

## Homère et le bon ordre politique

Alain Fouchard

### Résumé

Chez Homère, l'opinion publique est sensible aux responsabilités des chefs envers la communauté, à leurs fonctions, à leur considération du bien commun. Un bon comportement se conforme aux règles de la vie sociale, connues de tous. Il assure non seulement la renommée, mais aussi le bon ordre, l'obéissance de plein gré et le respect envers le chef. Homère désapprouve les abus de pouvoir des rois sur le peuple, ou les comportements individualistes des puissants qui mettent en danger la communauté. La solidarité des membres d'une communauté s'insère dans l'ordre du monde. Les qualités politiques s'acquièrent sous la pression de la communauté.

### Abstract

According to Homer, the public opinion appreciates the responsibilities of the chiefs towards the community, their duties, their attention for the common weal. A good behaviour complies with the rules of the social life, known to everybody. It ensures not only the fame, but also the good order, the submission of free will and the respect to the chief. Homer disapproves the power abuses of the kings upon the people, or the individualistic behaviours of the powerful people who endanger the community. The solidarity of the community members is inserted in the world order. The politic qualities are obtained under the pressure of the community.

---

### Citer ce document / Cite this document :

Fouchard Alain. Homère et le bon ordre politique. In: Gaia : revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaïque, numéro 7, 2003. pp. 75-86;

doi : <https://doi.org/10.3406/gaia.2003.1404>

[https://www.persee.fr/doc/gaia\\_1287-3349\\_2003\\_num\\_7\\_1\\_1404](https://www.persee.fr/doc/gaia_1287-3349_2003_num_7_1_1404)

---

Fichier pdf généré le 17/01/2019

# Homère et le bon ordre politique

---

ALAIN FOUCHARD

Université Pierre-Mendès-France / Grenoble 2

Bien des historiens admettent que la cité ou *l'ethnos*, le peuple, constituent l'arrière-plan social des poèmes homériques<sup>1</sup>. Notre propos n'est pas de reprendre l'étude des pouvoirs (royauté, conseils restreints, réunions du peuple, institutions judiciaires) ni des règles de la vie sociales (on sait comment Homère oppose l'ordre de la cité à la société des Cyclopes, qui ne connaît ni règles ni assemblées)<sup>2</sup>. Il ne porte que sur l'enseignement moral et politique, dans le sens du bon ordre dans la communauté, que l'on peut tirer d'Homère. Ce thème n'est pas l'objet des deux drames, où s'affrontent des puissants, mais il est un arrière-plan idéologique, puisque ces rivalités nuisent au bien commun. C'est à bon droit que postérieurement, dans les cités, la poésie d'Homère fut honorée et put servir à la formation des citoyens.

Beaucoup d'études insistent sur la valeur guerrière, sur les qualités personnelles des héros (ruse, force, beauté), sur les relations entre les personnes (amitiés, inimitiés, tromperies), mais l'on a aussi souligné la place que prennent des notions morales comme *l'aidôs* (la retenue, le respect, la honte) ou la justice, qualités sociales dont dépendent en partie la bonne renommée d'un héros<sup>3</sup>. Homère a donc sa place dans l'idéologie

1. En particulier Raaflaub K. «Homer to Solon...»; Luce. J.V., «The Polis in Homer and Hesiod»; Sale W.M., «The Government of Troy...».

2. Ruzé F., *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris, 1997; Ulf Chr., *Die homerische Gesellschaft*, Munich, 1990; Carlier P., *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, 1984.

3. Adkins A.W. H., *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford, 1960, et *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, Londres, 1972, opposant les valeurs compétitives et les valeurs coopératives, a lancé un vaste débat. Et pour Donlan W., «The Tradition of antiaristocratic Thought in early Greek Poetry», *Historia* 22, 1973,

de la cité<sup>4</sup>. Nous soulignons ici seulement certains points sur le bon exercice du commandement et sur les valeurs, les comportements ou les représentations qui maintiennent la solidarité d'une communauté.

Il faut en préalable distinguer les différents types d'affaires qui relèvent de l'autorité du chef. Décider un combat et diriger l'armée relèvent de l'autorité normale d'un commandant en chef qui prend conseil comme il lui plaît, en fonction des circonstances, y compris sur le champ de bataille. De même, lorsque le chef réunit les guerriers sur le champ de bataille, c'est pour les haranguer ou pour leur donner des ordres. Il ne s'agit pas de politique.

