Les mots de la démesure

ὑβρις θ', ἡ θέμις ἐστὶ καταθνητῶν ἀνθρώπων

« cette superbe dont les hommes sont coutumiers »

Michelle Lacore

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1821>

DOI : 10.4000/kentron.1821

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2004

Pagination : 47-81

ISBN : 2-84133-251-9

ISSN : 0765-0590

Référence électronique

Michelle Lacore, « Les mots de la démesure », *Kentron* [En ligne], 20 | 2004, mis en ligne le 09 avril 2018, consulté le 17 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1821> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kentron.1821>

Kentron is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 International License.

LES MOTS DE LA DÉMESURE

ὑβρις θ', ἥ θέμις ἐστὶ καταθνητῶν ἀνθρώπων
« cette superbe dont les hommes sont coutumiers »¹

Pourquoi un retour vers *hubris* comme expression de la démesure ?

Deux courants de recherches, initialement non connectés, ont remis en question, depuis une bonne quinzaine d'années, la traditionnelle interprétation théologico-morale de ὑβρις dans la littérature grecque archaïque et classique, selon laquelle *hubris* désignerait la véritable provocation à l'égard des dieux que constitue le comportement d'un homme de démesure, c'est-à-dire tout rempli d'orgueil et refusant ou outrepassant les limites que doit respecter l'être humain. Le premier courant est linguistique, avec l'établissement scientifique de l'étymologie du mot, qui le détache définitivement de ὑπερ- pour le rapprocher d'une ancienne préposition ὑ- (sur) et de la racine βρι- exprimant le poids, d'où l'écrasement. Les travaux et les conclusions de J.-L. Perpillou et C. de Lamberterie nous ont été retracés par J.-M. Mathieu. Le deuxième courant est représenté par l'étude de N.R.E. Fisher qui, par un examen exhaustif des œuvres conservées de la période archaïque et classique, s'efforce de démontrer la pertinence, pour toutes les occurrences de ὑβρις, du sens de violence insultante, outrage délibéré, déni d'honneur individuel, donnant ainsi au mot une valeur uniquement concrète, juridique, psychologique. J.-M. Mathieu a fait converger dans sa présentation ces deux courants qui s'ignoraient : en effet, bien que les recherches de J.-L. Perpillou et C. de Lamberterie soient nettement antérieures au livre de N.R.E. Fisher², ce dernier ne les mentionne pas, alors même qu'elles pouvaient appuyer sa thèse, comme le montrent les analyses de J.-M. Mathieu.

La lecture du livre de N.R.E. Fisher m'avait d'emblée inspiré certaines objections et réserves – en raison notamment de recherches personnelles sur l'hospitalité³, qui m'avaient amenée à réfléchir, en tenant compte de l'étymologie nouvellement établie, aux mentions de l'*hubris* fréquentes dans ce contexte. J'ai cependant tenté l'expérience de laisser *hubris* hors du jeu, pour passer en revue les mots qui pouvaient

1. *Hymne homérique à Apollon*, 541 (Humbert 1936).

2. Respectivement Perpillou 1987, Lamberterie 1990, 541, § 192, « la base βρι- », Fisher 1992.

3. Lacore 1991, 219-233.

véhiculer l'idée de démesure⁴, contraire à une exigence fondamentale de la pensée grecque, celle même que proclame la double inscription du temple de Delphes : « Rien de trop » et « Connais-toi toi-même » ; or ces deux adages, il faut le noter, ne comportent ni le terme d'ὑβρις ni celui de μέτρον.

Si la démesure humaine est une forme d'orgueil qui amène l'homme à vouloir s'élever au-dessus des limites de sa condition, les mots de la famille de ὑψος (la hauteur) semblent *a priori* s'inscrire dans une telle perspective. Pourtant l'examen en est décevant : ces mots sont ambivalents, à commencer par l'adjectif qui a fourni nombre de composés de ce type, ὑψηλός, dont le sens figuré – attesté seulement à partir de Pindare – peut être élevé, noble, ou bien hautain, orgueilleux. Ces mots sont aussi et surtout d'emploi majoritairement tardif.

Ainsi ὑπήγορος, au langage hautain, dont Eschyle offre deux occurrences très intéressantes, qui concernent toutefois les rapports des dieux entre eux⁵, reste ensuite non attesté jusqu'à Philon. Même constat à propos de ὑψηλόφρων, aux pensées élevées ou bien hautain, orgueilleux⁶ ; ce mot, ainsi que le verbe correspondant, n'est attesté que deux fois à l'époque classique, mais en revanche très fréquemment utilisé (247 occurrences) dans la littérature chrétienne lorsqu'elle veut, par contraste, exalter l'humilité qui convient à l'être humain, à partir d'un emploi paulinien⁷. De même ὑψηλολογεῖσθαι, s'exprimer en style noble, n'est utilisé qu'une fois, de façon ironique par Platon⁸. La même ironie platonicienne nous vaut encore un emploi isolé de ὑψηλόνους, qui a des sentiments élevés⁹. En revanche le mot est bien présent (25 occurrences) dans la littérature post-classique. Les emplois directement ou indirectement défavorables (par l'ironie) sont intéressants, mais on ne trouve ici aucune expression du concept abstrait de démesure, la période classique est très peu concernée et le bilan est nul pour la période archaïque.

La démesure, c'est aussi l'excès, qui nous amène à περίσσος et à ses nombreux dérivés. Le mot étant d'une grande banalité et très abondamment attesté, nous nous bornerons à l'examen de ses emplois archaïques, pour lesquels on peut proposer le sens d'extraordinaire, parfois superflu. Homère l'ignore et Hésiode n'en présente qu'une occurrence fameuse, le présent extraordinaire accordé par Zeus à la déesse

4. Le TLG « E » consulté avec Pandora 3, m'a permis une vérification rapide des occurrences des mots relevés ici chez les divers auteurs.

5. Eschyle, *Prométhée*, 318 et 360. En 318 c'est par ce défaut du langage de Prométhée que le dieu Océan justifie son supplice ; en 360 Prométhée lui-même l'applique à la révolte de Typhée contre Zeus.

6. Sens favorable « altier » chez Euripide, *Iphigénie à Aulis*, 919, où Achille se définit ainsi lui-même, défavorable, mais non franchement péjoratif, chez Platon, *République*, VIII, 550b, qui qualifie ainsi le jeune homme timocratique.

7. Épître à Timothée, 6, 17.

8. Platon, *République*, VIII, 545e.

9. Platon, *Phèdre*, 270a.

Styx¹⁰. Chez les poètes gnomiques ou lyriques des VII^e, VI^e et V^e siècles, on ne peut relever que seize occurrences, dont aucune ne peut être rattachée à la notion de démesure coupable. Les quatre occurrences de Pindare ne présentent aucun cas net¹¹ de démesure, mais plutôt de grandeur, sans jugement défavorable ; l'adverbe *περισσῶς* figure même une fois, par un véritable oxymoron, dans une maxime louant l'adage delphique du refus de l'excès¹².

Se présentent ensuite les nombreux composés de *ὑπέρ*, dans lesquels apparaît la valeur « au-dessus de », ou « au-delà de »¹³. Certains de ces mots se bornent à énoncer une supériorité de fait : ainsi *ὑπερέχω*, *ὑπεροχή*. D'autres sont plus ambigus : ils semblent d'abord exprimer une simple constatation, le dépassement de la norme (au sens de la mesure habituelle d'une qualité), mais souvent ils permettent le passage à un jugement moral défavorable attaché à ce « franchissement des limites » de la normalité, en matière de conduite ou d'apparence : *ὑπερηνορέων* fier de sa force, arrogant (les prétendants, entre autres) ; *ὑπέρθυμος* fier, magnanime ou arrogant ; *ὑπεροπλίη*, *ὑπεροπλος* renvoyant à l'orgueil que l'on tire de la force de ses armes, à l'arrogance (Agamemnon face à Achille) ; *ὑπερφίαλος* très puissant, mais aussi arrogant (les Troyens, les prétendants), *ὑπέρβιος* très fort, mais aussi orgueilleux, violent (les prétendants encore) ; *ὑπερμεγέθης*, *ὑπερμήκης* d'une grandeur démesurée, *ὑπέρβατος* (Eschyle) démesuré, extraordinaire, *ὑπερφύης* prodigieux, extraordinaire ; *ὑπέρφεν*¹⁴ à l'excès, adverbe utilisé par Eschyle dans deux passages où il condamne la démesure¹⁵ et présent deux fois aussi chez Euripide¹⁶.

10. Styx s'est vu promettre qu'elle serait le grand serment des dieux : Hésiode, *Théogonie*, 399. La même expression reparait dans le fr. 10a, 61, du *Catalogue*, à propos d'Endymion, admis à gérer pour lui-même la vieillesse et la mort, et également chez Théognis, *Élégies*, 2, 1386, à propos de la toute-puissance d'Aphrodite, présent de Zeus. Compte tenu de la valeur mathématique de l'adjectif (impair) attestée à date assez haute, on pourrait peut-être traduire *πέρισσος* dans ses emplois figurés par « singulier ».
11. À l'exception peut-être de *Pythique*, 2, 91, fustigeant les envieux : *στάθμας δέ τινες ἐλκόμενοι / περυσσῶς ἐνέπαξαν ἔλ-* / *κος ὀδυναρὸν ἐὰ πρόσθε καρδίᾳ, / πρὶν ὅσα φροντίδι μητίονται τυχεῖν*. « Tirant toujours leur cordeau au-delà de ce qui leur est dû, ils infligent à leur propre cœur une plaie douloureuse avant d'obtenir ce que leur esprit rêve » (Pindare – Puech 1922).
12. Fr. 35b Pindare – Maehler 1975 (*Hymne à Zeus*, pour les Thébains) : *σοφοὶ δὲ καὶ τὸ μῆδὲν ἄγαν ἔπος αἶνι-* / *σαν περισσῶς*, les sages aussi ont loué la parole « rien de trop », au plus haut point (traduction personnelle). Tout au long de cet article l'absence de guillemets signalera les traductions personnelles.
13. La valeur « en faveur de » n'apparaît que dans *ὑπερειπεῖν* parler en faveur de, *ὑπερμαχεῖν* combattre pour, ou *ὑπεραλγεῖν* souffrir pour quelqu'un. Ce dernier verbe s'emploie d'ailleurs aussi avec la valeur d'excès donnée au préverbe (souffrir à l'excès).
14. Glosé en *ὑπεράγειν* par Hésychius v. 486 ainsi que par une scholie d'Euripide (v. 550 des *Phéniciennes*).
15. Eschyle, *Perses*, 820, *Agamemnon*, 376.
16. Euripide, *Héraclès*, 1321, Thésée invite Héraclès accablé à cesser de regimber sans mesure contre le destin, que les dieux eux-mêmes acceptent ; en *Phéniciennes*, 521, Jocaste reproche à son fils Polynice son attachement démesuré au pouvoir absolu.

Parfois le second élément du composé contribue beaucoup à son caractère péjoratif : ὑπέρανχος excessivement orgueilleux, de même que ὑπερήφανος orgueilleux, méprisant, ou encore ὑπέркоμπος (Eschyle) présomptueux ou extraordinaire¹⁷.

La condamnation morale est particulièrement vigoureuse dans tous les mots qui suggèrent une activité marquée par l'excès : ὑπερβασία la transgression, ὑπερβολή l'excès, ainsi que ὑπερβάλλειν... μέτρον (Théognis) – ou ὑπερβάλλειν seul – excéder la mesure, ὑπερβάλλον excessif, ὑπερφρονεῖν avoir des sentiments trop hauts.

Restent les mots dont on pourrait attendre le plus, c'est-à-dire les composés de ὑπέρ et de μέτρον, ou les dérivés négatifs de μέτρον.

Ce sont des mots récents : Homère – chez qui le terme μέτρον n'a que le sens concret de mesure de capacité, de longueur, de temps (la « mesure » de la jeunesse) – ne connaît que ἀμέτρητος incommensurable¹⁸ et ἀμετροέπης à la parole sans mesure¹⁹. Bacchylide présente le composé expressif ἀμετροδίκους étrangers à la mesure de la justice²⁰ ; chez les écrivains postérieurs, à l'exception de ἔκμετρος²¹ dans un fragment de Sophocle²², les composés négatifs de μέτρον s'appliquent au domaine de la médecine, de la musique, ou de la métrique : ἄμετρος, ἀμετρία²³, ἀμέτρητος

17. Présent par deux fois dans la tirade de l'ombre de Darios, Eschyle, *Perses*, 827 et 831. Nous y reviendrons.

18. Qualifiant le chagrin de Pénélope (*Od.*, 19, 512) ou l'épreuve qui attend encore les époux après leur réunion (*Od.*, 23, 249). Le mot apparaît quatre fois avec la même valeur d'intensité affective chez Euripide.

19. Ce discoureur sans mesure est Thersite, qui ne respecte pas les convenances en s'adressant à ses supérieurs, les Atrides, *Illiade*, II, 212, véritable scandale souligné par ἄκοσμα, οὐ κατὰ κόσμον. Le rapprochement s'impose avec Hésiode, *Travaux*, 719-720, recommandant une langue économe et qui observe la mesure κατὰ μέτρον ἰούσης. Chez Théognis, on retrouve l'idée d'une mesure à observer dans la parole comme signe de sagesse et de qualité : *Élégies*, I, 613-614 (Carrière 1975) : σιγᾶν δ' οὐκ ἐθέλουσι κακοὶ κακὰ λεσχάζοντες, / οἱ δ' ἀγαθοὶ πάντων μέτρον ἴσασιν ἔχειν. « Les méchants gens, quand méchamment ils déblatèrent, n'ont garde de s'imposer silence ; les honnêtes gens au contraire savent garder la mesure en toutes choses ». Par ailleurs le sens figuré de mesure morale est très douteux chez Hésiode pour l'adjectif μέτριος en *Travaux*, 306 et même pour μέτρα dans la formule de *Travaux*, 694, qui conclut le développement sur la navigation : μέτρα φυλάσσεσθαι, καιρός δὲ πᾶσιν ἄριστος, « Observe la mesure : l'à-propos en tout est la qualité suprême ».

20. Qualifiant les discordes de Proitos et Acrisios (*Epinicie*, 11, 68). Edmunds 1940 traduit par « feuds that passed the measure of right ».

21. Le verbe ἐκμετρεῖν au contraire donne au préverbe ἐκ- sa valeur d'accomplissement et signifie « mesurer exactement ».

