

CHAPITRE III

LES TRAITES PARTICULIERS DE CHACUNE DES HORAI

1. EUNOMIA

Relativement rare, le mot *eunomia* comporte le préfixe *eu-*, signifiant dans un nom composé la bonne qualité de ce que le radical désigne. Ainsi *thymos* signifie « le siège des sentiments, le cœur »; *euthymos*, « qui a bon cœur, généreux, plein de courage »; *euthymia*, « le courage, la confiance ». Le radical d'*eunomia* est celui du nom *nomos*. A l'époque classique, ce dernier nom s'applique aux lois qui définissent les institutions d'une cité, comme à celles que l'on invoque devant les tribunaux, mais le temps de l'épopée ne connaissait pas de telles lois. Ainsi que nous l'avons vu, les autorités se référaient alors à des préceptes moraux, les *thémistes*, dont les rois étaient les dépositaires. L'époque archaïque a connu des réformateurs qui donnent à leur peuple des institutions nouvelles, parfois confirmées par des oracles; les règles qui les concernent se transmettaient le plus souvent par voie orale. Celles que la tradition spartiate attribue à Lycurgue se sont appelées *rhétrai* (d'un mot qui évoque l'idée d'une parole prononcée). En d'autres lieux on les appellera *thesmoi*; ensuite seulement apparaîtront les *nomoi*. C'est ainsi que certains auteurs opposeront les *thesmoi* de Dracon aux *nomoi* de Solon; j'observe cependant qu'en parlant de son œuvre législatrice, Solon lui-même n'emploie pas le nom *nomos* mais celui de *thesmos*¹. Le nom *nomos* prend sans doute son sens classique d'une manière progressive²; il l'acquiert pleinement quand l'usage se répand de lois écrites auxquelles chacun peut se référer.

¹ SOLO. 30, 18; 40, 2. GENTILI-PRATO.

² Cette évolution est certainement complexe. Le mot *nomos* prend notamment un sens musical chez les poète Lyriques; il s'y applique à l'ordonnance des sons dans une mélodie et désigne ainsi l'air ou le chant. Cf. ALCMAN, *MELICI*, 40, PAGE = 140 CALAME (cf. note à ce fragment); TELESTES, *MELICI*, 810, PAGE; PD. *Nem.* 5, 25.

Tel qu'il est employé dans l'épopée, le nom *eunomia* ne peut donc pas signifier simplement une législation, faite de lois judicieuses et fidèlement respectées. En fait, même à l'époque classique, le nom *nomos* n'a pas seulement le sens que nous avons signalé ; il peut signifier notamment l'usage ou la coutume. Il ne figure ni dans l'Iliade ni dans l'Odyssee ; il apparaît chez Hésiode et chez les premiers poètes lyriques. Chez Hésiode, associé parfois à un nom qui veut dire la manière d'être, le caractère d'une personne humaine ou divine³, il signifie un usage auquel on attribue une valeur normative. Il signifie la manière de vivre propre aux hommes par opposition à celle qui caractérise les animaux⁴. Il s'applique aux pratiques qui donnent à l'agriculture son efficacité⁵, aux règles matrimoniales octroyées ou respectées par les dieux⁶. Il désigne surtout le rituel dont le respect doit favoriser la réussite d'un sacrifice⁷. Nous devons avoir cette valeur du mot *nomos* présente à l'esprit quand nous cherchons à comprendre le nom *eunomia*. Mais il s'agit en premier lieu de considérer les emplois de ce nom chez les auteurs les plus anciens ; bien qu'ils ne soient pas très nombreux,⁸ tirons-en le meilleur parti.

Dans l'Odyssee, nous voyons Antinoos maltraiter le mendiant sous les traits duquel Ulysse se présente aux prétendants. Un témoin s'en indigné et déclare : Prends garde ! « Revêtant l'apparence d'étrangers venus de pays inconnus, les dieux sous de multiples aspects parcourent les cités, pour observer l'*hybris* des hommes et leur *eunomia*, ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες. »⁹ Nous constatons en premier lieu que l'*eunomia* s'oppose à l'*hybris*. Illustrée par le comportement méprisant et brutal d'Antinoos, celle-ci est orgueil, dérèglement, démesure ; l'*eunomia* est une vertu formant le contraire d'un tel défaut. Nous observerons ensuite que l'*hybris*, condamnée par les dieux, menace de nuire à celui même qui s'en rend coupable ; nous avons lieu de penser que l'*eunomia* peut, elle, produire un effet bénéfique. C'est ce que confirment quelques vers de l'hymne homérique à Gaïa. La Terre, y lisons-nous, donne aux hommes de bonnes moissons ; elle leur donne aussi de beaux enfants. Grâce à elle, ils jouissent de la prospérité :

³ HES. *Th.* 65-67.

⁴ HES. *Op.* 276-280

⁵ HES. *Op.* 388.

⁶ HES. Fr. 280, 14, MERKELBACH- WEST. L'attribution de ce fragment à Hésiode est discutée ; certains l'attribuent à la Minyade : *POETAE EPICI GRAECI. Minyas*, fr. 7, 14, BERNABE.

⁷ HES. *Th.* 416-420 ; fr. 322, MERKELBACH-WEST.

⁸ Le plus souvent, le mot *Eunomia* semble nommer la déesse que nous voudrions finalement connaître plutôt que la notion d'*eunomia*, telle que nous tentons de la comprendre. Mais, au fond, ne s'agit-il pas toujours de la même réalité ?

⁹ HOM. *Od.* 17, 487.

αὐτοῖ δ' εὐνομίησι πόλιν κατὰ καλλιγύναικα
κοιρανέουσ' ὄλβος τε πολὺς καὶ πλοῦτος ὀπηδεῖ.

dans l'*eunomia*, ils sont maîtres d'une cité riche en belles femmes ;
le bonheur et la prospérité les accompagnent¹⁰.

Ainsi l'*eunomia* des hommes permet que la Terre leur prodigue ses bienfaits. Une prière remarquable termine les Perses de Timothée :

ἀλλ' ἔκαταβόλε Πύθι' ἄγνάν
ἔλθοις τάνδε πόλιν σὺν ὄλβῳ
πέμπων ἀπήμονι λαῶι
τῶιδ' εἰρήναν θάλλουσαν εὐνομίαι

dieu pythien, toi dont les traits portent au loin,
puisses-tu venir dans notre cité sainte, avec la prospérité,
et envoyer à notre peuple délivré de ses maux
une paix florissante grâce à l'*eunomia*¹¹.

Dans l'esprit de Timothée, l'*eunomia* n'est probablement pas sans quelque relation avec la richesse qui accompagne Apollon mais elle est surtout un état qui permet ou favorise le règne de la paix. Résumons l'enseignement de ces premiers documents : l'*eunomia* implique mesure, équilibre, accord avec le monde où les dieux exercent leur pouvoir, toutes qualités qui contribuent à l'efficacité, au succès, à la prospérité.

Une phrase d'Hérodote semble confirmer simplement cette conclusion. L'Égypte aurait connu jadis un temps de bonheur. Ses informateurs, écrit-il, « disaient qu'il y avait eu en Égypte, avant le règne calamiteux de Chéops, une complète *eunomia* et que le pays était très prospère »¹². Une autre phrase nous incite pourtant à la compléter. Dans les temps anciens, les Spartiates avaient une très mauvaise législation, *κακονομῶτατοι ἦσαν*; or voici, écrit-il, « comment ils ont changé pour accéder à l'*eunomia*, *μετέβαλον δὲ ὄδε ἐς εὐνομίην* »; pour expliquer ce changement, Hérodote raconte le voyage de Lycurgue à Delphes, l'accueil que l'oracle lui fit ; il traite ensuite des réformes que le pèlerin agréé par le dieu introduisit dans la constitution lacédémonienne, pour conclure enfin : quand il eut pris toutes ces mesures, les Spartiates *εὐνομήθησαν*, « ils eurent de bonnes lois » ou « furent bien gouvernés »¹³. Nous avons déjà dit que les lois de Lycurgue ne sont pas comparables à celles que les plaideurs feront lire devant les jurés athéniens. Peut-être l'historien utilise-t-il des termes trop modernes pour décrire l'activité du réformateur spartiate, il nous

¹⁰ HOM. H. 30, *Gaia*, 11.

¹¹ MELICI. TIMOTH. 791, 237-240. PAGE.

¹² HDT. 2, 124.

¹³ HDT. 1, 65.

apprend cependant que l'heureux équilibre de l'*eunomia* n'est pas un produit du hasard ; il résulte d'une organisation de la société. Solidaire d'institutions politiques, l'*eunomia* réside dans les principes qui en définissent les structures, qui en conditionnent le fonctionnement. Si nous considérons les sens que le mot *nomos* a revêtus dans le cours du temps nous serons enclins à penser que ces principes furent simplement traditionnels, avant d'être définis par les hommes d'une manière délibérée comme Hérodote le suggère, en parlant de Sparte et de Lycurgue.

Ehrenberg reconnaît que l'*eunomia* ne consiste pas simplement dans une bonne législation. En se référant aux anciennes réformes législatives de Sparte et d'Athènes, il écrit d'une façon très pénétrante : « Le 'bon ordre' (*eunomia*) exprimait l'aspiration à un Etat conçu comme un *kosmos*, comme un ensemble harmonieux... L'*eunomia* ne désignait donc pas une constitution particulière mais impliquait une forme de cohésion, au sein de laquelle la résistance à toute *hybris* devait engendrer discipline, mesure et équilibre. »¹⁴ Ainsi, loin d'identifier l'*eunomia* à un état des institutions, il la montre solidaire d'une aspiration. Si je le comprends bien, cette aspiration se manifeste dans les mouvements de réformes qui aboutissent à la formation des cités grecques de l'époque classique. Une telle aspiration a certainement joué le rôle qu'il lui assigne ; je note toutefois que, présente dans l'*Odyssée* et chez Hésiode, l'*eunomia* est antérieure à ces mouvements.

Je la situe dans les principes qui régissent l'institution politique plutôt que dans cette institution elle-même, parce qu'Homère nous a montré, en parlant d'Antinoos, que l'*eunomia* se manifeste dans la conduite des individus. Comme elle concerne à la fois les comportements individuels et les comportements sociaux, elle doit être au-delà des uns et des autres. Platon le montrera plus tard d'une manière nouvelle. En termes explicites, il lie souvent l'*eunomia* à l'existence de lois positives¹⁵ mais il garde un souvenir précis de l'enseignement homérique¹⁶ ; il parle en outre de l'*eunomia* qu'une bonne éducation, tirant parti de la musique, donne aux enfants¹⁷. Enfin, même lorsqu'il évoque des lois positives, il situe l'*eunomia* dans l'âme de l'individu¹⁸.

Les principes qui donnent ainsi de l'harmonie aux institutions, confèrent leur équilibre et leur efficacité aux comportements des hommes, les agents de cette heureuse disposition de l'âme et de la société sont tenus

¹⁴ V. EHRENBURG. *L'état grec*. Trad. fr. Paris, 1976, p.95.

¹⁵ PLAT. e.g. *Hippias Majeur*, 284d.

¹⁶ PLAT. *Soph.* 216b.

¹⁷ PLAT. *Resp.* 4, 425a.

¹⁸ PLAT. *Leg.* 12, 960d.

pour divins. L'Eunomia est une déesse. Elle est fille de Thémis, solidaire de ses sœurs, la Justice et la Paix. Plusieurs textes rappellent, avec ces liens de parenté, les convergences et la complémentarité des influences exercées par les quatre divinités¹⁹. La tradition adopte le plus souvent la généalogie hésiodique mais les qualités propres d'Eunomia incitent Alcmán à faire d'elle la sœur de Peithô, déesse de la Persuasion²⁰. Sans créer entre elles aucun lien de parenté, d'autres auteurs l'associent à Arétè, la Vertu, ou à Aidôs, l'Honneur, la Réserve, le Respect. Comme nous le verrons bientôt, plusieurs textes associent également Aidôs à Dikè, une autre des Hôrai²¹.

Quant au reste Eunomia ne fait pas l'objet de mythes très élaborés. Il n'en résulte pas qu'elle soit sans importance. Elle est une patronne de plusieurs villes, d'Oponite et de Corinthe notamment²² mais sa présence est universelle. Nous lisons dans un discours attribué à Démosthène : « Il vous faut aujourd'hui juger correctement, en faisant le plus grand cas d'Eunomia, l'amie des justes causes qui sauve toutes les cités et tous les pays, et de l'auguste Dikè, la justice, qui ne se laisse point fléchir ». Nous y lisons aussi : « Il y a chez tous les hommes des autels de Diké, la Justice, d'Eunomia et d'Aidôs (l'Honneur). Les plus nobles et les plus saints de ces autels se trouvent dans l'âme, au fond de la personne de chacun ; les autres se dressent dans les lieux publics, pour y servir au culte »²³. Bacchylide évoque

Εὐνομία τε σαόφρων
ἃ θαλίας τε λέλογχεν
ἄσ τεά τ'εὔσεβέων ἀν-
δρῶν ἐν εἰρήνῃ φυλάσσει

la sage Eunomia
qui a reçu les banquets pour privilège particulier
et qui garde en paix les villes
des hommes pieux²⁴.

Le législateur athénien enfin, Solon, chante les œuvres d'Eunomia :

Voici, Athéniens, l'enseignement que mon cœur m'incite à vous donner.
Le dérèglement (*dysnomia*) cause à la cité de nombreux maux ;

¹⁹ E.g. PD. *Ol.* 9, 16; 13, 6-8; BACCHYL. *Dith.* 1, 51, IRIGOIN; MELICI, *Adespota*, 1018 b PAGE.

²⁰ ALCMAN, 64, PAGE = 105, CALAME.

²¹ BACCHYL. *Epin.* 13, 98, IRIGOIN; [DEM.] 25. c. *Aristog.* 1, 35. Sur Aidôs et Dikè voir *infra* pp. 131, ss. et p. 142. Nous tenterons là de préciser un peu la notion d'*aidôs*.

²² PD. *Ol.* 9, 16; 13, 6-8.

²³ [DEM.] 25, c. *Aristog.* 1, 11 et 35.

²⁴ BACCHYL. *Epinic.* 13, 98, ss. IRIGOIN

Eunomia y fait apparaître en toutes choses un ordre harmonieux. Constamment elle paralyse l'action des hommes injustes ; elle aplanit ce qui est rocailleux, met fin à l'insolence, abolit la démesure ; elle dessèche pendant leur croissance les fleurs de la folie ; elle corrige les jugements injustes, modère les actes d'orgueil ; elle dissipe les effets de la discorde, l'amertume née des querelles redoutables. Grâce à elle, tout est bon ordre et sagesse parmi les hommes²⁵.

Ces textes remarquables nous font comprendre pourquoi la mythologie d'Eunomia est relativement pauvre, comme l'est aussi celle des autres Hôrai. Ses épithètes ne se réfèrent à aucun épisode mythique ; quelques-unes évoquent pourtant une figure humaine. C'est le cas de *Bathykolpos*²⁶ qui se réfère soit aux plis profonds de ses vêtements soit à son ample sein et de *Rhodokolpos*²⁷ que je traduirais volontiers «à la gorge au teint de rose» ; les deux adjectifs suggèrent le charme ou la beauté que plusieurs textes prêtent aux Hôrai, compagnes des Charites, ainsi que nous l'avons constaté. Les autres épithètes conviennent sans doute à un être tenu pour conscient et personnel mais ne nous apprennent rien de son apparence. *Megalodoxos*, «Très glorieuse»²⁸, pourrait s'appliquer à bien d'autres divinités. *Saôphrôn*, «Sage», signifie une qualité morale²⁹ ; *Hagnè* (ἀγνή), «Sainte»³⁰, une forme particulière de sacralité que l'on trouve notamment chez Perséphone ; *Sôteira*, «Libératrice» ou «Salvatrice»³¹, peut qualifier plusieurs déesses, Thémis et Tychè en particulier ; le mot se réfère à l'action que ces divinités exercent parmi les hommes. Les Grecs perçoivent donc l'action d'Eunomia, en eux-mêmes ou dans leur entourage ; ils l'invoquent comme on invoque une personne ; ils peuvent lui prêter des traits aimables mais ils ne lui connaissent point d'aventures particulières. En fait elle n'a pas besoin d'être imaginée sous une forme humaine pour être présente à leur esprit ; elle s'impose à eux dans toutes les situations où le principe ou la vertu d'*eunomia* se manifeste. Elle est ce principe même, tenu pour divin, à l'instant même où l'on en ressent les effets. L'homme s'approche d'elle, en pratiquant les vertus qu'elle-même et ses sœurs incarnent ou symbolisent

²⁵ SOLO. fr, 3, 30-39.

²⁶ ORPH. H. 60, 2.

²⁷ MELICI. *Adespota*, 1018 b, PAGE.

²⁸ PD. *Ol.* 9, 16.

²⁹ BACCHYL. *Epin.* 13, 98, IRIGOIN.

³⁰ BACCHYL. *Dithyr.* 1, 51, IRIGOIN.

³¹ PD. *Ol.* 9, 16.

ἀλλ' ἐν μέσῳ κείται κιχεῖν
 πᾶσιν ἀνθρώποις Δίκαν ἰθεῖαν, ἀγνᾶς
 Εὐνομίας ἀκόλουθον καὶ πινυτᾶς Θέμιτος,

Il est loisible à tous les hommes
 d'accéder à la droite Justice, compagne
 de la sainte Eunomia et de l'exacte Thémis.

Ceux qui font d'elle une hôtesse de leur maison sont fils d'hommes
 heureux³².

Nous avons situé l'*eunomia* au-delà de l'institution sociale, comme au-delà de l'individu ; à l'époque impériale, certains auteurs en feront un principe cosmique. Proclus écrit, dans son commentaire du Timée : « Les théologiens ont préposé Eunomia à la garde de la sphère des étoiles fixes » (par opposition à la sphère des planètes errantes). « Elle distingue des êtres singuliers dans la multitude des astres qui s'y trouvent, maintenant constamment chacun d'entre eux à la place qui lui est propre. »³³

En tenant compte de ces données complexes, j'ai traduit le mot *eunomia* par « bonne organisation ». Cette traduction approximative ne doit pas évoquer seulement l'ordonnance de la société mais aussi l'équilibre interne de la personne humaine.

En terminant ce chapitre, je signalerai un problème secondaire mais délicat.

Tel que la tradition manuscrite nous l'a livré, l'hymne orphique aux Charites fait de ces divinités gracieuses les filles de Zeus et d'Eunomiè³⁴. Sur ce point une note de Kern signale que Schrader soupçonnait le texte de corruption : le nom d'Eunomiè s'y trouverait substitué à celui d'Eury-nomè qui était la mère des Charites selon la tradition hésiodique. L'hypothèse de cette confusion ne doit pas être écartée trop rapidement ; la ressemblance des deux noms pourrait l'expliquer. Le recueil des hymnes orphiques n'ignore pas qu'Eunomiè est issue de Zeus et de Thémis³⁵ ; dans ces conditions, les auteurs pourraient-ils parler sans précaution d'un couple liant Zeus à une Hôra ? L'union d'un frère et d'une sœur n'est pas habituelle chez les anciens Grecs mais elle ne les scandalise pas ; ils l'évoquent fréquemment dans leurs mythes. En revanche le mythe d'Œdipe et celui de Cinyras suffisent à montrer que l'union d'un ascendant avec son descendant direct les épouvante ; lorsqu'ils parlent d'une telle union chez les dieux, ils l'enveloppent de mystère. Il est vrai que les textes orphiques

³² BACCHYL. *Dithyr.* 1, 50-52.

³³ PROCL. *in Tim.* 40a = ORPH. F. 181 K.

³⁴ ORPH. HY. 60, 2.

