

# L'origine mythique de la primauté du droit : Hésiode et les dieux

LUC B. TREMBLAY\*

The Mythical Origin of the Rule of Law: Hesiod and the Gods

El origen mítico de la primacía del derecho: Hesíodo y los dioses

A Origem Mítica da Primazia do Direito: Hesíodo e os Deuses

法治的神话起源：赫西奥德与众神

---

## Résumé

Dans cet essai, l'auteur soutient que l'origine du principe de la primauté du droit (*Rule of Law*) réside dans les mythes fondateurs de la civilisation grecque de l'Antiquité. Dans les deux premières parties, il précise l'aspect du principe de la primauté du droit qui le concerne, le maintien d'un ordre normatif, par opposition au chaos, à l'anarchie et à la force brute, et il rappelle la nature et la fonction des mythes dans la culture grecque. Dans les autres parties du texte, il examine les mythes fondateurs de la civilisation grecque qui jetèrent les bases de ce qui deviendra le principe de la primauté du droit, notamment les deux mythes

## Abstract

In this essay, the author argues that the principle of the rule of law resides in the founding myths of the Greek civilization of Antiquity. In the first two parts, he specifies the aspect of the rule of law which concerns him, that is, the maintenance of a normative order – in opposition to chaos, anarchy and brute force – and recalls the nature and function of myths in the Greek culture. In further parts of the text, the author examines the founding myths of the Greek civilization that laid the foundation of what would become the rule of law principle, namely the two myths told by Hesiod, *Theogony* and *Works and Days*. In his conclusion, he posits

---

\* Professeur, Faculté de droit, Université de Montréal. Courriel: luc.tremblay@umontreal.ca. Je tiens à remercier mon collègue Jean Leclair pour sa lecture et ses commentaires pertinents formulés à l'égard d'une version antérieure de ce texte.

racontés par Hésiode, la *Théogonie* et *Les Travaux et les Jours*. En conclusion, il pose l'hypothèse que ces mythes contenaient tous les ingrédients constitutifs des principales conceptions de la primauté du droit qui ont marqué la tradition juridique occidentale depuis Platon. Cet essai constitue autant une introduction aux mythes grecs qu'une thèse sur les sources conceptuelles et normatives du principe de la primauté du droit.

## Resumen

En este ensayo, el autor sostiene que el origen del principio de la primacía del derecho (Estado de derecho) radica en los mitos fundadores de la antigua civilización griega. En las primeras dos partes, especifica el aspecto que fundamenta el principio de la primacía del derecho, vale decir, el mantenimiento de un orden normativo, en oposición al caos, la anarquía y la fuerza bruta, y rememora la naturaleza y función de los mitos en la cultura griega. En las otras partes del texto, examina los mitos fundadores de la civilización griega que sentaron las bases de lo que se convertirá en el principio de la primacía del derecho, incluidos los dos mitos contados por Hesíodo, la *Teogonía* y *Los trabajos y los días*. En conclusión, postula como hipótesis que estos mitos contenían todos los ingredientes constitutivos de las principales concepciones de la primacía del derecho que han marcado la tradición jurídica occidental desde Platón. Este ensayo es tanto una introducción a los mitos griegos como una tesis sobre las fuentes conceptuales y normativas del principio de la primacía del derecho.

that these myths contained all the constitutive ingredients of the principal conceptions of the rule of law that have marked the western legal history since Plato. This essay is as much an introduction to Greek myths as it is a thesis on the conceptual and normative sources of the rule of law principle.

## Resumo

Neste ensaio, o autor sustenta que a origem do princípio da primazia do direito (*Rule of Law*) reside nos mitos fundadores da civilização grega da Antiguidade. Nas duas primeiras partes, ele precisa o aspecto do princípio da primazia do direito que lhe concerne, a manutenção de uma ordem normativa em oposição ao caos, à anarquia e à força bruta, e lembra a natureza e a função dos mitos na cultura grega. Nas outras partes do texto, examina os mitos fundadores da civilização grega que lançaram as bases do que se tornaria o princípio da primazia do direito, notadamente os dois mitos contados por Hesíodo, a *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*. Na conclusão, coloca a hipótese de que esses mitos continham todos os ingredientes constitutivos da primazia do direito que marcam a tradição jurídica ocidental desde Platão. Este ensaio constitui tanto uma introdução aos mitos gregos quanto uma tese sobre as fontes conceituais e normativas do princípio da primazia do direito.

## 摘要

作者在这篇文章中提出：法治原则起源于古希腊文明的创始神话。文章的前两部分具体分析了法治原则的一个方面，即规范性秩序的维护——与混乱、无政府状态和强力作为对比，然后作者回顾了神话的性质及其在希腊文化中的功能。接着，作者检视了希腊文明中给后来的法治原则奠定基础的创始神话，特别是赫西奥德所作的《神谱》和《工作与时日》中的两则神话。最后，作者提出，这些神话已然含有自柏拉图以来贯穿西方法律传统的主要法治理念的构成要素。本文既是一篇希腊神话简介，也是一篇探讨法治原则概念渊源和规范渊源的论文。

---



# Plan de l'article

<b>Introduction</b> .....	431
<b>I. La primauté du droit</b> .....	434
A. La primauté du droit et Thomas Hobbes .....	439
B. La primauté du droit et la philosophie grecque .....	441
<b>II. Les mythes</b> .....	443
A. Les fonctions des mythes grecs .....	447
B. Les mythes et le savoir .....	449
C. Les mythes et la religion.....	454
<b>III. L'origine du monde : le chaos, l'anarchie et les luttes incessantes</b> .....	455
A. Invocation des Muses .....	456
B. Les dieux primordiaux .....	457
C. Gaia et Ouranos (Terre et Ciel) .....	461
<b>IV. Le règne de Cronos</b> .....	466
A. Naissance et enfance de Zeus .....	466
B. La libération des six grands dieux .....	468
C. La libération des Cyclopes et les Géants aux Cents-Bras.....	468
D. La guerre des dieux ou le combat des Titans .....	469
E. La vengeance de Gaia .....	474
<b>V. Le règne de Zeus</b> .....	476
A. La légitimité politique .....	476
B. La justice .....	477
C. L'ordre du monde.....	482

---

<b>VI. La stabilité du règne de Zeus</b> .....	485
A. La menace à l'ordre : l'hybris.....	485
B. Métis : la sagesse et la prudence divines .....	487
C. Thémis : la Justice divine .....	489
D. Les autres épouses de Zeus.....	491
<b>VII. La justice du règne de Zeus</b> .....	492
A. Dikè : la fille de Zeus.....	495
B. <i>Dikè</i> : la justice humaine.....	498
C. <i>Dikè</i> : la politique .....	505
<b>Conclusion</b> .....	515

Dans cet essai, je soutiens que l'origine conceptuelle et normative du principe de la primauté du droit (*Rule of Law*) réside dans certains mythes fondateurs de la civilisation grecque de l'Antiquité. Or, je fais immédiatement face à deux problèmes. Le premier concerne le principe de la primauté du droit. Il est notoire que les fondements et les implications normatives de cette notion sont contestés en théorie constitutionnelle et en philosophie du droit<sup>1</sup>. Selon les diverses théories qui l'expriment, la primauté du droit pourrait concerner soit la procédure, soit la forme, soit la substance d'un ordre juridique, soit un amalgame de ces dimensions, et les éléments distincts qui en découleraient se déploieraient dans diverses directions qui ne sont pas toujours compatibles. Pour les fins de ce texte, je me concentrerai sur un aspect fondamental de la primauté du droit : le maintien d'un ordre normatif, généralement associé à l'ordre public, par opposition au chaos, à l'anarchie ou à la force brute. Cet aspect, qui peut sembler aller de soi, suscite pourtant quelques difficultés conceptuelles. Pour ce motif, je l'examinerai brièvement dans une première partie (Partie I).

Le second problème concerne les mythes fondateurs de la civilisation grecque. Les juristes d'aujourd'hui ne savent généralement pas ce que signifiaient les mythes pour les Grecs et ils n'en ont probablement jamais lu. Pour plusieurs, les mythes apparaissent souvent comme des petites histoires dénuées de fondement rationnel, tantôt jolies, tantôt horribles, parfois déroutantes et souvent insignifiantes. Pour ce motif, dans une seconde partie, je rappellerai la nature et la fonction des mythes dans la culture grecque de l'Antiquité (Partie II). Cette partie conditionne l'intelligibilité de ce qui suivra.

---

<sup>1</sup> Voir, par exemple, Martin KRYGIER, « Rule of Law », dans Michel ROSENFELD et Andras SAJO (dir.), *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*, Oxford, Oxford University Press, 2012, chap. 10 ; Brian Z. TAMANAHA, *On the Rule of Law, History, Politics, Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, chap. 7-8 ; Jeremy WALDRON, « Is the Rule of Law an Essentially Contested Concept (in Florida)? », (2002) 21 *Law & Phil.* 137 ; Luc B. TREMBLAY, *The Rule of Law, Justice, and Interpretation*, Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 1997, p. 29-34 ; Richard FALLON, « "The Rule of Law" as a Concept in Constitutional Discourse », (1997) 97 *Columbia Law Review* 1 ; Paul CRAIG, « Formal and Substantive Conceptions of the Rule of Law », (1997) *Public Law* 467. Voir aussi, Jeremy WALDRON, « The Rule of Law », dans Edward N. ZALTA (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), en ligne : <<https://plato.stanford.edu/entries/rule-of-law/>> (consulté le 1<sup>er</sup> mars 2019).

L'objectif des parties suivantes est d'examiner les mythes fondateurs de la civilisation grecque qui jetèrent les bases de ce que les philosophes et les juristes occidentaux associeront plus tard au principe de la primauté du droit (Parties III-VII). Ces mythes ont été racontés par Hésiode au VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. dans deux grands poèmes, la *Théogonie* et *Les Travaux et les Jours*. On pourrait croire que leur objectif était simplement d'expliquer l'avènement de l'ordre cosmique par la naissance des dieux et de donner des petites leçons de morale. Mais, lorsqu'on les examine de près, on y voit un monde politique et juridique complexe. Leur représentation ne montre pas seulement que les pouvoirs, les droits et les devoirs des dieux et des humains sont fixés et limités par un ordre normatif, elle montre aussi, par voie de nécessité, que cet ordre ne saurait être maintenu sans une autorité politique légitime dont les décisions prudentes et modérées ont pour objet de préserver la justice.

Cet essai constitue autant une introduction aux mythes grecs qu'une thèse sur l'origine mythique du principe de la primauté du droit. Pour ce motif, je citerai souvent Hésiode dans les mots mêmes qu'entendaient les Grecs (en traduction), car leur signification émergeait de leur force poétique que des résumés à eux seuls ne peuvent pas transmettre. Cela pourra sembler de prime abord répétitif et j'en demande pardon par avance au lecteur. Mais expliquer la poésie d'Hésiode sans lire les passages pertinents risque d'être aussi incomplet, voire insignifiant, qu'expliquer *La maison du pendu* de Cézanne à quelqu'un qui n'a jamais vu le tableau ou le *Spleen* de Baudelaire sans connaître le poème. Cela dit, mon texte est circonscrit aux mythes fondateurs racontés par Hésiode. Je ne traiterai donc pas des mêmes mythes tels qu'ils ont été construits par les tragédiens, par les philosophes subséquents, par les Romains, ni de leur postérité depuis le Moyen Âge<sup>2</sup>. Pour la même raison, cet essai ne concerne pas la vie politique réelle des cités au temps d'Hésiode et d'Homère, ni le droit grec, ni la question de savoir si la primauté du droit, selon l'une ou l'autre des versions occidentales, anciennes ou modernes, caractérisait les cités grecques à quelque moment de leur histoire<sup>3</sup>. Enfin, ce texte n'est pas une critique féministe

<sup>2</sup> À ce sujet, voir, par exemple, Vanda ZAJKO et Helena HOYLE (dir.), *A Handbook to the Reception of Classical Mythology*, Malden, Wiley Blackwell, 2017; Ariane EISEN, *Les mythes grecs*, Paris, Belin, 1993.

<sup>3</sup> La littérature sur ces sujets est abondante et il est impossible de lui rendre justice. Soulignons tout de même, en général: Évelyne SCHEID-TISSINIER, *Les origines de la cité grecque. Homère et son temps*, Armand Colin, Malakoff, 2017; Lynette G. MITCHELL et



des mythes, aussi forte pourrait-elle être, ni une contribution à la philologie contemporaine, à l'archéologie homérique, à la religion grecque, au structuralisme, à l'anthropologie ou à la psychologie<sup>4</sup>.