La question de la poursuite de la guerre ou de la retraite, en fonction du moral des troupes, ou de la trêve, intéresse l'ensemble de l'armée (de même que la distribution des parts de butin), et des assemblées sont nécessaires pour sentir l'opinion, obtenir un assentiment, d'autant plus que ces armées, même du côté troyen, sont des armées de coalisés. Ces questions relèvent davantage de la communauté, guidée par ses chefs, et le commandant en chef montre son habileté à maintenir la cohésion des alliés, dans le conseil des rois ou à l'assemblée des guerriers. Mais ces armées de coalisés ne sont pas des cités. Pour ces deux questions, la conduite de l'armée et la poursuite de la guerre, on peut d'ailleurs comparer la façon dont les chefs achéens exercent leur autorité sur une armée qui assiège Troie à celle qu'exercèrent les stratèges athéniens sur l'armée qui assiégeait Syracuse en 413 : cette « grande armée », qui n'était pas une cité, tenait aussi des assemblées (ou bien Nicias les refusait), pour écouter des harangues, ou pour débattre de la retraite (Thuc., 7, 48, 1 ; 50, 3-4 ; 60, 2 ; 77, 4). Sous Troie ou sous Syracuse, les pratiques, et l'autorité des chefs, sont à peu près les mêmes.

Dans les cités en paix, il est normal que le roi consulte le conseil, voire l'assemblée (mais Homère ne décrit pas de séance d'assemblée convoquée par le roi dans une cité en paix). Homère n'y fait que des allusions. Le roi, comme le père d'Eumée à Syros, sort « à la séance pour

p. 145-154, c'est seulement après Homère que l'on mesure la valeur selon l'utilité de la communauté (p. 149). Au contraire, Riedinger J.-C., « Remarques sur la *timè* chez Homère », *REG* 89, 1976, p. 244-264, montre que la considération (*timè*), accordée par le peuple, selon une convenance, récompense aussi un service rendu à la société. De même : Riedinger J.-C., « Les deux *aidôs* chez Homère », *RPh* 54, 1980, p. 62-79 ; Lévy E., « *Arètè, Timè, Aidôs* et *Némésis* : le modèle homérique », *Ktèma* 20, p. 177-211 ; Fischer N.R.E., *Hybris, A Study in the Values of honour and shame in Ancient Greece*, Warminster, 1992 ; Chr. Ulf (*op. cit.*) ; Nagy G., *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore et Londres, 1979 ; Erffa E. von, *Aidôs und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*, Leipzig, 1937.

4. G. Nagy, *op. cit.*, p. 116 ; Snodgrass A., *The Dark Age of Greece*, Édimbourg, 1971, p. 435 ; Fouchard A., *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Besançon et Paris, 1998, p. 21-142.

parler des affaires du peuple» ou «à la séance et à l'opinion publique» (*Od.*, 15, 468)<sup>5</sup>. Quant aux institutions judiciaires, elles ne recouvrent que partiellement l'exercice du pouvoir royal. Le roi n'apparaît pas indispensable pour rendre la justice (il n'est pas question de roi dans la scène du bouclier d'Achille), même si rendre un jugement fait aussi partie de ses fonctions, sans doute au sein d'un collège de rois<sup>6</sup>.

Cette distinction des types d'affaires permet de reconnaître ce qui est effectivement politique, donc ce qui relève du bon ordre politique. Toutefois on peut tirer d'Homère, d'une façon générale, une leçon sur la façon d'exercer l'autorité.

Toute autorité est accordée par Zeus, qui a donné au roi le sceptre et les thémistes<sup>7</sup>. Mais Zeus peut engendrer directement l'erreur, comme l'estime Agamemnon : «C'est Zeus, C'est le Destin (Moira), c'est l'Érynys qui marche dans la brume qui, à l'assemblée, soudain m'ont mis dans l'âme une folle erreur... Erreur est fille aînée de Zeus. Elle fit un jour errer Zeus lui-même (*Il.*, 19, 85-96).» Zeus, à lui seul, ne garantit donc pas un pouvoir juste et prudent. Une telle conception met en garde contre un pouvoir arbitraire et solitaire ; elle annonce les condamnations de la tyrannie dans l'idéologie civique.

Pour éviter l'erreur, le chef doit faire preuve de trois qualités qui sont les futures qualités du citoyen de plein droit, outre la bravoure : la sagesse, la justice, et l'*aidôs*, qualités qui renforcent l'autorité en suscitant une obéissance de plein gré, tout en contribuant à la renommée du chef. C'est pourquoi, revenu à Pylos, Nestor regrette : «parmi nos gens d'Argos, il en était si peu de sensés et de justes» (*Od.*, 3, 132-3).