³⁵ ORPH. HY. 43, 1-2.

assimilent volontiers l'une à l'autre les divinités de deux générations successives, Hélios et Hypérion, Déméter et Rhéa par exemple. Il en résulte que les auteurs chrétiens tiennent parfois l'union de Zeus et de Déméter pour celle d'un fils et de sa mère³⁶. D'une façon semblable, dans l'hymne des Charites, Eunomiè étant assimilée à sa génitrice, le couple Zeus-Eunomiè serait l'équivalent du couple Zeus-Thémis. On objectera pourtant qu'aucune tradition ne fait de Thémis la mère des Charites. On notera surtout que les Grecs n'ont pas les mêmes réactions que les auteurs chrétiens ; en assimilant deux divinités l'une à l'autre, ils ne les confondent pas. Pour eux, si une sorte de permanence unit Déméter à Rhéa dans l'unité divine, ils distinguent clairement les deux déesses l'une de l'autre. « Elle était Rhéa ; quand elle fut mère de Zeus, elle devint Déméter. »³⁷ Ils ne voient donc point dans l'union de Zeus et de Déméter celle d'un fils et de sa mère. Quelles qu'en aient été les modalités (certains textes nous donnent à penser qu'elles furent étranges) elle ne leur paraît pas plus extraordinaire que le mariage de Zeus avec sa sœur Héra. Ils connaissent en revanche une union divine scandaleuse : celle de Zeus et de sa fille Perséphone. Cette union qui donne naissance au premier Dionysos occupe une place centrale dans les mythes orphiques. Pour en parler, les textes utilisent toujours des formules prudentes, qui en soulignent le caractère sacré ; il est impossible ou interdit de la raconter ; elle constitue un événement ineffable³⁸. En considérant la répétition de ces formules, il me paraît peu probable qu'un hymne orphique puisse, sans user de précautions semblables, évoquer l'union de Zeus et d'Eurynomè, du père et de la fille. C'est pourquoi je serais enclin à suivre Schrader et à lire Eurynomè à la place d'Eunomiè, dans l'hymne des Charites.

2. DIKE

A. Le nom *dikè*

1) *Remarque préalable : la dikè peut être familiale, comme la thémis*

Comme celui des autres Hôrai, le nom de Dikè appartient à la langue commune. Il signifie la justice, mais de quelle justice s'agit-il ? Nous avons déjà dit comment Glotz et d'autres auteurs après lui distinguent la *dikè* de la *thémis*. Dans leurs différentes études, ils ont fait nombre d'observations pertinentes. Il est vrai que les hommes prennent particulière-

³⁶ O.F. 153, KERN.

³⁷ O.F. 145, KERN.

³⁸ Cf. ORPH. HY. 30, 6-7 ; 52, 5.

ment la *dikè* en considération dans les affaires de meurtre : Elle dicte leur comportement aux parents de la victime ; ils poursuivent le meurtrier pour exiger de lui une réparation, quand ils ne le tuent pas à son tour³⁹. Notons pourtant que le meurtre peut aussi concerner la *thémis*. Selon le Bouclier hésiodique, Amphitryon doit venger les frères de sa femme, tous victimes d'un assassinat ; il est soumis à cette obligation avant de pouvoir entrer dans le lit d'Alcmène, son épouse, dont il avait lui-même tué le père autrefois. Or le poème nous apprend que les conséquences de ces multiples meurtres et la mission du vengeur sont régies par la *thémis*. Dans l'esprit de vendetta réassumé par la *dikè*, les membres du *genos* doivent poursuivre le meurtrier de l'un d'entre eux. Après le meurtre des frères d'Alcmène, on peut supposer qu'il n'y a plus de mâle dans le *genos* auquel elle avait appartenu avant son mariage et que son nouvel époux assume la charge qui leur fût incombée. Cela n'irait pourtant pas sans quelque difficulté. Le mariage fait-il entrer Amphitryon dans le *génos* d'Alcmène ou Alcmène dans celui d'Amphitryon ? Dans ce dernier cas, Amphitryon ne serait pas qualifié pour agir au nom de la famille lésée. En tout état de cause, il le paraît bien peu puisqu'il a lui-même tué le père d'Alcmène ; la justice familiale exige qu'il soit lui-même poursuivi par les parents de ce malheureux. Or Amphitryon épouse Alcmène. Dans cette situation embrouillée, la *thémis* propose une solution inédite pour résoudre un problème que ses principes usuels rendent apparemment insoluble. Elle tient compte de règles imposées par la religion familiale quant au mariage et quant au devoir de vengeance mais le règlement auquel elle aboutit ne résulte point de l'application d'une loi ; c'est le produit d'une invention ; il concilie les intérêts de deux familles, pour assurer leur commune permanence⁴⁰.

Nous constatons ainsi que la *thémis* et la *dikè* peuvent l'une et l'autre concerner parfois des relations interfamiliales ; *les Travaux et les Jours* enseignent que la *dikè* régit celles qui unissent entre eux les membres d'une même famille. Un conflit a opposé Hésiode et son frère Persès, lorsqu'ils se sont partagé l'héritage de leur père. Dans cette circonstance, Hésiode s'est senti lésé. Le roi qui jugeait de leur différend s'est laissé corrompre, dit-il, et il a satisfait les prétentions illégitimes de Persès.

ἦδη μὲν γὰρ κληῖρον ἔδασσάμεθ', ἄλλα τε πολλὰ
ἀρπάζων ἐφόρεις μέγα κυδαίνων βασιλῆας
δαροφάγους, οἱ τήνδε δίκην ἐθέλουσι δικάσσαι.

³⁹ E.g. HOM. II. 18, 506-508 ; ESCHL. *Cho.* 144

⁴⁰ [HES.] *Bouclier*, 9-19 et Argument. Il est vrai que le Bouclier est une œuvre médiocre mais les vers qui racontent cette histoire sont probablement empruntés au Catalogue des femmes. Quoiqu'il en soit, connu de Stésichore, le Bouclier est antérieur au VI^e siècle.

Nous avons déjà partagé notre patrimoine ; d'autres biens, en nombre, tu me les as arrachés, tu les as emportés, en comblant de prévenance les rois mangeurs de présents, qui consentent à pratiquer cette *dikè* là⁴¹.

Il s'agit bien de la *dikè* qui nous concerne, Persès et moi. Toutefois la mention des rois « mangeurs de présents » montre que celle-ci est une mauvaise *dikè*, fruit de la corruption. Il me paraît impossible de négliger ce témoignage. L'écart chronologique qui sépare les poèmes homériques de l'œuvre d'Hésiode n'est pas important. L'Iliade et l'Odyssée conservent sans doute des souvenirs très anciens mais les mythes repris et élaborés dans la Théogonie ou dans les Travaux s'enracinent aussi dans de vieilles traditions. Or la *dikè* est l'objet d'une préoccupation constante chez Hésiode ; si, dans un passé hellénique récent, elle avait exclusivement concerné les affaires où se trouvent impliqués les membres de deux familles distinctes, il ne l'aurait pas évoquée comme il le fait constamment⁴², en parlant du conflit qui l'opposa à son frère.

En bref, comme d'autres observations nous l'ont déjà montré, la *thémis* et la *dikè* ne se distinguent pas l'une de l'autre par les traits que Glotz a indiqués. Ce ne sont point la nature des causes où la *thémis* ou la *dikè* interviennent qui permettent de les distinguer l'une de l'autre. Plusieurs témoins nous montrent en effet que de mêmes affaires peuvent les intéresser l'une et l'autre.

Chez Eschyle, Athéna s'adresse aux Euménides dans les termes suivants :

λέγειν δ' ἄμομφον ὄντα τοὺς πέλας κακῶς
πρόσω δικαίων ἢ δ' ἀποστατεῖ θέμις

Insulter les gens, quand on n'a rien à leur reprocher
est loin des conduites agréées par la *dikè* et la *thémis* s'en écarte⁴³.

Zeus, lisons-nous dans l'Iliade, se fâche contre certains hommes

οἳ βίη εἰν ἀγορῆ σκολίας κρίνωσι θέμιστας
ἐκ δὲ δίκηγ ἐλάσσωσι,

qui, dans l'agora, choisissent des *thémistes* tortueuses
et chassent la *dikè*⁴⁴.

⁴¹ HES. *Op.* 34-39. Le démonstratif de la première personne pourrait à nous inciter à traduire : notre *dikè*, la *dikè* qui nous concerne ; toutefois la qualification des rois « mangeurs de présents » me paraît mettre en cause la qualification de la *dikè* qu'ils appliquent.

⁴² HES. *Op.* 37-39 ; 213-224 ; 263-264 ; 274-275.

⁴³ ESCHYL. *Eum.* 413-414. Sur le sens de δίκαιος, voir *infra*, pp. 122, ss.

⁴⁴ HOM. *Il.* 16, 386.

Nous ne sommes pas encore en mesure de bien comprendre les vers de ce type; il nous apprennent du moins une chose claire: la *dikè* et la *thémis* sont assez proches l'une de l'autre pour que l'injure faite à l'une affecte l'autre. D'autres témoignages nous donnent une information semblable⁴⁵.

2) *La dikè: lot convenant à un individu, en considération des actes qu'il a accomplis*

Comme d'autres dictionnaires, le Liddel-Scott-Jones attribue pour premier sens au mot *dikè* « custom, usage » et mentionne dans sa première subdivision l'emploi adverbial de δίκη, « in the way of, after the manner of ». Selon Gernet, le terme *dikè* signifie une coutume ou mieux une manière d'être habituelle, chez les hommes ou chez les dieux; de ce sens découle l'emploi adverbial de *dikèn*, « à la manière de »; dans les textes les plus anciens, le nom *dikè* revêt rarement un sens judiciaire. L'historien de la religion grecque, Guthrie énonce une opinion semblable: Il enseigne que le nom *dikè* désigne en premier lieu un comportement traditionnel propre à certaines catégories de personnes, même s'il reconnaît qu'Homère utilise parfois ce terme dans un autre sens⁴⁶. Benvéniste critique de telles présentations. Il rappelle que le mot grec dérive d'une racine indo-européenne à laquelle se rattachent le verbe latin *dico*, « dire » et le verbe grec δείκνυμι, « montrer »; cette racine doit signifier le fait de montrer par la parole. Allant plus loin le linguiste se réfère à l'expression latine *dicis causa*; elle présuppose, dit-il, un **dix* « signifiant le fait de montrer avec autorité de parole ce qui doit être ». Tel serait le sens premier de *dikè*. Benvéniste reprend ensuite l'un des passages auxquels le dictionnaire se réfère. Attirée auprès d'Ulysse par le sang de la victime qu'il vient d'immoler, Anticleia morte lui explique la condition des âmes, quand elles abandonnent le corps des trépassés:

ἀλλ'αὐτή δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅτε τίς κε θάνησιν

voici la *dikè* des êtres humains quand quelqu'un meurt⁴⁷.

Benvéniste commente: La *dikè* des mortels « n'est pas 'une manière d'être' mais bien 'la règle impérative', 'la formule qui règle le sort'. Par là on arrive à l'emploi adverbial: δίκη 'à la manière de', c'est à dire 'selon la norme de telle catégorie d'être' ».

Je ne me prononce pas sur l'étymologie proposée par Benvéniste mais je pense qu'il a raison de donner à *dikè* une valeur normative. Les auteurs

⁴⁵ E.g. HOM. *Od* 9, 215; HES, *Th.* 235-236.

⁴⁶ W.K.C. GUTHRIE. *The Greeks and their Gods*. Londres. 1950. pp. 123, ss.

⁴⁷ HOM. *Od.* 11, 218. Je signale ici un autre texte indiquant qu'une *dikè* définit la condition des mortels. Dans la tragédie, Héphestos reproche à Prométhée βρότοισι τιμὰς ὥπασσας πέρα δίκης ESCHL. *Prom.* 30.

du dictionnaire se fondent pourtant sur une constatation dont nous devons tenir compte. Dans les textes grecs les plus anciens, les formules semblables à celles qu'ils mentionnent en premier lieu sont particulièrement fréquentes. En voici deux exemples :

ἡ γὰρ δίκη ἐστὶ γερόντων
Tel est le lot assigné aux vieillards⁴⁸.

ἡ τ' ἐστὶ δίκη θείων βασιλῆων
Tel est le lot assigné aux rois divins⁴⁹.

Les phrases de ce type nous enseignent que la *dikè* est particulière à certains individus. Il y a certes une *dikè* commune à tous les mortels – encore se distingue-t-elle de celle des êtres divins – mais il y a aussi une *dikè* des vieillards ou une *dikè* des rois. Ainsi, alors que la *thémis* est universelle, même si elle impose des exigences variables selon les circonstances, la *dikè* se définit d'emblée en considération de qualités particulières aux personnes qu'elle concerne.

Plusieurs textes me paraissent confirmer ce caractère de la *dikè*. A propos des rois, Hésiode écrit :

οἱ δὲ δίκας ξείνοισι καὶ ἐνδήμοισι διδοῦσι
ἰθείας καὶ μὴ τι παρεκβαίνουσι δικαίου
τοῖσι τέθηλε πόλις.

ceux qui, pour l'étranger comme pour l'indigène, donnent de droites sentences (*dikai*) et ne s'écartent point de ce qui est juste voient leur cité s'épanouir⁵⁰.

Les *dikai* émises par les rois concernent des indigènes ou des étrangers, elle sont donc adaptées à différents groupes de personnes. Lisons Solon ; après avoir édicté des règles pour les différentes catégories d'Athéniens, il évoque fièrement son œuvre :

θεσμοὺς δ' ὁμοίως τῷ κακῷ τε καὶ ἀγαθῷ
εὐθείαν εἰς ἕκαστον ἀρμόσας δίκην,
ἔγραψα.

d'une manière égale pour ceux de bonne et de basse condition, adaptant correctement à chacun sa *dikè*, j'ai écrit les lois⁵¹.

J'ai déjà cité quelques vers de la Descente d'Ulysse aux Enfers :

⁴⁸ HOM. *Od.* 24, 255.

⁴⁹ HOM. *Od.* 4, 691.

⁵⁰ HES. *Op.* 225-227.

⁵¹ SOLO. *Fr.* 30, 18-20. GENTILI-PRATO.

Je vis ensuite Minos, le resplendissant fils de Zeus ;
 tenant un sceptre d'or, il exerçait la *thémis* parmi les morts,
 siégeant. Autour de ce prince, plusieurs personnes demandaient leurs
dikai,
 les unes debout, les autres assises, dans la demeure d'Hadès
 aux larges portes⁵².

Comme je l'avais suggéré, le mot *dikè* désigne bien ici ce qui revient de droit à un individu, sa part, son droit. C'est ce qu'il signifie aussi dans le vers de la Quatrième Pythique où il s'oppose au gain que l'on peut faire en usant d'une ruse malhonnête⁵³.

Mais à quelles qualités correspond la *dikè* propre à certains individus ? Les exemples que nous avons cités semblent évoquer des qualités aisément saisissables. La mortalité caractérise la condition humaine ; un âge, le vieillard ; un rang social, le roi. Les choses ne sont pourtant pas aussi simples. Dans l'Odyssée, Eumée déplore le sort où l'absence d'Ulysse le réduit : ἡ γὰρ δμῶων δίκη ἐστὶν / αἰεὶ δεδιότων ὄτ' ἐπικρατέωσιν ἀνακτες / οἱ νεοί. « tel est le lot assigné aux serviteurs, / toujours craintifs quand commandent des maîtres / d'un genre nouveau. »⁵⁴ Certes les serviteurs sont définis par leur condition sociale ; on observera toutefois que cette condition ne suffit pas à situer les personnes dont l'Odyssée évoque ici la *dikè*. Leur maître n'est plus là ; des hommes nouveaux, des intrigants aux comportements imprévisibles, l'ont remplacé ; c'est pourquoi une inquiétude les habite et contribue à les caractériser. C'est donc largement en raison de circonstances malheureuses qu'une certaine *dikè* leur est impartie. Un personnage d'Eschyle déclare : Εἶθ' εἶχε φωνὴν εὐφρον' ἀγγέλου δίκην, « Ah ! si elle avait la voix bienveillante, qui convient à un messenger ! »⁵⁵ Le mot messenger ne désigne pas exactement une personne, définie de façon durable par de multiples caractères, mais un individu considéré dans la fonction qu'il remplit momentanément.

Dans l'Agamemnon d'Eschyle, nous voyons le chœur des vieillards rendre hommage à Clytemnestre ; ils s'en expliquent dans les termes suivants :

δίκη γὰρ ἐστὶ φωτὸς ἀρχηγοῦ τίειν
 γυναῖκ' ἐρημωθέντος ἀρσενος θρόνου,
 de l'homme qui nous dirige, il est *dikè* d'honorer
 la femme, quand le trône de son époux reste vide⁵⁶.

⁵² Voir ci-dessus, p. 40.

⁵³ Voir ci-dessus, p. 36.

⁵⁴ HOM. *Od.* 14, 59-61.

⁵⁵ ESCHL. *Cho.* 195.

⁵⁶ ESCHL. *Ag.* 259-260.

Ainsi, pour définir une juste conduite à l'égard de Clytemnestre, la *dikè* ne prend pas seulement en considération sa qualité royale permanente ; elle tient compte des événements qui ont éloigné d'elle son époux pendant plusieurs années.

Ces observations nous incitent à reconsidérer les exemples du vieillard et du roi. Le premier se définit par un passé, peut-être aussi par une usure ; le second, par un pouvoir, par l'accomplissement d'actions propres à entraîner des conséquences. En bref la *dikè* paraît s'inscrire dans le déroulement d'une histoire, dans l'exercice d'une activité. Un exemple paraît ne pas confirmer ces observations ; nous le trouvons dans l'*Odyssée*. Comme Athéna illumine soudain la grande salle du palais d'Ulysse, Télémaque s'émerveille. Un des dieux, s'exclame-t-il, est l'auteur de ce miracle. Ulysse l'interrompt.

Σίγα καὶ κατὰ σὸν νόον ἴσχανε, μηδ' ἐρέεινε·
αὐτῆ τοι δίκη ἐστὶ θεῶν, οἷ Ὀλυμπον ἔχουσιν.

Tais-toi, maîtrise tes esprits, ne pose pas de question !
C'est la *dikè* des dieux possesseurs de l'Olympe⁵⁷.

Le mot *dikè* semble signifier simplement ici la manière de faire propre aux dieux, sans relier l'action divine à quelque action précédente ou subséquente. Il est vrai que l'action d'un dieu n'entre pas dans une chaîne de conséquences comparable à celle où les actions humaines se trouvent entraînées. Le nom *dikè* se réfère pourtant bien à une action, il indique bien une convenance : l'action miraculeuse est exactement appropriée à un être divin.

Bien qu'ils présentent des difficultés, quelques vers de l'*Odyssée* pourraient confirmer les conclusions auxquelles nous sommes en train de parvenir et nous permettre de les compléter. Rappelant la sollicitude dont Athéna a toujours entouré Ulysse, Nestor a évoqué la possibilité de son retour et celle d'une expulsion des prétendants. Hésitant, Télémaque refuse de s'abandonner à de tels espoirs ; il oriente la conversation dans une direction nouvelle en demandant à Nestor ce qu'il est exactement advenu d'Agamemnon et de Ménélas. Il annonce son intention de la façon suivante : « Je veux maintenant passer à un autre sujet et interroger Nestor, ἐπεὶ περίοιδε δίκας ἡδὲ φρόνιν ἄλλων « puisqu'il sait mieux que d'autres les *dikai* et la *phronin* »⁵⁸. Le sens de cette proposition n'est pas immédiatement apparent. Nous en trouvons la traduction suivante dans le dictionnaire Liddel-Scott-Jones, sous le nom φρόνις : « he knows the customs and wisdom above other men ». Bérard traduit : « personne des humains n'est plus juste ni sage ». Le mot *phronis* est relativement rare.

⁵⁷ HOM. *Od.* 19, 42-43.

⁵⁸ HOM. *Od.* 3, 243-244.

Son étymologie et ses quelques emplois suffisent pourtant à nous en suggérer le sens : il signifie l'intelligence, enrichie sans doute d'une expérience, soit donc bien une sorte de sagesse⁵⁹. L'étroite association des mots *phronis* et *dikai* semble indiquer que les *dikai* ont, comme la sagesse, une valeur normative. J'observe d'autre part que notre proposition, introduite par ἐπεὶ, « puisque », est une causale ou une explicative. En attribuant à Nestor une connaissance exceptionnelle de la *phronis*, Télémaque dit pourquoi il veut l'interroger ; en lui attribuant une connaissance égale des *dikai*, il veut sans doute expliquer le choix des questions précises qu'il entend lui poser. Comme nous l'avons vu le nom *dikè* désigne ce qui revient à un individu, sa juste part. Nestor connaît mieux que tout autre la sagesse ; en considération de la justice, il sait mieux que tout autre quel lot échoit à chacun. En fait les questions de Télémaque portent sur les destins subis par Ménélas et par Agaménon, lors d'événements où la justice semble avoir été bafouée ; Nestor racontera ces événements en montrant comment chaque acteur reçoit finalement un sort qui satisfait à de justes exigences⁶⁰.