22. Sophocle (Radt 1977), *Fr.* 353 : XO. οὔτε γὰρ γάμον, ὦ φίλαι, / οὔτ' ἂν ὄλβον ἐκμετρον / ἔνδον εὐξάμεν ἔχειν / φθονεραὶ γὰρ ὁδοί, Je ne saurais, mes amies, souhaiter pour apanage ni mariage, ni opulence au-delà de la mesure. Car ils ouvrent la voie à la jalousie.

23. Contraire de συμμετρία au sens de respect des justes proportions, convenance esthétique et morale chez Platon, par exemple *Sophiste*, 228c, *Philèbe*, 52c, 64e, *République*, VI, 486d, *Lois*, XI, 925a.

notant l'absence de mesure, ἀσύμμετρος, ἀσυμμετρία notant l'absence d'accord dans la mesure²⁴.

Les composés de ὑπέρ et de μέτρον sont encore plus récents, ce qui ne saurait surprendre puisque le syntagme ὑπὲρ μέτρον lui-même n'est attesté à l'époque archaïque et classique que chez Théognis, avec un sens concret : il s'agit de la mesure à observer dans la boisson²⁵. Le plus ancien composé est ὑπερμέτρως avec excès (ou démesure) dans un fragment de l'*Ino* d'Euripide²⁶ ; l'adjectif correspondant ὑπέρμετρος démesuré, excessif se rencontre une fois chez Platon²⁷. Toutes les autres occurrences sont post-classiques, voire tardives.

Les mots qui, par leur composition même, semblent correspondre exactement à la notion de démesure sont donc particulièrement peu significatifs, et l'excès de grandeur ou d'intensité ou le défaut de proportions dont il s'agit n'a rien d'un défi adressé à la divinité.

Enfin nous terminerons ce relevé beaucoup trop rapide par un mot à la fois prometteur et décevant, l'adjectif ἐξαισίος, extraordinaire (littéralement hors du lot commun, dérivé de αἶσα, et antonyme de αἰσιμος, ἐναίσιμος), qui a des implications morales (inconvenant, excessif, injuste) dans ses occurrences archaïques, d'ailleurs très peu nombreuses²⁸, mais qui postérieurement qualifie très concrètement des phénomènes climatiques hors norme²⁹.

Ce relevé de vocabulaire ramène inéluctablement vers *hubris*, d'abord parce qu'il n'épuise visiblement pas la notion de « démesure », mais surtout parce que les composés en ὑπερ- présentent des affinités particulières, relevées depuis longtemps par les commentateurs, avec *hubris*, qu'ils escortent trop fréquemment dans les

24. Un emploi moral intéressant chez Platon, *Gorgias*, 525a, dans la description de l'âme difforme et laide des grands coupables aux Enfers.

25. Théognis, *Élégies*, I, 499 et 502.

26. Fr. 418Kn [553M], 7, Euripide (Jouan-Van Looy 2000) : γίγνωσκε τάνθρώπεια μηδ' ὑπερμέτρως / ἄλγει· κακοῖς γὰρ οὐ σὺ πρόσκεισαι μόνη. « Sois consciente de la condition humaine et ne t'afflige pas outre mesure. Tu n'es pas la seule à être exposée au malheur » (traduction Jouan-Van Looy 2000).

27. Appliqué à la vieillesse en *Lois*, IX, 864d.

28. Homère et Bacchylide en présentent quatre occurrences significatives. En *Il.*, XV, 598 ἐξαισίον qualifie la prière de Thétis à Zeus ; selon I. De Jong (voir Janko 1992, 294) ce qualificatif représente le jugement de Zeus, dans un passage de style indirect libre intégré au récit, interprétation très séduisante. En *Od.*, 4, 690 Pénélope rappelle qu'Ulysse ne s'est jamais permis de conduite ἐξαισίον envers ses sujets, en *Od.*, 17, 577 Pénélope se demande si le mendiant tarde à se présenter à elle parce qu'il craint de subir un traitement ἐξαισίον ; Bacchylide, *Dithyrambe*, I (Anténorides), v. 58, dans un véritable hymne à la Justice, dénonçant la folie injuste de l'*hubris*, par lequel s'ouvre la plaidoirie de Ménélas venu à Troie réclamer son épouse.

29. On le trouve aussi chez Platon, *Lois*, V, 732c pour qualifier des émotions immodérées, opposées aux règles de la décence. Le *Lexicon* d'Hésychius ε 3519 donne ὑπέρμετρος pour équivalent à ἐξαισίον avec clairement la même valeur descriptive pour les deux adjectifs.

textes archaïques pour que cela ne suggère pas une étymologie populaire, ou du moins une parenté conceptuelle ressentie par l'usage commun³⁰. C'est pourquoi il semble que N.R.E. Fisher écarte trop rapidement cette association de mots³¹.

Que l'interprétation traditionnelle d'*hubris* ait abouti à des excès n'est certes pas douteux³². Mais, à notre avis, les analyses récentes ont tort de s'abstraire de toute perspective diachronique. Le reproche principal que l'on peut adresser au livre de N.R.E. Fisher, concerne sa méthode, clairement annoncée dès le début de son livre, et sa progression : il part de la définition aristotélicienne de l'*hubris* pour retrouver dans les textes les plus anciens les valeurs ainsi dégagées (volonté gratuite d'humilier, distinguée de la vengeance) avec pour objectif avoué de parvenir ainsi à une notion unifiée de l'*hubris*, permettant de rendre compte de tous les emplois du mot, de la poésie archaïque à la langue judiciaire du IV^e siècle. Mais ce faisant il sous-estime la dimension religieuse de l'*hubris* dans les textes archaïques.

Il ne paraît pas pleinement satisfaisant de relire l'archaïsme à la lumière des notions politiques, juridiques et morales du IV^e siècle. C'est pourquoi tout en reconnaissant dans le livre de N.R.E. Fisher une véritable somme des emplois de ὕβρις, commentés avec une immense érudition, il nous semble possible de proposer, sous la forme d'un survol certes trop rapide pour une question aussi importante, une conciliation entre les positions traditionnelles et les positions récentes sur la notion d'*hubris*, dans la perspective d'une évolution du sens de ὕβρις, c'est-à-dire une atténuation progressive de la connotation religieuse de cette notion morale – de l'archaïsme à la période classique –, avec un déplacement à partir du VI^e siècle de la démesure vers le domaine du politique, suivi aux V^e et IV^e siècles d'un renouvellement du lexique, qui accompagne la réduction d'*hubris* à une acception majoritairement psychologique et judiciaire.

Les dieux et l'*hubris* dans la poésie archaïque

Le champ de l'hubris

La dimension de violence outrageante, qu'un homme, ou un groupe d'hommes, inflige à un autre, est incontestablement la composante essentielle de l'*hubris*

30. Voir par exemple Pindare, *Pyth.*, 2, 28-29 évoquant la folie d'Ixion et l'énormité de sa faute : ἀλλὰ νιν ὕβρις εἰς ἀνάταν ὑπεράφανον / ὥρσεν. « Sa démesure l'entraîne à un attentat insolent » (Pindare – Puech 1922). L'association de ὕβρις, ἄτη et ὑπερήφανος est ici frappante.

31. La question est très rapidement évoquée dans le chapitre introductif (p. 4 et particulièrement n. 24).

32. On peut citer un très bel exemple de restitution induite : μέτρον dans l'*Agamemnon* d'Eschyle (378) est une correction de H. Weil, non retenue par G. Murray (Murray 1955) et jugée non nécessaire par G. Thomson (Thomson 1966). Le texte sans correction est le suivant : φλεόντων δομάτων ὑπερφύει / ὑπὲρ τὸ βέλτιστον. Quand l'opulence de leur maison déborde au-delà du stupéfiant, au-delà du plus grand bien (traduction personnelle). Le texte de Mazon⁷ 1961 pour le vers 378 est : μέτρον τὸ βέλτιστον traduit par « la mesure est le bien suprême ». Cette restitution est peut-être inspirée par l'adage attribué à Cléobule de Lindos, l'un des Sept Sages, et figurant, selon Stobée, *Anthologium*, III, 1, 172, dans un recueil de Démétrios de Phalère μέτρον ἄριστον.

telle qu'elle apparaît chez Homère ou Hésiode, comme J.-M. Mathieu nous l'a rappelé en analysant, dans la perspective de N.R.E. Fisher, de nombreuses mentions épiques de ὕβρις. Mais il paraît nécessaire de définir plus précisément le champ de l'*hubris*.

Chez Homère et Hésiode, les crimes d'*hubris* sont des crimes de temps de paix, c'est-à-dire que le terme n'entre pas dans la définition de l'activité guerrière. Ce n'est pas un hasard si les mots de la famille d'*hubris* n'apparaissent que cinq fois dans l'*Iliade* contre vingt-six dans l'*Odyssée*. Trois des occurrences de l'*Iliade* renvoient à l'humiliation d'Achille par Agamemnon. Une quatrième évoque – dans les souvenirs de jeunesse de Nestor – les empiétements des Épéens, leurs voisins plus puissants, dont souffraient les Pyléens, avant qu'une guerre véritable ne les oppose. Ce sont enfin les Troyens qui sont qualifiés d'ὕβρισταί par Ménélas³³, signifiant par là la responsabilité collective qui pèse sur eux du fait du crime commis par Pâris, en pleine paix, contre la maison hospitalière de Ménélas, à qui il a ravi son épouse. Tous les emplois de l'*Odyssée* – à quatre exceptions près³⁴ – concernent les prétendants, qui ne sont en rien des guerriers.

On peut ajouter à cela que, chez Hésiode, dans le mythe des cinq races, ὕβρις n'apparaît bien sûr pas chez les hommes de la race d'or, qui vivaient dans un parfait contentement, mais pas non plus, ce qui est plus remarquable, dans la race des héros, voués aux exploits guerriers. En revanche, la démesure mutuelle et l'impiété condamnent à une jeunesse brève, après une très longue enfance insouciance, les hommes de la race d'argent³⁵, tandis que les hommes de la race de bronze sont voués aux travaux d'Arès et aux crimes d'*hubris* – non pas confondus mais associés dans un *hysteroproteron*³⁶ – ; enfin la deuxième race de fer³⁷ s'adonne aux crimes entre proches (contre les liens d'hospitalité, d'amitié, et les liens du sang) et honore l'homme de démesure³⁸.

Le domaine privilégié de l'*hubris* semble donc être celui des relations, autres que guerrières, entre les hommes. L'*hubris* s'introduit là où devraient régner le respect

33. Homère, *Il.*, XIII, 633.

34. Les deux premières occurrences du « distique » (voir plus loin), ainsi que deux emplois dans les récits mensongers d'Ulysse, où il est question de pirates procédant à une razzia, qui prend au dépourvu un rivage paisible (14, 262 et 17, 431).

35. Hésiode, *Travaux*, 132-139. Nous reviendrons sur ce passage (voir *infra* « La folie de l'*hubris* ») et voudrions ici attirer l'attention sur la mise en valeur, par un rejet, de la réciprocité au vers 134 : [...] ὕβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο / ἀλλήλων ἀπέχειν [...].

36. Les situations auxquelles renvoie cet *hysteroproteron* sont du modèle de la guerre de Troie déclenchée par un crime contre l'hospitalité ou des guerres pyléennes de Nestor, où des incidents frontaliers ont dégénéré en une véritable guerre.

37. Voir les analyses très éclairantes de Vernant 1965, 20, sur ce dédoublement de la race de fer.

38. Hésiode, *Travaux*, 146 et 191.

mutuel, le sens de l'honneur, l'αἰδώς, et la φιλότης, c'est-à-dire l'acceptation réciproque de règles contractuelles, marquant la renonciation à l'agression³⁹.

Dire cela, c'est bien sûr souligner ce qu'il y a d'incontestable dans l'étude de N.R.E. Fisher, l'accent mis sur la composante psychologique de l'*hubris*, dont il reprend la définition aristotélicienne⁴⁰, c'est-à-dire le désir gratuit d'agresser, d'humilier. Mais peut-on pour autant affirmer que ces offenses ne concernent pas les dieux parce qu'ils ne sont pas eux-mêmes pris pour cibles ?

L'hubris sous le regard des dieux

Il n'y a effectivement pas dans l'épopée homérique de personnage humain dont l'*hubris* se manifeste par un défi ouvert aux dieux⁴¹. Les Troyens, déclarés ὕβρισταί, sont par ailleurs d'une exactitude scrupuleuse dans l'accomplissement des sacrifices et des prières. Les prétendants, eux, ne sacrifient pas, comme l'a noté S. Saïd⁴². Cependant cette indifférence coupable aux rites du festin ne fait pas d'eux des contempteurs des dieux ; au contraire, dans le pire déploiement de leurs iniquités, ils sont soudainement taraudés par la crainte d'une inspection divine⁴³.

En effet l'*hubris* envers les dieux ne se résume pas aux affronts ou défis directs – les occasions en sont rares, puisque la symbiose primitive entre hommes et dieux appartient à un passé très éloigné. Mais les règles qui donnent forme à la société humaine ont la sanction des dieux. Ces derniers sont intéressés à la défense de l'ordre du monde voulu par eux, la *thémis*, ordre dans lequel s'inscrivent les relations humaines, elles-mêmes réglées par la *diké*⁴⁴, relations qui relèvent de la *philotès* et de l'*aidôs*. Or ces deux termes, tous deux antithétiques de l'*hubris*, sont associés fréquemment à l'exercice de l'hospitalité, thème majeur de l'*Odyssée*, marqué par des

39. Voir les analyses de Benveniste 1969, 94-96, d'Adkins 1972, 17-18. L'antithèse entre αἰδώς et ὕβρις est vigoureusement affirmée dans ce distique amer de Théognis, *Élégies*, I, 291-292 : αἰδῶς μὲν γὰρ ὄλωλεν, ἀναυδεῖ δὲ καὶ ὕβρις / νικήσασα δίκην γῆν κατὰ πᾶσαν ἔχει. « Tout sens de l'honneur a disparu : impudence et outrage ont triomphé de la justice et règnent sur la terre entière. »

40. Aristote, *Rhétorique* II, 1378b 23-35.

41. L'évocation de Niobé (*Il.*, XXIV, 602-617), qui s'était vantée de sa nombreuse progéniture en raillant la moindre fécondité de Létô – à laquelle elle prétendait s'égaliser (ισάσκετο 607) – ne comporte aucune occurrence de ὕβρις ou de ses dérivés. Les Cyclopes ne sont pas des êtres humains et la complexité de leurs rapports avec les dieux sort du cadre de notre étude.