La sagesse a deux aspects : certes le roi peut avoir sa propre intelligence, mais il doit surtout écouter l'avis des autres. Alkinoos concilie les deux qualités, lui qui ne se considère que comme le treizième roi des Phéaciens. Inversement, Nestor exhorte Agamemnon à apaiser sa rancune, mauvaise conseillère. Sur la façon dont Homère incite le chef à suivre le bon conseil, nous pouvons développer l'exemple de la conduite d'Hector à l'égard de Polydamas<sup>8</sup>. Hector commande l'armée des coalisés troyens. C'est dans cette fonction qu'il consulte son compagnon (*hétairos*) Polydamas (*Il.*, 18, 251), qui, lui, est bien un homme du peuple (*dèmos*, sinon le sarcasme de *Il.*, 12, 212-214 cité ci-dessous ne se comprendrait pas), même s'il est qualifié *d'anax* (maître) par ailleurs. Sur les

5. Cf. F. Ruzé, *Délibération*, p. 73.

6. Cf. P. Carlier, *La royauté*, p. 173-177.

7. *Thémistes* a trois sens : les décisions d'une autorité (de Zeus ou des dieux ou d'un roi), les règles de vie en société, et les redevances dues à un roi (P. Carlier, *op. cit.*, p. 193 ; 161, et *Od.*, 16, 403).

8. Cf. Schofield M., «*Euboulia* in the *Iliad*», *CQ* 36, 1986, p. 6-31.

quatre avis donnés, trois le sont en pleine bataille, sur des questions tactiques. Hector acquiesce deux fois (*Il.*, 12, 60-80; 13, 726-747). Mais par trois fois Polydamas ou le poète émettent un avis sur la façon dont Hector est apte, ou non, à écouter l'avis des autres, non seulement en privé, mais au conseil ou à l'assemblée du *dèmos*.

Lorsque, dans la bataille, Polydamas veut retenir Hector, sur foi d'un mauvais présage, il sait qu'une telle intervention est risquée: Hector peut le menacer de mort pour désobéissance, ce qu'il fait ensuite (12, 250). Il s'avance cependant: «Hector, à l'assemblée, toujours, tu trouves à me blâmer, quand j'y ouvre de bons avis. Aussi bien ne sied-il pas, quand on est peuple (*dèmos*), qu'on parle autrement que toi, au conseil comme à la guerre» (12, 212-214). Hector rejette l'avis de Polydamas, qui n'est fondé que sur un présage, et proclame un seul but «défendre sa patrie» (243). Le poète ne lui en fait pas grief.

Dans une autre intervention, toujours sur le champ de bataille (13, 726-747), Polydamas avertit à nouveau: «Sur toi rien n'a prise, s'il s'agit de te faire écouter un avis. Sous prétexte que le dieu t'a accordé plus qu'à tous les travaux de la guerre, tu prétends aussi en savoir plus que les autres dans la délibération (*boulè*, qu'il ne faut pas traduire par Conseil avec C majuscule). Tu ne peux pas cependant avoir, seul, pris tout pour toi. À l'un le dieu octroie les travaux de la guerre, à tel autre la danse, à tel autre la cithare et le chant, à tel enfin Zeus met dans la poitrine un bon esprit, qui fait le profit de beaucoup d'hommes et qui sauve les cités, et qu'il est le mieux à même de reconnaître. Eh bien je dirai, moi, ce qui me semble être le meilleur parti!» Hector suit alors le conseil de Polydamas, qui est de rassembler tant bien que mal les meilleurs guerriers pour aviser.

La dernière intervention a lieu dans un contexte différent, devant l'assemblée des guerriers troyens et alliés, que le poète qualifie de *dèmos* (18, 285), à la fin d'une journée où Achille a jeté la panique (18, 243-313). Polydamas parle en premier. Il conseille de se retirer derrière les remparts. Hector n'agrée pas. Le poète a préparé l'auditeur à ce refus en opposant Hector à Polydamas: «le premier l'emporte par ses avis comme l'autre par sa lance» (252-253). Hector entend s'imposer: «Ne va donc plus, pauvre sot, ouvrir de pareils avis devant le peuple. Nul Troyen ne les suivra, je ne le tolérerai pas (296).» Homère commente: «Ainsi parle Hector, les Troyens l'acclament. Pauvres sots! Pallas Athéné à tous a ravi la raison. Ils approuvent Hector, dont l'avis fait leur malheur, et nul n'est pour Polydamas, qui leur donne le bon conseil! (312-313)». Le commentaire d'Homère implique que l'assemblée aurait pu suivre l'avis de Polydamas.