Revenons brièvement aux phrases que nous avons citées plus haut. Quand un Grec pense globalement aux hommes parmi lesquels se trouvent des vieillards, des serviteurs, des messagers et des rois, tous dotés d'une *dikè* particulière, l'idée d'une pluralité de *dikai* ne lui vient pas à l'esprit ; il emploie un singulier et parle de la *dikè* des mortels. S'il y a donc bien convenance de la *dikè* à la condition de chaque individu, le mot *dikè* ne se réfère pas toujours aux événements qui composent un destin particulier et qui varient de cas en cas ; il peut simplement souligner cette convenance ; constitutive de la *dikè*, elle est constante.

Voyons les choses de plus près. Dans tous ses emplois, le mot *dikè* se réfère à une action ; il semble énoncer l'idée d'une convenance souhaitable entre cette action et les circonstances de son exécution ; entre cette action et l'homme ou la femme qui en sont l'objet ; entre la personne agissante et certains effets indirects des gestes qu'elle accomplit. On me paraît avoir généralement méconnu cette valeur du nom *dikè* dans un passage de l'Odyssée. Pénélope y dit son misérable sort ; son mari a disparu ; elle subit en outre la cour outrancière des prétendants. Rivalisant de zèle, ils amènent chez elle des bœufs et de gras moutons, pour y faire des banquets où ils invitent leurs proches ; ils lui offrent en outre de riches cadeaux. Pénélope évoque leur conduite d'une manière synthétique dans le vers :

⁵⁹ La connaissance acquise, le nouveau savoir, cf. HOM *Od.* 4, 258. D'une manière plus générale, l'expérience : dans le passage même que nous considérons, immédiatement après avoir employé le mot *phronis*, Télémaque explique : en effet Nestor a déjà vécu très longtemps.

⁶⁰ HOM. *Od.* 3, 240-312.

μνηστήρων οὐχ ἦδε δίκη τὸ πάροιθε τέτυκτο

cette *dikè* des prétendants n'existait pas auparavant⁶¹.

Les auteurs modernes supposent ordinairement que le nom *dikè* signifie ici un usage, une manière d'être et d'agir. Pénélope voudrait dire : la conduite des prétendants est sans exemple, elle n'a pas de précédents. Une telle interprétation comporte une part de vérité. Il me semble pourtant que l'emploi du nom *dikè* signale un trait significatif de la conduite des prétendants. Elle les situe dans une relation telle avec la justice que leur conduite doit entraîner pour eux des conséquences. D'une certaine façon, le nom *dikè* annonce leur châtement.

3) *La dikè objective et la dikè subjective*

Les expressions que nous venons d'étudier suggèrent quelques formes de la convenance qui unit un certain acte à des événements qui l'ont précédé, qui lui sont concomitants ou qui se produiront ultérieurement. Plusieurs textes nous donnent un autre enseignement encore. Dans le cours du temps, effets inattendus d'une action passée, certains événements affecteront l'existence de son auteur ; s'ils le font d'une manière douloureuse, ils en seront le châtement ; s'ils le font d'une manière agréable, ils en constitueront la récompense. Dans les Sept contre Thèbes, nous apprenons que Capanée, négligeant Zeus et ses foudres, a déclaré qu'il incendierait la cité, quoi que les dieux en aient. Cet orgueil insensé rassure Étéocle : l'homme orgueilleux, pense-t-il, ne peut pas accéder au succès :

πέποιθα δ'αὐτῷ ξὺν δίκη τὸν πυρφόρον
ἤξειν κεραυνόν,

Je suis convaincu que la foudre chargée de feu
s'abattra sur lui, accompagnant la *dikè*⁶².

Eschyle met les propos suivants dans la bouche d'un de ses personnages :

λέγω...
καὶ τοὺς κτανόντας ἀντικαθθανεῖν δίκη

j'affirme...

que les meurtriers meurent à leur tour sous l'effet de la *dikè*⁶³.

Inversément, dans un passage remarquable dont nous reparlerons, Hésiode donne aux justes l'espoir d'une récompense ; il affirme que les rois voient leur pays grandir et prospérer, quand ils respectent la *dikè*⁶⁴. De

⁶¹ HOM. *Od.* 18, 275.

⁶² ESCHL. *Sept.* 444.

⁶³ ESCHL. *Cho.* 144.

⁶⁴ HES. *Op.* 225-247.

même l’Odyssée nous apprend que le respect de la justice assure la fertilité des champs⁶⁵, tandis que, d’après l’Iliade, le mépris de la *dikè* suscite la colère de Zeus ; il déverse alors des pluies dévastatrices sur les champs des coupables⁶⁶.

Requérant une correspondance, une adéquation dont nous venons de voir quelques exemples, la *dikè* présente deux aspects complémentaires : En premier lieu celui d’une puissance immanente à l’histoire, d’un agent capable d’influencer les événements. Les vers d’Eschyle que nous venons de citer le suggèrent déjà : Si la mort frappe les meurtriers, cela ne résulte pas d’une action humaine ; c’est un pur effet de la *dikè*. De même la foudre qui accompagne la *dikè*, selon Étéocle, lui est subordonnée ; elle la symbolise ou lui sert d’instrument. Solon nous donne un enseignement semblable :

χρήματα δ’ιμείρω μὲν ἔχειν, ὀδίκως δε πεῖσθαι
οὐκ ἐθέλω· πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη,

Je désire posséder des richesses mais, les avoir acquises injustement je n’y consens pas. La *dikè* arrive ensuite de toutes façons⁶⁷.

La *dikè* agit ainsi de sa propre initiative ; survenant tôt ou tard, elle se manifeste dans l’événement malheureux qu’elle provoque pour châtier un coupable.

Tel est son aspect objectif ; elle présente en outre un aspect subjectif. L’homme connaît la façon dont la *dikè* lie à un acte, selon sa qualité, des conséquences heureuses ou malheureuses. Ainsi présente à l’esprit de tous, la *dikè* influence leurs conduites. Elle le fait d’une première façon relativement simple. Les hommes se montrent soucieux d’agir correctement pour éviter les malheurs qu’une injustice menace d’entraîner, comme nous venons de le voir chez Solon, ou dans l’espoir d’accéder au bonheur, comme le dit Hésiode quand il conseille à son frère Persès de respecter la justice⁶⁸. Plusieurs textes montrent que cette conscience de la *dikè* peut jouer des rôles subtils. Dans les Euménides, Oreste conçoit des doutes : a-t-il eu raison de tuer Clytemnestre ? Il demande à Apollon : εἴ σφε σὺν δίκῃ κατέκτανον « si je l’ai tuée avec *dikè* »⁶⁹. Le coupable tente de se justifier ; nous le voyons chez Sophocle. Aveugle, exilé pour expier les fautes qu’il est conscient d’avoir commises, Œdipe voudrait se disculper. Ignorant sa véritable identité, il ne savait pas, dit-il, la portée des actes qu’il perpétrait⁷⁰. En cas de malheur, l’homme sincère peut douter de la

⁶⁵ HOM. *Od.* 19,109, ss.

⁶⁶ HOM. *Il.* 16, 386, ss.

⁶⁷ SOLO. fr. 1, 7-8. GENTILI-PRATO.

⁶⁸ HES. *Op.* 225-238.

⁶⁹ ESCHL. *Eum.* 610 ; cf. 612.

⁷⁰ SOPH. *O.C.* 546-548.

pertinence des actions qu'il a accomplies jadis, persuadé de servir la *dikè*. La malheureuse Antigone s'interroge : « Quelle justice divine ai-je donc transgressée (pour subir de telles peines) ? »

ποίαν παρεξελθοῦσα δαιμόνων δίκην⁷¹;

Chez Sophocle encore, honteux de la façon dont il s'est conduit à l'égard de Philoctète, Néoptolème veut lui rendre les armes que celui-ci a fini par lui céder. Il explique son repentir à Ulysse : αἰσχρῶς γὰρ αὐτὸ καὶ δίκη λαβὼν ἔχω, « je les possède, pour les avoir prises d'une manière honteuse et non par *dikè*. »⁷² Si la conscience de la *dikè* peut ainsi inspirer des doutes ou des remords, elle donne aussi de l'audace à celui qui est certain de son bon droit. Dans la course de chars attelés organisée par Achille lors des funérailles de Patrocle, le fils de Nestor, Antiloque, est arrivé le premier. Il n'était pourtant pas le plus fort ; seule la malchance a retardé Eumèle. Soucieux de récompenser le malchanceux dont il connaît la valeur, Achille décide de lui attribuer le prix. Malgré sa jennesse, Antiloque proteste : Πηλείδην Ἀχιλλῆα δίκη ἡμίψια ἄναστας, « s'étant levé, il répondit à Achille, fils de Pélée, mu par la *dikè*... »⁷³

Nul ne met en doute la valeur de l'action conforme à la *dikè* mais tous n'en perçoivent pas les exigences de la même façon. Sans méconnaître les mérites d'Athènes où Œdipe cherche refuge, Créon prétend qu'il doit revenir à Thèbes :

ἡ δ'οἴκοι πλέον
δίκη σέβοιτ' ἄν, οὔσα σὴ πάλαι τροφός

mais notre cité
recevait un signe de ta piété avec plus de *dikè*, puisqu'elle fut jadis
ta nourrice⁷⁴.

Or Œdipe est d'un autre avis. De tels flottements sont un effet de la faiblesse humaine.

Cette faiblesse conduit parfois à l'aberration. Un homme égaré peut être convaincu de la valeur de sa cause ; dans ce cas, la conscience de la *dikè* peut lui inspirer des projets déraisonnables et cruels. Dans les horribles souffrances qu'il subit après avoir revêtu la tunique empreinte du sang de Nessus, Héraclès est convaincu que Déjanire lui a fait sciemment ce cadeau empoisonné. Songeant à se venger, il évoque les peines qu'il voudrait faire subir à son épouse. Il serait soulagé, dit-il, « en voyant sa

⁷¹ SOPH. *Ant.* 921.

⁷² SOPH. *Phil.* 1234.

⁷³ HOM. *Il.* 23, 542.

⁷⁴ SOPH. *O.C.* 760.

beauté outragée, maltraitée dans l'action de la *dikè*», ἐν δίκη κακούμε-
 von⁷⁵. La *dikè* dans le respect de laquelle Héraclès ferait subir un traite-
 ment outrageant à son épouse est plus précisément une idée de la *dikè*, qui
 habite son esprit.

Sujet à l'erreur l'homme peut avoir ainsi une image brouillée de la
dikè. Toutefois, si l'erreur est humaine, elle n'est pas constante parmi les
 hommes. On en fait généralement abstraction ; l'action accomplie selon la
dikè (celle que la *dikè* ne punit pas ou qu'elle récompense) mérite consi-
 dération et les résultats doivent en être respectés. Après la mort d'Achille,
 une sorte de concours devait décider de l'attribution de ses armes mer-
 veilleuses. Elles revinrent finalement à Ulysse. Consultés, des captifs ont
 en effet déclaré qu'Ulysse est celui des Grecs qui a fait le plus de mal aux
 Troyens ; malgré sa force et son courage, Ajax ne leur a pas causé d'aussi
 grands dommages. Or Ajax ulcéré a contesté ce verdict. Au jugement de
 Ménélas et à celui d'Agamemnon, il a commis ainsi un acte impardon-
 nable. L'équilibre et la stabilité de la société seraient mis en péril, εἰ τοὺς
 δίκη νικῶντας ἐξωθήσομεν, « si nous repoussons ceux qui ont remporté
 la victoire avec *dikè* »⁷⁶.

La *dikè* subjective n'influence pas seulement les décisions prises par
 les individus à l'instant où ils vont agir ; elle les incite aussi à corriger
 après coup les actes qu'ils ont accomplis, pour en éviter les conséquences
 néfastes. En enlevant à Achille la captive qui lui revenait après les pre-
 mières victoires grecques, Agamemnon l'a lésé ; Achille se retire du com-
 bat et ne reprend pas la guerre avant la mort de Patrocle. Pour mettre fin à
 cette querelle qui a fait le malheur des Achéens, Ulysse conseille à Aga-
 memnon d'offrir d'importantes réparations au fils de Pélée ; s'adressant
 ensuite à celui-ci, il lui dit : quand tu auras reçu ces dons, ta situation sera
 plus juste⁷⁷. Si la conduite d'un ami nuit à vos intérêts, il peut vous offrir
 un dédommagement pour retrouver avec vous des rapports de confiance.
 Dans ce cas, Hésiode conseille d'accepter sa proposition.

εἰ δὲ σέ γ' αἶτις
 ἡγήτ' ἔς φιλότητα, δίκην δ' ἐθέλησι παρασχεῖν
 δέξασθαι,

s'il s'efforçait de te ramener
 à des rapports amicaux et voulait t'offrir une *dikè*,
 accepte-la⁷⁸!

⁷⁵ SOPH. *Trach.* 1069.

⁷⁶ SOPH. *Ajax*, 1247.

⁷⁷ HOM. *Il.* 19, 179, ss.

⁷⁸ HES. *Op.* 711-713 ; Le mot a probablement la même valeur dans ESCHL. *Suppl.* 701-703.

Comme les Pélasges avaient massacré des enfants athéniens, leur terre fut frappée de stérilité. Ils consultèrent l'oracle de Delphes qui leur prescrivit de donner aux Athéniens les compensations (les *dikai*) que ceux-ci jugeraient eux-mêmes convenables: Ἀθηναίοισι δίκας δίδοναι ταύτας τὰς ἄν αὐτοὶ Ἀθηναῖοι δικάσωσι⁷⁹.

Un passage de l'Iliade est plus ambigu. Ulysse recommande à Achille d'accepter la compensation qu'Agamemnon lui propose: ἵνα μὴ τι δίκης ἐπιδευὲς ἔχησθα «afin que tu ne te trouves pas privé de *dikè*»⁸⁰. Nous pouvons comprendre soit «afin que tu ne sois pas privé de ce qui, de droit, te revient» soit, «afin que tu ne sois pas privé d'une juste compensation». Dans le cas particulier, il est probable que les Grecs ne faisaient pas cette distinction, la compensation et la part qui revient d'emblée à chacun se correspondant étroitement dans leur esprit.

La compensation dédommage l'individu lésé mais elle est du même coup satisfaction requise par la *dikè*; nous venons en effet de constater que la chose offerte en compensation équivaut à celle qui reviendrait de droit à l'individu lésé; le fait que la compensation porte précisément le nom de *dikè* signifie cette équivalence. Il est cependant des cas où le dommage causé ne peut pas être exactement compensé; la réparation est alors donnée aux individus lésés d'une manière indirecte; affectant le coupable, elle prend la forme d'un châtement. Kratos – la Force personnifiée – vient de conduire Prométhée sur la montagne éloignée où il sera enchaîné; il dit quelle faute le fils de Japet a commise:

τοῖας δέ τοι / ἄμαρτίας σφὲ δεῖ θεοῖς δοῦναι δίκην,
d'une telle / faute, il doit donner aux dieux la *dikè*⁸¹.

4) *La dikè assumée par la société : l'institution judiciaire*

On notera que la société assume souvent la *dikè* subjective; elle agit en son nom. Lorsque des particuliers ont des conceptions différentes de ce à quoi la *dikè* leur donne droit, quand ils ont le sentiment de ne pas avoir reçu leur lot, ils soumettent leur cas à un arbitre. Aux temps de l'épopée, le roi en remplit ordinairement la fonction, même s'il ne le fait pas toujours correctement au jugement d'Hésiode⁸². C'est une des nobles tâches qui lui incombent; on l'admire quand il énonce son verdict, inspiré par les Muses:

⁷⁹ HDT. 6, 139.

⁸⁰ HOM. *Il* 19, 180.

⁸¹ ESCHL. *Prom.* 9.

⁸² E.g. HES. *Op.* 34-39; cf. aussi *Th.* 219-221.

...ὃ δ'ἀσφαλῶς ἀγορεύων
αἰψὰ κε καὶ μέγα νεῖκος ἐπισταμένως κατέπαυσεν·
τοῦνεκα γὰρ βασιλῆες ἐχέφρονες, οὔνεκα λαοῖς
βλαπτομένοις ἀγορήφι μετάρποα ἔργα τελεῦσι
ῥηιδίως, μαλακοῖσι παραιφόμενοι ἐπέεσσιν,

en parlant d'une manière fiable,
savamment, il met vite fin à un différend, même grave.
Voici ce qui fait la sagesse des rois : pour des gens lésés,
ils mettent au point sur l'agora des actions réparatrices,
sans difficulté, en pacifiant par de douces paroles⁸³.

Les rois ne sont pas les seuls à servir ainsi la *dikè*; des magistrats ou un conseil d'Anciens peuvent remplir ce rôle. Les uns et les autres rendent leur verdict publiquement, sur l'agora. Nous le voyons dans l'Iliade⁸⁴; nous le voyons aussi dans l'Odyssée :

ὅψ' ἦμος δ'ἐπὶ δόρπον ἀνὴρ ἀγορήθεν ἀνέστη
κρίνων νεῖκεα πολλὰ δικαζομένων αἰζηῶν,

il était tard ; à l'heure où pour son repas, un homme s'est levé, quittant l'agora ;

il y jugeait de nombreux différends entre des personnes puissantes soumises à un jugement⁸⁵.

Un texte nous suggère la façon dont de tels jugements pouvaient se dérouler. Sur le bouclier d'Achille, le dieu Héphaïstos grave la représentation d'une cité humaine, située au centre de l'univers ; on y voit notamment la scène suivante. Un meurtre a eu lieu ; la famille de la victime a demandé réparation au meurtrier ; il sera astreint à payer le prix du sang. Le meurtrier prétend l'avoir déjà fait, tandis que le représentant de la victime affirme qu'il n'a, lui, rien reçu. Tous deux, ils soumettent leur différend à une sorte de tribunal. Sur une place publique, sceptre en main, les Anciens forment un cercle. Ils entendent successivement les deux parties puis ils parlent eux-mêmes tour à tour. On suivra l'avis de celui d'entre eux qui aura convaincu les autres⁸⁶. Un fragment d'Hésiode que j'ai déjà cité confirme une partie de ce témoignage ; il insiste sur le fait que les jurés doivent entendre les deux parties : μηδε δίκην δικάσης πρὶν ἄμφω μῦθον ἀκούσης, « n'émet point de *dikè* avant d'avoir entendu les propos des deux adversaires »⁸⁷. Plusieurs textes corroborent encore ces

⁸³ HES. *Th.* 84-90. L'Odyssée nous avait montré que Minos agit d'une manière semblable parmi les morts.

⁸⁴ HOM. *Il.* 16, 386.

⁸⁵ HOM. *Od.* 12, 439-440.

⁸⁶ HOM. *Il.* 18, 497-503.

⁸⁷ HES. fr. 338, MERKELBACH-WEST.

témoignages ; même s'ils y apportent des nuances, elles sont peu significatives quant à la nature de la *dikè*⁸⁸.

Dans tous les cas que nous venons de considérer, le roi ou les Anciens assument si bien le rôle de la *dikè*, telle qu'elle est présente à leur esprit et leur dicte des décisions, que leur activité même porte le nom de *dikè* ; elle se trouve en effet désignée par la formule *dikèn dikazein*⁸⁹, «exercer la *dikè*» Une autre expression nous apprend pourtant avec plus de précision en quoi cette activité consiste. En commentant la scène du jugement figurée sur le bouclier d'Achille, le poète mentionne une somme d'argent que l'on donnera finalement à celui des Anciens qui aura prononcé la *dikè* de la façon la plus droite :

τῷ δόμεν ὃς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἴποι⁹⁰.

Ainsi, quand il a entendu les arguments des parties, l'activité du juge consiste à dire la *dikè*. Parmi les avis énoncés par ses membres, le tribunal choisira finalement celui qui lui paraît le plus droit. Prise en charge par la société, formalisée, la *dikè* subjective trouve son accomplissement dans une formule prononcée, dans un jugement, dans un verdict. Dans de nombreux textes, le nom *dikè* peut être traduit par jugement prononcé, sentence ou verdict.