42. Saïd 1978, 312-313 et Saïd 1979, 23.

43. Homère, *Od.*, 17, 485-487.

44. Sur cette très importante et difficile question, nous ne pouvons que renvoyer pour une étude sémantique de θέμις et δίκη (accompagnée d'indications bibliographiques) aux articles de M. Schmidt dans le *Lfgre*.

rappels religieux insistants, de même que l'*hubris* est liée dans ce poème à la violation de l'hospitalité⁴⁵.

Les conduites positives ou négatives sont sans cesse mises en rapport avec la volonté divine et l'insistance sur l'implication des dieux est omniprésente. C'est Athéna elle-même, déguisée en Mentor, qui donne à Télémaque le moyen de nommer le comportement des prétendants ὑβρίζοντες ὑπερφιάλως⁴⁶ (à l'arrogance insolente) et ce jugement – divin pour l'auditeur – leur est ensuite appliqué par Télémaque quatre fois dans les quatre premiers chants de l'*Odyssée*. Lorsque le poète met dans la bouche d'Ulysse, par trois fois, au cours de ses errances, une interrogation lancinante sur les habitants du pays où il aborde, il oppose fortement dans le fameux « distique » la propension à l'*hubris* et la crainte des dieux⁴⁷ :

ἤρ' οἳ γ' ὑβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι,
ἦε φιλόξενοι καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεοῦδής;

Sont-ce des êtres violents, sauvages et dépourvus de justice ou bien des hommes hospitaliers, dont l'esprit craint les dieux ?

La dernière occurrence du distique est marquée d'ironie dramatique : le héros, de retour à Ithaque mais victime des enchantements d'Athéna, n'a pas reconnu son île ; le qualificatif ὑβρισταί s'applique aux prétendants qui infestent le palais d'Ulysse et prend place dans tout un réseau de références (antérieures et postérieures) à leur brutalité arrogante.

Il s'agit là d'un pôle moral essentiel à la dimension épique du Retour d'Ulysse. H. Erbse souligne avec raison que l'impitoyable châtiment infligé par Ulysse aux prétendants ne reflète pas les usages réels⁴⁸. Il est donc très important pour le poète de justifier, tout au long du poème, le massacre final comme étant l'accomplissement de la volonté des dieux. L'*hubris* ou au contraire l'*aidôs* et la *philotès* manifestées au mendiant sont le fil conducteur qui mène au jugement final, conforme à la volonté de Zeus, sanctionnant respect ou violation de la *thémis*.

L'accueil généreux d'Eumée est d'emblée placé sous le signe de la *thémis* et mis en rapport explicitement avec la volonté de Zeus⁴⁹, justification encore plus insistante

45. Cairns 1993, 134-135, tout en déclarant que le « focus » de *aidôs* concerne les autres êtres humains, est obligé d'introduire une double exception pour la protection des suppliants et des hôtes, qui relève de Zeus lui-même.

46. Homère, *Od.*, 1, 227.

47. Homère, *Od.*, 6, 120-121 ; 9, 175-176 ; 13, 201-202. Une quatrième occurrence (*Od.*, 8, 575-576) substitue à ὑβρισταί un adjectif beaucoup plus faible χαλεποί (durs, de caractère difficile) ; cette expression atténuée (non relevée par Hainsworth 1988) convient à la bonhomie d'Alcinoos et confirme indirectement le poids de ὑβρισταί.

48. Erbse 1972, 110.

49. Homère, *Od.*, 14, 56-59.

dans la suite de l'entretien. Ainsi Eumée déclare-t-il au vagabond réfugié dans sa cabane qu'il le traitera avec respect (αἰδέεσσομαι) et amitié (φιλήσω), par crainte de Zeus hospitalier⁵⁰.

En revanche les prétendants sont dits atteints d'*hubris* et dépourvus d'*aidôs* οὐδ' αἰδοῦς μοῖραν ἔχουσιν⁵¹. Ils n'ont cure de l'ὄπις, du regard des dieux, qui inspire pourtant de la crainte aux pires brigands⁵². Sur l'ensemble des vingt-deux occurrences odysseïennes de ὕβρις visant les prétendants, dix comportent une référence directe au courroux des dieux. Parmi les exemples les plus notables, le porcher Eumée s'efforce, au chant 15, de dissuader le mendiant d'aller quêter parmi les prétendants « dont l'audace (ὕβρις) et les crimes vont jusqu'au ciel de fer »⁵³. Ce jugement est en quelque sorte validé par Ulysse-mendiant qui le reprend à son compte⁵⁴. Puis toujours déguisé, juste avant l'épreuve de l'arc, Ulysse appelle, devant Eumée, le châtimement divin sur les prétendants coupables de folle *hubris*⁵⁵.

Les prétendants eux-mêmes manifestent, en une occasion tout à fait isolée, une obscure conscience de la gravité de leur transgression de l'hospitalité lorsqu'ils tantent Antinoos, au moment où il vient de lancer un tabouret sur le mendiant, hôte de Télémaque :

καί τε θεοὶ ξείνοισιν ἐοικότες ἄλλοδαποῖσι,
παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστροφῶσι πόληας,
ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες.

Semblables à des hôtes venus d'autres pays, les dieux sous diverses apparences vont, de ville en ville, inspecter la violence outrageante ou la conduite bien réglée des humains⁵⁶.

Enfin deux personnages essentiels (Pénélope et Laërte) voient spontanément dans la mort en masse des prétendants un châtimement divin. Pénélope apprend à son réveil la nouvelle :

ἀλλά τις ἀθανάτων κτεῖνε μνηστήρας ἀγαυούς,
ὕβριν ἀγασσάμενος θυμαλγέα καὶ κακὰ ἔργα.

c'est l'un des immortels qui a tué les illustres prétendants, indigné de leur arrogance affligeante et de leurs crimes⁵⁷.

50. Homère, *Od.*, 14, 388.

51. Homère, *Od.*, 20, 170.

52. Homère, *Od.*, 14, 82 et 88. L'*opis* apparaît 4 fois chez Homère, 4 chez Hésiode, 2 chez Pindare.

53. Homère, *Od.*, 15, 329 (traduction Bérard² 1933).

54. Homère, *Od.*, 17, 565.

55. Homère, *Od.*, 20, 169-171.

56. Homère, *Od.*, 17, 485-487.

57. Homère, *Od.*, 23, 63-4.

Même réaction de Laërte, qui les avait qualifiés d'ὕβρισταί et d'ἀτάσθαλοι⁵⁸ :

Ζεῦ πάτερ, ἧ ῥ' ἔτι ἐστὲ θεοὶ κατὰ μακρὸν Ὀλυμπον,
εἰ ἐτεὸν μνηστήρες ἀτάσθαλον ὕβριν ἔτεισαν.

Zeus Père, vraiment vous, les dieux, existez encore sur le haut Olympe, si réellement les prétendants ont payé leur arrogance insensée⁵⁹ !

La non-observance de ce devoir sacré entre tous qu'est le respect de la maison hospitalière et de la personne de l'hôte, si faible soit-il, devoir dont Zeus lui-même est le garant, est violation de la *thémis*, défi au moins implicite à la toute-puissance divine. Ainsi, bien que dans l'épopée l'*hubris* ne comporte pas de défi direct aux dieux, bien que le champ des outrages liés à l'*hubris* soit purement humain, c'est bien la puissance des dieux comme garants des relations réglées entre les hommes qui se trouve indirectement contestée par ce rejet de la *thémis* que constitue l'*hubris*. Ce rejet ne peut relever que d'une inconscience qui, loin d'en atténuer la gravité, met le comble aux crimes commis.

La folie de l'*hubris*

Aux yeux des personnages religieux de l'*Odyssée*, l'*hubris* et la folie des prétendants ont attiré sur eux un châtement divin. Le qualificatif ἀτάσθαλον, appliqué par Laërte à l'*hubris* des prétendants, nous ramène lui-même à l'*opis*, au regard des dieux. Si certains des mots appliqués aux crimes d'*hubris* et qui en soulignent l'excès sont à portée purement humaine : ὑπερφιάλως, ὑπέρβιος (x 3), ὑπερηγορόντων⁶⁰ aussi bien que les adjectifs qui qualifient cette *hubris* de douloureuse (ἀλεγεινή, θυμολγής), émanant d'un esprit cruel (νόος ἀπηνής), la condamnation véhiculée par l'adjectif ἀτάσθαλος (insensé) ou le substantif correspondant ἀτασθαλίη, appliqués quatorze fois, soit aux crimes, soit à l'*hubris* des prétendants, nous renvoie aux relations de l'homme avec la divinité.

Leur folie ne diminue pas la responsabilité des prétendants ; au contraire, il y a une insistance sur le caractère délibéré de leur conduite : six fois ils sont dits tramer des actes insensés⁶¹ et dans quatre de ces passages on rencontre aussi ὕβρις. La folie signifiée par ἀτάσθαλος est coupable, à la différence de celle que définit νήπιος,

58. Homère, *Od.*, 24, 282.

59. Homère, *Od.*, 24, 352.

60. Ces mots sont donnés, sans aucun commentaire et sans référence à aucun texte ou auteur, comme équivalents dans le *Lexicon* d'Hésychius v 35 ὕβριστης· ὑπερήφανος, ἀγνώμων, v 351 ὑπέρβασις· ὕβρις, ἀδικία, κόρος, ἁμαρτία, ὑπερηφανία, παράβασις ὄρκων, v 392 ὑπερήνωρ· εὐθυχοῦς, ἀνδρείος, ὕβριστης, ὑπερέχων, ὑπερήφανος, παράνομος, ἧ ὁ ὑπερέχων κατὰ τὴν ἀνδρείαν, v 487 ὑπερφιάλος· ὑπερήφανος, ὕβριστης, παράνομος, ὑπερφυῖς, μεγαλοπρεπής, ἧ ἔκσπονδος.

61. La formule avec de légères variations apparaît en *Od.*, 3, 207 ; 16, 93 ; 17, 588 ; 18, 143 ; 20, 170 et 370 : ἀτάσθαλα μηχανόωνται.

l'aveuglement humain, les capacités limitées de l'être humain, sa puissance d'illusion, sa sottise puérile ; cet adjectif est souvent marqué de compassion ou de pitié méprisante⁶². La prévalence de la sottise est manifeste aussi dans les très nombreux emplois de ἀφραδίη, ἀφραδής, ἀφραδέω, ἄφρων, ἀφρονέω⁶³. Que l'emploi de ἀτασθαλίη soit vecteur d'une idée de culpabilité est confirmé par une répartition épique inverse de celle de ἄτη (l'erreur ou l'égarement, souvent voulu par les dieux, ce qui annihile la responsabilité des hommes) que relève H. W. Nordheider⁶⁴ : ἀτασθαλίη est peu représentée dans l'*Iliade*⁶⁵, mais beaucoup plus dans l'*Odyssée*, où le thème de la justice divine reçoit une orchestration remarquable, depuis la méditation de Zeus sur la responsabilité des hommes dans leur malheur, résultat de leurs ἀτασθαλίαι⁶⁶, jusqu'aux conclusions de Laërte sur la mort des prétendants.

L'association de l'ἀτασθαλίη et de l'ὕβρις est fréquente dans la poésie archaïque d'Homère à Pindare : dix exemples de l'association sur trente et un exemples homériques de ὕβρις et de ses dérivés, cinq sur douze chez Hésiode. Un exemple d'Hésiode est particulièrement remarquable pour la concentration qu'il présente de ἀφραδίη, θέμις, ὕβρις, ἀτάσθαλος. Il s'agit des hommes de la race d'argent voués à une vie brève, qui semblent d'abord condamnés au malheur pour deux motifs distincts : leur mutuelle démesure, leur refus du culte et des sacrifices dus aux dieux ; mais l'arrêt final de Zeus ne retient qu'un motif qui, à notre avis, englobe les deux chefs de condamnation, de sorte que la démesure pratiquée par ces hommes entre eux apparaît aussi comme une offense aux dieux :

παυρίδιον ζώεσκον ἐπὶ χρόνον, ἄλγε' ἔχοντες
ἀφραδίης· ὕβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο
ἀλλήλων ἀπέχειν, οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν
ἤθελον οὐδ' ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς,
ἦ θέμις ἀνθρώποις κατὰ ἦθεα. τοὺς μὲν ἔπειτα
Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυψε χολούμενος, οὐνεκα τιμὰς
οὐκ ἔδιδον μακάρεσσι θεοῖς οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν.

« Ils vivaient peu de temps, et, par leur folie, souffraient mille peines. Ils ne savaient pas s'abstenir entre eux d'une folle démesure. Ils refusaient d'offrir un culte aux Immortels ou de sacrifier aux saints autels des Bienheureux, selon <les coutumes des hommes>. Alors Zeus, fils de Cronos, les ensevelit, courroucé, parce qu'ils ne rendaient pas hommage aux dieux bienheureux qui possèdent l'Olympe »⁶⁷.

62. Les prétendants eux-mêmes sont à deux reprises dits νήπιοι quand leur anéantissement est imminent *Od.*, 22, 32 et 370.

63. Trente-cinq occurrences à peu près également réparties : dix-neuf (*Iliade*) et seize (*Odyssée*).

64. Nordheider, *Lfgre s. u. ἀτασθαλίη*.

65. Cinq occurrences contre vingt-six dans l'*Odyssée*.

66. Homère, *Od.*, 1, 31-43.

67. Hésiode, *Travaux*, 133-139, traduction Mazon 1928, modifiée en tenant compte de Verdenius 1985, 91, qui oppose au caractère établi de la *thémis* la variabilité de l'*èthos*. Le même critique voit dans

Alcée, Alcman, Anacréon ne présentent les deux familles de mots qu'une seule fois, mais en les associant dans des passages malheureusement corrompus pour les deux premiers⁶⁸ ; on relève trois exemples de la même association sur quinze chez Théognis, mais aucun chez Solon, Pindare et Bacchylide⁶⁹. Le mot ἀτασθαλίη lui-même appartient au lexique archaïque : il ne se rencontre pas chez les Tragiques et Pindare n'en présente que deux exemples incertains.

