

# Solon.fragment 36 W.: pratique et fondation des normes politiques

Fabienne Blaise

► **To cite this version:**

Fabienne Blaise. Solon.fragment 36 W.: pratique et fondation des normes politiques. *Revue des Etudes Grecques*, [Paris]: [Association pour l'encouragement des études grecques en France], 1995, pp.24-37. hal-01588864

**HAL Id: hal-01588864**

**<https://hal.univ-lille.fr/hal-01588864>**

Submitted on 17 Sep 2017

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

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

[9]  
(article publié)

**SOLON. FRAGMENT 36 W.  
PRATIQUE ET FONDATION DES NORMES POLITIQUES**

[dans : *Revue des Etudes Grecques*, 108 (1995/1), 24-37]

[24] Bien qu'universellement célèbre, comme figure politique, Solon est bien moins connu comme auteur. Le grand réformateur apparaît en bonne place dans tous les livres d'histoire ancienne<sup>1</sup>, dans les études sur les institutions grecques ou sur le droit antique (de Glotz<sup>2</sup> à Gagarin<sup>3</sup>, en passant par Gernet<sup>4</sup> ou, plus récemment, Ostwald<sup>5</sup>, pour ne citer que des auteurs de ce siècle). L'unanimité qui se fait autour de l'importance du personnage n'empêche cependant pas toute controverse. Solon est-il un réformateur révolutionnaire ou un législateur au fond conservateur, un démocrate ou un aristocrate ? La question, qui a divisé déjà l'Antiquité, a traversé les siècles et elle trouve ses solutions antinomiques chez Jaeger ou Vlastos, par exemple, qui s'intéressent essentiellement aux aspects novateurs de la pensée solonienne<sup>6</sup>, ou chez Havelock, qui insiste, lui, sur le manque [25] d'originalité dont Solon fait preuve par rapport à la source de son œuvre poétique : Hésiode<sup>7</sup>.

Le problème réside bien là : dans l'œuvre poétique de Solon. Sans doute écrit-on beaucoup sur le réformateur athénien, mais le lit-on vraiment ? Le texte 36 est de ce point de vue exemplaire. Ce poème en trimètres iambiques, cité, dans sa version la plus longue, par Aristote, dans *La constitution d'Athènes* (XII, 4), dans une version écourtée par Aristide<sup>8</sup>, et morcelé par Plutarque dans la *Vie de Solon*<sup>9</sup>, est l'un des textes les plus souvent mentionnés. C'est en effet dans ce poème que l'on pense trouver l'expression la moins obscure des réformes soloniennes, et, plus particulièrement — c'est d'ailleurs ainsi que l'introduit Aristote — l'évocation de l'importante réforme de la sisachthie.

<sup>1</sup> Voir, pour ne citer que cet ouvrage récent, le livre d'O. Murray, *Early Greece*<sup>2</sup>, Londres, 1993, p. 181-200.

<sup>2</sup> *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, 1904.

<sup>3</sup> *Early Greece Law*, Berkeley-Los Angeles - Londres, 1986.

<sup>4</sup> *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris, 1964.

<sup>5</sup> *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, 1969.

<sup>6</sup> W. Jaeger, «Solons Eunomie», *Sitzungsberichte der Preuss. Akad. der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Kl., 11, Berlin, 1926, p. 69-85; repris dans : *Scriptora Minora*, Rome, 1960, p. 315-337. Dans *Paideia. La formation de l'homme grec. La grèce archaïque. Le génie d'Athènes* (trad. fr. de A. et S. Devyver, Paris, 1964, rééd. 1988, chap. VIII : «Solon, créateur de la culture politique athénienne», p. 173-187), Jaeger fait de Solon le «premier Athénien» (p. 187). Gr. Vlastos, «Solonian Justice», *Classical Philology* 41, 1946, p. 65-83.

<sup>7</sup> *The Greek Concept of Justice*, Cambridge-Londres, 1978 ; cf. « The Justice of Solon », p. 249-262. Restreignant ses recherches à la notion de «justice», et posant que ce concept n'a pas été réellement analysé entre Hésiode, qui a isolé le thème, et Platon, qui lui a donné sa dimension métaphysique, Havelock est amené à donner de Solon une image très réductrice. Se contentant de souligner les reprises de motifs hésiodiques, qui sont en effet nombreuses, en omettant de montrer les écarts, pourtant visibles et déterminants, qui séparent les deux œuvres, Havelock peut affirmer, sans toutefois que cette opinion soit réellement confirmée par les textes, que la seule innovation solonienne réside dans la création d'un genre didactique, qui réunit, selon une syntaxe plus forte, les enseignements dispersés chez Hésiode : l'œuvre de Solon serait une «littérature de clichés», p. 261 (voir déjà, pour une lecture trop rapide des poèmes de Solon, qui amène à la même conclusion hâtive, Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1971, p. 44s.).

<sup>8</sup> Aristide (28, 138-40, II, 185 s. Keil) cite les vers 3-27.