P.J. RHODES (dir.), *The Development of the Polis in Archaic Greece*, Londres/New York, Routledge, 2011; Michael GAGARIN et David COHEN (dir.), *The Cambridge Companion to Ancient Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005; Christopher ROWE et MALCOLM SCHOFIELD (dir.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; Josiah OBER et Charles HEDRICK (dir.), *Demokratia A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton, Princeton University Press, 1996. Plus spécifiquement, voir, par exemple, Adriaan LANNI, *Law and Order in Ancient Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016; Federica CARUGATI, Gillian K. HADFIELD et Barry R. WEINGAST, « Building Legal Order in Ancient Athens », (2015) 7 *Journal of Legal Analysis* 291; Edward M. HARRIS, *The Rule of Law in Action in Democratic Athens*, New York, Oxford University Press, 2014; Claude MOSSÉ, *Au nom de la loi : justice et politique à Athènes à l'époque classique*, Paris, Payot, 2010; Ghislaine JAY-ROBERT, *Le sacré et la loi*, Paris, Éditions KIMÉ, 2009; Edward M. HARRIS, *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens: Essays on Law, Society, and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; Adriaan LANNI, *Law and Justice in the Courts of Classical Athens*, Cambridge/New York, Cambridge University Press 2006; Josine BLOK et André P.M.H. LARDINOIS, *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*, Leyde, Brill, 2006; Siep STUURMAN, « The Voice of Thersites: Reflections on the Origins of the Idea of Equality », (2004) 65 *Journal of the History of Ideas* 171; Annie SCHNAPP-GOURBEILLON, *Aux origines de la Grèce, XIII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles avant notre ère : La Genèse du politique*, Paris, Les Belles Lettres, 2002; Jan Paul CRIELAARD, *Homeric Questions: Essays in Philology, Ancient History and Archaeology*, Amsterdam, Brill Academic Publishers, 1995; Donald MORRISON, « Xenophon's Socrates on the Just and the Lawful », (1995) 15 *Ancient Philosophy* 329; David COHEN, *Law, Violence, and Community in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; S.C. TODD, *The Shape of Athenian Law*, Oxford, Oxford University Press, Incorporated, 1993; Paul CARTLEDGE, Paul MILLETT et Stephen TODD (dir.), *Nomos: Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; Raphael SEALEY, *The Athenian Republic: Democracy or the Rule of Law?*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1987; Martin OSTWALD, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley, University of California Press, 1986. Mentionnons enfin les deux ouvrages influents : Douglas M. MACDOWELL, *The Law in Classical Athens*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1978 et Jacqueline DE ROMILLY, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

<sup>4</sup> Sur ces approches, voir, en général, Lowell EDMUNDS (dir.), *Approaches to Greek Myth*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2014; Roger D. WOODARD (dir.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012; Stephen L. HARRIS et Gloria PLATZNER (dir.), *Classical Mythology, Images and Insights*, 3<sup>e</sup> éd., Mountain View, Mayfield Publishing Company, 2001; Ken DOWDEN, *The Uses of Greek Mythology*, Londres, Routledge, 1992.

Mon objectif est de montrer que dans le monde des mythes racontés par Hésiode, il existait un ordre normatif, par opposition au chaos, à l'anarchie ou à la force brute, dont le maintien impliquait nécessairement la légitimité politique, la justice, la prudence et la modération. Pour cette raison, dans une brève conclusion, je poserai l'hypothèse que ces mythes contenaient les idées fondamentales et les ingrédients constitutifs des principales conceptions de la primauté du droit qui ont marqué la tradition juridique et politique occidentale depuis Platon, que ce soit dans l'Antiquité, au Moyen Âge, à l'époque moderne ou contemporaine. Si cette hypothèse était valable, elle montrerait, d'une part, que l'origine du principe de la primauté du droit est antérieure à la philosophie grecque et, d'autre part, que sa signification pourrait être beaucoup plus complexe que ce que les juristes contemporains entendent généralement<sup>5</sup>. Mais la démonstration de cette hypothèse devra, elle, attendre un autre texte.

## I. La primauté du droit

Comme on sait, les fondements normatifs et conceptuels du principe de la primauté du droit sont contestés en théorie constitutionnelle et en philosophie du droit contemporaines<sup>6</sup>. On tend à distinguer ses diverses théories ou conceptions selon qu'elles valorisent les dimensions procédurales, formelles ou substantielles d'un ordre juridique<sup>7</sup>. Les divers aspects ou éléments qui en découlent vont dans diverses directions, plus ou moins exigeantes, plus ou moins ambitieuses et plus ou moins réconciliables<sup>8</sup>. Chaque version de la primauté du droit postule ou présuppose toujours une certaine conception du « droit » qui a ou qui devrait avoir la primauté dans les processus de décision pratique<sup>9</sup>. Et chacune d'elles peut être asso-

<sup>5</sup> Les juristes contemporains tendent à concevoir la notion de « droit », aux fins de la primauté du droit, en termes instrumentaux et, pour ce motif, le principe de la primauté du droit est généralement limité à des exigences procédurales et formelles, telles que les huit principes de légalité élaborés par Lon FULLER, *The Morality of Law*, New Haven, Yale University Press, 1969. Je reviendrai sur ce point brièvement dans la conclusion, *infra*.

<sup>6</sup> Voir *supra*, note 1.

<sup>7</sup> *Id.* Voir, en particulier, B.Z. TAMANAHA, préc., note 1 ; L.B. TREMBLAY, préc., note 1, chap. 2, 5, et 6 ; R. FALLON, préc., note 1, 10-24.

<sup>8</sup> Voir, par exemple, les principes énoncés dans le *Renvoi : Droits linguistiques au Manitoba*, [1985] 1 R.C.S. 721.

<sup>9</sup> Voir, par exemple, L.B. TREMBLAY, préc., note 1, 32-33. Pour une discussion approfondie, voir Jeremy WALDRON, « The Concept and the Rule of Law », (2008) 43 *Georgia Law Review* 1.

ciée à l'une ou l'autre des traditions politiques et juridiques occidentales, telles que les traditions fondées sur la philosophie grecque et romaine<sup>10</sup>, sur le droit naturel chrétien<sup>11</sup>, sur l'absolutisme hobbesien<sup>12</sup>, sur l'autonomie républicaine rousseauiste<sup>13</sup>, sur le libéralisme classique<sup>14</sup>, sur les droits fondamentaux et la justice<sup>15</sup>, sur la démocratie constitutionnelle<sup>16</sup>, sur la dignité humaine<sup>17</sup>, sur le positivisme juridique<sup>18</sup>, sur l'interprétation constructive<sup>19</sup>, et ainsi de suite. Selon les versions, la primauté du droit viserait (ou pas) ou exigerait (ou pas), par exemple, l'obéissance aux lois positives valides, la résolution pacifique des conflits, la prévention de l'arbitraire, la légalité formelle, l'égalité devant la loi, la certitude et la prévisibilité juridiques, des lois claires, générales, prospectives et publiques, des procédures équitables dans l'administration de la justice, la séparation des pouvoirs,

<sup>10</sup> Voir, par exemple, ARISTOTE, *La politique*, tr. J. Trucot, Paris, Vrin, 1995; ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, J. Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1965; CICÉRON, *Traité des lois*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

<sup>11</sup> Voir, par exemple, Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Éditions du Cerf, 1984-1986.

<sup>12</sup> Voir, par exemple, Thomas HOBBS, *Léviathan*, 1651.

<sup>13</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, 1762.

<sup>14</sup> Voir, par exemple, John LOCKE, *Lettre sur la tolérance*, 1686 et *Traité du gouvernement civil*, 1689; MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, 1748; Alexander HAMILTON, John JAY et James MADISON, *The Federalist Papers*, 1787-1788; Friedrich A. HAYEK, *The Constitution of Liberty*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1960.

<sup>15</sup> Voir, par exemple, Ronald DWORKIN, *A Matter of Principles*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, chap. 1; Tom BINGHAM, *The Rule of Law*, Harmondsworth, Penguin, 2010; L.B. TREMBLAY, préc., note 1.

<sup>16</sup> Voir, par exemple, Stephen HOLMES, «Precommitment and the Paradox of Democracy», dans Stephen HOLMES, *Passions and Constraint*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995 (la primauté du droit, dans ce texte, correspond au principe du constitutionnalisme). Voir aussi la discussion de Michel ROSENFELD, «The Rule of Law, and the Legitimacy of Constitutional Democracy», (2001) 74 *Southern California Law Review* 1308.

<sup>17</sup> Jeremy WALDRON, «How Law Protects Dignity», (2012) 71 *Cambridge Law Journal* 200, 205-208; T.R.S. ALLAN, *Law, Liberty, and Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1993, chap. 2; John FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 273; L. FULLER, préc., note 5, 162; Norman S. MARSH, «The Rule of Law as a Supra-National Concept», dans Anthony G. GUEST (dir.), *Oxford Essays in Jurisprudence*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 223, aux p. 244-245.

<sup>18</sup> Voir, par exemple, Joseph RAZ, «The Rule of Law and its Virtue», dans Joseph RAZ (dir.), *The Authority of Law: Essays on Law and Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1979.

<sup>19</sup> Voir, par exemple, Ronald DWORKIN, *L'empire du droit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, chap. III.

l'indépendance judiciaire, le contrôle judiciaire de l'action gouvernementale, l'accès aux tribunaux, la légitimité politique, la démocratie, la justice matérielle, le respect des droits fondamentaux, de l'autonomie individuelle ou de la dignité humaine, ou quelque amalgame de ces ingrédients<sup>20</sup>.

L'un des aspects ou éléments de la primauté du droit semble toutefois fondamental: le maintien d'un ordre normatif, que les juristes associent parfois à l'ordre public, par opposition au chaos, à l'anarchie ou à la force brute. Cet aspect de la primauté du droit peut sembler élémentaire, mais il pourrait être plus complexe qu'il n'y paraît. D'une part, il pourrait bien être l'aspect le plus fondamental du principe de la primauté du droit et, d'autre part, par voie d'implication nécessaire, il pourrait contenir ou exiger la plupart des ingrédients qui ont constitué l'une ou l'autre de ses conceptions spécifiques à travers les âges. C'est, en tout cas, l'hypothèse que je poserai à la fin du texte. Mais n'anticipons pas. Cet aspect de la primauté

<sup>20</sup> Certains spécialistes du « droit grec » semblent postuler qu'il existe aujourd'hui « une » conception cohérente de la primauté du droit à laquelle adhèrent la plupart des auteurs, qu'ils soient juristes, politicologues ou philosophes. Par exemple, Edward M. Harris examine « the question whether the Athenians had the same conception of the “rule of law” as we have today » (E. M. HARRIS, préc., note 3, 4). Selon lui, « [m]ost writers nowadays adopt “thick definitions,” though they may differ about which human rights deserve to be included in this definition. » (*id.*, 5). Cette affirmation est contestable. Les « thick definitions » constituent des conceptions *substantielles* de la primauté du droit et elles sont contestées, du moins par les juristes et les philosophes du droit. Voir, par exemple, la critique de Joseph Raz (J. RAZ, préc., note 18) et la « Conclusion » (*infra*). Il n'existe pas une conception de la primauté du droit « aujourd'hui » dont on puisse dire qu'elle soit « la nôtre ». Cela dit, les auteurs modernes semblent plutôt pencher du côté des « thin definitions », c'est-à-dire des conceptions instrumentales, procédurales ou formelles, qui gravitent autour des huit principes de légalité élaborés par Lon Fuller (L. FULLER, préc., note 5). Au Canada, voir, par exemple, Peter W. Hogg et Cara F. ZWIBEL, « The Rule of Law in the Supreme Court of Canada », (2005) 55 *U.T.L.J.* 715, 717-18: « Nor is the rule of law, in our conception, the rule of “good” law. The notion that the rule of law requires our laws to respect equality, human dignity, and other good moral values is really just natural law in disguise. ». Selon Hogg et Zwibel, ceux qui défendent une conception substantielle « argue that the rule of law means almost everything ». Dans l'affaire *Colombie-Britannique c. Imperial Tobacco Canada Ltée*, [2005] 2 R.C.S. 473, par. 61-62, la Cour suprême du Canada semble approuver cette critique, car elle y réfère explicitement et elle souscrit à la remarque du juge Strayer dans *Singh c. Canada (Procureur général)*, [2000] 3 C.F. 185 (C.A.), par. 33, selon qui ceux qui prônent ou défendent une conception « tendent à voir dans le principe de la primauté du droit tout ce qui conforte leur vue de ce que doit être la loi (*what the law should be*) ».

du droit pose quelques difficultés conceptuelles qu'il importe de dissiper avant de poursuivre.

Au Canada, la Cour suprême a explicitement reconnu que le maintien d'un ordre normatif constituait l'une des exigences de la primauté du droit<sup>21</sup>. En 1998, par exemple, dans le *Renvoi relatif à la sécession du Québec*<sup>22</sup>, elle examinait la nature de la primauté du droit en tant que principe constitutionnel non écrit fondamental. Selon elle, ce principe est « implicite de par la nature même d'une constitution »<sup>23</sup>. Or, soutenait-elle, à « son niveau le plus élémentaire (*basic*), le principe de la primauté du droit assure aux citoyens et résidents une société stable, prévisible et ordonnée où mener leurs activités »<sup>24</sup>. Reprenant ce qu'elle avait énoncé quelque vingt ans plus tôt dans le *Renvoi: Résolution pour modifier la Constitution*<sup>25</sup>, elle affirma que la primauté du droit était une « expression haute en couleur » qui communiquait, entre autres choses, « un sens de l'ordre »<sup>26</sup>.