Il en subsiste toutefois des traces très importantes en prose et qui confirment l'importance de cette notion pour la pensée archaïque de l'*hubris*. Chez Hérodote, qui fait aussi une place non négligeable à l'ὕβρις θεῶν⁷⁰, les sept occurrences de la famille de ἀτασθαλίη représentent un archaïsme délibéré qui se manifeste dans des contextes de crimes marqués d'impiété, voire à propos de conflits entre homme et dieu (particulièrement le roi Phéros châtiant le Nil⁷¹, Xerxès défiant l'Hellespont qu'il fait fouetter⁷², l'impiété de Xerxès (ἀνόσιόν τε καὶ ἀτάσθαλον) rappelée par Thémistocle⁷³). Mais le terme d'ὕβρις n'est qu'une fois associé à ἀτάσθαλος, dans un contexte plus politique, celui de la définition du tyran par Otanès⁷⁴. De la même manière le terme apparaît une fois chez Thucydide dans une citation poétique, l'inscription funéraire célébrant la fille du tyran Hippias comme n'ayant pas cédé à l'ἀτασθαλίη⁷⁵.

On relève cependant, après Homère et Hésiode, d'autres vecteurs de cet aspect « intellectuel » de la démesure avec des mots moins chargés de cupabilité, comme ἀγνωμοσύνη, ἀγνώμων, ἀφραδίη⁷⁶, ἀφροσύνη⁷⁷, ἄφρων, ἀφραίνω au voisinage d'*hubris*, ou bien au contraire la mention de la raison γνώμη⁷⁸ comme opposée à l'*hubris*.

Ce n'est pas assez de dire que la seule différence entre l'insolence outrageante pratiquée envers les hommes et l'outrage aux dieux tient à ce que les dieux étant

l'indifférence des hommes de cette race au culte des dieux une autre expression de leur ὕβρις, qui est l'ignorance des limites entre hommes et dieux.

68. En revanche le fragment 100 d'Anacréon est parfaitement clair : ὕβρισταὶ καὶ ἀτάσθαλοι καὶ οὐκ εἰδότες / ἐφ' οὓς τὰ βέλη κυκλώσεσθε, arrogants insensés, ignorants des adversaires à qui vous destinez vos traits.

69. Alors même que Pindare (Maehler 1975, Fr. 104a, 57) et Bacchylide (*Dithyrambes*, 4, 24) appliquent l'adjectif à des êtres humains coupables de crimes monstrueux.

70. Hérodote, VIII, 143 ; IX, 76.

71. Hérodote, II, 111.

72. Hérodote, VII, 35.

73. Hérodote, VIII, 109.

74. Hérodote, III, 80.

75. Thucydide, VI, 59.

76. Solon (West 1972), Fr. 4, v. 5.

77. Bacchylide, *Dithyrambes*, I, 58-61.

78. Théognis, *Élégies*, I, 1171-1174.

des puissances supérieures, capables de représailles infaillibles, les hommes qui s'en prennent à leurs honneurs sont particulièrement insensés⁷⁹. Il y a plus que cela dans la dénonciation de la folie de l'*hubris*. L'inconscience, l'aveuglement, la folie ne sont jamais des circonstances atténuantes, mais au contraire aggravantes, car la plus haute possession de l'homme est la sûreté de jugement, l'intelligence, la sagesse, qui est conscience de sa place dans l'ordre du monde. C'est ce qu'affirme avec force Théognis⁸⁰ :

Γνώμης δ' οὐδὲν ἄμεινον ἀνὴρ ἔχει αὐτὸς ἐν αὐτῷ
οὐδ' ἀγνωμοσύνης, Κύρν', ὀδυνηρότερον.

« L'homme n'a en lui-même rien de plus précieux qu'un sain jugement, rien de plus funeste non plus qu'un esprit sans justesse ».

Bien que le vocabulaire en soit plus moderne, la permanence de l'analyse de l'*hubris* comme folie impie est manifeste encore chez Eschyle⁸¹, lorsque l'ombre de Darios formule le message des monceaux de cadavres perses :

ὥς οὐχ ὑπέρφευ θνητὸν ὄντα χρὴ φρονεῖν.
ὔβρις γὰρ ἐξανθοῦς ἐκάρπωσεν στάχυν
ἀτης, ὅθεν πάγκλαυτον ἐξαμῶ θέρος.

« que mortel on doit garder sa pensée de l'excès. La floraison de l'arrogance (démé-
sure) a pour fruit l'épi de l'erreur d'où l'on récolte une moisson de larmes ».

Pour le tragique athénien aussi, l'*hubris* est sous le regard des dieux, qui n'apparaissent ici qu'en négatif en quelque sorte, à travers le rappel de la condition humaine marquée par la mort. Même si, à l'époque classique, l'*hubris* des Barbares aux mœurs déréglées est devenue un *topos*, le terme conserve une connotation d'offense gravissime aux dieux quand il est dit, dans le même contexte de révélation venue d'outre-tombe, que le désastre essuyé par les Perses est la rétribution de leur *hubris* (violence démesurée, arrogance) et de leurs pensées d'hommes sans dieux (avec le rappel immédiat des dévastations commises dans les sanctuaires) ὕβρεως ἄποινα καθεῶν φρονημάτων⁸². Dans la même tirade se trouve accumulé un vocabulaire de l'excès qui interprète en termes de dépassement de la norme voulue par les dieux l'entreprise impérialiste de Xerxès. L'intervention de la volonté divine est hautement affirmée :

79. Voir en particulier Fisher 1992, 142-148, où cette conception – à notre avis réductrice – de l'*hubris* visant les dieux est exposée.

80. Théognis, *Élégies*, I, 895-896 (traduction Carrière 1975).

81. Eschyle, *Perses*, 820-822 (traduction Mazon 1921).

82. Eschyle, *Perses*, 808.

Ζεὺς τοι κολαστὴς τῶν ὑπερκόμπων ἄγαν
φρονημάτων ἐπεστίν, εὐθυνοσ βαρύς.

« Zeus est le vengeur désigné des pensées trop superbes et s'en fait rendre de terribles comptes »⁸³.

Le roi défunt recommande pour finir aux conseillers de son fils de l'amener à cesser « d'offenser les dieux par une insolente audace » λῆξαι θεοβλαβούνθ' ὑπερκόμπω θράσει⁸⁴.

L'abstraction du terme hubris

Cette association – presque une assimilation – de la démesure humaine et de l'*hubris*, continue d'Homère à Eschyle, va de pair avec le fait que le terme d'ὑβρις a, dans presque tous ses emplois archaïques, une forte connotation abstraite ; *hubris* est, à une exception hésiodique près⁸⁵, toujours employé au singulier dans sa déclinaison épique. Les poètes gnomiques ne présentent aucun pluriel, au v^e siècle on relève chez Xénophane une occurrence et chez Euripide deux occurrences de ὕβρεις. Platon et Aristote n'offrent que très peu d'exemples du pluriel d'*hubris*⁸⁶. Même chez les orateurs et historiens classiques le pluriel est beaucoup moins abondamment représenté que le singulier : deux cent soixante-deux contre dix-neuf chez les principaux prosateurs des v^e et iv^e siècles⁸⁷.

Le mot dans ses emplois archaïques désigne, non un acte d'outrage singulier – à l'exception de l'ὑβρις dont Agamemnon s'est rendu coupable envers Achille – mais une tendance générale, une disposition, comme en témoigne par exemple l'expression qui revient six fois pour définir les prétendants ὕβριν ἔχουσι⁸⁸ (ils sont atteints de démesure ou d'arrogance), à peine moins vigoureuse que l'hapax hésiodique définissant l'homme qui s'impose à ses contemporains de la race de fer ἀνὴρ ὕβρις⁸⁹.

83. Eschyle, *Perses*, 827-828. La tirade est commentée par Fisher 1992, 258-263, avec une conclusion limitant la portée de l'*hubris* p. 261 : « *There is every reason to interpret hybris in the Persians too in terms of the intention, put into alarming practice, to commit acts of the greatest dishonour against men, and in Xerxes' case, against gods and the natural order as well.* »

84. Eschyle, *Perses*, 830.

85. Encore cette exception n'est-elle pas totalement assurée : West 1978, 137, rappelle qu'il a proposé la conjecture ὕβριος qu'un papyrus est venu confirmer. Cependant nous considérons la forme ὕβρεις comme la plus probable, voir *infra*.

86. Respectivement trois et deux exemples.

87. En revanche, à la période post-classique et tardive, le pluriel est abondamment attesté : le génitif pluriel ὕβρεων par exemple n'apparaît pas avant la fin du i^{er} siècle après J.-C. Flavius Josèphe en présente une occurrence, puis Plutarque une occurrence également, mais la forme est ensuite attestée deux cent deux fois.

88. Quatre fois dans des apostrophes directes, deux fois dans le récit.

89. Hésiode, *Travaux*, 191-192. Le syntagme est commenté par West 1978, 202 : « *an apposition of species and genus* », qu'il rapproche de δοῦλος ἀνὴρ, πόρνη γυνή.

l'homme de démesure (ou de violence arrogante). L'abstraction du mot ὕβρις est confirmée par la mention fréquemment juxtaposée et complémentaire d'actes criminels : ὕβρις καὶ σχέτλια ἔργα ou κακὰ ἔργα, voire ὕβριος ἔργα les œuvres de démesure, expression qui a la même valeur que le pluriel d'*hubris* dans l'exemple unique d'Hésiode :

... οἷσιν Ἄρηος
ἔργ' ἔμελε στονόνοντα καὶ ὕβριες...

« ceux-là ne songeaient qu'aux travaux gémissants d'Arès et aux œuvres de démesure »⁹⁰.

Ce pluriel extraordinaire d'*hubris* semble avoir pour fin de permettre la distinction des crimes de guerre et des crimes de paix, dont la somme définit la nature des hommes de la race de bronze.

La valeur abstraite d'ὕβρις éclate enfin dans le vers de l'*Hymne homérique à Apollon* que nous avons, un peu par provocation, choisi de placer en exergue de cet exposé :

ὕβρις θ', ἥ θέμις ἐστὶ καταθνητῶν ἀνθρώπων

« cette superbe dont les hommes sont coutumiers »

La provocation est déjà présente dans le vers lui-même, comme l'ont noté les commentateurs⁹¹, à la faveur de ce sens purement factuel donné à *thémis* « la manière d'être habituelle », sens attesté dans l'épopée⁹² (comme pour *diké*, mais plus rarement), mais présentant une discordance criante avec sa valeur normative habituelle, qui fait d'*hubris* son antonyme. Le texte de ce vers est sûr, mais la ponctuation du passage auquel il appartient est problématique, au point que certains supposent une lacune⁹³. La formule s'insère dans un discours programmatique d'Apollon définissant le rôle sacrificiel et de consultation du clergé de Delphes qu'il vient d'instituer. Les interprètes se partagent entre le raccordement de ce vers à la définition du domaine d'intervention des prêtres (les différends entre les hommes, qu'il s'agisse d'un propos ou d'un acte inconsidéré, qu'il s'agisse d'*hubris*) ou son rattachement

90. Hésiode, *Travaux*, 146 (traduction Mazon).

91. Miller 1986, 104, souligne la pointe épigrammatique et la concision du vers, délibérément destiné à provoquer. Selon Vos, *Themis*, 1956, 21-22, cité par Miller 1986, 107, il faut voir ici une allusion au γνῶθι σεαυτὸν. Fisher 1992, 203, établit un parallèle intéressant avec *Od.*, 4, 690 où Pénélope rappelle à Antinoos que jamais Ulysse n'a commis aucun acte ἐξαίσιον envers ses sujets, ce qui est pourtant la δίκη c'est-à-dire la coutume des rois.

92. Voir *Lfgre*, articles de M. Schmidt s. v. θέμις et δίκη.

93. Ainslie Allen *et al.* 1936, 266.

à la conclusion de la tirade, ce qui ferait du vers un avertissement aux prêtres eux-mêmes, menacés de perdre leur position éminente⁹⁴, au cas où l'élection divine les amènerait à outrepasser leurs prérogatives, transgressant ainsi les limites convenables de la conduite humaine⁹⁵.

En dépit des problèmes textuels, il est intéressant de trouver une mise en garde contre l'*hubris* placée sous le patronage du dieu de Delphes, suggérant un rapprochement avec les deux maximes delphiques attribuées aux Sept Sages par Socrate lui-même dans le *Protagoras*⁹⁶. Charmide, interlocuteur de Socrate dans le dialogue éponyme, voit dans les deux inscriptions une définition de la sagesse traditionnelle, la σοφροσύνη⁹⁷.

Cette abstraction de l'*hubris* dans la formule de l'hymne homérique est en consonance avec des textes postérieurs qui vont jusqu'à la personnification : cette tendance est nette chez Pindare⁹⁸, Bacchylide⁹⁹ et Eschyle¹⁰⁰, poètes de la fin de l'archaïsme. Bien que le témoignage de Clément d'Alexandrie soit évidemment sujet à caution (il est toutefois confirmé par une scholie au *Protreptique*¹⁰¹), il est intéressant de noter que, selon lui, Épiménide avait ordonné l'érection à Athènes d'autels à Hubris et Anaideia¹⁰², la Démesure et l'Impudence, non seulement personnifiées mais introduites parmi les divinités. Ces divinités scandaleuses représentent les grands crimes dont la communauté doit se protéger.

94. Le texte pose aussi bien des questions en ce qui concerne son interprétation historique : rapports entre le clergé de Delphes et l'amphictyonie, date et unité du poème, date de la première guerre sacrée, etc. Tous les ouvrages cités à la note suivante en traitent. La position majoritaire situe la partie delphique du poème vers 590, excepté Penglase 1994, 76, partisan convaincu de l'unité de l'hymne, qui penche pour le VII^e siècle et Allen *et al.* 1936, 266-267, qui croit l'hymne antérieur de 150 ans à la première guerre sacrée.

95. Pour la première solution – la plus satisfaisante à notre avis pour le sens, mais la syntaxe reste difficile – Humbert 1936, Càssola 1995 ; pour la seconde Allen *et al.* 1936 qui souligne la grande difficulté du texte, Strauss Clay 1989, 86, Miller 1986, 103-104, Crudden 2001.

96. Platon, *Protagoras*, 343a-b. Les allusions platoniciennes à cette double inscription sont nombreuses : *Philèbe*, 45e, 48c, *Charmide*, 164e, 165a, *Ménexène*, 247e, et dans les œuvres d'authenticité contestée 1^{er} *Alcibiade*, 124b, *Hipparque*, 228e. Bien avant Platon, la première maxime μηδὲν ἄγαν apparaît quatre fois chez Théognis : *Élégies*, I, 219, 335, 401, 657.

