



**HAL**  
open science

## La mer juste : Solon 12 W

Fabienne Blaise

► **To cite this version:**

Fabienne Blaise. La mer juste : Solon 12 W. *Revue des Études Grecques*, 2011, 124, pp.535-547.  
halshs-00669145

**HAL Id: halshs-00669145**

**<https://shs.hal.science/halshs-00669145>**

Submitted on 6 Oct 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.

Fabienne BLAISE

LA MER JUSTE : SOLON, 12 W

RESUME – Cette étude du fragment 12 W de Solon se propose de comprendre comment fonctionne la métaphore qui permet au poète de présenter la mer comme juste et d'appliquer ainsi à un élément physique, par nature instable, un attribut qui relève du registre moral et renvoie plutôt à l'idée d'équilibre. La comparaison iliadique du peuple avec la mer est ici implicitement reprise et travaillée dans un distique qui fonctionne comme une énigme. La métaphore, qui naturalise le politique et politise le naturel, permet d'exprimer une conception dynamique du juste, produit d'une activité, et une représentation de l'ordre du monde qui rejoignent une réflexion sur la pratique morale et l'action politique repérable dans d'autres poèmes attribués à Solon.

ABSTRACT - This study of Solon, fr. 12 W, intends to understand how the metaphor the poet resorts to in order to speak of the sea as something fair works and how it enables to characterize this physical element, which is unstable by nature, through ethical concepts that rather refer to the idea of balance. The Iliadic comparison of the people with the sea is implicitly taken up here and it is thought over in this riddle-like distich. By means of the metaphor, which naturalizes the political and politicizes the natural, the poet can express a dynamic conception of practical justice, derived from an activity, and a representation of the world order which come to enrich a reflection on ethical practice and political action that is also found in other poems attributed to Solon.

ἐξ ἀνέμων δὲ θάλασσα ταρασσεται· ἦν δὲ τις αὐτήν  
μὴ κινῆ, πάντων ἐστὶ δικαιοτάτη.  
*C'est aux vents que la mer doit d'être bouleversée ; mais si nul  
Ne l'agite, de toutes choses elle est la plus juste.*

Ces deux vers sont cités par Plutarque dans sa *Vie de Solon* (3, 7), directement à la suite de ce qui correspond dans l'édition de West<sup>1</sup> aux deux premiers des six vers du fragment 9, transmis par Diodore (IX, 20, 2)<sup>2</sup> :

ἐκ νεφέλης πέλεται χιόνος μένος ἠδὲ χαλάζης,  
βροντὴ δ' ἐκ λαμπρῆς γίγνεται ἀστεροπῆς·  
ἀνδρῶν δ' ἐκ μεγάλων πόλις ὄλλυται, ἐς δὲ μονάρχου  
δῆμος ἀϊδρεῖη δουλοσύνην ἔπεσεν.  
λίαν δ' ἐξάραντ' <οὐ> ῥάδιόν ἐστι κατασχεῖν 5  
ὑστερον, ἀλλ' ἤδη χρὴ <~><sup>3</sup> πάντα νοεῖν.

<sup>1</sup> M. L. West, *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, II, Oxford, 1972 ; 2ème éd. revue, 1992.

<sup>2</sup> Fragment 12 dans l'édition de B. Gentili et C. Prato, *Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta*, I, Leipzig (BT), 1979 ; 2ème éd. revue 1988.

<sup>3</sup> Les manuscrits présentent ici une lacune de deux syllabes brèves. De nombreuses conjectures ont été proposées (elles sont recensées par Chr. Mülke, *Solons politische Elegien und Iamben [fr. 1-13; 32-37 West]. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Munich-Leipzig, 2002, p. 212). On trouve le groupe πάντα νοεῖν au chant VI de l'*Odyssée*, v. 67, à propos d'Alcinoos, qui saisit tout l'implicite du discours de Nausicaa, ou dans *Les Travaux et les jours*, 293, où l'homme excellent est défini par sa capacité de saisir, après réflexion, tout ce qui sera le mieux, jusqu'au bout. Le verbe νοεῖν, dans ces passages, exprime la perception intellectuelle d'une situation qui permettra d'agir de manière adéquate. On a un très bel exemple de cet emploi du verbe au vers 838 de la *Théogonie* hésiodique, sans πάντα, mais avec un adverbe, ὄξυ : si Zeus n'avait pas eu une perception aiguë de l'être difficilement identifiable qu'était Typhée, celui-ci eût régné sur le monde. On peut sans doute donner

*De la nuée vient la force de la neige et de la grêle,  
 Le tonnerre naît de la foudre brillante.  
 À de grands hommes la cité doit sa perte, et sous l'asservissement  
 [à un chef unique  
 Le peuple est tombé par ignorance.  
 Qui s'est trop élevé, il n'est pas facile de le maîtriser 5  
 Ensuite ; mais c'est maintenant qu'il faut tout saisir.*

Plutarque entend illustrer ainsi ce qu'il considère comme des propos sur la nature trop simples et archaïques<sup>4</sup>. En ne citant que les deux premiers vers du fragment 9 W et en leur associant le distique qui va faire l'objet de la présente étude, Plutarque réduit à des propos « physiques » un ensemble (le fragment 9 W) dont le but est tout autre, puisqu'il vise clairement à créer un parallèle entre cause naturelle et responsabilité politique. En comparant en effet les hommes orgueilleux aux phénomènes naturels – la nuée ou la foudre – qui sont à l'origine des fléaux météorologiques, le poète établit entre les hommes et la ruine de la cité un rapport physique de causalité. Comme j'ai tenté de le montrer ailleurs<sup>5</sup>, les deux notions de cause et de responsabilité tendent à fusionner chez Solon : la responsabilité humaine est une cause naturelle. Le poète introduit ainsi un système de cause à effet que les hommes peuvent reconstruire après coup, dans le temps de l'expérience<sup>6</sup>.

Les deux vers qui nous concernent (12 W), si l'on se fie au témoignage de Diodore, n'étaient pas inclus dans le fragment 9 W<sup>7</sup> ; toutefois, le rapport surprenant établi dans le distique entre la mer et la justice laisse à penser que Solon n'exprime pas plus ici qu'en 9 W un point de vue purement physique, mais qu'il tend à mettre en relation discours naturaliste et discours éthique.