<sup>9</sup> XV, 1, pour le v. 16; 6, pour les v. 6 s. et 11-14.

Malgré l'usage que l'on en fait le plus souvent, ce texte n'est pas un simple document immédiatement exploitable, mais bien un poème dont le contenu ne se donne pas avec une incontestable évidence (comme l'expérimentent les historiens, qui doivent avouer leurs incertitudes quant à la nature exacte de la *sisachthie*)<sup>10</sup>. Même quand on l'a considéré comme une œuvre [26] poétique (à l'instar de Fraenkel qui voit préfiguré dans ces iambes un «grand discours de la tragédie classique»<sup>11</sup>), on ne s'est pas suffisamment attaché, me semble-t-il, à la manière dont la pensée s'y articule : trop intéressé que l'on était par des notions comme la *sisachthie* (que le texte lui-même ne permet pas d'ailleurs de clairement définir), le *thesmos* ou la *dikè*, notions prises comme autant de faits politiques ou culturels, on a souvent oublié d'examiner plus en détail la manière dont elles apparaissent dans le texte<sup>12</sup>.

Or ce texte ne va pas de soi. La manière dont il est construit exige qu'on le considère comme une œuvre poétique. Même si le δέ du vers 1 incite à penser que le début manque, l'argumentation, encadrée, pour reprendre les termes de Van Groningen, par un exorde (v. 1 s.) et un épilogue (v. 26 s.)<sup>13</sup>, peut se lire comme un tout, artistiquement ouvragé ainsi que le montrent les effets de symétrie qui le caractérisent. Après les deux premiers vers, [27] où l'auteur suggère d'emblée qu'il a pleinement réalisé son objectif<sup>14</sup>, les vers 3 à 15 décrivent positivement l'action de libération

<sup>10</sup> Le problème a été posé par Nicole Loraux, «Solon et la voix de l'écrit», dans : M. Detienne (éd.), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille, 1988, p. 95-129. La perspective adoptée diffère toutefois de celle qui sera la mienne. Insistant sur l'importance que prend l'écriture dans le fragment 36 W., N. Loraux s'intéresse au statut de la parole poétique dans l'œuvre de Solon, entre oral et écrit : ce serait le moment où la poésie, soumise à l'action, se fait *logos* (voir en particulier p. 124-126).

<sup>11</sup> *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munich, 1962, 3<sup>e</sup> éd. 1969, p. 260 («Er [le flot de ces vers] braust... wie eine grosse Rede aus der klassischen Tragödie»). L'emploi de l'iambique a été compris de deux façons différentes. Masaracchia (*Solone*, Florence, 1958), à la suite de Fraenkel, associe le mètre aux parties parlées de la tragédie : Solon se serait libéré des contraintes et des difficultés liées à la prosodie élégiaque, pour employer un langage plus proche de la réalité humaine. Defradas (*Les Élégiques grecs*, Paris, 1962), Campbell (*Greek Lyric Poetry*, Londres-Melbourne-Toronto, 1967), *ad loc.*, et Vox (*Solone autoritratto*, Padoue, 1984, p. 127-130), pensant aux iambes d'Archiloque et d'Hippônax, préfèrent voir ici le même emploi du mètre de l'invective. Cette compréhension semble plus naturelle. La poésie de Solon se réfère à d'autres œuvres préexistantes, à l'épopée d'Homère et d'Hésiode, mais aussi à la poésie lyrique (cf. les rapports évidents entre le fr. 20 W. et Mimnerme, fr. 6 W.). Il paraît plus difficile de penser que Solon puisse préfigurer un autre genre. Le thème de l'invective s'accorde bien avec un texte dont l'auteur reproche à ses concitoyens de ne pas avoir compris son action : au blâme répond le blâme.

<sup>12</sup> Le commentaire de Masaracchia est, de ce point de vue, paradigmatique : dans les pages qu'il consacre à ce fragment, il s'intéresse essentiellement au statut de la Terre dans les cultes paysans grecs, à la *sisachthie* et au problème des bornes, sans vraiment s'attacher à l'articulation problématique de la pensée telle qu'elle apparaît dans les phrases mêmes. Il faut toutefois mentionner l'étude d'O. Vox citée n. 11, qui, même si elle ne se présente pas comme un commentaire exhaustif des différents fragments, s'arrête sur les mots des textes qu'elle aborde et propose une lecture intéressante des réutilisations d'Homère et d'Hésiode qu'elle relève.

<sup>13</sup> *La composition littéraire archaïque grecque. Procédés et réalisations*, Amsterdam, 1960 (2<sup>e</sup> éd.), p. 137.