97. Platon, *Charmide*, 165b.

98. Pindare, *Olympiques*, 7, 90 et 13, 10, *Pythiques*, 2, 28.

99. Bacchylide, *Dithyrambes*, I, 58-61 (traduction Duchemin-Bardollet 1993) : 'Α δ' αἰόλοις κέρδεσσι καὶ ἀφροσύναις / ἔξαισιόις θάλλουσ' ἀθαμβῆς / ὕβρις, ἃ πλοῦτιον δύναιμι τε θοῶς / ἀλλότριον ὥπασεν... « Mais l'autre, chez qui fleurissent les fourbes desseins et les excès d'où la raison est absente, la Démesure qui ignore l'effroi, qui promptement poursuit la richesse et la puissance d'autrui [...] ».

100. Eschyle, *Perses*, 821, *Agamemnon*, 763, *Euménides*, 533, voir n. 30 et 68.

101. *Scholia in Protrepticum et Paedagogum* (Stählin-Treu 1972), 305, 6.

102. Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 2, 26.

Une remarquable continuité semble donc se dessiner tout au long de l'époque archaïque à propos de l'*hubris*, conçue comme un vice de l'esprit humain atteint de folie et se laissant entraîner à des conduites outrageantes qui peuvent correspondre à un déni d'honneur individuel, mais ont souvent une dimension beaucoup plus large se rapportant à l'ordre de la société humaine, tel qu'il est voulu et garanti par les dieux. Un tel comportement est donc ressenti comme une contestation indirecte de la claire volonté des dieux.

Politique et morale : de l'*hubris* à la *pleonexia*

C'est l'ordre de la société humaine qui prend le pas sur la référence aux dieux, toujours présente cependant chez des poètes comme Théognis et Solon, contemporains de l'hymne homérique à Apollon¹⁰³, mais tous deux penseurs et acteurs dans les convulsions marquant la vie des cités, celle de Mégare ou celle d'Athènes. Certes ce sont des penseurs religieux, mais on note chez eux une vision problématique parfois de la justice divine. Après une célébration magnifique de la toute-puissance divine, le grand poème de Solon, dans sa dernière partie, montre l'arbitraire du sort à l'œuvre dans les affaires des hommes¹⁰⁴. Quant à Théognis, il interpelle amèrement Zeus, à deux reprises, sur le problème de l'injustice du mal dans le monde¹⁰⁵. Ce pessimisme est certainement lié au caractère troublé de la période et à une volonté nouvelle de la part des citoyens de faire humainement régner la justice. La période du début du VI^e siècle apparaît comme hantée par la prévention et la répression de l'*hubris*, conçue dans la ligne de la pensée hésiodique, comme un fléau pour le corps social, pour la cité à ses débuts. On observe en effet une nouvelle dimension politique prise par l'*hubris* durant le VI^e siècle et au début du siècle suivant.

Connotation politique de l'*hubris*

C'est ce qu'indique l'apparition d'un terme nouveau, *koros*, dans l'environnement de l'*hubris*, avec laquelle il entretient des rapports complexes. Le substantif κόρος n'est attesté que trois fois chez Homère, tandis qu'Hésiode n'en offre aucune occurrence, alors même que le verbe correspondant κορέννυμι est abondamment attesté chez les deux poètes épiques. *Koros* est l'excès, le dégoût, la saturation, la satiété

103. Le recueil très composite mis sous le nom de Théognis rassemble des poèmes dont les dates de rédaction s'échelonnent entre 625 et les années postérieures à 490 selon Morris 1996, 25. Les dates proposées par Cairns 1993, 167, n. 66, à la suite de West, Figueira et Nagy sont plus resserrées : entre fin du VII^e siècle et le milieu du VI^e. Les poèmes de Solon sont liés à la crise de 594. Et la date généralement assignée à la partie delphique de l'hymne est, nous l'avons rappelé, 590.

104. Solon, fr. 13, 63-76.

105. Théognis, *Élégies*, I, 373-380 et 743-752, deux passages appartenant au recueil authentique, selon Carrière 1975, 26.

avec la même ambivalence que le terme français, c'est-à-dire ou la pleine satisfaction du désir ou, plus souvent, le dégoût. Après Homère seulement, il suggère la surabondance de l'opulence, accompagné de *πλούτος* ou *ὄλβος*, mais aussi parfois à lui seul, et d'autant plus qu'il est fréquemment rapproché d'*hubris* (l'insolence, l'outrage). Le mot renvoie clairement à des conflits sociaux à l'intérieur de la cité archaïque, entre riches et pauvres.

Les rapports généalogiques entre *hubris* et *koros* sont énigmatiques : tantôt on a *τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν*, la satiété engendre l'arrogance, généalogie la plus anciennement attestée, dans un fragment de Solon¹⁰⁶, cité par Aristote et repris deux fois par le philosophe à son compte personnel comme proverbe *παροιμία* ; tantôt les générations sont inversées : *Ὑβριν, Κόρου ματέρα θρασύμυθον* l'Arrogance, mère effrontée du dédain¹⁰⁷ ou *κρατερόν Κόρον, Ὑβριος υἱόν*, le brutal Dédain, fils de l'Arrogance¹⁰⁸.

Or *koros* apparaît comme un quasi-équivalent d'*hubris* à deux reprises dans le recueil de Théognis. Il est opposé successivement à la mesure et « aux limites de toutes choses ». Dans le premier cas, le terme même d'*hubris* n'apparaît pas, mais seulement la notation de la déraison, son habituelle associée (*ἀφραίνοντας*).

Πολλούς τοι κόρος ἄνδρας ἀπώλεσεν ἀφραίνοντας·
γνώναι γὰρ χαλεπὸν μέτρον, ὅτ' ἐσθλὰ παρήι¹⁰⁹.

« La satiété certes a perdu beaucoup d'hommes déraisonnables ; c'est qu'il est difficile d'observer la mesure, quand les biens s'offrent à nous ».

La fatale perte de discernement touche au sens de la mesure : or la mention de *ἐσθλά* le bonheur, le succès, comme environnement favorable au *koros*, invite à dépasser l'acception fréquente chez Théognis de *μέτρον* comme représentant le comportement social bienséant en matière de parole ou de boisson.

Le second exemple est un véritable hymne à la *gnomè*, constitué de trois distiques, dans lequel *koros* et *hubris* sont presque assimilés l'un à l'autre par des épithètes consonantes et une commune opposition à la raison, définie par la maîtrise des limites :

Γνώμην, Κύρνε, θεοὶ θνητοῖσι διδοῦσιν ἀρίστην·
ἄνθρωπος γνώμῃ πείρατα παντὸς ἔχει.

106. Solon, fr. 6, 3 cité par Aristote, *Constitution d'Athènes*, 5 : *τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἔπηται / ἀνθρώποις ὁπόσοις μὴ νόος ἄρτιος ᾖ*. La satiété engendre l'arrogance, lorsqu'une trop grande richesse échoit à des hommes à l'esprit sans justesse. Ce distique figure aussi dans la collection théognidienne (153-154).

107. Pindare, *Olympiques*, XIII, 10.

108. Hérodote, VIII, 77, dans le texte d'un oracle.

109. Théognis, *Élégies*, I, 692-693 (traduction Carrière 1975).

ὦ μάκαρ, ὅστις δὴ μιν ἔχει φρεσίν· ἡ πολὺ κρείσσων
 ὕβριος οὐλομένης λευγαλέου τε κόρου·
 ἔστι κακὸν δὲ βροτοῖσι κόρος, τῶν οὐ τι κάκιον·
 πᾶσα γὰρ ἐκ τούτων, Κύρνε, πέλει κακότης.

« La sage raison, ô Cyrnos, est ce que les dieux donnent de plus précieux aux mortels ; <la raison donne à l'homme les limites de tout>. Heureux celui qui l'a en son esprit ; elle est bien préférable à la maudite démesure, à la déplorable satiété. La satiété, pour les mortels, est un de ces maux qu'aucun mal ne dépasse, Cyrnos, parce qu'il n'est de malheur qui n'en sorte »¹¹⁰.

En vérité les deux entités paraissent à peu près interchangeables et renvoient à une commune menace de déséquilibre pour la communauté humaine, par la perte des limites et de la mesure. Par deux fois la notion voisine de « voie moyenne »¹¹¹ se substitue à l'évocation de la mesure, ce qui rend plus assuré, sinon plus clair, l'arrière-plan politique de ces maximes, émanant d'un penseur mêlé, de son propre aveu, aux troubles politiques de Mégare¹¹², et qui, sans s'interdire une référence discrète à la maxime delphique, met en scène les conflits qui agitent la cité :

Μηδὲν ἄγαν ἄσχαλλε ταρασσομένων πολιητέων,
 Κύρνε, μέσσην δ' ἔρχευσ τὴν ὁδὸν ὥσπερ ἐγώ.

« Ne t'irrite pas trop, Cyrnos, du trouble où <les citoyens> sont plongés ; chemine, comme moi, au milieu de la route ».

Ἵσυχος ὥσπερ ἐγὼ μέσσην ὁδὸν ἔρχεο ποσσίν,
 μηδ' ἑτέροισι διδούς, Κύρνε, τὰ τῶν ἐτέρων.

« Marche tranquillement comme moi, au milieu du chemin, et ne donne point aux uns, Cyrnos, ce qui revient aux autres »¹¹³.

Un semblable appel au respect de l'idéal du juste milieu est formulé en termes vigoureux par Phocylide, appel dont les résonances politiques sont rendues évidentes par la tradition de cet hexamètre, cité par Aristote dans la *Politique* :

πολλὰ μέσοισιν ἄριστα· μέσος θέλω ἐν πόλει εἶναι.

« La moyenne souvent a bien des avantages :

Je veux, dans la cité, être de la moyenne »¹¹⁴.

110. Théognis, *Élégies*, I, 1171-1176 (traduction Carrière modifiée).

111. Cette référence à la voie moyenne est remarquable aussi parce qu'elle présente le même élargissement d'acception pour l'adjectif μέσος que celui observé pour μέτρον : μέσον peut désigner le juste milieu entre ivresse et abstinence totale, *Élégies*, I, 839-840.

112. Les dates de Théognis, l'identification de la cité même de Mégare posent de difficiles problèmes (voir Carrière 1975, 8). La seule certitude est qu'il s'agit d'une cité grecque du VI^e siècle.

113. Théognis, *Élégies*, I, 219-220 et 331-332 (traduction Carrière modifiée).

114. Aristote, *Politique*, IV, 1295b, 34 (traduction Aubonnet).

C'est dans la perspective aussi de la lutte politique et de la défense de son programme de juste milieu, refusant les extrêmes, que Solon s'exprime sur *koros* et *hubris*. L'ἡσυχίη, discrètement présente également chez Théognis (ἡσυχος), et riche de signification pour la cité encore aristocratique, est opposée par Solon aux débordements de l'*hubris*, avec une référence explicite à l'institution aristocratique par excellence du banquet, dont P. Demont souligne la valeur de symbole¹¹⁵ :

δήμου θ' ἡγεμόνων ἄδικος νόος, οἷσιν ἐτοῖμον
 ὕβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν·
 οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσας
 εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίῃ

[...] les chefs du peuple à l'esprit injuste, à qui un avenir proche réserve bien des épreuves, fruits de leur grande violence ; car ils ne savent pas contenir leur insolence, ni donner de la décence à leur jubilation présente dans la tranquillité du banquet¹¹⁶.

Après cette diatribe visant les chefs du peuple – des aristocrates riches traîtres à leur groupe social – Solon adresse une invitation non moins ferme à leurs adversaires partisans de l'aristocratie : les premiers étaient accusés d'ὕβρις naissant du κόρος, ceux-ci, coupables de κόρος opposé à la mesure, se voient rappelés à l'ἡσυχίη :

ὤμεις δ' ἡσυχάσαντες ἐνὶ φρεσὶ καρτερὸν ἦτορ,
 οἱ πολλῶν ἀγαθῶν ἐς κόρον ἡλάσατε,
 ἐν μετρίοισι τίθεσθε μέγαν νόον· οὐτ' ἐγὼ ἡμέις
 πεισόμεθ', οὐθ' ὑμῖν ἄρτια ταῦτ' ἔσεται¹¹⁷.

« Et vous, <ramenez à la tranquillité> votre cœur violent, vous qui êtes allés jusqu'à l'excès dans l'abondance des biens, et modérez votre esprit hautain : car nous, nous n'obéirons pas et, pour vous, cela ne sera pas bon »¹¹⁸.

La grande élégie politique de Solon comporte aussi un éloge de εὐνομία, le bon ordre, la conduite bien réglée¹¹⁹ (en un sens analogue à celui de *Odyssée*, 17, 487), qui met fin au dédain, efface l'*hubris* (παύει κόρον, ὕβριν ἀμαυροῖ) et adoucit les conduites orgueilleuses (ὑπερήφανά τ' ἔργα / πραύνει)¹²⁰.

115. Demont 1990, 18.

116. Solon, fr. 4, 6-10.

117. Solon, fr. 4c 1-4.

118. Traduction Demont 1990, 47, avec une modification.

119. Le sens de bonne législation ne peut convenir : les spécialistes admettent que le mot νόμος au sens de loi est postérieur à Solon, voir Romilly 1971, 15. Une bibliographie toute récente de la question se trouve dans Birgalias 2005, 63 n. 1 et 3. Voir aussi L'Homme-Wéry 2005, 174 sur les difficultés qui en résultent pour la définition de l'*eunomie*.