On peut hésiter sur la façon dont Homère veut faire percevoir un tel exercice du commandement. D'un côté Hector exerce une autorité nor-

male pour un commandant sur le champ de bataille, et il est mû par le patriotisme, sans parler ici de sa bravoure. Son erreur n'est donc pas une faute. Mais d'un autre côté le poète condamne une certaine présomption de ce chef, qui suit difficilement l'avis d'un bon conseiller comme Polydamas, surtout à l'assemblée. Hector fait passer son honneur (*timè*), qui lui vient de sa force au combat, avant toute chose : il souhaite être honoré comme Athéna et Apollon (8, 538-554), et voudrait être le fils de Zeus et d'Héra (13, 825), ce que lui reproche Poséidon (13, 54) <sup>9</sup>. Pour Homère, qui montre par ailleurs les héros se congratuler pour leur valeur au combat et leur valeur au conseil, la première justifiant la deuxième, il s'agit bien au contraire de distinguer ces deux qualités politiques, et d'inciter tout roi à considérer un bon avis, vienne-t-il du peuple.

Homère fait aussi l'éloge de la sagesse personnelle. Celle de Nestor bien sûr. Un cas intéressant est la façon dont Ulysse exerce sa vengeance sur les prétendants. Il agit à titre privé et non en tant que roi. Cette vengeance, qui est un exemple d'hostilités entre des partis de gens puissants dans une cité, a pour conséquence un début de guerre civile. C'est alors qu'Athéna, envoyée de Zeus, fait signe aux parents des prétendants, et surtout à Ulysse, qui est sur le point de l'emporter, de cesser : « Arrête, mets un terme à la guerre indécise, et que le fils de Cronos, Zeus qui voit au loin, ne s'irrite pas contre toi ! » (*Od.*, 24, 543-4). Cette association de divinités n'est pas celle de Dikè et de Zeus (la justice et le pouvoir, facteurs d'ordre), que réclame ensuite Hésiode dans les *Travaux* (256-261), mais celle d'Athéna et de Zeus, c'est-à-dire de l'intelligence et du pouvoir, également facteurs d'ordre : l'intelligence politique, qui ne va pas jusqu'au bout du droit, sait mettre fin à la guerre civile. Athéna veut rétablir l'amitié (24, 476 ; 485). Zeus impose des serments aux deux parties et peut ainsi restaurer Ulysse dans sa royauté (483), ce qui apporte la richesse et la paix (486). On peut trouver plus tard, dans la poésie politique de Solon, dans un contexte certes différent de guerre civile, non seulement un appel à la justice contre la violence, mais aussi un appel à l'esprit de conciliation <sup>10</sup>.

Sans aller jusqu'à cette intelligence politique qui ne vient à Ulysse, dans ce passage, que par un accès soudain, le poète se contente le plus souvent de condamner la violence des chefs (*hybris*), et de faire l'éloge de l'*aidôs* (le respect de la personne, la retenue <sup>11</sup>) et de la justice, qui est en partie le respect de la coutume <sup>12</sup>. Contrairement à l'avis de l'ensemble

9. G. Nagy, *op. cit.*, p. 148.

10. A. Fouchard, *op. cit.*, p. 158-161.

11. Voir note 3.

12. *Dikè* est d'abord une notion juridique, institutionnelle : c'est la sentence d'un juge qui, en public, met fin à un différend, en fonction de règles, ou, si possible, de ce qui est

des Achéens (*Il.*, 1, 22), Agamemnon méprise l'*aidôs*, le respect du prêtre (1, 32), et la coutume, l'agrément d'une rançon<sup>13</sup>. De son côté, Calcas redoute la colère et la violence d'Agamemnon: «Un roi a toujours l'avantage, quand il s'en prend à un inférieur» (1, 80), et annonce la parabole de l'épervier d'Hésiode (*Travaux*, 207-212). Visant la conduite du roi à l'égard d'Achille, Nestor tient un discours politique un peu hors de propos, alors qu'il n'est question que d'alliance: «Il n'a ni phratrie, ni loi (*athémistos*), ni foyer celui qui se plaît à la guerre intestine (*Il.*, 9, 63-4; voir 9, 31ss.; 1, 193ss.). Cela vaut aussi pour Achille après l'échec de l'ambassade. Agamemnon reconnaît ensuite son erreur (*Il.*, 9, 94-103).

Ulysse donne les conditions du rétablissement de la justice entre Agamemnon et Achille, et demande à Agamemnon d'être plus juste (*dikaio-téros*) et d'avoir un comportement royal (19, 180-183). Ici, le terme de *dikaïos* indique une notion morale. Il est cependant aussi en rapport avec une décision royale, qui outrepassé les droits ou prérogatives reconnues aux rois, les *thémistes*. Thersite, de même qu'Achille, reproche aussi à Agamemnon de mal partager le butin, et de faire du mal aux Achéens.