La nature changeante de la mer, évoquée par Sémonide dans son célèbre catalogue pour la comparer avec celle de la femme (7 W, 27-42), est ramenée par Solon à sa cause naturelle : les vents. On peut immédiatement remarquer que le

---

ce sens à *voeiv* ici. L'adverbe *ἤδη* s'oppose vraisemblablement à *ὕστερον* : pour éviter de se trouver dans l'incapacité, *après*, de contrôler celui qui a pris trop de puissance, mieux vaut *maintenant* avoir une perception totale de la situation. Cette perception était peut-être qualifiée dans le poème (cf. l'exemple hésiodique mentionné ci-dessus) ; la conjecture de West, *καλὰ*, paraît toutefois difficile (les ressemblances avec Théognis, 282 et 946, restent approximatives). La conjecture de Sintenis, reprise par Gentili-Prato, *τινα*, sujet indéfini de l'infinitif, a l'avantage d'être la plus neutre possible, mais Mülke a raison de dire qu'elle ne présente aucune nécessité syntaxique. Maria Noussia-Fantuzzi (*Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, Leyde-Boston [*Mnemosyne*, suppl. 326], 2010, p. 317 s.) adopte la conjecture de Dindorf : *περὶ*. Elle considère à juste titre que l'absence d'un verbe *περινοεῖν* avant le Vème siècle n'est pas une objection décisive. Cette conjecture, en permettant d'insister sur la nécessité d'une perception globale de la situation, est pour le sens la plus satisfaisante ; elle reste cependant une conjecture.

<sup>4</sup> *ἐν ... τοῖς φυσικοῖς ἀπλοῦς ἐστὶ λίαν καὶ ἀρχαῖος, ὡς δῆλον ἐκ τούτων* (« Sur la nature, il <Solon> est trop simple et archaïque, comme ce qui suit le montre de toute évidence », 3, 6).

<sup>5</sup> Voir F. Blaise, « Poésie, politique, religion. Solon entre les dieux et les hommes (l' 'Eunomie' et l' 'Elégie aux Muses', 4 et 13 West) », *Revue de philosophie ancienne* 23, 2005, p. 3-40, et « Poetics and Politics. Tradition re-worked in Solon's 'Eunomia' (poem 4) », dans : J. Blok et A. Lardinois (éds.), *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*, Leyde (Brill, *Mnemosyne*, suppl. 272), 2006, p. 114-133.

<sup>6</sup> C'est ce temps de l'expérience qu'évoquent *τῷ ... χρόνῳ* au vers 16 du poème 4 W et l'expression *ἐν δίκῃ χρόνου* dans le poème 36 W ; cf. F. Blaise, « Le fragment 36 W. de Solon : pratique et fondation des normes politiques », *Revue des Études Grecques* 108, 1995, p. 24-37 (p. 32).

<sup>7</sup> Diogène Laërce, I, 50, cite les quatre premiers vers du fragment 9 W, et ne fait pas mention lui non plus du distique 12 W.

poète prend le contre-pied de l'*Odyssee*, où ce qui « bouleverse la mer » (avec l'emploi du même verbe *ταράσσειν*) est toujours un dieu : Poséidon, en V, 291, qu'Ulysse n'identifie pas tout en reconnaissant néanmoins la présence d'une divinité derrière le déchaînement des flots, qu'il attribue de façon erronée à Zeus (304)<sup>8</sup>. Ainsi, comme dans l'« Eunomie »<sup>9</sup> ou dans le fragment 9 W, ces vers, s'ils reflètent une préoccupation éthique, comme l'emploi de l'adjectif *δικαιοσύνη* permet de le supposer, utilisent le discours naturaliste pour écarter la responsabilité des dieux. Reste que le texte est difficile, dans la mesure où le passage d'un niveau à l'autre est abrupt : la mer est en effet à la fois sujet d'un verbe qui se rapporte à son activité mécanique (*ταράσσεται*) et dotée, au vers suivant, d'un attribut qui relève incontestablement du registre moral, donc humain (*δικαιοσύνη*).

Le saut ne peut se comprendre qu'à la lumière de l'*Illiade*. Au chant II, le mouvement de l'assemblée des Achéens (on retrouve le verbe *κινεῖν*) sous l'impulsion du discours que vient de prononcer Agamemnon est comparé à celui des flots de la mer, soulevés par l'Euros et le Notos<sup>10</sup>. On retrouve une comparaison similaire aux vers 394 s. du même chant, mais cette fois c'est le cri des Argiens, toujours sous le coup des paroles d'Agamemnon, qui est rapproché de la clameur du flot quand le Notos l'agite<sup>11</sup>. Les commentateurs ont pour la plupart perçu la leçon que l'on pouvait tirer de la mise en relation des poèmes homérique et solonien : le fragment 12 est politique en fait, et, dans la ligne de ce qui est dit dans le fragment 9, montre que le peuple, comme la mer, ne s'agite que sous l'effet d'une cause extérieure à lui, en l'occurrence, son chef.

On ne peut pourtant pas en rester là. D'une part, on perd tout le sel de la référence probable à l'*Illiade* si l'on ne tient pas compte de l'intérêt qu'a, dans le poème homérique, l'utilisation de la même comparaison, ou presque, dans deux passages relativement proches l'un de l'autre. Ces comparaisons mettent paradoxalement en relief le fait que l'assemblée, comme un seul homme, donne son adhésion à deux discours parfaitement opposés. Dans le premier en effet (110-141), Agamemnon, pour tester la détermination de ses troupes, les invite à quitter Troie pour regagner leurs cités d'origine ; la réaction à ce discours ne se fait pas attendre : les Argiens, dans un bel ensemble, montrent leur enthousiasme à l'idée de rejoindre leur patrie. Le second discours du même Agamemnon (370-393), après, il est vrai, les interventions d'Ulysse (encouragé par Athéna) et de Nestor, qui exhortent au contraire à reprendre le combat<sup>12</sup>, incite vigoureusement l'armée à se préparer pour la bataille : les Achéens semblent, si l'on s'en tient à la comparaison, réagir de manière identique dans l'un et l'autre cas, mais pour adopter cette fois l'attitude inverse.

<sup>8</sup> Le sujet change évidemment d'un vers à l'autre, mais la formule demeure la même : *ἐτάραξε πόντον*.

<sup>9</sup> 4 W. Voir F. Blaise, *cit.* [n. 5].

<sup>10</sup> *Illiade* II, 144 : *κινήθη δ' ἀγορῆ φη κύματα μακρὰ θαλάσσης* (« L'assemblée fut agitée comme les hautes vagues de la mer »). Le passage montre que l'action des vents est reconnue – comment ne le serait-elle pas ? – dès Homère ; il convient néanmoins de noter que le texte insiste sur la provenance divine des vents, qui s'élancent « des nuées de Zeus père » (146), ce qui revient à dire que leur action est supervisée par le roi des dieux.