C'est notamment le cas dans plusieurs phrases où il figure au pluriel, couplé parfois avec le nom *thémistes*. Nous les avons déjà citées partiellement. Un conflit a opposé Hésiode et son frère Persès, lorsqu'ils se sont partagé l'héritage de leur père. Dans cette circonstance, Hésiode s'est senti lésé. Le roi qui jugeait de leur différend s'est laissé corrompre, dit-il, et il a satisfait les prétentions illégitimes de Persès.

Σοὶ δ'οὐκέτι δεύτερον ἔσται
ὦδ' ἔρδειν· ἀλλ' αὖθι διακρινώμεθα νεῖκος
ἰθείησι δίκης,

Il ne te sera pas possible d'agir une seconde fois de cette façon. Faisons trancher notre différend par de droites *dikai* (= de droites sentences)⁹¹.

Le roi inspiré par les Muses suscite l'admiration :

οἱ δέ τε λαοὶ
πάντες ἐς αὐτὸν ὀρώσι διακρίνοντα θέμιστας

⁸⁸ E.G. HES. *Th.* 89; cf. *Op.* 29; HOM. *Il.* 1, 237,ss.; 2, 204-206; 9, 99; 16, 386-388; 18, 497,ss.

⁸⁹ HES. *Op.* 39; fr. 338, MERKELBACH-WEST.

⁹⁰ HOM. *Il.* 18, 497-503. Cf. HES. *Op.* 262.

⁹¹ HES. *Op.* 34-39.

ἰθείησι δίκησι· ὃ δ'ἀσφαλέως ἀγορεύων
αἰψά κε καὶ μέγα νεῖκος ἐπισταμένως κατέπαυσεν·

le peuple entier

le regarde, quand il juge les *thémistes* (=les arguments présentés par les parties)

dans de droites *dikai* (= de droites sentences); en parlant d'une manière fiable,

savamment, il met vite fin à un différend, même grave⁹².

Notons-le en passant, la fin de ce texte confirme l'une de nos conclusions précédentes: la *dikè* peut consister dans une parole prononcée par le juge ou par l'arbitre.

Tous les rois ne sont pourtant pas inspirés par les Muses; certains d'entre eux se laissent corrompre. Leur faute aura des conséquences graves:

αὐτίκα γὰρ τρέχει Ὀρκος ἅμα σκολιῆσι δίκησιν·
τῆς δὲ Δίκης ῥόθος ἐλκομένης, ἧ κ'ἄνδρες ἄγῶσι
δωροφάγοι, σκολιῆς δὲ δίκης κρίνῶσι θέμιστας.

Sur le champ, Serment accourt, suivant les *dikai* (=les sentences) tortueuses.

Nous entendons le cri de *Dikè*, traînée sur le chemin où la conduisent des mangeurs de présents; c'est dans des sentences tortueuses qu'ils jugent les arguments des deux parties⁹³.

Les institutions judiciaires se développent au cours des âges. Elles deviennent très complexes au IV^e siècle. Dans le cours de cette évolution le nom *dikè* connaît des emplois nouveaux. Il peut signifier le jugement, le tribunal, le procès, ou prendre d'autres significations, très techniques. A Athènes, par exemple, la *dikè* est une plainte privée que l'individu lésé ou son représentant formule oralement devant le magistrat compétent; elle s'oppose à la *graphè*, plainte publique que n'importe quel citoyen peut déposer par écrit devant ce magistrat, dans les cas où les intérêts communs de la cité sont en jeu. Ces différents sens dérivent de ceux que nous avons déjà considérés; ils ne nous aident point à comprendre la divinité *Dikè* qui fait l'objet de notre enquête; nous ne les considérerons pas ici.

Le moment est venu de porter notre attention sur un vers d'Hésiode dont le sens n'est pas immédiatement apparent. Il unit le mot *dikè* au mot *thémistes*. Au début «des Travaux et des Jours», après avoir invoqué les

⁹² HES, *Th.* 84-90.

⁹³ HES. *Op.* 219-221. Les σκολιαὶ δίκαι sont le produit d'un acte désigné dans la formule δίκας σκολιῶς ἐνέποντες cf. *Op.* 262.

Muses en leur demandant de chanter la gloire de Zeus, le poète adresse une courte prière au souverain céleste :

κλῦθι ἰδὼν αἰῶν τε, δίκη δ' ἴθυνε θέμιστας,
τύνη· ἐγὼ δέ κε Πέρση ἐπήτυμα μυθησαίμην,

regarde-moi, écoute-moi, comprends ma prière ; avec *dikè* envoie des *thémistes* en droite ligne,
ô toi ! Quant à moi, je voudrais dire à Persès des choses vraies⁹⁴.

Le verbe *ithunô* (ἰθύνω) signifie disposer sur une ligne droite, diriger en droite ligne un char ou des navires, lancer un projectile droit au but. On ne comprend pas d'emblée le sens qu'il revêt quand il a pour objet des *thémistes* mais un autre vers du même poème nous aide à l'interpréter :

τοῦτα φυλασσόμενοι, βασιλῆες, ἰθύνετε μύθους,
δωροφάγοι, σκολιέων δὲ δικέων ἐπὶ πάγχυ λάθεσθε,

ces faits présents à l'esprit, ô rois, dirigez des paroles en droite ligne, vous qui vous êtes laissé corrompre, oubliez complètement la pratique des sentences tortueuses⁹⁵.

La formule « paroles dirigées en droite ligne » correspond ici et s'oppose clairement à l'expression « sentences tortueuses » ; nous devons par conséquent comprendre : « émettez de droites paroles, oubliez la pratique des sentences tortueuses. » Cet usage du verbe *ithunô* éclaire son emploi dans la prière hésiodique. Le poète dit à Zeus : « émet de droites *thémistes*. »

Ce vers nous apprend que les *thémistes* sont des paroles ; il corrobore les conclusions auxquelles nous sommes déjà parvenus mais nous ne saisissons pas encore la nature de ces paroles. Elles ne semblent appartenir à aucune des deux sortes de *thémistes* que nous avons identifiées. Emises par Zeus ce ne sont pas des paroles prononcées par les plaideurs ; ce sont sans doute des préceptes mais puisque le dieu les émet en leur conférant une rectitude particulière, ils ne sont pas puisés dans un répertoire pré-existant. Il nous faut admettre que Zeus les invente à l'instant où il les formule. Mais de quels préceptes s'agit-il ? Lorsqu'un Grec adresse une prière au dieu, au début d'une action, il lui demande habituellement de l'aider dans le travail qu'il entreprend ; en invoquant les Muses au début de la Théogonie, Hésiode sollicite leur inspiration. Dans les vers des « Travaux » que nous citons, il les prie de chanter Zeus. Le préambule de la Théogonie nous apprend que les Muses célèbrent leur père en maintes circonstances et qu'elle peuvent inspirer le poète sans interrompre leur louange, puisque la Théogonie raconte l'œuvre accomplie par Zeus. La chose est également possible ici, car notre poème sera très largement un

⁹⁴ HES. *Op.* 9-10.

⁹⁵ HES. *Op.* 263-264.

éloge du Cronide. Il nous apporte une indication plus précise. Dans « les Travaux et les Jours », Hésiode énonce mille préceptes ; pratiques, moraux et religieux, ils ont sans doute une portée générale mais ils sont plus particulièrement adressés à Persès⁹⁶. Or deux formules se complètent, dans les vers que nous étudions : à la prière, « émets de droites *thémistes*, ô toi ! » correspond la déclaration, « quant à moi je voudrais dire à Persès des choses vraies ». Les droites *thémistes* que le poète sollicite de Zeus seront la source et le fondement des justes préceptes, des « choses vraies » qu'il voudrait dire à son frère.

Nous avons vu quelles relations unissent Thémis à Zeus ; proche de lui, elle l'inspire. Ainsi, parfaitement qualifié pour dire des « préceptes de *thémis* », le dieu les fait connaître en inspirant à son tour un poète. Au demeurant nous avons constaté que les *thémistes* sont apparentées à des oracles ; nous savons en outre que des poèmes inspirés sont très largement la source des traditions religieuses helléniques⁹⁷.

Mais revenons à la prière du début des « Travaux » : que vient y faire la *dikè* ? Force qui, agissant sur l'événement, lie à un acte les châtements ou les récompenses que son auteur mérite, la *dikè* doit conférer leur pleine efficacité aux préceptes de *thémis*. L'homme connaît son pouvoir et le redoute ; pour cette raison, la *dikè* pourrait contribuer à convaincre Persès de suivre les conseils de son frère. Dans cette fonction, la *dikè* n'est-elle par déjà divine ? N'est-elle pas la déesse que nous verrons bientôt collaborer avec Zeus ? Dans ce cas ne faudrait-il pas comprendre qu'en émettant des préceptes clairs, des *thémistes*, Zeus fournit à Dikè les critères en considération desquels elle identifiera les coupables qu'elle doit désigner à son attention ?

En bref, je comprendrai les deux vers de la prière initiale des Travaux de la façon suivante : Avec Dikè (prête à agir à tes côtés et dont la menace contribue à convaincre les hommes) émets de droites préceptes suggérés par Thémis. (Ils m'inspireront) moi (qui) voudrais dire à Persès des choses vraies.

En considérant le rôle que cette prière attribuée à Zeus, nous compléterons comme nous l'avions annoncé, les conclusions auxquelles nous étions parvenus quand nous étudions les emplois du mot *thémistes*. Nous avons reconnu en eux des préceptes traditionnels auxquels les rois se

⁹⁶ HES. *Op.* 10; 27, ss.; 107; 213, ss.; 274, ss.; 286; 299; 381-382; 397, ss.; 611; 633; 641, ss.

⁹⁷ Pour Hérodote, Homère et Hésiode ont enseigné aux Grecs les figures et les liens de parenté de dieux. Or l'Iliade et l'Odyssée, La Théogonie débutent par une prière aux Muses inspiratrices. C'est aussi le cas de plusieurs poèmes épiques et celui de plusieurs hymnes importants. Platon qui nous dit le rôle des devins et des poètes dans la formation des traditions religieuses, précise que les devins et les poètes sont des êtres inspirés.

réfèrent dans leurs activités politiques et judiciaires. Les rois ont certainement des répertoires de *thémistes* à leur disposition mais, souverain céleste, Zeus est une image idéale du roi. Si le roi divin invente les *thémistes*, il y a lieu de penser que les rois terrestres en inventent aussi quelquefois. Certains emplois du verbe *themisteuô* nous l'avaient laissé pressentir. Au demeurant, nous savons par Hésiode que les Muses, très proches de Zeus, inspirent les souverains.

En cherchant à comprendre le sens du nom *dikè*, nous avons d'abord envisagé la *dikè* comme une force agissant sur le cours des événements ; parlé en second lieu de la *dikè* subjective, telle qu'elle influence les conduites humaines ; en troisième lieu, de la justice, telle que des juges ou des tribunaux l'exercent. Un esprit moderne préférerait sans doute suivre un ordre inverse et commencer en considérant la pratique sociale, réalité plus immédiatement saisissable que l'action mystérieuse de la justice dans l'histoire et mieux établie. Il m'a paru qu'une telle démarche serait anachronique ; en l'adoptant, nous prêterions aux Grecs les plus anciens une mentalité moderne, alors que les textes me semblent précisément montrer qu'en ce qui concerne la justice, ils pensent autrement que nous.

Nous avons distingué les aspects objectifs et les aspects subjectifs de la *dikè* ; toutefois, bien que les individus puissent se faire d'elle des idées différentes, c'est toujours la même *dikè*. La société, avons-nous dit, assume la *dikè* subjective ; des rois, des juges, un tribunal siègent et prononcent des sentences ; ils infligent des peines à des coupables. Leurs décisions lient des conséquences à l'acte qu'ils jugent ; elles créent un événement, s'inscrivent dans l'histoire. L'institution judiciaire devient ainsi un auxiliaire de la *dikè* objective. Les effets de son activité semblent se confondre avec ceux de la force morale immanente dont plusieurs textes nous ont fait connaître les manifestations. (C'est pourquoi, dans la prose classique, le nom *dikè* en vient à désigner cette institution elle-même ou plus souvent certains de ses organes, certaines de ses activités.) Toutefois, expression de la *dikè* subjective, l'institution est faillible. Les magistrats peuvent se tromper comme les particuliers ; des juges, se laissent influencer ou corrompre. Dans ce cas, la *dikè* objective les en châtie, en suscitant dans le cours du temps des événements dont ils souffriront, au lieu de confirmer leurs jugements en assurant le succès de leurs entreprises ou leur prospérité.

5) *Les mots dérivés de dikè*

Au nom *dikè* se rattache l'adjectif *dikaios* (δικαιος) qu'il est comode de traduire par « juste », comme on le fait habituellement. Ses emplois anciens nous aident à en préciser le sens.

Il se dit d'une action destinée à châtier les auteurs d'une faute, comme la *dikè* le requiert quand elle ne sévit pas elle-même plus directement. Chez Eschyle, Agamemnon déclare, à son retour de Troie :

πρῶτον μὲν Ἄργος καὶ θεοὺς ἐγγωρίους
 δίκη προσειπεῖν, τοὺς ἐμοὶ μεταίτιους
 νόστου δικαίων θ' ὧν ἐπραξάμην πόλιν
 Πριάμου,

En premier lieu, c'est Argos, ce sont ses dieux
 que *dikè* me prescrit d'invoquer, dieux qui ont contribué
 à mon retour et au juste traitement (aux *dikaia*) que j'ai infligé à la ville
 de Priam⁹⁸.

Plus souvent toutefois l'adjectif *dikaios* qualifie les actions auxquelles la *dikè* n'associe point de conséquences douloureuses pour leur auteur ; il arrive même qu'elle fasse suivre ces actions d'événements qui lui seront bénéfiques. Nous savons que Néoptolème voudrait rendre ses armes à Philoctète. « Je les possède, pour les avoir prises d'une manière honteuse et non par *dikè* », dit-il. Comme Ulysse lui répond que son projet manque de sagesse et d'habileté, Néoptolème réplique :

ἀλλ' εἰ δίκαια τῶν σοφῶν κρείσσω τάδε,

mais si mon projet est juste (si ce sont des *dikaia*) il vaut mieux que des
 conduites habiles⁹⁹.

Avant de mourir, Ajax a eu le dessein de massacrer les chefs de l'armée grecque. Ménélas qui ne supporte pas l'idée de lui voir accorder une digne sépulture s'exclame, non sans quelque exagération :

δίκαια γὰρ τόνδ' εὐτυχεῖν κτείναντά με;

«serait-il donc chose juste que cet individu soit heureux, alors qu'il
 m'a tué?»

Plaidant pour le respect du mort et des rites funèbres, Ulysse dira plus tard :

ἄνδρα δ' οὐ δίκαιον εἰ θάνοι
 βλάπτειν τὸν ἐσθλὸν οὐδ' ἐὰν μισῶν κυρῆς,

il n'est pas juste, quand il meurt,
 d'outrager un homme de bien, même s'il se trouve qu'on le déteste¹⁰⁰.

A dire vrai, chez les poètes épiques, l'adjectif *dikaios* ne qualifiait pas de telles actions mais les hommes qui en sont les auteurs. Quand, accom-

⁹⁸ ESCHL. *Ag.* 810,ss.

⁹⁹ SOPH. *Phil.* 1234 et 1246.

¹⁰⁰ SOPH. *Aj.* 1126 et 1344-1345.

pagné d'Athéna qui a pris les traits de Mentor, Télémaque parvient à Pylos, Nestor et ses fils célèbrent un sacrifice en l'honneur de Poseidon. Ils veulent y associer les nouveaux arrivants et leur demandent de faire une libation. Pour accomplir ce rite, le jeune Pisistrate offre d'abord une coupe à celui qu'il prend pour Mentor et qui lui paraît le plus âgé de ses visiteurs. Ce geste plaît à la déesse :

χαῖρε δ' Ἀθηναίη πεπνυμένω ἄνδρῖ δικαίῳ

Athéna fut charmée par cet homme juste, bien inspiré¹⁰¹.

A Ithaque, dans un moment critique, Télémaque incite les prétendants au calme et leur conseille d'aller dormir, quand ils ont festoyé. Le plus sage d'entre eux, Amphinomos, dit à ses compagnons de ne pas riposter d'une manière blessante ἐπὶ ῥηθέντι δικαίῳ, «quand on a tenu un juste propos»¹⁰². Dans l'Iliade, Chiron qui a fait l'éducation d'Achille et lui a appris l'usage de plusieurs remèdes est appelé δικαιοτάτος, «le plus juste des Centaures»¹⁰³. En bref, l'adjectif *dikaios* dit la qualité des actes ou mieux encore celle des hommes qui conviennent à la *dikè*, puisqu'elle ne les châtie pas. Le *dikaios* est celui que la *dikè* protège ou favorise.

Plusieurs textes nous laissent entrevoir en quoi sa qualité consiste. Certains de ceux que nous venons de citer y contribuent déjà. Pisistrate associe ses hôtes au sacrifice accompli par sa famille ; il le fait en respectant les usages ; il témoigne en outre de la déférence au plus âgé d'entre eux. Ulysse assure le déroulement de rites funèbres. Notons en outre qu'il apaise une colère, comme Télémaque, dans une autre circonstance, pacifie les prétendants. Chiron enseigne des techniques bienfaites. Quelques vers de l'Odyssée complètent ces indications. Quand il arrive dans l'île des Cyclopes, Ulysse veut savoir quels en sont les habitants et quelles sont leurs mœurs :

οἳ τινές εἰσιν
ἦ ῥ' οἳ γ' ὑβριστοί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι
ἦε φιλόξεινοι καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδής,

qui ils sont,

si ce sont des êtres de violence, des sauvages dépourvus de justice (non *dikaioi*)

ou s'ils sont accueillants pour les étrangers, et s'ils ont un esprit respectueux des dieux¹⁰⁴.

¹⁰¹ HOM. *Od.* 3, 52.

¹⁰² HOM. *Od.* 18, 414.

¹⁰³ HOM. *Il.* 11, 832 ; cf. aussi *Il.* 13, 6.

¹⁰⁴ HOM. *Od.* 9, 175.

Comme nous l'avons vu, la *dikè* est objectivement la force qui lie à un acte les châtements ou les récompenses que son auteur mérite ; la connaissance de cette force et de ses effets inspire la conduite des Grecs soucieux d'éviter les peines ; cette *dikè* subjective s'associe dans leur esprit aux qualités que l'adjectif *dikaïos* exprime. La somme de ces qualités, ce qui en constitue la synthèse est signifié en grec par *to dikaion*, l'adjectif neutre substantifié, conformément à l'usage hellénique. Il y a donc une étroite correspondance entre le *dikaion* et la *dikè* mais les deux mots ne sont pas synonymes. Le nom *dikaion* signifie une idée, une notion ; le nom *dikè* est beaucoup plus concret.

En interdisant d'enterrer Polynice, les autorités thébaines ont déconcerté les femmes de la cité. Les unes déclarent qu'elles participeront quand même à ses funérailles ; les autres, qu'elles obéiront aux ordres :

ἡμεῖς δ' ἅμα τῷδ', ὥσπερ τε πόλις
καὶ τὸ δίκαιον ξυνεπαινεῖ,

quant à nous, nous serons avec lui comme la cité,
comme la justice (le *dikaion*) le recommandent ensemble¹⁰⁵.

Teucer prétend exiger que l'on donne une sépulture à Ajax. Comme Ménélas lui reproche l'arrogance de ses propos, il réplique :

ξὺν τῷ δικαίῳ γὰρ μέγ' ἔξεστιν φρονεῖν,

il est permis d'avoir de fiers desseins si l'on est avec la justice (avec le *dikaion*)¹⁰⁶.

Ulysse demande à Néoptolème, qui veut rendre ses armes à Philoctète, s'il ne craint pas les réactions de l'armée ; le jeune homme répond :

ξὺν τῷ δικαίῳ τὸν σὸν οὐ ταρβῶ φόβον,

étant avec la justice, je n'ai pas la crainte dont tu parles¹⁰⁷.

Ainsi l'ensemble des qualités de l'homme juste, ces qualités qui constituent la justice à nos yeux, et que nous appelons souvent du nom même de justice se disent en grec *to dikaion*, non *hè dikè*. D'une manière tout à fait remarquable, quand Platon parlera de l'idée de justice, de l'essence dont participent toutes les choses justes, il emploiera l'adjectif substantifié *to dikaion* et non le substantif *dikè*¹⁰⁸. C'est déjà sur la nature du *dikaion* que les Pythagoriciens s'interrogent¹⁰⁹.

