur des animaux domestiques comme les chèvres et les brebis³ ; pourtant il est précisé seulement pour les loups qu'ils viennent à bout de bêtes sans force de résistance (ἀνάγκιδες)⁴. 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 »⁵. 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, que l'on pourrait, en prenant le risque de l'anachronisme, qualifier d'expressionniste, 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 carnage⁶. Elle souligne ainsi une omophagie qui n'est sans doute pas

¹ Cf. Mainoldi (1984), p. 98-101.

² Voir, entre autres, Detienne-Svenbro (1979), p. 216, ou Mainoldi (1984), p. 101 s.

³ Cf. Mainoldi (1984), p. 101, qui établit une analogie entre X, 485-487, et XVI, 352-357, où lion et loups s'attaquent à des animaux domestiques.

⁴ *Iliade* XVI, 352-357, à rapprocher de XIII, 101-104, où les Troyens sont comparés à des biches sans force de résistance et goût pour le combat (ἀνάγκιδες, οὐδ' ἔπι χάρμη), proies des chacals, des panthères et des loups.

⁵ 1984, p. 101. Elle donne (note 28, p. 121) toutes les références où le lion est dit ἡυγένειος. On ne peut toutefois pas suivre Anhalt (1993), p. 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.

⁶ 162 : ἐρευγόμενοι φόνον αἵματος. La répétition d'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.

spécifique aux loups¹, mais qui n'est jamais ailleurs autant qu'ici dépeinte dans toute sa sauvagerie. La comparaison avec le loup permet ainsi de mettre en évidence, comme le revers d'une médaille, ce qu'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'Achille², l'héroïsme guerrier, même quand on le pense dans sa dimension collective.

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, v. 10 d'Alcée. L'établissement du texte est difficile, mais que l'on garde la lecture de Page, *λυκαιμίαις* (qu'il traduit par « a man among wolf-thickets », « un homme dans le maquis des loups »)³, 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 »)⁴, il semble que l'image du loup soit liée aux confins, au dehors de la cité, dans lesquels Alcée se dit clairement chassé⁵. 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 compte⁶. On peut suivre en effet Marcel Detienne et Jesper Svenbro lorsqu'ils montrent le lien que l'on peut établir entre la fable d'Ésope « Le loup et l'âne »⁷ et l'histoire de Maiandrios rapportée par Hérodote⁸. Le loup législateur de la fable et le successeur du tyran de Samos Polycrate proposent l'un et l'autre 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 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

¹ L'adjectif *ῥμοφάγοι* est appliqué le plus souvent aux lions (*Iliade*, V, 782 ; VII, 256 ; XV, 592). On le trouve aussi une fois en *Iliade* XI, 479, appliqué aux chacals.

² *Iliade* XVIII, 490-508.

³ Voir Page (1955), p. 198 s., et sa note sur le mot, p. 205 s.

⁴ Voir l'édition récente de Liberman (1999), ou Irwin (2005, p. 249 s., n. 135), après Lloyd-Jones-Lefkowitz (1987, p. 9 s.).

⁵ ἀπὸν τούτων ἀπελήλαμαι / φεύγων ἐσχατίαις' (« de cela <les possessions civiques> je suis chassé, banni aux confins », v. 8 s.). Voir une opinion similaire chez Buxton (1987), p. 63. Pour le lien entre loup et exil hors de la cité, voir Detienne-Svenbro (1979), p. 226 s. et p. 227, n. 1. Voir déjà Gernet (1936/1968) pour l'association traditionnelle du loup avec l'éloignement de la société humaine, notamment p. 158 s.

⁶ Voir *République*, VIII, 565d-566a, ou *Phédon*, 82a.

⁷ 228 Chambry (348 Perry).

⁸ III, 142.

principes de la communauté et ne parvient pas à dissimuler la cupidité qui l'anime en réalité et invalide sa législation¹.

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'épopée iliadique renvoyer eux aussi à la figure du héros² ou à la vaillance des guerriers³. Pourtant, l'image est bien plus ambiguë que celle du lion ou du sanglier, voire du loup, car d'autres passages de l'*Iliade* utilisent la comparaison pour mettre en évidence au contraire la lâcheté des guerriers qui battent en retraite devant le héros furieux⁴. De plus, les chiens de l'*Iliade* représentent, hors comparaison, la menace suprême pour le héros, dont le pire qu'il ait à craindre est de devenir cadavre qu'ils dévorent⁵. Cette représentation très négative explique sans doute, au moins en partie, la raison pour laquelle enfin le chien est la seule métaphore animale que l'épopée homérique utilise abondamment comme injure⁶. De fait, comme l'a montré Gregory Nagy, 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'éloge⁷.

Ainsi, la comparaison porte en soi l'invective : désigner les adversaires auxquels Solon dit devoir faire face comme des chiens relève de

¹ Voir Detienne-Svenbro (1979), p. 220 s. et p. 230, où ils évoquent la « 'pléonexie' congénitale » du loup et du tyran. Le parallèle est repris par Nagy (1990), p. 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 ». Voir aussi Irwin (2005), p. 252-258, qui reprend et développe les parallèles qui se dessinent, avant même l'époque classique, entre tyran et loup.

² Voir Mainoldi (1984), p. 109 s. C'est alors la ténacité et la rapidité du héros qui sont ainsi soulignées, pour Hector (VIII, 338-342), Ulysse et Diomède (X, 360-364), Achille (XXII, 189-193). Voir aussi la comparaison employée pour Antiloque en XV, 579-581.

³ De l'armée troyenne qui cerne sans faiblir Ulysse, XI, 414-420.

⁴ Cf. Mainoldi (1984), p. 110-112. Voir *Iliade* V, 476 ; XV, 271-276 ; XVII, 281-283 ; 725-729. Mainoldi relève la même ambiguïté pour les chiens de berger, d'un côté remarquables par leur vigilance (X, 183-186 ; XI, 548-555), mais aussi impuissants devant le lion (XVII, 65-67 ; XVIII, 583-586).

⁵ On pense évidemment aux vers 4 s. du chant I de l'*Iliade*, 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 la dégradation étant d'être dévoré par ses propres chiens (XXII, 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), p. 104-106, et p. 122 s., n. 47.

⁶ Voir Mainoldi (1984), p. 107 s.

⁷ Nagy (1979/1994), p. 268-270.

l'insulte. Il est alors, dans cette perspective, nécessaire 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 blâme¹. Quand Pindare, dans la *Deuxième Pythique* (83-85) promet à son ennemi de se comporter lui-même en ennemi et d'adopter 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 blâme². Si l'on admet l'idée que le loup est une figure traditionnelle d'une forme particulière de poésie, vouée à l'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 élégiaque³.

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 tyran⁴. Il me semble au contraire que le poème fait tout pour éviter l'ambiguïté. La forme iambique justifie que l'on puisse entendre aussi l'invective 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. La violence

¹ Je remercie Martin Steinrück d'avoir attiré mon attention sur ce rapprochement entre le loup et la poésie du blâme.

² Voir Nagy (1979/1994), p. 286, et p. 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 *philoï*, mais à un ennemi. Pour le rapport formel entre le nom de Lycambe et l'iambe, cf. West (1974), p. 26 s. Voir encore Miralles-Pòrtulas (1983), qui insistent à la fois 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* (p. 53-60).

³ Pour une définition des caractéristiques de la poésie iambique (parmi lesquelles figure la raillerie), voir West (1974), p. 32 s.

⁴ C'est, me semble-t-il, le point de vue d'Irwin (2005). 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.

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, et sans doute est-ce la seule manière formelle de l'évoquer, la singularité de la position et l'échec, voire la condamnation, qu'elle implique 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.

On peut alors revenir sur le choix du loup¹. 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 expriment, dans toute leur difficulté, ce paradoxe. Leur contenu est en effet contradictoire et la forme signale que l'on peut s'attendre à y trouver le même type de tension que dans les vers qui précèdent juste : ἔρεξα (v. 17) et ἔγραψα (v. 20), à la même place dans le vers, et en rejet, tout comme l'emploi du même verbe sous sa forme composée, puis simple (ξυναρμόσας, v. 16 ; ἀρμόσας, v. 19), indiquent que le poète veut établir un parallèle entre les deux actions. De fait, comme il était *a priori* difficile de concevoir une action qui alliât la violence à la justice, les vers 18-20 mobilisent des représentations antinomiques : général et particulier, oralité et écriture, pour dire un seul geste : la rédaction des lois. 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 ». 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 »² avec cette importante différence qu'il ne s'agit plus chez Solon de nier ainsi, 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

¹ Je ne fais ici que reprendre, en les précisant parfois, les propositions d'interprétation que j'ai formulées dans mon article de 1995.

² Voir les vers 225 s. : οἱ δὲ δίκας ξείνοισιν καὶ ἐνδήμοισι διδοῦσιν / ἰθείας ... (« ceux qui rendent des sentences droites pour les étrangers et les indigènes <jouissent d'une cité florissante> »).

dèmos que la tradition poétique avait l'habitude d'opposer¹. Comme l'« Élégie aux Muses » fait de l'illusion humaine une constante qui rassemble même ceux qu'on a l'habitude d'opposer, les lois ont ici 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 évidemment y voir les promesses sinon d'une démocratie, au moins d'une vie politique plus égalitaire², mais c'est ne pas percevoir la violence implicite d'une telle assertion, qui, sur le modèle de l'anthropologie de l'« Élégie aux Muses », voit dans les citoyens non pas des catégories avec ou sans privilèges et considération, selon les distinctions qualitatives qui s'opéraient dans la tradition poétique et dont l'organisation sociale devait bien, d'une manière ou d'une autre, se faire l'écho, mais des hommes qui doivent tous se plier aux mêmes décrets.

Des lois écrites donc pour tous, indifféremment. Le vers 19³ fait alors problème, qui semble dire doublement le contraire. Le groupe de mots εὐθεῖα δίκη renvoie à la procédure judiciaire telle que la pratiquent les bons rois d'Hésiode⁴. 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 fixité⁵, au lieu d'apparaître comme la référence ultime sur laquelle s'appuient les sentences, sont présentés au contraire comme le règlement au cas par cas des litiges, tel que peuvent les évoquer les *Travaux* hésiodiques. On retrouve la manière de faire que j'ai déjà eu l'occasion à plusieurs reprises de mettre en évidence : en recourant à un modèle traditionnel, et donc bien connu, Solon peut aider son auditoire à mieux se représenter et s'approprier quelque chose d'encore inouï. Reste toutefois à comprendre comment ce modèle peut s'appliquer à la loi écrite. Ce vers 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,

¹ Voir, pour le sens des adjectifs, mon analyse de l'« Élégie aux Muses », *ad v.* 33 (où l'on retrouve une formule presque identique), p. 286.

² Voir par exemple Noussia (2001), *ad* 18-20, p. 361.

³ <θεσμοὺς> εὐθεῖαν εἰς ἕκαστον ἀμόσας δίκην <ἔγραψα> : « <Les lois>, en adaptant une sentence droite pour chacun <je les ai écrites> ».

⁴ Qualifiée ainsi, la *dikè* désigne, concrètement, la sentence qui tranche le conflit (cf. Hésiode, *Théogonie*, 86, ou *Travaux*, 221 et 225 s. ; voir Blaise, 1995, p. 30, après plusieurs autres, dont Mülke donne la liste dans son commentaire, 2002, *ad* 18-20, p. 390).

⁵ J'adopte le sens de loi imposée au peuple du dehors – et non cooptée – que propose Ostwald (1969), p. 11-19. Le mot est formé sur la même racine que τίθημι, et son emploi dans l'*Odyssée* XXIII, 296, montre bien qu'il implique une stabilité certaine : si Ulysse et Pénélope peuvent retrouver le *thesmos* du lit ancien (λέκτροιο παλαιοῦ 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.

le code solonien, précisément parce qu'il était écrit, pouvait être lu par tous¹. Nous pouvons nous, en lecteurs habitués au caractère égalitaire, et donc juste, de la législation écrite, entrevoir ici aussi une ouverture vers une future démocratie, mais c'est autre chose que le poème, tel qu'il s'énonce, met immédiatement en évidence. 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 fixité². Les rois d'Hésiode étaient les porte-parole de Zeus, qui recevaient de ses filles la parole de miel qui les rendait capables de résoudre les conflits³. Solon, lui, entretient avec la norme un rapport immédiat, 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, 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 communauté humaine pour lui imposer, comme du dehors, ses lois⁴. Cette mise en marge de la société ordinaire⁵ de la part de quelqu'un qui, par ailleurs, n'est qu'un humain comme les autres, peut apparaître comme une menace. Elle 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 chien. Le poème finit sur un constat

¹ Voir Aristote, *Constitution d'Athènes*, VII, 1, et Plutarque, *Vie de Solon*, 25, 1 s. Sur le problème de la différence à faire ou non entre κύρβεις et ἄξονες, on peut se reporter à l'état de la question dressé par Rhodes dans son commentaire de la *Constitution d'Athènes* (1985), ad 7.i, p. 131-134. Voir Blaise, 1995, p. 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.

² Polignac (2000), p. 143-154, montre comment s'opère avec Solon, ou en tout cas à une époque qui cristallisera sa mutation dans des figures emblématiques, une construction unifiée du temps et de l'espace, qui prennent l'un et l'autre une dimension civique. Cette analyse rejoint, me semble-t-il, à propos du temps, certaines de mes remarques : c'est, dans les vers de Solon, le temps de la cité qui mesure l'action catastrophique des mauvais dirigeants (voir mon analyse de l'« Eunomie », p. 120-122 et 126-128) ou témoignera de l'action bénéfique de Solon (voir le poème 36 W., v. 4, et Blaise, 1995, p. 32). De même, en rédigeant ses lois, Solon ouvre de fait la cité à un temps qui entretient un tout autre rapport avec la tradition (voir Polignac, p. 148).

³ Voir *Théogonie*, 80-92.

⁴ La tradition a bien senti cette marginalité inhérente à la fonction de thesmothètes en en faisant les représentants d'une classe intermédiaire improbable, mais à l'écart des oppositions ordinaires entre peuple et aristocrates (voir Aristote, *Politique*, IV, 1296a18-21), ou plus radicalement des étrangers à la cité à laquelle il donne des lois (voir Gagarin, 1986, p. 59 s. et Blaise, 1995, p. 35, n. 40).

⁵ 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).

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 derechef une situation de guerre civile, cette fois entre la société qu'il incarne à lui seul¹ en refondant la cité et la masse de ses concitoyens, qui se sont au moins unis (grâce à lui d'ailleurs qui les a rassemblés, v. 1 s.) pour s'opposer à lui². Le poète révèle ainsi les faiblesses et donc les risques inhérents à une action législatrice 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 ne reste pas moins au ressentiment des autres hommes.

Est donc décrite ici une situation toute en paradoxe, même impossible, d'une justice humaine qui, à la manière de Zeus, fait de la violence son arme et donne de l'homme qui l'impose 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, d'une part se retrouve ici isolé et prend d'autre part ainsi des allures de tyran dont d'autres poèmes de Solon montrent qu'il en refusait le modèle³. 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 porte le contenu. Les tensions qu'il met en lumière ici apparaissent comme une constante dont j'ai tenté de montrer qu'on la trouve dans l'« *Eunomie* » et l'« *Élégie aux Muses* ». **L'utilisation de l'iambe, dont le poète retient le caractère prédominant – sa causticité fréquente⁴ – lui permet cependant de mettre en scène, sur le mode plus anecdotique et donc plus expressif d'un Solon persécuté comme un loup par ses concitoyens, la position dangereuse dans laquelle se place le politique qui tente de les résoudre (REVOIR LA PHRASE ELLE**

¹ On peut comprendre ainsi qu'il cite au singulier un animal 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, comme l'a fort justement remarqué Nicole Loraux (1984/2005), p. 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 W., v. 28, 38 ; 12 W., v. 12, ou 19 W., v. 13).

² L'insistance sur le nombre (πολλῆσιν, v. 27) exprime ce consensus-là.

³ 9 W., v. 3, et 33 W., v. 6.

⁴ Sur les nuances à apporter quant au contenu de l'élégie ou de l'iambe, qui peuvent dépasser les limites qu'on a tendance à leur impartir, voir West (1974), p. 22. Reste que l'iambe est senti comme le mètre d'une poésie moins solennelle que l'élégie dans son usage le plus courant (cf. West, 1974, p. 25 ; Gentili, 1985, p. 46, qui note qu'une élégie pouvait être dite « iambique » par les Anciens, lorsque son propos, plus licencieux, relevait de ce que l'on attendait de l'iambe).

NE VA PAS°. Avec l’iambe, le poète place sous l’éclairage cru du blâme qu’elle peut s’attirer la réflexion qu’il a développée ici comme dans les deux autres poèmes sur la position nécessairement intenable du politique qui, tout mortel qu’il soit, doit faire comme s’il était plus que cela, afin d’imposer des règles à des hommes qui, eux, doivent pour leur salut obéir à des normes dont la stabilité va à l’encontre de leur nature, mue par le flux du désir.

Ainsi, bien que Nicole Loraux ait déjà nettement repéré l’*adunaton* qui se dessine à travers ce poème et d’autres fragments où Solon évoque le rapport complexe qu’il entretient avec ses concitoyens¹, il me semble toutefois que son analyse, comme celle d’Elizabeth Irwin, en se limitant aux poèmes de Solon considérés comme clairement politiques (en ne tenant donc pas compte de l’« Élégie aux Muses »), ne perçoit pas toute la profondeur de ces textes. Même si, à juste titre, N. Loraux et E. Irwin se mettent à distance des analyses historicistes et de leur tendance à reconstruire à partir des poèmes des fictions historiques qui servent ensuite, dans une démarche parfaitement circulaire, à expliquer ces mêmes poèmes, leur lecture reste déterminée par le corpus qui a au premier chef intéressé les historiens, à savoir les poèmes qui pouvaient peut-être permettre d’en dire un peu plus, puisqu’ils en parlent, de l’action de Solon sur la société athénienne. La perspective reste donc surtout factuelle. L’une et l’autre font de ces poèmes une réaction aux faits culturels et politiques de l’époque. Elizabeth Irwin y lit la réponse à l’*Élégie martiale*, elle-même héritière des valeurs de l’épopée, et y voit défendu un nouveau modèle politique, plus proche de l’héroïsme rusé d’un Ulysse et peu éloigné tout compte fait de l’action politique d’un Pisistrate, sans rendre compte toutefois de la différence, soulignée par Solon lui-même, entre un tyran ordinaire et lui (ruse, originalité réelle ?). Nicole Loraux rend, me semble-t-il, mieux compte de la singularité de Solon, en ce qu’elle tente de l’expliquer : les circonstances politiques, à savoir l’abîme qui s’était creusé entre les deux partis de la cité, nécessitaient que le vide fût comblé, ce qui ne pouvait l’être que par « un individu singulier – arbitre, aisymnète,

¹ On pense au fr. 5 W. et au fr. 37 W., v. 9 s., que Loraux (1984/2005) utilise, en plus du poème 36, pour mettre en évidence elle aussi le caractère impossible de la position de Solon, qui « incarne à lui seul le pouvoir politique qui n’appartient qu’à la collectivité » (p. 157 ; ce n’est qu’une citation prélevée dans tout un article qui souligne bien ce qu’a d’exceptionnel, de contradictoire, et donc d’intenable, la situation de Solon telle qu’il la décrit). Ces textes difficiles mériteraient une analyse détaillée, mais ils ont en commun de montrer que Solon se présente à la fois comme seul garant du partage (fr. 5 W., v. 1-4) et dans une position unique, qui le situe entre les deux « camps » : le peuple et leurs dirigeants, à qui il interdit une victoire qui serait nécessairement une défaite pour l’autre parti (5 W., v. 6).

héros »¹. Cette singularité reste toutefois expliquée de l'extérieur, par la crise sociale à laquelle est confrontée l'Athènes de l'époque, et l'impossibilité explicitée à travers toutes ces images complexes par le poète est considérée comme accidentelle : « Solon combat pour préserver la possibilité d'une vie politique dont ... il sait qu'elle est *pour l'instant*² à peu près impossible ». Une situation politique donnée nécessitait un homme providentiel, « les circonstances dictaient une telle solution, ce qui n'implique nullement que la solution fût universalisable ou réellement efficace dans l'immédiat »³.

Que ces poèmes, si l'on admet qu'ils sont soloniens⁴, fassent allusion à des circonstances politiques données, à des difficultés circonstancielles à résoudre est difficilement contestable. Toutefois, le fait même qu'ils aient été, malgré tout, transmis tend à indiquer qu'ils pouvaient éveiller l'intérêt au-delà de l'Athènes d'un moment du VI^e siècle. Certes, la solution apportée par Solon, l'individu providentiel, n'est pas universalisable, mais le problème, lui, l'est. C'est bien en effet autour d'une aporie théorique que tournent les poèmes de Solon. Que cette aporie est plus qu'une incapacité circonstancielle mais correspond à une vraie difficulté qui se pose à tout homme politique, que Solon n'exprime donc pas seulement dans ses poèmes une simple réaction à un donné historique, mais la difficulté inhérente à l'action politique, le poème 13 W. en donne la preuve, et c'est parce que l'on en a mal évalué la portée qu'on l'a mis à part comme politiquement inclassable, en passant du même coup à côté de la dimension non seulement réactive, mais aussi réflexive de la poésie solonienne. L'« Élégie aux Muses », en différenciant trois niveaux d'êtres : Zeus qui impose, inéluctablement, un ordre ; les mortels aveuglés par l'espoir illusoire, moteur d'une action qui ne peut déchiffrer cet ordre qu'après coup ; et la figure – qui ne peut être qu'un souhait – d'un homme, au moins un, qui puisse faire l'articulation, même incarner l'articulation entre ces deux sphères antinomiques, met en place de manière quasi systématique l'aporie qui sous-tend les autres poèmes plus clairement politiques. Cette longue élégie apparaît comme le cadre théorique qui permet de saisir que l'« Eunomie » ou le poème 36 W., chacun à leur manière, traitent d'un problème qui dépasse de loin – même s'il les englobe bien évidemment – les difficultés spécifiques de l'Athènes du VI^e siècle.

¹ Loraux (1984/2005), p. 159.

² P. 158. Je souligne.

³ P. 159.

⁴ Sur le problème de l'auteur, voir ci-dessus, p. 29-32.

On a donc à travers ces poèmes bien plus qu'un témoignage, qui serait somme toute bien maigre et banal, sur la vie quotidienne à Athènes, partagée en partis politiques ennemis, à l'époque de Solon¹. L'« Eunomie » fait apparaître l'homme politique comme un être d'exception, qui doit se mettre à distance de ses concitoyens pour leur parler d'un ordre que leurs appétits naturels les amènent à bousculer². L'« Élégie aux Muses » insiste, elle, d'emblée sur ce qu'a d'idéal, et donc de fragile, cette position rare, montrant ainsi que celle-ci n'est jamais acquise mais toujours à construire, comme l'eunomie dans le poème 4 W.³, et pour les mêmes raisons : une continuité de pensée entre les deux poèmes, quel qu'en soit l'ordre de composition, existe donc bel et bien.

À la singularité nécessaire de l'homme politique qui s'esquisse correspond un travail poétique que l'on aurait bien tort de sous-évaluer⁴. Le poète, comme les autres élégiaques, emprunte à la tradition épique, mais il l'utilise de deux façons. À la manière d'un Hésiode, il reprend les formules homériques qu'il retravaille jusqu'à leur faire signifier un monde différent. Par ces variations, il tranche et se distingue de l'arrière-fond traditionnel qui sert de référence. On a vu aussi comment le recours à la tradition, et aux représentations connues et assimilées qu'elle véhicule, peut avoir une fonction heuristique : le nouveau prend ses contours grâce aux analogies établies avec l'ancien. L'analyse précise des deux longs poèmes a permis enfin de montrer comment le poète joue d'images inattendues, de paradoxes presque incongrus, d'une syntaxe heurtée – qui a parfois conduit à mépriser sa poésie – pour dire ce qui était encore impensé et impensable. C'est une poésie de la provocation, que la poésie gnomique plus sage d'un Théognis tente d'éroder pour la replacer dans des cadres de représentation moins perturbants. Ce geste de provocation, qui touche à la forme et au contenu, n'est toutefois pas à comprendre comme une simple rupture par rapport à la tradition, une réaction à un modèle (martial par exemple, et donc social) auquel le poète ne ferait qu'opposer, à un moment donné, sa manière de voir. Au-delà d'une fonction simplement expressive, les poèmes étudiés tendent à mettre en évidence qu'ils ont une visée plus

¹ Voir, pour prendre l'exemple le plus récent, Mülke (2002), *ad* 13 W., v. 6, p. 250 s. Le poète construit ici une figure politique spécifique, qui répond sans doute à une difficulté de la réalité historique concrète, mais ne s'y réduit pas.

² Le poème 36 W. exhibe, sur le mode de l'invective propre au constat d'un échec cuisant, le caractère intenable, et perçu comme dangereux, de cette situation en marge.

³ Cf. ci-dessus, notamment p. 180-182.

⁴ Voir Loraux (1988), p. 125, pour qui « le faire poétique serait..., chez Solon, relégué au second plan », pour se muer en *logos* politique.

large : c'est un problème théorique qui se construit, dont la pertinence demeure effective au-delà du seul VI^e siècle athénien.

Forme et contenu constituent donc ici un tout indissociable. Grâce à eux se dessine une figure singulière, mi-poète, mi-roi, avec toutes les questions que soulève une telle construction dans la pratique effective. La grandeur de ces poèmes repose en fait dans cette faiblesse même, que l'on aurait tort d'éroder elle aussi en la faisant passer pour une position ambiguë ou pour une difficulté simplement causée par le moment historique. L'action politique est pensée, de manière lucide, à travers toutes les difficultés qu'elle implique : la nature cupide des hommes (poèmes 4 W. et 13 W.), le manque de clairvoyance humaine (poème 13 W.), la marginalité paradoxale mais nécessaire du législateur (poème 36 W., et aussi 13 W.). Même si on ne peut recueillir grâce à eux aucune information véritablement précise sur la réalité politique du VI^e siècle à Athènes, ils n'en sont pas moins porteurs d'un autre type de réalité, qui, pour être moins concret, est tout aussi précieux. À travers ces poèmes en effet, on peut détecter une position qui n'est jamais dogmatique, mais révèle une prise de conscience de la difficulté inhérente à la pensée politique et au statut de l'homme politique : celui-ci doit être un homme exceptionnel, parce qu'il doit assumer la tension entre l'ordre idéal et théorique – théologique –, qu'il considère comme un donné indépassable et doit viser, et la réalité d'une humanité avec laquelle il faut composer et à laquelle il appartient de toute façon. Le problème posé est de taille et sera réinvesti par la philosophie : c'est bien en effet de cela aussi d'abord que parlent les *Lois* de Platon, quand elles tentent de définir une législation qui parvienne à adapter le caractère contraignant des normes à la nature profondément irrationnelle des hommes¹.

¹ Voir notamment Laks (2005), en particulier p. 45-49.

APPENDICE 1

POÈMES 4, 13 et 36 W. TEXTE GREC ET TRADUCTION

Bien que l'on dispose désormais de plusieurs éditions récentes des poèmes de Solon, j'ai pu constater, en comparant les éditions de Gentili-Prato, West et Mülke avec les éditions des sources qui transmettent les poèmes, qu'il restait quelques divergences de lecture.

Pour l'« Eunomie » (4 W.), je me suis basée sur l'édition de Démosthène publiée par D. M. MacDowell en 2000.

Les apparats critiques présentent les divergences suivantes :

22 : φίλους F pour MacDowell, mais F^{pc} pour Gentili-Prato, West, Mülke

25 δεθέντες P^{pc} pour MacDowell, mais P pour West et Mülke

27 ἔτ' F pour MacDowell et Gentili-Prato, mais F^{pc} pour Mülke¹.

J'ai suivi le principe conservateur de Gentili-Prato, qui gardent les leçons des manuscrits présentant une forme attique là où West, et Mülke après lui, choisissent de corriger pour régulariser le dialecte et restituer systématiquement les formes ioniennes. Sans écarter autoritairement l'argument de West, qui préfère présupposer une cohérence plutôt que de suivre les éventuelles errances de la tradition manuscrite², je serais assez tentée par l'hypothèse avancée par Elizabeth Irwin. Celle-ci n'écarte pas l'idée que l'hétérogénéité produite peut correspondre à une coloration attique qu'aurait voulu donner le poète à une élégie qui se réfère explicitement à Athènes³.

¹ Les vérifications, grâce à Myriam Hecquet-Devienne, sont en cours.

² Voir West (1974), p. 77 s.

³ Voir Irwin (2005), p. 85, n. 1. Cf. déjà Noussia (2001), p. 349 s. L'« Élégie aux Muses », plus traditionnelle au moins en apparence, pour le sujet et la forme, emploie après tout des mots attiques « nouveaux » (même s'il faut relativiser le sens de l'adjectif en proportion de toute la littérature grecque que nous avons perdue) : φλαῦρος (15), λατρεύω (48) et un composé que l'on ne retrouvera que plus tardivement : ὀξύχολος (26 ; voir Hiersche, 1970, p. 109). De fait, on y trouve la même hétérogénéité, bien que dans une moindre mesure.

Je garde donc les formes suivantes :

1 : ἡμετέρα

11 : πλουτοῦσιν

22 : ἀδικοῦσι

24 : ἰκνοῦνται

31 : δυσνομία

32 : εὐνομία

Pour l' « Élégie aux Muses » (13 W.), j'ai comparé les trois éditions de Solon citées ci-dessus avec celle de Stobée, publiée par Otto Hense.

Avec l'aide de Myriam Hecquet-Devienne, j'ai pu constater qu'au vers 61, West lisait à tort κακώμενον dans S, contre l'ensemble de la tradition savante.

Comme dans le cas de l' « Eunomie », je suis l'édition de Gentili-Prato et garde les formes contractes du verbe là où elles sont données dans les manuscrits :

33 : νοεῖμεν

45 : φορεύμενος

Je renvoie, pour les doublets avec variantes que l'on peut trouver chez Théognis ou dans la tradition indirecte, aux éditions de Gentili-Prato, West et Mülke.

Les traductions proposées sont de moi.

« EUNOMIE » (4 W., 3 G.-Pr.)