<sup>11</sup> ... *ὄτε κινήσῃ Νότος* ... (395). Le fracas de l'armée accourant à l'assemblée est aussi comparé au grondement de la mer aux vers 207-210 du même chant, mais l'action des vents n'est pas ici explicitée.

<sup>12</sup> C'est ici que se trouve la comparaison du bruit de l'armée qui s'assemble avec le grondement de la mer (cf. n. 11).

On comprend mieux alors le choix du verbe *ταράσσεται*. Comme l'a démontré Charles de Lamberterie, le verbe est à mettre en relation avec l'adjectif *τραχύς* (« rugueux »), l'antonyme de *λεῖος* (« lisse »), et signifie, quand il se rapporte à la mer, qu'il en rend la surface inégale<sup>13</sup>. Pourtant, si l'on admet que la mer représente métaphoriquement le peuple<sup>14</sup>, on est en droit de supposer qu'à l'inverse de ce qui se passe pour l'adjectif *δικαιοσύνη*, attribué à un élément naturel, le sens physique de *ταράσσεται* peut se doubler d'un sens moral, toujours négatif. Le verbe dit, au propre comme au figuré, l'action de passer d'un état à un autre, avec des hauts et des bas, le déséquilibre du passage d'un excès à l'autre et prend tout son sens pour un auditeur qui se souvient de l'arrière-plan homérique sur lequel les vers de Solon se détachent. C'est à proprement parler la somme des mouvements strictement opposés de l'armée – qui met en relief le caractère dangereusement influençable de cette dernière –, et non chacun des deux (pour lesquels on emploie le verbe plus neutre *κινεῖν*), qui justifie l'usage de *ταράσσεισθαι*.

Il reste d'autre part, et c'est la difficulté majeure, à rendre compte de l'utilisation audacieuse de l'adjectif *δίκαιος*, directement appliqué à la mer dans une métaphore où l'analogie, si on l'admet, fonctionne à l'inverse de ce que l'on trouve chez Homère. Le comparé de l'*Illiade* (le peuple) devient en effet le comparant et il n'est plus dit que le peuple est comme la mer, mais que la mer est juste <comme le peuple>. Si l'on peut saisir le mécanisme d'une analogie très elliptique, il n'en demeure pas moins que se pose le problème de la pertinence du renversement et de la fusion<sup>15</sup> entre les deux éléments de la comparaison qui conduit à qualifier une force naturelle de « juste ».

<sup>13</sup> *Les Adjectifs grecs en -ος. Sémantique et comparaison*, 2 tomes, Louvain-La-Neuve, 1990 (t. 1, p. 414-416). Lamberterie suppose que l'emploi du verbe avec *πόντος* est traditionnel (voir, outre l'*Odyssée*, Archiloque, fr. 105 W, 1) et qu'il implique l'existence, même si elle n'est pas attestée, d'un syntagme \**τραχεῖα θάλασσα* (« mer houleuse »), antonyme de *λεῖα θάλασσα* (« mer d'huile », que l'on trouve chez Hérodote, II, 117).

<sup>14</sup> Maria Noussia-Fantuzzi (*cit.* [n. 3], p. 320) préfère penser que ces vers font plutôt allusion à la *polis*, à la suite de Mülke (*cit.* [n. 3], p. 228). L'argument est que Solon déplairait trop fortement à la classe à laquelle il appartient s'il ne compensait pas d'une critique « cette vision dérogatoire des excès » du peuple. Les fragments que nous avons gardés ne permettent toutefois pas d'apprécier réellement à quelle catégorie sociale appartient Solon et à quels destinataires s'adressent ses poèmes. Ceux-ci, pour certains d'entre eux, soulignent d'ailleurs le rapport complexe que le poète-homme politique entretient avec ses concitoyens (cf. les fragments 5 W, 36 W et 37 W) : la figure de Solon se place partout dans une position unique, qui le situe entre les deux « camps » : le peuple et leurs dirigeants ou au-delà d'eux. Les poèmes attribués à Solon construisent une figure politique spécifique, qui répondait peut-être à une difficulté de la réalité historique concrète mais ne s'y réduit pas (voir F. Blaise, *cit.* [n. 5 et 6], et « Solon entre Zeus et loup : un usage provocant des représentations et des formes poétiques traditionnelles [poème 36 W.] », à paraître dans : J. Pòrtulas-X. Riu (éds.), *Approaches to Archaic Greek Poetry*, Messine, 2011). Rien n'interdit formellement, par conséquent, de penser que le comparé est le peuple ; les rapprochements avec les passages de l'*Illiade* invitent même plutôt à le penser.

<sup>15</sup> J'emprunte le terme à L. Lomiento, qui remarque à juste titre que, si l'analogie mer/peuple est devenue un lieu commun dans la littérature antique, la séparation constante des deux termes par le « comme » de comparaison « ne permet plus le transfert sémantique complexe opéré par le poète athénien », qui rend difficile l'interprétation de ces vers (« Il 'mare giustissimo' di Solone [fr. 13 Gent.-Pr.] e la 'burrasca popolare' di Libanio [*Or.* 25, 44, 3] », *Quaderni Urbinate di Cultura Classica*, n. s. 26, 1987, p. 119 s.).

Une solution radicale était d'éliminer ce qu'Agostino Masaracchia considère comme une « maladresse »<sup>16</sup> : J. M. Edmonds corrige ainsi δικαιοσύνη en ἀκαιοσύνη (« the quietest »)<sup>17</sup>. Le terme n'est pas attesté, mais le philologue le reconstruit à partir de ἀκᾶ, ἀκήν et ἀκήνιον, que l'*Etymologicum Magnum* glose par ἡσυχον. Edmonds, pour étayer sa conjecture, prend à témoin la tradition, qui a abondamment repris l'image solonienne. Il est vrai que Polybe (XI, 29, 10) qualifie la mer de στάσιμος (« immobile »), Cicéron, dans le *Pro Cluentio* (XLIX, 138), de *tranquillum*, et Tite-Live (XXVIII, 27, 11) d'*immobilis*<sup>18</sup>. Il n'en est toutefois pas moins vrai que ces reprises ne sont pas littérales, mais, en lieux communs qu'elles sont devenues, tendent à normaliser l'image énigmatique originelle. Hérodote le premier réinterprète les vers de Solon, en substituant au texte, qu'il est inutile de corriger pour en éliminer le caractère surprenant, l'expression τὴν πάντων χρησιμωτάτην ἀνθρώποισι (« de tout la plus utile aux hommes », VII, 16, 1)<sup>19</sup>. La normalisation se fait ici différemment de ce qui se produit ensuite. En introduisant la notion d'utilité, Hérodote réinterprète celle de justice sans totalement abandonner l'aspect social que cette dernière implique : l'utilité est au rapport entre « chose » (en l'occurrence la mer) et hommes ce que la justice est à la relation entre êtres humains<sup>20</sup>.