Mais c'est en 1985, dans le *Renvoi: Droits linguistiques au Manitoba*<sup>27</sup>, que la Cour en a précisé le sens. Dans cette affaire, toutes les lois unilingues de la législature du Manitoba adoptées depuis près d'un siècle étaient inconstitutionnelles<sup>28</sup>. Elles devaient donc, en principe, être déclarées invalides. Mais puisque cette conséquence aurait engendré le « chaos »<sup>29</sup>, cela aurait eu « pour effet, sans plus, de miner le principe de la primauté du droit »<sup>30</sup>. La déclaration d'invalidité fut donc suspendue jusqu'à ce que les lois aient été traduites, adoptées de nouveau, imprimées et publiées dans les deux langues. Selon la Cour, la primauté du droit exige « la création et le maintien d'un ordre réel de droit positif (*positive laws*) qui préserve et

<sup>21</sup> Selon la Cour suprême, deux autres principes peuvent aussi être déduits de la primauté du droit: 1) « le droit est au-dessus des autorités gouvernementales aussi bien que du simple citoyen et exclut, par conséquent, l'influence de l'arbitraire »; 2) « les rapports entre l'État et les individus doivent être régis par le droit ». Voir *Renvoi relatif à la sécession du Québec*, [1998] 2 R.C.S. 217, par. 71.

<sup>22</sup> [1998] 2 R.C.S. 217.

<sup>23</sup> *Id.*, par. 50.

<sup>24</sup> *Id.*, par. 70.

<sup>25</sup> [1981] 1 R.C.S. 753.

<sup>26</sup> *Id.*, 805-806.

<sup>27</sup> [1985] 1 R.C.S. 721, par. 55-64.

<sup>28</sup> La législature du Manitoba ne s'était pas conformée aux exigences constitutionnelles impératives de l'article 23 de la *Loi de 1870 sur le Manitoba*, 1870, 33 Vict. c. 3. *Id.* par. 54.

<sup>29</sup> *Renvoi: Droits linguistiques au Manitoba*, préc., note 8, par. 55.

<sup>30</sup> *Id.*, par. 59.

incorpore le principe plus général de l'ordre normatif. L'ordre public (*law and order*) est un élément essentiel de la vie civilisée.»<sup>31</sup>. En ce sens, la primauté du droit «sous-tend (*implies*)... simplement l'existence de l'ordre public (*public order*)»<sup>32</sup>. Elle ajouta que «[l]es fondateurs de notre pays ont certainement voulu [...] que le Canada soit une société où règne l'ordre juridique et dotée d'une structure normative: une société soumise à la primauté du droit»<sup>33</sup>. Approuvant la thèse de Joseph Raz selon qui la primauté du droit signifie «the rule of the law», c'est-à-dire la capacité du droit à guider et à être obéi par les individus, elle affirma «qu'il ne peut y avoir de primauté du droit là où il n'y a pas de règle de droit positif (*positive law*)»<sup>34</sup>. Puis, approuvant Wade et Phillips, la Cour admettait que

la primauté du droit exprime la préférence pour l'ordre public (*law and order*) dans une société plutôt que pour l'anarchie, la guerre et les luttes incessantes. En ce sens, la primauté du droit est une perception philosophique de la société qui, dans la tradition occidentale, est liée aux notions fondamentales de démocratie.<sup>35</sup>

Cet aspect de la primauté du droit a été confirmé à plusieurs reprises<sup>36</sup>.

Il n'est toutefois pas aisé de cerner ce qu'il signifie. Les passages précités semblent associer le maintien d'un «ordre normatif» tantôt au maintien d'un «ordre réel de droit positif», tantôt au maintien de «l'ordre public» entendu comme le maintien de «la loi et l'ordre», tantôt à la capacité du droit à guider les individus et à être obéi, tantôt «aux notions fondamentales de démocratie». Mais ces concepts sont-ils synonymes? Sont-ils nécessairement interchangeables? En particulier, le maintien d'un ordre

<sup>31</sup> *Id.*, par. 55-64.

<sup>32</sup> *Id.*, par. 55-64. Citation tirée de Ivor JENNINGS, *The Law and the Constitution*, 5<sup>e</sup> éd., Londres, University of London, 1959, p. 43.

<sup>33</sup> *Id.*, par. 64.

<sup>34</sup> *Id.*, par. 62, citant Joseph RAZ, *The Authority of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1979.

<sup>35</sup> *Id.*, par. 60, citant E.C.S. WADE et G.G. PHILLIPS, *Constitutional and Administrative Law*, 9<sup>e</sup> éd., A.W. Bradley, London, Longman, 1977.

<sup>36</sup> Voir, par exemple, *Bilodeau c. P.G. (Man.)*, [1986] 1 R.C.S. 449, par. 7; *Renvoi relatif à la sécession du Québec*, préc., note 21, par. 71; *Colombie-Britannique c. Imperial Tobacco Canada Ltée*, [2005] 2 R.C.S. 473, 2005 CSC 49, par. 58; *Colombie-Britannique (Procureur général) c. Christie*, [2007] 1 R.C.S. 873, 2007 CSC 21, par. 20; *Charkaoui c. Canada (Citoyenneté et Immigration)*, [2007] 1 R.C.S. 350, 2007 CSC 9, par. 134; *Trial Lawyers Association of British Columbia c. Colombie-Britannique (Procureur général)*, 2014 CSC 59, [2014] 3 R.C.S. 31, par. 96 (J. Rothstein, motifs min.).

normatif exige-t-il nécessairement l'obéissance à toutes lois formellement valides? Exige-t-il l'existence et le maintien d'un ordre de droit positif? Clarifions brièvement ce point.

## A. La primauté du droit et Thomas Hobbes

Dans la tradition constitutionnelle anglo-canadienne, l'association de la primauté du droit à l'existence et au maintien d'un ordre normatif puise sa source dans la théorie politique de Thomas Hobbes<sup>37</sup>. Dans son ouvrage *Léviathan* (1651)<sup>38</sup>, Hobbes soutenait que la sécurité personnelle des individus (leur vie) constitue leur intérêt le plus fondamental et que seule la paix instaurée au sein d'un ordre civil et maintenue par l'autorité effective d'un pouvoir absolu peut la préserver. À l'opposé, si les individus vivaient dans l'état de nature, ce serait la guerre de chacun contre chacun. Pour ce motif, dans l'état de nature, les individus conviendraient rationnellement entre eux de transférer la totalité de leurs pouvoirs et de leurs libertés individuelles à un souverain absolu, ce que Hobbes nomme l'État ou le Léviathan, et de se soumettre à son autorité<sup>39</sup>. Une telle convention constituerait un « contrat » et il serait nécessairement obligatoire; autrement les individus demeureraient ou retourneraient dans l'état de nature, c'est-à-dire l'état de guerre<sup>40</sup>.

Cela pose deux difficultés. Premièrement, Hobbes croyait que le moindre acte de désobéissance aux lois était un bris de la convention et, conséquemment, une menace à l'ordre<sup>41</sup>. De ce point de vue, nul ne pouvait refuser d'obéir aux commandements du Souverain et la conception de la primauté du droit fondée sur l'ordre normatif devenait une conception de l'ordre public exigeant « la loi et l'ordre » (*law and order*)<sup>42</sup>. Elle impliquait donc le maintien d'une force de l'ordre efficace, c'est-à-dire la répression et, lorsque

<sup>37</sup> Voir, par exemple, Sir I. JENNINGS, préc., note 32, p. 42 et suiv.

<sup>38</sup> T. HOBBS, préc., note 12.

<sup>39</sup> *Id.*, chap. 13-14. Cette convention correspond à un contrat, le « contrat social ».

<sup>40</sup> *Id.*, chap. 15.

<sup>41</sup> *Id.*, chap. 21. Hobbes admettait une exception lorsque les commandements du Souverain ordonnaient à quelqu'un de se tuer ou de s'accuser lui-même.

<sup>42</sup> Voir, par exemple, Sir I. JENNINGS, préc., note 32. Pour une discussion récente, voir Nick CHEESMAN, *Opposing the Rule of Law. How Myanmar's Courts Make Law and Order*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, chap. 1.

nécessaire, la suppression de la liberté. Peut-être pour cette raison, la primauté du droit est souvent associée à « la loi et l'ordre »<sup>43</sup>. Il ne va pourtant pas de soi que la conception de la primauté du droit qui valorise l'ordre public doive impliquer « la loi et l'ordre »<sup>44</sup>. Une société pourrait, sans sombrer dans l'anarchie, la guerre ou le chaos, reconnaître qu'il puisse être légitime de tempérer la rigueur des lois par l'équité ou de déroger à certaines lois valides afin de promouvoir un message politique, de mettre fin à l'oppression ou d'éviter un plus grand désordre<sup>45</sup>. Cette assertion trouverait même un appui dans le *Renvoi: Droits linguistiques au Manitoba*. En effet, si la primauté du droit impliquait « la loi et l'ordre », alors toutes les lois adoptées en contravention des exigences impératives de la Constitution auraient dû être invalidées, sans autre forme de procès. Mais tel ne fut pas le cas : les lois invalides furent réputées temporairement valides. La conception de la primauté du droit fondée sur l'ordre normatif apparaît donc conceptuellement distincte de celle qui associe l'ordre public à la loi et l'ordre.

La deuxième difficulté est que Hobbes postulait que l'ordre social devait être structuré et maintenu par l'ensemble des lois valides, soit l'ensemble des commandements du Souverain<sup>46</sup>. Apparemment, c'est aussi ce que semblait affirmer la Cour suprême dans le *Renvoi: Droits linguistiques au Manitoba*. Selon elle, « il ne peut y avoir de primauté du droit dans une province qui n'a aucune règle de droit positif »<sup>47</sup>. Mais cela ne va pas de soi non plus. L'ordre normatif, entendu comme ordre public, pourrait être

<sup>43</sup> Il n'est pas rare que des citoyens et des politiciens conçoivent la primauté du droit en termes de « law and order », notamment afin de justifier la répression de manifestations d'étudiants, de syndicats ou de groupes sociaux, tels que les altermondialistes ou les écologistes. Dans le cas des étudiants, le discours semble avoir été le même que l'on soit au Québec, à Tiananmen ou à Hong Kong. Voir, par exemple, Kelley LOPER, « Student's protest in no way undermines our rule of law », *Shouth Morning China Post*, 8 octobre 2014, en ligne : <<http://www.scmp.com/comment/insight-opinion/article/1612065/students-protest-no-way-undermines-our-rule-law?page=all>> (consulté le 1<sup>er</sup> mars 2019).

<sup>44</sup> Voir, par exemple, Rachel KLEINFELD BELTON, *Competing Definitions of the Rule of Law: Implications for Practitioners*, Carnegie Endowment Working Papers 55, Washington D.C., Carnegie, 2005, p. 10-12.

<sup>45</sup> Voir, par exemple, Richard WASSERTROM, « The Obligation to Obey the Law », (1963) 10 *UCLA L. Rev.* 780; Ronald DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1977, chap. 7-8. Pour des points de vue classiques, voir ARISTOTE, préc., note 10; T. D'AQUIN, préc., note 11, Q. 96, art. 4.

<sup>46</sup> T. HOBBS, préc., note 12, chap. 26.

<sup>47</sup> *Renvoi: Droits linguistiques au Manitoba*, préc., note 27, par. 62.



structuré et maintenu par des normes sociales qui n'ont aucune validité en droit positif, telles que la coutume ou l'usage. Paradoxalement, c'est d'ailleurs ce qui découlait du *Renvoi: Droits linguistiques au Manitoba*, alors que la Cour résumait la situation de la province du Manitoba « sur le plan juridique » en ces termes : « Toutes les lois adoptées dans une seule langue par la législature du Manitoba sont et ont toujours été invalides et inopérantes. [Mais elles] sont réputées temporairement valides et opérantes à compter de la date du présent jugement [...] »<sup>48</sup>. On peut rationaliser ce passage de bien des manières, mais le résultat net fut le suivant : la Cour conféra une force normative à des règles sociales qui « ont toujours été invalides et inopérantes » en droit positif. Par conséquent, l'ordre public requis par la primauté du droit peut être structuré par des règles sociales qui ont toujours été invalides et inopérantes en *droit positif*, mais qui ont toujours été opérantes en *fait*, au même titre que la coutume ou l'usage.

## B. La primauté du droit et la philosophie grecque

Quoi qu'il en soit, il faut remonter bien avant Hobbes pour cerner l'origine du principe de la primauté du droit associé au maintien d'un ordre normatif. En général, les auteurs situent l'origine du principe même dans les écrits de Platon et d'Aristote au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>49</sup>. Cela n'est pas faux : ces écrits ont constitué la base des réflexions philosophiques sur la primauté du droit depuis le Moyen Âge<sup>50</sup>. Ils s'inscrivaient toutefois dans un contexte : ils étaient conçus comme une alternative rationnelle aux explications mythiques du monde. Or, certains de leurs postulats et de leurs problèmes provenaient directement des mythes grecs<sup>51</sup>. En particulier, les philosophes postulaient généralement l'existence d'un ordre objectif et

<sup>48</sup> *Id.*, par. 54 et 108-109 (mes italiques).