<sup>14</sup> Je propose de traduire ces vers de la façon suivante : «Moi, tout ce pour quoi j'ai rassemblé le peuple, me suis-je arrêté avant de l'avoir atteint?», adoptant ainsi la construction de Jaeger (*Paideia*, p. 523, n. 59), reprise par l'ensemble des commentateurs récents (τούτων génitif partitif complément de τί, lui-même complément de τυχεῖν). Edmonds (*Greek Elegy and Iambus*, I, Cambridge-Londres [Loeb Classical Library], 1931), à la suite de Sandys, dans son édition commentée de la *Constitution d'Athènes* (Londres, 1893 ; 2<sup>e</sup> éd. 1912), et de Linforth (*Solon the Athenian*, Berkeley, 1919), traduit τί par «pourquoi», ce qui donne alors au vers un sens radicalement opposé : «... pourquoi me suis-je arrêté avant de l'avoir atteint». La raison de ce choix est syntaxique : il paraissait difficile de construire le verbe τυγχάνειν avec un accusatif. L'argument n'est pas décisif. Qn trouve en effet des cas où le verbe est suivi d'un neutre (adjectif ou pronom, cf. L.S.J., qui cite en particulier Eschyle, *Choéphores*, 711 : ... τυγχάνειν τὰ πρόσφορα). L'interprétation d'Edmonds, en outre, est difficile à concilier avec ce que semble

entreprise par Solon, également appliquée à la terre et aux hommes (voir le parallélisme entre les vers 7 et 15a). Les vers 15b-20a donnent comme une version plus abstraite de cette action, avec là encore un effet de symétrie produit par les verbes *ἔρεξα* et *ἔγραψα*, à la même place en début de vers, et la reprise de *ξυναρμόσας* par *ἀρμόσας*, symétrie qui donne à penser que l'action et la rédaction des lois sont parallèles. Les vers 20b-25 présentent cette action de manière négative cette fois, en évoquant les catastrophes entraînées par un autre que lui qui se serait trouvé dans la même situation de pouvoir, et les deux derniers vers concluent en présentant la position difficile dans laquelle sa ligne d'action a placé Solon. Ainsi, même si le début manque, il semble bien que l'on ait affaire à un plaidoyer destiné à défendre une action en train d'échouer.

Si l'ensemble apparaît comme un tout cohérent, le détail n'en est pas moins difficile. Je n'en proposerai pas dans ces pages une étude exhaustive. Ainsi ne m'arrêterai-je pas sur le problème des allusions historiques à des institutions ou des dysfonctionnements économiques existants, mais m'en tiendrai-je aux mots eux-mêmes, et, plus particulièrement, à des difficultés de compréhension qu'il me semble essentiel de résoudre pour essayer de mieux saisir la démarche solonienne : le rôle de la terre dans ce texte, le paradoxe de la comparaison d'un homme [28] que l'on présente traditionnellement comme le symbole de la justice avec un loup, et, c'est le point par lequel je commencerai, le statut qu'a la justice ici et le rapport qu'elle entretient avec la loi.

Solon explique aux vers 15b-17 qu'il «a fait cela» (c'est-à-dire libéré la terre et les hommes) «en ajustant ensemble la force et la justice» (*ἴμοῦ βίην τε καὶ δίκην ξυναρμόσας*, v. 16). *ἴμοῦ* (dans le papyrus de Berlin de la *Constitution d'Athènes*, dans le texte de Plutarque et dans celui d'Aristide) est la lecture qui s'impose. *Νόμου* (dans le papyrus de Londres) paraît impossible pour deux raisons. La première est que l'on peut difficilement donner à *νόμος*, qu'il faut construire alors avec *κράτει*, le sens de loi (dans l'acception juridique du terme) qu'il n'a pas encore (le terme ne se trouve pas chez Homère, plusieurs occurrences se lisent dans Hésiode et le mot apparaît dans un fragment d'Archiloque et deux fragments de Théognis). Je renvoie sur ce point au livre d'Ostwald, qui montre que le terme n'entre jamais en concurrence avec *θεσμός* dans le sens de loi écrite mais garde jusqu'au v<sup>e</sup> siècle le sens de coutume, de norme acceptée par tous<sup>15</sup>. Dans le poème de Solon, qui semble revendiquer un changement de situation, invoquer le pouvoir de la coutume semblerait peu cohérent. La transmission du texte, d'autre part, plaide pour *ἴμοῦ* : c'est la leçon que l'on trouve chez Aristide et dans Plutarque qui, en XV, 1, ne cite que ce vers, prouvant ainsi qu'il le considérait comme un tout cohérent. A l'appui de *ἴμοῦ*, on peut ajouter, à la suite de Defradas, que le fait d'encadrer *βίην τε καὶ δίκην* par cette figure redondante que forment *ἴμοῦ*, d'un côté, et *ξυν-αρμόσας*, de l'autre (le *ξυν* - n'apparaît plus au vers 19, où le verbe est repris), souligne le caractère exceptionnel de la conjonction.

Le lien établi entre violence et justice est en effet difficile a *priori*. Dans deux autres fragments de Solon, *βίη* est associé explicitement à la tyrannie<sup>16</sup>.