[Démosthène, *Sur l'ambassade*, 254-256]

¥Hmete/ra de\ po/lij kata\ me\n Dio\j ouÃpot' o)leĩtai
aiãsan kaiì maka/rwn qew^{1/2}n fre/naj a)qana/twn!
toiçh ga\r mega/qumoj e)piçskopoj o)brimopa/trh
Palla\j ¹Aqhnaizh xeĩraj uÀperqen eÃxei!
au)toii de\ fpeiçrein mega/lhn po/lin a)fradiçñsin 5
a)stoii bou/lontai xrh/masi peiqo/menoi,
dh/mou q' h(gemo/nwn aÃdikoj no/oj, oiãsin e(toiĩmon
uÀbrioj e)k mega/lhj aÃlgea polla\ paqeĩn!
ou) ga\r e)piçstantai kate/xein ko/ron ou)de\ parou/saj
eu)frosu/naj kosmeĩn daito\j e)n h(suxiçñ. 10

.....

ploutouĩsin d' a)diçkoiç eÃrgmasi peiqo/menoi

.....

ouÃq' i,erw^{1/2}n ktea/nwn ouÃte ti dhmosiçwn
feido/menoi kle/ptousin a)farpagñ aÃlloqen aÃlloç,
ou)de\ fula/ssontai semna\ diçkhj qe/meqla,
há sigw^{1/2}sa su/noide ta\ gigno/mena pro/ t' e)o/nta, 15
tq^{1/2} de\ xro/nw pa/ntwj hÃlq' a)poteisome/nh,
tou=t' hÃdh pa/sñ po/lei eÃrxetai eÀlkoç aÃfukton,
e)ç de\ kakh\n taxe/wj hÃluqe doulosu/nhn,
há sta/sin eÃmfulon po/lemo/n q' euÀdont' e)pegeiçrei,
oAj pollw^{1/2}n e)rath\n wÓlesen h(likiçhn! 20
e)k ga\r duscene/wn taxe/wj poluh/raton aÃstu
tru/xetai e)n suno/doij toiĩç a)dikouĩsi fiçloij.
tau=ta me\n e)n dh/mw stre/fetai kaka\! tw^{1/2}n de\ penixrw^{1/2}n
i,knouĩntai polloi gaĩfan e)ç a)llodaph\n
praqe/ntej desmoiĩsiç t' a)eikeliçoisi deqe/ntej. 25

1-39 om. SA, 1-2, 5-6 add. A^{mg} 2 maka/rwn FQY^{pc} : makrwn Y^{ac} 4 Palla\j
FQY^{pc} : om. Y^{ac} 10 et 11 lacunam statuerunt edd. plerique : nullum lacunae
signum in codd. 13 a)farpagh= FQY (-γηĩ West) : ěf ěrpagh= FuLpPu :
ǎf ěrpaghç FjMqVg 15 ante su/noide rasura 6 vel 7 litt. F : δ' ěληθε (post
sigw^{1/2}sa) Q : λěληθε PRLp 16 a)poteisome/nh Hiller : a)potisome/nh B^{pc}Vg^{mg} :
a)potisame/nh FQY 17 eÀlkoç codd. plerique : eÀrkoç P (r supra lin.) 18 e)ç
Ambros. D15 : eĩç plerique 19 há CaVfVg : ĥ YP : ĥ FQ e)pegeiçrei
P^{pc}Cd^{pc}Mm : e)pegeiçrein FQ : e)pageiçrein Y 20 e)rath\n F^{ac}Q : e)ratwñ F^{sl}Y
22 tru/xetai FY : tru/xet' Q fiçloij QY : fiçlouç F 25 a)eikeliçoisi FY :
a)eikleĩoisi Q deqe/ntej P^{pc} : doqe/ntej FQY^{ac}

.....

ouĀtw dhmo/sion kako\n eĀrxetai oiākad' e(ka/stω,
 auĀleioi d' eĀt' eĀxein ou)k e)qe/lousi qu/rai,
 u(yhlo\n d' u(pe\r eĀrkoj u(pe/rqoren, euĀre de\ pa/ntwj,
 ei¹ kaiζ tij feu/gwn e)n muxω½ ηĀ qala/mou.
 tau=ta dida/cai qumo\j ¹Aqhnaizouj me keleu/ei, 30
 w"j kaka\ pleiĀsta po/lei dusnomiζa pare/xei!
 eu)nomiζa d' euĀkosma kaiĀ aĀrtia pa/nt' a)pofaiζnei,
 kaiĀ qama\ toiĀj a)diζkoij a)mfitiζqhsi pe/daj!
 traxe/a leiaiζnei, pau/ei ko/ron, uĀbrin a)mauroiĀ,
 au|aiζnei d' aĀthj aĀnqea fuo/mena, 35
 eu)qu/nei de\ diζkaj skolia/j, u(perh/fana/ t' eĀrga
 prau/+nei! pau/ei d' eĀrga dixostasiζhj,
 pau/ei d' a)rgale/hj eĀridoj xo/lon, eĀsti d' u(p' au)th=j
 pa/nta kat' a)nqrw̄pouj aĀrtia kaiĀ pinuta/.

Post h. v. lacunam statuerunt edd. plerique : nulla lacuna in codd. plerique
 27 eĀt' F : oĀt' QY 28 pa/ntwj F^{iPC} : pa/ntwn FQY : pa/ntaj P^{sl}FjMq 29 ei¹
 FQ : h¥ Y kaiζ Xm^{mg} : geζ FQY ηĀ Schneidewin : η| FQ : ηā Y
 qala/mou Schneidewin : qala/m% FQY 34 leiaiζnei FY : d | i|aiζnei Q

Notre cité à nous ne périra jamais, c'est la part de Zeus
 Et l'idée des bienheureux dieux immortels :
 Si magnanime est la gardienne, la fille d'un père puissant,
 Pallas Athéna, qui tient ses bras au-dessus d'elle.
 Mais ce sont les citoyens eux-mêmes qui veulent détruire
 [une grande cité, les insensés, 5
 En cédant aux biens matériels,
 Et c'est l'esprit injuste des chefs du peuple, pour qui se tiennent
 [prêtes,
 En raison de leur grande violence, maintes souffrances à
 [endurer.

Car ils ne savent pas maîtriser la saturation,
 Ni régler les joies présentes du banquet dans la quiétude. 10

.....
 Et ils sont riches en cédant aux actions injustes

 N'épargnant les biens ni sacrés ni publics
 Ils volent en pillant chacun de son côté,
 Et ne prennent pas garde à l'assise vénérable de la justice,
 Qui, silencieuse, sait elle aussi ce qui advient et ce qui est passé, 15
 Et, usant du temps, arrive, absolument, pour faire payer
 [le prix.

Voilà, désormais, la plaie inévitable qui arrive sur toute la cité
 Et a vite abouti à la servitude mauvaise,
 Qui éveille de leur sommeil la division d'un même peuple et la
 [guerre,
 Qui, elle, mène à sa perte la jeunesse désirable de bien des
 [hommes. 20

Car c'est sous les coups d'ennemis que la ville si désirable vite
 Se consume dans les assemblées quand des amis
 [commettent l'injustice.

Voilà les maux qui virevoltent parmi le peuple. Quant aux pauvres,
 Beaucoup d'entre eux arrivent sur une terre étrangère,
 Vendus et serrés dans des liens indignes. 25

.....
 Ainsi un mal public entre au foyer de chacun,
 Les portes de la maison ne veulent plus le retenir,
 Il saute par-dessus la haute barrière, et il trouve, absolument,
 Même le fuyard au fond de sa chambre.

Voilà ce que mon cœur m'ordonne d'enseigner aux Athéniens : 30
 L'inobservance de la règle procure à la cité bien des maux ;

L'observance de la règle, elle, produit tout ce qui est en bon ordre

[et adéquat,

Et, souvent, elle impose des entraves aux injustices.

Elle lisse le raboteux, met fin à la saturation, affaiblit la violence,

Elle dessèche quand elles poussent les fleurs de

[l'égarement, 35

Elle redresse les jugements tors, et adoucit les œuvres outreucidantes.

Elle met fin encore aux œuvres de la dissension,

Elle met fin à la colère de la terrible querelle, et, par elle,

Tout chez les hommes est adéquat et sage.

« ELEGIE AUX MUSES » (13 W. ; 1 G.-Pr.)

[Stobée, III, 9, 23]

Mnhmosu/nhj kaii Zhno\j ¹Olumpiζou a)glaa\ te/kna,
 Mou=sai Pieriζdej, klu=te/ moi eu)xome/n%!
 oÅlbon moi pro\j qew¹/₂n maka/rwn do/te, kaii pro\j a(pa/ntwn
 a)nqrw[~]pwn ai¹eii do/can eÅxein a)gaqh/n!
 eiānai de\ glukun wÒde fiζloij, e)xqroiīsi de\ pikro/n, 5
 toiīsi me\n ai¹doiīon, toiīsi de\ deino\n i¹deiīn.
 xrh/mata d' i,meiζrw me\n eÅxein, a)diζkwj de\ pepa=sqai
 ou)k e)qe/lw! pa/ntwj uÅsteron hÅlqe diζkh.
 plou=ton d' oÅn me\n dw¹/₂si qeoiζ, paragiζgnetai a)ndrii
 eÅmpedoj e)k nea/tou puqme/noj e)j korufh/n! 10
 oÅn d' aÅndrej timw¹/₂sin u(f' uÅbrioj, ou) kata\ ko/smon
 eÅrxetai, a)ll' a)diζkoiζ eÅrgmasi peiqo/menoi
 ou)k e)qe/lwn eÅpetai, taxe/wj d' a)namiζsgetai aÅth!
 a)rxh\ d' e)c o)liζgou giζgnetai wÐste puro/j,
 flau/rh me\n to\ prw¹/₂ton, a)nihrh\ de\ teleut#=#! 15
 ou) ga\r dh\
 a)lla\ Zeu\j pa/ntwn e)for#=# te/loj, e)capiζnhj de\
 wÐst' aÅnemoj nefe/laj aiāya dieske/dasen
 h)rino/j, oÅj po/ntou poluku/monoj a)truge/toio
 puqme/na kinh/saj, gh=n ka/ta purofo/ron 20
 dw[~]saj kala\ eÅrga qew¹/₂n eÅdoj ai¹pu\n i,ka/nei
 ou)rano/n, ai¹qriζhn d' auÅtij eÅqhken i¹deiīn,
 la/mpei d' h)eliζoio me/noj kata\ piζona gaiān
 kalo/n, a)ta\r nefe/wn ou)defn eÅt' e)stiin i¹deiīn,
 toiau/th Zhno\j pe/letai tiζsij! ou)d' e)f' e(ka/st% 25
 wÐsper qnhto\j a)nh\r giζgnetai o)cu/xoloj,
 ai¹eii d' ouÅ e(le/lhqe diampere/j, oÅstij a)litro\n
 qumo\n eÅxei, pa/ntwj d' e)j te/loj e)cefa/nh!
 a)ll' o(me\n au)tiζk' eÅteisen, o(d' uÅsteron! oiā de\ fu/gwsin
 au)toiζ, mhde\ qew¹/₂n moiīr' e)piou=sakiζxv, 30
 hÅluqe pa/ntwj auÅtij! a)naiζtioi eÅrga tiζnousin

1-6 om. MA 9 plou=ton SM^{ac}A : plou=toj M^{pc} d' oÅn SM : δ'ιι |ουά A 13
 aÅth SMA² : au|th A¹ ut vid. 14-76 om. MA 15 a)nihrh\ Voss. : a)niei.rϕh^a S
 16 dh\n Gesner, unde Paris. gr. 1985 : dh\ S 22 auÅtij Bach : auÅqij S 27
 ouÅ e(Hermann : ouÅte S 29 eÅteisen Hiller, Hense : eÅtisen S oiā Tr.
 Voss. : oiϕ S 31 post auÅtij interpungunt Wytttenbach et Gerhard : post hÅluqe
 vel post pa/ntwj distinguunt libri auÅtij Brunck : au)tiζk' S a)naiζtioi recc. :
 a)naiζtia S

hÄ paídej tou/twn hÄ ge/noj e)copi¿sw.
 qnhtoì d' wÒde noeu^amen o(mw^{1/2}j a)gaqo/j te kako/j te,
 e!n dhÈn hÄn au)to\j do/can eÄkasto¿ eÄxei,
 pri¿n ti paqeífn! to/te d' auÄtij o)du/retai! aÄxri de\ tou/tou 35
 xa/skontej kou/faij e)lpi¿si terpo/meqa.
 xwÓstij me\n nou/soisin u(p' a)rgale/vsi piesqv=,
 w¨j u(gih\j eÄstai, tou=to katefra/sato!
 aÄllo¿ deilo\j e)wÜn a)gaqo\j dokeí eÄmmenai a)nh/r,
 kaiì kalo\j morfhn\ ou) xari¿essan eÄxwn! 40
 ei¹ de/ tij a)xrh/mwn, peni¿hj de/ min eÄrga bia=tai,
 kth/sasqai pa/ntwn xrh/mata polla\ dokeí.
 speu/dei d' aÄlloqen aÄllo¿! o(me\n kata\ po/nton a)la=tai
 e)n nhusiìn xrv¿zwn oiäkade ke/rdo¿ aÄgein
 i¹xquo/ent' a)ne/moisi foreu/meno¿ a)rgale/oisin, 45
 feidwlh\ ou) demi¿an qe/meno¿!
 aÄllo¿ gh=n te/mnwn polude/ndreon ei¹j e)niauto\n
 latreu/ei, toiísin kampu/l' aÄrotra me/lei!
 aÄllo¿ ¹Aqhnai¿hj te kaiì ,Hfai¿stou polute/xnew
 eÄrga daeiij xeiroiífn culle/getai bi¿oton, 50
 aÄllo¿ ¹Olumpia/dwn Mouse/wn pa/ra dw^{1/2}ra didaxqeij,
 i,merth=j sofi¿hj me/tron e)pista/meno¿!
 aÄllon ma/ntin eÄqhken aÄnac e(ka/ergo¿ ¹Apo/llwn,
 eÄgnw d' a)ndriì kako\n thlo/qen e)rxo/menon,
 %Ò cunomarth/swsi qeoi¿! ta\ de\ mo/rsima pa/ntwj 55
 ouÄte tij oi¹wno\j r(u/setai ouÄq' i,era/!
 aÄlloi Paiw^{1/2}noj polufarma/kou eÄrgon eÄxonte¿
 i¹htroi¿! kaiì toiíj ou)de\n eÄpesti te/lo¿!
 polla/ki d' e)c o)li¿ghj o)du/nhj me/ga gi¿gnetai aÄlgo¿,
 kou)k aÄn tij lu/sait' hÄpia fa/rmaka dou/j! 60
 to\n de\ kakaiíj nou/soisi kukw̄menon a)rgale/aíj te
 a(ya/meno¿ xeiroiífn aiåya ti¿qhs' u(gih=.
 Moíra de/ toi qnhtoísi kako\n fe/rei h)de\ kaiì e)sqlo/n,
 dw^{1/2}ra d' aÄfukta qew^{1/2}n gi¿gnetai a)qana/twn.

32 hÄ ge/noj e)copi¿sw Paris. gr. 1985 m² et Pierson : h¥gemo¿nwn o!pi¿sw S
 34 e!n dhÈn hÄn S m. rec. : e!n dhnhn S m¹ 36 terpo/meqa S^{pc} : trefo/meqa S^{ac}
 37 xwÓstij corr. Stephanus : x | wÓstij Voss. : xoÓstij S u(p' a)rgale/vsi Voss. :
 u(pargale/hisi S 40 kalo\j recc. : kallo\j S 46 ou) demi¿an Schneidewin
 : ou)de£ mi¿n S 48 toiísin Camerarius et Grotius : toiísi S me/lei Gesner :
 me/nei S 50 eÄrga daeiij Paris. gr. 1985 m² : eÄrgala ei¿j fere S bi¿oton
 Trincavelli : bi¿wton S 51 Μουσέων Turnebus : Μουσάων S 53 aÄllon S^{pc}
 : aÄllo» S^{ac} ut vid. 59 gi¿gnetai Voss. ut vid. : gi¿netai S 60 kou)k aÄn Paris.
 gr. 1985 m² Voss m. rec. : kai£ ou)ka¿n S dou/j recc. : tou/j S 62
 xeiroiífn Trincavelli : xeroífn S

pa=si de/ toi ki¿nduno¿ e)p' eÄrgmasin, ou)de/ tij oiåden 65
 vÄ me/llei sxh/sein xrh/mato¿ a)rxome/nou!

a)ll' o(me\n euÅ eÃrdein peirw̄menoj ou) pronoh/saj
 e)j mega/lhn aÃthn kaiì xaleph\n eÃpesen,
 t%½ de\ kakw½j eÃrdonti qeo\j periì pa/nta diçdwsin
 suntuxiçhn a)gaqh/n, eÃklusin a)frosu/nhj. 70
 plou/tou d' ou)de\n te/rma pefasme/non a)ndra/si keiítai!
 oiá ga\r nu=n h(me/wn pleííston eÃxousi biçon,
 diplasiçw» speu/dousi! tiçj aÃn kore/seien aÀpantaj ;
 ke/rdea/ toi qnhtoíj wÓpasan a)qa/natoi,
 aÃth d' e)c au)tw½n a)nafaiçnetai, hÁN o(po/te Zeu\j 75
 pe/myv teisome/nhn, aÃllote aÃlloj eÃxei.

65 e)p' eÃrgmasin Trincavelli, Theognis 585 : e)feçrgmasin S 68 e)j Brunck : ei)j
 S 69 kakw½j S¹ : kalw½j S m. rec. (1 suprascr.) 75 o(po/te Theognis 231 :
 o(po/tan S 76 pe/myv recc. Theognis 232 (O) : pe/myei S Theognis (A)
 teisome/nhn Hiller : tisome/nhn S aÃllote aÃlloj Theognis (C) : aÃllote t ||aÃlloj
 S Theognis (AO)

Enfants splendides de Mémoire et de Zeus olympien,
 Muses de Piérie, écoutez ma prière.
 La prospérité, donnez-la moi, par le fait des dieux bienheureux, et
 [par le fait de tous
 Les hommes, donnez-moi d'avoir toujours une opinion
 [bonne.
 Faites que je sois doux, de cette manière, pour les amis et pour les
 [ennemis, amer : 5
 Respectable pour les uns, terrible à voir pour les autres.
 Les biens, je désire les avoir, mais les acquérir injustement,
 Je n'y consens pas. La justice arrive plus tard, absolument.
 La richesse que donnent les dieux se met au côté de l'homme,
 Indéracinable du fin fond de sa base jusqu'au sommet. 10
 Celle que les hommes honorent sous le coup de la violence n'arrive
 [pas, elle,
 En bon ordre, mais, cédant aux actions injustes,
 Elle suit sans le vouloir, et vite s'y mêle l'égarement.
 Son commencement naît de peu, comme pour le feu ;
 Insignifiant d'abord, il finit en désespoir. 15
 Car, pour les mortels, les œuvres de la violence ne durent
 [pas longtemps,
 Mais Zeus surveille le terme de tout, et soudain
 – Comme le vent a vite fait de disperser les nuages,
 Le vent du printemps, qui de la houleuse mer stérile
 A secoué la base, sur la terre porteuse de blé, 20
 A ravagé les beaux travaux avant de gagner l'assise des dieux,
 Le ciel abrupt, et à nouveau fait voir l'azur :
 La force du soleil resplendit sur la terre grasse,
 Dans sa beauté, et plus aucun nuage ne se laisse voir –
 Tel est le prix que Zeus fait payer ; et contre chacun, 25
 Contrairement à un homme mortel, il ne hâte pas sa colère,
 Mais jamais ne lui échappe, jusqu'au bout, celui qui a l'outrage
 Dans le cœur ; au terme, il est révélé, absolument.
 Toutefois l'un paie aussitôt ; un autre plus tard ; et les autres qui
 [échappent
 Eux-mêmes et que la part des dieux, dans son assaut,
 [n'atteint pas : 30
 Elle arrive encore, absolument. Innocents, paient leurs actes
 Ou leurs enfants ou leur lignée, par la suite.
 À nous, mortels, voici notre manière de voir, hommes de bien ou de
 [peu semblablement :

Qu'est là pour longtemps l'opinion que chacun tient par lui-
 [même
 Avant de subir quelque chose. Alors au contraire on se lamente.
 [Jusque-là, 35
 La bouche grande ouverte, nous prenons plaisir à des espoirs
 [légers.
 Celui qu'étreignent des maladies douloureuses
 Fait de sa santé future l'objet de sa réflexion.
 Un autre, misérable, se pense un homme de bien
 Et beau, alors qu'il a un corps sans grâce ; 40
 Si quelqu'un est sans biens, et que les travaux de la pauvreté le
 [violentent,
 Il pense acquérir de tous les biens une quantité.
 On s'affaire, chacun de son côté. L'un erre
 Sur des bateaux, désireux d'amener chez lui un profit,
 Sur la mer poissonneuse, porté par les vents douloureux, 45
 N'ayant pour sa vie aucun ménagement ;
 Un autre, taillant une terre bien boisée, toute une année
 Fait le serf pour ceux qui ont soin de la charrue recourbée ;
 Un autre, expert dans les travaux d'Athéna et d'Héphaïstos aux arts
 [multiples,
 Réunit sa subsistance avec ses mains ; 50
 Un autre, instruit des dons transmis par les Muses olympiennes,
 En connaissant la pleine mesure de leur habileté désirable ;
 Un autre, le seigneur Apollon, qui tire au loin, l'a fait devin
 Et il reconnaît un mal qui de loin arrive sur un homme,
 Si les dieux l'accompagnent, mais de ce que fixe le destin
 [absolument 55
 Aucun oiseau n'en protégera, ni aucun sacrifice ;
 D'autres, qui ont le travail de Péan aux nombreux remèdes,
 Sont médecins ; et pour eux non plus il n'y a pas de terme ;
 Souvent d'une petite douleur vient une grande souffrance
 Et personne ne la dénouerait avec des remèdes
 [bienveillants ; 60
 Mais celui que brassent des maladies mauvaises et douloureuses,
 En le touchant de ses mains il a vite fait de le guérir.
 La Moire porte aux mortels le mal et le bien,
 Et les dons des dieux immortels se font inévitables.
 Sur toute action, un danger, et personne ne sait 65
 Où il ira quand une affaire commence,
 Mais l'un, qui tente de bien faire, sans le prévoir
 Tombe dans un égarement grand et pénible,

Et à l'autre, qui s'y prend mal, le dieu, pour tout, donne
Une bonne chance, l'exemptant de la déraison. 70
De la richesse aucune borne n'est là, manifeste pour les hommes ;
Ceux d'entre nous en effet qui ont maintenant le plus de
[quoi vivre
S'affairent doublement. Qui les rassasierait tous ?
Les immortels font des profits les compagnons des mortels,
Mais, venu de ces profits, l'égarement se manifeste et quand
[Zeus 75
L'envoie pour faire payer, chacun l'obtient à son moment¹.

¹ Je remercie Pierre Judet de La Combe de m'avoir permis de prendre pour base de cette traduction un premier état, proposé par lui, que j'ai, à partir de mon analyse, sensiblement modifié.

[Aristote, *Constitution d'Athènes*, 12, 4]

e)gwÜ de\ tw½zn me\n ouÀneka cunh/gagon
dh=mon, tiç tou/twn priin tuxeí?n? e)?pausa/mhn;
summarturoiçh tau=t' aÄn e)n diçkv xro/nou
mh/thr megicsth daimo/nwn ¹Olumpicwn
aÄrista, Gh= me/laina, th=j e)gw⁻ pote 5
oÀrouj a)neíllon pollaxv= pephgo/taj,
pro/sqen de\ douleu/ousa, nu=n e)leuqe/ra.
pollou\j d' ¹Aqh/naj patriçd' e)j qeo/ktiton
a)nh/gagon praqe/ntaj, aÄllon e)kdiçkwj,
aÄllon dikaiçwj, tou\j d' a)nagkaiçhj u(po\
xreiou=j fugo/ntaj, glw½ssan ou)ke/t' ¹Attikh\n 10
i,e/ntaj, w>j aÖn pollaxv= planwme/nouj!
tou\j d' e)nqa/d' au)tou= doulichn a)eike/a
eÄxontaj, hÄqh despotw^{rn} tromeume/nouj,
e)leuqe/rouj eÄqhka. tau=ta me\n kra/tei 15
o(mou= biçan te kaiì diçkhn cunarmo/saj
eÄreca, kaiì dih=lqon w>j u(pesxo/mhn!
qesmou\j d' o(moiçwj t%½ kak%½ te ka)gaq%½
eu)qeílan ei¹j eÄkaston a(rmo/saj diçkhn
eÄgraya. ke/ntron d' aÄlloj w>j e)gwÜ labw⁻n, 20
kakofradh/j te kaiì filokth/mwn a)nh/r,
ou)k aÄn kate/sxe dh=mon! ei¹ ga\r hÄqelon,
aÁ toiíj e)nantiçoisin hÄndanen to/te,
auÁtij d' aÁ toiísin ouÀteroi frasaiçato,
pollw½zn aÄn a)ndrw½zn hÄd' e)xhrw⁻qh po/lij. 25
tw½zn ouÀnek' a)lkh\n pa/ntoqen poiouçmenoç
w>j e)n kusiin po?!?!a?i^{rn}?s?i?n e)stra/fhn lu/koj.

2 epau^aamhn L : e)pau^aaman B 3 ^aummarturoih L : ^aummarturoihn B 8
e)^a B teste Diels : ei^a L qeo/ktiton edd. : qeokti^aton L : [.....]ton B 9
anhgagon B : [.]n?hgagon L 11 xr?e?i?o?u^a L : χρεω?v B 15 kra/tei Aristides
ASUQ¹ : krath B (kra/th Aristides TQ²) : krateei L 16 omou B (o(mou=
Aristides) : no?mou L 16 biçan L : biçhn B te L : d[e B cunarmo/saj
Aristides TQ supr. lin. : sunarmo/sa^a cett. 17 u(pesxo/mhn edd. : upi^axomhn
L : deest B 18 qe^amou^a L : qe[.]mon B d' B supr. lin., Arisitides : te L
(suprascr. q) : om. B in lin. kakw L : kalw B 23 aÁ toiíj Aristides : ατο[B :
autoi^a L 24 auti?^a B : a.[]^a L : auÁqij vel auÁqi Aristides d' aÁ toiísin
Arisitides ASQT : d?at? B : deautoisin L : d' auÁ toi^asin Arisitides U outheroi
fra^aaiato L : deest B 25 e)xhrw⁻qh L : exei[B 26-7 deest B

Moi, ce pour quoi j'ai rassemblé

Le peuple, me suis-je arrêté avant de l'avoir atteint ?

Pourrait-en témoigner au mieux, dans le jugement du temps,

La mère, très grande, des divinités olympiennes,
 La Terre noire, dont moi, naguère, 5
 J'ai enlevé les bornes plantées en maints endroits,
 Avant esclave, maintenant libre.
 J'en ai ramené beaucoup à Athènes, dans leur patrie fondée par
 [les dieux,
 Qui avaient été vendus, l'un contre la justice,
 L'autre justement, ceux-ci exilés sous la contrainte 10
 De la nécessité, qui ne parlaient plus la langue attique,
 À force d'errer en maints endroits,
 Ceux-là qui connaissaient ici même un esclavage inconvenant,
 Qui tremblaient devant le caractère de leurs maîtres,
 Je les ai libérés. Cela, par mon pouvoir, 15
 En ajustant ensemble la force et la justice,
 Je l'ai fait, et je suis allé jusqu'au bout, comme promis.
 Les lois, pour l'homme de peu et l'homme de bien également,
 En adaptant une sentence droite pour chacun,
 Je les ai écrites. Un autre qui eût pris l'aiguillon comme moi, 20
 Un homme à l'intention mauvaise et amateur de richesses,
 N'aurait pas contenu le peuple. Car si j'avais consenti
 À ce qui plaisait alors au parti adverse,
 Et, à l'inverse, à ce que méditaient les autres contre lui,
 Cette cité aurait été vidée de bien des hommes. 25
 C'est pourquoi, en opposant résistance de toutes parts,
 Comme parmi des chiennes en nombre, j'ai fait volte-face : un loup.

APPENDICE 2

SOLON, 12 W.

ἔξ ἀνέμων δὲ θάλασσα παράσσεται· ἦν δέ τις αὐτὴν
μὴ κινῆ, πάντων ἐστὶ δικαιοτάτη.

C'est aux vents que la mer doit d'être bouleversée ; mais si nul
Ne l'agite, de toutes choses elle est la plus juste.

Ces vers sont cités par Plutarque dans sa *Vie de Solon* (3, 7), directement à la suite de ce qui correspond dans l'édition de West aux vers 1 s. de son fragment 9¹, pour illustrer ce que le philosophe platonicien considère comme des propos sur la nature trop simples et archaïques². Plutarque, pour les besoins de sa démonstration, ne cite pas les vers suivants du fragment 9 (mentionné par contre par Diodore, IX, 20, 2). Il réduit ainsi à des propos « physiques » un passage dont le but est tout autre, puisqu'il vise à créer un parallèle entre cause naturelle et responsabilité politique³. Les deux vers qui nous concernent ne pouvaient donc pas, si l'on en croit Diodore, suivre directement le fragment 9 ; toutefois, le rapport surprenant établi ici entre la mer et la justice, laisse à penser que Solon n'exprime pas plus ici qu'en 9 W. un point de vue purement physique, mais tend à mettre en relation discours naturaliste et éthique.

La nature changeante de la mer, évoquée par Sémonide pour la comparer avec celle de la femme (7 W., 27-42), est ramenée par Solon à sa cause naturelle : les vents. On peut immédiatement remarquer que le poète prend le contre-pied de l'*Odyssée*, où ce qui « bouleverse la mer » (avec l'emploi du même verbe παράσσειν) est toujours un dieu : Poséidon, en V, 291, qu'Ulysse n'identifie pas, tout en reconnaissant néanmoins la

¹ ἐκ νεφέλης πέλεται χιόνος μένος ἠδὲ χαλάζης, / βροντὴ δ' ἐκ λαμπρῆς γίνεται ἀστεροπῆς· (« Du nuage vient la force de la neige et de la grêle, | le tonnerre naît de la foudre brillante ») ; voir ci-dessus, p. 123.

² ἐν ... τοῖς φυσικοῖς ἀπλοῦς ἐστὶ λίαν καὶ ἀρχαῖος, ὡς δῆλον ἐκ τούτων (« Sur la nature, il est trop simple et archaïque, comme ce qui suit le montre en toute évidence », 3, 6).

³ Cf. *supra*, p. 123.

présence d'une divinité derrière le déchaînement des flots, qu'il attribue de façon erronée à Zeus (304)¹. Ainsi, comme dans l'« Eunomie » ou dans le fragment 9, ces vers, si, comme on peut le supposer, ils reflètent une préoccupation éthique, utilisent le discours naturaliste pour écarter la responsabilité des dieux. Reste que le texte est difficile, dans la mesure où le passage d'un niveau à l'autre est abrupt, puisque la mer est à la fois sujet d'un verbe qui se rapporte à son activité mécanique et dotée, au vers suivant, d'un attribut qui relève incontestablement du registre moral, donc humain.

Le saut ne peut se comprendre qu'à la lumière de l'*Illiade*. Au chant II, le mouvement de l'assemblée des Achéens (on retrouve le verbe κινεῖν) sous l'impulsion du discours que vient de prononcer Agamemnon est comparé à celui des flots de la mer, soulevés par l'Euros et le Notos². On retrouve une comparaison similaire aux vers 394 s. du même chant, mais cette fois, c'est le cri des Argiens, toujours sous le coup des paroles d'Agamemnon, qui est rapproché de la clameur du flot quand le Notos l'agite³. Les commentateurs ont pour la plupart perçu la leçon que l'on pouvait tirer de la mise en relation des poèmes homérique et solonien : le fragment 12 est politique en fait, et, dans la ligne de ce qui est dit dans le fragment 9, montre que le peuple, comme la mer, ne s'agite que sous l'effet d'une cause extérieure à lui, en l'occurrence, son chef.

On ne peut pourtant pas en rester là. D'une part, on perd tout le sel de la référence manifeste à l'*Illiade* si l'on ne tient pas compte de l'intérêt qu'a, dans le poème homérique, l'utilisation de la même comparaison, ou presque, dans des passages relativement proches. Ces comparaisons mettent paradoxalement en relief le fait que l'assemblée, comme un seul homme, donne son adhésion à deux discours parfaitement opposés. Dans le premier en effet (110-141), Agamemnon, pour tester la détermination de ses troupes, les invite à quitter Troie pour regagner leurs cités d'origine ; la réaction à ce discours ne se fait pas attendre : les Argiens, dans un bel ensemble, montrent leur enthousiasme à l'idée de rejoindre leur patrie. Le second discours du même Agamemnon (370-393), après, il est vrai, les interventions d'Ulysse (encouragé par Athéna) et de Nestor, qui exhortent

¹ Le sujet change évidemment d'un vers à l'autre, mais la formule demeure la même : ἐτάραξε πόντον.

² *Illiade* II, 144 : κινήθη δ' ἀγορή φη κύματα μακρὰ θαλάσσης (« L'assemblée fut agitée comme les hautes vagues de la mer »). Le passage montre que l'action des vents est reconnue – comment ne le serait-elle pas ? – dès Homère ; il convient néanmoins de noter que le texte insiste sur la provenance divine des vents, qui s'élancent « des nuées de Zeus père » (146), ce qui revient à dire que leur action est supervisée par le roi des dieux.

³ ... ὅτε κινήση Νότος ... (395).

au contraire à reprendre le combat, incite vigoureusement l'armée à se préparer pour la bataille : les Achéens semblent, si l'on s'en tient à la comparaison, réagir de manière identique dans l'un et l'autre cas, mais pour adopter cette fois l'attitude inverse.

On comprend mieux alors le choix du verbe *παράσσεται*. Comme l'a démontré Charles de Lamberterie, le verbe est à mettre en relation avec *τραχύς* (« rugueux »), l'antonyme de *λεῖος* (« lisse »), et signifie, quand il se rapporte à la mer, qu'il en rend la surface inégale¹. Pourtant, si l'on admet que la mer représente métaphoriquement le peuple, on est en droit de supposer que, à l'inverse de ce qui se passe pour *δικαιοσύνη*, le sens physique de *παράσσεται* peut se doubler d'un sens moral, toujours négatif. Le verbe dit, au propre comme au figuré, l'action de passer d'un état à un autre, avec des hauts et des bas, le déséquilibre du passage d'un excès à l'autre et prend tout son sens pour un auditeur qui se souvient de l'arrière-plan homérique sur lequel les vers de Solon se détachent. C'est à proprement parler la somme des mouvements strictement opposés de l'armée – qui met en relief le caractère dangereusement influençable de cette dernière –, et non chacun des deux (pour lesquels on emploie le verbe plus neutre *κινεῖν*), qui justifie l'usage de *παράσσεσθαι*.