<sup>49</sup> Voir, par exemple, B.Z. TAMANAHA, préc., note 1, chap. 1.

<sup>50</sup> *Id.*

<sup>51</sup> Voir, par exemple, George R. BOYS-STONES et Johannes H. HAUBOLD (dir.), *Plato and Hesiod*, Oxford, Oxford University Press, 2010 ; Nicolas SMITH, « Some Thought About the Origins of "Greek Ethics" », (2001) 5 *The Journal of Ethics* 3 ; K. DOWDEN, préc., note 4, chap. 3. Pour un ouvrage pionnier, voir Francis M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1912. Hésiode, par exemple, est souvent interprété comme marquant la transition entre la culture poétique proprement mythique et la pensée rationnelle, le passage entre *mythos* et *logos*. Voir, par exemple, Christopher J. ROWE, « Archaic Thought in Hesiod », (1983) 103 *The Journal of Hellenic Studies* 124. Sur Hésiode, voir *infra*, note 65.

cohérent dans l'univers, tout comme les poètes avant eux. Ce postulat avait guidé les recherches des « premiers philosophes », les présocratiques<sup>52</sup>, ainsi que celles des philosophes subséquents, de Platon aux Stoïciens<sup>53</sup>. Ce postulat est magnifiquement illustré dans un passage de l'un des derniers dialogues de Platon, *Phèdre*, sur le plaisir et le bien. Socrate y interroge Protarque sur la question de savoir si l'univers est ordonné ou s'il est chaotique : est-il le fruit d'une intelligence quelconque ou le fruit du hasard ?

SOCRATE. Commençons donc en nous interrogeant de cette manière.

PROTARQUE. De quelle manière ?

SOCRATE. Dirons-nous, Protarque, qu'une puissance dépourvue de raison, téméraire et agissant au hasard, gouverne toutes choses et ce que nous appelons l'univers ? Ou au contraire, comme l'ont dit ceux qui nous ont précédés, qu'une intelligence, une sagesse admirable a formé le monde et le gouverne ?

PROTARQUE. Quelle différence entre ces deux sentiments, divin Socrate ! On ne peut pas soutenir le premier sans faire un crime. Par contre, dire que l'intelligence gouverne tout, c'est un sentiment digne de l'aspect de cet univers, du soleil, de la lune, des astres, et de tous les mouvements célestes. Je ne pourrais ni parler ni penser d'une autre manière.

SOCRATE. Veux-tu donc que nous soutenions qu'il en est ainsi et que nous nous joignons à ceux qui ont avancé la même chose avant nous ? Si oui, alors veux-tu [que nous] participions au même mépris, quand un homme habile prétendra que le désordre règne dans l'univers ?

PROTARQUE. Pourquoi ne le voudrais-je pas ?

SOCRATE. Ainsi, [...] nous ferons mieux de dire, en suivant les mêmes principes, qu'il y a [...] dans cet univers beaucoup d'infini, et une quantité suffi-

<sup>52</sup> Les présocratiques étaient des philosophes qui n'avaient pas été influencés par Socrate. Ils vécurent entre le VII<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Ils s'intéressaient aux grandes questions existentielles telles que : « de quoi la réalité est-elle constituée ? », « quel est l'élément ultime de la réalité ? », « le monde a-t-il été créé ? », « qu'est-ce que l'être humain ? » ou « l'âme est-elle immortelle ? ». Si leurs réponses comportaient des considérations rationnelles, elles contenaient aussi des considérations mythiques et religieuses. Voir, par exemple, F.M. CORNFORD, préc., note 51.

<sup>53</sup> À la période classique (V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles av. J.-C.), les mythes étaient encore très influents. Les grands dramaturges, tels que Eschyle, Sophocle et Euripide, y avaient recours pour souligner l'importance des dieux dans le monde, la puissance du destin et les conflits moraux irrépressibles.

sante de fini, auxquels préside une cause respectable, qui arrange et ordonne les années, les saisons, les mois, et qui mérite à très juste titre le nom de sagesse et d'intelligence.

PROTARQUE. A très juste titre, assurément.

SOCRATE. Mais il ne peut y avoir de sagesse et d'intelligence là où il n'y a point d'âme.

PROTARQUE. Non, certes.

SOCRATE. Ainsi, tu diras qu'il y a dans la nature de Zeus, en qualité de cause, une âme royale, une intelligence royale, et dans les autres dieux, d'autres belles qualités, quel que soit le nom sous lequel il plaise à chacun de les désigner.

PROTARQUE. Sans doute.

SOCRATE. Ne va pas croire, Protarque, que nous ayons fait ce discours en vain : [...] il vient à l'appui du sentiment de ceux qui ont avancé autrefois que l'intelligence préside toujours à cet univers.<sup>54</sup>

Dans les prochaines parties, j'associerai l'origine de la conception de la primauté du droit fondée sur le maintien d'un ordre normatif aux mythes fondateurs de la civilisation grecque. Ces mythes ont été fixés au VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. dans les deux grands poèmes attribués à Hésiode, la *Théogonie* et *Les Travaux et les Jours*. Leur importance dans la formation théologique, politique et éthique des Grecs n'a d'égal que l'*Iliade* et l'*Odyssée* d'Homère, auxquels je référerai à l'occasion<sup>55</sup>.

## II. Les mythes

Cette partie constitue une brève introduction à la nature et à la fonction des mythes dans la vie et la culture des Grecs de l'Antiquité. S'il importe de le faire, c'est que nous ignorons généralement ce qui rendait ces mythes intelligibles<sup>56</sup>. Certes, notre vocabulaire est encore chargé de leurs mots,

<sup>54</sup> PLATON, *Philèbe*, trad. Victor COUSIN, vol. II, 28e-29a, 30c-30d.

<sup>55</sup> Les objectifs et les enseignements d'Hésiode et d'Homère étaient différents. Par exemple, Homère valorisait l'honneur, la gloire et l'excellence du guerrier, alors qu'Hésiode valorisait l'ordre, la justice et le travail. Voir, en général, *infra*, notes 63-65.

<sup>56</sup> Les lecteurs familiers avec la mythologie grecque peuvent passer directement à la Partie III.

mais ces mots sont généralement détachés de leur signification originelle. Nous connaissons les noms de leurs dieux et de leurs héros, mais nous ne savons généralement plus ce qu'ils incarnaient. Notre peinture, notre sculpture et notre littérature y font référence, mais nous n'en voyons généralement plus les raisons, à part la convention artistique ou la coquetterie. Ils ont permis l'émergence de la pensée et de la tradition juridiques occidentales, mais nous les avons perdus de vue. Qu'était-ce donc un mythe pour les Grecs de l'Antiquité?

Un mythe était un récit<sup>57</sup> : le mot « mythe » vient du grec *mythos*, qui signifie « récit ». Littéralement, *mythos* signifie « quelque chose que quelqu'un dit »<sup>58</sup>. Les mythes grecs étaient principalement l'œuvre de poètes qu'on appelait « aèdes », du grec *aoidós* qui veut dire « chanteur » ou « chantre ». Les poètes racontaient la vie des dieux et des héros du passé tout en fournissant aux Grecs une matrice commune à partir de laquelle ils répondaient aux grandes questions existentielles. Vers le VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., deux poètes majeurs fixèrent les mythes fondateurs de la civilisation grecque : Hésiode et Homère. Les Grecs les considéraient généralement comme les auteurs les plus anciens des représentations « préphilosophiques » du monde. Hérodote, par exemple, qui vécut au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., écrivait :

On a longtemps ignoré l'origine de chaque dieu, leur forme, leur nature, et s'ils avaient tous existé de tout temps. Ce n'est, pour ainsi dire, que d'hier qu'on le sait. Je pense en effet qu'Homère et Hésiode ne vivaient que quatre cents ans avant moi. Or ce sont eux qui les premiers ont décrit en vers la théogonie, qui ont parlé des surnoms des dieux, de leur culte, de leurs fonctions, et qui

<sup>57</sup> Sur les mythes grecs en général, voir, par exemple, *supra*, note 4 ; Jacques BRUNSCHWIG, Geoffrey LLOYD, Pierre PELLEGRIN, Julia ANNAS, Annie BÉLIS et Enrico BERTI, *Le savoir grec : dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 2011 ; Ken DOWDEN et Niall LIVINGSTONE (dir.), *A Companion to Greek Mythology*, Chichester (West Sussex), Wiley-Blackwell, 2011 ; Jean-Pierre VERNANT, *Œuvres, religions, rationalités, politique*, Paris, Le Seuil, 2007, I et II ; Geneviève HOFFMANN, *La culture grecque*, Paris, Ellipses, 2002 ; Gregory NAGY, *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca, Cornell University Press, 1990 ; James BREMMER (dir.), *Interpretations of Greek Mythology*, Londres, Routledge, 1987 ; Moses I. FINLEY, *Les Anciens Grecs : une introduction à leur vie et à leur pensée*, Paris, Seuil, coll. « Point Essais », 1993.

<sup>58</sup> Sur le mot « mythe », voir, par exemple, S.G. PEMBROKE, « Le mythe », dans Moses I. FINLEY, *L'Héritage de la Grèce*, Paris, Texto, 2009, chap. X ; S.L. HARRIS et G. PLATZNER, préc., note 4, chap. 1 ; K. DOWDEN, préc., note 4, chap. 1 ; James BREMMER, « What is a Greek Myth? », dans J. BREMMER, préc., note 57, chap. 1.

ont tracé leurs figures. Les autres poètes, qu'on dit les avoir précédés, ne sont venus, du moins à mon avis, qu'après eux.<sup>59</sup>

Ce serait pourtant une erreur de croire que les mythes fondateurs datent du VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. À cette époque, il existait déjà une grande quantité de mythes et des poètes professionnels anonymes les transmettaient oralement<sup>60</sup>. Certains d'entre eux puisaient leurs racines dans des cultures très anciennes, telles que les cultures égyptienne et mésopotamienne<sup>61</sup>. L'importance d'Hésiode et d'Homère fut de les avoir intégrés dans une forme intelligible qui deviendra permanente et, peut-être aussi, de les avoir embellis. Quelque deux siècles plus tard, leurs poèmes faisaient partie de l'éducation de tous les jeunes athéniens. Cela dit, à peu près tous les aspects de leur vie font l'objet d'incertitudes : qui était le plus vieux ? Étaient-ils contemporains ? Se connaissaient-ils ? Étaient-ils vraiment les auteurs des poèmes qu'on leur attribue ? Représentaient-ils deux auteurs uniques ou plusieurs auteurs<sup>62</sup> ? C'est ce que les spécialistes nomment la « question

<sup>59</sup> HÉRODOTE, *Enquête*, II, 53. Hérodote fut probablement le premier historien de tous les temps.

<sup>60</sup> Les siècles qui précédaient immédiatement le VIII<sup>e</sup> siècle sont appelés « les siècles obscurs » ou « les âges sombres » (les XI<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles). Bien que l'écriture existait depuis des milliers d'années (le linéaire A et le linéaire B), les Grecs étaient probablement redevenus illettrés. L'écriture alphabétique (dérivée de l'écriture phénicienne) fut introduite en Grèce au VIII<sup>e</sup> siècle (peut-être, selon certains, pour fixer les poèmes homériques). Cela coïncide avec la période archaïque (les VIII<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles) qui voit l'émergence des cités. Voir, par exemple, É. SCHEID-TISSINIER, préc., note 3. Voir aussi, en général, *supra*, note 3 ; François LEFÈVRE, *Histoire du monde antique*, Paris, Le Livre de Poche, 2007 ; Pierre LÉVÊQUE, *L'aventure grecque*, Paris, Armand Collin, coll. « Destins du monde », 1964.

<sup>61</sup> Voir, par exemple, Carolina LÓPEZ-RUIZ, *When the Gods Were Born: Greek Cosmogonies and the Near East*, Cambridge, Harvard University Press, 2010 ; Ian RUTHERFORD, « Hesiod and the Literary Traditions of the Near East », dans Franco MONTANARI, Christos TSAGALIS et Antonios RENGAKOS (dir.), *Brill's Companion to Hesiod*, Leiden, Brill, 2009 ; Roger D. WOODARD, « Hesiod and Greek myth », dans Roger D. WOODARD, préc., note 4 ; M.L. WEST, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford, Oxford University Press, 2007 ; M.L. WEST, *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, Clarendon Press, 1999 ; G. NAGY, préc., note 57, p. 38 et suiv. ; Walter BURKERT, « Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels », dans J. BREMMER, préc., note 57.