Agamemnon doit être doux avec Achille (*Il.*, 16, 73). L'éloge de la douceur, avec la comparaison du roi à un père (Ulysse) correspond à un pouvoir royal assez fort. La douceur rend l'obéissance (*aidôs*) plus facile. La relation idéale est douceur d'un côté, obéissance consentie ou respect de l'autre<sup>14</sup>.

La bonne renommée parmi le peuple, donc la reconnaissance de la valeur, est fonction d'une bonne conduite et non de la force du plus fort (21, 331). La voix du peuple fait renoncer à la colère violente (*Il.*, 9, 460). Le peuple ne tient pas rigueur à son roi d'une erreur de jugement, même si elle produit des catastrophes, mais il condamne la colère, le refus de la conciliation, l'*hybris*, qui conduisent à l'erreur.

Homère ne laisse aucun doute sur l'obéissance et le respect que l'on doit au chef ou au roi, malgré ses erreurs éventuelles. L'autorité d'Agamemnon, en tant que commandant en chef de l'armée, ne saurait être contestée. À l'assemblée de l'armée, Achille reste seul<sup>15</sup>, et l'assemblée se

«droit» (cf. Gagarin M., «*Dikè* in the Works and Days», *CPh* 68, 1973, p. 81-94); elle implique la reconnaissance d'un statut *normal*, coutumier, de chacun (Gagarin M., *The Greek Concept of Justice*, Cambridge Mass., 1978, p. 47). La notion morale de justice apparaît dans l'adjectif *dikaïos*, présent chez Homère: Lévy E., «*Dikè* chez Homère», *Ktèma* 23, 1998, p. 71-79. Dickie M.W., «*Dike* as a moral term in Homer and Hesiod», *CPh* 73, 1978, p. 91-101, estime que ce terme a déjà une valeur morale chez Homère et Hésiode. En tout cas, on ne saurait comprendre cette notion comme une valeur anti-aristocratique, comme le suggère W. Donlan (*loc. cit.* voir ci-dessus note 3).

13. Riedinger J.-C., «Les deux *aidôs*», p. 65; 73; 78, souligne l'importance de l'opinion publique dans la conduite des puissants.

14. Romilly J. de, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, 1979.

15. P. Carlier, *La royauté*, p. 201.

moque de Thersite (2, 270-277). La réaction finale de l'assemblée au discours de Thersite n'est pas une simple soumission au discours d'un Ulysse qui est plus beau et plus fort, mais un soutien normal au bon ordre, au commandement de l'armée. Le respect dû au roi (*aidôs*) s'impose<sup>16</sup>. Il est conforme à l'ordre, donc à l'intérêt commun : Ulysse, en rabrouant Thersite, « rend service » à tous les Achéens (2, 272). Dans la scène précédente, l'expression « qu'un seul soit *koiranos*, qu'un seul soit *basileus* », dans le contexte d'une assemblée de soldats en campagne, n'est pas une apologie de la monarchie : elle rappelle l'autorité normale d'Agamemnon, roi chef d'une armée (*koiranos*) et chef d'une coalition. De même les rois de Sparte avaient pleins pouvoirs de commandement en campagne.

Si le bon exercice de l'autorité est un premier facteur de cohésion, la solidarité de la communauté est une autre idée bien présente chez Homère. Il s'agit de la solidarité entre le roi et la communauté, peuple ou ville (*dèmos*, *laos*, *polis*), et des relations entre le peuple et les puissants.

Bien des valeurs homériques, qui s'adressent à tous les héros, rois ou autres, ont pour critère le service rendu à la communauté, et la considération, la *timè*, est accordée par la société, par le *dèmos*<sup>17</sup>, comme l'indique une expression telle que « honoré à l'égal d'un dieu par le *dèmos* » (5, 78)<sup>18</sup>. La première valeur est la valeur guerrière, au service de la défense de la communauté<sup>19</sup>. C'est elle qui fait dire par exemple que Hector est, à Troie, la joie de tout le peuple. La reine Arétè est honorée par le peuple en Phéacie, car elle apaise les querelles (7, 67sq.)<sup>20</sup>. Dans l'*Odyssée*, le « bon roi », au sommet, intègre les différents intérêts du groupe : il assure le bien commun<sup>21</sup>.