Les commentateurs, tout en gardant pour la plupart le texte transmis, ont toutefois eu tendance à attribuer directement à δίκαιος le sens attendu après l'évocation de l'instabilité de la mer houleuse au vers 1. On a alors fait comme s'il était évident que l'adjectif avait toujours exprimé l'idée d'équilibre : la traduction devient glose<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Solone, Florence, 1958, p. 302.

<sup>17</sup> *Greek Elegy and Iambus*, I, Cambridge-Mass.-Londres (Loeb Classical Library), 1931 (éd. revue, 1944).

<sup>18</sup> L'image est reprise plus loin (XXXVIII, 10, 5) sous forme de métaphore : la mer y est dite *tranquillum*.

<sup>19</sup> Pour une analyse de cette reprise chez Hérodote, voir M. Frassoni, « Una citazione soloniana in Erodoto (Hdt. 7.16 α 1) », *Prometheus* 31, 2005, p. 229-242.

<sup>20</sup> Polybe, dans le passage cité ci-dessus, ira plus loin dans la retraduction clarifiante de l'image en analysant désormais l'idée d'utilité de la mer, réinterprétée, négativement, en termes d'innocuité : la mer est utile (*i. e.* n'est pas nuisible) quand elle est immobile : ἀβλαβῆς τοῖς χρωμένοις καὶ στάσιμος (« inoffensive pour qui l'utilise et immobile »).

<sup>21</sup> Voir B. Gentili (« La giustizia del mare : Solone, fr. 11 D., 12 West. Semiotica del concetto di dike in greco arcaico », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n. s. 20, 1975, p. 159-162) : « Solone ha trasferito dalla sfera della vita sociale in quella della natura la nozione di reciprocità e di equilibrio che costituì nel pensiero arcaico l'elemento comune alle varie formulazioni di 'giustizia' » (p. 160, c'est Gentili qui souligne). Cf. la traduction de D. E. Gerber : « the evenest of all things » (*Greek Elegiac Poetry from the Seventh to the Fifth Century BC*, Cambridge-Mass.-Londres [Loeb Classical Library], 1999). H. Fränkel substitue lui aussi la glose (et une normalisation comparable à celle qu'avait effectuée la tradition antique) à une réelle explication du choix de l'adjectif : « wenn ... das Meer in Ruhe gelassen wird (sodass es seine eigne Natur zeigen kann), erweist es sich als (wörtlich) 'das gerechteste von allen', d. h. es gibt nichts glätteres, harmloseres und friedfertigeres als die unendliche Fläche der stillen See... » (*Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York, 1951 ; 2ème éd. revue, 1962 ; 3ème éd. revue, Munich, 1969 ; cité d'après la 3ème édition, p. 263, n. 21). Gr. Vlastos voit à juste titre dans l'emploi traditionnel d'ἀπῆμων, que l'on trouve dans Hésiode (*Travaux*, 670) et Sémonide (7 W, 38) pour qualifier la mer, une clé pour comprendre δικαιοσύνη, mais il justifie davantage ainsi l'emploi d'une épithète comme ἀβλαβῆς chez Polybe qu'il n'explique le choix fait par Solon d'un terme clairement juridique (« Solonian justice », *Classical Philology* 41, 1946, p. 65-83 ; p. 66, n. 18).

E. A. Havelock est le seul à ma connaissance à se poser réellement la question du sens qu'il y a à appliquer le terme de « juste » à θάλασσα<sup>22</sup>. Il résout le problème en socialisant en quelque sorte la mer. Il pose en effet que, dans ce poème, la mer n'est pas pensée comme une force élémentaire, mais comme une surface navigable. Du point de vue du rapport ainsi établi entre élément naturel et civilisation humaine, la mer est « juste » pour le voyageur qui l'emprunte (seulement si le vent n'intervient pas). Ce n'est alors que dans un deuxième temps, après être passé par cette première étape, que l'on peut rendre compte de la comparaison entre mer et citoyens, et vents et guerre civile : la mer comme la cité, quand elles sont préservées des troubles, présentent des conditions de justice totale (dans un sens que Havelock, en se basant sur l'*Odyssée*, restreint au respect de l'hospitalité<sup>23</sup>).

Une telle interprétation présente une difficulté. Havelock est obligé de donner deux sens différents à la notion de « justice » : l'un, procédural au sens juridique du terme, serait représenté dans l'*Illiade*, l'autre, qui se rapporterait « aux affaires humaines », trouverait son expression la plus significative dans l'*Odyssée*, et ce serait celui-ci que reprendraient les vers de Solon qui nous occupent. D'une part, il paraît discutable de supposer que l'auditeur ait entendu la seule acception dite odysseenne dans ce vers (d'autant plus que la métaphore passe vraisemblablement par une référence à l'*Illiade*). En réalité, l'adjectif δίκαιος est lourd de toute la tradition antérieure, qui recouvre l'ensemble des poèmes homériques et hésiodiques. D'autre part surtout, on ne voit pas très bien comment les procédures juridiques pourraient sans artifice être distinguées des « affaires humaines ». Quand les prétendants sont dits dépourvus d'intuition et de justice, ou quand Ulysse se demande s'il va aboutir chez des êtres sauvages et sans justice ou hospitaliers et vivant dans la crainte des dieux, il est clair que le terme δίκαιος recouvre plus que la seule reconnaissance des hôtes, en fait comprise dans la catégorie plus large du respect des normes<sup>24</sup>.

Ainsi, le mot ne dit pas *a priori* l'équilibre, mais la conformité à la loi (au sens le plus général du mot « loi »), qui englobe sûrement la notion de réciprocité et d'équilibre sur laquelle insiste Bruno Gentili<sup>25</sup>, sans jamais pour autant pouvoir s'y réduire. Dans la poésie archaïque, l'adjectif s'applique en outre presque toujours, quand il est épithète ou attribut d'un sujet réel (et non pas employé dans une tournure

<sup>22</sup> *The Greek Concept of Justice*, Cambridge (Mass.)-Londres, 1978, p. 255 s.

<sup>23</sup> On retrouve le souci constant qu'a Havelock de ne pas accorder à Solon une réflexion élargie à propos du concept de justice, qui, selon lui, garde ici, comme chez Homère et Hésiode, un sens strictement procédural (*cit.* [n. 22], p. 256).