<sup>62</sup> Sur la chronologie des poèmes, voir, par exemple, Øivind ANDERSEN et Dag T. T. HAUG, (dir.), *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, notamment le chapitre 1 par Richard JANKO. Comparer avec Martin L. WEST (dir.), *Hesiod Theogony*, Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 40-48 ; Martin L. WEST (dir.), *Hesiod, Works and Days*, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 30-33. Voir

hésiodique»<sup>63</sup> et la «question homérique»<sup>64</sup>. Pour ma part, je les nommerai simplement Hésiode et Homère.

Hésiode serait né au VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. à Ascra, en Béotie (région au nord-est d'Athènes), au pied de la montagne appelée Hélicon. Il était probablement paysan de naissance, bien que sa poésie semble être celle d'un aristocrate<sup>65</sup>. Plusieurs œuvres lui sont attribuées, dont deux majeures : la *Théogonie* et *Les Travaux et les Jours*. La *Théogonie* est un long poème qui mettait de l'ordre dans les divers mythes relatifs aux dieux, afin que les humains puissent comprendre leur place dans l'univers et les valeurs qui devaient guider leur vie. Il expliquait l'ordre du monde par la naissance des dieux, la légitimité politique et la justice. Le mot «théogonie» signifie littéralement «création des dieux» (*theo* signifie «dieu» et *gonie* «création» ou «procréation»). *Les Travaux et les Jours* est un poème qui valorisait la justice et le travail afin de mettre fin aux misères humaines, tout en

---

aussi, M.C. HOWATSON (dir.), *The Oxford Companion to Classical Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2011, sous «Hesiod».

<sup>63</sup> Sur la question «hésiodique», voir, par exemple, Hugo H. KONING, «The Hesiodic Question», dans Alexander LONEY et Stephen SCULLY (dir.), *The Oxford Handbook of Hesiod*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 17; G. NAGY, préc., note 57, p. 36-82; Robert LAMBERTON, *Hesiod*, New Haven, Yale University Press, 1988, p. 1-37; et comparer avec Andrew D. MORRISON, *The Narrator in Archaic and Hellenistic Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 57 et suiv.

<sup>64</sup> Sur la question «homérique», voir, par exemple, Frank M. TURNER, «The Homeric Question», dans Ian MORRIS et Barry POWELL (dir.), *A New Companion to Homer*, Leiden, Brill, 2011; Robert FOWLER, «The Homeric Question», dans Robert FOWLER (dir.), *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; James I. PORTER, «Homer: The History of an Idea», dans R. FOWLER, *id.*; Jan Paul CRIELAARD (dir.), *Homeric Questions: Essays in Philology, Ancient History and Archaeology*, Leiden, Brill Academic Publishers, 1995; Geoffrey S. KIRK, «Homer», dans Patricia E. EASTERLING et Bernard M.W. KNOX, *The Cambridge History of Classical Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, chap. 2; Moses I. FINLEY, *Le monde d'Ulysse*, Paris, Maspero, 1969 (original en 1954).

<sup>65</sup> La littérature sur Hésiode est abondante. Voir, en général, les titres mentionnés aux notes 61-63, dont les deux ouvrages suivants : A. LONEY et S. SCULLY, préc., note 63; F. MONTANARI, C. TSAGALIS et A. RENGAKOS, préc., note 61. Voir aussi Lilah Grace CANEVARO, *Hesiod's Works and Days: How to Teach Self-Sufficiency*, Oxford, Oxford University Press, 2015; Anthony T. EDWARDS, *Hesiod's Ascra*, Berkeley, University of California Press, 2004; Jenny STRAUSS CLAY, *Hesiod's Cosmos*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003; Christopher J. ROWE, *Essential Hesiod*, Bristol, Bristol Classical Press, 2001; J.P. BARRON et Patricia E. EASTERLING, «Hesiod», dans Patricia E. EASTERLING et Bernard M.W. KNOX, préc., note 64, chap. 3.

énonçant des conseils moraux valables autant pour les rois que pour les paysans les plus modestes. C'est dans ce poème qu'il énonça une proposition qui orientera la philosophie du droit pour toujours : « la justice est le plus précieux de tous les biens ».

Selon les spécialistes, Homère serait lui aussi né au VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., probablement sur l'île de Chios, bien que plusieurs villes revendiquent l'avoir vu naître<sup>66</sup>. Les Grecs le croyaient aveugle<sup>67</sup>. La tradition lui attribue deux véritables chefs-d'œuvre organisant les mythes héroïques des siècles précédents reliés à la Guerre de Troie (1200 av. J.-C.) : l'*Iliade* et l'*Odyssée*. L'*Iliade* est un très long poème qui raconte les quelques jours assombrés par la colère d'Achille lors de la dernière année de la Guerre de Troie. L'*Odyssée* raconte le difficile retour d'Ulysse à l'île d'Ithaque après la guerre, et sa terrible vengeance. Ces deux poèmes auraient pris leur forme finale entre l'an 750 et 550 av. J.-C.<sup>68</sup>. Leur importance fut telle dans la formation théologique, politique et éthique des Grecs que, selon Platon, plusieurs Grecs le tenaient pour « l'éducateur de la Grèce »<sup>69</sup>.

## A. Les fonctions des mythes grecs

Les mythes grecs avaient deux importantes fonctions<sup>70</sup>. Premièrement, ils répondaient à certaines grandes questions existentielles : comment le monde est-il devenu ce qu'il est ? Quelle est la structure de l'univers ? La vie est-elle organisée ? Quelle est la source des valeurs ? Avons-nous un destin ? Et ainsi de suite. Ces mythes n'énonçaient pas une théorie rationnelle de

<sup>66</sup> Par exemple, Smyrne, en Asie Mineure (actuelle Turquie), Colophon, Chypre et Babylone.

<sup>67</sup> La littérature sur Homère est trop abondante pour y référer adéquatement ici. Mais voir, en général, les titres mentionnés aux notes 61, 62 et 64, dont les deux « compagnions » suivants : I. MORRIS et B. POWELL, préc., note 64 ; et R. FOWLER, *supra* note 64. Pour deux études récentes, voir Pierre JUDET DE LA COMBE, *Homère*, Paris, Gallimard, 2017 ; Barbara GRAZIOSI, *Homer*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

<sup>68</sup> La version officielle fut mise par écrit par un tyran d'Athènes vers 520 av. J.-C., dans le but de les présenter au concours de poésie des « Grandes Panathénées », sortes de jeux à Athènes inspirés des jeux olympiques, mais incluant des concours de musique et de poésie. *Id.*

<sup>69</sup> PLATON, *La république*, X, 606e.

<sup>70</sup> Cette section ainsi que celles qui suivent sont fondées sur les travaux des spécialistes mentionnés aux notes 4 et 57. Il serait fastidieux de les citer de nouveau chaque fois qu'ils appuient l'une ou l'autre de mes assertions.

l'univers : ils n'étaient pas une « cosmologie »<sup>71</sup>. Ils proposaient une « cosmogonie » (du grec *kosmos*, « monde » ou « univers », et du grec *gonie*, qui signifie « création » ou « procréation »). Ils expliquaient la création de l'univers par des récits non philosophiques. Deuxièmement, les mythes transmettaient aux Grecs un bagage de rites religieux, une mémoire, des valeurs et des idéaux qui donnaient un sens à leur religion, à leur histoire et à leur vie en commun<sup>72</sup>. Ils constituaient le fondement de ce que les Grecs nommaient la *paideia*, c'est-à-dire une culture fondée sur des valeurs communes transmises par l'éducation<sup>73</sup>. Les mythes ne formaient toutefois pas des théories religieuses, historiques et éthiques rationnelles ; ils proposaient plutôt des modèles de conduite formant des enseignements moraux.

Les cités avaient aussi leurs mythes fondateurs. La cité d'Athènes, par exemple, associait son identité à la déesse Athéna, son fondement au héros Thésée – qui fut l'un de ses premiers rois et dont un parent était un dieu – et son origine au mythe de « l'autochtonie » racontant que les hommes étaient nés directement de la terre<sup>74</sup>. Il en était de même de la plupart des familles aristocratiques liées à la politique des cités : elles associaient leurs ancêtres à des dieux ou à des héros historiques – ce qui leur conférait un prestige et une légitimité politiques<sup>75</sup>.

Les mythes grecs étaient donc bien plus que des simples « poèmes », au sens où on l'entend généralement aujourd'hui, c'est-à-dire de beaux textes en prose ou en vers. Ils répondaient aux questions ultimes de l'existence

<sup>71</sup> Le mot « cosmologie » vient du grec *cosmos*, qui signifie « monde » ou « univers », et du grec *logos*, qui veut dire « discours argumenté ». Le premier philosophe à proposer une interprétation non religieuse et non mythologique du monde naturel fut Thalès de Milet (624-549 av. J.-C.). Voir, par exemple, J. BRUNSCHWIG et al., préc., note 57, p. 46 et suiv. ; Clémence RAMNOUX, « Les présocratiques », dans *Histoire de la philosophie*, vol. 1, Paris, Klincksieck, 1969, p. 405. Voir aussi Bertrand RUSSELL, *History of Western Philosophy*, Londres, George Allen & Unwin Ltd, 1946, chap. 1-2.

<sup>72</sup> Par exemple, les fêtes publiques étaient des célébrations religieuses dans lesquelles les mythes étaient prééminents. À Athènes, il y avait deux grandes fêtes : les « Panathénées », en l'honneur d'Athéna, et les « Dionysies », en l'honneur de Dionysos.

<sup>73</sup> Voir, par exemple, Anne QUEYREL et François QUEYREL, *Lexique d'histoire et de civilisation grecques*, Paris, Ellipses, 2010. On trouve le mot *paideia* dans les mots qui se terminent par « pédie » ou « pédia », tels que « encyclopédie », « orthopédie » et « wikipédia ».

<sup>74</sup> Le mot « autochtone » vient du grec *autókhthôn* (*autós* signifie « soi-même » et *khth n* signifie « terre »). Les Athéniens « de souche » avaient donc une origine « chtonienne » (de la terre). Voir, par exemple, Paul CARTLEDGE, *Ancient Greece: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 65.

<sup>75</sup> Voir, par exemple, M.I. FINLEY, préc., note 64, ch. 5.



humaine et exprimaient les valeurs éthiques de la société grecque. Ils formaient une vision du monde qui donnait aux Grecs un sens cohérent à leur vie.

## B. Les mythes et le savoir

Aujourd'hui, on tend à concevoir les mythes comme des fictions, des discours symboliques ou des conceptions simplistes du monde incompatibles avec la vérité scientifique. Pour les Grecs, les mythes décrivaient la réalité telle qu'elle était, que ce soit le monde naturel ou leur propre passé. Les poèmes n'étaient donc pas des « créations » littéraires. Les poètes n'étaient pas des « artistes » ; ils étaient détenteurs d'un savoir en vertu d'une inspiration divine. Leur savoir était « soufflé » par les Muses (du grec *moûsai*) et les poètes le transmettaient directement à leurs auditeurs<sup>76</sup>. Pour cette raison, les poèmes s'ouvraient souvent par une invocation aux Muses<sup>77</sup>.

### Les Muses

Les Muses étaient les neuf filles de Zeus et de la déesse Mnémosyne qui personnifiait la mémoire<sup>78</sup>. Elles étaient des divinités « collectives »<sup>79</sup>. Puisque Zeus était leur père, leur savoir avait une autorité divine qui validait la parole des poètes et conférait à ceux-ci une autorité parfois supérieure, même, à celle des rois<sup>80</sup>. Les neuf Muses habitaient en « hauteur » dans les montagnes : sur le mont Parnasse (près de Delphes) et sur le mont Hélicon (en Boétie) dans un sanctuaire nommé le « Musée » (*mouseïon*)<sup>81</sup>.

<sup>76</sup> Voir J. BRUNSCHWIG et al., préc., note 57, p. 69 et suiv.

<sup>77</sup> Voir la *Théogonie* d'Hésiode et l'*Illiade* d'Homère (invocation à la « déesse »). Voir aussi, les poèmes lyriques d'Archiloque et de Pindare ou les poèmes idylliques de Théocrite.

<sup>78</sup> Les mots « amnésie » et « mnémotechnique », par exemple, tirent leur racine de la mère des Muses.

<sup>79</sup> Les divinités collectives sont toujours représentées et honorées en groupe, tout comme les trois Grâces, les Nymphes, les Heures et les Moires (voir *infra*, Partie VI). Elles ne sont jamais individualisées, contrairement à Zeus, Apollon ou Athéna, par exemple.

<sup>80</sup> Voir, par exemple, G. NAGY, préc., note 57, p. 63-64.

<sup>81</sup> Le mot « musée » vient du grec *mouseïon* et signifie « temple des Muses ». À l'origine, c'était un lieu de culte envers les Muses. À la période hellénistique (après l'an 323 av. J.-C.), le musée était devenu un genre d'institut de recherche. À Alexandrie, par exemple, la fameuse Bibliothèque d'Alexandrie faisait partie du Musée. Le *mouseïon* fut le modèle des centres d'archivage et de nos musées. Voir, par exemple, A. QUEYREL et F. QUEYREL, préc., note 73.