¹⁰⁵ ESCHL. *Sept.* 1073, s.

¹⁰⁶ SOPH. *Aj.* 1125.

¹⁰⁷ SOPH. *Phil.* 1251.

¹⁰⁸ PLAT. *Phaedo*, 65d ; 75c.

¹⁰⁹ PYTHAG. B, 4. D.K.

Davantage encore, pour désigner la qualité propre aux hommes justes, la vertu de justice, les Grecs formeront le nom *dikaiosunè* (δικαιοσύνη). Il apparaît déjà dans la Titanomachie. Deux vers qui nous en sont conservés font l'éloge de Chiron : Le premier

εἶς τε δικαιοσύνην θνητῶν γένος ἤγαγε δέϊξας
ὄρκους καὶ θυσίας καὶ σχήματ' Ὀλύμπου.

il fit accéder la race des mortels à la *dikaiosunè*, en leur faisant connaître

les serments, les sacrifices et les images de l'Olympe¹¹⁰.

La *dikaiosunè* paraît être ici une qualité que les hommes acquièrent grâce à un éducateur mythique, qualité complexe qui implique la connaissance des rites et des images propres à symboliser le divin. Phocylide écrit d'une façon remarquable : ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή' στίβ, « globalement toute vertu se trouve dans la *dikaiosunè* »¹¹¹. Quand, dans le livre entier de sa République, Platon s'interroge sur les moyens de fonder une cité où règne la justice, d'éduquer un homme qui soit juste, il emploie le nom de *dikaiosunè*, non celui de *dikè*. En bref, différente du *dikaion* et de la *dikaiosunè*, la *dikè* n'est pas la justice dans le sens que les modernes attribuent le plus souvent à ce nom. Ce n'est essentiellement ni une notion ni une vertu ; c'est d'abord une force morale immanente à l'événement, active dans l'histoire.

Considérons encore très brièvement un autre dérivé de *dikè*, le verbe *dikazô* (δικάζω). A l'époque classique, il signifie l'activité du juge, dans différentes de ses modalités ; il a déjà un sens voisin chez les poètes épiques. Chez Hésiode la formule *dikèn dikazô* a pour sujet des rois qui prononcent des arbitrages ou des jugements ; elle signifie exercer la *dikè*¹¹². Dans l'Odyssée, employé au passif, le verbe a pour sujet des personnes déférées à un jugement qui se déroule sur une agora¹¹³. D'autres textes nous apprennent toutefois que, dans la pratique du juge, ce verbe désigne un acte particulier. Dans la description de la scène gravée sur le bouclier d'Achille, nous lisons que les Anciens réunis sur l'agora pour juger d'un différend accomplissent cet acte tour à tour ; comme le contexte nous l'apprend, cela signifie qu'ils émettent leur avis tour à tour. D'autres documents précisent encore : ils prononcent un verdict, en d'autres termes ils énoncent une décision. Le verbe *dikazô* peut en effet signifier l'acte de décider, après avoir pris connaissance de certaines don-

¹¹⁰ TITANOMACHIA, 11. BERNABE.

¹¹¹ PHOCYLIDES, 10. GENTILI-PRATO.

¹¹² HES. *Op.* 39.

¹¹³ HOM. *Od.* 12, 439-440

nées, même s'il ne s'agit pas d'un acte proprement judiciaire¹¹⁴. En fait, dans deux passages importants de l'Iliade, il dit l'acte de Zeus qui décide souverainement du destin des hommes¹¹⁵. En bref, dans la langue la plus ancienne, le verbe *dikazô* signifie, chez les hommes, le jugement exécutoire prononcé par un juge ou par des individus dont on accepte l'autorité; il signifie chez les dieux, une décision souveraine. Ces deux valeurs correspondent à l'efficacité caractéristique de la *dikè*, qui lie à un acte ses justes conséquences.

Bien qu'ils notent la singularité de la forme *dikas-* à l'intérieur d'un composé, les linguistes rapprochent le nom *dikaspolos* des noms *aipolos*, «celui qui s'occupe des chèvres, le chevrier» et *boukolos*, «celui qui s'occupe des bœufs, le bouvier». Le *dikaspolos* serait donc celui qui s'occupe des *dikai*. Mais en quoi son activité consiste-t-elle? La rareté des témoignages ne permet pas de le préciser. Des textes tardifs semblent indiquer qu'il prononce un verdict¹¹⁶; il agirait ainsi comme le juge que l'époque classique appellera *dikastès*. Un hymne orphique nous donne pourtant une indication différente dont il faut peut-être tenir compte. Adressé aux Erinyes, il les interpelle de la façon suivante

ἀλλ'αἰεὶ θνητῶν πάντων ἐπ'ἀπείρονα φύλα
ᾧμμα Δίκης ἐφορᾶτε, δικασπόλοι αἰὲν εὐσοῖαι.

Sur les races innombrables de mortels, sans cesse,
comme œil de Dikè, vous portez votre regard, car vous êtes toujours
des *dikaspoloi*¹¹⁷.

Les Erinyes ne sont pas des juges, elles ne prononcent pas de verdict; elles épient, elles poursuivent le coupable, afin qu'il soit châtié. Si elles agissent ainsi en tant que *dikaspoloi*, devons-nous en conclure que le *dikaspolos* fait en sorte que les sentences (les *dikai*) soient appliquées? Dans ce sens, doit-on voir en lui un justicier?

D'après un vers de l'Odyssée, le *dikaspolos* est un personnage assez important pour inviter Télémaque aux banquets qu'il organise¹¹⁸; l'Iliade nous apporte peut-être une indication plus importante. Pour donner plus de poids au serment qu'il va prêter, Achille invoque un sceptre fait d'une branche prise à un arbre :

... νῦν ἀντέ μιν υἷες Αχαιῶν
ἐν παλάμαις φορέουσι δικασπόλοι, οἳ τε θέμιστας
πρὸς Διὸς εἰρύαται.

¹¹⁴ HOM. *Il.* 23, 574.

¹¹⁵ HOM. *Il.* 1, 540, ss; 8, 430, s.

¹¹⁶ A. R. 4, 1177-1179; ANTH. 11, 376, 11; cf. ORPH. *Argon.* 381.

¹¹⁷ ORPH. *H.* 69, 14-15.

¹¹⁸ HOM. *Od.* 11, 186.

et maintenant (qu'il est coupé) les fils des Achéens
le portent dans leurs mains...

la fin du vers pose un problème. Faut-il comprendre : les fils des Achéens portent le sceptre « en qualité de *dikaspoloi* qui conservent les *thémistes* » ou accordant une valeur de coordonnant à la particule *τε*, devons-nous distinguer deux catégories de personnages, les *dikaspoloi* et ceux qui gardent les *thémistes*? Si l'on admet la première interprétation, ce que je crois préférable, on doit comprendre qu'en exerçant leur charge à l'égard de *dikai*, en contribuant à un verdict ou en veillant à son exécution, les *dikaspoloi*, par égard pour Zeus, respectent les préceptes de *thémis*¹¹⁹.

6) Remarques complémentaires et conclusion

Quelles que soient les erreurs ou les distorsions que la faiblesse des hommes peut introduire dans leur vision de la *dikè*, la présence en eux de ses exigences les distingue des animaux et fait leur dignité.

Après avoir recommandé à Persès d'obéir à la *dikè*, Hésiode continue.

Τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων,
ἰχθύσι μὲν γὰρ θηρῶν καὶ οἰωνοῖς πετεηνῶς
ἔσθμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς·
ἀνθρώποισι δ' ἔδωκα δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη
γίνεται...

Telle est en effet la loi que le Cronide a fixée pour les hommes ;
aux poissons, aux bêtes sauvages et aux oiseaux ailés,
il a prescrit de s'entredévorer, car il n'y a point de *dikè* parmi eux ;
mais aux hommes, il a donné la *dikè* qui est de loin
le plus grand bien¹²⁰.

Disons enfin que cette justice est aimée des dieux ; ils l'honorent ; elle leur doit une part de son efficacité¹²¹.

Le moment est venu de reprendre quelques-unes des observations que la *thémis* nous avait inspirées, de chercher à mieux comprendre la *thémis* et la *dikè*, en les comparant l'une à l'autre. Si la *thémis* est une exigence perçue par l'individu, ressentie par la société tout entière et les poussant à l'établissement d'un équilibre ou d'une ordonnance, si elle est l'émergence d'une valeur dont le respect s'impose aux hommes comme aux dieux, la *dikè* est à la fois plus contraignante et plus concrète. Elle définit les comportements qui conviennent à chaque catégorie d'individus ; davantage encore, elle sanctionne ces comportements par des punitions

¹¹⁹ HOM. *Il.* 1, 237-239.

¹²⁰ HES. *Op.* 276-280.

¹²¹ HOM. *Il.* 16, 388 ; *Od.* 14, 83, ss. ; HES. *Op.* 35, ss. SOPH. *Ant.* 921.

ou par des récompenses. Tel est un de ses caractères essentiels. Justice sans doute, mais non plus simplement valeur inspirant le dessein des hommes, la *dikè* est une puissance active visant à lier justement un acte à ses conséquences logiques sur qui l'a perpétré. Elle le fait de deux façons. Elle le fait elle-même en influençant directement le cours des événements. Elle le fait par l'intermédiaire de rois, de juges ou d'assemblées, qui agissent en son nom.

Même s'ils ne s'en font point une notion parfaitement claire, la *thémis* est d'emblée présente à l'esprit des hommes ; elle inspire leur action et la précède. Dans son aspect subjectif, la *dikè* est aussi présente à leur esprit et peut inspirer certaines de leurs actions. Sous cette inspiration, ils peuvent dire : δίκη ἐστὶ, il est *dikè*¹²², comme ils disent habituellement : θέμις ἐστὶν, il est *thémis* de faire telle ou telle chose. Toutefois la *dikè* joue ce rôle dans la mesure seulement où elle leur permet d'anticiper les effets heureux ou malheureux que leurs actions produiront. La *dikè* objective régit en effet des événements qui conduisent à une récompense ou à un châtement. Si donc la *thémis* précède l'action humaine, la *dikè* lui succède. Nous retrouverons la même relation temporelle, si nous considérons les mots pluriels : Les *thémistes* sont soit les préceptes qui inspirent un comportement, soit les paroles par lesquelles chacune des deux parties prétend dire ce que furent autrefois les justes motivations de ses conduites ; elles étaient présentes à leur esprit avant qu'ils agissent. Les *dikai* sont la sentence prononcée, après l'action, en conclusion d'un arbitrage ou d'un jugement.

Notons autre chose. La *thémis* est une exigence universelle ; de l'ordre de l'argumentation, les *thémistes* ont un caractère théorique. Concernant des individus particuliers, les *dikai* sont immédiatement pratiques. Elles sont exécutoires.

Faisons pourtant une observation importante. Que la *dikè* agisse directement sur l'événement ou par le jeu d'institutions judiciaires, elle possède une force contraignante mais elle s'oppose à la pure violence. Hésiode est particulièrement clair sur ce point. Il dit à Persès : καὶ νῦν δίκης ἐπάκουε βίης δ'ἐπιλήθεο πάμπαν, «et maintenant écoute la *dikè* ; oublie complètement la violence»¹²³. Selon Eschyle, la force brutale porte atteinte à la *dikè*. «Ne consens pas à voir la suppliante entraînée loin de l'autel, dans un viol de la justice, βίᾳ δίκας.»¹²⁴ D'après l'Iliade, le roi qui prononce des sentences injustes fait acte de violence¹²⁵. Il convient pourtant de noter que la *dikè* ne s'oppose pas essentiellement à la force.

¹²² E.g. ESCHL. *Ag.* 259-260.

¹²³ HES. *Op.* 275.

¹²⁴ ESCHL. *Suppl.* 432.

¹²⁵ HOM. *Il.* 16, 386-388.

Nous savons déjà qu'elle est contraignante. En parlant des règles nouvelles qu'il a données à la cité athénienne, Solon déclare. « Tout cela, je l'ai fait avec autorité, liant harmonieusement la force et le droit (*dikè*) »¹²⁶. Un usage légitime de la force est le contraire de l'arbitraire, de la démesure, de l'*hybris*. En fait la *dikè* s'oppose à l'*hybris*, plus exactement qu'à la force. Hésiode donne le conseil suivant à son frère :

ὦ Πέρση, σὺ δ'ἄκουω δίκης μηδ'ὕβριν ὄφελλε.

Toi Persès ! écoute la *dikè*; ne fais point grandir l'*hybris*¹²⁷.

Dans sa rigueur même, ce type de justice se distingue de la cruauté. Elle s'accompagne d'actes raisonnables, de projets empreints de douceur¹²⁸. Elle requiert une adaptation des actes aux circonstances, des conduites aux conduites, dans la recherche d'un équilibre où les gains et les pertes successives se compensent.

Ajoutons une dernière remarque. Nous avons constaté que les *thémistes* sont d'origine divine, que le sentiment de la *thémis* est proche d'un sentiment religieux, que Platon rapproche la *thémis* de la piété¹²⁹. Plusieurs auteurs modernes se montrent sensibles à cet aspect de la *thémis*; pour eux, son caractère religieux la distinguerait de la *dikè*. Telle est notamment l'opinion de Benvéniste qui écrit : « la *dikè* désigne, par rapport à *thémis*, le droit humain opposé au droit divin,... de la même manière le *ius* s'oppose à ce que les Latins appellent *fas*. »¹³⁰ En ce qui concerne la Grèce, cette opposition me paraît illusoire. Certes la *dikè* présente un aspect subjectif, comme nous l'avons vu; dans cette subjectivité, la société la réassume, donnant naissance aux activités diverses de l'institution judiciaire. Celle-ci est humaine et faillible. Nous avons toutefois constaté que la *dikè* est objective, en premier et en dernier lieu; objective, elle est source de la *dikè* subjective dont elle peut corriger ou compenser les erreurs, s'il y a lieu. Avec les aspects subjectifs qu'elle implique mais auxquels elle ne se réduit pas, la *dikè* possède un caractère religieux. Rappelons ce que les textes nous ont appris : C'est Zeus qui en a fait don aux hommes. Les dieux l'honorent; ils observent les mortels qui la bafouent. Zeus les châtie, tandis que ceux qui la respectent accèdent finalement à la prospérité. Certes plusieurs textes dénoncent les erreurs ou la vénalité des juges mais les Muses inspirent le roi, dans sa fonction d'arbitre¹³¹; il

¹²⁶ SOLO. *Fr.* 30, 15-20. GENTILI-PRATO.

¹²⁷ HES. *Op.* 213. Voir aussi les vers suivants.

¹²⁸ HOM. *Od.* 14, 83, ss.; HES. *Th.* 235-236.

¹²⁹ Voir ci-dessus, pp. 24, ss. et 38, ss. et . cf. HOM. *Od.* 16, 402-405; PD. *Ol.* 10, 24.

¹³⁰ E. BENVENISTE. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes.* t. 2. p. 111.

¹³¹ HES. *Th.* 80, ss.

convient d'ajouter que les bonnes *dikai*, les bonnes sentences proviennent de Zeus¹³².

B. De la notion à la divinité

L'examen du vocabulaire nous a donc appris ce qui suit. *Dikè* est le nom d'une justice liant aux actions accomplies par les hommes les récompenses ou les peines que leur auteur mérite. C'est une puissance qui agit sur l'événement et qui, lorsqu'ils la connaissent, inspire aux individus certaines conduites, aux sociétés la mise en place d'institutions judiciaires. L'adjectif *dikaios* qualifie les justes, c'est à dire les êtres que la *dikè* protège ou favorise, en raison de leur conduite. Substantifié, le *dikaion* signifie la qualité du juste; en langage platonicien, l'idée de justice. D'une manière moins abstraite, le nom *dikaiosynè* signifie la qualité du juste envisagée dans son contenu; il signifie la vertu de justice.

Platon met un récit fabuleux dans la bouche de Protagoras. Pour dire l'importance de la vertu politique, le sophiste y raconte les origines de la civilisation¹³³. Après la naissance des premiers êtres mortels, le maladroit Epiméthée répartit entre eux toutes les choses nécessaires à la survie des êtres vivants, force, rapidité, pelage et crocs puissants; il les distribua d'abord aux animaux, si bien qu'il n'en restait plus quand il lui fallut doter les hommes. Prométhée leur fournit alors le feu et la maîtrises de techniques artisanales qu'il déroba dans les ateliers d'Héphaïstos et d'Athéna. Les hommes recevaient ainsi des qualités divines; ils inventaient la religion, se faisaient des chaussures et des vêtements, se construisaient des habitations, commençaient à cultiver la terre. Ils avaient pourtant de la peine à survivre parce qu'ils restaient isolés, ne parvenant pas à se grouper d'une manière durable; en effet, ils ignoraient l'art politique. «Inquiet pour notre espèce, craignant qu'elle ne périsse complètement, Zeus envoya Hermès parmi les hommes pour leur apporter l'*aidôs* (le respect de soi-même et celui des autres) et la *dikè*, afin que leurs cités connaissent une belle ordonnance et des liens d'amitié propres à assurer leur cohésion.»

Comme d'autres textes dont nous reparlerons, ce passage unit l'*aidôs* et la *dikè* d'une manière significative. L'*aidôs* est un sentiment ou une notion difficiles à saisir, parce qu'ils n'ont point d'équivalent dans la mentalité moderne. Ils ont fait l'objet d'études importantes qui complètent et nuancent les indications fournies par les dictionnaires grecs¹³⁴. Elles mon-

¹³² HES. *Op.* 34-36.

¹³³ PLAT. *Prot.* 320c -323a.

¹³⁴ Signalons seulement la plus récente qui est aussi la plus importante: D.L. CAIRNS. *Aidôs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature.* Oxford. 1993.

trent comment des sentiments de honte et d'honneur se trouvent associés dans celui que les Anciens appellent *aidôs*. Plusieurs d'entre elles suggèrent aussi que le Grec éprouve ce sentiment, en songeant au jugement que les autres hommes portent sur sa conduite. Ces observations ne manquent pas de pertinence. Les emplois du verbe αἰδέομαι qui signifie littéralement «avoir de l'*aidôs*» m'inspireront cependant la remarque suivante : On éprouve de la honte après avoir subi un traitement indigne ou commis une action blâmable ; or l'*aidôs* ne vous saisit pas après coup ; on la ressent au contraire avant d'agir ; c'est un sentiment qui vous fait hésiter à adopter certaines conduites, à accomplir certaines actions qu'un infinitif suivant le verbe αἰδέομαι signifie. Puisqu'il précède une action douteuse et vous empêche de l'accomplir, le sentiment d'*aidôs* n'implique donc pas la culpabilité souvent liée à la honte dans la conscience moderne. Différent de notre honte, c'est davantage un sentiment de retenue et de pudeur. Suivi d'un substantif à l'accusatif, le même verbe lie cette retenue ou cette pudeur à une forme particulière de respect, respect que l'on éprouve pour les personnes désignées par le nom accusatif. Ce respect qui inspire vos comportements requiert une certaine maîtrise de soi. Il convient d'observer que le respect impliqué dans l'*aidôs* n'a pas toujours pour objet un être humain quelconque : l'accusatif complément d'αἰδέομαι est souvent le nom d'un dieu. Je noterai enfin que ce verbe n'est pas toujours suivi d'un accusatif ; il peut n'avoir point de complément d'objet. Dans ce cas, la forme moyenne du verbe semble prendre toute sa valeur et désigner, dans le sujet de l'action signifiée, la personne que cette action intéresse le plus directement. La retenue devant une action douteuse, la dignité à laquelle on se sent astreint semblent alors inspirées par le respect que l'on a de soi-même.