120. Solon, fr. 4, 32-39.

L'*hubris* dont il est question dans tous ces textes ne peut être simplement la propension aux abus sexuels, ou l'outrage individuel ; il s'agit de la volonté de puissance arrogante d'un groupe – prêt à écraser l'autre, si l'on veut insister sur l'étymologie. Cette *hubris* (démessure ou arrogance, comme on voudra l'appeler) concerne le politique et elle a des prolongements importants à la fin de l'archaïsme. L. Kurke a raison de relever la présence de cette valeur de l'*hubris* chez Pindare, de souligner les sous-entendus politiques importants dans des passages où l'on a trop souvent voulu voir une théologie de la démesure. Le passage le plus significatif (malgré les difficultés du texte) est, à nos yeux, la quatrième triade de la 11^e *Pythique* :

τῶν γὰρ ἀνὰ πόλιν εὐρίσκων τὰ μέσσα μακροτέρῳ
 σὺν ὄλβῳ θεαλότα, μέμφοι' αἴσαν τυραννίδων ·
 ξυναῖσι δ' ἀμφ' ἀρεταῖς τέταμαι · φθονεροὶ δ' ἀμύνονται
 – – ¹²¹ εἴ τις ἄκρον ἐλὼν
 ἡσυχᾷ τε νεμόμενος αἰνὰν ὕβριν
 ἀπέφυγεν, μέλανος δ' ἂν ἐσχάτιαν
 καλλίονα θανάτου στείχοι γλυκυτάτα γενεᾷ
 Εὐώνυμον κτεάνων κρατίστην χάριν πορόν ·

« Quand j'observe que, dans la ville, les citoyens de condition moyenne, jouissent du bonheur le plus durable, je <trouve à reprendre au lot des tyrans> et je n'aspire plus qu'aux vertus communes. Il <écarte les envieux> celui qui, parvenu au faite et usant de son bonheur avec modération, a su fuir l'affreuse violence (*hubris*). La sombre mort lui offrira une fin plus belle, s'il laisse à sa postérité le legs d'une bonne renommée, le bien le plus précieux » ¹²².

Le texte offre un bel exemple de cette « stratégie de réintégration du vainqueur au milieu de ses concitoyens », voués à une condition moyenne et dont il doit savoir désarmer la jalousie (φθόνος) par la modération de sa conduite, respectueuse de la tranquillité commune. L. Kurke en conclut que « dans les épinicies, l'*hubris* n'est pas une faute (*sin*) religieuse, mais politique » ¹²³. La même critique souligne le tact

121. Nous adoptons la solution de Kurke 1991, 218, qui laisse un blanc au début de l'élément, aucune correction ici n'étant satisfaisante. Sa ponctuation est identique à celle de Puech. Ni Hummel 1993, n° 263, ni Bernardini 1995, commentaire aux vers 54-55, ne permettent de trancher la difficulté de ἄτα donné par les manuscrits, ἄτα par une scholie.

122. Pindare, *Pythique*, 11, 52-59 (traduction Puech modifiée, comme le texte). Le texte mérite d'être rapproché de *Isthmique*, 3/ 4, 1-4 : Εἴ τις ἀνδρῶν εὐτυχῆσαις ἢ σὺν εὐδόξοις ἀέθλοισι / ἢ σθένει πλούτου κατέχει φρασὶν αἰανὴ κόρον, / ἄξιος εὐλογίαις ἀσπῶν μεμίχθαι, / Ζεῦ. « Quand un homme que le bonheur a favorisé, soit par ses glorieuses victoires dans les Jeux, soit par la masse de ses richesses, sait contenir en <ses pensées> le pernicieux <dédain>, il est digne de recevoir les éloges de ses concitoyens, ô Zeus » (traduction Puech avec modifications). Ces odes sont dédiées à des vainqueurs thébains, dans l'immédiat après-guerre troublé, dans la cité qui avait médisé.

123. Kurke 1991, 195-224 dans le chapitre 8 « Envy and Tyranny: the Rhetoric of *Megaloprepeia* ».

avec lequel Pindare traite ses commanditaires tyrans, loués pour leur générosité fastueuse en laquelle elle voit l'équivalent de la μεγαλοπρέπεια aristotélicienne. De même P. Demont déclare que la « tyrannie n'est blâmée qu'en raison de sa précarité » et que « la fin de l'ode ne célèbre pas de médiocres destinées »¹²⁴.

C'est au seuil de la période classique, chez Eschyle, le « poète théologien »¹²⁵ que l'on peut trouver une véritable synthèse doctrinale sur l'*hubris*, toute nourrie des méditations des poètes gnomiques ou élégiaques des siècles précédents, synthèse préoccupée certes du bonheur des citoyens, mais aussi animée par une foi profonde en la justice de Zeus, foi qu'Eschyle partage avec Pindare, sans le doute perceptible chez Solon et surtout Théognis. Telle nous semble être la portée de la mise en garde des Érinées, à laquelle Athéna donne partiellement raison, amenant leur métamorphose finale en Euménides, déesses sources de bénédictions. Cette mise en garde à résonance politique certaine¹²⁶ fait du respect de la mesure et de la saine raison la condition de la véritable opulence :

παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν, ἄλλ'
ἄλλα δ' ἐφορεύει.
ξύμμετρον δ' ἔπος λέγω,
δυσεβείας μὲν ὕβρις τέκος ὡς ἐτύμως·
ἐκ δ' ὑγιείας
φρενῶν ὁ πᾶσιν φίλος
καὶ πολυεύκτος ὄλβος.

Du juste milieu, le dieu a assuré en tout le pouvoir, mais pour le reste sa vigilance varie ; or c'est une parole de juste mesure que je prononce : l'arrogance est réellement fille de l'impiété, mais de la santé de l'esprit naît l'opulence aimée de tous et que beaucoup appellent de leurs vœux¹²⁷.

Quelques mots de la survivance de la valeur théologico-morale d'*hubris*

Cependant cette orientation politique, mais non étrangère au religieux, de l'*hubris* perd de sa visibilité en prose et en poésie après Eschyle. Quant à l'*hubris* théologico-morale elle subsiste partiellement, parallèlement à l'autre valeur de violence, voire d'outrage physique, dans la poésie tragique. Nous laisserons de côté la question

124. Demont 1990, 68.

125. Deforge 2001, 106. Voir surtout Deforge 1986, 240-241, explicitant, précisément à propos de ce passage et de la promotion d'un nouveau droit par Athéna, l'œuvre de théologien accomplie par Eschyle : « L'équilibre du monde, s'il obéit à de nouvelles lois, s'appuie sur les mêmes forces divines qui ne peuvent ni ne doivent se perdre. »

126. Voir le commentaire de Thomson 1966, vol. 2, 211, qui voit ici une référence à la doctrine pythagoricienne du milieu.

127. Eschyle, *Euménides*, 528-537.

d'un lien essentiel entre l'*hubris* et la tragédie¹²⁸ et nous nous bornerons à quelques remarques très limitées.

On ne saurait s'étonner de la localisation de ces survivances ; la poésie est plus attachée à la tradition et la tragédie fait une place directe par son aspect gnomique (les nombreuses sentences reflétant la « sagesse des nations » qu'on y trouve), et par la présence de personnages sentencieux, à l'enseignement religieux et moral le plus traditionnel : par exemple Cadmos, tirant la leçon de l'horrible drame des *Bacchantes* pour sa fille Agavé, déclare qu'elle et ses sœurs se sont rendues coupables d'*hubris* envers Dionysos, dont elles ont nié la qualité divine¹²⁹. En revanche cet emploi traditionnel est pris ironiquement, détourné de son sens vertueux, lorsque la nourrice de Phèdre lui fait apparaître sa volonté de résister à l'entraînement de la passion comme une faute d'*hubris* puisqu'elle prétend se soustraire à une force qui gouverne même les dieux¹³⁰.

En prose le sens d'excès provoquant la colère des dieux, ou relevant de la déraison caractéristique de la nature humaine, ne subsiste plus qu'à l'état de traces chez des auteurs marqués par un certain conservatisme moral, ou bien qui se font l'écho des conceptions anciennes. C'est ainsi que nous avons pu noter, chez Hérodote, la survivance sporadique du vocabulaire archaïque de l'*ἄτασθαλίη*¹³¹. On note quelques exemples chez Xénophon de l'*hubris* comme résultat d'une prospérité excessive et tendance humaine générale opposée à la sagesse *σωφροσύνη*, par exemple en *Cyropédie*, 8, 4, 14. Le même Xénophon montre l'angoisse des Athéniens¹³² assiégés en 404 qui s'attendent à subir le sort qu'ils avaient eux-mêmes infligé aux Méliens¹³³ par *hubris* (διὰ ὕβριν) ; *hubris* renvoie ici à une conduite d'excès qui constitue une violation des usages de la guerre entre Grecs, que les modernes qualifieraient de « crime de guerre ».

En revanche, le sens d'outrage à l'honneur individuel a triomphé et, spécialement dans la littérature judiciaire du IV^e siècle, les analyses de N.R.E. Fisher, J.-L. Per-

128. Voir par exemple Dirat 1973.

129. Euripide, *Bacchantes*, 1296-1297 : Αἴ. Διόνυσος ἡμᾶς ὤλεσ', ἄρτι μανθάνω. / Κἄ. ὕβριν γ' ὕβρισθεις· θεὸν γὰρ οὐχ ἡγήσθῃ νιν.

130. Euripide, *Hippolyte*, 474-476 : λῆξον δ' ὕβριζους, οὐ γὰρ ἄλλο πλὴν ὕβρις / τάδ' ἐστὶ, κρείσσω δαιμόνων εἶναι θέλειν, / τόλμα δ' ἐρώσα· θεὸς ἐβουλήθη τάδε.

131. Voir *supra* « La folie de l'*hubris* ».

132. Xénophon, *Helléniques*, II, 2, 10.

133. Le massacre opéré par les Athéniens, en 416, durant la paix de Nicias, après un siège, de toute la population mâle de cette île, qui prétendait rester neutre, et la réduction en esclavage des femmes et des enfants, est l'objet des chapitres 84-116 du livre V de Thucydide, le célèbre « Dialogue de Mélos » et les allusions embarrassées des orateurs athéniens au siècle suivant (par exemple Isocrate en 338, *Panathénaique*, 70) laissent voir le malaise persistant de l'opinion publique athénienne à ce sujet.

pillou et J.-M. Mathieu, définissant l'*hubris* comme une violence insultante, manifestée dans l'humiliation suprême que représente le viol, trouvent toute leur place.

Hubris a donc vu son champ de signification se rétrécir. Pourtant l'idéal de mesure est toujours présent, d'autant plus qu'en politique la démocratie s'est imposée à l'aube de l'époque classique ; mais l'opposé de la mesure est plutôt un mot nouveau apparu dans la prose avec Hérodoté et Thucydide et voué à un grand succès : le terme *pleonexia*¹³⁴.

L'avènement de pleonexia

Πλεονεξία, de même que le verbe πλεονεκτεῖν, le substantif πλεονεκτής, l'expression mère πλεον ἔχειν, expriment l'idée d'« avoir plus », plus que les autres, c'est-à-dire plus qu'il ne faut ; la composition même du mot suggère une idée de comparaison, donc de mesure, dans un sens négatif : c'est ce que montrent les oppositions très fréquemment établies entre ces mots et les idées de mesure, de justice, d'égalité. Le concept a ses racines dans la période archaïque, comme le montre cette maxime de Théognis :

Πολλῶι τοι πλέονας λιμοῦ κόρος ὤλεσεν ἦδη
ἀνδρας, ὅσοι μοίρης πλείον ἔχειν ἔθελον.

« La satiété a déjà perdu bien plus d'hommes que la famine, hommes qui, tous, voulaient avoir plus que leur part »¹³⁵.

Il s'agit bien de démesure, mais dépourvue de toute référence religieuse. Le mot est caractéristique, pour reprendre une expression de J.-P. Vernant, prolongeant les analyses de W. Nestle, de la « formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque »¹³⁶. Nestle propose de le traduire par « *der Wille zur Macht* »¹³⁷. Hérodoté et Thucydide nous paraissent particulièrement significatifs du « passage de témoin » de l'*hubris* à la *pleonexia*.

C'est chez Hérodoté qu'apparaît d'abord ce nouveau concept, dans les livres proprement historiques de son *Enquête*, et il faut le noter, exclusivement pour les rapports entre Grecs, avant et après la seconde guerre médique. *Pleonexia* désigne la volonté d'empiètement d'une grande cité sur l'autonomie d'une autre, telle que la ressent ou l'appréhende la victime potentielle. Ainsi les Argiens et le tyran sicilien Gélon refusent-ils, en usant de cet argument, de se joindre à la coalition grecque dans laquelle les Spartiates ont la prééminence. Après la bataille de Salamine, c'est

134. Attesté dans le corpus ésopique, mais on ne peut pas se fier à cela pour en placer très haut la date.

135. Théognis, *Élégies*, I, 605-606.

136. Vernant 1990, 375 : titre d'un chapitre.

137. Nestle 1942, 425.

Thémistocle qui se livre à la *pleonexia* en pressurant les insulaires¹³⁸. Il s'agit de rapports de forces sans le moindre voile idéologique.

Le mot est mieux attesté encore chez Thucydide (quinze occurrences) comme ressort de l'impérialisme, déterminant les conflits entre cités, mais aussi comme mobile d'ambition personnelle, qui fait de cette volonté de s'imposer et d'accaparer un synonyme d'*hubris* au sens de volonté d'outrager.

Dans le domaine des relations entre personnes, son apparition est limitée à la description de la στάσις (guerre civile) de Corcyre¹³⁹, dont les horreurs sont exemplaires de la dégradation morale engendrée, à l'intérieur même d'une cité, par la guerre. On la voit aussi apparaître dans le discours violent du démocrate syracusain Athénagoras, qui la présente comme la tendance naturelle de l'oligarchie¹⁴⁰.

C'est naturellement dans les relations entre cités que le motif revêt la plus grande importance, comme rupture outrageante et révoltante de l'égalité qui devrait régner entre elles. C'est avec une lucidité cynique que les délégués athéniens au congrès de Sparte, avant le déclenchement de la guerre du Péloponnèse, expliquent la dégradation de leurs rapports avec leurs « alliés ».

ἀδικούμενοί τε, ὥς ἔοικεν, οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον ὀργίζονται ἢ βιαζόμενοι· τὸ μὲν γὰρ ἀπὸ τοῦ ἴσου δοκεῖ πλεονεκτεῖσθαι, τὸ δ' ἀπὸ τοῦ κρείσσονος καταναγκάζεσθαι. ὑπὸ γοῦν τοῦ Μήδου δεινότερα τούτων πάσχοντες ἡνείχοντο, ἡ δὲ ἡμετέρα ἀρχὴ χαλεπὴ δοκεῖ εἶναι, εἰκότως· τὸ παρὸν γὰρ αἰεὶ βαρὺ τοῖς ὑπηκόοις.