Il reste d'autre part, et c'est la difficulté majeure, à rendre compte de l'utilisation audacieuse de l'adjectif *δίκαιος*, directement appliqué à la mer dans une métaphore où l'analogie, si on l'admet, fonctionne à l'inverse de ce que l'on trouve chez Homère, puisque le comparé de *Illiade* (le peuple) devient le comparant (non plus : le peuple est comme la mer, mais la mer est juste <comme le peuple>). Si l'on peut saisir le mécanisme d'une analogie très elliptique, il n'en demeure pas moins que se pose le problème de la pertinence du renversement et de la fusion² entre les deux éléments de la comparaison qui conduit à qualifier une force naturelle de « juste ».

Une solution radicale était d'éliminer ce qu'Agostino Masaracchia³ considère comme une « maladresse » : J. M. Edmonds corrige ainsi *δικαιοσύνη* en *ἀκαιοσύνη* (« the quietest », « la plus tranquille »). Le terme n'est pas attesté, mais le philologue le reconstruit à partir de *ἀκᾶ*, *ἀκήν* et *ἀκήμιον*, que l'*Etymologicum Magnum* glose par *ἤσυχον*. Edmonds, pour étayer

¹ 1990, t. 1, p. 414-416. Lamberterie suppose que l'emploi du verbe avec *πόντος* est traditionnel (voir, outre *l'Odyssée*, Archiloque, fr. 105 W., 1) et implique l'existence, même si elle n'est pas attestée, d'un syntagme **τραχεῖα θάλασσα* (« mer houleuse »), antonyme de *λεία θάλασσα* (« mer d'huile », que l'on trouve chez Hérodote, II, 117).

² J'emprunte le terme à Lomiento (1987, p. 119 s.), qui remarque à juste titre que, si l'analogie mer/peuple est devenue un lieu commun dans la littérature antique, la séparation constante des deux termes par le « comme » de comparaison « ne permet plus le transfert sémantique complexe opéré par le poète athénien », qui rend difficile l'interprétation de ces vers.

³ 1958, p. 302.

sa conjecture, prend à témoin la tradition, qui a abondamment repris l'image solonienne. Il est vrai que Polybe (XI, 29, 10) qualifie la mer de *στάσιμος* (« immobile »), Cicéron, dans le *Pro Cluentio* (XLIX, 138), de *tranquillum*, et Tite-Live (XXVIII, 27, 11) d'*immobilis*¹. Il n'en est toutefois pas moins vrai que ces reprises ne sont pas littérales, mais, en lieux communs qu'elles sont devenues, tendent à normaliser l'image énigmatique. Hérodote le premier réinterprète les vers de Solon, en substituant au texte, qu'il est inutile de corriger pour en éliminer le caractère surprenant, l'expression τὴν πάντων χρησιμωτάτην ἀνθρώποισι (« de tout la plus utile aux hommes », VII, 16, 1). La normalisation se fait ici différemment de ce qui se produit ensuite. En introduisant la notion d'utilité, Hérodote réinterprète celle de justice sans totalement abandonner l'aspect social que cette dernière implique : l'utilité est au rapport entre « chose » (en l'occurrence la mer) et hommes ce que la justice est à la relation entre êtres humains².

Les commentateurs, tout en gardant pour la plupart le texte transmis, ont toutefois eu tendance à attribuer directement à δίκαιος le sens attendu après l'évocation de l'instabilité de la mer houleuse au vers 1, et à faire comme s'il était évident que l'adjectif avait toujours exprimé l'idée d'équilibre : la traduction devient glose³. E. A. Havelock⁴ est le seul à ma connaissance à se poser réellement la question du sens qu'il y a à

¹ L'image est reprise plus loin (XXXVIII, 10, 5) sous forme de métaphore : la mer y est dite *tranquillum*.

² Polybe, dans le passage cité ci-dessus, ira plus loin dans la retraduction clarifiante de l'image en analysant désormais l'idée d'utilité de la mer, réinterprétée, négativement, en termes d'innocuité : la mer est utile (*i. e.* n'est pas nuisible) quand elle est immobile : ἀβλαβῆς τοῖς χρωμένοις καὶ στάσιμος (« inoffensive pour qui l'utilise et immobile »).

³ Voir Gentili (1975) : « Solone ha trasferito dalla sfera della vita sociale in quella della natura la nozione di *reciprocità e di equilibrio* che costituì nel pensiero arcaico l'elemento comune alle varie formulazioni di 'giustizia' » (p. 160, c'est Gentili qui souligne). Voir la traduction de Gerber (1999) : « the evenest of all things ». Fränkel (1951/1969) substitue lui aussi la glose (et une normalisation comparable à celle qu'avait effectuée la tradition antique) à une réelle explication du choix de l'adjectif : « wenn ... das Meer in Ruhe gelassen wird (sodass es seine eigne Natur zeigen kann), erweist es sich als (wörtlich) 'das gerechteste von allen', d. h. es gibt nichts glätteres, harmloseres und friedfertigeres als die unendliche Fläche der stillen See... » (« quand on laisse la mer tranquille [en sorte qu'elle montre sa nature propre], elle se révèle ['littéralement'] comme 'la plus juste de toutes choses', c'est-à-dire qu'il n'y a rien de plus lisse, de plus inoffensif, ni de plus pacifique que la surface infinie de la mer calme », p. 263, n. 21). Vlastos (1946), p. 66, n. 18, voit à juste titre dans l'emploi traditionnel d'ἀπήμων, que l'on trouve dans Hésiode (*Travaux*, 670) et Sémonide (7 W., 38) pour qualifier la mer, une clé pour comprendre δικαιοσύνη, mais il justifie davantage ainsi l'emploi d'une épithète comme ἀβλαβῆς dans Polybe, qu'il n'explique le choix par Solon d'un terme clairement juridique.

⁴ 1978, p. 255 s.

appliquer le terme de « juste » à *θάλασσα*. Il résout le problème en socialisant en quelque sorte la mer. Il pose en effet que, dans ce poème, la mer n'est pas pensée comme une force élémentaire, mais comme une surface navigable. Du point de vue du rapport ainsi établi entre élément naturel et civilisation humaine, la mer est « juste » pour le voyageur qui l'emprunte (seulement si le vent n'intervient pas). Ce n'est alors que dans un deuxième temps, après être passé par cette première étape, que l'on peut rendre compte de la comparaison entre mer et citoyens, et vents et guerre civile : la mer comme la cité, quand elles sont préservées des troubles, présentent des conditions de justice totale (dans un sens que Havelock, en se basant sur l'*Odyssée*, restreint au respect de l'hospitalité¹).

Une telle interprétation présente une difficulté. Havelock est obligé de donner deux sens différents à la notion de « justice » : l'un, procédural au sens juridique du terme, serait représenté dans l'*Iliade*, l'autre, qui se rapporterait « aux affaires humaines » (p. 256), trouverait son expression la plus significative dans l'*Odyssée*, et ce serait celui-ci que reprendraient les vers de Solon qui nous occupent. D'une part, il paraît discutable de supposer que l'auditeur ait entendu la seule acception dite odysseenne dans ce vers (d'autant plus que la métaphore passe vraisemblablement par une référence à l'*Iliade*). En réalité, l'adjectif *δίκαιος* est lourd de toute la tradition antérieure, qui recouvre l'ensemble des poèmes homériques et hésiodiques. D'autre part surtout, on ne voit pas très bien comment les procédures juridiques pourraient sans artifice être distinguées des « affaires humaines ». Quand les prétendants sont dits dépourvus d'intuition et de justice, ou quand Ulysse se demande s'il va aboutir chez des êtres sauvages et sans justice ou hospitaliers et vivant dans la crainte des dieux, il est clair que le terme *δίκαιος* recouvre plus que la seule reconnaissance des hôtes, en fait comprise dans la catégorie plus large du respect des normes².

¹ On retrouve ici le souci constant qu'a Havelock de ne pas accorder à Solon une réflexion élargie à propos du concept de justice, qui, selon lui, garde ici, comme chez Homère et Hésiode, un sens strictement procédural (voir p. 256).

² Voir, pour les prétendants, *Odyssée* II, 282. La formule par laquelle Ulysse (ou ses auditeurs) s'interroge sur les habitants des contrées inconnues qu'il aborde (*ἤ ῥ' οἱ γ' ὑβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι, / ἦε φιλόξεينوι καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεοῦδης* : « < sont-ils > violents, sauvages et pas même justes, ou hospitaliers, et dotés d'un esprit qui craint les dieux ? ») se retrouve à plusieurs reprises dans l'*Odyssée* : VI, 120 s. ; VIII, 575 s. (*χαλεποί* s'y substitue à *ὑβρισταί*) ; IX, 175 s. ; XIII, 201 s.. Mon analyse rejoint sur ce point celle de Gagarin (1974, p. 188 et n. 15), pour qui chez Homère et Hésiode, *δίκαιος* peut avoir deux sens : « qui se comporte correctement, correct » (« behaving properly, proper ») ou « qui se comporte légalement, légal » (« behaving lawfully, lawful »), sans que l'on puisse toujours les distinguer (se comporter correctement en matière légale revenant à se comporter légalement).

Ainsi, le mot ne dit pas *a priori* l'équilibre, mais la conformité à la loi (au sens le plus général du mot « loi »), qui englobe sûrement la notion de réciprocité et d'équilibre sur laquelle insiste Bruno Gentili¹, sans jamais pour autant pouvoir s'y réduire. Dans la poésie archaïque, il s'applique en outre presque toujours, quand il est épithète ou attribut d'un sujet réel (et non pas employé dans une tournure impersonnelle), à un homme. La seule exception se trouve chez Mimnerme, 8 W., v. 2 (un fragment de sa *Nanno*) : ἀληθείη δὲ παρέστω / σοὶ καὶ ἐμοί, πάντων χρῆμα δικαιοτάτων (« que soit à toi et à moi la vérité, le bien le plus juste de tous »). La formule est remarquable, car, même s'il ne faut pas l'extraire de son contexte sans doute amoureux et en faire une sentence philosophique, elle fonctionne comme un aphorisme de sagesse². Ἀληθείη, qui ne renvoie évidemment pas ici à la vérité spéculative, mais à la restitution fidèle de la réalité par le discours (et probablement, dans le contexte, à la sincérité du discours amoureux), passe du statut de qualité discursive à celui de valeur sociale, voire morale³. L'exception même rend plus difficile encore la formule de Solon, où le terme δικαιοπάτη ne s'applique même pas à une qualité⁴. Aussi, avant même d'essayer de comprendre ce que le poète exprime de la sorte, et pour véritablement le comprendre, faut-il commencer par admettre, plutôt que de l'é luder, le caractère hautement énigmatique de la formule.

Avec ces mots, Solon crée la surprise. Si l'on accepte, comme il semble légitime de le faire, l'analyse étymologique selon laquelle *παράσσειν*

¹ Gentili (1975) compare avec le latin *aequor*, et cite Varron (*De lingua latina*, 7, 23, p. 259 Traglia) : *Mare aequor appellatur quod aequatum cum commotum vento non est* (p. 161). On pourrait objecter que les emplois d'*aequor* ne se confondent pas avec ceux d'*aequus*, qui dit seul à la fois l'égalité et l'équité.

² Treu (1955, p. 282) fait d'ailleurs le rapprochement entre cette phrase et les discours des Sept Sages, caractérisés par leurs questions au superlatif (voir les apophtegmes de Thalès, dans Diogène Laërce, I, 35). Gentili (1985), p. 123, remarque à juste titre que cette recherche des formes suprêmes d'excellence est chère à la poésie archaïque ; on en a un autre exemple remarquable dans l'ode de Sappho à Anactoria (16 L.-P., v. 3 s.), qui fait de l'objet du désir la chose la plus belle.

³ Voir, sur le sens du mot chez Homère et Hésiode, Wismann (1996), p. 17 s. Gentili (1972, p. 60-72) cite aussi cet exemple, parmi d'autres poèmes amoureux, pour montrer que la notion de réciprocité et d'équilibre était importante dans la réflexion archaïque sur la justice ; voir aussi Bonanno (1973), p. 110-120. Une fois encore, peut-être faut-il raisonner un peu autrement et ne pas renoncer à bien différencier les domaines. La justice, qui, dans la communauté sociale, implique, entre autres, l'idée de réciprocité (en tant que respect de l'autre), est une valeur que le discours amoureux peut *dans un second temps* s'approprier, faisant glisser audacieusement le terme de la sphère sociale, qui lui est propre, au domaine privé du désir, considéré par nature, en tant qu'expansion, comme le lieu où les règles, en tant que limites, fonctionnent difficilement.

⁴ Il n'est d'ailleurs pas impossible que Solon réplique ainsi à Mimnerme : le poète, comme on sait, l'a déjà fait (cf. 20 W., qui répond à Mimnerme 6 W.) ; voir ci-dessus, p. 202.

et τραχύς dérivent de la même racine¹, on s'attendrait à trouver dans la deuxième phrase (au vers 2) l'opposé de τραχεῖα : λεία, ou au moins un adjectif exprimant la stabilité ou la tranquillité². En expliquant l'emploi de δικαιοσύνη, qui s'applique d'ordinaire à un être humain, par la métaphore implicite permise par la comparaison entre peuple et mer que l'on trouve dans l'*Iliade*, on ne rend compte qu'en partie de l'emploi de l'adjectif ici. La fusion du référent (élément naturel-homme) n'explique pas la substitution de « juste » à un terme comme « plan », « lisse », voire « calme », qui pourrait s'appliquer aux deux registres. L'utilisation, à leur place, de δικαιοσύνη infléchit le sens de cet adjectif : le juste ne désigne pas *a priori* un état de « lissage » et de stabilisation, mais la procédure de substitution d'une notion à une autre, plus attendue, tend à redéfinir le terme employé, ou tout au moins à en enrichir l'acception. Solon dit ainsi que lorsqu'on parle de juste, on doit entendre aussi dans le mot l'idée d'aplanissement³. Le thème en fait n'est pas neuf chez le poète, puisqu'on le trouve également dans l'« Eunomie », où il est dit que l'*eunomia* « lisse le raboteux » (τραχέα λειαίνει, v. 34) : le respect des normes correspond à un processus d'aplanissement, de stabilisation⁴.

J'ai refusé à dessein d'employer les termes de stabilité ou d'équilibre, qui exprimeraient un état. La raison en est évidente pour le passage de l'« Eunomie » que je viens de citer, où le poète évoque une action en cours, un processus de régulation, toujours à refaire, et non une règle. Le choix de la mer dans le fragment 12 amène également à parler d'un processus plutôt que d'un état. Il y a en effet un paradoxe dans la formule, qui, avec le superlatif, fait de la mer la chose la plus juste de toutes (étant admis que le mot, dans son contexte, appelle l'idée d'équilibre). Ce n'est pas tant que la

¹ Voir ci-dessus, p. 403 et n. 1.

² Cf. les adjectifs que l'on trouve pour les reprises du *topos* dans la tradition postérieure, ci-dessus, p. 404.

³ Pour la métaphore comme espèce des changements de sens, voir Ricœur (1975), p. 148-150. Il y montre notamment, après Ullmann, que l'aspect innovant de la métaphore repose sur le caractère cumulatif qui s'attache au sens des mots et leur permet d'acquérir un sens nouveau sans perdre leur sens antérieur. La tradition offrait de fait déjà à Solon la possibilité d'enrichir le sens du mot : on peut penser en effet qu'il géométrise l'idée de rectitude traditionnellement associée aux *dikai* (cf. les ἰθεῖαι δίκαι d'Hésiode, *Théogonie*, 86 ; *Travaux*, 36, 224, 225 s.). Cette utilisation du terme irait dans le sens d'une des deux interprétations proposées de l'étymologie de δίκη, qui suggère, à partir de la communauté de racine avec le verbe δείκνυμι, que la *dikè* consisterait à l'origine à « montrer » la ligne de démarcation entre deux terrains. Voir Gagarin (1986), p. 48, n. 83, et 100, n. 4, après Palmer (1950). Sur l'étymologie de *Dikè*, voir, bien sûr, le *Dictionnaire étymologique* de Chantraine, *s.v.*, ainsi que l'article de Benveniste (1969), II, p. 107-110 ; et, pour un résumé des interprétations, l'article de Judet de La Combe, dans Cassin (2004), *s. v.* Themis, p. 1291 s.

⁴ Voir ci-dessus, notamment p. 167-169.

représentation de la mer soit traditionnellement négative, bien au contraire. Certes, dans l'*Illiade*, Patrocle dote Achille d'une nouvelle généalogie et lui invente des géniteurs plus conformes à son caractère impitoyable et à sa rudesse : la mer et les rochers abrupts (XVI, 33-35)¹. Hésiode toutefois, bien qu'il montre dans les *Travaux* son peu d'enthousiasme pour la navigation (voir les vers 646-660), distingue l'effet des vents – qui peut être néfaste – de la mer, qui peut être sans danger². Sémonide quant à lui admet que la mer a une nature double – comme la femme qui s'y apparente – : amicale d'un côté, furieuse de l'autre³. La difficulté de l'expression vient plutôt de cette versatilité de la mer, même si, dès avant Solon, on reconnaît qu'elle ne lui est pas intrinsèque mais qu'elle est provoquée par les vents.

Si Solon voulait dire avec le superlatif la stabilité suprême, on aurait pu s'attendre à ce qu'il choisisse l'élément qui l'illustre au mieux : la terre, qu'Hésiode, dans la *Théogonie*, présente comme « une assise pour toujours inébranlable »⁴. Le propre de la mer est d'être mouvante, ce qui explique précisément qu'elle puisse être perturbée jusqu'à l'excès par les vents. De même, les hommes se caractérisent non pas par leur égalité naturelle de caractère mais par leur incapacité congénitale à maîtriser leurs appétits, comme le montrent l'« Élégie aux Muses », en décrivant leur activité frénétique, et l'« Eunomie », quand elle dénonce l'attitude mauvaise des Athéniens. Les deux passages du chant II de l'*Illiade* où est utilisée la comparaison entre les flots et l'armée assemblée illustrent au mieux le caractère malléable des hommes, prêts à s'engager dans une direction pour partir peu après dans le sens exactement inverse. Ainsi, le choix paradoxal

¹ Cette représentation hostile, voire injuste de la mer, sera reprise par un certain nombre d'auteurs plus tardifs : voir les exemples donnés par Pease (1943), p. 71 s.

² ἀπήμων, v. 670. On retrouve la même idée dans la fable d'Ésope « Le naufragé et la mer » (245 Chambry) ; la mer, sous l'apparence d'une femme, y dit au naufragé qui lui reproche son calme trompeur : ... μὴ ἐμὲ μέμφοι, ἀλλὰ τοὺς ἀνέμους· ἐγὼ μὲν γὰρ φύσει τοιαύτη εἰμι ὅποιαν καὶ νῦν με ὄρας· οἱ δὲ αἰφνιδίον με ἐπέρχονται καὶ κυματοῦσι καὶ ἔξαγριοῦσιν (« ... ce n'est pas moi qu'il faut blâmer, mais les vents. Moi, je suis en effet naturellement telle que tu me vois maintenant ; mais ce sont eux qui me tombent dessus subitement, m'agitent et me rendent sauvage »). La similitude avec les deux vers soloniens n'en rend que plus frappant l'emploi de l'adjectif δικαιοσύνη. Le poète non seulement présente une forme condensée de la tradition pour laquelle il opte, mais, en utilisant ce substantif *a priori* inadéquat, lui donne le caractère d'un aphorisme énigmatique. L'auditeur, face à une formule inattendue, est ainsi amené non seulement à reconsidérer la nature de la mer – la fable l'avait peut-être déjà conduit à le faire – mais aussi, et surtout, à reconsidérer le sens qu'il faut donner au « juste » (voir ci-dessus).

³ 7 W., 27-42 ; on retrouve, v. 38, le même ἀπήμων que chez Hésiode.

⁴ ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ, 117. Il ne va en fait pas de soi, malgré le *topos* traditionnel évoqué ci-dessus, que la mer soit « le plus stable et immobile des éléments naturels quand les vents ne la bouleversent pas » (Gentili, 1975, p. 161).

de la mer comme paradigme de la justice, ou plutôt, pour être exact, de l'homme juste – ce qui ne revient pas au même – infléchit lui aussi le sens de la notion, et montre en même temps la connaissance pénétrante que le politique, plus intéressé par la pratique que par la spéculation, avait de l'homme : la justice, non pas comme entité absolue, mais comme qualité dont l'homme peut être doté, est cet équilibre instable toujours menacé par la nature mobile et influençable de l'être auquel elle s'applique. Elle n'est donc jamais acquise, mais toujours à faire : c'est une activité qui correspond au travail de lissage qu'évoque le vers 34 de l'« Eunomie »¹.

L'analogie entre la mer et le peuple a, de ce point de vue, ses limites. La mer, quand elle ne subit pas l'action des vents peut être (relativement) plane. On peut certes admettre que ces vers, comme le fragment 9 W., dénoncent simplement la mauvaise influence des dirigeants orgueilleux sur des hommes qui, sans eux, seraient justes. Pourtant, Solon montre bien par ailleurs qu'il connaît l'inclination naturelle, et guère positive, des hommes, soumis aussi à des influences internes². Il y a donc sûrement de l'ironie dans ces vers : l'être juste de l'homme, précisément parce que celui-ci est mouvant comme la mer, n'est pas un acquis, mais doit toujours être gagné, et il est fort probable que pour parvenir au calme du juste – contrairement à ce qui se passe pour la mer – une intervention extérieure, contraignante, comme l'est celle du législateur, ou plus incitative, comme celle du maître qui enseigne³, soit nécessaire.

L'analogie, même si elle a ses limites, précise donc ce que Solon entend par un homme juste. Mais ce n'est pas le seul intérêt de ces vers, car la représentation de la mer est elle aussi modifiée par l'attribut *a priori* non pertinent que le poète lui donne. On a beaucoup insisté sur le fait que ces vers sont un très bel exemple de la pensée naturaliste de Solon, qui applique la causalité naturelle à une réflexion d'ordre politique⁴. Mais, sans doute parce que l'on voulait mettre en relief le rapprochement à faire avec le fragment 9 W., qui mettait en relation responsabilité et cause naturelle, on a souvent négligé le fait que la fusion qui se pratique ici entre les deux

¹ Voir *ad loc.* et ci-dessus, p. 407. Épicure a peut-être mieux compris Solon que D. Clay (1972). Celui-ci en effet, rapprochant à juste titre de la phrase de Solon la *Κυρία Δόξα XVII* d'Épicure (ὁ δίκαιος ἀταρακτότατος, ὁ δ' ἄδικος πλείστης ταραχῆς γέμων : « L'homme juste est le moins soumis au bouleversement ; l'injuste, lui, le connaît au plus extrême degré »), oppose à un Solon qui considérerait le calme de la mer comme un état naturel un Épicure qui verrait dans la justice et l'ataraxie de l'âme un « état auquel nous aspirons naturellement » (p. 63). L'idée d'activité, si mon interprétation est juste, est déjà dans le choix paradoxal de la mer que fait le poète.

² Comme celle du profit, voir l'« Élégie aux Muses ».

³ Cf. le vers 30 de l'« Eunomie ».

⁴ Cf. Vlastos, 1946, p. 66 ; Fränkel (1951/1969), p. 262. Voir encore Noussia (2001), *ad loc.*, et 2006, p. 144.

éléments rapprochés (contrairement à ce qui se passe en 9 W., où les termes comparés restent bien dissociés) a des implications pour l'un *et* l'autre terme de l'analogie. On peut en effet tout aussi bien dire que Solon, en attribuant la qualité du juste à la mer, a transposé une notion propre à la réflexion politique et morale dans le monde de la nature¹ : le politique est « naturalisé », mais le naturel, lui, est « politisé ».

J'avais, au début de cette analyse, insisté sur le fait que Solon substitue l'action des vents à celle de Poséidon ou de Zeus et évoqué l'intérêt du geste du point de vue de l'analyse de la responsabilité humaine². La substitution n'est pas sans conséquence non plus dans la réflexion sur la nature : remplacer le discours explicitement théologique (l'action d'un dieu) par des considérations météorologiques (l'action des vents) ne signifie pas ici la négation du religieux, bien au contraire. En posant en effet que la mer est la plus juste de toutes choses si les vents ne l'agitent pas (et en refusant donc aux dieux la responsabilité du désordre), Solon affirme la primauté de l'ordre. Dire juste cet ordre, naturel, est traduire en termes humains le principe de répartition imposé par Zeus au cosmos³ : un élément comme la mer, dont on pourrait déplorer l'inconstance parfois homicide, est donc, contrairement à ce que pourraient penser les hommes, l'expression la meilleure de cet ordre de Zeus qui est partout, y compris là où on pourrait en contester la présence.

Le monde de Solon, contrairement à celui des sophistes, n'est donc pas un monde où tout est à inventer : l'ordre est là, déjà donné. Mais cela ne signifie pas que l'homme n'ait qu'à le suivre, s'y soumettre ou le subir – puisque l'équivalent des vents dans la cité est l'action humaine (mauvaise, comme celle des mauvais dirigeants), qui n'a rien de mécanique ; respecter (ou retrouver) cet ordre implique donc de sa part un travail, une activité, que le poète-homme politique assume au mieux, comme il ressort de l'« Élégie aux Muses ».

¹ Gentili a bien noté ce transfert, dont il remarque à juste titre la présence aussi chez Anaximandre (1975, p. 160), mais il n'en explore pas les implications.

² Voir ci-dessus, p. 402.

³ Justice, née de Zeus et de Thémis dans la *Théogonie*, est, comme ses sœurs Eunomie et Paix, et en fait comme tous les enfants de Zeus énumérés dans les vers 901 à 929, une divinité chargée de faire appliquer chez les hommes l'ordre que Zeus a établi dans le cosmos. La justice est le reflet, à l'échelle humaine, du *damos*, le partage qui accorde à chaque divinité une fonction et qui a permis à Zeus de donner au monde sa stabilité définitive (*Théogonie*, 885).

APPENDICE 3

SOLON, 23 W.

ὄλβιος, ᾧ παῖδες τε φίλοι καὶ μώνυχες ἵπποι
καὶ κύνες ἀγρευταὶ καὶ ξένος ἄλλοδαπός.

Fortuné qui a ses chers enfants, des chevaux à l'ongle unique,
Des chiens de chasse et un hôte d'un autre pays.

Ce petit fragment, un *makarismos* tout simple au premier abord, que nous transmet Platon dans le *Lysis* (212e3 s.) sans nommer son auteur et qu'Hermias¹ attribue à Solon, a divisé la critique en raison de deux ambiguïtés, l'une syntaxique, l'autre sémantique, contenues dans l'hexamètre. On s'est en effet demandé s'il fallait considérer φίλοι comme l'épithète de παῖδες ou comme attribut de l'ensemble des sujets de la relative². Le sens de παῖδες a également partagé les interprètes entre ceux qui lui donnaient une valeur filiale et ceux qui préféreraient lui conférer une acception érotique.

L'argument qui a poussé A. D. Skiadas, contre, il est vrai, la majorité des interprètes, à défendre l'emploi prédicatif de φίλοι est l'utilisation que fait Platon de la citation. On peut lui donner raison sur un point : la démonstration de Platon, une fois qu'on est parvenu à en résoudre la complexité et à bien saisir comment les vers du poète y sont utilisés, nécessite que φίλοι soit compris comme un attribut. Par contre, ce serait ne pas comprendre l'argumentation de Platon que de penser, comme Gerber³, que l'adjectif doit y avoir le sens actif d'« aimant ».

Socrate interroge précisément Ménexène sur le sens à donner à φίλος (212a8-b2) : actif (celui qui aime, ὁ φιλῶν) ou passif (l'aimé, ὁ φιλούμενος) ? Juste avant la citation des vers du poète (212d), Ménexène en est arrivé à dire, contre ce qu'il

¹ In Platon, *Phèdre*, 231e (38, 14 Couvreur). Le premier vers est cité aussi par Ps. Lucien (*Amores*, 48), qui en fait plus vaguement le « dire des sages » (ἡ τῶν σοφῶν ἀπόφασις).

² « Fortuné celui qui aime les enfants, les chevaux ... ». Voir, pour cette compréhension, Landfester (1966), p. 41, n. 4, et 124, et, dans une analyse plus développée, Skiadas (1966), p. 373-376.

³ Voir la note à sa traduction du fr. 23 W.

avait proposé un peu plus tôt, que l'idée de φίλος implique la réciprocité : « rien de ce qui n'aime pas en retour n'est φίλον pour celui qui aime » (212d4 s.). Socrate avance alors les exemples suivants, censés venir illustrer la proposition : « Donc pas d'amis des chevaux (φίλιπποι) si les chevaux ne les aiment pas en retour (μη ἀντιφιλωσιν), ni d'amis des cailles (φιλόρτυγες), ni des chiens (φιλόκυνες), du vin (φίλοινοι), de la gymnastique (φιλογυμνασταί), de la sagesse (φιλόσοφοι), si la sagesse ne les aime pas en retour » (d5-8). Ce qui suit peut prêter à contresens et sembler contradictoire si l'on ne prend pas garde au raisonnement (qui n'est pas aussi « fantasque », « whimsical », que le pense Linforth¹).

Socrate, immédiatement après avoir donné ces étranges exemples, poursuit (d8-e7) : « *Ou bien*, on aime cela <les choses qui viennent d'être énumérées>, *bien qu'elles ne soient pas φίλα* (οὐ μέντοι φίλα ὄντα), mais le poète se trompe quand il dit (suivent les deux vers soloniens). » – « Je ne crois pas », répond Ménexène. – « *Le poète te semble dire vrai ?* » – « Oui ». – « *Donc* ce qui est aimé (τὸ φιλούμενον) est φίλον pour celui qui aime (τῷ φιλοῦντι), à ce qu'il semble, *qu'il aime ou qu'il déteste* » (Socrate prend l'exemple du nouveau-né, que ses parents adorent malgré ses colères à leur rencontre).

Les vers de Solon sont indiscutablement compris par Ménexène comme allant dans le sens de la non-réciprocité, puisque Socrate déduit, à partir d'eux, la dernière phrase que j'ai citée, selon laquelle ce qui est aimé, qu'il aime ou pas, est φίλον pour celui qui l'aime, mais la manière dont ils sont utilisés ne va pas encore de soi. La difficulté vient en fait de ce qui précède. En effet, on pourrait s'attendre à ce que le contraire des exemples de réciprocité (chevaux, cailles, etc.), la thèse donc de la non-réciprocité, soit introduit par la proposition commençant par « ou bien ». Le problème est qu'elle est censée contredire les propos du poète, qui seraient faux si elle est vraie. C'est donc que cette phrase ne contient pas encore la thèse de la non-réciprocité. Tout le problème tourne autour du sens qu'il faut donner à οὐ μέντοι φίλα ὄντα (e1).

Il est impossible de traduire, comme le fait Jowett², par « bien qu'ils <les amis> ne soient pas aimés par elles <les choses aimées> ». La proposition ne contredirait pas en effet les vers qui, d'après la suite, vont aussi dans le sens de la non-réciprocité ; on ne comprendrait donc pas ψεύδεθ' ὁ ποιητής (e1). Mais on ne peut pas non plus donner à φίλα le sens de « chers », « aimés » : il serait en effet absurde de dire qu'« on aime ces choses-là, bien qu'elles ne soient pas aimées ». En fait, pour bien comprendre l'ensemble de l'argumentation, il faut éviter, même si la discussion entre Socrate et Ménexène incite parfois à le faire, d'assimiler trop rapidement φίλος aux participes φιλῶν ou φιλούμενος. Socrate fait de la sémantique et se demande quand on peut employer le terme de φίλος, qui est un troisième terme que l'on ne peut pas simplement superposer à l'un ou l'autre des deux participes. L'exemple, même si son absurdité n'est pas dénoncée explicitement tant elle est évidente, sert à montrer que la thèse de la réciprocité peut être facilement invalidée : on peut à la limite parler de l'amour qu'un cheval ou un chien peut prodiguer à son maître, mais que dire de l'affection que nous porterions le vin, les cailles, ou, à un autre niveau, la sagesse ?

La proposition de rechange introduite par ἤ (d8) ne propose donc pas immédiatement, comme on semble l'avoir pensé parfois, la thèse contraire (de la

¹ 1919, p. 176.