Selon le texte de Platon, l'*aidôs* et la *dikè* sont les conditions nécessaires de l'équilibre politique. Zeus prescrit à Hermès de n'en pas donner seulement à quelques personnes choisies mais de les répartir entre tous les hommes, car il est nécessaire aux cités que chaque individu en soit doté. Protagoras raconte cette histoire pour aboutir à la conclusion suivante. S'il est question d'architecture ou de quelque autre technique artisanale, les Athéniens consultent des spécialistes. En revanche, «s'ils en viennent à se poser une question relative à la vertu politique, s'interrogeant donc sur la justice tout entière (sur la *dikaiosynè*) et sur la sagesse (sur la *sôphrosynè*), c'est naturellement qu'ils laissent parler tout un chacun, pensant qu'il doit avoir part à cette vertu, sans quoi les cités ne pourraient pas exister». Telle est la leçon que le sophiste veut donner. Après Cairns, nous remarquerons qu'il emploie les mots *aidôs* et *dikè*, en racontant les origines lointaines de l'humanité, alors qu'il utilise les mots *dikaiosynè* et *sôphrosynè* quand il décrit le comportement des Athéniens.

Entre la *dikè* et la *dikaïosynè*, il établit donc un rapport comparable à celui qui existe entre les activités divines d'Héphaïstos et d'Athéna et celles des artisans mortels. L'*aidôs* et la *dikè* sont les principes quasi transcendants qui inspirent aux hommes la sagesse et la justice, composantes de la vertu politique. Certes le sophiste que Platon s'amuse à faire parler énonce des idées peu conformes à celles de la majorité des Grecs. Sa fantaisie même procède pourtant des traditions communes. En inventant une fable, il nous montre malgré lui la proximité qui unit la *dikè* au divin¹³⁵.

A une époque tardive, quand la spéculation religieuse fera des divinités de l'Ether, de la Pitié, de la Concorde ou de la Loi, *Dikaïosynè* sera parfois considérée comme une déesse. Ce n'est pas le cas anciennement. A ma connaissance, le *dikaion* ne sera jamais tenu pour un dieu. Seule *Dikè* est une déesse véritable dès Hésiode et le restera jusqu'à la destruction des religions helléniques. Force immanente à l'histoire, capable d'aménager les événements, ce n'est pas une abstraction. La décision prise par l'institution judiciaire, cette institution elle-même que le nom *dikè* peut signifier dans certains de ses emplois, sont éminemment respectables mais, situés dans un lieu et dans un temps, ils sont audibles ou visibles et clairement saisissables par la pensée. Force active, la *dikè* est perceptible dans l'événement heureux ou malheureux qu'elle provoque, dans l'espérance ou dans la crainte que la connaissance de son pouvoir peut inspirer, mais il est impossible aux mortels de s'en faire une notion claire. A la fois respectable et mystérieuse, touchant à ce qui définit la condition humaine et lui confère un sens, elle s'impose à la conscience des Grecs comme une force divine. Il n'est pas nécessaire pour cela qu'ils lui prêtent une personnalité ni qu'ils l'imaginent sous des traits anthropomorphes; cependant ils recourent parfois à ce type de figuration pour exprimer et préciser le sentiment qu'ils en ont.

Quand, dans un usage technique, le mot *dikè* nomme l'institution judiciaire, certaines de ses modalités ou certains de ses actes, il ne désigne évidemment pas une déesse, même si l'institution ou quelques-unes de ses décisions paraissent parfois revêtues de sacralité. Les choses sont différentes dans les autres emplois du nom *dikè*. Nous avons vu la solidarité qui unit les aspects subjectifs de la *dikè* à ses aspects objectifs. Lorsque les Grecs parlent généralement de *dikè*, l'idée d'une divinité est présente à leur esprit avec plus ou moins d'intensité; elle n'est jamais complètement absente. Chez les auteurs grecs, le mot nous paraît désigner tantôt la justice dont l'homme sent obscurément qu'elle se manifesterait sous la forme de récompenses ou de châtements, tantôt une déesse dotée de pensée et de volonté; c'est pourquoi les éditeurs l'écrivent parfois avec une minuscule,

¹³⁵ PLAT, *Protag.* 320c-323c. Sur ce passage voir les observations pénétrantes de D.L. CAIRNS, *Aidôs*, pp. 355, ss.

parfois avec une majuscule mais nous savons que ces distinctions sont artificielles. Nous le constatons dans les textes où le même mot paraît à un esprit moderne revêtir alternativement un sens profane et un sens divin, évoquer alternativement une puissance impersonnelle et une figure anthropomorphe.

Comme nous l'avons vu, l'auteur de *la Théogonie* situe Dikè parmi les Hôrai, filles de Zeus et de Thémis¹³⁶; il parle d'elles plus longuement dans *les Travaux et les Jours*. La justice s'y montre l'objet de l'un de ses soucis les plus constants, or les vers qui expriment cette préoccupation semblent faire alternativement de la *dikè* une valeur ou, à la fois, une valeur et un personnage mythique. Voici les principaux d'entre eux.

O toi, Persès, écoute la *dikè*; ne fais pas croître l'*hybris*.
L'*hybris* est mauvaise pour le malheureux mortel; le riche lui-même ne la supporte pas aisément; c'est sous son poids qu'il succombe quand il rencontre le malheur. Dikè l'emporte sur l'*Hybris* au moment où la *dikè* parvient à son accomplissement; c'est en souffrant que l'ignorant accède au savoir¹³⁷.

Ces premier vers font de la justice divine une valeur qui doit inspirer les conduites humaines; valeur opposée à la démesure de l'*hybris*. Ils la représentent aussi comme une puissance capable d'infléchir le cours des événements pour triompher de l'*hybris* le moment venu. Dikè fait alors souffrir ceux qui l'ont négligée mais c'est pour leur bien: la peine qu'ils subissent leur apprend la sagesse¹³⁸.

Les vers qui suivent ce passage – nous les avons déjà cités – prêtent à cette justice des traits quasiment personnels:

Αὐτίκα γὰρ τρέχει "Ορκος ἅμα σκολιῆσι δίκησιν·
τῆς δὲ δίκης ῥοθος ἐλκομένης ἢ κ' ἄνδρες ἄγωσι
δαροφάγοι, σκολιῆς δὲ δίκης κρίνωσι θέμιστας·
ἢ δ' ἔπεται κλαίουσα πόλιν καὶ ἦθεα λαῶν
ἡέρα ἔσσημένη κακὸν ἀνθρώποισι φέρουσα
οἷ τε μιν ἐξελάσσει καὶ οὐκ ἰθεῖαν ἔνειμαν.

Immédiatement Serment accourt, sur le chemin des sentences retorses. Voilà que s'élève le cri de Dikè, traînée sur le chemin où la conduisent des gens corrompus qui jugent les arguments des plaideurs en prononçant des sentences tortueuses.

Elle les suit en pleurant sur les cités et les résidences humaines; entourée de brume, elle apporte le malheur aux hommes qui l'ont chassée et ne l'ont pas administrée correctement¹³⁹.

¹³⁶ HES. *Th.* 901-902.

¹³⁷ HES. *Op.* 213-218.

¹³⁸ Plusieurs textes énoncent une idée semblable. E.g. ESCHL. *Ag.* 250-251.

¹³⁹ HES. *Op.* 219-224.

C'est ainsi que Dikè, vertu divine, finit par ruiner les hommes qui la bafouent. Elle assure au contraire le bonheur de ceux qui la respectent. Les rois justes règnent sur des cités prospères ; les peuples qui leur sont soumis ignorent la guerre et vivent en paix ; leurs champs produisent des récoltes abondantes, leurs troupeaux s'accroissent ; leurs femmes mettent au monde de nombreux enfants pleins de santé¹⁴⁰. Dans cette conviction, Hésiode interpelle les rois dont il se sent la victime ; il les conjure de prendre la justice en considération ; pour les convaincre, il ajoute que de nombreuses divinités surveillent les mortels, particulièrement attentifs à la qualité des sentences que l'on prononce parmi eux¹⁴¹. Il poursuit :

Il existe en outre une vierge, Dikè, fille de Zeus,
illustre et respectée parmi les dieux maîtres de l'Olympe.
Si quelqu'un la blesse, en la traitant avec mépris dans des conduites
retorses,
elle va vite prendre place près de son père, Zeus le Cronide,
et lui révèle la pensée des hommes injustes ; elle veut que le peuple
paie
le prix requis pour la folie de rois qui, dans des desseins perfides,
font dévier les jugements, en s'exprimant d'une manière retorse¹⁴².

Pour finir ce long développement, Hésiode répète le conseil qu'il avait donné à son frère :

O Persès, mets toi bien ces leçons dans l'esprit :
Ecoute Dikè. Oublie définitivement la violence.
... Celui qui décide de prononcer des paroles justes,
conscient de ce qu'il dit, Zeus à la voix forte lui donne la prospérité.
Celui qui, après avoir prêté un serment trompeur, profère des men-
songes
délibérés et commet une faute irréparable en blessant Dikè voit sa pos-
térité décroître dans l'avenir ;
l'homme fidèle à son serment voit la sienne toujours plus vigou-
reuse¹⁴³.

Au-delà de la simple personnalisation, nous avons été conduits en pleine mythologie, quand nous avons vu une fille s'asseoir près de son père et lui désigner les hommes coupables d'injustice. Mais au fond la distinction que je viens d'esquisser entre la valeur ou la vertu de justice, la figure qui la personnifie et le motif mythique n'est pas pertinente. De quelque façon que le Grec parle d'elle, c'est toujours, semblable à elle-

¹⁴⁰ HES. *Op.* 225-247.

¹⁴¹ HES. *Op.* 248-255.

¹⁴² HES. *Op.* 256-262.

¹⁴³ HES. *Op.* 274-285.

même, la divinité dont il ressent en lui les exigences comme il perçoit aussi son action dans les sociétés qui l'entourent¹⁴⁴.

Au terme de notre examen du vocabulaire, nous avons dit que la *dikè* peut influencer directement le cours des événements. Cette proposition est vraie si l'on entend dire qu'elle peut agir sur eux sans que des hommes, juges ou rois, lui servent d'intermédiaires. Notre première conclusion doit cependant être nuancée si nous considérons maintenant les modalités de l'action divine. Nous avons en effet constaté que *Dikè* n'agit pas toute seule. D'autres dieux surveillent les hommes, comme elle le fait. Davantage encore, son rôle personnel est celui d'une assistante: elle désigne des coupables à l'attention de Zeus; c'est lui le maître, c'est lui l'acteur principal.

Persuadé d'avoir été lésé dans le partage des biens paternels, par un frère dont des juges ont appuyé les prétentions indues, Hésiode médite longuement sur la justice. Le travail, enseigne-t-il, est le seul moyen légitime pour acquérir quelque richesse¹⁴⁵, mais si l'on s'en tient à ce moyen sans recourir à nulle fraude, il a la conviction que, dans le cours du temps, *Dikè* vous sera finalement favorable; elle assurera votre prospérité ou celle de votre descendance. Cette espérance lui permet de supporter l'injustice dont il se sent la victime mais elle ne lui sert pas simplement de consolation facile; profondément ancrée dans son cœur, elle est constitutive de sa foi religieuse. Je note en outre qu'elle ne lui est pas particulière; de nombreux Grecs la partagent. En lisant l'*Odyssée*, nous apprenons que le respect de la justice assure la fertilité des champs¹⁴⁶. Les auteurs archaïques et classiques expriment des opinions semblables de plusieurs manières différentes.

Du temps de Solon, Athènes a connu des troubles graves; le législateur en recherche la cause. Ce ne sont pas les dieux, dit-il, qui ruineront la cité; ce sont les Athéniens eux-mêmes et leurs dirigeants, car ils cèdent tous à la démesure, à l'*hybris*:

οὐθ' ἱερῶν κτεάνων οὔτε τι δημοσίων
 φειδόμενοι κλέπτουσιν ἀφαρπαγῇ ἄλλοθεν ἄλλος,
 οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ δίκης θέμεθλα,
 ἢ σιγᾶσα σύνοιδε τὰ γιγνόμενα πρό τ' ἔόντα,
 τῷ δὲ χρόνῳ πάντως ἤλθ' ἀποτεισομένη.
 τοὔτ' ἤδη πάση πόλει ἔρχεται ἔλκος ἄφυκτον.

¹⁴⁴ Il m'est arrivé d'écrire parfois le mot *dikè* avec une minuscule, parfois avec une majuscule, pour mettre en évidence le fait que la justice peut être ou non personnifiée, mais cet artifice d'écriture ne nous fait pas oublier qu'elle ne cesse pas d'être, dans les deux cas, la même divinité.

¹⁴⁵ HES. *Op.* 320-335.

¹⁴⁶ HOM. *Od.* 19, 109, ss.

Ne respectant ni les biens des dieux ni ceux de l'Etat,
ils volent par cupidité, l'un ici, l'autre là,
et négligent les augustes principes de Dikè.
En silence, elle voit tout ce qui se passe, tout ce qui s'est passé puis,
dans le cours du temps, elle vient à coup sûr demander des comptes.
Voilà en quoi consiste le mal inévitable qui déjà menace notre cité¹⁴⁷.

Bacchylide exprime une idée voisine. Donnant la parole à Ménélas, il présente ce héros en train d'adresser un discours aux Troyens. Zeus, leur enseigne-t-il, n'est pas responsable des maux qui frappent les mortels. Leur sort dépend de leurs propres conduites. «Il est loisible à tous les hommes d'accéder à la droite Dikè, compagne de la sainte Eunomia et de Thémis, l'inspirée. Ceux qui choisissent de vivre auprès d'elle sont les fils d'hommes heureux ; au contraire, celle dont la floraison est faite de gains malhonnêtes et de funestes folies, l'Hybris impavide qui vise à obtenir rapidement la richesse ou le pouvoir d'autrui vous précipite dans les abîmes de la ruine. C'est elle qui fit la perte des orgueilleux Géants, fils de la Terre.»¹⁴⁸

Eschyle développe le même thème, en de multiples variations. Dans les Sept contre Thèbes, il décrit la figure symbolique qui orne le bouclier de Polynice : elle montre une femme conduisant un guerrier ; une inscription désigne en elle Dikè, accompagnant l'homme auquel elle restituera son bien. Or, au moment de poster des guerriers à chacune des portes de la ville attaquée par Polynice et ses alliés, Étéocle déclare :

Quant à celui dont le nom est riche de signification¹⁴⁹ – je parle de Polynice –,
nous saurons très vite à quelle fin son emblème le conduira
et si, de la bataille, pourront le ramener chez lui les lettres d'or
qui, sur son bouclier, énoncent un message convenant au dérèglement
de son esprit.

Εἰ δ'ἦ Διὸς παῖς παρθένος Δίκη παρῆν
ἔργοις ἐκείνου καὶ φρεσίν, ...

Si la fille de Zeus, si la vierge Dikè était présente
dans ses actes et dans sa pensée, son retour serait possible
mais, ni lorsqu'il quittait l'obscurité du ventre maternel,
ni dans sa petite enfance, ni dans son adolescence,
ni lorsque la barbe commençait à couvrir son menton,
jamais Dikè ne lui a adressé la parole ou accordé la moindre considération.

¹⁴⁷ SOLO. fr. 3 GENTILI-PRATO. = DEM. 19 *Amb.* 255.

¹⁴⁸ BACCHYLIDE. *Dith.* 1, 53-64. IRIGOIN. = *Carmen* 16, SNELL-MAEHLER.

¹⁴⁹ Etymologiquement, le nom de Polynice pourrait signifier «homme aux nombreuses querelles».

Et maintenant, alors qu'il maltraite la terre de ses pères,
 je ne pense pas qu'elle se tienne à ses côtés
 car, si elle le faisait, elle porterait un nom trompeur
 cette Dikè, en s'alliant à un homme dont l'esprit a toutes les audaces.
 Voilà ce dont je suis convaincu et c'est pourquoi je l'affronterai moi-même...¹⁵⁰

On le voit, selon leur caractère, Dikè accorde ou non son attention aux individus ; corrects ou non, leurs comportements puis leurs succès dépendent de l'influence qu'elle exerce sur eux. Elle ne protège pas l'homme injuste ; il n'y a donc pas grand risque à l'affronter si l'on est certain de soutenir une bonne cause. Certes Étéocle se vante ; il y a de la forfanterie dans ses propos mais les idées qu'il exprime doivent être sympathiques à ses auditeurs, puisqu'il espère recueillir leur approbation.

Pendant que, dans le palais, Oreste tue Clytemnestre et son amant Egisthe, le chœur de Choéphores médite :

Elle est venue, *dikè*, frappant enfin les Priamides ;
 elle est venue la peine juste ;
 il est venu dans le palais d'Agamemnon,
 le double lion, le double Arès...¹⁵¹

Pour les femmes du chœur, c'est donc la *dikè* qui a provoqué la chute de Troie pour punir finalement le crime commis par Paris en enlevant Héléne ; de même un châtement conforme à la *dikè* s'accomplit dans le palais d'Agamemnon : les deux coupables sont tués par Oreste, le double lion ; son acte double est celui du dieu Arès car ce dieu coïncide avec l'esprit de violence qui inspire le vengeur. La répétition de la formule « elle est venue », « il est venu » montre l'étroite parenté qui unit toutes ces actions entre elles. Oreste est l'exécuteur de la *dikè*. En effet, le chœur reprend ensuite :

Il est venu celui qui, se vouant à des luttes secrètes,
 prépare dans la ruse l'exécution du châtement.
 Dans le combat, elle a vraiment touché son bras,
 la fille de Zeus – nous l'appelons Dikè,
 nous autres les mortels, à juste titre ;
 elle souffle une haine mortelle sur ses ennemis¹⁵².

Ainsi le chœur appelle fille de Zeus la divinité qu'il paraissait considérer d'abord comme une justice immanente, utilisant le bras d'un homme qu'elle inspire ; du même coup, il lui prête une personnalité et des sentiments, lui attribue une action directe sur les mortels qui ne la respectent pas. Valeur, vertu mais aussi véritable divinité, cette justice peut être invo-

¹⁵⁰ ESCHL. *Sept.* 642-648 ; 658-673.

¹⁵¹ ESCHL. *Cho.* 935-938.

¹⁵² ESCHL. *Cho.* 946-952.

quée comme n'importe quel autre dieu. Lors du retour d'Oreste, l'Electre d'Eschyle énonce le vœu suivant: Μόνον Κράτος τε καὶ Δίκη σὺν τρίτῳ πάντων μεγίστῳ Ζητὶ συγγένοιτό μοι. «Puissent seulement la Force et la Justice, jointes à Zeus en troisième lieu, Zeus le plus grand de tous, me venir en aide !»¹⁵³

Favorable aux justes, écrit encore le dramaturge, cette déesse ne se laisse point séduire par les faux-semblants :

Δίκα δὲ λάμπει μὲν ἐν
 δυσκάπνοις δώμασιν,
 τὸν δ'ἐναΐσιμον τίει βίον·
 τὰ χρυσόπαστα δ'ἔδεθλα σὺν πίνῳ χειρῶν
 παλιντρόποις
 ὄμμασι λιποῦσ ὅσια προσέβαλε
 δύναμιν οὐ σέβουσα πλού-
 του παράσημον αἴνω·
 πᾶν δ'ἐπὶ τέρμα νομᾶ

Dikè brille
 dans les maisons enfumées ;
 elle accorde son attention aux vies honnêtes ;
 des palais constellés d'or où vivent des êtres
 aux mains sales, elle détourne
 ses regards, pour se diriger vers les demeures pieuses,
 n'accordant nulle considération à la puissance des richesses,
 cette fausse-monnaie de la gloire ;
 elle mène toute chose à son terme¹⁵⁴.

Tirant en effet les conséquences de la conduite des hommes, la déesse leur donne finalement le sort qu'ils méritent. Nous lisons dans un fragment qui paraît être celui d'une pièce d'Eschyle :

Silencieuse, échappant aux regards, Dikè te voit
 pendant ton sommeil, quand tu te déplaces, quand tu restes immobile ;
 elle t'accompagne immédiatement dans le cours de tes déviations,
 ou te rejoint parfois plus tard¹⁵⁵.

Sophocle complète l'image que nous acquérons progressivement de la déesse Dikè. Son Antigone explique à Créon pourquoi elle s'est permis d'enfreindre les lois qu'il avait promulguées :

A mon avis, ce n'est pas Zeus qui a édicté ces règlements
 ni Dikè qui partage la demeure des dieux d'en-bas ;

¹⁵³ ESCHL. *Cho.* 244-245.

¹⁵⁴ ESCHL. *Ag.* 773-781. Je suis ici le texte de Mazon, par commodité.