L'idée de fonction royale découle des thémistes<sup>22</sup>. Non seulement Zeus a confié au roi la garde des règles sociales, mais les droits coutumiers que le roi perçoit sur le peuple peuvent être justifiés par l'idée de fonction royale. Pour Sarpédon, en retour de tous les honneurs que le peuple accorde aux rois, ces derniers doivent combattre au premier rang (*Il.*, 12, 310 ss.). Sarpédon a protégé la Lycie par ses jugements (*dikai*) et par sa force (*stenei*, *Il.*, 16, 542). Plus tard, pour Protagoras, ces deux fonctions sont nécessaires à l'existence des cités : elles les préservent de la destruction de l'extérieur ou de l'intérieur. Sans qu'il y ait lieu d'insister,

16. *Id.*, *ibid.*, p. 203.

17. G. Nagy, *The Best*, p. 149.

18. J.-C. Riedinger, « Remarques sur la *timè* », p. 257.

19. *Id.*, *ibid.*, p. 248.

20. *Id.*, *ibid.*, p. 250.

21. Chr. Ulf, *Die homerische Gesellschaft*, p. 37.

22. Ci-dessus note 7.



on peut reconnaître ainsi les trois fonctions royales fondamentales : la piété pour le groupe, le commandement de l'armée, la justice<sup>23</sup>. Lorsque le roi manque à l'une de ses fonctions, c'est l'ensemble de la communauté qui en pâtit. Le roi porte une responsabilité sociale<sup>24</sup>.

Homère évoque surtout les malheurs que les chefs, par leurs manquements à la justice, font subir à leurs communautés. Apollon, qui écoute la prière de Chrysès à l'encontre d'Agamemnon, s'en prend à tous les Achéens (*Il.*, 1, 10) et même aux bêtes (1, 50-53). Achille prie Thétis de décimer l'armée des Troyens, « afin que tous recueillent les fruits de leur roi » (*Il.*, 1, 410), et Zeus, à son tour, exauce Thétis.

Zeus aussi manifeste sa colère et fait tomber des trombes d'eau contre ceux qui « sur la place, de force, prononcent des sentences tordues (*skolias thémistas*), bannissent la justice, sans s'inquiéter de la vengeance divine. Ceux-là voient à ce moment leurs fleuves grossir, et les pentes de leurs terres ravinées par les torrents... laissant les champs des hommes dévastés » (*Il.*, 16, 384-392). On peut rapprocher ce passage des *Travaux* d'Hésiode (221-247), où la conséquence des sentences tordues (*dikas skolias*) sont les malheurs de la communauté et la stérilité de la nature. Inversement, maintenir le bon droit apporte à tous la prospérité. Ainsi peut se comprendre le compliment qu'Ulysse adresse à Pénélope : « On parle de toi comme d'un roi parfait, qui, redoutant les dieux, maintient le bon droit (*eudikia*). Pour lui les noirs sillons portent le blé et l'orge ; l'arbre est chargé de fruits, le troupeau croît sans cesse ; la mer pacifiée apporte ses poissons, et les peuples (*laoi*) prospèrent (*Od.*, 19, 109-114) ». L'inspiration du passage est la même que dans les *Travaux* d'Hésiode (et *Théogonie* 84-86). Toutes ces représentations manifestent la solidarité de la société, et la solidarité de la communauté avec l'ordre du monde.

On peut aussi trouver chez Homère une dénonciation des abus des rois envers leur peuple. Ulysse, contrairement à la façon habituelle des autres rois, n'avait rien dit ni fait qui sortît du convenable (*exaision*), dans le peuple. Il ne fit tort à personne (*Od.*, 4, 690-691). L'expression est reprise par Athéna qui loue la royauté d'Ulysse (*Od.*, 5, 8). Si Ulysse est une exception parmi les rois, il le doit à sa douceur : « À quoi sert d'être sage, accommodant et doux, lorsque l'on tient le sceptre, et de savoir ce qui est convenable (*aisima*) ? Que n'a-t-il été sans cesse difficile à supporter et que n'a-t-il commis des forfaits ! Car est-il souvenir de ce divin

23. P. Carlier, *La royauté*, p. 162-177. Notons que ce sont les trois fonctions de l'idéologie monarchique hellénistique.

24. Chr. Ulf (*op. cit.* p. 99 ss. et 195 ss.) insiste, contre Finley M.I., *The World of Odysseus*, New York, 1954, et A. W. H. Adkins (*op. cit.* ci-dessus note 3), sur l'idée de responsabilité sociale du roi.

Ulysse chez ceux qu'il gouvernait en père les plus doux ? » (2, 231-234)<sup>25</sup>. Tout roi peut en effet tirer un grand profit de sa fonction, comme le remarque Télémaque : « régner n'est pas un mal » (*Od.*, 1, 392). C'est surtout dans les prélèvements sur le peuple que les rois peuvent abuser. Le roi « dévoreur du peuple » (*démoboros*) « mange aux frais du *dèmos* <sup>26</sup> ». C'est le reproche qu'Achille adresse à Agamemnon (*Il.*, 1, 231). Inversement, Nestor rapporte comment Nélée, roi de Pylos, fit distribuer, en compensation de pillages précédents de la part des Éléens, du butin pris en Élide. Après avoir prélevé sa part, Nélée « fit distribuer le reste au peuple (*dèmos*), afin que nul ne s'éloignât frustré de sa juste part » (*Il.*, 11, 704-5).