---

dire l'ensemble du poème : Solon, dans ce plaidoyer, montre à des citoyens sans doute insatisfaits par son action politique qu'il a réalisé ce qu'il s'était engagé à mener à bien (cf. le vers 17, voir aussi le fragment 34 W., v. 6 : ἄ ... εἶπα, σὺν θεοῖσιν ἤγυσσα).

<sup>15</sup> Op. cit., p. 20-56. Je ne suis toutefois pas entièrement d'accord avec son interprétation de *νόμος* chez Hésiode, où le terme n'a pas le sens de simple coutume mais, selon son étymologie, peut faire référence, à chaque fois qu'il est cité, à la notion de partage, de distribution, si importante dans la *Théogonie* et les *Travaux*.

<sup>16</sup> 32 W., v. 2 et 34 W., v. 8 ; dans le fr. 37 W., v. 4, le terme a également une connotation négative.

Hésiode, lui, rejette l'alliance βίη/δίκη pour les hommes, en exhortant Persès, s'il veut échapper [29] à l'animalité pour devenir pleinement humain, à écouter la *dikè* et à oublier totalement la *biè* (*Travaux*, v. 275). Il ne me paraît pas pertinent pour autant de considérer ce vers comme une simple excuse destinée à justifier des actions arbitraires, opposées à la justice des *thesmoi*<sup>17</sup>. Κράτει (v. 15) est important : le terme signifie le pouvoir que l'on exerce, l'autorité qui est l'enjeu de la Titanomachie en *Théogonie*, 647, et qui sert à définir Zeus (κράτει μέγιστος, «le plus grand <des dieux> par son pouvoir») dans le même poème, au vers 49. Il est vrai qu'enlever les «bornes» de la terre, quel que soit le sens à donner à ces problématiques ὄροι du vers 6, et abolir l'esclavage des Athéniens sont à la fois des actes qui impliquent un processus de justice mais aussi un coup de force, puisque est abolie de la sorte une situation qui prévalait jusqu'alors et qu'est imposé un nouvel ordre des choses. Solon analyse ainsi dans ces deux vers le pouvoir, le *kratos*, qui permet précisément ce type d'action, dans ses deux dimensions contradictoires de la force et du droit.

Ce faisant, il se met au niveau de Zeus. Cette alliance *biè/dikè*, impossible chez les hommes d'après Hésiode, n'en existe pas moins dans la *Théogonie*, comme l'apanage de Zeus<sup>18</sup> : certes, Zeus est celui qui répartit les honneurs (v. 73 s., 885), il est le père de *Dikè* (v. 902), mais Hésiode dit aussi que *Kratos* et *Biè*, les enfants de *Styx*, suivent Zeus partout, leur place étant toujours près de lui (cf. v. 385-388)<sup>19</sup>. Ainsi, Solon semble quitter le domaine de l'humain pour se mettre au niveau de Zeus, ce que confirme le vers 17 (διήλθον ὡς ὑπεσχόμεν) : veiller à l'accomplissement des choses, jusqu'à leur terme, est le propre de Zeus *Télesphoros*<sup>20</sup> (comme le dit Solon lui-même dans l'«*Élégie aux Muses*», fr. 13 W., v. 17). L'analyse présentée dans ces vers est neuve. Reprenant une pensée de type mythique, l'auteur l'applique à une réflexion d'ordre politique : la conscience de l'aspect contradictoire du pouvoir assimile Solon à Zeus, sans que le divin soit explicitement invoqué, et pour cause, pour justifier ce point de vue.

Cette action qui allie violence et droit trouve son pendant dans la législation : rédiger des lois est encore un coup de force [30] dans la mesure où l'on impose quelque chose<sup>21</sup>. Mais ici aussi, *dikè* intervient (v. 18-20a). Au vers 18, Solon insiste sur le caractère égalitaire de ses lois (écrites «également pour le vilain et le noble»<sup>22</sup>), mais cette égalité qualitative est précisée par le vers suivant, qui nous fait entrer dans l'ordre du quantitatif : εὐθεΐαν εἰς ἕκαστον ἀρμόσας δίκην («en ajustant pour chacun un jugement droit»). On n'a jamais été frappé par la difficulté de ce vers.

L'*eutheia dikè* (qui s'oppose constamment à la *scolia dikè* chez Hésiode<sup>23</sup>) n'est pas la justice en tant que concept abstrait, mais la sentence qui tranche le conflit. Contrairement à la sentence torse, qui manque l'évidence qui permettrait l'accord, c'est elle qui réajuste l'ordre établi en permettant donc de régler les cas nouveaux. On s'attendrait à ce que cette sentence, ce jugement, se conforme à la loi. Mais le texte de Solon ne dit pas cela, au contraire. En affirmant qu'il a écrit des lois en adaptant à cha-

<sup>17</sup> Masaracchia ou Campbell.

<sup>18</sup> Cf. également Vox, *op. cit.*, p. 135.

<sup>19</sup> Zeus n'hésite pas d'ailleurs à recourir expressément à la force, (cf. le vers 496, contre Cronos).