<sup>24</sup> Voir, pour les prétendants, *Odyssée* II, 282. La formule par laquelle Ulysse (ou ses auditeurs) s'interroge sur les habitants des contrées inconnues qu'il aborde (ἢ ῥ' οἱ γ' ὑβρισταὶ τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι/ ἦε φιλόξενοι καὶ σφιν νόος ἐστί : « < sont-ils > violents, sauvages et pas même justes, ou hospitaliers et dotés d'un esprit qui craint les dieux ? ») se retrouve à plusieurs reprises dans l'*Odyssée* : VI, 120 s. ; VIII, 575 s. (χαλεποὶ s'y substitue à ὑβρισταὶ) ; IX, 175 s. ; XIII, 201 s. Mon analyse rejoint sur ce point celle de M. Gagarin, pour qui, chez Homère et Hésiode, δίκαιος peut avoir deux sens : « qui se comporte correctement, correct » (« behaving properly, proper ») ou « qui se comporte légalement, légal » (« behaving lawfully, lawful »), sans que l'on puisse toujours les distinguer (se comporter correctement en matière légale revenant à se comporter légalement ; « DIKĒ in Archaic Greek Thought », *Classical Philology* 69, 1974, p. 186-197 [p. 188 et n. 15]).

<sup>25</sup> *Cit.* [n. 21]. Gentili compare avec le latin *aequor* et cite Varron (*De lingua latina*, 7, 23, p. 259 Traglia) : *Mare aequor appellatur quod aequatum cum commotum vento non est* (p. 161). On pourrait objecter que les emplois d'*aequor* ne se confondent pas avec ceux d'*aequus*, qui dit seul à la fois l'égalité et l'équité.

impersonnelle), à un homme. La seule exception se trouve chez Mimnerme, 8 W, v. 2 (un fragment de sa *Nanno*) : ἀληθείη δὲ παρέστω / σοὶ καὶ ἐμοί, πάντων χρῆμα δικαιοτάτων (« que soit à toi et à moi la vérité, le bien le plus juste de tous »). La formule est remarquable car, même s'il ne faut pas l'extraire de son contexte sans doute amoureux et en faire une sentence philosophique, elle fonctionne comme un aphorisme de sagesse<sup>26</sup>. Le substantif ἀληθείη, qui ne renvoie évidemment pas ici à la vérité spéculative mais à la restitution fidèle de la réalité par le discours (et probablement, dans le contexte, à la sincérité du discours amoureux), passe du statut de qualité discursive à celui de valeur sociale, voire morale<sup>27</sup>. L'exception même rend plus difficile encore la formule de Solon, où le terme δικαιοσύνη ne s'applique même pas à une qualité<sup>28</sup>. Aussi, avant même d'essayer de comprendre ce que le poète exprime de la sorte, et pour véritablement le comprendre, faut-il commencer par admettre, plutôt que de l'éluider, le caractère hautement énigmatique de la formule.

Avec ces mots, Solon crée la surprise. Si l'on accepte, comme il semble légitime de le faire, l'analyse étymologique selon laquelle ταρασσειν et τραχύς dérivent de la même racine<sup>29</sup> et si l'on suppose que le poète avait gardé la conscience de cette parenté<sup>30</sup>, on s'attendrait à trouver dans la seconde phrase (au vers 2) l'opposé de τραχεῖα : λεία, ou au moins un adjectif exprimant la stabilité ou la tranquillité<sup>31</sup>. En expliquant l'emploi de δικαιοσύνη, qui s'applique d'ordinaire à un être humain, par la métaphore implicite permise par la comparaison entre l'armée et la mer que l'on trouve dans l'*Illiade*, on ne rend compte qu'en partie de l'emploi de l'adjectif ici. La fusion du référent (élément naturel-homme) n'explique pas la substitution de « juste » à un terme comme « plan », « lisse », voire « calme », qui

<sup>26</sup> M. Treu (*Von Homer zur Lyrik. Wandlungen des griechischen Weltbildes im Spiegel der Sprache* [Zetemata, 12], Munich, 1955, p. 282) fait d'ailleurs le rapprochement entre cette phrase et les discours des Sept Sages, caractérisés par leurs questions au superlatif (voir les apophtegmes de Thalès, dans Diogène Laërce, I, 35). Gentili (*Poesia e pubblico nella Grecia antica : da Omero al V secolo*, Rome-Bari, 1985, p. 123) remarque à juste titre que cette recherche des formes suprêmes d'excellence est chère à la poésie archaïque ; on en a un autre exemple remarquable dans l'ode de Sappho à Anactoria (16 L.-P., v. 3 s.), qui fait de l'objet du désir la chose la plus belle.

<sup>27</sup> Voir, sur le sens du mot chez Homère et Hésiode, H. Wismann (« Propositions pour une lecture d'Hésiode », dans : F. Blaise-P. Judet de La Combe-Ph. Rousseau [éds.], *Le Métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, 1996, p. 15-22 [p. 17 s.]). B. Gentili cite aussi cet exemple, parmi d'autres poèmes amoureux, pour montrer que la notion de réciprocité et d'équilibre était importante dans la réflexion archaïque sur la justice (« Il 'letto insaziato' di Medea e il tema dell'*adikia* a livello amoroso nei lirici [Saffo, Teognide] e nella *Medea* di Euripide », *Studi Classici e Orientali* 21, 1972, p. 60-72). Voir aussi M. G. Bonanno, « Osservazioni sul tema della 'giusta' reciprocità amorosa da Saffo ai comici », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n. s. 16, 1973, p. 110-120. Une fois encore, peut-être faut-il raisonner un peu autrement et ne pas renoncer à bien différencier les domaines. La justice, qui, dans la communauté sociale, implique, entre autres, l'idée de réciprocité (en tant que respect de l'autre), est une valeur que le discours amoureux peut dans un second temps s'approprier, faisant glisser audacieusement le terme de la sphère sociale, qui lui est propre, au domaine privé du désir, considéré par nature, en tant qu'expansion, comme le lieu où les règles, en tant que limites, fonctionnent difficilement.

<sup>28</sup> Il n'est d'ailleurs pas impossible que Solon réplique ainsi à Mimnerme : le poète, comme on sait, l'a déjà fait (cf. 20 W, qui répond à Mimnerme 6 W).

<sup>29</sup> Voir ci-dessus, p. 3 et n. 13.

<sup>30</sup> La présence de l'expression λεία θάλασσα chez Hérodote (II, 117) rend l'hypothèse vraisemblable.