² Dans sa 3^{ème} éd. revue du dialogue (1892).

non-réciprocité), mais vient remettre en cause la pertinence de l'exemple choisi, ce qui pourrait sauver la thèse : on aime ces choses-là, bien qu'on ne puisse pas employer le terme de φίλα (« chères »), que l'on ne soit pas dans un rapport de *philia* avec elles (l'exemple de la philosophie, implicitement, exclut déjà la possibilité que l'objection soit vraie). C'est à ce stade qu'interviennent les vers du poète. Le poète parle pourtant de φίλοι à propos des enfants et des hôtes, *mais aussi* des chevaux et des chiens, or il a raison, donc on peut parler de *philia* dans ces cas-là, ce qui implique la non-réciprocité et que φίλος puisse être employé par celui qui aime pour parler de celui qui est aimé, sans qu'il soit obligé lui-même d'aimer en retour.

Les conclusions que l'on peut en tirer pour les vers de Solon, tels que Platon les emploie, sont les suivantes. φίλοι y est clairement compris dans un sens passif (du côté de ce qui est aimé). Surtout, l'adjectif y est nécessairement construit comme un attribut, puisque les vers sont cités dans le prolongement des exemples avancés par Socrate et que φίλοι ne peut donc porter exclusivement sur παῖδες, comme c'est le cas si l'adjectif est épithète. Toutefois, il faut toujours se garder d'accorder à Platon une confiance aveugle en matière d'utilisation des textes poétiques. Il suffit de penser à la manière dont Socrate explique les vers de Simonide dans le *Protagoras* (342a-347a).

Invoquer Théognis comme preuve supplémentaire n'est pas plus contraignant. Il est vrai qu'en 1253-1256, les vers attribués à Solon, déjà modifiés par une coloration plus homérique encore donnée au pentamètre¹, sont suivis d'un distique qui pourrait faire penser à une glose :

ὄστις μὴ παῖδας τε φιλεῖ καὶ μώνυχας ἵππους
καὶ κύνας, οὔποτε οἱ θυμὸς ἐν εὐφροσύνῃ.
Qui n'aime pas les garçons, les chevaux à l'ongle unique
Et les chiens n'a jamais le cœur en joie.

Rien n'est moins sûr pourtant. On peut remarquer en effet que les hôtes étrangers disparaissent. Le message devient dès lors clair : ce qui donne à l'existence de la joie, ce sont les jeunes garçons, les chevaux et la chasse, ces plaisirs que les aristocrates aiment à évoquer dans les banquets. En éliminant la mention des hôtes, le poème peut prendre le sens plus nettement érotique (en jouant évidemment sur le sens de φιλεῖν)

¹ Καὶ κύνας ἀγρευταί est remplacé par θηρευταί τε κύνας, plus clairement homérique (ἀγρευταί ne se trouve pas dans la poésie épique transmise, contrairement à θηρευταί, épithète de κύνας en *Iliade* XI, 325, et XII, 41). Au singulier ξένος ἄλλοδαπός est substitué le nominatif pluriel, sans doute plus conforme à ce que l'on trouve dans l'*Odyssée*, XVII, 485, seul passage où les deux mots sont associés. On retrouve ici le processus de normalisation, cette fois formelle, que j'ai eu l'occasion de mettre plusieurs fois en évidence à propos de l'« Élégie aux muses ».

qu'interdisait leur présence¹. Les vers 1255 s. ne sont donc pas une glose fiable, mais bien plutôt une correction, qui se veut restrictive², du distique précédent.

Ainsi, ces deux témoignages anciens ne prouvent rien de plus que la possibilité d'exploiter l'ambiguïté du mot φίλοι. Comme Solon peut retravailler la tradition poétique, on a ici affaire à des reprises où la variation part manifestement de la focalisation sur le seul φίλοι. Ces variations ne rendent en fait pas compte du contexte dans lequel l'adjectif est utilisé dans le distique initial, et donc d'éléments formels et structurels sans doute plus contraignants pour définir une grille de lecture pertinente.

On peut objecter tout d'abord que l'adjectif ὄλβιος est toujours, dans ses emplois archaïques, lié à l'idée de possession, matérielle ou non, et ne renvoie pas à un affect ou un choix d'existence³ : est heureux celui qui possède, non pas celui qui aime (quel que soit le sens que l'on donne au verbe « aimer »). Il vaut donc mieux, suivant l'usage, donner au relatif sa valeur possessive. Surtout la structure parfaitement régulière de la subordonnée⁴ permet de trancher de manière assez sûre. Chaque substantif est précisé par une épithète. Faire porter φίλοι sur l'ensemble en le désolidarisant par conséquent de παῖδες romprait artificiellement le parallélisme⁵. On n'a en outre jamais remarqué que la précision formelle va au-delà de la simple adjonction d'une épithète à chaque nom. La relative s'agence selon un système complexe de chiasme (abb'a'). Les figures humaines, enfants (a) et hôtes (a') encadrent les animaux, chevaux (b) et chiens (b'). L'organisation du groupe bb' fonctionne elle-même en chiasme (adjectif puis substantif pour b ; l'inverse pour b'). Cette géométrie invite alors à s'interroger sur la disposition de aa'. On se rend compte que l'on n'a

¹ Skiadas (1966), qui choisit à la fois de faire de φίλοι un attribut et de donner à παῖδες une connotation érotique, est obligé d'admettre que l'adjectif, commun aux garçons, aux chevaux, aux chiens et à l'hôte, doit prendre une nuance différente quand il porte sur ce dernier et se traduire par quelque chose comme « estimer », « respecter » (p. 376).

² Je rejoins sur ce point Vetta, dans son commentaire de Théognis II (1980), p. 58 s., qui voit ici un témoignage rare de « botta e risposta » pratiquée dans les banquets.

³ Voir Chiasson (1986, p. 256, n. 27) ou Noussia (2001), *ad loc.*, p. 299, à la suite de Heer (1969), pour les emplois de l'adjectif dans la poésie épique et archaïque, et en particulier, pour Solon, p. 33, n. 3.

⁴ Elle avait déjà frappé les commentateurs du *Lysis*, qui ont repéré la manipulation platonicienne ; voir le commentaire de Heindorf (1827²), *ad loc.*, ou Ast (1816, p. 432), qui s'insurge contre cette « violence sophistique insupportable faite aux vers si compréhensibles de Solon » (« unerträgliche sophistische Verdrehung der so verständlichen Solonischen Verse »).

⁵ L'argument de Skiadas (1966, p. 373) est spécieux quand il objecte que les deux groupes noms/adjectifs centraux (à propos des chevaux et des chiens) sont trop formulaires pour ne pas être ressentis comme un concept unique. Comme je le montrerai ensuite, παῖδες φίλοι n'est pas moins formulaire.

plus affaire à un chiasme syntaxique mais sémantique : φίλοι et ξένος peuvent être rapprochés, comme deux figures de l'« amitié » souvent liées chez Homère¹, qui expriment ici l'existence d'un lien entre l'homme « heureux » et les biens humains qui font son bonheur. Παῖδες et ἄλλοδαπός, au contraire, expriment une forme de polarité. Face à ἄλλοδαπός, qui désigne l'étranger, caractérisé par son origine – un autre pays –, παῖδες dit à l'inverse la proximité la plus forte, celle qui naît des liens du sang².

À ce niveau de l'analyse, il faut donc aborder la seconde difficulté qu'a posée le distique. Une grande partie des interprètes, depuis Wilamowitz, pense que παῖδες doit être pris ici dans sa connotation érotique et désigner les jeunes garçons³. On invoque à l'appui de cette lecture un autre fragment de Solon, 25 W., clairement érotique celui-là, où l'on trouve employé le composé παιδοφιλεῖν⁴. Le rapprochement paraît suffisamment évident pour que l'on voie ici une autre preuve manifeste de l'atmosphère de banquet dans laquelle Solon livrait ses poèmes : c'était l'idéal aristocratique, qui englobait les charmes de la pédérastie et de la chasse qui s'affichait ici. L'Antiquité tardive l'entendait elle-même ainsi parfois. Hermias relie en effet ces vers à un autre distique, qui parle des joies de l'amour, du vin et de la poésie⁵. Les *Amores* du Pseudo-Lucien donnent également un sens érotique à l'hexamètre, dont ils reprennent cependant la relative avec une modification qui n'est pas négligeable en

¹ Voir l'analyse du mot *philos* et de son rapport originel étroit avec *xenos* dans Benveniste (1969), vol. 1, p. 337-353. Je mets à dessein amitié entre guillemets, d'une part pour marquer, comme y insiste Benveniste, que le mot ne peut se limiter, du moins à l'origine, au seul domaine affectif, d'autre part parce que je tenterai de montrer ci-dessous, que φίλοι, lié à παῖδες, prend un sens quasi formulaire particulier.

² Le passage du pluriel au singulier peut lui-même être signifiant : le statut d'hôte renvoie à chaque fois à une entente particulière, qui ne peut se tisser que d'un individu à l'autre et construit une histoire spécifique, comme celle de Bellérophon et d'Oenée. Cette hospitalité, parce qu'elle est héréditaire, engendre une nouvelle entente entre les descendants, mais n'implique pas d'accord au-delà des deux individus qui la reconnaissent : Diomède et Glaucos (voir *Iliade* VI, 119-231).

³ Après Wilamowitz (1913, p. 188), qui y voit une illustration d'un des trois βίοι (φιλότιμος, φιλοχρήματος, φιλήδονος), voir par exemple Masaracchia (1958, p. 308 : « giovinetti da amare »), Skiadas (1966, p. 273-376), ou, plus récemment, Gerber (1999) et Noussia (2001).

⁴ ἔσθ' ἤβης ἐρατοῖσιν ἐπ' ἄνθεσι παιδοφιλήσῃ, / μηρῶν ἱμείρων καὶ γλυκεροῦ στόματος (« Tant que son amour des garçons se portera sur les fleurs désirables de la jeunesse, qu'il désirera leurs cuisses et leur douce bouche »). Je donne à ἐπί, après Roth (1993, p. 97-101), un sens local, et non temporel, sur le modèle de l'*Iliade* II, 89, à propos des abeilles qui « volent sur les fleurs printanières » (... πέτονται ἐπ' ἄνθεσιν εἰαρινοῖσιν).

⁵ Fr. 26 W. : ἔργα δὲ Κυπριογενοῦς νῦν μοι φίλα καὶ Διονύσου / καὶ Μουσέων, ἃ τίθησ' ἀνδράσιν εὐφροσύνας (« Les travaux de la Chyprienne me sont chers maintenant, comme ceux de Dionysos et des Muses, qui donnent aux hommes leurs joies »).

substituant νέοι à φίλοι¹. Νέοι avait le mérite de clarifier le propos, prouvant *a contrario* que φίλοι pouvait prêter à confusion.

De fait, si l'on tient compte, cette fois encore, du contexte de l'énonciation, les possibilités sémantiques de παῖδες tendent à se rétrécir et à conduire à donner au substantif sa valeur filiale. Il ne s'agit pas ainsi de revenir à une lecture puritaine des deux vers, comme le pense Massimo Vetta, pour qui les partisans d'une interprétation qui ne privilégierait pas la piste érotique « appartiennent à l'histoire de l'aménité philologique »², mais d'être attentif à l'usage formulaire caractéristique de ces deux vers.

Le second hémistiche du premier vers est une formule homérique, dont on peut remarquer qu'elle apparaît nettement plus souvent dans l'*Iliade* (trente-trois fois) que dans l'*Odyssée* (une seule occurrence). L'association de φίλοι à παῖδες n'est elle-même pas rare dans la poésie homérique. Dans toutes les occurrences, παῖς a, bien entendu, le sens de « fils » ou de « fille ». Comme l'a montré Landfester dans son ouvrage de 1966, l'adjectif, lui, a la plupart du temps la valeur d'un possessif réfléchi ou renforce la possession exprimée par un nom ou pronom au datif. On n'a toutefois jamais insisté à ma connaissance sur un point pourtant intéressant : s'il est vrai qu'il est difficile de repérer dans les occurrences de l'*Odyssée* une utilisation particulière, tous les emplois de φίλος avec παῖς dans l'*Iliade* vont dans le même sens et donnent à la formule une tonalité spécifique. Il est remarquable en effet que l'adjectif est à chaque fois associé à ce substantif lorsqu'il s'agit d'évoquer l'enfant que l'on a perdu, ou que l'on va perdre, et que l'on pleure.

Les deux mots sont associés pour la première fois au vers 20 du chant I, quand Chrysès réclame sa fille, qu'on lui a enlevée, aux Achéens³. Au chant XVI, 460 et

¹ Ce témoignage montre par ailleurs clairement que l'adjectif dépendant de παῖδες était construit ici comme une épithète, et non comme un attribut. Il est méthodologiquement intéressant de constater que Skiadas, qui a besoin d'évoquer le fragment pour défendre l'interprétation érotique des vers (1966, p. 375), se garde bien de rappeler la manière dont se présente le distique dans Ps. Lucien. Cela risquait sans doute d'introduire une fausse note dans le dossier des témoignages antiques glanés pour prouver le caractère indiscutable de la construction syntaxique qu'il propose.

² Voir son commentaire de Théognis II (1980), p. 61. Sont visés Harrison (1902, p. 110 s.), mais aussi Jaeger (1934/1988, p. 186) et Fränkel (1951/1969, p. 615 s.). Voir aussi Linforth (1919, p. 176), et, plus récemment la traduction de West (1993). Il est vrai que leur défense d'un sens filial n'est pas explicitée, ou qu'elle repose sur des arguments extérieurs au texte (l'emploi non érotique chez Platon pour Linforth, le bonheur d'avoir des enfants dans Homère pour Chiasson, 1986, p. 257, n. 28), sans jamais tenter de comprendre le sens que la formule y prend.

³ La formule est à nouveau utilisée pour désigner la fille du prêtre d'Apollon au vers 447, au moment, il est vrai, où elle lui est restituée ; mais dans le contexte, elle n'en garde pas moins sa valeur forte.

568, la formule est utilisée pour désigner Sarpédon, le fils de Zeus, au moment où son père sait qu'il ne peut rien pour lui, si ce n'est lui donner de l'honneur. En XVIII, 147, le syntagme renvoie à Achille, dont la mère vient d'accepter le choix de revenir dans la bataille et de signer ainsi sa perte. En XX, 210, c'est Énée qui prédit à Achille que l'un des deux couples semi-divins (Anchise-Aphrodite et Pelée-Thétis), leurs parents, va bientôt pleurer φίλον παῖδα. Au chant XXIV enfin, 619, Achille, s'adressant à Pelée, désigne ainsi Hector, mort, que son père pleurera dès son retour dans les murs de Troie. Au chant VII, 279, le mot semble être employé différemment, mais l'utilisation d'une part, dans ce passage seul, des deux termes au vocatif y est sans doute pour quelque chose. La singularité de l'occurrence semble soulignée par le fait que le locuteur glose l'usage qu'il fait de φίλω. Le héraut s'adresse par cette formule à Hector et Ajax, que leur duel n'arrive pas à départager, et poursuit (280) en soulignant l'affection que leur porte Zeus. On peut rapprocher cet usage de XXIV, 748, où Priam pleure Hector en l'appelant πάντων πολὺ φίλτατε παίδων (« de beaucoup le plus cher de tous mes fils »), le superlatif étant immédiatement développé par le vers suivant où il est dit qu'Hector était cher (φίλος) aux dieux. Mais il faut en outre remarquer qu'au chant VII, les héros dont il est question sont des fils destinés à être perdus pour leurs parents.

On n'a donc aucune raison, dans l'hexamètre de Solon, dont la coloration iliadique est évidente, de ne pas considérer παῖδες φίλοι, au même titre que μώνυχες ἵπποι, comme une formule reprise à la langue épique, dont l'emploi ici prend tout son sens. Une des composantes du bonheur défini par Solon consiste à avoir ses enfants, c'est-à-dire à les conserver, ce qui n'a pas été donné à des parents pourtant illustres, voire divins, comme Pelée, Thétis et même le grand Zeus.

Si l'on s'arrête maintenant sur la définition du bonheur qui est proposée dans ces deux vers, on s'aperçoit que, tout en étant énoncée au moyen d'éléments traditionnels, la manière dont ceux-ci sont recomposés donne au message une portée originale.

Tout d'abord, si l'on trouve ὄλβιος suivi d'une subordonnée relative dans un certain nombre de *makarismoi*, pour toutes les occurrences transmises les composantes du bonheur ne sont pas énumérées dans la subordonnée, mais développées ensuite. La relative, elle, mentionne la cause du bonheur : dans tous les cas une divinité qui décide de favoriser le mortel élu¹. Qu'il ne soit pas fait mention des dieux dans les vers de Solon

¹ Voir Hésiode, *Théogonie*, 96 s. : ὃ δ' ὄλβιος, ὃν τινα Μοῦσαι / φίλωνται (« Heureux celui qu'aiment les Muses ») ; on retrouve la même phrase dans l'*Hymne homérique aux Muses*, 4 s.) ; *Hymne à Déméter*, 480 : ὄλβιος, ὃς τὰδ' (les rites divins) ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων (« Heureux qui a vu ceci parmi les hommes de la terre ») ; repris différemment en 486 s. (avec ensuite la mention de la concrétisation de ce bonheur : πλοῦτος, 488 s.) : μέγ' ὄλβιος ὃν τιν' ἐκέϊναι / προφρονέως φίλωνται ἐπιχθονίων ἀνθρώπων (« Très heureux celui que ces déesses aiment de bon cœur parmi les hommes de la terre ») ; *Hymne à la Terre*, 7 s. : ὃ δ' ὄλβιος, ὃν κε σὺ θυμῷ / πρόφρων τιμήσης (« Heureux celui

ne signifie sans doute pas que le poète nie leur rôle dans la possession des objets du bonheur¹. Mais la substitution dans la relative de la définition concrète du bonheur à la faveur divine qui en est la condition marque nettement que l'accent se déplace : la variation met au premier plan la nature des biens qui constituent l'*olbos*.

Ces biens ne semblent pourtant guère différer, *a priori*, de ceux que vante la tradition : ici comme dans la poésie épique, le bonheur est purement matériel. Le distique rappelle même les vers 543-546 du chant XXIV de l'*Iliade*, où richesse et enfants (πλοῦτος et ὕεσ) définissent l'*olbos* perdu de Priam². Cependant, on n'a plus affaire ici au couple de l'*Iliade*, et la richesse elle-même est redéfinie, non pas dans un sens quantitatif, mais qualitatif.

Ce n'est pas en effet que Solon prône ici, contre un idéal aristocratique plus fastueux, une richesse « modérée »³. Comme l'a souligné à juste titre Maria Noussia⁴, les chevaux sont au contraire le signe d'une grande fortune. Pourtant, en choisissant de mentionner plus précisément les chevaux et les chiens, et non pas la fertilité du sol, ou plus largement la richesse, le poète oriente l'idée d'abondance dans un sens très particulier. Μώνυχες ἵπποι, on l'a dit, est une formule homérique, plus particulièrement employée dans l'*Iliade*, où elle prend une coloration guerrière : elle est la plupart du temps utilisée dans la description des combats⁵. En l'associant ici aux chiens de chasse – dits dans une formule qui d'ailleurs, et ce n'est sans doute pas un hasard, n'est pas homérique –, Solon infléchit la signification de la formule. Celle-ci ne s'inscrit plus dans un contexte guerrier, et les chevaux symbolisent certes encore une activité, mais tout

que tu honores de bon cœur »). La perspective est différente dans les *Travaux*, puisque est heureux celui qui, instruit des préceptes livrés par Hésiode pour chaque jour, travaille sans être coupable envers les immortels (826 s.) : les dieux sont évoqués ici, non pas dans leur action (à l'égard du mortel qu'ils élisent) mais dans leur réaction (à l'encontre d'une faute éventuelle), ils n'en restent cependant pas moins les causes du bonheur défini dans la relative.

¹ Les *olbia* apparaissent comme un don des dieux dans le souhait que l'on retrouve à plusieurs reprises dans l'*Odyssée* (VII, 148 ; VIII, 413 ; XIII, 42 ; XXIV, 402 ; voir aussi l'*Hymne à Apollon*, 466). Cf. Heer (1969, p. 13 s., *passim*), qui insiste sur le fait que, dans la poésie épique, la possession de biens matériels est *olbos* uniquement si elle est sanctionnée par les dieux. Le vers 3 de l'« Élégie aux Muses » montre par ailleurs que l'*olbos* est conçu par Solon aussi comme un don divin.

² Voir encore l'*Hymne à la Terre*.

³ Chiasson (1986), p. 256.

⁴ 2001, *ad loc.*, p. 297 ; elle renvoie à la *Politique* (1289b35-38), où Aristote fait de l'élevage de chevaux la marque distinctive d'une importante richesse.

⁵ Il est vrai que les « chevaux à l'ongle unique » peuvent faire partie des trésors accumulés par le guerrier (voir par exemple *Iliade* XXIII, 550), mais leur prix est vraisemblablement lié au rôle qu'ils jouent dans le combat.

autre que celle de l'*Iliade*, puisque la chasse se pratique, elle, en temps de paix.

Les enfants et l'hôte, qui encadrent les biens animaliers, confirment cette lecture. On ne peut en effet, comme le souligne la forme très rigoureuse déjà évoquée ci-dessus, dissocier la mention des enfants de celle de l'hôte, ainsi qu'on a eu trop souvent tendance à le faire, surtout bien sûr, lorsqu'on voyait évoquées ici des amours pédérastiques¹. De même que les chiens modifient le champ sémantique des « chevaux à l'ongle unique », de même la mention de l'hôte permet de donner tout son sens à celle de l'enfant : les deux relations de *philia* évoquées, d'un côté par l'adjectif φίλος et de l'autre par ξένος, ne peuvent en effet se réaliser pleinement que dans un contexte précis.

Avoir ses enfants chéris, c'est le privilège, on l'a vu, dont ne jouissent pas les parents pourtant illustres d'enfants que la guerre leur ravit. On peut donc en déduire que la possession de ce bien est facilitée quand règne la paix. ἄλλοδαπός et ξένος sont quant à eux deux termes qui ne vont pas bien ensemble dans un contexte guerrier, ce qui peut au premier abord paraître paradoxal, puisque l'hôte, par définition, est un étranger. Si l'on étudie en effet les occurrences d'ἄλλοδαπός dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, on constate qu'il désigne toujours l'étranger comme l'ennemi, même potentiel². Sarpédon est présenté comme le rempart des Troyens « bien qu'il soit d'un autre pays » (καὶ ἄλλοδαπός περ ἑών, *Iliade* XVI, 550). Il est très frappant que la formule ξένος ἄλλοδαπός ne se trouve qu'une seule fois dans les poèmes épiques qui nous restent, en *Odyssée* XVII, 485. Il s'agit du passage, déjà évoqué dans mon analyse de l'« Économie », où un prétendant craint qu'Ulysse, rudoyé par Antinoos, soit en fait un des dieux qui, « sous l'apparence d'hôtes venus d'autres pays » (ξείνοισιν εἰκότες ἄλλοδαποῖσι), viennent surveiller l'*hubris* et l'*eunomia* des hommes³. La formule semble à la fois redondante et discordante : redondante si l'on considère l'origine toujours étrangère de l'hôte, discordante si l'on admet que l'adjectif n'apparaît jamais pour renvoyer à une relation de *philia*, mais garde une nuance d'hostilité. Si le syntagme peut être utilisé ici, c'est que les prétendants se caractérisent par la violence et le dérèglement qui les entraînent dans une perpétuelle situation de conflit où il n'y a pas de place pour une réelle hospitalité.

¹ De ce point de vue, la note de Noussia (2001) est très significative : présentant l'amour pédérastique comme un élément de l'idéologie aristocratique, au même titre que la chasse et les chevaux, elle occulte totalement le quatrième élément : l'hôte étranger (p. 297).

² Par exemple quand Hector reproche à Pâris de s'être lié à des étrangers et d'avoir amené Héléne à Troie (*Iliade* III, 48)

³ Voir *supra*, p. 179 s.

Solon connaissait le passage, qui, comme j'ai essayé de le montrer plus haut, est sûrement à l'origine de sa propre réflexion sur l'eunomie. En reprenant l'expression à la fois tautologique et paradoxale, qui, au lieu d'être un objet de crainte, comme dans l'*Odyssée*, devient bien au contraire une composante du bonheur, le poète montre qu'il s'inscrit dans un autre ordre de valeurs, où les mots ne grincent plus. Certes, on peut toujours affirmer que le poète défend ici un idéal aristocratique à condition toutefois de bien préciser de quoi il est fait, ou plutôt contre quoi il s'exprime. Quoi de plus normal que d'avoir des enfants à chérir, et non à pleurer, des chevaux au sabot unique, des chiens faits pour la chasse, et des hôtes faits d'hommes venus d'ailleurs ? Le bonheur est fait de cette normalité qui n'est pensable que hors de la situation décrite dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*, donc dans une situation exempte de guerre et d'*hybris*.

Ainsi, selon un mode d'expression qui lui est cher, Solon, pour vanter les mérites de la paix et de l'absence de conflit, liés au respect des règles, utilise la tradition poétique comme le réservoir plein de situations paradigmatiques qui peuvent immédiatement parler à ceux qui l'écoutent et en sont, comme lui, imprégnés. Le message délivré ici, en soi, n'est pas original¹, mais il est remarquable par sa banalité même, délibérée. Le choix des formules détournées de leur contexte premier, épique, mais rendues de ce fait même à leur logique naturelle, donne à ces deux vers toute leur efficacité expressive. L'épopée, loin de véhiculer des valeurs qui vont de soi, apparaît comme un monde où l'ordre des choses est perverti. Le bonheur est ailleurs, dans ces éléments qu'elle contient pourtant elle-même, mais qui, dans ce monde guerrier et violent, sont privés de leur sens adéquat.

¹ On pense évidemment à la cité en paix qui figure sur le bouclier d'Achille au chant XVIII de l'*Iliade*, ou à la cité juste qu'évoque Hésiode dans les *Travaux*.

INDEX GENERAL

- ABSTRACTION (procédure d')
158 s., 161, 166, 183 s., 231, 235, 247,
337
- ACHILLE
173 s.
- ACTION HUMAINE
incertaine et illusoire
189, 196, 201, 204, 205, 206-208, 210,
285, 292, 293-302, 303, 331-358, 359-
366, 367, 384
inhérente à sa nature
207, 234, 366, 367
activité (*spendein*)
194, 240, 291 s., 301, 302-331, 333,
350 s.
Voir aussi Responsabilité humaine,
Métiers, Travail
- AEDE
Voir Poète (traditionnel)
- AGAMEMNON
250-252, 256, 257
- AGE D'ARGENT
112 s.
- ALLEGORESE
6
- ANAXIMANDRE/SOLON
34, 122
- ANTHROPOLOGIE
207 s., 209, 210, 230, 233, 234, 236,
285-358, 359, 362, 364, 366 s., 380, 384
Voir aussi Théologie
- ANTINOOS
179
- APATOURIES
55
- APOLLON
322, 325
- ARBITRAIRE (divin)
116, 182, 186, 189, 194, 195 s., 197, 198,
203, 204, 206, 236 s., 242, 256, 272, 274,
284, 324, 332, 333, 335, 341, 342, 362,
364, 366
- ARISTARQUE
271
- ARTISAN
Voir Métiers
- ASYNDÈTE
102, 126, 128, 159, 243, 258, 268, 282,
287, 293, 294, 309
- ATÈ
169, 194, 235, 247-259, 343-346, 350,
355, 359, 360, 363 s.
- ATHÉNA
50-52, 62 s., 67, 182, 306, 318, 322, 330
- ATHÈNES
vs. Troie
46, 50-52, 66-70
comme communauté destructrice
69 s., 73 s., 76, 82 s., 156 s.
- AUTEUR
29-32
- AUTHENTICITE
15 s., 29-32
- AUTO-CITATION
235, 242 s., 246, 368
- BANALITE (novatrice)
181, 365 s., 420

BANQUET
28 s., 48 s., 92, 94-100, 140, 141, 162, 184

BITON
199, 200, 201

BORNES (*horoi*)
5 s., 132, 372

BOULE (de Zeus)
69

CALCHAS
116 s., 119

CAUSALITE
121, 123, 124, 186, 194, 204, 236, 253, 255, 256, 266, 409

CENT-BRAS
111 s., 172 s.

CHARITES
94 s.

CHATIMENT
de Zeus
171, 189, 207, 208, 210, 219, 230, 236, 242, 254, 259-285, 286, 290, 332, 342, 355 s., 363, 364, 365, 366
justice comme châtiment
115, 120, 122, 125, 126-130, 131, 161, 166, 172, 235, 242

CHIEN
377 s.

CHRONOLOGIE
8, 187, 189, 235

CIRCULARITE (de l'interprétation)
5 s., 9, 10, 11, 15 s., 60, 383

CITE/INDIVIDU
126, 128, 129, 130

CLEOBIS
199, 200, 201

COHERENCE (des poèmes de Solon)
22-24, 32-34, 44 s., 59, 116, 127, 136, 137, 149, 185, 186 s., 191, 194 s., 207, 209, 210, 211, 218, 231, 235-237, 241, 255, 256, 260, 272 s., 274 s., 277, 284, 359-362, 364, 367 s., 369, 382-386

CONFLIT
132-142, 144, 173, 174
Voir aussi *Stasis*

CRONOS
373

CYLON
107

DEMIOURGOI
306 s., 316-331
Voir aussi Métiers

DESTINATAIRE
25, 26 s., 28 s., 34, 46, 54, 156 s., 124, 194, 286, 336, 356, 361

DEVIN
Voir Métiers

DIEUX
8, 33, 41, 45, 55 s., 58 s., 62 s., 64, 66-68, 118, 154, 155, 165, 181, 197, 201, 203, 224, 305, 306, 322, 323, 330, 331, 333, 335, 337, 338, 341, 342, 346, 347, 359, 360
Voir aussi Zeus

DIKAI (*vs. themistes*)
170 s.

DIKE
Voir Justice

DOCUMENT (texte comme)
3-7, 36-38, 133, 136, 138, 145 s., 314

DOXA
217, 218, 220-223, 227, 232, 289, 292, 293-302, 309, 310, 315, 332, 339

différent du *kleos*
224 s.

DYSNOMIE (*DUSNOMIA*)
44 s., 100, 153, 158 s., 160 s., 164, 166,
180, 181, 182 s.

EENEE
284

EOLE
305

EPEENS
172 s.

EQUITE (principe d')
20 s.

ERINYES
253

ESCLAVAGE
130-132, 133, 142, 144-148, 152 s.

EUMÈLE
192, 213, 214

EUNOMIE
44 s., 47, 99 s., 125, 159-183, 385, 420
définitions proposées par la critique
175-178
substituée au dieu
160 s., 168, 171 s., 181
principe inscrit dans la pratique
160, 164 s., 171, 172, 180, 181-183
différente de la justice
161 s., 165, 172, 175, 182
activité correctrice, de régulation
164, 166, 167-169, 170-172, 173, 174 s.,
180, 181 s., 185, 407

EURIPIDE
367 s.

EXPERIENCE (comme source de
réflexion théorique)
58, 72, 96 s., 100, 112 s., 114, 116, 120,
122, 123-125, 134 s., 158 s., 161, 180 s.,
182, 268, 272

FAITS (redéfinition des)
6 s., 19 s., 31 s.

FORMULAIRE EPIQUE
18, 153, 173, 213, 215, 220, 221, 229,
245, 256, 267, 289, 290, 294, 310 s.,
321 s., 323 s., 328, 414, 416, 418

GALIEN
129

GOETHE
184

GENRE (poétique)
10-17, 26-29, 38 s., 135, 137, 143, 151,
157, 177, 183, 187 s., 190, 206, 291,
377 s., 382 s.

HECTEMORES
132

HECTOR
51, 63, 249

HEPHAISTOS
318

HERA
50, 51, 65 s., 203

HÉRODOTE / SOLON
197-206, 366

HESIODE / SOLON
33, 77, 112, 113 s., 115 s., 121 s., 123 s.,
127 s., 135, 154 s., 158, 159-161, 164,
176, 182, 183, 193, 194, 196, 211, 214-
216, 217, 219, 225, 228, 230, 236,
239 s., 242, 244 s., 256, 273 s., 286 s.,
292, 308 s., 365-367

HERMENEUTIQUE CRITIQUE
19 s.

HETAIRIE
140

HIEROSCOPIE
323 s.

HIPPOCRATE
129, 329, 334

HISTOIRE DES IDEES
7-10, 32

HOTE (*xenos*)
415, 419 s.

HYBRIS
79 s., 85, 89 s., 98, 113, 169, 172, 206,
207, 208, 245, 252, 255, 256, 259, 260-
262, 266, 275, 284, 290, 358

IAMBE
378, 382 s.