¹⁵⁵ ESCHL. fr. 253.SMYTH.

ce ne sont pas ces lois qu'ils ont fixées pour les hommes.
 Je ne pensais pas que tes décrets eussent assez de force
 pour autoriser un être mortel à transgresser
 les sûrs arrêts des dieux – ces règles non écrites¹⁵⁶.

Enfreignant les ordres de Créon, Antigone a donné une sépulture à Polynice ; elle est soucieuse d'accorder aux morts ce qui leur est dû. La justice l'exige, car elle ne concerne pas seulement les relations entre vivants mais définit aussi les devoirs que les vivants ont à l'égard des morts. Telle est la signification des mots « Dikè... partage la demeure des dieux d'en-bas ». En énonçant cette proposition, je ne pense pas que Sophocle veuille détacher Dikè de Zeus ; il veut simplement signifier que Dikè ne néglige pas les intérêts des habitants du monde infernal. Il souligne ainsi l'étendue de ses compétences : avec Zeus et d'autres dieux, elle collabore à l'énoncé de lois essentielles, qui sont des lois non-écrites.

Eschyle nous disait déjà que Dikè prend à son compte la colère de morts, victimes d'un assassinat, même s'il a des doutes quant au fait que les trépassés puissent tirer un profit personnel de ce qui se fait parmi les vivants :

Que tu veuilles faire du bien aux morts
 ou leur faire du mal, cela est indifférent,
 parce que les morts n'ont ni plaisir ni peine.
 Cependant Némésis est au-dessus de nous
 et Dikè met à exécution le ressentiment du mort¹⁵⁷.

Nous voyons ici Dikè étroitement liée à Némésis ; c'est aussi le cas dans d'autres textes qui font de Dikè une vengeresse¹⁵⁸ et, pour cette raison, l'associent précisément à la déesse de la Vengeance¹⁵⁹. Nous la voyons ailleurs liée aux déesses qui s'acharnent contre les meurtriers¹⁶⁰, aux Eri-nyes¹⁶¹. C'est dans le voisinage de telles divinités que nous devons chercher les dieux d'en-bas mentionnés par Sophocle.

Rappelons pourtant une chose. Dikè agit parmi les vivants. Elle se montre attentive aux individus dont elle influence le bonheur ou le malheur des multiples façons que nous avons dites mais elle commande également au destin des collectivités. Pindare l'appelait déjà βάρθρον πολίων, ἀσφαλής Δίκαια, « l'assise des cités, la très sûre Dikè »¹⁶².

¹⁵⁶ SOPH. *Ant.* 450-455.

¹⁵⁷ ESCHL. fr. 253. SMYTH.

¹⁵⁸ PLAT. *Epin.* 988e.

¹⁵⁹ PLAT. *Leg.* 4, 717c-d.

¹⁶⁰ Cf. ESCHL. *Cho.* 641-654.

¹⁶¹ ORPH.H. 69, 14-15.

¹⁶² PD, *Ol.* 13, 6.

En insistant sur le fait que, très ancienne, la déesse Dikè n'est pas le produit d'une abstraction ni celui d'un simple procédé stylistique, je ne veux pas dire que les Grecs soient incapables d'abstraire ou de jouer avec les mots. Ils usent très tôt de figures rhétoriques. En développant une allégorie, ils peuvent y inclure Dikè. Nous le voyons chez Pindare. Il invoque la Tranquillité, *Hèsychia*, qu'il personnifie ; il lui adresse une prière, bien qu'elle ne fasse l'objet d'aucun culte ni d'aucun des mythes de la tradition. Dans cette invocation poétique, il fait d'Hèsychia la fille de Dikè, signifiant ainsi que le respect de la justice assure la tranquillité.

Bienveillante Hèsychia, fille
de Dikè, ô toi qui rends les cités puissantes,
qui détiens les clés suprêmes
des conseils et des guerres,
reçois, destiné à Aristoménès, cet hommage mérité par une victoire
pythique¹⁶³.

Si le poète allégorise ainsi en parlant de Dikè, cela ne l'empêche pas de la considérer ailleurs comme une vraie déesse, et de suivre la tradition. En faisant de Dikè une fille de Chronos, le temps¹⁶⁴, Euripide joue probablement d'une allégorie, pour dire que le châtement infligé au coupable par la *dikè* survient dans le cours du temps, comme nous l'avons vu ; car il écrit ailleurs, obéissant à la tradition commune, que Dikè est une fille de Zeus¹⁶⁵. Ne soyons pas trop catégoriques sur ce point ; il est possible que la démarche allégorique serve parfois à l'expression de la pensée religieuse et contribue au développement des images mythiques. La frontière entre le mythe et l'allégorie n'est pas toujours facile à tracer. Lorsque Bacchylide évoque un destin capable de faire pencher le plateau de la balance de Dikè¹⁶⁶, nous ne savons pas si l'image de cette balance est mythique ou purement littéraire.

Mentionnons ici un texte difficile de Parménide et risquons deux hypothèses à son sujet. Au début de son grand poème, le philosophe évoque une étrange vision : des caavales l'emportent et conduisent son attelage auprès d'une déesse qui lui enseignera la vérité. Au cours de ce voyage, il se trouve devant un portail céleste, sur les chemins du jour et de la nuit. Il est fait de vastes portes dont Dikè détient les clés, pour les ouvrir ou les fermer devant ceux qui désirent passer dans l'un ou l'autre sens. Le philosophe se fait des dieux une idée différente de celles que la plupart des Grecs en ont ; quelle qu'en soit l'originalité, sa pensée et son imagination

¹⁶³ PD. *Pyth.* 8, 1-5.

¹⁶⁴ EUR. fr. 223 ; cf. fr. 224. N.

¹⁶⁵ EUR. fr. 150. N.

¹⁶⁶ BACCHYLIDE. *Dithyr.* 3, 24, ss. IRIGOIN.

mêmes ont trouvé leur aliment dans les traditions communes. C'est pourquoi je me demande si l'idée d'une Dikè maîtresse de portes célestes ne procède pas ici du mythe homérique faisant des Hôrai les gardiennes des portes ouraniennes. Quand le philosophe visionnaire est arrivé devant la déesse, celle-ci lui dit qu'il n'a pas été conduit auprès d'elle par une Destinée funeste mais par Thémis et Dikè. Parménide donne sans doute une signification nouvelle à ces deux divinités; en les associant, je me demande pourtant s'il n'est pas inspiré par la tradition qui fait de la *thémis* une exigence éthique dont la *dikè* assure la satisfaction, avec l'*eunomia* et la paix *eirènè*, ou, en d'autres termes, qui désigne en Thémis la mère de Dikè et de ses sœurs¹⁶⁷.

A la suite d'Anaximandre¹⁶⁸, Héraclite appelle Dikè un principe régissant tout ce qui se produit dans l'univers. Au vrai, pour Héraclite, le principe de tous les événements est guerre ou conflit mais l'action de ce principe coïncide avec celle de la justice. «Il faut savoir que la guerre est universelle, que la compétition est justice, que toutes choses se produisent sous l'effet de la compétition et sont ainsi nécessaires.»¹⁶⁹ Cette *dikè* agit parmi les hommes¹⁷⁰; elle agit aussi sur les entités cosmiques. «Le Soleil ne dépassera pas les mesures qui lui sont assignées, sinon, auxiliaires de Dikè, les Erynies le découvriront.»¹⁷¹ Le philosophe est original; sa pensée dont l'expression est délibérément paradoxale s'écarte des opinions des Grecs les plus communes; dans les phrases que je viens de citer, il me semble pourtant tirer son inspiration de croyances traditionnelles. Sa Dikè joue un rôle semblable à celui de la *dikè* objective que les textes nous ont fait connaître. Son action coïncide avec celle de la guerre ou du conflit qui constitue pour Héraclite le principe souverain de l'univers, comme l'action de la Dikè traditionnelle coïncide avec celle de Zeus, le dieu souverain.

Les auteurs grecs ultérieurs se réfèrent trop souvent à la justice, Dikè, pour que nous citions tous les propos qu'ils tiennent à son sujet. Je signalerai seulement qu'ils l'associent à d'autres vertus, à l'*aidôs*, «la retenue, la pudeur, le respect de soi-même ou des autres»¹⁷², et à la *pistis*, «la confiance, la fidélité ou la foi»¹⁷³. Quant au reste, ils reprennent la plupart des thèmes que leurs prédécesseurs avaient développés. Nous le voyons

¹⁶⁷ PARM. B. 1, DK.

¹⁶⁸ ANAXIMANDRE. B 1. DK.

¹⁶⁹ HERACLITE. B 80. DK.

¹⁷⁰ HERACLITE. B 28. DK.

¹⁷¹ HERACLITE. B 94. DK.

¹⁷² [DEM.] 25, C. *Aristogiton* 1, 35; PLAT. *Protag.* 322c; *Leg.* 12, 843d-e. Cf. D.L. CAIRN. *Aidôs*. Oxford, 1993. Voir ci-dessus, pp. 131, ss.

¹⁷³ ORPH.H. Pr. 25.

notamment chez Platon. Il montre Dikè soucieuse de venger les victimes d'un meurtre¹⁷⁴; il dit aussi que l'homme injuste est la cause de sa propre perte, qu'il ruine sa famille et son pays¹⁷⁵. Il écrit plusieurs fois que Dikè surveille les mortels, qu'elle observe leur conduite¹⁷⁶.

Certains des textes où il énonce cette dernière idée semblent d'inspiration orphique. «Dieu qui, selon l'ancienne parole, comprend en lui le début, la fin et le milieu de toutes choses, va en droite ligne au terme de ses actes, tout en accomplissant un mouvement enveloppant, conformément à sa nature. Dikè le suit sans cesse, elle qui punit les infractions à la loi divine. Celui qui est destiné au bonheur s'attache à elle, avec modestie et avec discipline; mais celui qui est bouffi d'orgueil, exalté par ses propres richesses, par les honneurs dont il est l'objet ou par sa beauté physique, dans l'entraînement de la jeunesse et de la folie, laisse l'*hybris* enflammer son âme; il croit n'avoir besoin ni de maître ni de guide mais être capable de conduire autrui. Celui-là reste seul, abandonné de dieu. Dans cet abandon, il s'adjoint d'autres gens de la même expèce que lui; il fait de multiples bonds et jette le trouble en toutes choses. Aux yeux de certains, il paraît être quelqu'un mais au bout de peu de temps, astreint à payer un lourd châtement à Dikè, il cause la ruine complète de sa famille et de sa cité.»¹⁷⁷ On sait que la formule initiale de ce texte «dieu, début, fin, milieu de toutes choses» est une formule orphique.

Un autre témoignage donne pour orphique une pensée dont nous avons trouvé la première formulation chez Hésiode. Il est porté par un orateur athénien que nous avons déjà cité partiellement: «Il vous faut aujourd'hui juger correctement», dit-il, «en vouant la plus grande attention à Eunoïa, elle qui aime les actes justes, qui assure le salut de toutes les cités, de tous les pays, et à la vénérable, à l'inflexible Dikè. Celui qui vous a révélé les mystères les plus saints, Orphée, dit que, siégeant près du trône de Zeus, elle surveille tout ce qui se passe chez les hommes.»¹⁷⁸

L'Hymne orphique à Dikè développe le même thème :

Ἦμμα Δίκης μέλπω πανδερκέος, ἀγλαομόρφου,
ἦ καὶ Ζηνὸς ἀνακτος ἐπὶ θρόνον ἱερὸν ἴζει
οὐρανόθεν καθορώσα βίον θνητῶν πολυφύλων.

Je chante l'œil de Dikè, déesse d'une beauté éclatante et qui voit toutes choses.

¹⁷⁴ PLAT. *Leg.* 9, 872e.

¹⁷⁵ PLAT. *Leg.* 4, 716b; cf. 717c-d.

¹⁷⁶ PLAT. *Leg.* 9, 872e.

¹⁷⁷ PLAT. *Leg.* 4, 715e-716b. La formule « Dieu,... début, fin et milieu de toutes choses » semble orphique Cf. *ORPH. Fr.* 21 K.

¹⁷⁸ [DEM.] 25 c. *Aristogiton* 1, 11 = *ORPH.F.* 23 K.

Elle siège sur le trône sacré du seigneur Zeus,
surveillant du haut du ciel la vie des nombreuses tribus de mortels »

Je note ici que l'hymne orphique reprend une image ancienne qui apparaît déjà chez Sophocle. Stobée cite un fragment de sa tragédie « Ajax le Locrien » :

τὸ χρύσειον δὲ τᾶς Δίκας
δέδορκεν ὄμμα, τὸν ἄδικον ἀμείβεται.

L'œil d'or de Dikè
voit ; à l'homme injuste, elle donne en retour ce qu'il mérite¹⁷⁹.

En nous montrant que l'œil symbolise la divinité, l'hymne nous permet de comprendre le fragment ; si le nom œil est le sujet grammatical du verbe que je traduis par « donne en retour », symbolisée par son œil, Dikè est pourtant bien le sujet de l'action qu'il signifie.

Quelle qu'en soit l'origine, l'idée d'une complicité unissant Dikè à Zeus est très largement répandue. Un papyrus d'Oxyrrhynque nous a conservé quelques vers d'Eschyle : Ils mettent en scène la Justice en personne :

Il (Zeus) occupe le trône même de son père, après avoir vaincu Cronos avec *dikè*. Il lui est loisible de s'en vanter : son père avait commencé (la dispute), en réagissant à l'agression il le faisait avec *dikè*.

C'est pourquoi Zeus m'accorde de grands honneurs,
car, attaqué, il n'a pas combattu sans *dikè*.

Je suis assise sur le trône de Zeus, entourée de gloire.

Il m'envoie lui-même auprès de ceux pour lesquels il a de la bienveillance,
Zeus, lui qui m'a, dans de bonnes intentions, envoyée sur la terre.

Vous verrez, quant à vous, si je prononce de vaines paroles.

– De quel nom devons-nous t'appeler pour bien faire ?

– Dikè, nom qui est au ciel l'objet d'un grand respect.

– De quel privilège es-tu la productrice ? dis-le nous.

– Aux justes je donne en récompense une vie justement accordée à leur vertu.

.....

Quant aux sots orgueilleux, je fais grandir en eux un esprit sage.

– Le fais-tu par la magie de la séduction ou en usant de la force ?

– En inscrivant leurs fautes sur les tablettes de Zeus.

– Quand ouvres-tu ce livre des crimes ?

– Quand vient le jour où pour eux l'acte décisif doit être accompli »¹⁸⁰.

¹⁷⁹ ORPH. H. 62. 1-3. et SOPH. fr. 12, LLOYD-JONES.

¹⁸⁰ ESCHL. fr. 282. LLOYD-JONES (in SMYTH) = POXY. vol 20, no. 2256, fr. 9a.

Ce texte confirme l'une de nos observations. Le mot *dikè* paraît d'abord un nom commun désignant la justice envisagée comme une règle de correction ; nous apprenons pourtant que cette règle assure le succès de ceux qui la respectent ; les derniers vers font de cette justice même une divinité ; ils l'évoquent comme une personne et la font parler. Ce fragment étonnant développe en outre trois thèmes que nous connaissons déjà partiellement et les associe entre eux : *Dikè* se tient près du trône de Zeus ; cependant le dieu souverain l'envoie parfois sur la terre pour donner aux hommes justes une vie conforme à leurs mérites et pour améliorer les autres mortels. Elle le fait en inscrivant leurs fautes sur un registre dont Zeus a la disposition. Par cette image le dramaturge indique une fonction de *Dikè* qu'Hésiode signalait en d'autres termes : elle désigne les coupables à l'attention du dieu souverain. Le moment venu, elle ouvre le registre ; avec Zeus, elle tire les conséquences des crimes dont il contient la mention. Un délai sépare donc la conduite humaine de sa sanction. Le moment où la déesse intervient finalement, les modalités de son action restent imprévisibles et mystérieux.

Si donc la *dikè* se manifeste dans un événement heureux pour récompenser l'auteur d'une bonne action ou dans un événement cruel pour châtier celui d'une action mauvaise, si elle est ainsi une puissance capable d'influencer le destin des hommes, si les Grecs tiennent cette puissance pour divine, de nombreux textes nous ont appris qu'ils subordonnent la déesse *Dikè* à Zeus. Elle est sa collaboratrice ou sa servante. Elle lui obéit à tel point que l'action de *Dikè* se confond parfois avec celle de Zeus et paraît se résorber en elle. Hésiode qui célèbre *Dikè*, comme nous l'avons vu, fait parfois de l'événement destiné à châtier l'homme injuste – événement qu'il désigne sous le nom même de *dikè* – un pur effet de l'action du dieu souverain. Dans un texte disant les conséquences opposées de l'action juste et de l'action injuste (nous l'avons déjà mentionné), nous trouvons les vers suivants :

«Ceux dont la démesure perverse et de funestes entreprises occupent la pensée, le Cronide, Zeus au vaste regard, leur réserve un châtement (une *dikè*).»

Les vers suivants nous apprennent la nature de ce châtement : c'est une peste, c'est une famine, une catastrophe où de nombreux hommes périssent ; une maladie qui rend les femmes stériles ; ils nous apprennent aussi que cette *dikè* résulte de l'action de Zeus¹⁸¹.

¹⁸¹ HES. Op. 238-247.

3. EIRENE

Le mot grec *eirènè* correspond au nom français « paix » ; il désigne l'état de paix, par opposition à l'état de guerre, la paix que des ennemis finissent par conclure, le calme d'un pays qui se trouve à l'abri des luttes et des conflits ; il s'applique aussi, mais plus rarement, à la tranquillité de l'âme. Or le même mot désigne une divinité. Nous avons vu que la tradition hésiodique situe Eirènè à côté d'Eunomia et de Dikè, parmi les Hôrai, filles de Zeus et de Thémis. Il est possible de l'imaginer sous les traits d'une jeune femme ; des statues la représentent de cette façon¹⁸². Ajoutons qu'elle reçoit l'hommage d'un culte. En 374, après les victoires de Timothée et la prise de Corcyre, Athéniens et Spartiates ont conclu la paix ; pour célébrer cet événement, les Athéniens ont décidé d'offrir chaque année un sacrifice à Eirènè.¹⁸³ Ce sacrifice coïncide-t-il avec celui qu'ils célébraient en son honneur lors de la fête des Synoikia, le 17^e jour d'Hécatombéon ? Ce n'est pas impossible. D'après une scholie d'Aristophane, le rite accompli lors de cette fête n'était pas un sacrifice animal ; nul sang n'y teignait l'autel¹⁸⁴. Une inscription conservant les comptes de la vente des peaux de victimes sacrificielles mentionne au contraire un sacrifice à la Paix¹⁸⁵. Celle-ci pouvait donc aussi recevoir des sacrifices sanglants. Trop maigres et trop disparates, ces témoignages ne nous permettent pas de décrire les cultes d'Eirènè ; ils nous enseignent du moins qu'elle était l'objet de plusieurs rites. Comment donc la notion de paix et l'image d'une déesse, toutes deux signifiées par le même nom, se concilient-elles dans l'esprit des Grecs ? Ils emploient souvent ce nom pour décrire une situation de fait ; ils le font alors d'une manière objective, sans vouloir, semble-t-il, désigner nulle divinité. En revanche, lorsqu'ils songent au bonheur de la paix, à tous les bienfaits qu'elle apporte ; quand, victimes d'une guerre cruelle, ils aspirent à son retour ; dans de telles circonstances émouvantes, ils lui reconnaissent un caractère divin ; c'est une déesse qu'ils évoquent. Ils ne la personnalisent pourtant pas d'une manière systématique ; dans les mêmes textes, le mot semble désigner tantôt l'état de paix, tantôt une figure anthropomorphe, si bien que les éditeurs modernes l'écrivent alternativement avec une majuscule et avec une minuscule mais nous savons que ces procédés graphiques sont artificiels. Pour les Grecs,

¹⁸² PAUS. 1, 8, 2 ; 1, 18, 3 ; 9, 16, 2.

¹⁸³ ISOCR. 15, *Echange*, 109-110 ; CORN. NEP. 13. *Timoth.* 2. Selon PLUT. *Cimon*, 13, 5, les Athéniens lui consacrèrent un autel après la paix de Callias, mais il se pourrait que l'historien confonde cet événement avec celui dont parle Isocrate. Telle est du moins l'opinion de DEUBNER. *Attische Feste*. Berlin, 1932. p. 37.

¹⁸⁴ *Schol Arstph. Pax*. 1019.