<sup>31</sup> Voir les adjectifs que l'on trouve pour les reprises du *topos* dans la tradition postérieure, ci-dessus, p. 4.

pourrait plus facilement s'appliquer aux deux registres. L'utilisation, à leur place, de *δικαιοσύνη* infléchit le sens de cet adjectif. Le juste ne désigne pas *a priori* un état de « lissage » et de stabilisation, et la substitution d'une notion à une autre, qui serait plus attendue, tend à redéfinir le terme employé, ou tout au moins à en enrichir l'acception. Solon dit ainsi grâce à cette métaphore que, lorsqu'on parle de juste, on doit entendre aussi dans le mot l'idée d'aplanissement<sup>32</sup>. Le thème en fait n'est pas neuf chez le poète, puisqu'on le trouve également dans l'« Eunomie » (4 W), où il est dit que l'*eunomia* « lisse le rugueux » (*τραχέα λειαίνει*, v. 34) : le respect des normes que l'eunomie représente correspond à un processus d'aplanissement, de stabilisation<sup>33</sup>. Le rapprochement possible entre les vers de 12 W et ce vers 34 de l'« Eunomie » permet lui aussi de supposer que Solon – ou la tradition solonienne – avait conscience de la parenté entre le verbe *ταράσσειν* et l'adjectif *τραχύς*.

J'ai refusé à dessein d'employer les termes de stabilité ou d'équilibre, qui exprimeraient un état. La raison en est évidente pour le passage de l'« Eunomie » que je viens de citer, où le poète évoque une action en cours, un processus de régulation toujours à refaire, et non une règle. Le choix de la mer dans le fragment 12 W amène également à parler d'un processus plutôt que d'un état. Il y a en effet un paradoxe dans la formule, qui, avec le superlatif, fait de la mer la chose la plus juste de toutes (étant admis que le mot, dans son contexte, appelle l'idée d'équilibre)<sup>34</sup>. Ce n'est pas tant que la représentation de la mer soit traditionnellement négative, bien au contraire. Certes, dans l'*Illiade*, Patrocle dote Achille d'une nouvelle généalogie et lui invente des géniteurs plus conformes à son caractère impitoyable et à sa rudesse : la mer et les rochers abrupts (XVI, 33-35)<sup>35</sup>. Hésiode toutefois, bien qu'il montre dans les *Travaux et les jours* son peu d'enthousiasme pour la navigation (voir les vers 646-660), distingue l'effet des vents – qui peut être néfaste – de la mer, qui peut être sans danger<sup>36</sup>. Sémonide quant à lui admet que la mer a une nature double –

<sup>32</sup> Pour la métaphore comme espèce des changements de sens, voir P. Ricœur, *La Métaphore vive*, Paris, 1975, p. 148-150. Ricœur y montre notamment, après Ullmann, que l'aspect innovant de la métaphore repose sur le caractère cumulatif qui s'attache au sens des mots et leur permet d'acquérir un sens nouveau sans perdre leur sens antérieur. La tradition offrait de fait déjà à Solon la possibilité d'enrichir le sens du mot : on peut penser en effet qu'il géométrise l'idée de rectitude traditionnellement associée aux *dikai* (cf. les *ἰθεῖαι δίκαι* d'Hésiode, *Théogonie*, 86 ; *Travaux*, 36, 224, 225 s.).

<sup>33</sup> Voir F. Blaise, *cit.* [n. 5].

<sup>34</sup> Πάντων ne renvoie sans doute pas à tous les éléments, comme le pense Masaracchia [*cit.* n. 16], p. 302, mais à l'ensemble des réalités. Je suis sur ce point Chr. Mülke (*cit.* [n. 3], p. 231) ou M. Nossia-Fantuzzi (*cit.* [n. 3], p. 322) et j'ajouterais que l'aphorisme de Mimnerme, cité *supra* (p. 6) corrobore cette lecture.

<sup>35</sup> Cette représentation hostile de la mer sera reprise par un certain nombre d'auteurs plus tardifs : voir les exemples donnés par A. S. Pease, « The Son of Neptune », *Harvard Studies in Classical Philology* 54, 1943, p. 69-82 (p. 71 s.).

<sup>36</sup> V. 670 : ἀπήμων. On retrouve la même idée dans la fable d'Ésope « Le naufragé et la mer » (178 Hausrath). La mer, sous l'apparence d'une femme, y dit au naufragé qui lui reproche son calme trompeur : ... μή ἐμὲ μέμφοι, ἀλλὰ τοὺς ἀνέμους· ἐγὼ μὲν γὰρ φύσει τοιαύτη εἰμι ὅποιαν καὶ νῦν με ὀρᾷς· οἱ δὲ αἰφνιδίον με ἐπέρχονται καὶ κυματοῦσι καὶ ἐξαγριοῦσιν (« ... ce n'est pas moi qu'il faut blâmer, mais les vents. Moi, je suis en effet naturellement telle que tu me vois maintenant ; mais ce sont eux qui me tombent dessus subitement, m'agitent et me rendent sauvage »). La similitude avec les deux vers soloniens n'en rend que plus frappant l'emploi de l'adjectif *δικαιοσύνη*. Le distique solonien non seulement présente une forme condensée de la tradition pour laquelle il opte, mais, en utilisant cet adjectif *a priori* inadéquat, prend l'allure d'un aphorisme énigmatique. L'auditeur, face à une formule inattendue, est ainsi amené non seulement à reconsidérer la nature de la mer – la fable

comme la femme qui s'y apparente – : amicale d'un côté, furieuse de l'autre<sup>37</sup>. La difficulté de la formule vient plutôt de cette versatilité de la mer, même s'il est admis qu'elle ne lui est pas intrinsèque mais qu'elle est provoquée par les vents.

Il ne va en fait pas de soi, malgré le *topos* traditionnel évoqué ci-dessus, que la mer soit « le plus stable et immobile des éléments naturels quand les vents ne la bouleversent pas »<sup>38</sup>. Si Solon voulait dire avec le superlatif la stabilité suprême, on aurait pu s'attendre à ce qu'il choisisse l'élément qui l'illustre au mieux : la terre, qu'Hésiode, dans la *Théogonie*, présente comme « une assise pour toujours inébranlable »<sup>39</sup>. Le propre de la mer est d'être mouvante, ce qui explique précisément qu'elle puisse être perturbée jusqu'à l'excès par les vents. De même, les hommes se caractérisent non pas par leur égalité naturelle de caractère mais par leur incapacité congénitale à maîtriser leurs appétits, comme le montrent l'« Élégie aux Muses » (Solon, 13 W), en décrivant leur activité frénétique, et l'« Eunomie » (Solon, 4 W), quand elle dénonce l'attitude mauvaise des Athéniens<sup>40</sup>. Les passages du chant II de l'*Illiade* où est utilisée la comparaison entre les flots et l'armée assemblée illustrent au mieux le caractère malléable des hommes, prêts à s'engager dans une direction pour partir peu après dans le sens exactement inverse. Ainsi, le choix paradoxal de la mer non pas comme paradigme de la justice, mais, pour être exact, de l'homme juste – ce qui ne revient pas au même – infléchit lui aussi le sens de la notion, et montre en même temps la connaissance pénétrante que le politique, plus intéressé par la pratique que par la spéculation, avait de l'homme<sup>41</sup> : le juste, non pas comme entité absolue, mais comme qualité dont l'homme peut être doté, est cet équilibre instable, toujours menacé par la nature mobile et influençable de l'être auquel il s'applique. Il ne s'agit donc pas d'une qualité à jamais acquise, mais toujours à gagner : le juste n'est pas un état, mais la recherche d'un équilibre, donc le résultat – discontinu – d'une activité qui correspond au travail de lissage qu'évoque le vers 34 de l'« Eunomie » (4 W)<sup>42</sup>.