ILLADE/SOLON
46, 50-52, 66-70, 99, 113, 151, 174, 225,
242, 253, 255, 256, 267, 273 s., 417-420

IMMANENCE (*vs.* transcendance divine)
115, 116, 120-122, 124 s., 130, 135, 150,
154 s., 160 s., 181-183, 186, 235, 248,
255, 256, 257, 260, 273

INDIVIDU/CITE
126, 128, 129, 130

INDIVIDUALITE (redéfinition de l')
31

INNOCENCE (châtiée)
127 s., 186, 195, 196, 206, 236, 278,
279-285

INNOVATION
Voir Tradition/innovation

INTENTION (de l'auteur)
13 s.

JUSTICE (*dike*)
33, 77, 109, 112-125, 127 s., 130, 132,
150, 159, 160, 161 s., 164, 166, 168,
172, 182 s., 186, 193, 194, 195, 198,
203 s., 210, 234 s., 236, 237, 264, 283
/richesse
240-242, 247
/violence (*biè*)
369-372, 379
comparée à la mer
401-410
Voir aussi Châtiment

KRATOS
371 s.

LANGUE
évolution supposée de la langue
84 s., 131, 177 s., 180, 220, 291
de Solon
25, 89-92, 129 s., 131 s., 134, 138, 140-
142, 144, 145-147, 152, 154, 156-158,
167-175, 184, 201, 215, 217, 219, 221-
223, 228, 235, 243, 245, 260, 262,
267 s., 270, 273 s., 281 s., 283 s., 290,
291, 310-312, 319, 323, 337, 343, 363 s.,
370, 372, 374, 406, 414
Voir aussi : Rhétorique, Stylisation,
Tradition (/innovation), Variation

LEGISLATEUR
associé à Zeus
369-373, 379, 381, 382
associé au loup
377-379, 382
associé au juge
379-381

LOI JURIDIQUE/LOI NATURELLE
122

LOUP
143, 373-383

LYCAMBE
378

LYCURGUE
377

MAIANDROS
 376

MALADIE
 121, 129, 296, 300, 337

MARIN
 Voir Métiers (travailleur de la mer)

MEDECIN
 Voir Métiers

MER (juste)
 401-410

METIERS
 292, 295, 301, 302-331, 332, 341
 artisan
 303, 307 s., 316, 317, 318
 devin
 303, 308, 321-325, 330, 340
 médecin
 303, 308, 313, 321, 325-331, 332, 334,
 340, 341
 travailleur de la mer
 303, 304, 305 s., 308, 310-313, 315, 317,
 339
 travailleur de la terre
 303, 304, 306, 308, 313-316, 317
 Voir aussi Poète (traditionnel)

MIMNERME/SOLON
 202, 367

MOIRA
 58, 59, 194, 242, 280 s., 302, 303, 309,
 322, 332, 333, 334 s., 336 s., 340, 341,
 342 s.

MOIRES
 335, 336 s.

MUSES
 généalogie
 214
 sources du savoir du poète
 154 s., 117, 119, 182, 214-216, 217, 225,
 318, 321

protectrices des poètes et des rois
 211, 381
 remplacées par le *thumos*
 155-157
 invocation renouvelée
 188, 193, 210 s., 213-232, 234, 321

NATURALISME (/SOLON)
 33 s., 121, 122 s., 129, 256, 265 s., 272,
 401, 402, 409

NESTOR
 202

NORMALISATION
 17, 20 s., 30 s., 78, 146, 217, 237, 243,
 280, 347, 371, 404, 413 s., 415 s.

NOUVEAUTE
 Possibilité de
 16 s., 19
 de Solon
 18 s., 26, 28 s., 32 s., 41, 56, 58, 181,
 183 s., 186, 187, 188, 211, 215, 216,
 218, 228, 240, 260, 269, 321
 Voir aussi Tradition (/innovation),
 Variation

OCCASION (poétique)
 10-17, 26-29, 48 s., 53-55, 208, 321,
 356 s.

OCEAN
 111

ODYSSEE / SOLON
 99, 113, 132, 136-139, 141, 152, 153 s.,
 177-180, 182, 184, 304 s., 306 s., 420

OLBOS
 Voir Prospérité

OLYMPE
 271

ORALITÉ/ECRITURE
 379-381

- « ORAL POETRY »
10 s., 21 s., 190, 286, 302
- PARIS
106, 113, 114
- PAYSAN
Voir Métiers (travailleur de la terre)
- PECHEUR
Voir Métiers (travailleur de la mer)
- PEON
325 s., 328, 329, 331
- PERSES
105, 225
- PESSIMISME (de Solon)
195 s., 207, 208, 292, 347, 367
Voir aussi Hérodote/Solon
- PHILLA*
132, 136-139, 141, 419
- PHTHONOS*
198, 203-205
- PHUSIKOI* (/SOLON)
33 s., 122 s., 272
- PIRATE
Voir Métiers (travailleur de la mer)
- PISISTRATE
127, 131, 370, 383
- PLATON/SOLON
231 s., 366, 386
- POETE
fonction didactique
154 s.
traditionnel
210, 211, 214, 215, 225, 303, 307 s.,
309, 316, 317, 318-321
fonction redéfinie par Solon : poète-
politique
- 155-157, 185, 206, 211 s., 228-231, 321,
410
Voir aussi Singularité
- POETIQUE DE SOLON
Voir Langue (de Solon)
- POLEMOS*
Voir *Stasis*
- POLIS*
/banquet
96-100
communauté dissoute
83, 91, 105 s., 113 s., 130-148
communauté/individu
108 s., 120, 125-128, 148-153
/*oikos*
136-138, 141, 148, 150, 152 s.
- POLITIQUE (/Théologie)
18, 32 s., 41, 64, 70-72, 120
réflexion politique de Solon
32-34 , 82 s., 100, 108 s., 114 s., 122-
125, 156 s., 168 s., 181 s., 183-185,
195 s., 208 s., 212
- POSEIDON
66
- PRETENDANTS (de l'*Odyssée*)
92, 99, 106, 113, 114, 132, 137 s., 141,
152, 419
- PROFIT
208, 234, 237, 242, 290, 292, 302-331,
351, 359-364
- PROGRES (linéaire)
8, 32, 61, 153, 265 s., 272, 343
Voir aussi Rationalisme
- PROSPERITE (*Olbas*)
89, 91 s., 101, 122, 163, 191, 198-200,
201 s., 210, 211, 217, 218-220, 223,
224 s., 232, 234, 359, 360, 362 s.
- QUESTION SOLONIENNE
1, 17, 30, 189 s.

- RATIONALISME
8, 60 s., 71, 153, 176, 194, 255
- REALISME
207, 234, 271, 323, 367
- REPETITION (signifiante)
130
- RESPONSABILITE HUMAINE
7 s., 39 s., 41, 55-63, 70-72, 114 s., 118, 123, 128, 130, 154, 181 s., 185, 194 s., 195, 196 s., 236 s., 248, 251, 254, 255, 256, 272, 275, 285, 334, 359, 363, 364, 368, 401, 402, 409, 410
- RETRIBUTION
Voir Châtiment
- RHETORIQUE
conception étroite
37 s., 115, 126, 160, 183
de Solon
18, 41, 124, 129 s., 140, 157 s., 170, 183 s., 323, 343, 357 s.
Voir aussi Langue (de Solon)
- RICHESSSE
191, 193, 196, 197, 199, 205, 206, 219, 232, 237, 259 s., 275, 286, 287, 290, 293, 300, 301, 331, 332 s., 344, 351-355, 357 s., 359-364, 366
comme moteur de l'action humaine
207, 240
opposition entre bonne et mauvaise
richesse
213, 219, 237-259, 360, 361
/excellence
238 s., 242
Voir aussi Prospérité
- SANCTION
Voir châtement
- SECULARISATION
8, 33, 60 s., 108, 123, 124, 153, 343
- SEMONIDE/SOLON
205 s., 285, 335
- SINGULARITE (de la figure solonienne)
24, 34, 83, 143, 153, 156 s., 182, 185, 208, 211 s., 216, 223, 225 s., 228-231, 233 s., 287, 309, 321, 360 s., 365, 368, 369-386
- STASIS
131, 139, 145, 151, 166
expliquée par *polemos*
133-136, 139, 146, 152, 184
- STESICHORE
214
- STYLISATION
20, 97, 99 s., 133, 152, 158, 184
- TELOS
199 s., 205, 223, 325, 326, 330, 331, 332, 334
- TELLOS
199 s., 201, 308
- TEMPS
chez Hésiode
116 s.
chez Homère
117
chez Solon
116, 118-120, 122, 126-128, 161, 234 s., 255, 257, 259, 261, 275, 277, 278, 279, 285, 288, 290, 291, 357, 381
- TERME
Voir *Telos*
- TERRE
372 s., 408
- THEMISTES (vs. *dikai*)
170 s., 172
- THEOCLYMENE
322
- THEODICEE
33, 58, 115, 194, 195, 204, 206, 208, 209, 274, 284, 333, 343, 348, 359, 364, 366

- THEOGNIS
modèle de poésie de banquet
14, 48 s., 67
normalisation de Solon
21, 30 s., 89, 280, 281, 284, 340, 347,
354, 361, 385, 413 s.
- THEOLOGIE
/politique
18, 32 s., 41, 64, 70-72, 114, 124, 182,
185
expliquant l'anthropologie
208, 236-285, 309, 324, 342, 359-365
Voir aussi Théodicée
- THERSITE
297 s.
- THYMOS
60 s., 153, 278
substitué aux Muses
155 s.
- TITANS
110
- TRADITION INDIRECTE
3 s., 5, 16, 30 s., 192 s., 205
- TRADITION
8 s., 16 s., 27, 38 s., 40 s., 59 s., 115,
123, 153 s., 159, 205 s., 213, 226, 235,
236, 238, 260, 284, 290, 334, 336 s.,
355, 365, 404, 405, 408
comme moyen de comprendre
l'expérience
133, 135, 137, 140, 141, 146 s., 171,
173 s., 183 s., 260, 262, 274, 294, 306,
316, 333, 372, 380, 385, 420
/innovation
17-19, 21 s., 24 s., 26, 27-29, 34, 41, 45,
56, 70-72, 78 s., 96 s., 99 s., 116-119,
121 s., 130, 137, 156, 170-172, 183 s.,
211, 224, 236, 243, 262, 265, 267, 269,
283, 303, 310-312, 365 s., 374
traditionalisme supposé de Solon
4, 18, 187, 195 s., 242, 256, 279
- TRAGEDIE (/SOLON)
195, 197, 198, 203, 204, 206, 279, 343,
366 s.
- TRAVAIL
196, 240, 292, 309, 365
Voir aussi Métiers
- TROIE *vs.* ATHENES
46, 50-52, 66-70
- TYCHE
334 s., 340
- TYRANNIE
127, 131, 132, 368, 370-372, 379, 383
associée au loup
376 s., 378, 382
- TYRTEE (/SOLON)
135, 137, 143, 177
- ULYSSE
51
- VARIATION (signifiante)
8, 17-19, 25, 26, 27, 29, 30, 69, 76, 101,
115, 116-119, 122, 143, 147 s., 154-157,
160 s., 165, 168, 169-172, 174 s., 184,
215 s., 218, 224, 238, 264 s., 270 s., 316,
319, 361, 365, 385, 417-420
Voir aussi Tradition (/innovation),
Langue (de Solon)
- VIEILLESSE
148, 202
- VIOLENCE (*biè*)
Voir Justice
- WOLF F. A.
189
- XANTHE
151, 253
- ZÉNODOTE
270 s.

ZEUS

33 s., 45, 59, 66, 69, 113, 116, 118, 121,
135, 160, 161, 164 s., 170, 171, 175,
186, 198, 200, 204, 205, 206, 207, 208,
210, 213, 219, 223 s., 230, 232, 234,
235, 236 s., 239, 240, 242, 250, 254, 255,
256, 257, 259-285, 290, 325, 333, 334,
335, 337, 341, 342, 347, 355 s., 358,
361, 362, 364, 365, 366, 370, 371, 378,
381, 384, 410

comme élément de comparaison pour
Solon

369-373, 378, 379

Voir aussi Châtiment

INDEX DES PASSAGES CITÉS

ALCÉE

(Voigt)

70, 11 : 134
 130b, 8 s. : 376
 130b, 10 : 376
 130b, 11 : 134
 130b, 15 : 140
 208, 1 : 134
 415 : 338

ALCMAN

(Calame)

1, 64 s. : 88
 21 : 214
 81 : 214
 84, 1 : 214
 85 : 214
 105 : 178

ANAXIMANDRE

1 DK : 34, 122, 410

ARCHILOQUE

1 W.
 1 : 49 s., 52
 16 W. : 335
 23 W.
 15 s. : 229
 105 W.
 1 : 403
 122 W. : 49
 126 W. : 229
 128 W.
 1 : 327

ARISTOPHANE

Cavaliers

476 s. : 140
 1173-1175 : 43
Grenouilles
 100 : 271
 188 : 338
 1532 : 141
Oiseaux
 544 s. : 348

ARISTOTE

Constitution d'Athènes

34
 II, 2 : 148
 V-XII : 3 s.
 V, 2 s. : 46
 VII, 1 : 381
 XII, 1 : 30
 XII, 2 : 78
Éthique à Nicomaque
 1100a10-30 : 199, 200
Métaphysique
 982b32-983a3 : 205
Politique
 1256b31 : 193
 1256b33 s. : 354
 1274 a 15-18 : 132
 1289b35-38 : 418
 1294a : 177
 1296a18-21 : 381
 1306b36 : 35
Rhétorique
 1418b28 : 49

ATHÉNÉE

Banquet des sophistes
 627c : 49

CICÉRON

Pro Cluentio
 XLIX, 138 : 404

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Stromates
 6, 11, 1 : 192, 213

CRATES

1 Diehl : 189, 192

DÉMOSTHÈNE

Sur l'ambassade (19)
 31, 43 s.
 252 : 53
 255 : 42, 53 s.
 256 : 43

259 : 43 s.
260 : 44
271 : 44
274 : 43

DIODORE DE SICILE
Bibliothèque historique
IX, 20, 2 : 131, 401

DIOGÈNE LAËRCE
I, 35 : 406
I, 49 : 127
I, 50-52 : 131
I, 61 : 188

EMPÉDOCLE
B38, 3 DK (= 320 B) : 268

ÉPICURE
Κυρία Δόξα XVII : 409

ESCHYLE
Agamemnon
534 : 105
640-643 : 130
640 : 130
947 : 203
1001 s. : 87
1007-1014 : 92
Choéphores
646 : 112
Euménides
538-541 : 112
863 : 134
Perses
217 : 258
362 : 203
821 s. : 170
Prométhée enchaîné
478 : 344
848 s. : 330
Sept contre Thèbes
601 : 170

ÉSOPE
Le loup et l'âne (228 Chambry) : 376
Le naufragé et la mer (245 Chambry) : 408

EURIPIDE
Alceste
1159-1162 : 366 s.
Andromaque
1284-1287 : 366 s.
Bacchantes
1388-1391 : 366 s.
Hélène
1688-1691 : 366 s.
Médée
1416-1418 : 366 s.
Mélanippe
fr. 487 (Kannicht) : 271

Oreste
696 : 344
Phéniciennes
69 : 344

EUSTATHE
Commentaire de l'Iliade
(Van der Valk)
879, 1 : 172

HÉRACLITE
(DK = B.W.)
65 : 86 s.
67 : 86
111 : 86 s.

HERMIAS
In Platonis Phaedrum scholia
231e (38, 14 Couvreur) : 411

HÉRODOTE
Enquêtes
I, 29-33: 3, **197-206**
I, 30, 2 : 199
I, 30, 4 s. : 199
I, 31, 3 : 200
I, 31, 5 : 199
I, 32, 1 : 197, 201
I, 32, 1-4 : 201
I, 32, 2 : 201
I, 32, 4 : 202
I, 32, 5 : 199, 204
I, 32, 7 : 199
I, 32, 8 s. : 203
I, 32, 9 : 199, 202, 339

I, 32, 33 :	199	96-103 :	225
I, 120, 6 :	259	97 :	227
II, 117 :	403	98-103 :	228
III, 40, 2 :	203	104 :	319
III, 43, 2 :	345	117 :	408
III, 142 :	376	126-132 :	269
V, 9, 2 :	276	132 :	269
V, 24, 3 :	119	149 :	172 s.
VI, 57, 4 :	119	217-219 :	335
VI, 135, 2 :	93	218 s. :	336
VII, 10, ε :	203	225 :	214
VII, 16, 1 :	404	226-232 :	158
VII, 133, 2 :	269	230 :	169
VIII, 40, 2 :	339	242 :	111
VIII, 77, 1 :	90, 204	254 :	172
VIII, 113, 3 :	119	360 :	335
VIII, 131, 2 :	180	366 :	213
IX, 58, 3 :	119	385-388 :	371
HÉRONDAS		429 :	240
<i>Mime 4</i>		432 :	240
18 :		434 :	229
		436 :	240, 326
		477 :	77
HÉSIODE		492-496 :	373
<i>Théogonie</i>		496 :	371
117		501-506 :	373
22 :		521 s. :	147
22-34 :		522 :	147
30 s. :		565 :	104
31-34 :		566 :	104
32 s. :		573 :	93
36-42 :		585 :	270
38 :		593 :	86
40-42 :		594-599 :	86
44 :		597 :	310
49 :		617-626 :	373
53 :		644 :	213, 215
54 s. :		645 :	154
80 :		647 :	371
80-92 :		687-700 :	272
83 :		689 :	271
84 :		718 :	147
85 s. :		734 s. :	110
86 :		776 :	111
90 :		807-817 :	110
92 :		811 s. :	111
93-103 :		812 :	112
94-96 :		813 :	110
96 s. :		814 :	110

816 : 110, 111
 869-880 : 272
 875 : 262, 272
 879 : 269, 272
 885 : 335, 371, 410
 901 s. : 161
 902 : 371
 901-903 : 116, 180
 901-929 : 410
 904-906 : 335
 905 s. : 336
 914 : 104
 932 : 241
 959 : 111
 969-974 : 239
 988 : 170
Travaux
 1 : 214
 2 : 216
 5-8 : 159 s.
 7 : 160, 170
 9 : 170, 171, 216
 11 s. : 214
 11-26 : 240
 13 : 174
 15 s. : 244
 21-24 : 240
 22 : 309
 35 : 228
 36 : 170, 407
 38 : 105
 42 : 33, 309
 47 : 276
 51 : 104
 52 : 104
 53 : 276
 55 : 104
 63 : 270
 72 : 93
 92 : 296
 100 : 165
 102-104 : 337
 103 s. : 121
 112 : 114
 115 : 114
 118 s. : 114
 119 : 95
 132 : 319
 133-137 : 113
 134 : 114
 142 : 326
 213 : 80
 214 s. : 80
 215 s. : 257
 220 s. : 113
 220-224 : 116
 221 : 170, 380
 221 s. : 121
 222 : 101, 242
 224 : 407
 225 s. : 170, 379, 380, 407
 228 s. : 116, 135
 231 : 99
 238 s. : 80
 238-247 : 116, 265
 239 : 80
 242 : 116
 256 : 116
 259 : 113, 116, 283
 260 s. : 77 s., 116
 261 s. : 77
 260-262 : 77 s.
 263 : 109
 264 : 170
 267 : 262
 268 : 256
 270-272 : 236, 256
 274-280 : 370
 279 : 33
 282-285 : 283
 284 : 166
 288 : 167
 288-292 : 167 s.
 291 : 167
 305 : 137
 306 : 93
 313 : 239
 314-316 : 108
 315 : 107 s.
 320 : 105, 239
 320-326 : 219, 238
 321 : 219, 239
 322 : 219
 323 : 239
 325 s. : 219
 326 : 239
 333 : 283
 335-341 : 239

356 : 105
 369 : 241
 377 : 239
 381 : 239
 381 s. : 239
 407 : 75
 414 : 263
 438 : 319
 492 : 118
 498-501 : 292
 563 : 372 s.
 628 : 162
 631-634 : 312
 632 : 312
 637 : 239
 644 s. : 312
 646-660 : 408
 662 : 156, 182
 669 : 336 s.
 670 : 404, 408
 684 : 105
 685 : 76
 686 : 75, 76, 233, 244
 693 : 166
 797 : 172
 821 : 118
 826 s. : 418
Bouclier
 206 : 213
 Fragments
 (M.-W.)
 43a , 61 : 258
 43a, 89 : 229
 306 : 319
 361 : 229

 HÉSYCHIUS
 λ 402 L. s.v. λατρεύει : 313

 HIPPONAX
 (West)
 115, 15 : 141
 128, 4 : 108

 HOMÈRE
Iliade
 27, 39, 57, 105
 I, 1 : 216
 I, 4 s. : 377

 I, 20 : 416
 I, 37 : 215
 I, 42 : 282
 I, 43 : 214
 I, 70 : 116, 117, 308, 324
 I, 93-100 : 117
 I, 149-171 : 298
 I, 171 : 294
 I, 188 s. : 174
 I, 192 : 173
 I, 203 : 80
 I, 214 : 214, 252
 I, 225-244 : 298
 I, 231 s. : 298
 I, 249 : 227
 I, 290 : 330
 I, 293 : 296, 298
 I, 409 s. : 298
 I, 411 s. : 250, 252
 I, 447 : 417
 I, 457 : 214
 I, 458-474 : 324
 I, 467-471 : 96, 99
 I, 497 : 271
 II, 27 : 294
 II, 64 : 294
 II, 89 : 415
 II, 110-141 : 402, 408 s.
 II, 111 : 249
 II, 111-118 : 252
 II, 112 : 250
 II, 114 : 250
 II, 115 : 250
 II, 139-141 : 252
 II, 144 : 268, 402
 II, 146 : 402
 II, 188 s. : 77
 II, 188-206 : 77
 II, 198 : 77
 II, 214 : 297
 II, 216-219 : 297
 II, 217 s. : 298
 II, 220 : 297
 II, 243 : 297
 II, 246-266 : 77
 II, 254 s. : 297
 II, 267 : 298
 II, 268 s. : 298
 II, 270-277 : 298

II, 277 : 297
 II, 325 : 50, 69
 II, 370-393 : 402, 408 *s.*
 II, 394 *s.* : 402
 II, 395 : 402
 II, 440 : 135
 II, 484 : 216
 II, 484-492 : 321
 II, 491 : 214, 321
 II, 611 : 320
 II, 723 : 129
 II, 830-834 : 323
 II, 858 : 179
 II, 858 *s.* : 323
 II, 859 : 323 *s.*
 II, 871 : 213
 III, 1 : 93
 III, 46 : 294
 III, 48 : 419
 III, 59 : 50
 III, 64 : 135
 III, 65 *s.* : 337
 III, 169 : 297
 III, 172 : 229
 III, 194 : 297
 III, 226 *s.* : 297
 III, 229 : 152
 III, 298-301 : 283
 III, 364 : 270
 III, 444 : 104
 IV, 30-56 : 50
 IV, 55 *s.* : 203
 IV, 127 *s.* : 50
 IV, 160-162 : 283
 IV, 182 : 291
 IV, 218 : 326
 IV, 231 : 294
 IV, 396 : 326
 IV, 408 : 75
 V, 115 : 215
 V, 121 : 214
 V, 136-142 : 151
 V, 221 *s.* : 320
 V, 316 : 152
 V, 367 : 270
 V, 401 *s.* : 325
 V, 402 : 331
 V, 406 : 289
 V, 407 : 289
 V, 452 : 269
 V, 476 : 377
 V, 496 : 135
 V, 526 : 262
 V, 538 : 323
 V, 649 : 74
 V, 710 : 77
 V, 747 : 51
 V, 750 : 271
 V, 782 : 376
 V, 868 : 270
 V, 899-901 : 325
 V, 901 : 331
 VI, 119-231 : 415
 VI, 131 : 288 *s.*
 VI, 139 *s.* : 288 *s.*
 VI, 488 : 280, 294, 336
 VII, 68 : 154, 155
 VII, 91 : 50, 69
 VII, 110 : 349
 VII, 256 : 376
 VII, 279 : 417
 VII, 280 : 417
 VII, 289 : 164
 VII, 349 : 154, 155
 VII, 369 : 154, 155
 VIII, 5 : 215
 VIII, 6 : 154, 155
 VIII, 106 *s.* : 320
 VIII, 179 : 151
 VIII, 338-342 : 377
 VIII, 361 : 277
 VIII, 391 : 51
 IX, 6 : 262
 IX, 17-25 : **252**
 IX, 26-28 : 252
 IX, 65 : 103
 IX, 91 : 81
 IX, 158-161 : 252
 IX, 243 : 269
 IX, 353 : 151
 IX, 419 *s.* : 52
 IX, 442 : 156
 IX, 454 : 253
 IX, 476 : 151
 IX, 502-512 : **251 s.**
 IX, 506 *s.* : 252
 IX, 511 *s.* : 251 *s.*, 364
 IX, 512 : 248, 253

IX, 571 : 253
 IX, 608 : 50
 X, 38 : 51
 X, 71 : 118
 X, 107 : 173
 X, 183-186 : 377
 X, 278 : 215
 X, 295 : 214
 X, 324 : 221, 222
 X, 342 : 51
 X, 350 : 74
 X, 360-364 : 377
 X, 377 : 328
 X, 443 : 147
 X, 485-487 : 375
 XI, 3 s. : 173
 XI, 62 : 363
 XI, 129 : 327
 XI, 155-157 : 257
 XI, 174 : 363
 XI, 225 : 319
 XI, 242 : 82
 XI, 325 : 413
 XI, 414-420 : 377
 XI, 422 : 179
 XI, 479 : 376
 XI, 514 s. : 326
 XI, 515 : 326
 XI, 548-555 : 377
 XI, 635 : 241
 XI, 694 : **172 s.**
 XI, 695 : 172
 XI, 831 s. : 156
 XII, 6 : 238, 239
 XII, 8 s. : 238, 239
 XII, 28 : 110
 XII, 41 : 413
 XII, 41 s. : 143, 374
 XII, 42 : 143
 XII, 47 : 143
 XII, 53 : 151
 XII, 212 s. : 77
 XII, 244 : 363
 XII, 425 : 269
 XII, 445 : 104
 XIII, 36 s. : 174 s.
 XIII, 101-104 : 375
 XIII, 106 : 151
 XIII, 189 : 104
 XIII, 278 : 278, 297
 XIII, 279 : 297
 XIII, 284 : 297
 XIII, 484 : 170
 XIII, 620-639 : **85 s.**, 87, 90, 91
 XIII, 621 : 85
 XIII, 635 : 85
 XIII, 636-639 : 85
 XIII, 667 : 296
 XIII, 707 : 316
 XIII, 730-734 : 304
 XIII, 732 s. : 304
 XIII, 795 : 311
 XIII, 828 : 337
 XIV, 84 : 147
 XIV, 92 : 163
 XIV, 126 s. : 354
 XIV, 127 : 353
 XIV, 254 : 311
 XIV, 379 : 93
 XIV, 493 : 110
 XIV, 518 : 269
 XV, 25 : 327
 XV, 60 : 327
 XV, 72 : 173
 XV, 90 : 52
 XV, 185-199 : 66
 XV, 186 : 92
 XV, 192 : 270
 XV, 194 s. : 66
 XV, 204 : 253
 XV, 253 : 322
 XV, 260 s. : 168
 XV, 271-276 : 377
 XV, 412 : 319
 XV, 567 : 152
 XV, 579-581 : 377
 XV, 592 : 376
 XVI, 28 : 326
 XVI, 33-35 : 408
 XVI, 79 : 92
 XVI, 156-163 : 375
 XVI, 159 : 375
 XVI, 161 : 375
 XVI, 162 : 375
 XVI, 273 s. : 250
 XVI, 297-300 : 264
 XVI, 297-302 : 263
 XVI, 298 : 264

XVI, 302 : 263
 XVI, 350 : 291
 XVI, 352-357 : 375
 XVI, 364-367 : 264
 XVI, 378 : 339
 XVI, 384-388 : 171, 264
 XVI, 384-393 : 264
 XVI, 380 : 151
 XVI, 384-387
 XVI, 386 : 276
 XVI, 386 s. : 171
 XVI, 392 : 264
 XVI, 433-449 : 65 s.
 XVI, 441 : 65 s.
 XVI, 460 : 416 s.
 XVI, 542 : 370
 XVI, 550 : 419
 XVI, 568 : 416 s.
 XVI, 685 : 250
 XVI, 688 : 250
 XVI, 688-691 : 250
 XVII, 36 : 152
 XVII, 47 : 110
 XVII, 57 : 262
 XVII, 62 : 104
 XVII, 65-67 : 377
 XVII, 218 : 179 s.
 XVII, 225 : 136
 XVII, 281-283 : 374, 377
 XVII, 321 : 50
 XVII, 368 : 92
 XVII, 384 s. : 173
 XVII, 446 s. : 201
 XVII, 514 : 353
 XVII, 518 : 323
 XVII, 544 : 135
 XVII, 645-650 : 263
 XVII, 646 : 263
 XVII, 647 : 263
 XVII, 670 : 296
 XVII, 725-734 : 374
 XVII, 725-729 : 377
 XVIII, 52 : 215
 XVIII, 83 : 269
 XVIII, 96 : 81
 XVIII, 107 s. : 173
 XVIII, 119 : 173
 XVIII, 147 : 417
 XVIII, 229 : 327
 XVIII, 373 : 310
 XVIII, 375 : 241
 XVIII, 394 : 229
 XVIII, 490-508 : 376
 XVIII, 526 : 345
 XVIII, 583-586 : 377
 XIX, 67 : 173
 XIX, 78-144 : 250 s., 252 s.
 XIX, 86 : 250
 XIX, 87 : 252 s.
 XIX, 88 s. : 250
 XIX, 102 : 154, 155
 XIX, 137 : 254, 350
 XIX, 137 s. : 251
 XIX, 221 : 85
 XIX, 259 : 253
 XIX, 285 : 293
 XIX, 418 : 253
 XX, 31 : 135
 XX, 128 : 118
 XX, 168 : 291
 XX, 210 : 417
 XX, 265 s. : 337
 XX, 295 : 75
 XX, 297 s. : 284
 XX, 435 : 353
 XX, 467 : 226
 XX, 489 : 327
 XXI, 34-41 : 146
 XXI, 39 : 129
 XXI, 108 : 293
 XXI, 126 s. : 311
 XXI, 203 s. : 311
 XXI, 366 : 151
 XXI, 385 s. : 173
 XXI, 386 : 174
 XXI, 412 : 253
 XXI, 443-445 : 315
 XXI, 461 : 322
 XXI, 464 : 296
 XXI, 598 : 93, 95
 XXII, 44 s. : 146
 XXII, 53 s. : 327
 XXII, 66-71 : 377
 XXII, 74-76 : 377
 XXII, 162 : 353
 XXII, 189-193 : 377
 XXII, 243 s. : 311
 XXII, 254 s. : 51

XXII, 310 : 104
 XXII, 431 : 296
 XXII, 490-497 : 131
 XXIII, 48 : 103
 XXIII, 79 : 118
 XXIII, 190 : 263
 XXIII, 255 : 110
 XXIII, 309 : 353
 XXIII, 323 : 353
 XXIII, 330 : 168
 XXIII, 333 : 353
 XXIII, 358 : 353
 XXIII, 359 : 168
 XXIII, 462 : 353
 XXIII, 466 : 353
 XXIII, 470 s. : 294
 XXIII, 550 : 418
 XXIII, 644 s. : 103
 XXIII, 705 : 320
 XXIII, 757 : 353
 XXIV : **182**
 XXIV, 24 : 104
 XXIV, 33 s. : 324
 XXIV, 68-70 : 324
 XXIV, 71 : 104
 XXIV, 72 : 104
 XXIV, 82 : 311
 XXIV, 109 : 104
 XXIV, 210 : 118
 XXIV, 344 : 135
 XXIV, 508 : 328
 XXIV, 527-533 : 336
 XXIV, 530 : 336
 XXIV, 543-546 : 418
 XXIV, 619 : 417
 XXIV, 622-627 : 99
 XXIV, 729 : 51, 63
 XXIV, 748 : 417
 XXIV, 751-753 : 146

Odyssée
 I, 1 : 216
 I, 32 : 72, 73
 I, 32-43 : 55-63
 I, 33 : 57
 I, 34 : 57, 79
 I, 35 : 57
 I, 37-43 : 153
 I, 95 : 224