Elles chantaient, leurs voix étaient belles, elles dansaient allègrement et leur musique était jolie, particulièrement lors des fêtes sur le mont Olympe<sup>82</sup>. Voyez les premiers vers de la *Théogonie* d'Hésiode :

Commençons notre chant par les Muses, habitantes du haut et divin Hélicon, qui, près d'une noire fontaine, devant l'autel du puissant [Zeus], mènent des danses légères ; qui, après avoir baigné leur beau corps dans les eaux de [trois rivières du mont Hélicon], couronnent de chœurs gracieux, ravissants, les sommets de la montagne sacrée et les foulent sous leurs pieds agiles. C'est de là qu'elles descendent, lorsque, la nuit, dans un nuage, elles s'en vont parcourir la terre, faisant retentir au loin leur voix harmonieuse. [...]

Zeus, durant neuf nuits, avait visité leur mère [Mnémosyne], montant, loin du regard des immortels, dans sa couche sacrée ; et, quand l'année s'approcha de son terme, que les mois furent accomplis, que les jours marqués arrivèrent, elle mit au jour neuf vierges, qu'un même esprit anime, le cœur libre de soucis, sans autre soin que de chanter. Ce fut non loin de la dernière cime et des neiges de l'Olympe, où sont les brillants palais, théâtre de leurs jeux, où près d'elles ont leur demeure les Grâces et le Désir. Là, dans la joie des festins, leur voix ravissante chante les lois de l'univers et la vie divine des immortels. De ces lieux elles montent vers le sommet de l'Olympe avec leurs accents mélodieux, leurs célestes chansons. Tout autour, les échos de la noire terre les répètent, et sous leurs pas cadencés naît une aimable harmonie, tandis qu'elles s'avancent vers leur père.<sup>83</sup>

## La vérité

Lorsque les Muses unissaient leurs voix, elles pouvaient dire « ce qui est, ce qui était et ce qui sera ». Les poètes qu'elles inspiraient disaient donc la vérité. Ils racontaient les choses telles qu'elles étaient, comme si eux-mêmes en avaient été témoins ou comme s'ils les avaient entendus décrire

<sup>82</sup> Si, à l'origine les neuf Muses étaient la source de l'inspiration divine des poètes, chaque Muse deviendra plus tard la source d'inspiration d'un art particulier ou d'un genre littéraire, tel que le chant, l'harmonie musicale, la danse, la comédie, la poésie, l'histoire, l'astronomie ou l'astrologie, le mime et la tragédie.

<sup>83</sup> HÉSIODE, *Théogonie*, v. 1-10, 56-71 (ci-après « *Théogonie* »). Les chiffres correspondent aux numéros des vers. Dans ce texte, j'utiliserai la traduction de Henri PATIN, *La Théogonie d'Hésiode : traduction nouvelle par M. Patin*, G. Chamerot, Paris, 1872. Il m'arrivera, bien que rarement, d'alléger les phrases. Cette version est disponible en ligne : <[https://fr.wikisource.org/wiki/La\\_Th%C3%A9ogonie\\_%28traduction\\_Patin%29](https://fr.wikisource.org/wiki/La_Th%C3%A9ogonie_%28traduction_Patin%29)> (consulté le 1<sup>er</sup> mars 2019).

par quelque témoin. Dans la *Théogonie*, par exemple, Hésiode affirmait qu'un jour, alors qu'il faisait paître ses agneaux, les Muses lui avaient enseigné des vérités concernant l'origine et la vie des dieux immortels et inspiré un langage divin afin qu'il puisse les chanter à ses semblables. Il ajoutait en outre que les Muses lui avaient remis un sceptre (un rameau d'olivier), formalisant ainsi l'autorité divine de sa parole. Ses semblables, les pasteurs grossiers et vils, étaient donc tenus de le croire.

[Les Muses] enseignèrent leurs beaux chants à Hésiode, tandis qu'il paissait son troupeau au pied du divin Hélicon; et voici comme me parlèrent ces Muses de l'Olympe, ces filles de Zeus: «*Pasteurs qui dormez dans les champs, race grossière et brutale, nous savons dire des histoires mensongères qui ressemblent à la vérité; nous pouvons aussi quand il nous plaît, en raconter de véritables.*» Ainsi dirent les filles éloquentes du grand Zeus, et elles placèrent dans mes mains un sceptre merveilleux, un verdoyant rameau d'olivier. Elles me soufflèrent une voix divine, pour annoncer ce qui doit être et ce qui fut et elles m'ordonnèrent de célébrer la race des immortels, les bienheureux habitants du ciel, elles surtout, dont la louange devait toujours ouvrir et terminer mes chants.<sup>84</sup>

Cette fonction du poète a été magnifiquement décrite par Homère dans une scène de l'*Odyssée*. Cette scène se déroule dans un banquet auquel Ulysse participe sans y être reconnu. Un poète nommé Démococ raconte le fameux épisode du cheval de Troie qui donna la victoire aux Achéens [les Grecs] lors de la guerre de Troie, dont Ulysse en avait été l'instigateur. Démococ est aveugle et est décrit comme «le chanteur mélodieux vénéré par le peuple»<sup>85</sup>, celui «qu'une muse chérit»<sup>86</sup>. Cette Muse, écrit Homère, l'avait privé de la lumière et lui avait donné «la voix la plus mélodieuse»<sup>87</sup>. La force d'un «poète aveugle», selon la tradition, résidait dans ses lumières intérieures: il pouvait voir les choses directement telles que les lui soufflaient les Muses<sup>88</sup>. Voici comment Homère décrit la scène:

Le prudent Ulysse coupe le dos d'un sanglier aux blanches dents, d'un sanglier entouré d'une graisse abondante et dont il restait encore une grande partie; puis il prononce ces paroles: «- Héraut, porte ce mets à Démococ,

<sup>84</sup> *Id.*, v. 22-34.

<sup>85</sup> HOMÈRE, *Odyssée*, VIII, v. 470-73 (ci-après «*Odyssée*»).

<sup>86</sup> *Id.*, VIII, v. 62-64.

<sup>87</sup> *Id.*, VIII, v. 64.

<sup>88</sup> Selon la tradition, Homère était lui-même aveugle. Démococ pouvait donc représenter Homère lui-même. Voir *supra*, notes 64 et 67.

pour qu'il le mange, et dis à ce chanteur que je le chéris malgré ma tristesse. Chez tous les hommes habitants de la terre, *les chantres sont honorés et respectés, car les Muses leur inspirent de divins accents*, et les déesses aiment la race des chanteurs.» Il s'arrête. Le héraut porte la part destinée à Démodocos; il la place devant le chanteur, et celui-ci la reçoit avec plaisir. Alors tous les convives étendent leurs mains vers les mets qu'on leur a servis et préparés; puis, quand ils ont apaisé la faim et la soif, le prudent Ulysse, se tournant vers Démodocos, lui parle en ces termes: «- Démodocos, *je t'élève au-dessus de tous les mortels. Tu as sans doute été instruit par une Muse*, fille de Zeus, ou par Apollon lui-même; *car tu chantes admirablement la triste destinée des Achéens* [les Grecs]: tu nous racontes tout ce qu'ils ont entrepris et souffert, toutes les fatigues qu'ils ont supportées *comme si toi-même tu en avais été témoin ou comme si tu l'avais entendu dire par quelques-uns de ces guerriers*. Maintenant poursuis ton récit et chante-nous l'histoire du cheval de bois que construisit Épeios avec le secours d'Athéna, et qu'Ulysse, par ses ruses, conduisit dans la citadelle après avoir rempli les flancs de ce cheval de vaillants combattants qui renversèrent ensuite la ville d'Ilion [Troie]. *Si tu nous racontes fidèlement ces faits, je proclamerai alors devant tous les hommes qu'un dieu bienveillant t'a donné tes chants sublimes et divins.* » Aussitôt Démodocos, *inspiré par une divinité*, commence son récit [...].<sup>89</sup>

### La vérité et la beauté

La poésie n'était pas d'abord une entreprise esthétique. Les poètes ne cherchaient pas à faire du beau, mais à transmettre du vrai et c'était la vérité qui faisait la beauté de la poésie. Les poètes utilisaient des images fortes et des descriptions précises afin que les auditeurs puissent « voir » directement la réalité telle qu'elle était, qu'elle sera ou qu'elle avait été. Ils utilisaient des mots qui permettaient à l'auditoire de ressentir réellement les émotions qu'avaient vécues les dieux ou les héros. La beauté de la poésie résidait dans la capacité du poète à montrer quelque réalité. C'est pourquoi la voix des poètes et des Muses était si belle, si charmante, si mélodieuse, si agréable et si douce; elle disait des choses vraies. Il en était de même des rois qui suivaient la justice. Les Muses versaient sur leur langue une « douce rosée » et leurs discours coulaient comme du miel. Les conflits étaient résolus sagement et les parties acceptaient leurs décisions. Écoutons Hésiode dans la *Théogonie*:

<sup>89</sup> *Odyssée*, préc., note 84, VIII, v. 474-99 (mes italiques).

Commençons par les Muses, qui, dans l'Olympe, charment la sublime intelligence de leur père, lorsqu'unissant leurs voix, elles disent le présent, l'avenir et le passé. De leurs lèvres coulent avec une douceur infinie d'inépuisables chants : ils réjouissent le palais de Zeus, le maître de la foudre, où ils se répandent en accents harmonieux, et ils résonnent sur les sommets neigeux de l'Olympe, demeure des immortels. [...] Si, parmi les rois, ces nourrissons de Zeus, il en est un que les Muses ses filles protègent, et qu'elles aient regardé à sa naissance d'un œil favorable, elles répandent sur sa langue une douce rosée et de sa bouche les paroles coulent comme le miel. Les peuples le contemplant, lorsqu'il rend la justice avec droiture. Il parle avec autorité et devant ses discours tombent aussitôt les plus vives discordes. Car c'est en cela que se montre la sagesse d'un roi : aux peuples opprimés, ses jugements rendus sur la place publique assurent de justes réparations, et l'on cède facilement à ses persuasives paroles. Marche-t-il par la ville, on l'adore comme un dieu, avec respect et amour ; il paraît le premier au milieu de la foule qui l'entoure. [...] Heureux le mortel aimé des Muses ! Une douce voix coule de sa bouche.<sup>90</sup>

La beauté de la poésie grecque résidait donc dans la force évocatrice des mots capables de faire voir directement la réalité des choses. Les poèmes d'Hésiode et d'Homère étaient exemplaires et c'est probablement pourquoi ils traversèrent le temps. Ils « montraient » directement, sans complaisance, la complexité du monde naturel et de la condition humaine par des récits où la grandeur et la faiblesse, le bien et le mal, la justice et l'injustice, la guerre, la mort, l'amour, la haine, la démesure, etc., s'affrontaient à travers les dieux et les hommes. Selon Hésiode, la poésie pouvait même produire un grand bien-être : « Quand vous êtes dans le malheur, dans l'affliction, que votre cœur se sèche de douleur, si un serviteur des Muses [un poète] vient à chanter l'histoire des premiers humains et des bienheureux habitants de l'Olympe, vous oubliez vos chagrins, vous n'avez plus souvenir de vos maux, et soudain vous êtes changé par le divin bienfait de ces déesses. »<sup>91</sup> Ce n'est pas un hasard, ajouterais-je, s'ils émeuvent encore aujourd'hui tous ceux qui s'y plongent sérieusement.

<sup>90</sup> *Théogonie*, préc., note 83, v. 36-43, 81-97. Voir *infra*, note 245.

<sup>91</sup> *Id.*, v. 98-103.

### C. Les mythes et la religion

Les mythes constituaient un aspect central de la religion grecque<sup>92</sup>. La religion et la notion du divin chez les Grecs étaient toutefois très différentes de celles des juifs, des chrétiens ou des musulmans. Tout d'abord, les Grecs n'avaient aucun texte sacré semblable à la Torah, la Bible ou le Coran. Les poèmes d'Homère et d'Hésiode étaient ce qui leur ressemblait le plus, mais ils n'énonçaient aucun crédo ni doctrine officiels. Il n'y avait non plus aucun clergé professionnel faisant office de rabbins, de prêtres ou d'imams. Ensuite, la religion grecque était polythéiste, et non pas monothéiste : il y avait plusieurs dieux. De plus, les dieux grecs n'étaient pas éternels, mais immortels : ils avaient une naissance. Aussi, contrairement au Dieu des religions monothéistes, les dieux grecs n'étaient pas tout-puissants : ils pouvaient perdre des batailles, être emprisonnés pour toujours et être trompés par d'autres dieux. Zeus était le dieu qui ressemblait le plus à un être suprême, mais il n'était ni omnipotent ni omniscient. Enfin, à la différence du Dieu des religions monothéistes, les dieux grecs ne demandaient pas aux humains d'être adorés ou honorés en exclusivité.