« L'injustice, apparemment, indispose plus les hommes, quand ils en souffrent, que la violence : l'une semble l'empiétement d'un égal, l'autre la contrainte d'un supérieur. En tout cas, sous le Mède, ils souffraient de pires traitements, et le supportaient. Notre empire semble dur, mais c'est normal : c'est toujours le présent qui pèse, pour les sujets »¹⁴¹.

Il nous faut dire ici un mot sur le procès fait par N.R.E. Fisher¹⁴² à J. de Romilly, concernant son analyse de l'impérialisme athénien en termes d'« *hybris* ». Une insuffisance de précision dans le vocabulaire utilisé explique ce contentieux. J. de Romilly note bien la rareté des occurrences thucydidiennes du mot ὕβρις lui-même, mais elle utilise ensuite, par commodité, la forme francisée du mot grec pour désigner l'« entraînement psychologique » de l'ambition impérialiste d'Athènes, dont elle analyse puissamment les ressorts, volonté d'avoir plus, etc. La *pleonexia* est le mot

138. Respectivement Hérodote, VII, 149 et 158, VIII, 112.

139. Trois occurrences en Thucydide, III, 82 (x 2) et 84.

140. Thucydide, VI, 39, 2.

141. Thucydide, I, 77, 4-5 (traduction Romilly 1953).

142. Fisher 1992, 391-393, 396.

important dans cette analyse, mais l'auteur, qui naturellement mentionne largement *πλεονεξία* et des expressions voisines, comme *πλέονος ὀρέγεσθαι* (aspirer à plus), lui a préféré, comme terme emblématique de cette volonté de puissance qui ne connaît pas de bornes, « hybris », plus prestigieux et, compte tenu de la tradition philologique, plus immédiatement parlant, tout en précisant qu'il s'agit d'« *hybris* laïcisée »¹⁴³. Il nous semble donc que ce choix, discutable sans doute, ne peut pas remettre en cause la validité des analyses.

Un dernier point permet de marquer la valeur « hubristique » de la *πλεονεξία* dans les rapports entre cités : ce terme est opposé à *μετριοτής*. Deux exemples sont particulièrement éclairants : négativement celui de Corinthe dans son désaccord avec sa colonie Corcyre¹⁴⁴, positivement au contraire Brasidas, détachant par la diplomatie et en usant de modération les cités de Thrace de l'alliance d'Athènes¹⁴⁵. De même c'est la *μετριοτής* que réclament vainement des Athéniens les Spartiates, après la prise de Sphactérie¹⁴⁶, et également les Méliens assiégés¹⁴⁷.

L'importance de la notion relativement nouvelle de *pleonexia* est prouvée par la présence très curieuse du mot, dans un contexte mythique, dans la dernière tragédie, posthume, d'Euripide. Le poète, si attentif aux débats des sophistes, par ce qui nous paraît un anachronisme provocant, place dans la bouche d'Agamemnon, se réconciliant avec son frère, une répudiation de la *πλεονεξία* *δωμάτων* la volonté de puissance, qui s'introduit dans les palais pour troubler l'affection fraternelle¹⁴⁸.

Les dangers que présente, pour la cité cette fois, cette volonté de puissance sont vigoureusement dénoncés dans un texte sophistique ancien, d'attribution incertaine, l'Anonyme de Jamblique¹⁴⁹, peut-être contemporain de Thucydide, peut-être légèrement antérieur. Les préoccupations de Pindare concernant la réintégration réussie, au sein de leur communauté, des vainqueurs aux Jeux, trouvent un écho et une prolongation, en dépit du changement intervenu dans le vocabulaire, dans ces pages qui définissent, à l'intention d'un jeune homme réellement doué et soucieux de parvenir à l'*ἀρετή* (l'accomplissement personnel), la marche à suivre pour désarmer la méfiance et la jalousie de ses concitoyens (*φθόνος*) en se préservant à tout prix de la *πλεονεξία*.

143. Romilly 1947, voir en particulier 260-285 : « Le système de l'impérialisme athénien », surtout 268-282.

144. Thucydide, I, 38, 5.

145. Thucydide, IV, 81, 2 ; 108, 2.

146. Thucydide, IV, 22, 3.

147. Thucydide, V, 111, 4.

148. Euripide, *Iphigénie à Aulis*, 509.

149. Nous avons eu l'occasion de faire le point sur la difficile question de l'attribution de ce texte : voir Lacore 1997, 400, n. 1.

ἔτι τοίνυν οὐκ ἐπὶ πλεονεξίαν ὁρμᾶν δεῖ, οὐδὲ τὸ κράτος τὸ ἐπὶ τῇ πλεονεξίᾳ ἡγεῖσθαι ἀρετὴν εἶναι, τὸ δὲ τῶν νόμων ὑπακούειν δειλίαν· πονηροτάτη γὰρ αὕτη ἡ διάνοιά ἐστι.

Il ne faut pas s'élancer vers la volonté de puissance, ni croire que la force au service de la volonté de puissance soit accomplissement, mais l'obéissance aux lois, lâcheté. Car cette pensée est d'une très grande vilenie¹⁵⁰.

Le terme de πλεονεξία, véritable leitmotiv de ces pages où il apparaît onze fois, n'a aucune connotation religieuse et, chose frappante, la longue¹⁵¹ méditation morale et politique de l'Anonyme – qui comporte un très bel éloge de l'Eunomia – ne comporte aucune référence aux dieux. Le texte mérite d'être mis en regard de vers de Théognis, conseillant à son ami Cyrnos la modération, dans la même perspective de formation dispensée par un aîné. L'objectif est le même, parvenir à l'ἀρετή, c'est-à-dire à l'accomplissement personnel et social qui convient à un jeune aristocrate, la méthode est assez comparable – savoir observer la mesure – mais le danger redouté est l'inconstance divine, non le φθόνος des concitoyens :

Μηδὲν ἄγαν σπεύδειν· καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος
 ἔργμασιν ἀνθρώπων· πολλάκι δ' εἰς ἀρετὴν
 σπεύδει ἀνὴρ κέρδος διζήμενος, ὅντινα δαίμων
 πρόφρων εἰς μεγάλην ἀμπλακίην παράγει,
 καὶ οἱ ἔθηκε δοκεῖν, ἃ μὲν ἦ κακά, ταῦτ' ἀγάθ' εἶναι
 εὐμαρέως, ἃ δ' ἂν ἦ χρήσιμα, ταῦτα κακά.

« Point <d'ardeur excessive> ; l'à-propos est, dans tous les actes humains, la qualité suprême ; tel souvent, dans l'espoir d'un profit, poursuit <son accomplissement (ou la supériorité)> avec <ardeur>, que son démon s'empresse d'entraîner dans une grande erreur, après lui avoir fait sans peine juger bon ce qui est mauvais, et mauvais ce qui est utile »¹⁵².

Il n'est plus question, chez l'Anonyme, de rendre le divin responsable des erreurs de jugement de l'être humain. Voilà un sophiste cependant qui, sans aucune référence aux croyances traditionnelles, présente un programme exactement opposé à celui de Calliclès, qui défend dans le *Gorgias* le droit des hommes supérieurs à avoir plus que les autres et à s'élever au-dessus des lois¹⁵³.

150. Jamblique, *Protreptique* (des Places 1989), 20, p. 127 (éd. Pistelli 100) (traduction personnelle).

151. Sept pages environ (dans l'édition CUF) incluses dans le *Protreptique* de Jamblique, chap. 20.

152. Théognis, *Élégies*, I 401-406, traduction Carrière modifiée, en particulier pour la traduction de ἀρετή rendue par « vertu », alors que le traducteur rappelle en note que le mot peut désigner « par extension, tout ce que confère, en droit ou en fait, la qualité ou la vertu : supériorité, prestige, et même puissance ».

153. Par exemple dans Platon, *Gorgias*, 490a : τοῦτο γὰρ οἶμαι ἐγὼ τὸ δίκαιον εἶναι φύσει, τὸ βελτίον ὄντα καὶ φρονιμώτερον καὶ ἄρχειν καὶ πλεον ἔχειν τῶν φαυλοτέρων.

La *πλεονεξία* est d'ailleurs abondamment présente dans le *Gorgias* (quinze occurrences). Mais l'occurrence platonicienne la plus significative est peut-être ce passage des *Lois* qui affirme l'universalité du mal :

φάμεν δ' εἶναι που τὸ νῦν ὀνομάζομενον ἀμαρτήμα, τὴν πλεονεξίαν, ἐν μὲν σαρκίνοις σώμασι νόσημα καλούμενον, ἐν δὲ ὥραις ἐτῶν καὶ ἐνιαυτοῖς λοιμόν, ἐν δὲ πόλεσι καὶ πολιτείαις τοῦτο αὐτό, ῥήματι μετεσχηματιζόμενον, ἀδικίαν.

« Or ce péché dont nous parlons maintenant, l'envie d'avoir plus que les autres, c'est, disons-nous, ce que, dans les corps de chair, on appelle maladies, dans les saisons de l'année et dans les années pestilence, tandis qu'enfin, dans les cités et les constitutions, le même mal, changeant de nom, se nomme l'injustice »¹⁵⁴.

Il resterait à exposer toute la place qu'occupe dans la réflexion politique et morale d'Aristote la notion de *πλεονεξία*. Le sens proche de l'*hubris* traditionnelle et du *koros* qu'il donnait à ce terme ressort des mots par lesquels il introduit la citation de Solon dans la *Constitution d'Athènes*, 5, 3, définissant la position sociale de Solon :

ἦν δ' ὁ Σόλων τῇ μὲν φύσει καὶ τῇ δόξῃ τῶν πρώτων, τῇ δ' οὐσίᾳ καὶ τοῖς πράγμασι τῶν μέσων, ὥς ἔκ τε τῶν ἄλλων ὁμολογεῖται, καὶ αὐτὸς ἐν τοῖσδε τοῖς ποιήμασιν μαρτυρεῖ, παραινὼν τοῖς πλουσίοις μὴ πλεονεκτεῖν.

« Solon était, par la naissance et la réputation, des premiers de la cité ; mais par sa fortune et son rang c'était un homme de la classe moyenne, comme tous les autres auteurs en conviennent et comme lui-même en témoigne dans la poésie suivante où il <conseille aux riches de ne pas chercher à avoir plus> »¹⁵⁵.

Le terme de *πλεονεξία* n'apparaît pas chez Solon, pas même l'expression mère *πλέον ἔχειν*, que nous avons vue chez Théognis. Il y a pourtant des affinités particulières entre la position moyenne, ici affirmée, sociale d'abord, politique ensuite, de Solon, et la place qu'Aristote accorde à la notion de juste milieu dans le domaine moral comme dans le domaine politique¹⁵⁶. De même que la vertu est selon lui un moyen terme entre deux extrêmes, de même l'idéal ouvertement proclamé d'Aristote dans le domaine politique est la classe moyenne¹⁵⁷, de même que la constitution

154. Platon, *Lois*, X, 906c (trad. Diès 1956).

155. Traduction Mathieu 1922, modifiée.

156. Rhodes 1985, 123, met à juste titre cette définition de Solon en rapport avec l'affirmation d'Aristote, *Politique*, I, V 1296a, 18-20, suivant laquelle les meilleurs législateurs proviennent des rangs des μέσοι πολῖται, les citoyens de la classe moyenne. Par ailleurs, à propos de 1295a, 4 τὸ μέτριον ἄριστον καὶ τὸ μέσον, Aubonnet, *Politique*² (CUF, vol. II, p. 314, n. 6) attire l'attention sur le rapprochement opéré par Aristote entre τὸ μέτριον et τὸ μέσον également en *De Part. An.*, II, 7, 652b, 17.

157. Aristote, *Politique*, 1295b (Aubonnet).

moyenne est la meilleure, parce que la plus préservée des factions, comme il le montre dans l'analyse des causes de troubles politiques :

οἱ μὲν γὰρ ἰσότητος ἐφιέμενοι στασιάζουσιν ἂν νομίζωσιν ἔλαττον ἔχειν ὄντες ἴσοι τοῖς πλεονεκτοῦσιν, οἱ δὲ τῆς ἀνισότητος καὶ τῆς ὑπεροχῆς ἂν ὑπολαμβάνωσιν ὄντες ἄνισοι μὴ πλέον ἔχειν ἀλλ' ἴσον ἢ ἔλαττον [...] ἔλάττους τε γὰρ ὄντες ὅπως ἴσοι ὥσι στασιάζουσι, καὶ ἴσοι ὄντες ὅπως μείζουσιν.

« Les passionnés d'égalité provoquent des séditions, s'ils croient avoir trop peu, alors qu'ils sont les égaux de ceux qui ont davantage ; les passionnés de l'inégalité et de la prééminence font de même, s'ils supposent que, bien qu'inégaux, ils n'ont pas plus, mais autant ou même moins [...] ; de fait, si l'on est en état d'infériorité, on se révolte pour avoir l'égalité, et, en état d'égalité, pour avoir la supériorité »¹⁵⁸.

Aristote se montre aussi pessimiste que les penseurs de l'archaïsme, et tous les penseurs de la tradition grecque, en ce qui concerne les effets de l'opulence, en particulier dans ce passage où le philosophe associe, sans les confondre, ὕβρις et πλεονεξία :

κρείττον τε γὰρ τὸ πλεῖον, καὶ μᾶλλον ἀγαπῶσιν ἴσον ἔχοντες, οἱ δ' ἐν ταῖς εὐπορίαις, ἂν ἡ πολιτεία διδῷ τὴν ὑπεροχὴν, ὕβριζεν ζητοῦσι καὶ πλεονεκτεῖν.

« Il y a plus de force dans le plus grand nombre et le peuple est plus satisfait d'avoir l'égalité ; au contraire si la constitution donne la prédominance à ceux qui vivent dans l'abondance, ils ne cherchent qu'à montrer <violence outrageante> et insatiable ambition »¹⁵⁹.

C'est aussi le pessimisme d'un philosophe face à la politique :

« Même si en fait d'égalité et de justice, il est très difficile de découvrir la vérité, il est cependant plus facile de l'atteindre que de persuader ceux qui peuvent s'assurer plus que leur part (πλεονεκτεῖν) : en effet l'égalité et la justice, les plus faibles les recherchent toujours, mais les plus forts n'en ont nul souci »¹⁶⁰.