<sup>20</sup> L'épiclèse est employée dans l'*Hymne homérique à Zeus*, 2.

<sup>21</sup> Cf. l'étymologie du mot *thesmos* (formé sur la même racine que le verbe τίθημι), à laquelle pense manifestement l'auteur de *Odyssée*, en XXIII, où, après qu'Ulysse eut décrit la position inamovible du lit qu'il a construit, il est dit, en 296, qu'Ulysse et Pénélope «retrouvent le *thesmos* du lit ancien» : ce lit, tel qu'il est posé, est comme une institution. J'adopte, pour l'aspect juridique du terme, le sens que lui donne M. Ostwald : celui d'une loi imposée au peuple de l'extérieur (*op. cit.*, p. 11-19).

<sup>22</sup> ... ὁμοίως τῷ κακῷ τε καγαθῷ.

<sup>23</sup> Voir notamment *Travaux*, v. 221 et 225 s.

cun une sentence droite, Solon pose, de manière paradoxale, que la sentence individuelle est à l'origine de la loi écrite, que l'écriture donc, qui, par nature, est fixée une fois pour toutes, va se conformer à quelque chose d'oral : la sentence que les bons rois d'Hésiode délivraient pour chacun. Cela ne signifie évidemment pas qu'il y ait autant de lois que d'individus, mais que le fonctionnement de la justice en acte, le verdict, est au principe de la loi, que le comportement du juge traditionnel, qui doit rendre une sentence droite, est l'attitude qui permet de rendre compte de l'action du législateur. L'écriture devra manifester que ces textes de loi sont écrits pour chacun (ils pouvaient de fait être lus par tous).

Ainsi, la loi est un acte qui suppose une relation entre celui qui légifère et les individus concernés par elle. Dès lors, tout se passe comme si ce qui était chez Hésiode déduit de l'ordre de Zeus pouvait se constituer ici du dedans. L'ordre est autoproduit, d'où le paradoxe : les normes, dont chacun est le destinataire, résident dans l'adaptation adéquate au cas particulier ; [31] la justice est la prise en compte d'une communauté caractérisée par la diversité<sup>24</sup>. Ici encore les termes employés sont empruntés à la tradition, mais la nouveauté vient de ce qu'ils s'appliquent à l'horizon d'une législation qui refuse de se présenter comme déduite de l'ordre du monde.

Ce déplacement apparaît dans toute son évidence lorsque l'on réfléchit à la façon dont Solon retraduit les effets de la sentence droite chez Hésiode. Pour l'auteur des *Travaux*, le critère du bon jugement se révèle dans les conséquences qu'il entraîne : l'ordre social qui équivaut à la prospérité de la cité (cf. *Travaux*, v. 225-237). On a, au moins dans un premier temps, l'équivalent ici. Au début du poème, Solon prend à témoin la terre. Le vers 7 donne la raison qui lui permet d'agir ainsi : en faisant de la terre, avant esclave, un être libre, Solon lui offre un statut qui lui donnera le droit de témoigner, comme si elle bénéficiait grâce à lui de droits civiques.

Quelle sera la nature de son témoignage ? Solon, dans les deux premiers vers, affirme avoir accompli ce pour quoi il a rassemblé le peuple. Je ne pense pas qu'il faille lire dans cette expression l'allusion à la convocation, ponctuelle, de l'assemblée qui le jugera<sup>25</sup>, encore moins, que l'on doive, comme Edmonds<sup>26</sup>, voir évoqué ici un quelconque parti démocratique. Le vers 9 (où l'on trouve ἀνήγαγον) et le fragment 5, v. 5 (où Solon se présente comme un grand rassembleur, qui a couvert toutes les composantes de la cité d'un bouclier puissant), laissent penser que Solon évoque ici son rôle d'unificateur du corps social<sup>27</sup>. Les bornes enlevées (v. 6) vont peut-être aussi dans ce sens. Je ne prétends pas apporter de solution à un problème historique qui n'a pas encore été véritablement résolu. Je remarquerai seulement que l'*Iliade* XII, v. 421-423, recourt à une comparaison où l'on retrouve le terme ὄριον : Danaens et Lyciens se battent pour le mur et ressemblent à deux hommes qui luttent autour de bornes, instruments de mesure en mains. La comparaison, dans [32] ce contexte guerrier, présente la borne comme source de conflit ; ceci peut vraisemblablement s'appliquer au texte de Solon : en enlevant les bornes, celui-ci débarrasse la cité d'un objet de division entre les citoyens.

---

<sup>24</sup> Une telle conception éclaire ce que l'on sait des réformes soloniennes qui, avec l'institution de quatre classes censitaires, substituent au critère qualitatif de la naissance celui, quantitatif, de la fortune.

<sup>25</sup> Cf. Campbell, *ad loc.*, ou Havelock, *op. cit.*, p. 254. Voir encore Rhodes, dans son commentaire de la *Constitution d'Athènes* (Oxford, 1985, 2<sup>e</sup> éd. revue), p. 175.