Les rois ne devraient pas être seuls à veiller à l'intérêt commun. Les puissants, ceux qui sont le mieux armés et le mieux entraînés à la guerre, sont en effet considérés comme le « rempart du peuple ». Cette expression, qui annonce celle de Théognis, pour qui l'*agathos* est « la citadelle et le rempart du peuple » (233-234), s'applique aux prétendants, les meilleurs hommes (*kouroi*) d'Ithaque, rempart de la cité (*Od.*, 23, 121). C'est pourquoi Ulysse, après leur massacre, s'attend à une réaction hostile du peuple (*Od.*, 23, 140). Mais Homère dénonce aussi les fautes des puissants, qui sont payées par tout le peuple, ou qui mettent le peuple en danger. Ce sont souvent des pillages et autres violences commis en dehors de la cité : ils provoquent des représailles. Paris est le « malheur de la cité et de tout le peuple » (*Il.*, 3, 50) selon Hector, qui ajoute : « Les Troyens sont trop timides, sans quoi ils t'eussent lapidé » (3, 56). Les Troyens désirent sa mort et s'adressent à Zeus Pater (3, 320). De même le peuple d'Ithaque en colère voulut tuer le père d'Antinoos qui, avec des pirates, avait pillé les Thesprotes, voisins et amis. Il savait que des représailles viendraient (*Od.*, 16, 424-430). Une expédition privée d'une aristocratie guerrière devient ainsi une affaire publique, avec l'idée de faute contre la communauté<sup>27</sup>.

Homère fait aussi allusion aux pillages auxquels se livrent des membres de la famille royale : Priam reproche aux neuf fils qui lui restent après la mort d'Hector, d'être un opprobre pour lui, « voleurs d'agneaux et de chevreaux dans leur propre pays » (24, 262)<sup>28</sup>.

25. Cf. P. Carlier, *La royauté*, p. 204.

26. Cela n'exclut pas le jeu de mots « dévoreur de graisse (*dèmos*) », qui évoque les chiens dévorant la graisse des cadavres (G. Nagy, p. 313). Cecarelli P., Létoublon F., Steinrück M., « L'individu, le territoire, la graisse : du public et du privé chez Homère », *Ktèma* 23, 1998, p. 47-48.

27. P. Carlier, *La royauté*, p. 169 et p. 173, n. 172.

28. Cf. Chr. Ulf, *Die homerische Gesellschaft*, p. 165.

On peut enfin s'interroger sur l'appui que Télémaque recherche auprès du peuple contre les prétendants au début de l'*Odyssee*. Dans l'ensemble des assemblées décrites chez Homère, c'est la seule qui soit une assemblée régulièrement convoquée du *dèmos* d'une cité (les autres assemblées sont souvent des assemblées de guerriers et de coalisés, ou des assemblées spontanées), normalement pour débattre d'une affaire publique (*dèmion*: *Od.*, 2, 32; 44). C'est Athéna qui conseille à Télémaque cette convocation, en l'absence d'un pouvoir royal (*Od.*, 1, 272), mais Télémaque le fait conformément à la règle (*thémis*, *Od.*, 2, 68). La réaction du peuple aux propos de Télémaque (« la compassion saisit tout le peuple » *Od.*, 2, 81) montre que les prétendants sont en minorité. Mentor s'adresse à la majorité: « C'est au reste du peuple que n'en ai, à vous tous que je vois rester silencieux, sans un mot pour brider ces quelques prétendants, quand vous êtes le nombre » (*Od.*, 2, 239-241). Mais à sa suite, en quelques mots, le prétendant Léocrite invite le peuple à se disperser, et il lève l'assemblée (*Od.*, 250-257). Ainsi Télémaque échoue dans son appel au peuple. Homère revient ensuite sur l'isolement de Télémaque dans le peuple contre les prétendants (*Od.*, 4, 167). Pourtant ces derniers redoutent toujours que Télémaque utilise l'opinion publique, l'assemblée, contre eux, surtout après leur tentative de meurtre: l'assemblée agirait alors comme un tribunal et déciderait l'exil (*Od.*, 16, 369-382). Dans sa portée politique, l'*Odyssee* pourrait donc être une leçon de solidarité entre les membres de la communauté: le poète fait regretter l'isolement de Télémaque dans le peuple, et une certaine faiblesse de l'assemblée du peuple.