 I, 101 : 51
 I, 229 : 160, 164
 I, 245 : 138
 I, 248 : 137
 I, 251 : 138
 I, 266 : 226
 I, 288 : 137
 I, 368 : 80
 I, 421 : 319
 II, 51 : 138
 II, 56 : 269
 II, 110 : 245
 II, 117 : 320
 II, 219 : 137
 II, 280 : 300
 II, 282 : 405
 II, 370 : 305, 313
 III, 55 : 215
 III, 72-74 : 312
 III, 73 s. : 305
 III, 78 : 224
 III, 174 s. : 316
 III, 269 : 280
 III, 306 : 129
 III, 302 : 165
 III, 348-350 : 145
 IV, 103 : 85
 IV, 208 : 118
 IV, 211 : 160
 IV, 231 s. : 325
 IV, 236 s. : 336
 IV, 244 : 147
 IV, 304 s. : 149
 IV, 319 : 138
 IV, 321 : 80
 IV, 381 : 311
 IV, 390 : 311
 IV, 424 : 311
 IV, 470 : 311
 IV, 668 : 319
 IV, 730 : 320
 IV, 737 : 316
 IV, 824 : 166
 IV, 835 : 166
 V, 48 : 135
 V, 113 s. : 65
 V, 182 : 278
 V, 291 : 401
 V, 304 : 402

V, 364 : 345
V, 369 : 262
V, 377 : 305, 313
VI, 120 s. : 405
VI, 200 : 294
VI, 233 s. : 318
VI, 240-243 : 271
VI, 305-309 : 149
VII, 13 : 93
VII, 87 : 149
VII, 96 : 149
VII, 111 : 320
VII, 148 : 418
VII, 187 : 154, 155
VII, 198 : 118
VIII, 20 : 267
VIII, 22 : 229
VIII, 21 s. : 226
VIII, 27 : 154, 155
VIII, 161-164 : 312
VIII, 166 : 163
VIII, 179 : 163
VIII, 193 : 353
VIII, 217 : 138
VIII, 239 : 163
VIII, 240 : 163
VIII, 260 : 168
VIII, 413 : 418
VIII, 480 s. : 318
VIII, 488 : 318
VIII, 520 : 50 s.
VIII, 575 s. : 405
VIII, 481 : 156
VIII, 488 : 156
IX, 5-10 : 94, 96, 99
IX, 36 : 147
IX, 52 s. : 81
IX, 82 s. : 311
IX, 175 s. : 405
IX, 253-255 : 312
IX, 254 s. : 305
IX, 279 : 338 s.
IX, 321 : 169
IX, 361 : 74
X, 27 : 74
X, 35 : 305, 312
X, 48 : 104
X, 160 : 263
X, 177 : 137
X, 276 : 326
X, 286 : 350
X, 505 : 79
XI, 70 : 339
XI, 275 : 142
XI, 285 : 213
XI, 292 : 280
XI, 317 : 319
XI, 344 : 221, 222
XI, 400 : 311
XI, 407 : 311
XI, 489 : 315
XI, 489-491 : 305
XII, 54 : 147
XII, 288 : 262
XII, 291 : 75, 103
XII, 350 : 291
XII, 372 : 248
XIII, 42 : 418
XIII, 88 : 316
XIII, 101 : 319
XIII, 121 : 50
XIII, 122 : 241
XIII, 192 : 82
XIII, 201 s. : 405
XIII, 203 : 75
XIII, 242 : 168
XIII, 269 : 92
XIV, 135 : 311
XIV, 223 : 213
XIV, 234 : 229
XIV, 329 : 77
XV, 232 : 147
XV, 252 s. : 322
XV, 253 : 330
XV, 273 : 134
XV, 276 : 165
XV, 310 : 79
XV, 453 : 165
XV, 488 s. : 336
XV, 525-534 : 322
XV, 526 : 322
XV, 531 : 322
XVI, 121 : 138
XVI, 125 : 137
XVI, 278 : 350
XVI, 285 : 152
XVI, 410 : 80
XVII, 137 : 226

XVII, 173 : 240
 XVII, 213 : 269
 XVII, 233 : 74
 XVII, 382 : 307
 XVII, 382-387 : 303, 306 s.
 XVII, 386 : 307
 XVII, 387 : 307
 XVII, 388 s. : 307
 XVII, 445-463 : 179
 XVII, 469 : 154, 155
 XVII, 485 : 413, 419
 XVII, 486 s. : 179
 XVII, 487 : 158, 177, 179 s., 260
 XVII, 502 : 299
 XVII, 535 : 269
 XVIII, 22 : 95
 XVIII, 142 : 337
 XVIII, 195 : 267
 XVIII, 217 : 319
 XVIII, 239 : 152
 XVIII, 261 : 294
 XVIII, 304 : 319
 XVIII, 352 : 154, 155
 XVIII, 382 : 300
 XIX, 133 : 137
 XIX, 135 : 304
 XIX, 156 : 245
 XIX, 532 : 319
 XX, 7 s. : 94
 XX, 72 : 318
 XX, 131 : 160, 164
 XX, 206 : 165
 XX, 228 : 164
 XX, 289 : 75
 XX, 345-357 : 322 s.
 XX, 367 s. : 322
 XXI, 103 : 160, 164
 XXI, 123 : 162
 XXI, 276 : 154
 XXI, 406 : 320
 XXII, 405 : 229
 XXII, 413 : 280
 XXIII, 41 : 152
 XXIII, 49 : 152
 XXIII, 139 : 316
 XXIII, 160 s. : 318
 XXIII, 184-204 : 380
 XXIII, 204 : 241
 XXIII, 296 : 380

XXIII, 359 : 316
 XXIII, 361 : 160
 XXIV, 4 : 135
 XXIV, 93 s. : 224
 XXIV, 110 : 311
 XXIV, 146 : 245
 XXIV, 196 : 50, 69
 XXIV, 226-231 : 314
 XXIV, 291 : 311
 XXIV, 352 : 282
 XXIV, 369 : 267
 XXIV, 402 : 418
 XXIV, 423 : 353
 XXIV, 457 : 350
 XXIV, 524 : 323

HYMNE À APHRODITE V
 136 : 147

HYMNE À APOLLON III
 14 : 213
 156 : 50, 69
 254 : 110
 371 : 263
 374 : 263
 466 : 418
 475 : 316

HYMNE À ATHÉNA XI
 5 : 334

HYMNE À ATHÉNA XXVIII
 5 : 112

HYMNE À DÉMÉTER II
 1 : 112
 19 : 104
 81 : 104
 147 s. : 337
 166 : 319
 216 s. : 337
 221 : 319
 308 : 316
 367 : 141 s.
 414 : 104
 478 : 112
 480 : 417
 486 : 112
 486 s. : 417

488 s. : 417

494 : 317

HYMNE À DÉMÉTER XIII

1 : 112

HYMNE À DIONYSOS VII

24 : 311

HYMNE AUX DIOSCURES XXXIII

2 : 213

14 : 311

HYMNE À HÉPHAÏSTOS XX

2 s. : 318

5 : 318

6 : 315

8 : 334

HYMNE À HÉRACLÈS XV

9 : 334

HYMNE À HERMÈS IV

417 : 172

483 : 319

509 s. : 319

511 : 319

552 : 112

*HYMNE AUX MUSES ET À
APOLLON XXV*

4 s. : 417

HYMNE À LA TERRE XXX

418

1 : 373

7 s. : 417 s.

11 : 178

16 : 112

17 : 373

18 : 317

ISOCRATE

Aéropagitique

16-17 : 30

LUCIEN (Ps.)

Amores

48 : 411, 415 s.

LYSIAS

Sur le meurtre d'Ératosthène

I, 17 : 152

MIMNERME

1 W.

1 : 49

1-5 : 135, 367

4 : 170

10 : 148

2 W.

1 : 49 s., 52

3 : 170

12 : 137

15 s. : 201

6 W. : 27, 202, 406

8 W.

2 : 406

9 W.

4 : 79

13 W. : 214

PAUSANIAS

Périégèse

9, 29, 4 : 214

PINDARE

Isthmique I

37 s. : 345

Isthmique III

2 : 90

Isthmique VII

39 : 203

Néméenne III

53-55 : 329

Néméenne VII

52 : 87, 92

53 s. : 90

Néméenne VIII

17 : 238

Olympique I

57 s. : 90

Olympique II

95 s. : 90

Olympique X

28 s. : 313

Olympique XIII

10 : 90

Pythique I
87 : 259

Pythique II
32 : 134
83-85 : 228, 378

Pythique III
47-53 : 329

Pythique IV
15 s. : 111
180 : 111
270 s. : 329

PLATON

Euthyphron
4c4 : 316

Lois
34

I-II : 98

I, 628a9-b2 : 133

IV, 711d-712a : 231

XII, 941b2-5 : 105 s.

Lysis

212a8-e4 : **411-413**

212a8-b2 : 411

212d4 s. : 412

212d5-8 : 412

212d8 : 412 s.

212d8-e7 : 412

212e1 : 412

212e3 s. : 411

Phédon

82a : 376

Phèdre

247a6 s. : 205

248d-e : 304

Protagoras

342a-347a : 413

République

I, 344a6-8 : 108

V, 470b5-10 : 133

V, 471a1 s. : 139

V, 471a-b : 139

V, 471b3 : 139

VIII, 565d-566a : 376

Sophiste

216b3 : 178

Théétète

173d4 s. : 140

Timée

21 b-d : 54 s.

21b6 s. : 55

21c4 : 55

21 c7 s. : 55

29e1-3 : 205

PLUTARQUE

Περὶ τῆς Ἡροδότου κακοηθείας

857F7-858A4 : 204 s.

Περὶ φιλοπλουτίας

524E : 193, 205

524E7 s. : 354

Vie de Publicola

24, 7 : 205

Vie de Solon : 4

2, 4 : 193, 205

3, 6 : 401

3, 7 : 401

8, 1-3 : 54

8, 2 : 190

13, 4 s. : 148

18, 5 : 30

25, 1 s. : 381

POLYBE

Histoire

XI, 29, 10 : 404

SAPPHO

(L.-P.)

1, 20 : 141

16, 3 s. : 406

55, 4 : 166

68a, 8 : 91

148 : 238

184 : 338

SÉMONIDE

1 W. : **205 s.**, 285, 335

1 : 205, 335

1 s. : 206

2 : 335

6 : 292

11 s. : 353

20-22 : 201, 205

22-24 : 205 s.

7 W.

27-42 : 401, 408

38 : 404, 408

46 : 149
110 : 291
116 : 175

SIMONIDE

92 D.
2 : 75

SOLON

1 W. : 53, 54, 190
4 W. : 14, 16, 20, 21, 22-24, 28, 33 s.,
35-185, 385 s., 387 s., 389-392, 402,
408
1 : 14, 28, 37, **46-52**, 54, 55, 67, 68, 72,
83, 108, 156, 388
1 s. : 50, 57, **64-70**, 157
1-4 : 18, 27, 41, 44, 47, 49, **50-52**, **55-**
72, 181, 197, 236, 280
1-16 : 42
1-32 : 47
3 : 43, 50
3 s. : 62 s., 67
4 : 52, 330
5 : 45, 55, 57, 69, 108, 158, 166
5 s. : **68 s.**, **137**
5-8 : **72-83**
5-14 : 113, 166, 180
5-16 : 44, 45, **72-125**
5-29 : 157
5-31 : 44
6 : 14, 63, 68, 99, 101, 103, 124, 143
6 s. : **72-79**
7 : 45, 132, 144, 166
7 s. : **79-82**, 83
7-14 : 139
8 : 45, 69, 166
9 : 21, 25, 45, 80, **83-92**, 109, 114, 129,
154, 157, 166, 355, 357
9 s. : 15, 28, 81, 91, **92-100**, 103, 132,
162, 166
9-14 : **83-114**
10 : 45, 99, 101, 102
11 : 20, 45, 93, 99, 100, 101, **103**, 109,
124, 166, 368, 388
11-14 : **100-114**, 233
12 : 101, 102, **107-109**
12 s. : **103**, 109, 132
13 : 102, **103-106**, 109, 113
14 : 45, **109-113**, 114, 166, 241

15 s. : 34, **114-125**, 128, 129, 130
16 : 20, 109, 126, 128, 130, 143, 150,
234, 242, 278, 363, 368
17 : 72, **102**, 115, 121, 124, 125, **126-**
130, 136, 143, 145, 148, 150, 158
17-22 : 44, 142
17-25 : 44, 125, **130-148**
17-29 : 44, 120, **125-153**, 158, 180
18 : 25, 126, 128, **130-132**, 143, 145,
314
18-25 : 173
19 : 26, 125, 131, 132, 167, 173, 316
19 s. : **133-135**, 166 s.
20 : 125, 133, 134, 144, 170
21 : 126, 136
21 s. : 133, **136-142**
22 : 26, 387, 388
23 : 131, **142-144**, 148
23-25 : **144-148**
24 : 102, 144, 388
24 s. : 102
25 : 102, **147**, 387
26 : 102, 103, 108, 126, 129, 148, 277
26-28 : 150, 258
26-29 : 44, 125, **148-153**
27 : 149, 150, 152, 387
28 : 149, 151
28 s. : **149-153**
30 : 53, 55, 58, 60, **83**, 97, 103, **143**,
153, **154-157**, **182**, **185**, 358, 368,
409
30 s. : 44 s., **153-159**
31 : 109, **157-159**, 388
32 : 25, 99, 159, **162-164**, 165, 166,
388
32-39 : 35, 45, 47, **159-183**
33 : 45, 160, 166, **174 s.**
33-38 : **165-175**
34 : 45, 159, 160, 166, **167-169**, 170,
174, 175, 407
33-37 : 174
34-37 : 173
35 : 91, 93, 166, **169 s.**, 319
35-38 : 159
36 : 45, 160, 166, **170-172**
36 s. : 6, 159, 160, **172**
37 : 159, 166, 167, 175
37 s. : 45, 162, 166, **173 s.**
38 : 159, 166, 174

38 s. : **165**
 39 : 159, 160, 162, **164 s.**, 166
 4a W. : 46, 53
 1 : 353
 4b W. : 46
 4c W. : 46, 53, **88 s.**
 1 : 53, 95
 2 : 88
 4 : **163**
 5 W.
 163, 169, 383
 1 : 30, 78
 1-4 : 383
 3 : 78
 5 : 382
 6 : 383
 6 W.
 1 : 78, 228
 3 : 83, 102
 3 s. : 85, **89**, 90, **163**, 199, 247, 355
 4 : 163
 9 W.
 79, 265 s., 402, 409, 410
 1 s. : 401
 1-4 : **123**
 2 : 118
 3 : 138, 382
 3 s. : 130, 344
 4 : 131
 5 : 92
 10 W. : 127
 11 W. : 118
 3 s. : 131
 4 : 131
 6 : 291
 7 s. : 118
 9 s.
 12 W. : 25, 33, **168**, 175, 275, **401-410**
 1 : 168
 2 : 268
 13 W. : 8, 16, 20, 21, 22-24, 28, 34, 35,
 40, 59, 60, 61, 116, **186-368**, 383, 384-
 386, 387 s., 393-398, 408, 409, 410
 1 : 213 s., 217
 1 s. : **213-216**
 1-6 : 24, **213-231**, 245, 368
 1-8 : 333
 1-32 : 189, 360
 2 : 216, 217
 3 : 92, 163, 217, **218-220**, 244, 359,
 418
 3 s. : **217-226**
 4 : 25, 211, **220-226**
 5 : 223, 226, **228**, 294
 5 s. : **226-231**, 365
 6 : 34, 224, **228-230**, 258
 7 : 102, 199, 219, 230, 245
 7 s. : 205, 213, **232-236**, 237, 259, 287,
 342, 365
 7-15 : 199
 8 : 20, 120, 121, 126, 127, 210, **234-**
236, 238, 241, 242, 246, 278, 281, 283,
 301, 368
 8 s. : 213
 9 : 199, 219, 237, 243, 279, 352, 358,
 363
 9 s. : 219, **239-242**, 359
 9-15 : **237-259**
 9-17 : 358
 9-32 : 189, 207 s., **236-285**, 259, 361
 9-76 : 333
 10 : 213
 11 : 197, 237, **243-246**, 259, 363
 11-13 : 82
 11-15 : **242-259**
 11-17 : 354
 11-32 : 206, 355
 12 : 20, 100, 101, 259, 368
 12 s. : 246
 13 : 102, 169, 219, 243, 245, 255, 259,
 343, 363, 364
 14 : 118, 255, 277, 325, 341
 14 s. : 254, 255, **257-259**, 331
 14-17 : 341
 14-18 : 325, 330
 15 : 259, 387
 16 : 254, **260-262**, 265, 277, 288, 290
 16 s. : 82, 259
 16-32 : **259-285**, 290
 17 : 186, 200, 223, 241, 250, 256, 262,
 275, 330, 337, 341, 347, 356, 363
 17-25 : 26, 34, 204, 208, **262-275**
 17-32 : 333, 362
 18 : 234, 241, 255, 262, 266, 267, 325,
 331
 18-24 : 259, 364
 18-25 : 260
 19 : 262, 266

19-22 : 268, **268-275**, 310
 19 s. : 241
 20 : 241, 262, 268, 270
 20 s. : 263, 268, 270
 21 : 262, 263, 265, 267
 21 s. : 241, 270
 22 : 230, 234, 282, 285, 291
 22-24 : **267 s.**
 23 : 263, 269, 270
 23 s. : 270, 284
 24 : 230, 263, 265
 25 : 186, 235, 254, 260, 266, 274, 277,
 342, 347, 363
 25-28 : 118, **275-277**
 25-32 : 260
 26 : 118, **275 s.**, 387
 27 : 223, 275, 278
 27 s. : 281
 28 : 200, 234, 275, **277 s.**, 301
 29 : 234, 237, 285, 341, 363
 29-32 : 261, 276, **278 s.**, 290, 364
 30 : 21, 237, 279, 280, 281, 333, 334,
 340
 31 : 196, 234, 236, 242, 278, 291, 301
 31 s. : 127, 186, 195, 224, 236, 273,
279-285, 368, 372
 32 : 186, 220, 285
 33 : 194, 207, 208, 224, 228, 233, **286**
s., 291, 301, 332, 346, 352, 356, 357,
 358, 360, 380, 388
 33-36 : 196, **285-292**, 302, 332, 357
 33-43 : 332, 350
 33-62 : 190
 33-73 : 189, 205, 207, **285-358**, 350
 33-76 : 189
 34 : 25, 190, 218, **220-223**, 282, **287-**
290, 295, 299, 300
 34 s. : 277, 346
 34-36 : 223
 35 : 221, 248, 285, 288, **290 s.**, 292,
 299, 357
 35 s. : **291 s.**
 36 : 208, 221, 224, 289, 352, 356
 37 s. : 293, **295 s.**, **300**
 37-40 : 189, 292, 293
 37-42 : **293-302**
 38 : 234, 286, 293
 39 : 190, 293, 294, 295
 39 s. : 189, 293, 294, 295, **296-299**,
300, 346
 39-42 : 293
 40 : 286
 41 : 294
 41 s. : 293, **299**, **300**
 42 : 190, 233, 293, 294, 295, 299, **300**
s., 333
 43 : 240, 294, 307, **309**, 310, 332, 350,
 351
 43-46 : **310-313**, 339
 43-50 : 303
 43-62 : **302-331**, 350
 44 : **305**, 333, 351, 362
 44-48 : 300
 45 : 305, 308, 310, 388
 46 : 305, 311
 47 : 294, 316
 47 s. : **305**, **313-316**
 48 : 313, 387
 49 : 294
 49-52 : **307 s.**, **316-321**
 49-62 : 306 s.
 50 : 303, 307, 308, 316, 328, 329, 351
 50 s. : **316**
 51 : 27, 214, 294, 316
 51 s. : 211, 224, 225, 226, 317, 318
 51-62 : 303
 52 : 210, 224, 308, 317, **318-321**
 53 : 294, 315, 321
 53 s. : 234
 53-56 : **321-325**
 54 : 322, 324
 55 : 237, 301, 315, 322 s., 324, 363
 56 : 323
 57 : 294, 296, 313, 325
 57-62 : **325-331**
 58 : 200, 308, 325, 326, 332, 338
 59 : 118, 258, 293, 325, 326, 327, 331
 59-62 : 332
 60 : 296, 313, 326
 61 : 296, 308, 388
 61 s. : **327-331**
 62 : 325, 331
 63 : 302, 332, 333, 334, 346, 355
 63 s. : 309, 322, 335, **336 s.**, 340, 360,
 362
 63-66 : 332, **340-342**, 361
 63-70 : 196, 242, **333-350**

63-73 : **331-358**
 64 : 118, 341, 342
 65 : 248, 342, 343, 344, 346
 65 s. : 332, 335, **338-340**, 341
 65-70 : 186, 340
 66 : 341, 344
 67 : 342, 344, 345, 348, 349
 67 s. : 346, 349
 67-70 : 253 s., 309, 332, 333, **341, 342-350**
 67-76 : 21
 68 : 169, 234, 254, 344, 348, 355, 364
 69 : 342, 344, 345, 347, 348
 69 s. : 342, 346, 347, 349
 70 : 254, 331, 343, 344 s., **348-350**, 352
 71 : 205, 331, 332, 333, 344, 351, **352-356**, 358
 71-73 : 332, **350-358**, 361
 71-76 : 331, 350
 72 : 208, 290, 331, 351, 355, 356 s.
 72 s. : 332, 356
 72-76 : 254
 73 : 240, 331, 332, 350, 351, 354, 355
 74 : 237, 336, 359, 361
 74 s. : 360, 361, 362
 74-76 : 192, 208, 356, **359-365**
 75 : 169, 186, 253, 347, 359, 360, 361, 364
 75 s. : 235, 237, 252, 253, 254, 255, 363 s.
 76 : 235, 363, 364
 14 W. : 198, **200 s.**
 15 W. : 199, 237 s., 239, **242**, 356, 364
 1 : 286, 356
 2 : 356
 3 : 237, 242
 4 : 232, 364
 16 W. : 318 s.
 18 W. : **202**
 20 W. : 27, **202**, 406
 3 : 228
 23 W. : 199, 200, 219, 227, **411-420**
 24 W. : 199
 1 : 336
 1-6 : 238
 25 W. : 135, 415
 1 : 170
 2 : 233
 26 W. : 94, 415
 27 W. : **202 s.**, 367
 4 : 119
 9 : 294
 13 : 320
 16 : **320**
 17 s. : 202
 32 W.
 2 : 370
 4 : 228
 33 W.
 6 : 382
 34 W. : 169
 1 : 106
 2 : 199
 2 s. : 167
 4 : 291
 8 : 269, 370
 36 W. : 20, 24, 122, 125, 368, **369-382**, 385 s., 399 s.
 1 : 78, 223
 1 s. : 382
 3 : 122
 4 s. : 372, 381
 5 s. : 372
 6 : 5
 7 : 132, 373
 8-15 : 145
 9 : 145
 13 : 145, 148, 314
 15 : 369, 371
 15-17 : **369-373**
 16 : **369-371**, 379
 17 : 379, 381
 18 : 286, 379, 381
 18-20 : 372, **379-382**
 19 : 379, 380, 381
 20 : 379, 381
 22 : 92
 26 s. : 373, 374
 27 : 143, 369, **373-383**
 37 W.
 4 : 370
 7 : 92
 9 : 383
 SOPHOCLE
Antigone
 861 s. : 142
 955 : 275

993 : 66
Œdipe à Colone
1224-1228 : 200
Trachiniennes
35 : 313
70 : 313
STOBÉE
Florilège
III, 9, 23 : 192 s.
IV, 46, 10 : 49

THÉODICÉE BABYLONIENNE
VII, 70-71 (Lambert) : 341

THÉOGNIS
14, 21, 27, 30 s., 48, 156
41 : 82
42 : 344
44-50 : 102
51 : 134
51 s. : 134
153 : 85, **89**
189 : 244
194 : 75
197-202 : 238
197-208 : 280
203 : 281
207 s. : 280
227 : 353, 354
227-229 : 361
229 : 351
230 : 257
230-232 : 361
231 : 363
425-428 : 200
501 : 160
589 : 347
596 : 90
605 s. : 90
639 : 288
677 : 244
693 : 90
731-742 : 284
756 : 48
757-764 : 67
770 : 203
773-782 : 98
939-942 : 48
943 s. : 48

983-1002 : 48
1007 s. : 170
1039-1070 : 48
1043 s. : 48
1045 s. : 48
1070 : 170
1082b : 344
1104 : 121
1131 : 133
1152 : 75
1171-1176 : 90
1253-1256 : 413 s.
1255 s. : 414
1344 : 147

THÉOPHRASTE
De causis plantarum
3, 1, 5 : 81
3, 15, 4 : 81

THUCYDIDE
Histoire de la guerre du Péloponnèse
I, 81, 1 : 269
III, 107, 3 : 141
V, 70 : 141
VIII, 1, 2 : 351

TITE-LIVE
Histoire romaine
XXVIII, 27, 11 : 404
XXXVIII, 10, 5 : 404

TYRTÉE
27
Eunomie : 35, 177
8 W.
28 : 133
10 W.
27-30 : 135
28 : 135, 170
11 W.
9 s. : 88
28 : 382
38 : 382
12 W.
9 : **220**
12 : 382
30 : 282
31 : 224

14 W. : 353
19 W.
11 : 79
13 : 382

VARRON
De lingua latina
7, 23 : 406

VIE D'HÉRODOTE (Allen)
180 : 213

XÉNOPHANE
1 W.
4 : 94
5 : 81
23 : 134
2W.
8 : 108
19 : 178

XÉNOPHON
Anabase
I, 10, 7 : 141
V, 5, 13 : 48
Cyropédie
III, 1, 36 : 315

INDEX DES MOTS GRECS DISCUTÉS

- αἰδοῖος : 229 s.
 αἶσα : 65 s.
 ἀλάσθαι : 305, 312
 ἄλγος : 327
 ἀλλοδαπός : 419 s.
 ἀμαυρός : 166
 ἀρπάζειν : 104 s.
 ἄρτιος : 162-164
 ἄστνυ : 137
 ἄτη : 247-255, 343-346
 γίγνεσθαι : 117-119
 δαίς : 96
 δέ : 46-52
 δειλός : 296 s.
 δεινός : 229 s.
 δῆμος : 76-78, 144 s.
 δημόσιος : 108
 δηοῦν : 269
 διδάσκειν : 156 s.
 δίκαι : 170 s.
 δίκαιος : 405 s.
 διχοστασίη : 173 s.
 δόξα : 220-223
 δουλοσύνη : 131 s.
 δυσμενής : 137 s.
 ἐθέλειν : 150 s.
 ἔλκος : 129 s.
 ἔμφυλος : 134
 ἐπίσκοπος : 51
 ἐποῖμος : 81
 εὐνομία : 99, 177-180
 εὐκοσμος : 162
 εὐφροσύνη : 94-96
 ἡγεμών : 79 s.
 ἡσυχία : 95
 θάλαμος : 149, 152
 θέμεθλα : 109-113
 θέμιστες : 170 s.
 θεσμός : 380
 θυμός : 60 s., 153, 155 s.
 κλέπτειν : 104
 κλύειν : 215
 κτέανα : 107 s.
 κόρος : 84-92
 κοσμεῖν : 93
 λατρεύειν : 313
 λεῖος : 167 s.
 μάκαρ : 201
 μοῖρα : 58, 59
 μυχός : 149, 152
 νόμος : 370
 ὀβριμοπάτρη : 51
 ὄλβιος : 414, 417 s.
 ὄλβος : 219
 ὀξύς : 275 s.
 οὔτος : 157
 πείθεσθαι : 75, 103
 πινυτός : 160, 164 s.
 πλοῦτος : 219, 232, 237 s.
 πόλεμος : 133
 πόντος : 268
 πρᾶννειν : 172
 πυθμήν : 241
 σοφίη : 319 s.
 στάσις : 133-135
 σύνοδοι : 138-142
 συντυχίη : 344 s., 348
 τοι : 335 s., 361 s.
 τραχύς : 167 s.
 τρύχεσθαι : 136 s., 141
 τύχη : 331 s.
 ὕβρις : 79 s.
 ὑπερήφανος : 172 s.
 φίλος : 411-417
 φθόνος : 203-205
 φλαῦρος : 258 s.
 φρένες : 66 s., 153
 χάσκω : 291
 χρήματα : 74 s., 232, 237 s.