<sup>26</sup> P. 149, n. 4.

<sup>27</sup> C'est la lecture la plus fréquemment adoptée (voir, par exemple, Masaracchia, Defradas ou Vox).

En quoi la terre pourrait-elle témoigner de cette action unificatrice ? Précisément, comme chez Hésiode, en se montrant fertile. La terre est bien la substance qui peut prouver au mieux la prospérité de la cité, prospérité liée à l'absence d'*eris*, donc à l'application du jugement droit à la cité. En libérant la terre — et en libérant, en réunifiant les hommes —, Solon rétablit les conditions de production. C'est pour cette raison que ce témoignage s'inscrira dans le temps. C'est en effet le sens qu'il faut donner à ἐν δίκη χρόνου (v. 3). *Dikè* n'a pas le sens métaphysique que voudrait lui donner Jaeger<sup>28</sup>. Le terme se réfère bien à une procédure juridique<sup>29</sup>. Pourtant il n'est pas nécessaire de comprendre ces mots, ainsi qu'on l'a fait le plus souvent, comme une métaphore sans doute «hardie»<sup>30</sup>, mais un peu plate, qui signifierait «au tribunal du temps»<sup>31</sup>. *Dikè* peut garder son sens de jugement : le témoignage de la terre, à savoir la prospérité revenue, ne peut être produit que dans le temps (l'emploi de ἐν est important), qui permettra d'évaluer le bien-fondé de l'action solonienne : la procédure est ici processus. Une fois de plus le cadre est hésiodique, mais la nouveauté réside dans l'ouverture explicite sur la dimension temporelle : ce n'est pas Zeus, comme chez Hésiode, qui donne la sanction, positive ou négative, mais le temps. Nous sommes dans cet ordre auto-produit que j'évoquais plus haut.

Cette mise à l'écart de l'ordre divin apparaît aussi, paradoxalement, dans la manière même de diviniser la terre au vers 4. On s'est parfois demandé pourquoi les niveaux théologique et humain se superposaient dans cette représentation de la terre, et, plus particulièrement, pourquoi Gaia était évoquée comme la mère des dieux Olympiens (ce qu'elle n'est pas tout à fait : elle est leur aïeule, mère des Titans)<sup>32</sup>. Par ce raccourci, Solon semble attirer l'attention sur les Olympiens eux-mêmes, et sur l'Olympien [33] par excellence : Zeus. En libérant la terre, Solon assume le rôle que Zeus a, en partie, joué dans la *Théogonie* : c'est bien sûr Cronos qui a délivré Terre de l'emprise d'Ouranos, mais Zeus a définitivement libéré Gaia lorsqu'il a renversé Cronos, qui, en avalant ses enfants, allait à l'encontre de l'ordre de la production, que Terre défend<sup>33</sup>. L'assimilation n'est pourtant pas totale, mais elle suppose un changement de perspective. Solon ne rend évidemment pas la terre à sa puissance cosmique, mais à ses droits civiques, à sa capacité de produire, montrant ainsi, une fois de plus, que le modèle divin est appliqué à un monde où il n'a plus directement sa place. Par sa fonction de législateur, Solon est Zeus dans un espace, celui de la cité, dont il est seul responsable. Reste qu'en se mettant par son action et par les principes qu'elle engage au niveau du roi des Olympiens, il se place au fondement du droit.

Cette position exceptionnelle d'un Solon dont le caractère unique apparaît dans les vers 20-22, où il envisage ce qu'aurait été, dans des circonstances identiques, l'action (ou plutôt la mauvaise action) d'un autre que lui, permet de mieux comprendre la comparaison finale. Comment peut-on passer de l'image du bouvier présente dans le κέντρον du vers 20 à celle du loup (aux vers 26 s.) ? L'image du bouvier se justifie bien dans le contexte : l'aiguillon permet de pousser les bœufs de telle manière que le soc de la charrue trace une ligne droite ; or, comme nous l'avons vu, les *thesmoi* ont été rédigés sur le mode du jugement droit ; le législateur, gardien de cette

<sup>28</sup> Dans les deux textes cités plus haut.

<sup>29</sup> Je renvoie sur ce point à l'intéressante étude de Gagarin, citée n. 3.

<sup>30</sup> Defradas, *ad loc.*

<sup>31</sup> C'est la traduction la plus souvent admise. Voir cependant Rhodes, p. 175 : «when time delivers judgment».

<sup>32</sup> Cf. Linforth, *op. cit.*, p. 186, ou Campbell.

<sup>33</sup> C'est Gaia qui, dans les deux épisodes, est à l'origine de la ruse qui permet à Cronos puis à Zeus de libérer les dieux de l'oppression paternelle (cf. *Théogonie*, v. 160-166 et 468-480).

rectitude, peut donc facilement se concevoir comme un bouvier tenant son aiguillon. La figure du loup, elle, est plus problématique. Ici encore, la superposition de schémas traditionnels va montrer à l'œuvre une réflexion nouvelle.