¹⁸⁵ IG 2² 1496.

le nom ne change pas de sens, en dépit des impressions que le texte peut produire sur un esprit moderne ; la cohérence et la continuité des développements où il se trouve employé suffisent à le montrer. Quelques exemples nous en persuaderont.

Notons en premier lieu que les Grecs établissent d'étroites corrélations entre l'*eirènè*, l'*eunomia* et la *dikè*, même lorsqu'ils ne font pas de mythologie et ne s'expriment point en termes généalogiques. Hésiode enseignait déjà que les rois respectueux de la *dikè* voient la paix s'installer dans leur cité¹⁸⁶. Bacchylide parle de « la sage Eunomia qui a reçu les festivités pour lot et qui maintient en paix les villes des hommes pieux »¹⁸⁷. Nous trouvons dans les Perses de Timothée une prière que j'ai déjà citée :

ἀλλ'ἔκαταβόλε Πύθι' ἄγνῶν
ἔλθοις τάνδε πόλιν συν ὄλβῳ
πέμπων ἀπήμονι λαῶι
τῶιδ' εἰρήναν θάλλουσαν εὐνομίαι,

dieu pythien, toi dont les traits portent loin, puisses-tu
venir dans notre cité sainte accompagné de la prospérité
et faire parvenir à notre peuple
la paix qui fleurit dans l'*eunomia*¹⁸⁸.

Ainsi, pour les Grecs, la Paix est solidaire du respect de la justice et de l'ordre, signifiés respectivement par les mots *eunomia* et *dikè*. La généalogie mythique est un des instruments qui leur permettent d'exprimer cette conviction.

Citons d'abord un texte qui chante la paix sans insister sur son caractère divin ; dès le premier vers, celui-ci est pourtant sous-jacent :

Pour les mortels, Paix enfante la superbe richesse,
ainsi qu'une floraison de chants aux douces paroles.
Grâce à elle, sur les autels ouvragés,
brûlent pour les dieux, dans une flamme jaune,
les cuisseaux de vaches et de moutons laineux ;
les jeunes gens s'adonnent aux exercices des gymnases,
jouent de la flûte, participent aux cortèges festifs.
Dans la poignée métallique des boucliers
s'installe la toile des araignées noires.
La rouille condamne la pointe acérée des lances
et les épées à deux tranchants.
Le sommeil doux comme le miel
n'est point arraché des paupières

¹⁸⁶ HES. *Op.* 225-229.

¹⁸⁷ BACCHYL. 12, 186-189, SNELL. = *Epin.* 13, 98, IRIGOIN.

¹⁸⁸ MELICI. 791, 237-240. PAGE. Cf. ci-dessus p. 80.

à l'aurore, le sommeil qui reconforte les cœurs.
Les places sont pleines de gens qui banquetent
et des chants d'enfants font résonner des voix claires¹⁸⁹.

Dans les *Suppliantes* d'Euripide, le héraut thébain met Thésée en garde: que son attitude ne conduise point à la guerre! «Quand la guerre est soumise au vote du peuple», dit-il, »nul ne pense à sa propre mort et chacun reporte l'éventualité de ce malheur sur autrui. Si la mort était présente aux yeux des citoyens à l'instant où ils votent, la Grèce ne périrait pas, prise d'une folie guerrière. De deux causes, nous savons, nous les hommes, celle qui est supérieure, ce qui est bon et ce qui est mauvais; (nous savons)

ὄσω τε πολέμου κρείσσον εἰρήνην βροτοῖς
ἢ πρῶτα μὲν Μούσαισι προσφιλεστάτη
Ποινάισι δ'έχθρά, τέρπεται δ'εὐπαιδία
χαίρει δὲ πλούτῳ

à quel point la paix l'emporte sur la guerre, cette paix qui, très chère aux Muses, ennemie des déesses de la Vengeance, aime les heureuses naissances et que la prospérité réjouit. Rejetant sottement ces avantages, nous choisissons les guerres et, hommes, nous asservissons l'homme plus faible, cité, nous asservissons une cité¹⁹⁰.

Opposée à la guerre, la paix dont Euripide parle semble donc en premier lieu consister dans l'état d'un pays qu'épargnent les batailles et leurs dégâts; elle est favorable aux arts et aux sciences, elle l'est aussi à la croissance des générations nouvelles, et l'opulence la réjouit; or Euripide ne décrit pas de cette façon les phénomènes qu'il évoque. Il présente la paix comme une personne divine, unie par des liens affectifs à d'autres personnes qui lui ressemblent et qui prend plaisir à voir une ville prospérer. Percevant la paix, source de mille bienfaits, comme merveilleuse, il voit simultanément en elle un état de fait et une divinité.

Bacchylide nous a signalé le lien qui unit la paix aux festivités. Or voici ce qu'Euripide nous dit encore, dans les *Bacchantes*, en parlant de Dionysos:

ὁ δαίμων ὁ Διὸς παῖς
χαίρει μὲν θαλίαισιν
φιλεῖ δ'ὀλβοδότειραν Εἰ-
ρήναν, κουροτρόφον θεάν

¹⁸⁹ BACCHYL. 4, SNELL-MAEHLER. = *Péan*, 1, 61-80, IRIGOIN.

¹⁹⁰ EUR. *Suppl.* 481-493.

Le dieu, fils de Zeus,
est réjoui par les festivités ;
il aime la paix, dispensatrice de richesses,
déesse nourricière de jeunes gens¹⁹¹.

Là encore Eirènè est simultanément occasion de festivité, condition politique favorable à la montée de générations nouvelles comme à la prospérité de tous, et déesse, sympathique à Dionysos.

Considérons enfin une comédie d'Aristophane. Créée en 421, elle fut écrite après plusieurs années d'une guerre dont les antagonistes, Spartiates, Athéniens et leurs alliés respectifs, souffraient douloureusement. Déjà les diplomates préparaient un traité. L'auteur comique pense très banalement à la cessation des hostilités, à l'établissement d'un état paisible auquel le peuple aspire ; or il parle d'une divinité ou parfois de la statue qui la représente. Elle se trouve enfermée dans une caverne dont les laboureurs attiques et quelques autres de leurs collègues étrangers réussiront à la faire sortir, en la tirant avec des cordes. Dans de longs dialogues, le mot *eirènè* se trouve employé sans que l'on sache très bien s'il désigne l'état de paix, la déesse ou sa statue. Certes, il s'agit de faire rire mais le comique résulte ici de la confusion entre la déesse et une représentation matérielle que l'on peut manier, entre cette chose qu'on hisse pour la retirer d'un trou et la vie tranquille, objet des souhaits de tous. En effet ni la déesse ni l'état de paix ne se laissent ainsi manipuler. Toutefois l'image bouffonne dont le poète joue a un sens. La guerre est le signe d'une absence ; une divinité s'est éloignée du pays déchiré, divinité dont le peuple ressentait la présence lorsque la cité jouissait de la paix ; il souhaite ardemment son retour¹⁹².

A cette paix divine, les personnages d'Aristophane offriront bientôt un sacrifice. Le poète l'associe à la joie des fêtes religieuses, symbolisée par Théôria, « la Procession » ou « le Spectacle » et à l'abondance, symbolisée par Opôra, « la Saison des fructifications et des récoltes »¹⁹³. C'est le temps bienheureux où l'on peut faire l'amour et dormir¹⁹⁴. C'est le temps de s'adonner aux travaux des champs que la guerre avait contraint à abandonner¹⁹⁵.

Nous voyons ainsi les qualités qui font de la paix un être divin. Elle met à l'abri des malheurs de la guerre. Elle permet l'accomplissement des travaux agricoles. Elle éloigne la crainte de l'esprit des hommes et des femmes, elle leur permet de faire l'amour, de mettre des enfants au monde

¹⁹¹ EUR. *Bacch.* 416-420.

¹⁹² ARSTPH. *Pax.* e.g. 211-235 ; 520-538 ; 551-555 ; 939-946 ; 977-1009.

¹⁹³ ARSTPH. *Pax.* 520-526 ; 840-908.

¹⁹⁴ ARSTPH. *Pax.* 341 ; 867.

¹⁹⁵ ARSTPH. *Pax.* 571-600 ; cf. 1198.

et de les élever. Elle permet de célébrer les fêtes religieuses dans la joie. Bref, elle est source de bonheur et de prospérité. Sur l'agora d'Athènes, une statue de Céphissodote la représente, portant dans ses bras l'enfant *Ploutos*, c'est à dire l'enfant « Richesse »¹⁹⁶. Plusieurs épithètes signifient toutes ces vertus. Nous la voyons appelée *bathyloutos*¹⁹⁷, «immensément riche»; *polyolbos*¹⁹⁸, «très prospère»; *ploutodoteira*¹⁹⁹, «dispensatrice de richesses. Pindare écrit plus savamment qu'elle est τομί' άνδράσι πλούτου «pour les hommes l'intendante de la richesse»²⁰⁰. D'une manière plus remarquable encore, elle est *Courotrophos*²⁰¹, «nourricière de jeunes gens». Célébrant Déméter, la déesse de l'agriculture et du blé, un hymne orphique lui donne deux de ces épithètes, la qualifiant de «dispensatrice de richesses» et de «nourricière de jeunes gens»; or il ajoute que Déméter aime la paix: εἰρήνη χάριουσα²⁰². Il y a donc d'évidentes affinités entre la dernière des Hôrai, Eirènè, et la grande déesse qui assure la culture et la croissance des céréales.

Ainsi, tout à la fois événement concret, réalité vécue et personne divine, cette Paix est douce aux hommes: «O douce Paix!» écrit un poète lyrique inconnu²⁰³. Les hommes l'interpellent et sollicitent sa présence. «Très riche Paix, toi, la plus belle des déesses bienheureuses, j'ai la nostalgie de ta présence. Que tu tardes à venir...», lisons-nous dans un fragment d'Euripide²⁰⁴. Dans l'une de ses tragédies, une intervention divine met fin à un débat douloureux qui se déroule sur le sort d'Oreste et sur celui d'Hélène; dans ce débat, plusieurs conceptions de la justice se sont opposées; Apollon ordonne aux anciens adversaires de dépasser leurs divergences d'opinion, d'aller au-delà des rancunes et des conflits. «Poursuivez votre route», dit-il, «en honorant Eirènè, la plus belle des déesses»,

ἴτε νυν καθ'όδόν, τὴν καλλίστην
θεῶν Εἰρήνην τιμῶντες²⁰⁵.

¹⁹⁶ PAUS. 1, 8, 2; 9, 16, 2.

¹⁹⁷ EUR. *Cresphontes*. fr. 453.

¹⁹⁸ ORPH. H. 43, 2

¹⁹⁹ MELICI. 1021. PAGE.

²⁰⁰ PD. *Ol.* 13, 6, ss.

²⁰¹ HES. *Op.* 228; EUR. *Bacch.* 420.

²⁰² ORPH. H. 40, 1-5.

²⁰³ MELICI. 1021, PAGE.

²⁰⁴ EUR. *Cresphontes*. fr. 453.

²⁰⁵ EUR. *Or.* 1682-1683.

4. LA COLLABORATION DES TROIS SŒURS

Eunomia, Dikè, Eirènè ont donc chacune des fonctions ou des qualités propres et chacune dispose d'une part d'initiative. Nous avons pourtant observé que des liens étroits les unissent entre elles. Elles appartiennent toutes trois au groupe des Hôrai, filles de Zeus et de Thémis. Fidèle à la tradition hésiodique, Pindare écrit encore, en évoquant les cultes de Corinthe :

ἐν τᾷ γὰρ Εὐνομία ναίει κασιγνή-
τα τε, βάθρον πολιῶν, ἀσφαλῆς
Δίκη καὶ ὁμότροφος Εἰ-
ρήνα...

Dans cette ville habite Eunomia,
ainsi que sa sœur, l'assise des cités, la très sûre
Dikè, et celle qui fut élevée avec elles deux,
Eirènè...²⁰⁶

Ce n'est pas seulement dans le système généalogique que nous les voyons proches les unes des autres. Bacchylide évoque « la sage *Eunomia* qui... garde dans la paix les villes des hommes pieux »²⁰⁷; selon Timothée, « la paix... fleurit dans l'*eunomia* »²⁰⁸. Bacchylide fait de « la droite Dikè une compagne de la sainte Eunomia »²⁰⁹. Selon Hésiode, la paix règne dans le pays dont les dirigeants respectent la *dikè*. Après avoir évoqué les pleurs versés par Justice « apportant le malheur aux hommes qui l'ont chassée et n'ont point rendu justice correctement, il poursuit, dans des vers que j'ai déjà cités :

Mais si, à l'égard des étrangers comme des nationaux, vous prononcez de droits jugements, si vous ne vous écartez en rien de ce qui est juste, votre cité s'épanouit et son peuple devient florissant ; dans votre pays s'établit la Paix nourricière de jeunes gens²¹⁰.

Bref, aux yeux des Grecs, la belle ordonnance de l'*eunomia* requiert les sanctions de la *dikè*; l'établissement de cette ordonnance, son maintien garanti par l'application de la justice, assurent la venue de la paix et sa permanence dans les cités humaines. La généalogie qui donne les trois déesses pour des sœurs indique une solidarité fondée sur des relations logiques dont on voudrait qu'elle fussent aussi des relations de fait. Le

²⁰⁶ PD. *Ol.* 13, 6, ss.

²⁰⁷ BACCHYL. *Epinicies* 13, 98, ss.

²⁰⁸ Voir ci-dessus, p. 147, note 188.

²⁰⁹ BACCHYL. *Dithyr.* 1, 50-51.

²¹⁰ HES. *Op.* 225, ss.

recours à l'expression mythique signifie que cette relation n'est pas simplement constatée dans la réalité de l'histoire mais qu'elle fait l'objet d'une espérance, si ce n'est d'une véritable foi.

Eunomia – qui engendre la sagesse et la paix – assure le bien-être des pays qui la respectent. Dikè châtie les injustes mais elle apporte des récompenses aux hommes respectueux du droit : leurs champs seront fertiles et leur cités, prospères. Elle est la nourrice des cités, écrira Oppien²¹¹. Mère de Ploutos, la richesse, Eirènè est une «Nourricière de jeunes gens». Toutes trois sont donc bien des Hôrai, telles que nous les avons découvertes, propices à la réussite des entreprises humaines, favorables à l'épanouissement de la vie. L'appartenance de nos trois déesses au groupe des Hôrai, si proches de la croissance végétales, de la jeunesse et de la sexualité humaines, comme des rythmes sidéraux, montre la solidarité qui, pour la religion grecque, unit la vie des cités à celle du cosmos.

Un hymne crétois célébrant sous le nom de Couros, «jeune homme», un Zeus proche des Courètes, semble résumer les diverses leçons que d'autres textes nous ont données. Citons-le ici, pour rappeler cet enseignement d'une manière synthétique :

Les Hôrai, chaque année, répandaient l'abondance,
La Justice régnait sur le monde des hommes
et les êtres vivants croissaient, respectueux
d'une Paix favorable à la prospérité.

Hourra ! très grand Couros,
Fils de Cronos, salut !
O pouvoir lumineux, te voici arrivé
en tête de ta troupe !
A Diktè, pour un an,
Viens goûter notre chant !

Viens donc en bondissant vers les cruches à vin !
Bondis sur nos troupeaux à l'épaisse toison !
Bondis sur les terrains chargés de nos moissons,
sur nos champs où le grain mûrit au juste temps !

Hourra ! très grand Couros,
Fils de Cronos, salut !

.....

Viens donc en bondissant vers les cités humaines !
Bondis sur les vaisseaux qui traversent les mers !
Par bonds approche-toi des fils de la cité !
Atteins en bondissant la célèbre Thémis !

²¹¹ OPPIEN. *Hal.* 2, 680.

Hourra ! très grand Couros
Fils de Cronos, salut !

212

Le chanteur sollicite le retour de Zeus. Le dieu est déjà venu, en présence des Hôrai bienfaisantes, Eunomia, Dikè et Eirènè. Qu'il revienne dans la cité de Diktè, vers Thémis. Les commentateurs supposent que Thémis est ici le nom d'un conseil crétois; ils ont probablement raison; nous savons en effet que ce mot peut désigner une assemblée. Cela n'empêche pas qu'il évoque du même coup le souvenir de la déesse, femme de Zeus et mère des Hôrai. En bref, un hymne qui donne à Zeus des traits différents de ceux que la tradition classique lui attribue associe comme elle les Hôrai, Bonne organisation, Justice et Paix à son action souveraine, à la fertilité des champs et des troupeaux, à la richesse des cités.

Solidaires entre elles, les Hôrai sont en outre liées à d'autres dieux. Nous avons notamment constaté les relations qu'elles entretiennent occasionnellement avec les Charites et Aphrodite, avec Perséphone et avec Dionysos. Eirènè présente des affinités particulières avec Apollon. Des liens plus étroits les unissent pourtant toutes à Zeus. Il est leur père; elles sont siennes, lisons-nous chez Pindare²¹³. Dikè est sans doute la principale des Hôrai; elle est du moins celle dont les textes parlent le plus souvent. Or nous savons que Némésis et les Erinyes, vengeresses des morts, s'associent à ses interventions²¹⁴. Nous savons surtout le rôle qu'elle joue auprès de Zeus. Toujours proche de lui, elle lui désigne les coupables; il l'écoute et, dans l'action qu'il exerce parmi les hommes, tient compte des indications qu'elle lui fournit. Il lui donne aussi des ordres qu'elle exécute.

Collaboratrices de Zeus, les Hôrai influencent les destinées humaines dans toute la mesure où celles-ci se trouvent soumises à l'emprise du dieu-souverain. C'est ainsi que la justice se manifeste dans le destin des hommes, serait-ce avec des retards, propres à certaines des interventions de Dikè. Hésiode suggère cette relation entre la justice et le destin en faisant des Moirai – divinités du destin – les sœurs des Hôrai, filles de Thémis et de Zeus²¹⁵. Il arrive toutefois que les Grecs expriment l'idée de

²¹² J.U. POWELL. *Collectanea Alexandrina*. Oxford, 1925. pp. 160-161. Cf. H. JEAN-MAIRE, *Couroi et Courètes*. Lille, 1939, pp. 433-434; M. GUARDUCCI. *Inscriptiones creticae*, II *Tituli Cretae Orientalis*, Rome, 1942, pp. 12-17. Voir aussi commentaires: J. HARRISON. *Themis*. Cambridge 1912. pp. 1-29; J. POERNER. *De Curetibus*. Diss. Halle, 1913. pp. 264-267; M.L. WEST. *JHS*. 85 (1965), 149-159.

²¹³ *PD. Ol.* 4, 1, ss.; cf. *Hym.* 1, b, PUECH.

²¹⁴ Voir ci-dessus, pp. 140, s.

²¹⁵ Voir ci-dessus, p. 11. Ajoutons que certains textes font de Dikè une sœur d'Anankè, la Nécessité. *STOB. Ecl.* 1, 393, 18 W.

cette relation sans recourir au langage généalogique. Nous nous rappelons la phrase de Pausanias : »Il est évident pour tout le monde que le destin n'obéit à nul autre qu'à Zeus et qu'il distribue les Hôrai dans un utile dessein»²¹⁶. Nous trouvons déjà les vers suivants dans les Choéphores :

Puissantes Moirai, que le destin provenant de Zeus
parvienne à son terme en suivant la route où passe le droit !
Qu'à un mot de haine réponde un mot
de haine – agissant pour obtenir ce qui lui est dû,
Dikè fait entendre sa forte voix –, qu'un coup meurtrier
soit payé d'un coup meurtrier²¹⁷.

Même les auteurs qui, s'écartant de la tradition hésiodique, situent les Moirai dans une autre famille que celle de Thémis les associent aux Hôrai. Nous le voyons dans un poème lyrique anonyme :

Aisa (= Destinée), Clôthô et Lachésis, créatures
aux beaux bras,
filles de la Nuit, divinités célestes et terrestres,
ô vous, très redoutables,
envoyez-nous Eunomia
aux seins couleur de rose, ainsi que ses sœurs assises
sur un beau trône,
Dikè et Eiréné qui porte une couronne.
Faites que les sombres malheurs
oublient notre cité²¹⁸.

²¹⁶ Voir ci dessus p. 95 et note 169.

²¹⁷ ESCHL. *Cho.* 306-312.

²¹⁸ MELICI. 1018. PAGE.