INDEX DES AUTEURS MODERNES CITÉS

- ADKINS A. : 13, 14, 37 s., 41, 46, 57, 59 s., 65, 66, 68, 75, 94, 95, 103, 104, 110, 111, 115, 124, 125 s., 129, 131, 137, 144, 147, 148, 149, 150, 151, 154, 159, 175, 183, 186
- AHRENS H. L. : 243
- ALLEN A. : 49, 359
- ALMEIDA, J. : 23, 35, 112
- ALT K. : 211, 215, 227, 229, 246, 303, 306, 308, 318
- ANDREWES A. : 176, 177, 178, 179
- ANHALT E. K. : 10, 11, 15, 23, 27, 35, 38 s., 39, 46, 47, 50, 63, 69, 71, 84, 85, 86, 88, 89, 91, 97, 98, 186, 224, 255, 375
- AST F. : 414
- BACH N. : 263
- BALLABRIGA A. : 110
- BALOT R. K. : 135
- BASSET L. : 340
- BENVENISTE E. : 171, 407, 415
- BERGK T. : 35, 48, 52, 75, 97, 100 s., 109, 138, 148, 149, 150, 175, 187, 293, 357
- BERNHARDY G. : 189, 293
- BJÖRCK G. : 243
- BLAISE F. : 1, 26, 31, 36, 78, 83, 110, 122, 184, 214, 269, 272, 367, 369, 372, 373, 380, 381
- BLOK J. : 1
- BOLLACK J. : 19, 87
- BONANNO M. G. : 406
- BOUCHÉ-LECLERCQ A. : 324
- BOWIE E. L. : 14, 53, 54
- BOWRA C. M. : 115
- BROCK N. van : 326
- BRUNCK R. F. P. : 269, 282, 291
- BUCHHOLZ E. : 35, 93, 94, 102, 144
- BÜCHNER K. : 261, 277, 278, 288, 318, 322
- BUGGE S. : 79
- BURKERT W. : 325, 336, 377
- BURZACCHINI G. : 50, 88, 93, 125, 144, 159
- BUXTON R. : 376
- CALAME C. : 10, 29, 162, 163, 178, 214
- CAMPBELL D. A. : 48, 50, 75, 97, 104, 125, 126, 135, 151, 213, 218, 230, 243, 261, 277, 310, 314, 338, 349, 351
- CANFORA L. : 42
- CARRIERE J. : 48
- CASEVITZ M. : 137
- CASSOLA F. : 313, 314
- CHANTRAINE P. : 68, 79, 84, 96, 104, 110, 120, 142, 157, 166, 173, 175, 179, 202, 237, 266, 268, 270, 313, 338, 354, 407
- CHIASSON C. C. : 198, 414, 416, 418
- CHRISTES J. : 208, 300
- CLAY D. : 409
- CONNOR W. R. : 108
- CORDES P. : 308, 328, 329, 330
- DARBO-PESCHANSKI C. : 195 s., 197, 198, 239, 362
- DAREMBERG C. : 328, 330
- DAWE R. D. : 248 s.
- DEFRADAS J. : 84 s., 88, 106, 111, 168 s., 338, 363, 370
- DEGANI E. : 50, 88, 93, 125, 144, 159
- DEL GRANDE C. : 343
- DEMONT P. : 95, 99
- DENNISTON J. D. : 48, 49, 52, 73, 144, 151, 232, 261, 309, 326, 336
- DETIENNE M. : 215, 375, 376, 377
- DI BENEDETTO V. : 288, 289
- DIEHL E. : 35, 338
- DILLER H. : 93, 162, 246
- DODDS E. R. : 248, 249, 251
- DOEDERLEIN L. von : 357
- DONLAN W. : 77, 144
- DOPCHIE-MUND M. : 84, 86, 89, 90, 91
- DOYLE R. E. : 169, 248, 254
- DRERUP E. : 42
- DURKHEIM E. : 108
- EDMONDS J. M. : 64, 88, 97, 104, 109, 117, 121, 129, 148, 158, 277, 296, 314, 403 s.
- EDWARDS M. W. : 253
- EFFENTERRE H. VAN : 5, 373
- EHRENBERG V. : 115, 175, 176, 177, 178

EISENBERGER H. : 355, 356, 359
 ELLIGER W. : 267
 ERBSE H. : 297
 EVELYN-WHITE H. G. : 178
 FÄRBER H. : 47
 FALCO V. de : 50
 FANTUZZI M. : 64, 73, 106, 109, 117,
 120, 121, 139, 143, 221, 277, 282, 296,
 314, 353
 FARAONE C. A. : 190
 FERRARA G. : 62, 63, 133
 FOLEY, M. : 10
 FOWLER R. : 22
 FRÄNKEL E. : 203
 FRÄNKEL, H. : 9, 59, 190, 205, 338, 357,
 404, 409, 416
 FRIEDLÄNDER P. : 293, 294, 295, 300,
 304
 GAGARIN M. : 141, 142, 170, 171, 381,
 405, 407
 GALHAC S. : 367
 GARVIE A. F. : 112
 GENTILI B. : 10, 22, 35, 94, 106, 109,
 111, 165, 340, 351, 359, 364, 387, 388
 GERBER D. E. : 64, 73, 74, 88, 94, 106,
 108, 109, 117, 120, 121, 126, 139, 143,
 188 s., 221, 258, 261, 275, 277, 282, 309,
 314, 338, 340, 351, 353, 357, 382, 404,
 406, 408, 410, 411, 415
 GERNET L. : 79, 80, 376
 GESNER C. : 260, 301, 316
 GEYSO Æ. De : 48
 GLADIGOW B. : 318, 320
 GOETTLING C. : 77, 148
 GONDICAS M. : 330
 GOULET R. : 188
 GREENE W. C. : 335, 359
 GUNDERT H. : 71
 HAINSWORTH B. : 251, 252
 HALBERSTADT M. : 45, 166
 HAMILTON R. : 359, 360
 HARRIS E. : 6, 107, 145 s.
 HARRISON E. : 416
 HARTUNG J. A. : 148, 261, 269
 HAVELOCK E. A. : 8, 41, 59, 115, 124,
 160, 161, 175, 183, 184, 404 s.
 HEADLAM W. : 328
 HECQUET-DEVIENNE M. : 327, 387,
 388
 HEER C. de : 201, 414, 418
 HEINDORF L. F. : 414
 HENDERSON W. J. : 124
 HENSE O. : 388
 HERMANN G. : 243, 277
 HERTEL I. : 287
 HEUBECK A. : 339
 HIERSCHE R. : 258, 275, 313, 387
 HILLER E. : 119
 HOEKSTRA A. : 339
 HOLWERDA D. : 277
 HOMMEL H. : 189, 190
 HUDSON-WILLIAMS T. : 76, 109
 HUMBERT J. : 178
 IRWIN E. : 3, 5, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 22,
 23, 27, 35, 39, 47, 50, 51, 64, 71, 78, 84,
 85, 89, 94, 97, 116, 131, 135, 137, 141,
 143, 151, 154, 157, 177, 360, 361, 368,
 369-371, 372, 374, 376, 377, 378, 383,
 387
 JACCOTTET P. : 222, 339
 JAEGER W. : 3, 7, 8, 23, 35 s., 39 s., 42,
 43, 44, 46, 47, 49, 56, 57-59, 60, 62, 115,
 122, 123, 126, 129, 131, 132, 153 s., 159,
 175 s., 187, 194 s., 208, 248, 255, 272,
 334, 335, 343, 370, 416
 JANKO R. : 66, 271, 353
 JEBB R. C. : 142
 JOWETT B. : 412
 JUDET DE LA COMBE P. : 19, 25, 37, 87,
 92, 105, 121, 130, 217, 330, 407
 KÄPPEL L. : 325
 KALINKA E. : 287
 KOECHLY H. : 149
 LAKS A. : 227, 231, 386
 LAMBERT W. G. : 341
 LAMBERTERIE CH. de : 167, 168, 172,
 403
 LANDFESTER M. : 411, 416
 LARDINOIS A. : 1, 17, 29, 30, 33
 LATTE K. : 79
 LATTIMORE R. : 190, 193
 LEAF W. : 151, 353
 LEEUWEN J. van: 292
 LEFKOWITZ M. : 376
 LERNOULD A. : 121
 LESKY A. : 71
 LEUMANN M. : 50
 LEUTSCH E. von : 188, 312

LÉVÊQUE P. : 4 s.
 LEVINE D. B. : 95, 98
 LÉVY E. : 137
 LEWIS J. : 146, 176, 241 s.
 L'HOMME-WÉRY L. M. : 5, 176, 373
 LIBERMANN G. : 134, 141, 376
 LINFORTH I. M. : 2, 36, 37, 38, 47, 64, 73, 77, 97, 98, 109, 126, 132, 136, 139, 140, 144, 187, 243, 262, 277, 282, 291, 314, 338, 339, 357, 360, 373, 412, 416
 LINK S. : 107, 145, 314
 LLOYD JONES H. : 59, 115, 376
 LOBECK C. A. : 327
 LOEFFLER A. : 208, 286, 346, 356
 LOMIENTO L. : 403
 LORAUX N. : 2, 24, 34, 135, 176, 382, 383 s., 385
 LORD, A. : 10
 MACDOWELL D.M. : 42, 44, 387
 MADDALENA A. : 190
 MAEHLER H. : 74, 115
 MAINOLDI C. : 374, 375, 377
 MANUWALD B. : 115, 126, 127, 195, 210, 236, 279, 283, 345, 348, 349
 MARTIN, R. : 10
 MASARACCHIA A. : 4, 35, 36 s., 38, 47, 61, 62, 64, 70, 75, 78, 88, 98, 107, 109, 111, 115, 117, 132, 138, 144, 154, 193, 243, 279, 370, 403, 415
 MATHIEU G. : 43
 MATTHIESSEN K. : 190, 209, 213, 215, 331
 MAURACH G. : 191, 278
 MAZON P. : 77 s., 112
 MCGLEW J. : 371
 MEIER C. : 123
 MELISSANO P. : 73
 MICHELINI A. : 81, 170
 MILLER M. : 199
 MIRALLES C. : 378
 MNOUCHKINE A. : 112
 MOSSE C. : 4
 MOUZE L. : 98, 232
 MÜLKE C. : 1, 5, 6, 23, 47, 50, 64, 73, 84, 93, 117, 120, 126, 132, 138, 141, 143, 154, 159, 165, 175, 191, 210, 213, 215, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 238, 241, 243, 244, 247, 248, 249, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 266, 267, 268, 269, 270, 273, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 299, 300, 302, 303, 304, 306, 310, 311, 312, 314, 316, 320, 321, 322, 323, 327, 328, 330, 331, 336, 338, 339, 340, 342, 343, 344, 345, 349, 350, 351, 352, 354, 356, 357, 358, 360, 362, 363, 364, 370, 373, 374, 380, 385, 387
 MURRAY O. : 5, 98
 NAGY G. : 10, 22, 58, 76 s., 88, 93, 96, 97, 99, 105, 297, 317, 377, 378
 NAWRATIL K. : 198
 NESSELRATH H. G. : 193, 293, 362
 NESTLE W. : 46, 60 s., 67, 153, 293, 342
 NILSSON M. P. : 322
 NOUSSIA M. : 1, 27, 33, 35, 44, 47, 50, 68, 88, 91, 95, 98, 101, 106, 107, 109, 111, 115, 126, 127, 129, 132, 133, 135, 138, 139, 148, 153, 155, 163, 213, 215, 223, 229, 238, 242, 258, 260, 267, 269, 270 s., 275, 276, 286, 291, 292, 294, 306, 312, 314, 316, 317, 319, 320, 322, 323, 325, 334, 335, 337, 338, 340, 347, 348, 350, 351, 356, 362, 380, 387, 409, 414, 415, 418, 419
 OBER J. : 5
 ONIANS R. B. : 66, 156, 312
 OSTWALD M. : 45, 161, 176, 177, 370, 380
 PADEL R. : 156
 PAGE D. : 376
 PALEY F. A. : 77
 PALMER L. R. : 407
 PAPADOPOULOU-BELMEHDI I. : 317
 PARRY M. : 10
 PAULSEN T. : 44
 PEASE A. S. : 408
 PELLIZER E. : 205, 206
 PERPILLOU J.-L. : 80
 PERROTTA G. : 189
 PHILLIPS J. H. : 328
 PÖTSCHER W. : 198, 345
 POLIGNAC F. de : 108, 381
 PORTULAS J. : 378
 PRATO C. : 35, 94, 106, 109, 111, 165, 177, 340, 351, 359, 364, 387, 388
 PRINZ R. : 188
 PUCCI P. : 317

PUCCIONI G. : 190
 RAAFLAUB K. A. : 40, 71, 186
 REINHARDT K. : 193, 194, 208, 359
 REISKE J. J. : 42
 REITZENSTEIN R. : 48
 RHODES P. J. : 381
 RICŒUR P. : 407
 RÖMISCH E. : 126, 279, 310, 347, 348
 ROISMAN H. : 189, 249, 254, 257
 ROMAGNOLI E. : 189
 ROMILLY J. de : 172
 ROTH P. : 415
 ROUSSEAU P. : 26, 27, 66, 67, 105, 110,
 160, 170, 171, 214, 215, 216, 217, 225,
 228, 240, 245, 249, 264, 272, 284, 298,
 317
 ROWE G. O. : 44
 RUIJGH C. J. : 73
 SAETTA-COTTONE R. : 298
 SAINTILLAN D. : 95
 SAUPPE H. : 148
 SCHEID J. : 317
 SCHMITT R. : 317
 SCHMITT PANTEL P. : 4 s., 97, 373
 SCHNAPP-GOURBEILLON A. : 374
 SCHNEIDER O. : 175
 SCHNEIDEWIN F. W. : 132, 135, 148,
 149, 189, 269, 293, 357
 SCHULTZ A. M. F. : 42
 SHILETTO R. : 142
 SICKING C. M. J. : 234
 SITZLER J. : 100 s.
 SKIADAS A. D. : 411, 414, 415, 416
 SNELL B. : 3, 117, 131, 156, 265 s., 272,
 312, 319, 320
 SOLMSEN F. : 77, 115, 292, 334
 SPIRA A. : 187, 189, 191, 193, 194, 209
 STAHL M. : 52, 75, 115, 126, 127, 153
 STEHLE E. : 15 s., 23, 29, 368
 STEINRÜCK M. : 378
 STODDARD K. : 218, 359, 360, 361, 362
 SULLIVAN S. : 156
 SVENBRO J. : 317, 375, 376, 377
 SYLBURG F. : 293
 TEDESCHI G. : 52, 54, 67, 97
 THOUARD D. : 19
 TREU M. : 118, 162, 163, 168, 311, 406
 ULLMANN S. : 407
 VAN GRONINGEN B. A. : 46, 190, 191,
 193, 209, 213, 258, 342
 VAN LENNEP D. J. : 77
 VERDENIUS W. J. : 77 s., 245, 257
 VETTA M. : 97, 414, 416
 VLASTOS G. : 8, 40, 76, 115, 122, 129,
 187, 195, 196, 241, 404, 409
 VŒMEL I. T. : 47 s., 52
 VOX O. : 216, 371
 WALKER J. : 54, 73, 83
 WEES H. van : 177
 WEIL H. : 73, 104, 132, 144
 WEINREICH O. : 328, 330
 WENDORFF F. : 48
 WEST M. L. : 14, 35, 46, 53, 54, 64, 73,
 76, 77, 93, 94, 102, 106, 109, 111, 117,
 120, 126, 139, 141, 143, 148, 177, 178,
 213, 234, 237, 244, 245, 256 s., 258, 261,
 262, 270, 288, 292, 294, 296, 300, 323,
 326, 328, 338, 340, 351, 353, 359, 378,
 382, 387, 388, 416
 WILAMOWITZ-MOELLENDORFF U.
 von : 7, 35, 36, 37, 42, 43, 44, 46, 74, 138,
 139, 148, 166, 187, 188, 190, 193, 211,
 213, 227, 258, 288, 293, 294, 310, 313,
 317, 344, 349, 359, 363, 415
 WILLIAMS B. : 251
 WISMANN H. : 25, 87, 184, 215, 406
 WOLF F. A. : 189
 WYTTENBACH D. A. : 282
 ZIEGLER K. : 272

BIBLIOGRAPHIE¹

ÉDITIONS, TRADUCTIONS, COMMENTAIRES

SOLON

- Schneidewin, F. G., *Delectus poetarum elegiacorum Graecorum*, Göttingen, 1838.
- Bergk, Th., *Poetae lyri Graeci*, II : *Poetas elegiacos et iambographos continens*, Leipzig, 1843 ; 4ème éd. 1882 (revue en 1915 par J. Rubenbauer).
- Hartung, J. A., *Die Griechische Elegiker*, vol. 1, *Die Elegiker bis auf Alexander's Zeit*, Leipzig, 1859.
- Buchholz, E., *Anthologie aus den Lyrikern der Griechen*, I : *Die Elegiker und Iambographen enthaltend*, Leipzig, 1864 ; 4ème éd. revue et augmentée, 1886.
- Hudson-Williams, T., *Early Greek Elegy. The Elegiac Fragments of Callinus, Archilochus, Mimnermus, Tyrtaeus, Solon, Xenophanes, and others*, Cardiff-Londres, 1926.
- Defradas, J., *Les Élégiques grecs*, Paris, 1962.
- Campbell, D. A., *Greek Lyric Poetry. A Selection of Early Greek Lyric, Elegiac and Iambic Poetry*, Londres-Toronto-New York, 1967.
- Degani, E. - Burzacchini, G., *Lirici Graeci. Antologia a cura di E. D. e G. B.*, Florence, 1977.
- Diehl, E., *Anthologia lyrica Graeca*, I, Leipzig, 1925 ; 3ème éd. 1949 (revue en 1954 par R. Beutler).
- Edmonds, J. M., *Greek Elegy and Iambus*, I, Cambridge-Mass.-Londres (Loeb Classical Library), 1931 (édition revue 1944).
- West, M. L., *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, II, Oxford, 1972 ; 2ème éd. revue 1992.
- Gentili, B. - Prato, C., *Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta*, I, Leipzig (BT), 1979 ; 2ème éd. revue 1988.
- West, M. L., *Greek Lyric Poetry. The Poems and Fragments of the Greek Iambic, Elegiac, and Melic Poets (excluding Pindar and Bacchylides) down to 450 BC. Translated with Introduction and Notes by M.L.W.*, Oxford-New York, 1993.
- Gerber, D. E., *Greek Elegiac Poetry from the Seventh to the Fifth Century BC*, Cambridge-Mass./Londres (Loeb Classical Library), 1999.

¹ Ne figurent ici que les ouvrages utilisés pour cette étude.

Noussia, M., *Solone. Frammenti dell' opera poetica*, préface de H. Maehler, traduction de M. Fantuzzi, introduction et comm. de M. Noussia, Milan, 2001.

Mülke, Chr., *Solons politische Elegien und Iamben (fr. 1-13; 32-37 West). Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Munich-Leipzig, 2002.

ALCEE

Lobel, E.- Page, D, *Poetarum Lesbiorum fragmenta*, Oxford, 1955.

Page, D., *Sappho and Alcaeus. An Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry*, Oxford, 1955.

Voigt, E. M., *Sappho et Alcaeus. Fragmenta*, Amsterdam, 1971

Lieberman, G., *Alcée. Fragments*, 2 vol., Paris, 1999.

ALCMAN

Calame, Cl., *Alcman*, Rome, 1983.

ARISTOTE

Sandys, J. E., *Aristotle's Constitution of Athens*, Londres, 1912. Réimpr. New York, 1973.

Mathieu, G.-Haussoullier, B., *Aristote. Constitution d'Athènes*, Paris (C.U.F.), 1922.

Rhodes, P. J., *A Commentary on the Aristotelian Athenaion politeia*, Oxford, 1981 ; 2^{ème} éd. revue 1985.

DÉMOSTHÈNE

Butcher, S. H., *Demosthenis orationes*, , tome 1, Oxford, s. d.

Vœmel, I. Th., *Demosthenis orationes contra Aeschinam De Corona et De Falsa legatione*, Leipzig, 1862.

Shiletto, R., *Demosthenes de falsa legatione*, Cambridge, 1874.

Weil, H., *Plaidoyers politiques de Démosthène*, Paris, 1877 ; 2^{ème} éd. 1883.

Croiset, M., *Démosthène. Harangues*, tome 1, Paris (Belles Lettres), 1924.

Mathieu, G., *Démosthène. Plaidoyers politiques*, tome 3, Paris (Belles Lettres), 1956.

Paulsen, Th., *Die Parapresbeia-Reden des Demosthenes und des Aischines : Kommentar und Interpretationen zu Demosthenes, or. XIX, und Aischines, or. II*, Trèves, 1999.

MacDowell, D.M., *Demosthenes. On the False Embassy (Oration 19) edited with introduction, translation, and commentary by D. M. MacD.*, Oxford, 2000.

DIOGENE LAËRCE

Goulet, M.-O. (dir.), *Diogène Laërce. Vie et doctrines des philosophes illustres*, Paris, 1999.

ESCHYLE

Agamemnon

Fraenkel, E. D., *Aeschylus. Agamemnon. Edited with a Commentary*, 3 vol., Oxford, 1950 ; 2^{ème} éd. 1962.

Judet de La Combe, P., *Agamemnon 2. Deuxième Stasimon. Accueil d'Agamemnon. Troisième Stasimon. Dernier « Stasimon »*, Lille, 1982.

Judet de La Combe, P., *L'Agamemnon d'Eschyle. Commentaire des dialogues*, 2 vol., Lille, 2001.

Choéphores

Mazon, P., *Eschyle*, t. II, *Agamemnon, Les Choéphores, les Euménides*, Paris, 1952.

Garvie, A. F., *Aeschylus, Choephoroi*, Oxford, 1986.

Théâtre du Soleil, *Eschyle, L'Orestie, Les Choéphores*, traduction d'A. Mnouchkine, notes de J. Bollack, Paris, 1992.

Prométhée enchaîné

Gondicas, M.-Judet de La Combe, P., *Eschyle. Prométhée enchaîné*, 1996.

EURIPIDE

Héraclès

Wilamowitz-Moellendorff, U. von, *Euripides Herakles*, 3 vol., Berlin, 1889. Réimpr. Darmstadt, 1959.

Fragments

Kannicht, R., *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 5, *Euripides*, 2 vol., Göttingen, 2004.

HERACLITE

Bollack, J.-Wismann, H., *Héraclite ou la séparation*, Paris, 1972.

HERONDAS

Knox, A. D.-Headlam, W., *Herodas. The Mimes and Fragments with Notes by W. H. Edited by A. D. K*, Cambridge, 1922. Réimpr. 1966.

HÉSIODE

Goettling, C., *Hesiodi carmina*, Gotha-Erfurdt, 1831.

Van Lennep, D. J., *Hesiodi Opera et Dies*, Amsterdam, 1847.

- Paley, F. A., *The Epics of Hesiod*, Londres, 1861 ; 2^{ème} éd. revue 1883.
 Mazon, P., *Hésiode, Les Travaux et les jours. Édition nouvelle*, Paris, 1914.
 Wilamowitz-Moellendorff, U. von, *Hesiodos Erga*, Berlin, 1928.
 Solmsen, Fr., *Hesiodi Theogonia, Opera et dies, Scutum, Fragmenta selecta ed. R. Merkelbach et M. L. West*, Oxford (OCT), 1970 ; 2^{ème} éd. revue 1983.
 West, M. L. *Hesiod. Works and Days*, Oxford, 1978.
 Verdenius, W. J., *A Commentary on Hesiod Works and Days, vv. 1-382*, Leyde, 1985.
 West, M. L., *Hesiod. Theogony and Works and Days*, Oxford-New York, 1988.

HOMERE

Iliade

- Leaf, W., *The Iliad*, 2 vol., Londres, 1886-1888 ; 2^{ème} éd. revue, 1900-1902 ; réimpr. Amsterdam, 1971.
 Hainsworth, B., *The Iliad. A Commentary* (G. S. Kirk éd.), *Volume III : books 9-12*, Cambridge, 1993.
 Janko, R., *The Iliad. A Commentary* (G. S. Kirk éd.), *Volume IV : books 13-16*, Cambridge, 1992 ; réimpr. 1995.
 Edwards, M. W., *The Iliad. A Commentary* (G. S. Kirk éd.), *Volume V : books 17-20*, Cambridge, 1991 ; réimpr. 1995.

Odyssée

- Heubeck, A.-Hoekstra, A., *A Commentary of Homer's Odyssey*, vol. II, *Books IX-XVI*, Oxford, 1989.
 Jaccottet, Ph., *Homère. L'Odyssée*, Paris, 1955. Rééd. suivie de « Des lieux et des hommes » par Fr. Hartog, Paris, 1982 ; réimpr. 1992.

Hymnes homériques

- Humbert, J., *Homère. Hymnes*, Paris (Belles Lettres), 1936.
 Evelyn-White, H. G., *Hesiod, Homeric Hymns, Epic Cycle, Homerica*, Cambridge (Mass.)-Londres (Loeb), 1914 ; 3^{ème} éd. revue, 1936.
 West, M. L., *Homeric Hymns, Homeric Apocrypha, Lives of Homer*, Cambridge (Mass.)-Londres (Loeb), 2003.

MIMNERME

- Allen, A., *The Fragments of Mimnermus. Text and Commentary*, Stuttgart, 1993.

PLATON

Lysis

Heindorf, L. Fr., *Platonis dialogi quattuor. Lysis, Charmides, Hippias Maior, Phaedrus*, Berlin, 1827².

Jowett, B., *The Dialogues of Plato translated into English with analyses and introductions by B. J.*, vol. 1, Oxford, 1871 ; 3^{ème} éd. revue, 1892.

SÉMONIDE

Pellizer E.- Tedeschi, G., *Semonide. Introduzione, testimonianze, testo critico, traduzione e commento*, Rome, 1990.

SOPHOCLE

Jebb, R. C., *Sophocles. The Plays and Fragments with critical notes, commentary, and translation in English prose*, vol. 3, *The Antigone*, Cambridge, 1888 ; 3^e éd. 1900. Réimpr. Amsterdam, 1962.

THÉOGNIS

Harrison, E., *Studies in Theognis, together with a text of the poems*, Cambridge, 1902.

Carrière, J., *Théognis. Poèmes Élégiques*, Paris (Belles Lettres), 1975.

Vetta, M., *Theognis. Elegiarum liber secundus*, Rome, 1980.

TYRTEE

Prato, C., *Tyrtaeus*, Rome, 1968.

OUVRAGES ET ARTICLES

Adkins, A. W. H., *Poetic Craft in the Early Greek Elegists*, Chicago, 1985.

Allen, A. W., « Solon's Prayer to the Muses ». *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 80, 1949, p. 50-65.

Almeida, J. A., *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems. A Reading of the Fragments in Light of the Researches of New Classical Archaeology*, Leyde (*Mnemosyne*, suppl. 243), 2003.

Alt, K., « Solons Gebet zu den Musen », *Hermes* 107, 1979, p. 389-406.

Ameduri, O., « L'Eunomia di Solone e le Eumenidi di Eschilo », *Annali della facoltà di lettere e filosofia* 13 (n. s. 1), 1970-71, p. 15-22.

Andrewes, A., « Eunomia », *Classical Quarterly* 32, 1938, p. 89-102.

Anhalt, E. K., *Solon the Singer. Politics and Poetics*, Lanham, 1993.

Ast, Fr., *Platons Leben und Schriften*, Leipzig, 1816.

- Ballabriga, A., *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris, 1986.
- Balot, R. K., *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton-Oxford, 2001.
- Basset, L., *Les Emplois périphrastiques du verbe grec ΜΕΛΛΕΙΝ. Étude de linguistique grecque et essai de linguistique générale*, Lyon, 1979.
- Benveniste, É., *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* ; vol. 1 : *Économie, parenté, société*, vol. 2. *Pouvoir, droit, religion*, Paris, 1969.
- Berner Chr., « Aimer comprendre. Recherche sur les fondements éthiques de l'herméneutique de Schleiermacher », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1 (Chr. Berner [dir.], « Équité et interprétation »), 2001, p. 43-61.
- Bernhardy, G., *Grundriß der griechischen Literatur*, 2, 1, Halle, 1845 ; 3^{ème} éd. revue, 1867.
- Björck, G., « À propos de Solon 1, 11 », *Eranos* 40, 1942, p. 177-181.
- Blaise, F., *L'histoire de l'interprétation du Protagoras de Platon*, Thèse inédite, 3 vol., Lille, 1990.
- Blaise, F., « L'épisode de Typhée dans la *Théogonie* d'Hésiode (v. 820-885) : la stabilisation du monde », *Revue des Études Grecques* 105, 1992, p. 349-370.
- Blaise, F., « Le fragment 36 W. de Solon : pratique et fondation des normes politiques », *Revue des Études Grecques* 108, 1995, p. 24-37.
- Blaise, F., « Les deux (?) Hélène de Stésichore », dans : L. Dubois (éd.), *Poésie et lyrique antiques*, Lille, 1995, p. 29-40.
- Blaise, F., « Individualité d'un sens ou individu historique ? », dans : Blaise, F. -Judet de La Combe P.-Rousseau, Ph. (éds.), 1996, p. 255-262.
- Blaise, F., « La figure d'Eros dans la *Théogonie* d'Hésiode », *Uranie* 8, 1998 (*Figures d'Éros*), p. 51-62.
- Blaise, F., « L'expérience délirante de la raison divine : les *Bacchantes* d'Euripide », *Methodos* 3, 2003, p. 35-60 (voir aussi *Methodos* 3, 2003 en ligne : <http://methodos.revues.org/>)
- Blaise, F.-Judet de La Combe P.-Rousseau, Ph. (éds.), *Le Métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, 1996.
- Blaise, F.-Rousseau, Ph., « La guerre (*Théogonie*, v. 617-720) », dans : Blaise, F.-Judet de La Combe, P.-Rousseau, Ph. (1996), p. 213-233.
- Blok, J.-Lardinois, A. (éds.), *Solon of Athens: New Historical and Philological Perspectives*, Leyde (*Mnemosyne*, suppl. 272), 2006.
- Bollack, J., *Sens contre sens. Comment lit-on ? Entretiens avec Patrick Llored*, Aubenas, 2000.

- Bonanno, M. G., « Osservazioni sul tema della 'giusta' reciprocità amorosa da Saffo ai comici », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n. s. 16, 1973, p. 110-120.
- Bouché-Leclercq, A., *Histoire de la divination dans l'antiquité. Divination hellénique et divination italique*, vol. 1, Paris, 1879 ; rééd. en un volume, Paris, 2003. Cité d'après la réédition.
- Bowie, E. L., « Early Greek Elegy, Symposium and Public Festival », *Journal of Hellenic Studies* 106, 1986, p. 13-35.
- Bowra, C. M., *Early Greek Elegists*, Cambridge (Mass.), 1938.
- Brock, N. van, *Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien : soins et guérison*, Paris, 1961.
- Büchner, K., « Solons Musengedicht », *Hermes* 87, 1959, p. 163-190.
- Bugge, S., *Bezzenberger's Beiträge (Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen)*, 14, 1890, p. 63 (article sur hybris)**
- Burkert, W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Cologne-Mayence (*Die Religion der Menschheit*, 15), 1977. Trad. angl. par J. Raffan, *Greek Religion. Archaical and Classical*, Oxford, 1985.
- Buxton, R., « Wolves and Werewolves in Greek Thought », dans : J. Bremmer (éd.), *Interpretations of Greek Mythology*, Londres, 1987, p. 60-79.
- Calame, Cl., « Die Komposita mit ἀρτι- im frühgriechischen Epos », *Museum Helveticum* 34, 1977, p. 209-220.
- Calame, Cl., *Masques d'autorité. Fiction et pragmatique dans la poésie grecque antique*, Paris, 2005.
- Canfora, L., *Inventario dei manoscritti greci di Demostene*, Padoue, 1968.
- Carrière, J., *Théognis de Mégare. Étude sur le Recueil élégiaque attribué à ce poète*, Paris, 1946.
- Casevitz, M., « Mon astu, sa polis : les exemples d'Hérodote », *Ktèma* 8, 1983, p. 75-83.
- Cassin, B. (dir.), *Vocabulaire européen des philosophes. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, 2004.
- Cassola, F., « Solone, la terra, e gli ectemori », *La Parola del Passato* 19, 1964, p. 26-68.
- Cassola, F., « La proprietà del suolo in Attica fino a Pisistrato », *La Parola del Passato* 28, 1973, p. 75-87.
- Chantraine, P., *La Formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933.
- Chantraine, P., *Grammaire homérique*, t. I : *Phonétique et morphologie*, Paris, 1942 ; 2^{ème} éd. 1948 ; 3^{ème} éd. (avec une conclusion nouvelle), 1958. Cité d'après la 3^{ème} éd.

- Chantraine, P., *Morphologie historique du grec*, Paris, 1945 ; 2^{ème} éd. revue et augmentée, 1961.
- Chantraine, P., *Grammaire homérique*, t. II : *Syntaxe*, Paris, 1953.
- Chiasson, Ch. C., « The Herodotean Solon », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 27, 1986, p. 249-262.
- Christes, J., « Solons Musenelegie (Fr. 1 G.-P. = 1 D. = 13 W.) », *Hermes* 114, 1986, p. 1-19.
- Clay, D., « Epicurus' Κυρία Δόξα XVII », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 13, 1972, p. 59-66.
- Collins, D., *Master of the Game : Competition and Performance in Greek Poetry*, Cambridge (Mass.)-Londres, 2004.
- Connor, W. R., « 'Sacred' and 'secular'. 'Ἱερὰ καὶ ὄσια and the Classical Athenian Concept of the State », *Ancient Society* 19, 1988, p. 161-188.
- Cordes, P., *Iatros. Das Bild des Arztes in der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles*, Stuttgart, 1994.
- Darbo-Peschanski, C., « Condition humaine, condition politique. Fondements de la politique dans la Grèce archaïque et classique », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n°4, 1996, p. 711-732.
- Daremberg, Ch., « De l'état de la médecine entre Homère et Hippocrate 962-460 d'après les poètes et les historiens grecs », *Revue archéologique*, n.s. 18, 1868, p. 345-366.
- Dawe, R. D., « Some Reflections on Ate and Hamartia », *Harvard Studies in Classical Philology* 72, 1968, p. 89-123.
- Del Grande, C., « Solone, l'Elegia alle Muse », dans : *Filologia minore. Studi di poesia e storia nella Grecia antica (da Omero a Bisanzio)*, Milan-Naples, 1956, p. 71-76.
- Demont, P., *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de la tranquillité*, Paris, 1990.
- Detienne, M., *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967 ; 3^{ème} éd. avec une nouvelle préface, Paris, 1994.
- Detienne, M.-Svenbro., J., « Les loups au festin ou la Cité impossible », dans : Detienne, M.-Vernant, J.-P. (éds.), *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, p. 215-237.
- Di Benedetto, V., « Solone, Elegia alle Muse 34 », *Rivista di Filologia Classica* 110, 1982, p. 385-391.
- Diller, H., « Der vorphilosophische Gebrauch von KOSMOS und KOSMEIN », *Festschrift Bruno Snell zum 60. Geburtstag am 18. Juni 1956 von Freunden und Schülern überreicht*, Munich, 1956, p. 47-60 ; repris dans :

- Kleine Schriften zur antiken Literatur*, Munich, 1971, p. 73-87. Cité d'après les *Kleine Schriften*).
- Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1959. Trad. fr. de M. Gibson, Paris (Éditions Montaigne), 1965 ; rééd., Paris (Champs, Flammarion), 1977. Cité d'après la réédition de la traduction française.
- Domínguez Monedero, A. J., *Solón de Atenas*, Barcelone, 2001.
- Donlan, W., « Changes and shifts in the meaning of demos in the literature of the archaic period », *Parola del Passato* 25, 1970, p. 381-395.
- Dopchie, M., « À propos de ΚΟΡΟΣ dans l'*Agamemnon* d'Eschyle : mise au point préliminaire », dans : M. Hofinger (éd.), *Recherches de Philologie et de Linguistique*, 2^{ème} série, Louvain, 1968, p. 125-138.
- Doyle, R. E., *ATH. Its Use and Meaning. A Study in the Greek Poetic Tradition from Homer to Euripides*, New York, 1984.
- Drerup, E., *Antike Demosthenesausgaben*, Leipzig, 1899.
- Effenterre, H. van, « Solon et la terre d'Éleusis », *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 24, 1977, p. 91-129.
- Ehrenberg, V., *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig, 1921.
- Ehrenberg, V., *Aspects of the Ancient World. Essays and Review*, Oxford, 1946.
- Eisenberger H., « Gedanken zu Solons 'Musenelegie' », *Philologus* 128, 1984, p. 9-20.
- Elliger, W., *Die Darstellung der Landschaft in der griechischen Dichtung*, Berlin-New York, 1975.
- Erbse, H., « Zwei Bemerkungen zu Solons Musenelegie (Fr. 13W.) », *Hermes* 123, 1995, p. 249-252.
- Faraone, Chr. A., « Catalogues, Priamels, and Stanzaic Structure in Early Greek Elegy », *Transactions of the American Philological Association* 135, 2005, p. 249-265.
- Färber, H., « Der weltanschauliche Rahmen der politischen Elegie Solons », *Gymnasium und Wissenschaft. Festgabe zur Hundertjahrfeier des Maximiliansgymnasiums in München*, Munich, 1949, p. 156-175 ; repris dans : Pfohl, G. (éd.), *Die griechische Elegie*, Darmstadt (*Wege der Forschung* 129), 1972, p. 214-235 (cité d'après la reprise de 1972).
- Falco, V. de, « Due note filologiche I : Ancora sul fram. 1 di Arciloco », *Emerita* 17, 1949, p. 148-153.
- Ferrara, G., « Solone ed i capi del popolo », *La Parola del Passato* 9, 1954, p. 334-344.
- Ferrara, G., *La politica di Solone*, Naples, 1964.
- Figueira Th. J.-Nagy Gr. (éds.), *Theognis of Megara. Poetry and the Polis*, Baltimore-Londres, 1985.