Les vers 26 s., tels qu'ils sont énoncés, font penser à la situation des deux Ajax, enlevant le corps de Patrocle, qui affrontent les Troyens semblables à une meute en *Iliade* XVII, v. 725-734<sup>34</sup>. Toutefois, les Ajax sont comparés au sanglier, l'animal qui, avec le lion, peut figurer le héros épique dans [34] *Iliade*<sup>35</sup>. La comparaison avec les loups s'applique également aux combattants de la guerre troyenne : pour évoquer l'ensemble des guerriers dans leur lutte acharnée (*Iliade* IV, v. 471 ; XI, v. 72), mais surtout pour représenter les Grecs d'une manière singulière et manifestement négative. Les loups chasseurs auxquels sont comparés les chefs des Danaens au chant XVI (v. 351-356) s'opposent au lion (chasseur plus fidèle à l'image du héros), en ce qu'ils profitent de l'insouciance du berger pour s'attaquer aux bêtes les plus faibles, les agneaux ou les chevreaux, qui se sont écartés du troupeau. Plus frappant encore est l'emploi de cette comparaison pour les Myrmidons (dans le même chant XVI, aux vers 156-163) : les loups aussi y sont dotés d'*alkè* pour chasser le cerf (v. 157), mais la comparaison s'arrête sur les fauves d'après la curée, la gueule rouge de sang (v. 159), et leur chasse apparaît comme un meurtre (*φόνον*, v. 162). Ainsi, les loups servent à figurer une société, certes, celle des guerriers, qu'ils représentent toutefois de manière plutôt négative.

En ce qu'il s'oppose à l'image traditionnelle du héros<sup>36</sup>, le loup, surtout quand le terme est employé au singulier comme ici, renvoie par conséquent à ce qui est asocial<sup>37</sup>. Ainsi s'explique que l'animal ait pu devenir l'emblème du tyran, comme chez Platon par exemple<sup>38</sup>. Même sans aller aussi loin, il est clair que Solon, en utilisant cette comparaison, se présente comme quelqu'un qui se situe à la limite de la société, même hors société. Le choix de cet animal est déconcertant et il ne suffit pas, comme les commentateurs l'ont fait quand du moins ils ont perçu le problème, d'en souligner la contradiction par rapport à d'autres fragments de Solon — là-bas protecteur, ici [35] victime harcelée<sup>39</sup>. Pour comprendre ce contraste, il faut le rattacher à la réflexion que propose Solon sur son action. L'assimilation qu'il opère implicitement avec Zeus peut conduire plus facilement qu'on ne pense à cette représentation de soi hors société. Par nature l'homme n'est pas un dieu, et pourtant Solon rapproche son action de celle de Zeus. En se situant pour écrire ses lois au-delà de ce que la tradition demandait jusqu'alors à un bon roi — qui devait appliquer simplement les normes déduites de l'ordre divin —, en se plaçant donc en situation d'homme fort (qui a le *κράτος*), différent des autres, Solon doit nécessairement faire comme s'il s'excluait de la société pour imposer l'har-

<sup>34</sup> On retrouve le terme d'*ἀλκή*, v. 728, le verbe *ἐστράφη* dans le composé *μεταστρεφθέντε*, v.732.

<sup>35</sup> Cf. Annie Schnapp-Gourbeillon, *Lions, héros, Masques. Les représentations de l'animal chez Homère*, Paris, 1981, en particulier p. 39-50. Voir une comparaison du même type, pour Hector semblable à un sanglier ou un lion parmi les chiens, en *Iliade* XII, v. 41 s.

<sup>36</sup> Voir encore Dolon, vêtu de sa peau de loup, en *Iliade* X, v. 334.

<sup>37</sup> Alcée, dans le fr. 130b Voigt, v. 9-11, évoque son exil aux confins, dans des lieux habités par les loups (*λυκαιμίαις*). Pour le rapport établi dans l'Antiquité entre le loup et l'exil, voir M. Detienne-J. Svenbro, «Les loups au festin ou la Cité impossible», dans : M. Detienne et J.-P. Vernant (éds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, p. 227 et n. 1.

<sup>38</sup> Cf. *République*. VIII. 565d-566a ; voir encore *Phédon*, 82a.

<sup>39</sup> Defradas, *ad loc.*, qui souligne le contraste entre ces vers et les vers 5 s. du fragment 5 W., déjà évoqués *supra*, p. 31, où Solon dit que, debout, il a protégé les deux partis d'un bouclier puissant.



monie toute particulière de ses lois<sup>40</sup>.