Le succès de πλεονεξία est confirmé à l'extrême fin du IV^e siècle par sa présence dans des maximes de Ménandre¹⁶¹ qui déclarent que c'est le pire mal, ou au I^{er} siècle avant J.-C. par les *Vices et Vertus*, ouvrage attribué à tort à Aristote, qui range la *pleonexia* parmi les trois formes d'injustice, entre l'impiété et l'*hubris* ἀδικίας δ' ἐστὶν εἶδη τρία, ἀσέβεια πλεονεξία ὕβρις¹⁶².

158. Aristote, *Politique*, V, 1302a, 26.

159. Aristote, *Politique*, V, 1307a, 18-20, traduction Aubonnet, modifiée pour rendre l'idée d'ὕβρις que le traducteur a le tort de rendre systématiquement par « démesure ».

160. Aristote, *Politique*, 1318a (fin) (traduction Aubonnet).

161. Ménandre : Πλεονεξία μέγιστον ἀνθρώποις κακόν, fr. 557 et 499 ; ἰσότητα δ' αἰροῦ καὶ πλεονεξίαν φύγε, Ménandre, *Sententiae*, 672.

162. *Vices et Vertus*, 1251a, 30.

Conclusion

C'est sur ce voisinage tardif, qui ne nous paraît pas hasardeux, mais significatif, que nous achèverons cette revue rapide du vocabulaire de la démesure, vocabulaire évolutif, dans lequel on voit – avec la perte de référence religieuse que ne suffit pas à compenser la valeur politique qui s'y introduit – s'affaiblir et se réduire la portée d'*hubris*, terme peu à peu cantonné dans l'expression de l'outrage personnel et partiellement relayé par un terme nouveau, correspondant à une laïcisation de la notion d'arrogance, la *pleonexia* dont la provocation vise exclusivement la communauté humaine. Cet examen fait aussi apparaître une remarquable continuité dans l'exaltation de la mesure, liée à l'exigence de justice.

Nous aimerions ajouter que la notion d'*hubris*-démesure, pourfendue par N.R.E. Fisher, n'est pas une invention du XIX^e siècle. Dans certains emplois poétiques de la Septante ou de la littérature chrétienne¹⁶³, *hubris* désigne sans ambiguïté la résistance de l'orgueil humain à la volonté divine : ainsi le prophète Sophonie, commenté par Origène¹⁶⁴. Dans le *Christos Paschôn*, drame chrétien attribué à Grégoire de Nazianze, l'auteur met ce terme d'*hubris* dans la bouche de la Vierge, dans le prologue et dans le premier thrène, lorsqu'elle évoque le péché originel, la faute d'Adam et Ève, responsable de la chute de l'humanité, rendant nécessaire l'Incarnation¹⁶⁵. Ces auteurs, pour qui la culture hellénique était un élément vital, n'ont pas choisi sans de bonnes raisons le terme d'*hubris* pour lui donner cette portée théologique.

Michelle LACORE

Université de Caen Basse-Normandie

163. Le dictionnaire de Lampe ne donne pas ce sens pour ὕβρις et n'envisage que ἀμαρτία comme véhiculant l'idée de la faute originelle.

164. Voir par exemple la paraphrase de Sophonie 3, 11, dans Origène, *Contre Celse*, 8, 72, l. 26-57, particulièrement 40-42 s'adressant au peuple d'Israël : ὅτι τότε περιελῶ ἀπὸ σοῦ τὰ φανλίσματα τῆς ὕβρεώς σου, καὶ οὐκ ἔτι μὴ προσθῆῃς τοῦ μεγαλαυχῆσαι ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ ἅγιόν μου, « parce qu'alors j'arracherai de toi les dédains de ton orgueil et, assurément, tu ne continueras plus à t'enorgueillir sur ma montagne sainte » (traduction de la *Bible d'Alexandrie* 1999, 23, 1). La note à 3, 11, p. 368 signale l'ambiguïté du mot *hubris*, qui correspond à des mots hébreux (*ga'on*, *gabah*) signifiant « grandeur », « splendeur », « fierté », parfois « orgueil », qui coïncident avec μεγαλαυχῆσαι s'enorgueillir. On pourrait citer de nombreux exemples de cet emploi de ὕβρις chez les prophètes.

165. *Christos Paschôn*, 39 et 1341, respectivement imités de l'*Agamemnon*, 764 d'Eschyle, et du *Rhesos*, 917 d'Euripide.

Liste de références bibliographiques

Auteurs grecs

- ANONYME DE JAMBLIQUE (des Places 1989), in Jamblique, *Protreptique*, E. des Places (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- ARISTOTE (Mathieu-Haussoulier 1922), *Constitution d'Athènes*, G. Mathieu et B. Haussoulier (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- ARISTOTE (Ross 1957), *Politica*, W.D. Ross (éd.), Oxford, Clarendon Press.
- ARISTOTE (Aubonnet 1986-1991), *Politique*², livres I-VIII, J. Aubonnet (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF), t. 1-3, 5 vol., avec introduction, notices, notes, index général et *index verborum*, traduction rééditée dans Aristote, *Politique*, Paris, Gallimard (Tel), 1993.
- BACCHYLIDE (Snell-Maehler 1970), *Bacchylidis Carmina cum fragmentis (Epinicia, Dithyrambi, Dithyrambi vel epinicorum fragmenta, Fragmenta, Scholia)*, B. Snell et H. Maehler (éd.), Leipzig, Teubner.
- BACCHYLIDE (Duchemin-Bardollet 1993), *Dithyrambes Épinicies Fragments*, J. Irigoin (éd.), J. Duchemin et L. Bardollet (trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- BIBLE D'ALEXANDRIE (1999), *Les Douze Prophètes*, 4-9, trad. du texte grec de la Septante, M. Harl, C. Dogniez, L. Brottier, M. Casevitz, P. Sandevor (intr. et notes), Paris, Éditions du Cerf.
- ESCHYLE (Murray 1955), *Aeschyli Tragoediae*, G. Murray (éd.), Oxford, OCT.
- ESCHYLE (Mazon⁷ 1961), *Suppliants, Perses, Sept contre Thèbes, Prométhée enchaîné*, vol. 1, 1921, 8^e tirage 1963, *Agamemnon, Choéphores, Euménides*, vol. 2, 7^e éd. revue et corr., P. Mazon (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- ESCHYLE (Thomson 1966), *The Oresteia of Aeschylus*, edition with an Introduction and Commentary by G. Thomson, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, vol. 2 : *Commentary*.
- EURIPIDE (Jouan 1983), t. VII, 1^{re} partie, *Iphigénie à Aulis*, F. Jouan (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- EURIPIDE (Jouan-Van Looy 2000), t. VIII, 2^e partie, *Fragments, Bellérophon-Protésilas*, F. Jouan et H. Van Looy (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- HÉSIODE (Mazon 1928), *Théogonie, Les Travaux et les Jours, Le Bouclier*, P. Mazon (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- HÉSIODE (West 1978), *Works and Days*, edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West, Oxford, Clarendon Press.
- HOMÈRE (Munro-Allen³ 1920), *Ilias*, D. Munro et T.W. Allen³ (éd.), Oxford, OCT, vol. 1-2.
- HOMÈRE (Bérard² 1933), *Odyssée*, V. Bérard² (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF), 3 vol., réimpr. 1955-1959.

- HOMÈRE (Humbert² 1936), *Hymnes homériques*, J. Humbert (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF), réimpr. 1976.
- HOMÈRE (Allen *et al.* 1936), *The Homeric Hymns*², T.W. Allen, W.R. Halliday, E.E. Sikes (éd.), Oxford, Clarendon Press.
- HOMÈRE (Mazon³ 1937-1938), *Illiade*, P. Mazon³ (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF), 4 vol., réimpr. 1956-1957.
- HOMÈRE (von der Muehll² 1962), *Odyssee*, P. von der Muehll² (éd.), Bâle, Helbing & Lichtenhahn.
- HOMÈRE (Càssola 1995), *Inni omerici*⁵, N. Càssola (éd., trad. et comm.), Milan, Fondazione L. Valla.
- IAMBlichI (Pistelli 1888), *Protrepticus*, H. Pistelli (éd.), Leipzig, Teubner, réimpr. Stuttgart, 1967.
- PINDARE (Puech 1922), 1 *Olympiques*, 2 *Pythiques*, A. Puech (trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- PINDARE (Maehler 1975), *Fragmenta*, H. Maehler (éd.), Leipzig, Teubner.
- PINDARE (Bernardini 1995), *Pitiche*, intr. testo critico e traduzione di B. Gentili, commento a cura di P.A. Bernardini, Milan, Fondazione L. Valla.
- PLATON (Croiset 1923), *Gorgias*, 464b, A. Croiset (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- PLATON (Chambry 1932-1934), *République*, É. Chambry (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- PLATON (Diès 1956), *Lois*, vol. XII, 1, livres VII-X, A. Diès (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- SCHOLIA IN PROTREPTICUM ET PAEDAGOGUM (Stählin-Treu 1972), in *Clemens Alexandrinus*, vol. 1, O. Stählin, U. Treu (éd.), 3^e éd., Berlin.
- SOLON (West 1972), *Iambi et elegi Graeci*, M.L. West (éd.), Oxford, Clarendon Press, vol. 2.
- SOPHOCLE (Radt 1977), *Fragmenta*, S. Radt (éd.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 4, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- THÉOGNIS (Diehl-Young 1971), *Elegiae*², E. Diehl, D. Young (éd.), Leipzig, Teubner.
- THÉOGNIS (Carrière 1975), *Poèmes élégiaques*², J. Carrière (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- THUCYDIDE (Romilly 1953), *La Guerre du Péloponnèse*, livre I, J. de Romilly (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).

Études

- ADKINS A.W.H. (1972), « Homeric Gods and Values of the Homeric Society », *JHS*, 92, p. 1-19.
- BENVENISTE É. (1969), *Vocabulaire des institutions européennes*, Paris, Minuit.

- BIRGALIAS N. (2005), « Le *nomos* chez Hérodote et Thucydide », in *Le Législateur et la loi dans l'Antiquité, Hommage à Françoise Ruzé* (Actes du colloque de Caen, 15-17 mai 2003), P. Sineux (éd.), Caen, Presses universitaires de Caen, p. 63-76.
- CAIRNS D.L. (1993), *Aidôs : The psychology and ethics of honour and shame in ancient Greek literature*, Oxford, Clarendon Press.
- CRUDDEN M. (2001), *The Homeric Hymns*, translated with an Introduction and Notes, Oxford, Oxford University Press.
- DEFORGE B. (1986), *Eschyle, poète cosmique*, Paris, Les Belles Lettres.
- DEFORGE B. (2001), *Les Tragiques grecs*, B. Deforge et F. Jouan (éd.), Paris, Robert Laffont (Bouquins).
- DEMONT P. (1990), *La Cité grecque archaïque et l'idéal de tranquillité*, Paris, Les Belles Lettres.
- DIRAT M. (1973), *L'hybris dans la tragédie grecque*, Lille, Service de reproduction des thèses.
- EDMUNDS J.M. (1940), *Lyrica Graeca*², J.M. Edmunds (éd. et trad.), Londres, Heinemann, vol. III.
- ERBSE H. (1972), *Beiträge zum Verständnis der « Odyssee »*, Berlin, De Gruyter.
- FISHER N.R.E. (1992), *Hybris. A study in the values of honour and shame in Ancient Greece*, Warminster, Aris & Philips.
- HAINSWORTH J.B. (1988), comm. books V-VIII, in *A Commentary of Homer's Odyssey*, vol. 1, books I-VIII, Oxford, Clarendon Press.
- HUMMEL P. (1993), *La Syntaxe de Pindare*, Louvain, Peeters.
- JANKO R. (1992), *The Iliad : A Commentary*, vol. IV : books 13-16, Cambridge, Cambridge University Press.
- KURKE L. (1991), *The Traffic in Praise, Pindar and the Poetics of Social Economy*, Ithaca – Londres, Cornell University Press.
- L'HOMME-WÉRY L.-M. (2005), « Le rôle de la loi dans la pensée politique de Solon », in *Le Législateur et la loi dans l'Antiquité, Hommage à Françoise Ruzé* (Actes du colloque de Caen, 15-17 mai 2003), P. Sineux (éd.), Caen, Presses universitaires de Caen, p. 169-186.
- LACORE M. (1991), *Le Rôle de l'hospitalité dans la poésie grecque, d'Homère aux Tragiques*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.
- LACORE M. (1997), « L'homme d'acier ἀδαμάντινος ἀνὴρ de l'Anonyme de Jamblique à Platon », *REG*, 110, p. 399-419.
- LAMBERTERIE C. de (1990), *Les Adjectifs grecs en -υς, sémantique et comparaison*, Louvain-la-Neuve, Peeters (Bibliothèque des « Cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain » ; 54 et 55).
- MILLER A.M. (1986), *From Delos to Delphi : A Literary Study of the Homeric Hymn to Apollo*, Leyde, Brill.

- MORRIS I. (1996), « The Strong Principle of Equality and the Archaic Origins of Greek Democracy », in *Demokratia*, J. Ober, C. Hedrick (éd.), Princeton, Princeton University Press, p. 19-48.
- NESTLE W. (1942), *Vom Mythos zum Logos*², Stuttgart, Alfred Kröner, repr. 1973.
- PENGLASE C. (1994), *Greek Myths and Mesopotamia : Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*, Londres – New York, Routledge.
- PERPILLOU J.-L. (1987), « Grec ὑ- pour ἐπι- : un préfixe oublié ? », *RPh*, 61, p. 193-204.
- RHODES P.J. (1985), *A Commentary on the Aristotelician Athenaion Politeia*², Oxford, Clarendon Press.
- ROMILLY J. de (1947), *Thucydide et l'impérialisme athénien*, Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- ROMILLY J. de (1971), *La Loi dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres.
- SAÏD S. (1978), *La Faute tragique*, Paris, Maspero.
- SAÏD S. (1979), « Les crimes des prétendants, la maison d'Ulysse et les festins de l'*Odyssée* », in *Études de littérature ancienne*, Paris, Presses de l'ENS, p. 9-49.
- STRAUSS CLAY J. (1989), *The Politics of Olympus : Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton, Princeton University Press.
- VERDENIUS W.J. (1985), *A Commentary on Hesiod : Works and Days*, vv. 1-382, *Mnemosyne Supplementum* 86, Leyde, Brill.
- VERNANT J.-P. (1965), *Mythe et pensée chez les Grecs I*, Paris, Maspero.
- VERNANT J.-P. (1990), *Mythe et pensée chez les Grecs*², Paris, La Découverte.