Face à Ithaque, on peut trouver chez les Phéaciens un exemple de bon ordre politique<sup>29</sup>, mais Homère reste discret sur les relations entre le peuple et les puissants: sur l'agora, les assemblées des Phéaciens ne concerne que les chefs (*bègétores ède médontes*, *Od.*, 8, 11-26), ce qui semble être le signe d'une oligarchie. La bonne humeur (*euphrosynê*) qu'Ulysse loue « dans tout le peuple » des Phéaciens ne vient que de leurs banquets incessants (*Od.*, 9, 6), et peut aussi ne concerner qu'une aristocratie.

On peut ainsi trouver chez Homère un arrière-plan où le poète reflète une opinion publique sensible aux responsabilités des chefs envers la communauté, à leurs fonctions, à leur considération du bien commun, à un comportement conforme aux règles de la vie sociale, qui sont connues de tous. Un tel comportement assure non seulement la renommée, mais aussi le bon ordre, l'obéissance de plein gré et le respect envers le chef. Les rois justes et obéis, comme le roi des Phéaciens, ont

29. Cf. F. Ruzé, *Délibération*, p. 24; P. Carlier, *La royauté*, p. 204-205.

des cités prospères. Ces thèmes, développés ensuite surtout par Hésiode, ne sont pas anachroniques, car ils s'insèrent dans une multitude d'allusions aux qualités de sagesse et de justice que l'on attend des chefs, et aux calamités que leurs fautes peuvent déclencher. Homère fait aussi allusion, pour les désapprouver, aux abus de pouvoir des rois sur le peuple, ou aux comportements individualistes des puissants qui peuvent mettre en danger la communauté. La solidarité des membres d'une communauté s'insère dans l'ordre du monde : c'est pourquoi le poète ne met en cause ni le pouvoir royal de décider, ni la force des puissants, mais il montre que les qualités politiques s'acquièrent dans les pratiques de la communauté, sous la pression de celle-ci.

## Bibliographie

- Adkins A.W.H., *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford, 1960.
- , *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, Londres, 1972.
- Carlier P., *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, 1984.
- Cecarelli P., Létoublon F., Steinrück M., «L'individu, le territoire, la graisse : du public et du privé chez Homère», *Ktèma* 23, 1998, p. 47-48.
- Dickie M.W., «*Dike* as a moral term in Homer and Hesiod», *CPH* 73, 1978, p. 91-101.
- Donlan W., «The Tradition of Antiaristocratic thought in Early Greek Poetry», *Historia* 22, 1973, p. 145-154.
- Erffa E. von, *Aidôs und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*, Leipzig, 1937.
- Finley M. I., *The World of Odysseus*, New York, 1954.
- Fischer N.R.E., *Hybris, A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster, 1992.
- Fouchard A., *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Besançon et Paris, 1998.
- Gagarin M., «*Dikè* in the Works and Days», *CPh* 68, 1973, p. 81-94.
- , *The Greek Concept of Justice*, Cambridge Mass., 1978.
- Lévy E., «*Arétè, Timè, Aidôs et Némésis*: le modèle homérique», *Ktèma* 20, p. 177-211.
- Lévy E., «*Dikè* chez Homère», *Ktèma* 23, 1998, p. 71-79.
- Luce J.V., «The *Polis* in Homer and Hesiod», *PRIA* 78, 1978, p. 1-15.
- Murray O. et Price S., edd., *La cité grecque d'Homère à Alexandre*, Paris, 1992 (Oxford, 1990).
- Nagy G., *The Best of the Achaens. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poe-*

- try, Baltimore et Londres, 1979. Raaflaub K., «Homer to Solon: the Rise of the *Polis*. The Written Sources», dans *The Ancient Greek City-State*, ed. Hansen M.H., Copenhague, 1993, p. 41-105.
- Riedinger J.-C., «Remarques sur la *timè* chez Homère», *REG* 89, 1976, p. 244-264.
- , «Les deux *aidôs* chez Homère», *RPh* 54, 1980, p. 62-79.
- Romilly J. de, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, 1979.
- Ruzé F., *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris, 1997.
- Sale W.M., «The Government of Troy, Politics in the *Iliad*», *GRBS* 35, 1994, p. 5-102.
- Schofield M., «*Euboulia* in the *Iliad*», *CQ* 36, 1986, p. 6-31.
- Snodgrass A., *The Dark Age of Greece*, Édimbourg, 1971, p. 435.
- Ulf Chr., *Die homerische Gesellschaft*, Munich, 1990.