Cette extériorité permet de comprendre l'autre idée incluse dans l'image du loup aux prises avec la meute, qui laisse penser que Solon est en situation, sinon de victime, au moins d'homme menacé. En donnant à son action un fondement purement immanent, en se posant lui-même, en tant que législateur, à la limite<sup>41</sup>, Solon, en tant qu'individu cette fois, est menaçant, et donc menacé, et il s'expose à l'hostilité de tous les citoyens, qui peuvent ne voir que la violence immédiate de cette imposition d'un ordre. Ces derniers vers expriment donc un constat d'échec : visant, avec la prospérité retrouvée, à restaurer la *philia*, Solon crée une nouvelle situation de guerre civile. L'auteur révèle ici les faiblesses inhérentes à son action, le caractère précaire d'un ordre thétique qui ne trouve pas hors de lui sa légitimation.

Ainsi, dans ce texte, Solon, en partant de la conception traditionnelle de la justice, réfléchit aux conditions de son action en termes non pas théologiques — comme c'est le cas chez Hésiode —, mais purement politiques. La norme n'est pas [36] déduite d'un ordre divin, elle ne préexiste pas, mais elle est conçue sur le mode du jugement, prenant en compte, de la sorte, la multiplicité du peuple. Le résultat économique de l'action solonienne prend lui aussi un aspect d'abord politique, puisque la prospérité de la terre n'est plus comprise comme un don des dieux, mais comme le résultat logique d'un processus normatif immanent : le maintien de l'ordre social. Dans ces conditions, seul le temps peut se prononcer sur la compétence du législateur.

Par sa nature même, cette compétence est exposée à la colère des citoyens au moment même où elle s'exerce et règle leur conflit. Incluant nécessairement la violence dans son action, le législateur, qui se substitue au dieu dans cet acte thétique de refondation de la cité, doit imposer une rectitude dont il est seul responsable. Le remaniement de la vision traditionnelle du monde n'est pas sans risque. Le but visé est toujours la prospérité de la cité, mais la *phusis* n'est plus le modèle ; c'est au contraire l'action politique, non déduite d'un ordre théologique, donc imposée de l'intérieur, qui rend possible le libre épanouissement de cette *phusis*. Le législateur aux prérogatives de dieu expose ainsi l'individu Solon au ressentiment des autres hommes. Seul garant du partage qu'il établit, il se situe logiquement hors de ce partage : il est sur la ligne, il est même la ligne, et l'on comprend mieux pourquoi Solon, dans un autre fragment, très proche de celui-ci<sup>42</sup>, ne se compare plus au loup, mais, dans le même contexte guerrier, à une borne qui est «restée debout entre eux (les composantes antagonistes du corps social) comme entre deux armées» (37 W., v. 9 s. : ἐγὼ... τούτων ὥσπερ ἐν μεταίχμιῳ / ὄρος κατέστην). L'emploi du même terme ὄρος dans ce fragment ne va pas à l'encontre de l'interprétation que j'ai proposée pour ὄροι au vers 643<sup>43</sup>. Solon est, comme la borne, à l'origine

---

<sup>40</sup> Cette mise en marge trouve d'ailleurs son reflet historique dans la tradition elle-même, qui fait de la plupart des thesmothètes des êtres à part. Les uns, comme Solon ou Charondas, appartiennent à une classe sociale intermédiaire, à l'écart des antinomies traditionnelles entre peuple et aristocrates (cf. Aristote, *Politique*, IV, 1296 a 18-21); d'autres sont étrangers à la cité qu'ils dotent de lois : Démonax de Mantinée légifère à Cyrène, Andromadas de Reghium à Chalcis en Thrace, et Philolaos, de Corinthe, donne des lois à Thèbes (voir, sur ce point, Gagarin, *op. cit.*, p. 59 s.).

<sup>41</sup> Ni du côté des vilains, ni du côté des nobles, puisqu'il définit pour chacun la règle de son action ; voir encore le fragment 5 W.

<sup>42</sup> Comme une autre version de la fin du même texte (37 W., v. 7 = 36 W., v. 22a).

<sup>43</sup> Cf. *supra*, p. 31 s. On n'est donc pas obligé de considérer que le terme *a*, dans un cas, un sens négatif et dans l'autre, au contraire, un sens positif (N. Loraux, qui voit ici un «renversement de signe» chez un Solon qui serait fier d'avoir arraché les bornes, «mais ne craint pas de s'identifier à l'occasion à une borne civique», *loc. cit.*, p. 124, n. 81). Le terme, quand il est associé à Solon, ne perd pas sa valeur négative ; c'est une façon d'insister sur l'aspect

d'une discorde (d'un *neikos*). S'il est sûr que le temps lui [37] accordera un verdict favorable (et de fait les lois soloniennes ont eu une action durable), il n'en reste pas moins que, dans l'immédiat, la limite qu'il voulait incarner pouvait apparaître comme arbitraire et susciter un conflit de plus<sup>44</sup>.

Fabienne BLAISE,  
*Centre de Recherche Philologique,*  
*Université Charles de Gaulle-Lille III.*

---

paradoxal que prend son action législatrice.

<sup>44</sup> Je remercie Pierre Judet de La Combe et Philippe Rousseau pour leurs remarques toujours éclairantes.