- Fowler, R., *The Nature of Early Greek Lyric: Three Preliminary Studies*, Toronto, 1987.
- Fränkel, H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York, 1951 ; 2ème éd. revue, 1962 ; 3^{ème} éd. revue, Munich, 1969 ; trad. angl. de M. Hadas et J. Willis : *Early Greek Poetry and Philosophy*, Oxford, 1975. Cité d'après la 3ème édition.
- Freeman, K., *The Work and Life of Solon. With a Translation of his Poems*, Cardiff/Londres, 1926. Réimpr. New York, 1976.
- Friedländer, P., « Retractationes I, 3-8 », *Hermes* 64, 1929, p. 378-384 ; repris dans : *Studien zur antiken Literatur und Kunst*, Berlin, 1969, p. 313-318. Cité d'après la réédition.
- Gagarin, M., « DIKĒ in Archaic Greek Thought », *Classical Philology* 69, 1974, p. 186-197.
- Gagarin, M., *Early Greek Law*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1986.
- Gentili, B., « Il 'letto insaziato' di Medea e il tema dell'*adikia* a livello amoroso nei lirici (Saffo, Teognide) e nella *Medea* di Euripide », *Studi Classici e Orientali* 21, 1972, p. 60-72.
- Gentili, B., « La giustizia del mare : Solone, fr. 11 D., 12 West. Semiotica del concetto di *dike* in greco arcaico », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n. s. 20, 1975, p. 159-162.
- Gentili, B., *Poesia e pubblico nella Grecia antica : da Omero al V secolo*, Rome-Bari, 1985.
- Gerber, D. E., *A Companion to the Greek Lyric Poets*, Leyde-New York-Cologne, 1997, p. 113-116.
- Gernet, L., *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce. Étude sémantique*, Paris, 1917 ; rééd. 2001. Cité d'après la réédition.
- Gernet, L., « Dolon le loup », *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, t. IV, Bruxelles, 1936, p. 189-208 ; repris dans : *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, p. 154-171. Cité d'après la réédition.
- Geyso, Æ. de, *Studia Theognidea*, Diss. Strasbourg, 1892.
- Giammarco Razzano, M. C., *La vecchiaia di Solone. Età e politica nella città greca*, Rome, 2001.
- Gladigow, B., *Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφός und σοφία*, Hildesheim, 1965.
- Greene, W. C., *Moirai. Fate, Good, and Evil in Greek Thought*, Cambridge (Mass.), 1944.
- Gundert, H., « Archilochos und Solon », *Das Neue Bild der Antike* I., Leipzig, 1942, p. 130-152 ; repris dans : Pfohl, G. (éd.), *Die griechische Elegie*,

- Darmstadt (*Wege der Forschung* 129), 1972, p. 75-102. Cité d'après l'édition de 1972.
- Halberstadt, M., « On Solon's 'Eunomia' (frg. 3 D) », *The Classical Weekly* 48, 1955, p. 197-203.
- Hamilton, R., « Solon 13.74ff », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 18, 1977, p. 185-188.
- Harris, E. M., « A New Solution to the Riddle of the *Seisachtheia* », dans : Mitchell, L. G.-Rhodes, P. J. (éds.), *The Development of the Polis in Archaic Greece*, Londres-New York, 1997, p. 103-112.
- Harris, E. M., « Did Solon abolish debt-bondage ? », *Classical Quarterly* 52, 2002, p. 415-430.
- Havelock, E. A., *The Greek Concept of Justice*, Cambridge (Mass.)-Londres, 1978.
- Heer, C. de, *ΜΑΚΑΡΕΥΔΑΙΜΩΝ-ΟΑΒΙΟΣ-ΕΥΤΥΧΗΣ. A Study of the Semantic Field Denoting Happiness in Ancient Greek to the End of the 5th Century B. C.*, Amsterdam, 1969.
- Henderson, W. J., « The Nature and Function of Solon's Poetry : Fr. 3 Diehl, 4 West », *Acta Classica* 25, 1982, p. 21-33.
- Hense, O., « Di un'elegia di Solone », *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* 2, 1874, p. 305-414.
- Hiersche, R., *Grundzüge der griechischen Sprachgeschichte bis zur klassischen Zeit*, Wiesbaden, 1970.
- Holwerda, D., « Τέλος », *Mnemosyne* 16, 1963, p. 337-363.
- Hommel, H., « Solon. Staatsmann und Weiser », *Tübinger Universitätsreden* 20, 1964, p. 16-44 ; repris dans : Pfohl, G. (éd.), *Die griechische Elegie*, Darmstadt (*Wege der Forschung* 129), 1972, p. 236-262. Cité d'après la réédition.
- Irwin, E., *Solon and Early Greek Poetry. The Politics of Exhortation*, Cambridge, 2005.
- Irwin, E., « The Transgressive Elegy of Solon ? », dans : Blok, J.-Lardinois, A. (2006), p. 36-78.
- Jaeger, W., « Solons Eunomie », *Sitzungsberichte der Preuss. Akad. der Wissenschaften* (Phil.-Hist. Kl.) 11, 1926, p. 69-85 ; repris dans : *Scripta Minora*, vol. 1, Rome, 1960, p. 315-337. Cité d'après la réédition.
- Jaeger, W., *Humanistische Reden und Vorträge*, Berlin, 1937 ; 2^{ème} éd. augmentée, 1960.
- Jaeger, W., *Paideia. Die Formung der griechischen Menschen*, I, Berlin, 1934. Trad. fr. de A. et S. Devyver, *Paideia. La formation de l'homme grec. La Grèce archaïque, le génie d'Athènes*, Paris, 1964 ; rééd. Paris, 1988. La traduction

- s'appuie sur l'édition anglaise, trad. par G. Highet, de 1945. Cité d'après la réédition de la traduction française.
- Jaeger, W., « Adverbiale Verstärkung des präpositionalen Elements von Verbalkomposita in griechischen Dichtern », *Rheinisches Museum für Philologie*, n.s., 100, 1957, p. 378-385 ; repris dans : *Scripta Minora*, vol. 2, Rome, 1960, p. 517-524. Cité d'après la réédition.
- Judet de La Combe, P., « Interprétation et poésie critiques », *Critique* 672 (« L'art de lire de Jean Bollack »), 2003, p. 318-331.
- Judet de La Combe, P.-Lernould, A., « Sur la Pandore des *Travaux*. Esquisses », dans : Blaise, F.-Judet de La Combe, P.-Rousseau, Ph. (1996), p. 301-313.
- Judet de La Combe, P.-Wismann, H., *L'Avenir des langues. Repenser les humanités*, Paris, 2004.
- Käppel, L., *Paian. Studien zur Geschichte einer Gattung*, Berlin-New York (*Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte*, 37), 1992.
- Laks, A., « Le double du roi. Remarques sur les antécédents hésiodiques du philosophe-roi », dans : Blaise, F.-Judet de La Combe, P.-Rousseau, Ph. (1996), p. 83-91.
- Laks, A., *Médiation et coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*, Lille, 2005.
- Lambert, W. G., *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960 ; réimpr. (avec correction des planches) 1967.
- Lamberterie, Ch. de, *Les Adjectifs grecs en -us. Sémantique et comparaison*, 2 tomes, Louvain-La-Neuve, 1990.
- Landfester, M., *Das griechische Namen 'philos' und seine Ableitungen*, Hildesheim (*Spudasmata*, 11), 1966.
- Lardinois, A., « Have we Solon's Verses ? », dans : Blok, J.-Lardinois, A. (2006), p. 15-35.
- Latte, K., « Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum », *Antike und Abendland* 2, 1946, p. 63-76. Repris dans : *Kleine Schriften zu Religion, Recht, Literatur und Sprache der Griechen und Römer*, Munich, 1968, p. 233-251.
- Lattimore, R., « The First Elegy of Solon », *American Journal of Philology* 68, 1947, p. 161-179.
- Leão, D. F., *Sólon. Ética e política*, Lisbonne, 2001.
- Lefkowitz, M. R., *The Lives of the Greek Poets*, Londres, 1981.
- Lesky, A., *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*, Heidelberg (*SHAW*, 4, 1961), 1961.
- Leumann, M., « MEN und MHN, ΔE und ΔH », *Museum Helveticum* 6, 1949, p. 85-89.

- Leutsch, E. von, « Die griechischen elegiker. Zweiter artikel. Solon », *Philologus* 31, 1872, p. 129-171.
- Lévêque, P., *L'Aventure grecque*, Paris, 1964 (nombreuses rééditions).
- Levine, D. B., « Symposium and the Polis », dans : Figueira, Th. J.-Nagy, Gr. (éds.), 1985, p. 176-196.
- Lévy, E., « *Astu et Polis dans l'Iliade* », *Ktèma* 8, 1983, p. 55-74.
- Lewis, J., « 'Dike', 'Moira', 'Bios' and the Limits to Understanding in Solon, 13 (West) », *Dike* 4, 2001, p. 113-135.
- Lewis, J., « Slavery and Lawlessness in Solonian Athens », *Dike* 7, 2004, p. 19-40.
- L'Homme-Wéry, L.-M., *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, Genève, 1996.
- L'Homme-Wéry, L. M., « Le rôle de la loi dans la pensée politique de Solon », dans : Sineux, P. (éd.), *Le Législateur et la loi dans l'Antiquité. Hommage à Françoise Ruzé (Actes du colloque de Caen, 15-17 mai 2003)*, Caen, 2005, p. 169-186.
- Linforth, I. M., *Solon the Athenian*, Berkeley, 1919.
- Link, S., *Landverteilung und sozialer Frieden im archaischen Griechenland (Historia, Einzelschrift 69)*, Stuttgart, 1991.
- Lloyd-Jones, H., *The Justice of Zeus*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1971.
- Lloyd-Jones, H.-Lefkowitz, M., « ΑΥΚΑΙΧΜΙΑΙΣ », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 68, 1987, p. 9 s.
- Loeffler, A., « La valeur argumentative de la perspective énonciative dans Solon fr. 1 G.-P. », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n. s. 45, 1993, p. 23-36.
- Lomiento, L., « Il 'mare giustissimo' di Solone (fr. 13 Gent.-Pr.) e la 'burrasca popolare' di Libanio (Or. 25, 44, 3) », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n. s. 26, 1987, p. 119 s.
- Loroux, N., « Solon au milieu de la lice », dans : *Aux origines de l'hellénisme. La Crète et la Grèce. Hommage à Henri van Effenterre*, Paris, 1984, p. 199-214 ; repris, avec quelques modifications, dans N. Loroux (2005), p. 145-161. Cité d'après cette réédition.
- Loroux, N., « Solon et la voix de l'écrit », dans : M. Detienne (éd.), *Les Savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille, 1988, p. 95-129.
- Loroux, N., *La Tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris, 2005.
- Lord, A., *The Singer of Tales*, Cambridge Mass. (*Harvard Studies in Comparative Literature*, 24), 1960 ; 2^{de} éd., avec une nouvelle introduction par S. Mitchell et Gr. Nagy, 2000.

- Maddalena, A., « Per l'interpretazione dell'Elegia di Solone alle Muse », *Rivista di Filologia d'Istruzione Classica*, n. s. 21, 1943, p. 1-12 ; repris dans : *Scritti sul pensiero greco* (éd. par A. Taragna et E. Bona), Amsterdam, 2001, p. 58-76. Cité d'après la réédition.
- Mainoldi, C., *L'Image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Paris, 1984.
- Manuwald, B., « Zu Solons Gedankenwelt, Frr. 3 u. 1 G.-P. = 4 u. 13 W. », *Rheinisches Museum* 132, 1989, p. 1-25.
- Masaracchia, A., « L'elegia alle Muse di Solone », *Maia* 8, 1956, p. 92-132.
- Masaracchia, A., *Solone*, Florence, 1958.
- Matthiessen, K., « Solons Musenelegie und die Entwicklung des griechischen Rechtsdenkens », *Gymnasium* 101, 1994, p. 385-407.
- Maurach, G., « Über den Stand der Forschung zu Solons 'Musenelegie' », *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 235, 1983, p. 16-33.
- McGlew, J., *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*, Ithaca, 1993.
- Meier, Chr., *Entstehung des Begriffs « Demokratie ». Vier Prolegomena zu einer historischen Theorie*, Francfort/Main, 1970 ; 3^{ème} éd. 1977.
- Meier, G. Fr., *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, Halle, 1757 ; rééd. avec introduction et notes par A. Bühler et L. Cataldi Madonna, Hamburg, 1996.
- Melissano, P., « Solone e il mondo degli ἐσθλοί », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n. s. 47, 1994, p. 49-58.
- Micheleni, A., « ὕβρις and plants », *Harvard Studies in Classical Philology* 82, 1978, p. 35-44.
- Miller, M., « The Herodotean Croesus », *Klio* 41, 1963, p. 59-94.
- Miralles, C.-Pòrtulas, J., *Archilochus and the Iambic Poetry*, Rome, 1983.
- Mossé, Cl., « Due miti politici : Licurgo e Solone », dans : Settis, S. (éd.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2. *Una storia greca*, I. *Formazione*, Turin, 1996, p. 1325-1335.
- Mouze, L., *Le Législateur et le poète. Une interprétation des Lois de Platon*, Lille, 2005.
- Murray, O., *Early Greece*, Londres, 1980 ; 2nd éd., 1993 ; trad. française par E. Paillet, *La Grèce à l'époque archaïque*, Toulouse, 1995 (cité d'après la traduction française).
- Murray, O., « La legge soloniana sulla *hybris* », *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 9, 1987, p. 117-125.
- Nagy, Gr., *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, Gr., *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore-Londres, 1990.
- Nagy, Gr., *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca, 1990 ; 2nde éd. revue, 1992. Cité d'après la 2nde édition (1990/1992).
- Nawratil, K., « Solon bei Herodot » , *Wiener Studien* 60, 1942, p. 1-8.
- Nesselrath, H.-G., « Göttliche Gerechtigkeit und das Schicksal des Menschen in Solons Musenelegie », *Museum Helveticum* 49, 1992, p. 91-104.
- Nestle, W., « Odyssee-Interpretationen II », *Hermes* 77, 1942, p. 113-139. Le paragraphe 5 (« Solon und die Odyssee », p. 129-135) a été repris dans : Pfohl, G. (éd.), *Die griechische Elegie*, Darmstadt (*Wege der Forschung* 129), 1972, p. 205-213.
- Nilsson, M. P., *Geschichte der griechischen Religion*. 1. Bd., *Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, Munich, 1941-1950 ; 3^{ème} éd. revue et complétée, 1967.
- Noussia, M., « The Profession of the Physician (Solon fr. 1, 57-66 Gent.-Pr.² = 13, 57-66 W.²) », *Eikasmos* 10, 1999, p. 9-20.
- Noussia, M., « Strategies of Persuasion in Solon's Elegies », dans : Blok, J.-Lardinois, A. (2006), p. 134-156.
- Ober, J., « Solon and the *Horoï* : Facts on the Ground in Archaic Athens », dans : Blok, J.-Lardinois, A. (2006), p. 441-456.
- Onians, R. B., *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge, 1951 ; repr. New York, 1973 ; trad. fr. par Barbara Cassin, Armelle Debru, Michel Narcy, *Les Origines de la pensée européenne : sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*, Paris, 1999. Cité d'après la traduction française.
- Orrieux, Cl.-Schmitt Pantel, P., *Histoire grecque*, Paris, 1995. 2^{ème} éd. corrigée, 1996 (cité d'après la 2^{ème} édition).
- Ostwald, M., *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, 1969.
- Padel, R., *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*, Princeton, 1992.
- Palmer, L. R., « The Indo-European Origins of Greek Justice », *Transactions of the Philological Society*, 1950, p. 149-168.
- Papadopoulou-Belmehdi, I., *Le Chant de Pénélope. Poétique du tissage féminin dans l'Odyssee*, Paris, 1994.
- Parry, A. (éd.), *The Making of Homeric Verse : The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford, 1971.
- Pease, A. S., « The Son of Neptune », *Harvard Studies in Classical Philology* 54, 1943, p. 69-82.

- Perpillou, J.-L., *Recherches lexicales en grec ancien. Étymologie, analogie, représentations*, Louvain-Paris, 1996.
- Perrotta, G., « L'elegia di Solone alle Muse », *Atene e Roma* 5, 1924, p. 251-260.
- Phillips, J. H., « Early Greek Medicine and the Poetry of Solon », *Clio Medica* 15, 1980-1981, p. 1-4.
- Pötscher, W., « Zwei wichtige Chorpartien aus dem Agamemnon des Aischylos (1331-1342 und 1560-1566) und Solons Musen-Elegie », *Grazer Beiträge* 14, 1987, p. 55-86.
- Polignac, Fr. de, *La Naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIII^e-VII^e siècles*, Paris, 1984 ; 2^{ème} éd. revue, 1995.
- Polignac, Fr. de, « Changer de lieu, changer de temps, changer la cité : sites et déplacements de la construction du temps dans l'Athènes archaïque », dans : Darbo-Peschanski, C. (éd.), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris, 2000, p. 143-154.
- Prinz, R., *De Solonis Plutarchei fontibus*, diss. Bonn, 1867.
- Pucci, P., *Odysseus Polytropos. Intertextual Readings in the Odyssey and the Iliad*, Ithaca-Londres, 1987 ; trad. fr. par J. Routier-Pucci, *Ulysse polutropos. Lectures intertextuelles de l'Iliade et de l'Odyssee*, Lille, 1995. Cité d'après la traduction.
- Puccioni, G., c. r. de Masaracchia, 1956, *Atene e Roma*, n. s. 2, 1957, p. 117-119.
- Raaflaub, K. A., « Solone, la nuova Atene e l'emergere della politica », dans : Settis, S. (éd.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società, 2. Una storia greca, I. Formazione*, Turin, 1996, p. 1035-1081.
- Reinhardt, K., « Solons Elegie ΕΙΣ ΕΑΥΤΟΝ », *Rheinisches Museum für Philologie* 71, 1916, p. 128-135.
- Reitzenstein, R., *Epigramm und Skoloion*, Giessen, 1893.
- Ricœur, P., *La Métaphore vive*, Paris, 1975.
- Römisch, E., *Studien zur älteren griechischen Elegie*, Francfort/Main (*Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike*, VII), 1933.
- Roisman, H., « Hesiod's ἠ ΑΤΤΗ », *Hermes* 111, 1983, p. 491-496.
- Roisman, H., « Ate and its Meaning in the Elegies of Solon », *Grazer Beiträge* 11, 1984, p. 21-27.
- Romagnoli, E., « Studi critici sui Frammenti di Solone, 1. La elegia XIII », *Studi Italiani di Filologia Classica* 6, 1898, p. 35-59.
- Romilly, J. de, *La Douceur dans la pensée grecque*, Paris, 1979.
- Roth, P., « Solon Fr. 25 West : 'Der Jugend Blüten' », *Rheinisches Museum für Philologie* 136, 1993, p. 97-101.

- Rousseau, Ph., *Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή. Destin des héros et dessein de Zeus dans l'intrigue de l'Iliade*, Thèse d'État inédite, 2 vol., Lille, 1995.
- Rousseau, Ph., « Instuire Persès. Notes sur l'ouverture des *Travaux* d'Hésiode », dans : Blaise, F.- Judet de La Combe, P.-Rousseau, Ph. (1996), p. 93-167.
- Rousseau, Ph., « L'égarément de Pâris. À propos d'*Iliade* XXIV, 25-30 », *Uranie* 8 : *Figures d'Éros*, 1998, p. 33-49.
- Rowe, G. O., « A Problem of Quotation in Demosthenes' Embassy Speech », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 103, 1972, p. 441-449.
- Ruijgh, C. J., *Autour de « τε épique »*. *Études sur la syntaxe grecque*, Amsterdam, 1971.
- Saetta-Cottone, R., *Aristofane e la poetica dell'ingiuria. Per una introduzione alla λαιδορία comica*, Rome, 2005.
- Saintillan, D., « Le discours tragique sur la vengeance. Remarques sur la compréhension des Charites et des Érinyes dans le mythe et la tragédie », *Cahiers du GITA* 3 (*Anthropologie et théâtre antique. Actes du colloque international, Montpellier 6-8 Mars 1986*), 1987, p. 179-196.
- Scheid, J.-Svenbro, J., *Le Métier de Zeus : mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, 1994.
- Schmitt, R., *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden, 1967.
- Schmitt Pantel, P., *La Cité au banquet, Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome (*Collection de l'École française de Rome*, 157), 1992.
- Schnapp-Gourbeillon, A., *Lions, Héros, Masques. Les représentations de l'animal chez Homère*, Paris, 1981.
- Schneidewin, F. W., « Variarum lectionum », *Philologus* 3, 1848, p. 106-132.
- Schultz, A. M. F., *De codicibus quibusdam ad orationem Philippicam tertiam nondum adhibitis*, Berlin, 1860.
- Sicking, C. M. J., « The Distribution of Aorist and Present Tense Stem Forms in Greek, Especially in the Imperative », *Glotta* 69, 1991, Part I, p. 14-43, Part II, p. 154-170.
- Skiadas, A. D., « Bemerkungen zu Solons Fr. 13 D. », *Hermes* 94, 1966, p. 373-377.
- Snell, B., *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin (*Philosophische Untersuchungen*, 29), 1924.
- Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hambourg, 1946 ; 4^{ème} éd. revue, Göttingen, 1975 ; trad. française (d'après la 4^{ème} éd.) par M. Charrière et P. Escaig, *La*

- Découverte de l'esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, Combas, 1994. Cité d'après la traduction française.
- Snell, B., *Dichtung und Gesellschaft. Studien zum Einfluß der Dichter auf das soziale Denken und Verhalten im alten Griechenland*, Hambourg, 1965.
- Solmsen, Fr., *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca-Londres, 1949 ; 2^{ème} éd. 1995.
- Spira, A., « Solons Musenelegie », dans : Kurz, G. et al. (éds.) : *Gnomosyne : menschliches Denken und Handeln in der frühgriechischen Literatur : Festschrift für Walter Marg zum 70. Geburtstag*, Munich, 1981, p. 177-196.
- Stahl, M., « Solon F 3D. Die Geburtsstunde des demokratischen Gedankens », *Gymnasium* 99, 1992, p. 385-408.
- Stanley, Ph. V., *The Economic Reforms of Solon (Pharos XI)*, St. Katharinen, 1999.
- Stehle, E., « Solon's Self-Reflexive Political Persona and its Audience », dans : Blok, J.-Lardinois, A. (2006), p. 79-113.
- Stoddard, K., « Turning the Tables on the Audience: Didactic Technique in Solon 13W », *American Journal of Philology* 123, 2002, p. 149-168.
- Sullivan, Sh. Darcus, *Psychological and Ethical Ideas. What Early Greeks say*, Leyde-New York-Cologne (*Mnemosyne*, suppl. 144), 1995.
- Svenbro, J., *La Parole et le marbre. Aux origines de la poésie grecque*, Lund, 1976. Version italienne revue : *La Parola e il marmo. Alle origini della poesia greca*, Turin, 1984.
- Tedeschi, G., « Solone e lo spazio della comunicazione elegiaca », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n. s. 10, 1982, p. 33-46.
- Thouard, D., « L'enjeu de la philologie », *Critique* 672 (« L'art de lire de Jean Bollack »), 2003, p. 346-359.
- Treu, M., *Von Homer zur Lyrik. Wandlungen des griechischen Weltbildes im Spiegel der Sprache (Zetemata, 12)*, Munich, 1955.
- Van Groningen, B. A., *La Composition littéraire archaïque grecque. Procédés et réalisations*, Amsterdam, 1960².
- Verdenius, W. J., « Inceptive ΔE again », *Mnemosyne*, 4^{ème} s., 27, 1974, p. 173 s.
- Vetta, M., « Convivialità pubblica e poesia per simposio », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n. s. 54, 1996, p. 197-209.
- Vlastos, Gr., « Solonian justice », *Classical Philology* 41, 1946, p. 65-83.
- Vox, O., « Le Muse mute di Solone (e lo specchio del suono) », *Belfagor*, n. s. 38, 1983, p. 515-522.
- Vox, O., *Solone autoritratto*, Padoue, 1984.
- Walker, J., *Rhetoric and Poetics in Antiquity*, Oxford, 2000.
- Wees, H. van, « Tyrtaeus' *Eunomia*: nothing to do with the Great Rhetra », dans : Hodkinson, S.-Powell, A. (éds.), *Sparta. Beyond the Mirage*, Londres, 1999, p. 1-41.

- Weinreich, O., *Antike Heilungswunder : Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Giessen, 1909 ; repr. Berlin, 1969.
- Wendorff, F., *Ex usu conviviali Theognideam syllogon fluxisse demonstratur*, Diss. Berlin, 1902.
- West, M. L., « Conjectures on 46 Greek Poets », *Philologus* 110, 1966, p. 147-168.
- West, M. L., *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin-New York, 1974.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von, *Aristoteles und Athen* (3, 4 : « Die solonischen Gedichte »), vol. II, Berlin, 1893, p. 304-315.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von, *Sappho und Simonides. Untersuchungen über griechische Lyriker*, Berlin, 1913 (« Solons Elegie εἰς ἑαυτόν », p. 257-275).
- Will, Fr., « Solon's Consciousness of Himself », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 89, 1958, p. 301-311.
- Williams, B., *Shame and Necessity*, Berkeley (*Sather Classical Lectures*, 57), 1993 ; trad. fr. par J. Lelaidier, *La Honte et la nécessité*, Paris, 1997. Cité d'après la traduction française.
- Wisnmann, H., « Propositions pour une lecture d'Hésiode », dans : Blaise, F.-Judet de La Combe, P.-Rousseau, Ph. (1996), p. 15-22.
- Ziegler, K., « Neue Beiträge zu Solons Gedichten », *Miscellanea di Studi Alessandrini in memoria di Augusto Rostagni*, Turin, 1963, p. 647-659.

ABBREVIATIONS

- Chantraine, *Dictionnaire étymologique* = Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, 4 vol., Paris, 1968-1980 (vol. IV-2, terminé par Masson, O., Perpillou, J.-L., Taillardat, J., sous la direction de Lejeune, M.).
- Denniston, *Greek Particles* = Denniston, J. D., *The Greek Particles*, Oxford, 1934 ; 2^{ème} éd. 1954.
- DK = Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1903 ; 5^{ème} éd. revue par Kranz, W., 3 vol., 1934-1937 ; 6^{ème} éd. augm., 1951-1952.
- KG = Kühner, R.-Gerth, B., *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, II : *Satzlehre*, 2 vol., Hanovre-Leipzig, 1898-1904.
- LfgreE = *Lexicon des frühgriechischen Epos*, fondé par Bruno Snell, Göttingen, 1955-
- L.-P. = Lobel, E.-Page, D., *Poetarum Lesbiorum fragmenta*, Oxford, 1955.

LSJ = Liddel H. G.-Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, 9^{ème} éd. revue par Jones, H. S.-McKenzie, R., Oxford, 1940 ; *Supplement*, éd. par Barber E. A. *et al.*, 1968 ; *Revised Supplement*, éd. par Glare, P. G. W.-Thompson, A. A., 1996.

Schwyzler = Schwyzler, E., *Griechische Grammatik auf der Grundlage von Karl Brugmanns griechischer Grammatik*. Vol. 1 : *Allgemeiner Teil, Lautlehre, Wortbildung, Flexion*, Munich (*Handbuch der Altertumswissenschaft*, II.1.1.), 1953 ; Vol. 2 : *Syntax und syntaktische Stilistik*, Munich (*Handbuch der Altertumswissenschaft*, II.1.2.), 1950.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	1
1. Les poèmes de Solon comme source de connaissance sur la réalité du VI ^e siècle athénien	3
2. Les poèmes comme contribution à l'histoire des idées	7
3. Recherches sur les conditions de production de la poésie solonienne : l'occasion et le genre	10
4. L'analyse systématique du détail. Dépassement des polarités réifiées : forme-fond, tradition-innovation, rhétorique-théorie, théologie-anthropologie, conservatisme-réformisme	17
5. Solon le poète-roi	32
L' « EUNOMIE » (4 W.)	35
Lectures	35
La transmission du texte	42
Le problème de l'intégralité	43
1. Le poème dans le discours de Démosthène	43
2. La composition du poème	44
3. Le problème du δέ (v. 1)	46
La question de l'occasion	53
V. 1-4 : « Notre cité ». Le destin d'Athènes	55
1. Le parallèle avec <i>Odysée</i> I, 32-43	56
2. Le faux débat : responsabilité divine ou responsabilité humaine ?	58
3. V. 1-4. Relecture : Athènes éternellement vouée à la protection divine	64
4. Rapport entre discours théologique et politique	70
V.5-16 : La mise à mal d'une « grande cité ». Les causes	72
1. Les auteurs de troubles (v. 5-8)	72
2. Les actions mauvaises (v. 9-14)	83
3. L'action de justice (v. 15 s.)	114
V. 17-29 : La mise à mal de « toute une cité ». Les conséquences ...	125
1. Structure de l'ensemble : les mauvaises actions comme fautes.	125
2. Le désastre politique (v. 17-25)	130
3. Le désastre individuel (v. 26-29)	148
V. 30 s. : L'enseignement de Solon aux Athéniens	153
V. 32-39 : L'eunomie	159

L' « ELEGIE AUX MUSES » (13 W.)	186
Problèmes	186
1. Le rapport avec l'« Eunomie »	186
2. Le problème du genre	187
3. La structure de l'élégie	188
4. Le sujet de l'élégie. Les deux grandes options	192
Le pessimisme prêté à Solon : une construction héracléenne ?	197
Hypothèse de lecture	206
Analyse	213
V. 1-6 : Proème. La prière aux Muses	213
V. 7 s. : Transition : l'intention bonne de l'acquisition juste	232
V. 9-32 : Le volet théologique. La richesse inscrite dans une théodicée	236
1. V. 9-15. Les deux richesses	237
2. V. 16-32 : Le contrôle de Zeus	259
V. 33-73 : Le volet anthropologique	285
1. V. 33-36. Le cadre général : l'humanité se nourrit d'espoirs .	285
2. V. 37-42. La <i>doxa</i> comme moteur de l'activité humaine : les cas limites	293
3. V. 43-62 : Le catalogue des activités humaines	302
3. a. Structure du catalogue	302
3. b. Analyse des vers 43-62	309
4. V. 63-73 : Généralisation. L'incertitude de l'action humaine	331
4. a. Problèmes de composition	331
4. b. Analyse	333
V. 74-76 : Conclusion. La clé théologique de l'activité humaine ...	359
EN GUISE DE CONCLUSION. L'UNICUM : CONSTRUCTION POETIQUE D'UNE FIGURE POETIQUE ET POLITIQUE SINGULIERE	369
1. Zeus parmi les hommes	369
2. Le loup parmi les hommes	373
APPENDICE 1. POEMES 4, 13 ET 36 W. TEXTE GREC ET TRADUCTION	387
APPENDICE 2. SOLON, 12 W.	401
APPENDICE 3. SOLON, 23 W.	411
INDEX GENERAL	421
INDEX DES PASSAGES CITES	430
INDEX DES MOTS GRECS DISCUTES	449
INDEX DES AUTEURS MODERNES CITES	450
BIBLIOGRAPHIE	454