Par ailleurs, les dieux grecs ressemblaient aux humains<sup>93</sup>. Ils discutaient, ils faisaient des banquets, ils se battaient pour le prestige et le pouvoir, notamment d'une génération à l'autre, ils avaient des relations sexuelles de toutes sortes et ils manipulaient les êtres humains. Ils pouvaient également être cruels, mesquins, colériques et jaloux. Leur structure sociale correspondait à celle des humains : leur famille était patriarcale et leur société aristocratique. Tous les dieux étaient parents et Zeus en était le maître ; c'était le « père des dieux », incarnant le pouvoir du père dans les clans. Il présidait les Conseils des dieux comme un roi présidait son Conseil, et exigeait qu'on obéisse strictement à ses décisions. Les dieux se distinguaient des humains uniquement par leur beauté, leur puissance surhumaine, leur immortalité et leur éternelle jeunesse que garantissait ce qu'ils mangeaient

<sup>92</sup> Voir, en général, Ruth N. BREMMER et Andrew ERSKINE (dir.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2010. Voir aussi, en général, *supra*, note 57, dont Jean-Pierre VERNANT, « Mythe et religion en Grèce ancienne », dans Jean-Pierre VERNANT, I, 825 et suiv. ; K. DOWDEN, préc., note 4 ; John GOULD, « On Making Sense of Greek Religion », dans Patricia E. EASTERLING et J.V. MUIR (dir.), *Greek Religion and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 1.

<sup>93</sup> *Id.* Voir aussi M.I. FINLEY, préc., note 64, p. 164 et suiv.

et buvaient : « l'ambroisie » et le « nectar »<sup>94</sup>. Leur puissance surhumaine indiquait qu'ils occupaient une place supérieure à celle des humains dans l'univers.

Les dieux vivaient aussi parmi les humains. Les dieux olympiens, par exemple, vivaient réellement sur le mont Olympe. Les temples grecs, tels que le Parthénon à Athènes, étaient des endroits où les dieux pouvaient véritablement résider. C'est pourquoi, contrairement aux religions monothéistes, les Grecs ne s'assemblaient pas à l'intérieur des temples. De plus, les dieux intervenaient directement dans la vie des humains, tantôt en prenant une forme et un visage proprement humains, tantôt en incarnant les forces de la nature. Ils les conseillaient, les dirigeaient parfois malgré eux, les punissaient souvent et avaient même des relations sexuelles avec eux. Avec le temps, les dieux se retirèrent sur le mont Olympe et n'intervenaient plus que par oracles interposés, dans les rêves ou autres signes particuliers, tels que le vol des oiseaux ou les entrailles des animaux.

Dans les prochaines parties (Parties III à VII), je discuterai de la naissance des dieux à partir des poèmes d'Hésiode, la *Théogonie* et *Les Travaux et les Jours*. Bien que ces mythes avaient un caractère fondamentalement religieux, ils décrivaient aussi l'origine d'un ordre normatif dont le maintien n'est possible que par l'existence d'une autorité suprême légitime et prudente capable de faire régner la justice.

### III. L'origine du monde : le chaos, l'anarchie et les luttes incessantes

Toutes les civilisations ont des manières différentes d'imaginer l'origine du monde. Selon la Bible, par exemple, il existe de toute éternité un Dieu unique qui a créé le monde en six jours, en utilisant uniquement le pouvoir de sa « parole »<sup>95</sup>. Les mythes grecs sont très différents du récit biblique. Ils

<sup>94</sup> L'ambroisie vient du grec *ambrosia* qui signifie « nourriture des dieux » et le mot nectar vient du grec *nektar*, qui signifie une « boisson ou un mets doux et agréable ». Voir A. QUEYREL et F. QUEYREL, préc., note 73.

<sup>95</sup> Les tout premiers versets de la Bible (Genèse, I:1) se lisent ainsi : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. La terre était informe et vide; les ténèbres couvraient l'abîme, et l'Esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux. Dieu dit : "Que la lumière soit !" et la lumière fut. Et Dieu vit que la lumière était bonne; et Dieu sépara la lumière et les ténèbres. Dieu appela la lumière Jour, et les ténèbres Nuit. Et il y eut un soir, et il

expliquent l'origine du monde par une « théogonie », c'est-à-dire comme nous l'avons dit plus haut, par la naissance des dieux (*theo* = « dieu » et *gonie* = « création » ou « procréation »). Chaque étape du processus se caractérise par une violence inouïe, incluant le cannibalisme, la vengeance débridée, la guerre et la destruction. Le monde finira par s'ordonner, mais pas avant que Zeus puisse imposer son autorité par la force, la légitimité politique et la justice. Dans la *Théogonie*, Hésiode a décrit cette longue mutation du chaos à un ordre stable et harmonieux.

La *Théogonie* est d'abord un mythe religieux. Mais c'est aussi un poème sur la paix, l'ordre et le bon gouvernement. C'est cet aspect qui m'intéresse. Il constitue probablement la source écrite la plus ancienne des idées et des idéaux qui sous-tendent la primauté du droit. Pris sous cet angle, le mythe devient tout à fait fascinant. Ce qui pourrait apparaître comme un récit fantastique, anecdotique, insignifiant, aride ou même ennuyeux devient tout à coup rempli de sens. Le mythe nous enseigne des choses sur nous-mêmes, mais à la condition d'en savourer la puissance poétique. Abordons-le dans cette optique<sup>96</sup>.

## A. Invocation des Muses

Le récit de l'origine du monde commence véritablement lorsque Hésiode invoque les Muses afin qu'elles lui chantent la naissance des dieux qui occupent l'Olympe, ces « auteurs de tous les biens », ainsi que les honneurs (privilèges et pouvoirs) qu'ils obtinrent en partage. Cette brève invocation annonce l'objectif du récit : expliquer d'où vient le monde et comment il a été ordonné.

Filles de Zeus, je vous invoque. Donnez-moi des chants dignes de plaire. Dites cette race divine et immortelle, qui naquit de la terre [Gaia], du Ciel étoilé [Ouranos], de la Nuit obscure [Nyx], ou sortit du sein de l'onde amère [Pontos]. Dites comment furent [...] les enfants de ces dieux, les dieux auteurs

---

y eut un matin ; ce fut le premier jour. [...] » Ainsi de suite pendant six jours. Le début du Prologue de l'évangile selon Jean se lit ainsi : « Au commencement était le Verbe, le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement en Dieu. Toutes choses ont été faites par lui, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui. En lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes. »

<sup>96</sup> Comme mentionné en introduction, je citerai certains passages pertinents de la *Théogonie* après les avoir présentés ou expliqués. Cela semblera répétitif, je n'en doute pas, mais cela est nécessaire si l'on veut saisir leur puissance poétique.



de tous les biens. Dites quelles possessions, quels honneurs ils obtinrent en partage, comment pour la première fois ils occupèrent l'Olympe aux sinueux replis; dites-moi toutes choses, ô Muses, dont l'Olympe est le séjour, et, les reprenant dès l'origine, enseignez-moi d'abord par où tout a commencé.<sup>97</sup>

## B. Les dieux primordiaux

Au commencement du monde, il y eut quatre dieux: Chaos, Gaia (Terre), Eros (Amour) et Tartare (Ténèbres). Ce sont les dieux «primordiaux»: ils sont venus au monde d'une manière indépendante, autogène, sans qu'on ne sache trop comment.

Au commencement donc fut le Chaos, puis Gaia [Terre] au vaste sein, éternel et inébranlable soutien de toutes choses, puis, dans le fond des abîmes de la terre spacieuse, le ténébreux Tartare [Ténèbres], puis enfin Éros [Amour], le plus beau des immortels, qui pénètre de sa douce langueur et les dieux et les hommes; il dompte tous les cœurs et triomphe des plus sages conseils.<sup>98</sup>

### Au commencement était Chaos...

Au commencement de tout donc était Chaos. C'était la première divinité. Elle n'était pas nécessairement éternelle; Hésiode ne dit pas comment elle a été créée. Le mot «Chaos» vient du grec *khaos* qui signifie «faille» ou «béance». Ainsi, Chaos est représentée comme un grand trou noir, un gouffre sans fin, un abîme, une profondeur insondable ou une faille béante, sans contour. Chose certaine, elle était une divinité informe; elle n'avait pas de personnalité particulière. On pourrait dire que Chaos personnifiait l'absence de personification.

Aujourd'hui, le mot «chaos» désigne un état de confusion généralisé ou un ensemble de choses complètement désordonnées. Dans les facultés de droit, on associe généralement le chaos à l'anarchie, à la violence et à la guerre; là où s'installe le chaos, pourrait-on dire, naissent «l'anarchie, la guerre et les luttes incessantes»<sup>99</sup>. De manière semblable, dans la *Théogonie*, les divinités qui sortiront du Chaos seront anarchiques et violentes, et

<sup>97</sup> *Théogonie*, préc., note 83, v. 104-115.

<sup>98</sup> *Id.*, v. 116-122.

<sup>99</sup> *Renvoi: Droits linguistiques au Manitoba*, préc., note 27, par 60.

ses descendants en ligne directe personnifieront presque tous des phénomènes « méprisables ». Par exemple, la divinité Chaos engendra d'elle-même Nyx (Nuit) dont les enfants se nommaient Anarchie, Disputes, Meurtres, Guerres, Carnage, Querelles, Discours mensongers, Contestations, Désastres, etc. Voici un très court exemple de cette généalogie, bien que la chronologie ne soit pas précise :

Nyx (Nuit) engendra le triste Sort (Moros), la sombre Destinée ou la Tueuse (Kère), la Mort (Thanatos), le Sommeil (Hypnos), la troupe des Songes (Oneira) [...] Ensuite elle fit naître le Sarcasme (Momos), et la cruelle Douleur, Détresse ou Misère (Oïzys) [...]. De la funeste Nuit sortit encore la Vengeance (Némésis), le fléau des humains, puis la Fraude (Apatè) et la Débauche (Philotès), l'affreuse Vieillesse (Gèras) et l'ardente Discorde (Éris). À son tour l'affreuse Discorde produisit le pénible Travail (Ponos), l'Oubli (Léthè), la Faim (Limos), la Douleur (Algè), source de larmes amères, les Combats (Hysminai), les Meurtres (Phonoi), les Massacres, les Guerres et les Tueries (Androctasiai), les Disputes (Néicéa), les Mensonges (Pseudéa), les Équivoques (Amphilogiai), l'Anarchie (Dysnomia) et le Désastre (Atè) son habituelle compagne, le Serment (Horcós) enfin, si fatal à l'homme, quand il ne craint pas de se parjurer.<sup>100</sup>

Cela est intrigant. Pourquoi Chaos avait-il un lien de parenté avec l'anarchie, la violence ou la guerre, etc., et non pas avec des divinités pacifiques ou désirables ? Hésiode ne le dit pas. Littéralement, Chaos signifie une faille béante et c'est généralement en ce sens qu'on le comprend<sup>101</sup>. Cependant, le « Chaos » d'Hésiode a toujours été sujet à interprétation<sup>102</sup>.

Or, certains poètes et philosophes de l'Antiquité avaient avancé une explication intelligible, bien qu'incompatible avec celle généralement attribuée à Hésiode. Selon eux, Chaos était une masse informe et confuse dans laquelle les éléments de toutes les choses possibles étaient concentrés, sans être individualisés et sans qu'il y ait de lien structurant. Une très belle

<sup>100</sup> *Théogonie*, préc., note 83, v. 211-232.

<sup>101</sup> Voir, par exemple, Jean-Louis BACKÈS, « Poésie religieuse de la Grèce archaïque », dans HÉSIODE, *Théogonie, Les Travaux et les Jours, Bouclier, suivis des Hymnes homériques*, Paris, Folio classique, 2001, 18-19 (ci-après « *Les Travaux et les Jours* »).

<sup>102</sup> Voir, par exemple, J.-P. VERNANT, préc., note 57 ; Henryk PODBIELSKI « Le Chaos et les confins de l'univers dans la Théogonie d'Hésiode », (1986) 54 *Etudes classiques* 253, 254-257 ; Robert MONDI, « Χάος and the Hesiodic Cosmogony », (1989) 92 *Harvard Studies in Classical Philology* 1 ; John BUSSANICH, « A Theoretical Interpretation of Hesiod's Chaos », (1983) 78 *Classical Philology* 212.

représentation de cette conception se trouve dans les *Métamorphoses* d'Ovide, rédigées au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère. Comme il le montre, si tout ce qui est possible formait une même totalité confuse, sans personnalité et indivisible, la violence et les luttes seraient incessantes. Imaginons un instant qu'une même totalité puisse en même temps être constituée du jour et de la nuit, sans qu'on puisse jamais les distinguer. Ses propriétés ne seraient-elles pas en conflit, le jour cherchant à se détacher de la nuit, et vice versa, mais sans n'y jamais parvenir? Imaginons un même tout constitué, sans les distinguer, du froid et du chaud, du mou et du dur, du léger et du pesant, de l'humide et du sec, etc. Obtiendrait-on autre chose qu'une masse informe dont les éléments seraient en conflit permanent avec eux-mêmes? Tous les principes ne s'opposeraient-ils pas entre eux, comme des forces continuellement en lutte les unes avec les autres: le froid combattant la chaleur, le jour combattant la nuit, l'humide combattant le sec, le dur le mou, etc., et vice versa? Il semble que oui. La masse informe et confuse se caractériserait par une violence immanente irrépressible<sup>103</sup>.