L'analogie entre la mer et le peuple a, de ce point de vue, ses limites. La mer, quand elle ne subit pas l'action des vents, peut être (relativement) plane. On peut certes admettre que ces vers, comme le fragment 9 W, dénoncent simplement la mauvaise influence des dirigeants orgueilleux sur des hommes qui, sans eux,

---

l'avait peut-être déjà conduit à le faire – mais aussi, et surtout, à reconsidérer le sens qu'il faut donner au « juste » (voir ci-dessus).

<sup>37</sup> 7 W, 27-42 ; on retrouve, v. 38, le même ἀπήμων que chez Hésiode.

<sup>38</sup> Gentili (*cit.* [n. 21], p. 161).

<sup>39</sup> *Théogonie*, 117 : ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ.

<sup>40</sup> Voir F. Blaise, *cit.* [n. 5].

<sup>41</sup> J'ai montré ailleurs que l'« Eunomie » (4 W) était tout entière concernée par la pratique, ce qui oppose aussi ce type de réflexion à une représentation du *cosmos* mythologique et surnaturelle (qui parle donc d'un monde sur lequel l'homme n'a pas de prise), telle la conception de la justice proposée dans les poèmes hésiodiques (F. Blaise, *cit.* [n. 5], notamment 2005, p. 10-17).

<sup>42</sup> Cf. ci-dessus, p. 7, et F. Blaise, *cit.* [n. 5]. Épicure semble avoir repris une idée similaire : ὁ δίκαιος ἀταρακτότατος, ὁ δ' ἄδικος πλειστής ταραχῆς γέμων (« L'homme juste est le moins soumis au bouleversement ; l'injuste, lui, le connaît au plus extrême degré »), Κυρία Δόξα XVII. D. Clay (« Epicurus' Κυρία Δόξα XVII », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 13, 1972, p. 59-66) rapproche à juste titre de la phrase de Solon cette sentence d'Épicure, mais je ne le suis pas quand il oppose à un Solon qui considérerait le calme de la mer comme un état naturel – et donc acquis ? – à un Épicure qui verrait dans la justice et l'ataraxie de l'âme un « état auquel nous aspirons naturellement » (p. 63) – donc sans être assuré d'y parvenir. L'idée d'activité, si mon interprétation est juste, est déjà dans le choix paradoxal de la mer que fait le poète.

seraient justes. Pourtant, Solon montre bien par ailleurs qu'il connaît l'inclination naturelle, et guère positive, des hommes, soumis aussi à des influences internes<sup>43</sup>. Il y a donc sûrement de l'ironie dans ces vers : l'être juste de l'homme, précisément parce que celui-ci est mouvant comme la mer, n'est pas un acquis, mais doit toujours être gagné, et il est fort probable que soit nécessaire pour parvenir au calme du juste – contrairement à ce qui se passe pour la mer – une intervention extérieure, contraignante, comme l'est celle du législateur, ou plus incitative, comme celle du maître qui enseigne<sup>44</sup>.

L'analogie, même si elle a ses limites, précise donc ce que Solon entend par un homme juste et l'adjectif δίκαιος s'enrichit de la signification que la métaphore permet de dégager<sup>45</sup>. Mais ce n'est pas le seul intérêt de ces vers, car la représentation de la mer est elle aussi modifiée par l'attribut *a priori* non pertinent que le poète lui donne. On a beaucoup insisté sur le fait que ces vers sont un très bel exemple de la pensée naturaliste de Solon, qui applique la causalité naturelle à une réflexion d'ordre politique<sup>46</sup>. Mais, sans doute parce que l'on voulait mettre en relief le rapprochement à faire avec le fragment 9 W, qui mettait en relation responsabilité humaine et cause naturelle, on a souvent négligé ce qu'implique le mode précis de l'énonciation choisi dans ce fragment 12 W. Contrairement à ce qui se passe en 9 W, où les termes rapprochés restent toutefois bien dissociés, la fusion qui se pratique ici entre les deux éléments rapprochés, le peuple et la mer, a des implications pour l'un et l'autre termes de l'analogie. On peut en effet tout aussi bien dire que Solon, en attribuant la qualité du juste à la mer, a transposé une notion propre à la réflexion politique et morale dans le monde de la nature<sup>47</sup> : le politique est « naturalisé », mais le naturel, lui, est « politisé ».

J'avais, au début de cette analyse, insisté sur le fait que Solon substitue l'action des vents à celle de Poséidon ou de Zeus et évoqué l'intérêt du geste du point de vue de l'analyse de la responsabilité humaine<sup>48</sup>. La substitution n'est pas sans conséquence non plus dans la réflexion sur la nature : remplacer le discours explicitement théologique (l'action d'un dieu) par des considérations météorologiques (l'action des vents) ne revient pas à nier le religieux, bien au contraire. En posant en effet que la mer est la plus juste de toutes choses si les vents ne l'agitent pas (et en refusant donc aux dieux la responsabilité du désordre), Solon affirme la primauté de l'ordre. Dire juste cet ordre, naturel, est traduire en termes humains le principe de répartition imposé par Zeus au cosmos<sup>49</sup> : un élément comme

---

<sup>43</sup> Comme celle du profit, voir l'« Élégie aux Muses » (13 W), notamment v. 43 et 71-73.

<sup>44</sup> Cf. le vers 30 de l'« Eunomie » (4 W).

<sup>45</sup> Voir déjà ci-dessus, note 32.

<sup>46</sup> Cf. Vlastos, *cit.* [n. 21], p. 66 ; Fränkel *cit.* [n. 21], p. 262. Voir encore M. Noussia-Fantuzzi, « Strategies of Persuasion in Solon's Elegies », dans : J. Blok.-A. Lardinois (éds.), *cit.* [n. 5], p. 134-156 (p. 144-146), et *cit.* [n. 3], p. 321 s. Sur les précautions à prendre avec le naturalisme attribué à Solon, qui occulte une réflexion plus complexe chez lui sur le rapport nature-hommes-dieux, par exemple dans l'« Élégie aux Muses », voir F. Blaise (*cit.* [n. 5], 2005, p. 25-28).

<sup>47</sup> Gentili a bien noté ce transfert, dont il remarque à juste titre la présence aussi chez Anaximandre (*cit.* [n. 21], p. 160), mais il n'en explore pas les implications.

<sup>48</sup> Voir ci-dessus, p. 2.

<sup>49</sup> Justice, née de Zeus et de Thémis dans la *Théogonie*, est, comme ses sœurs Eunomie et Paix, et en fait comme tous les enfants de Zeus énumérés dans les vers 901 à 929, une divinité chargée de faire appliquer chez les hommes l'ordre que Zeus a établi dans le cosmos. La justice est le reflet, à l'échelle

la mer, dont on pourrait déplorer l'inconstance parfois homicide, est donc, contrairement à ce que pourraient penser les hommes, l'expression la meilleure de cet ordre de Zeus qui est partout, y compris là où on pourrait en contester la présence.

Le monde de Solon, contrairement à celui des sophistes, n'est donc pas un monde où tout est à inventer : l'ordre est là, déjà donné. Mais cela ne signifie pas que l'homme n'ait qu'à le suivre, s'y soumettre ou le subir – puisque l'équivalent des vents dans la cité est l'action humaine (mauvaise, comme celle des mauvais dirigeants évoqués dans l' « Eunomie », 4 W), qui n'a rien de mécanique. Respecter (ou retrouver) cet ordre implique donc de la part des hommes un travail, une activité, que le poète-homme politique peut assumer au mieux, comme il ressort de l' « Élégie aux Muses »<sup>50</sup>.

J'ai, au cours de cette étude, nommé Solon plusieurs fois et parlé de la connaissance de l'être humain dont l'homme politique ferait preuve dans ces vers. On pourrait objecter que ce distique, même si les Anciens l'attribuaient à Solon, peut tout aussi bien être un proverbe imputable à la sagesse commune. Plus généralement, une partie de la critique a développé ces derniers temps un scepticisme radical à l'encontre du corpus solonien en soulignant les parallèles avec variations que l'on peut trouver dans les corpus solonien et théognidéen ou les divergences entre les différentes sources qui existent à l'intérieur même du corpus solonien<sup>51</sup>.

Un moyen, me semble-t-il, d'échapper à l'aporie est de réévaluer le type d'information que nous attendons de ces poèmes. Renoncer à pouvoir utiliser ces textes pour retrouver à coup sûr le Solon historique n'implique pas que l'on doive par la même occasion renoncer à la compréhension d'une position intellectuelle que les poèmes permettent de dégager et dont on peut démontrer la cohérence. L'unité présumée ne peut se confondre avec une enquête sur les faits et gestes d'une personnalité de l'histoire archaïque, mais il s'agit de saisir la logique d'un discours, en reconstruisant les conditions de possibilité du sens à partir du texte même, tel qu'il nous est donné, et à travers les reformulations nettes de la tradition qui s'y manifestent. C'est ce que j'ai appelé ailleurs faire la part entre individualité d'un sens et individu historique<sup>52</sup>.

La présente étude s'est attachée à faire apparaître deux choses. Sans nier tout d'abord les éléments traditionnels que ce distique reflète, mais en les mettant bien au contraire en relief, j'ai tenté de souligner ce que ces deux vers ont d'énigmatique et de peu banal, si l'on accepte de ne pas d'emblée aplanir la difficulté qu'ils

---

humaine, du *dasmós*, le partage qui accorde à chaque divinité une fonction et qui a permis à Zeus de donner au monde sa stabilité définitive (*Théogonie*, 885).

<sup>50</sup> Dans la poésie solonienne, l'affirmation de la responsabilité humaine n'est pas pensée comme un processus de sécularisation, mais elle est au contraire déduite d'une affirmation première de l'ordre divin : voir F. Blaise (*cit.* [n. 5], 2005, p. 16-21, et 2006, p. 125-127). Sur le statut particulier et quasi royal du poète tel qu'il se présente dans l' « Élégie aux Muses » (13 W), voir F. Blaise (*cit.* [n. 5], 2005, p. 28-37).

<sup>51</sup> Voir A. Lardinois, « Have we Solon's Verses ? », dans : J. Blok.-A. Lardinois (éds.), *cit.* [n. 5], p. 15-35.

<sup>52</sup> F. Blaise, « Individualité d'un sens ou individu historique ? », dans : F. Blaise-P. Judet de La Combe-Ph.-Rousseau (éds.), *cit.* [n. 27], p. 255-262. Sur le problème de la « question solonienne », voir mon article de 2006 (cité n. 5), p. 128-131.

soulèvent, mais bien au contraire de l'assumer comme un donné qu'il s'agit de comprendre. Par la manière même dont elle a formulé un énoncé plus directement compréhensible en substituant à δίκαιος d'autres adjectifs, moins difficiles quand il s'agit d'évoquer la mer, la postérité de ce distique montre qu'il était loin de faire appel au sens commun, ce qui remet à soi seul en question un supposé caractère proverbial.

Mon analyse a par ailleurs tenté de montrer que la signification de ces deux vers rejoint des aspects d'autres poèmes attribués à Solon qui sont eux-mêmes originaux pour la représentation qu'ils offrent de l'action morale et politique ainsi que du rapport au divin et que le distique contribue à la cohérence d'un ensemble. Cette proximité et la singularité d'une position intellectuelle qui passe, dans ces vers comme dans les poèmes soloniens 4, 13 et 36 W, par un travail raffiné sur la tradition poétique antérieure peuvent justifier à elles seules que les siècles suivants aient attribué ce distique à Solon, qu'il ait été composé par l'homme politique athénien ou qu'il s'intègre dans une tradition poétique et politique assez cohérente pour se revendiquer comme solonienne<sup>53</sup>. Elles suffisent aussi à justifier l'intérêt de ces deux vers, dont le caractère faussement banal et véritablement énigmatique devait intriguer l'auditeur et l'inviter à pousser sa réflexion au-delà de toute opinion préconçue, à la fois sur la justice et sur le monde qui l'entourait.

Fabienne BLAISE  
Université Lille 3  
UMR 8163 « STL »

---

<sup>53</sup> Dans l'un ou l'autre cas, ces vers ne sauraient être postérieurs au VI<sup>e</sup> siècle, comme tend à le démontrer la référence probable à ce distique dans l'*Enquête* d'Hérodote.