Cette conception permet de comprendre pourquoi les divinités qui naquirent de Chaos personnifiaient l'anarchie, la violence et la misère sous une forme ou sous une autre. L'image était forte. Là où il y a chaos dans une société, il en résulte nécessairement des luttes incessantes entre les clans et les classes sociales. Chaque individu ou groupe d'individus tente de se détacher des autres, comme le chaud et le froid, de les repousser ou de les écraser afin d'exister en tant que tel, d'affirmer son identité propre,

<sup>103</sup> Voir OVIDE (43 av. J.-C. – 17 ou 18 apr. J.-C.), dans les *Métamorphoses*, livre I, v. 5-21 [trad. et notes de Anne-Marie BOXUS et Jacques POUSET, Bruxelles, 2005]: «Avant que n'existent la mer, la terre et le ciel qui couvre tout, la nature dans l'univers entier ne présentait qu'un seul aspect, que l'on nomma Chaos. C'était une masse grossière et confuse, rien d'autre qu'un amas inerte, un entassement de semences de choses, d'éléments divisés et mal joints. [...] La terre dans l'air qui l'entourait n'était pas en suspens, équilibrée par son propre poids et, le long des terres, Amphitrite n'avait pas étendu la large bordure de ses bras. Il y avait là bien sûr la terre, la mer et l'air, mais la terre était instable, l'onde non navigable, et l'air sans lumière. Rien ne gardait sa forme propre, et les éléments se gênaient entre eux. Dans un même corps, luttaient le froid et le chaud, l'humide et le sec, le mou et le dur, le lourd et ce qui était sans poids. Un dieu, avec une nature mieux disposée, mit fin à ce conflit. En effet il sépara la terre du ciel, et les eaux de la terre et le ciel limpide, il le distingua de l'air épais. Il fit rouler ces éléments, les dégageant de la masse aveugle, puis les fixa en place, séparément, dans la paix et la concorde.»

de saisir le pouvoir et d'imposer un ordre qui réponde à ses aspirations et à ses intérêts. C'est l'anarchie, la guerre et les luttes incessantes<sup>104</sup>.

### **Puis vint Gaia (Terre)...**

Gaia (Terre) naquit ensuite sans que l'on sache trop comment. Elle est la première divinité individualisée. Gaia est extrêmement importante dans la *Théogonie* : elle à la fois la « terre » et la première de toutes les « mères ». Elle est la source du monde physique en ce qu'elle engendra plusieurs divinités constitutives de l'univers. De plus, Gaia « au vaste sein » est un « soutien de toutes choses », c'est-à-dire un siège solide sur qui tous peuvent s'appuyer. Comme on le verra, elle jouera un rôle central dans le choix des maîtres de l'univers, que ce soit Cronos ou Zeus.

### **Et Tartare (Ténèbres)...**

Tartare (Ténèbres) est la partie la plus profonde des Enfers : il est placé « dans le fond des abîmes de la terre spacieuse ». Tartare, dit Hésiode, est aussi loin sous la terre que la terre est loin du ciel, « car le même espace qui sépare le ciel de la terre sépare aussi la terre du Tartare »<sup>105</sup>.

Tombant du ciel, une enclume d'airain roulerait pendant neuf jours et pendant neuf nuits, et, seulement à la dixième aurore, toucherait la terre ; tombant de la terre, elle descendrait neuf autres jours, neuf autres nuits, et, à la dixième aurore seulement, entrerait dans le Tartare.<sup>106</sup>

Le Tartare est l'endroit le plus horrible de tous les lieux. C'est un gouffre immense et profond, un affreux abîme, obscur, humide, infect, désolé et situé aux dernières extrémités du monde. Il est entouré d'un « mur d'airain » et « n'offre point d'issue »<sup>107</sup>. Autour de l'ouverture, il fait tellement noir que l'obscurité est celle « d'une triple nuit » (essayons d'imaginer la densité de la noirceur !)<sup>108</sup>. Tous craignent le Tartare, y compris les dieux<sup>109</sup>. Il valait mieux ne pas y être jeté.

<sup>104</sup> La *Théogonie* a été rédigée au VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., à la fin des siècles obscurs pendant lesquels, politiquement, c'était le chaos. Voir *supra*, notes 57, 60, 62, 63, 65.

<sup>105</sup> *Théogonie*, préc., note 83, v. 720-721.

<sup>106</sup> *Id.*, v. 722-725.

<sup>107</sup> *Id.*, v. 726-732.

<sup>108</sup> *Id.*, v. 726,727 : « Autour du Tartare s'étend un mur d'airain ; dans sa partie la plus élevée, se répand une triple nuit ». Voir *infra* le texte accompagnant la note 150.

<sup>109</sup> *Id.*, v. 739.

Entré dans son enceinte, on ne pourrait, dans le cours d'une année entière, en atteindre l'extrémité; on irait, on irait sans cesse, emporté çà et là par d'impétueux tourbillons. Au sein de ces étranges lieux, redoutés même des immortels, s'élève le triste palais de Nyx (Nuit) toujours enveloppé de sombres nuages.<sup>110</sup>

### **Et enfin Éros (Amour)**

Éros (Amour), le plus beau des dieux, naquit enfin. Il personnifiait la force d'attraction entre les choses qui permettait d'en créer de nouvelles. En d'autres mots, il personnifiait le désir sexuel qui permettait aux dieux, aux héros et aux humains de se perpétuer d'eux-mêmes. Hésiode dit de lui qu'il est très puissant. Il brise et amollit tous les êtres: il dompte le cœur de chacun et triomphe de leur sagesse et de leur volonté! Éros n'aura toutefois pas de descendants.

## **C. Gaia et Ouranos (Terre et Ciel)**

Gaia engendra «sans l'aide de l'amour», c'est-à-dire d'elle-même, trois divinités: Ouranos (Ciel), Ori (Montagnes) et Pontos (Mer). Ouranos personnifiait le Ciel. Il possédait deux caractéristiques. D'abord, il était l'égal de Gaia en grandeur: il pouvait donc la «couvrir de toutes parts de sa voûte étoilée» en se couchant sur elle. En d'autres mots, il aura des relations sexuelles avec sa propre mère. Deuxièmement, Ouranos offrait une demeure tranquille pour les «bienheureux immortels»; il était conçu pour que les bienheureux immortels puissent y séjourner.

Gaia engendra d'abord, égal à elle-même en grandeur, Ciel (Ouranos), qui devait la couvrir de toutes parts de sa voûte étoilée, et servir éternellement de séjour aux bienheureux immortels. Elle engendra les hautes Montagnes (Ori), demeure des Nymphes qui habitent leurs riants vallons. Elle produisit, sans l'aide de l'amour, la Mer (Pontos) au sein stérile, aux flots qui se gonflent et s'agitent.<sup>111</sup>

### **Les enfants de Gaia et d'Ouranos**

Gaia et Ouranos formèrent le premier couple de l'histoire et c'était un couple incestueux. Ensemble, ils engendreront la deuxième génération de

<sup>110</sup> *Id.*, v. 740-746.

<sup>111</sup> *Id.*, v. 126-132.

dieux: les Titans, les Cyclopes et les Géants aux Cents-Bras (aussi dits «Hécatonchires», du grec *hécaton* qui veut dire «cent» et *cheir* qui veut dire «main»). Ils étaient tous des enfants très puissants et très violents.

Les douze Titans avaient une force que nous pourrions qualifier de «titanesque». Le dernier des Titans, «le rusé Cronos», était «le plus terrible». Dès le jour de sa naissance, il «haïssait déjà son père»<sup>112</sup>. Les trois Cyclopes «eurent en partage la force et excellèrent dans les arts»<sup>113</sup>. Ils ressemblaient aux autres dieux, sauf qu'ils n'avaient qu'un seul oeil au milieu du front: «ils reçurent le nom de Cyclopes, à cause de cet oeil unique, qui, au milieu de leur front, formait un cercle immense»<sup>114</sup>. Dans l'*Odyssée*, Homère les décrit comme des êtres anarchiques:

[Ils] vivent sans lois, se confient aux soins des dieux, ne sèment aucune plante et ne labourent jamais la terre. Là tout s'élève sans semence et sans culture [...] Les Cyclopes n'ont point d'assemblées, ni pour tenir conseil, ni pour rendre la justice; mais ils vivent sur les sommets des montagnes, dans des grottes profondes, et ils gouvernent leurs enfants et leurs épouses sans avoir aucun pouvoir les uns sur les autres.<sup>115</sup>

Les trois Géants aux Cents-Bras étaient des enfants «énormes, effroyables, qu'on n'ose nommer». C'était une «race orgueilleuse; de leurs épaules sortaient cent invincibles bras, et de là aussi, au-dessus de leurs robustes membres, s'élevaient cinquante têtes; leur force était extrême, immense comme leur corps»<sup>116</sup>.

### La castration d'Ouranos

Ces enfants épouvantables faisaient peur à Ouranos, leur père. Pour cette raison, dès le moment de leur naissance, il les enfermait dans le ventre de Gaïa, les entrailles de la terre, les privant ainsi de la lumière du jour. Naturellement, Gaïa devint très souffrante et très frustrée. Afin de mettre fin à ses souffrances, elle conçut une ruse: castrer Ouranos! Elle fabriqua une grande serpe et demanda à ses enfants lequel aurait le courage de venger les outrages qu'ils subissaient. Tous hésitèrent, sauf Cronos, le dernier

<sup>112</sup> *Id.*, v. 137-138.

<sup>113</sup> *Id.*, v. 146. Ils se nommaient Brontès, Stéropès et Argès.

<sup>114</sup> *Id.*, v. 144-145.

<sup>115</sup> *Odyssée*, préc., note 85, chant IX, v. 105.

<sup>116</sup> *Théogonie*, préc., note 83, v. 149-153. Ils se nommaient Cottos, Briarée et Gygès.

des Titans. Selon lui, la vengeance était justifiée. Gaia lui expliqua son projet en secret et lui remit la grande serpe.

À peine [ses enfants] étaient nés, qu'Ouranos les cachait au jour dans les profondeurs de la terre, semblant se plaire à ces détestables œuvres. Cependant Gaia, que remplissait leur masse, gémissait amèrement au-dedans d'elle-même. Elle médite une ruse cruelle, engendre le fer, en forge une immense faux et, le cœur plein de tendresse, tient à ses enfants ce langage audacieux : « Ô mes enfants, vous que fit naître un père dénaturé, si vous voulez m'en croire, nous nous vengerons de ses outrages, car, le premier, il vous a provoqués par ses forfaits. » Elle dit.

Mais la crainte les saisit tous ; aucun n'élève la voix. Seul, prenant confiance, le grand, le prudent Cronos répond en ces mots à sa mère vénérable : « Ma mère, j'accepte cette entreprise et je l'accomplirai. Je me soucie peu d'un odieux père, car, le premier, il a médité contre nous de détestables actes. » Il dit. L'immense Gaia se réjouit en son cœur. Elle le cache dans un lieu secret, arme sa main de la serpe aux dents acérées, et le prépare à la ruse qu'elle a conçue.<sup>117</sup>

Le soir venu, « Ouranos descend avec Nyx (la Nuit) » pour faire l'amour avec Gaia<sup>118</sup>. Il s'étend sur cette dernière et la couvre toute entière. C'est alors que Cronos exécuta la vengeance. Il saisit les parties génitales de son père de la main « gauche » (la main « sinistre ») et, de la main droite, les trança et les rejeta rapidement derrière lui<sup>119</sup>. Cela ne fut pas en vain. Le sang qui coula sur Gaia lui permit d'enfanter d'autres enfants, dont (notez-le bien) les Érinyes (déesses de la Vengeance), les Géants monstrueux et les Nymphes nommées « Méliennes »<sup>120</sup>.

<sup>117</sup> *Id.*, v. 156-175.

<sup>118</sup> *Id.*, v. 176. On remarquera la beauté de l'image. Nyx (la Nuit) n'est pas seulement le moment de la journée choisi pour coucher avec Gaia, c'est aussi la fille de Chaos qui engendra les divinités violentes mentionnées plus haut. Voir *supra*, note 71.

<sup>119</sup> La « main gauche » est associée au mot « sinistre », du latin *sinister* qui, dans l'Antiquité, désignait quelque chose de préjudiciable. La « main gauche » était la *senestre* (vieux français) ou la *sinistra* (italien).

<sup>120</sup> Les Méliennes (ou « Méliades ») sont les « Nymphes des Frênes ». Les Frênes jouent un rôle particulier dans la mythologie grecque. Par exemple, dans *Les Travaux et les Jours*, préc., note 101, 143-155, Hésiode divise l'histoire humaine en cinq périodes correspondant à cinq races d'hommes : l'âge d'or, l'âge d'argent, l'âge de bronze, l'âge des Héros et l'âge de fer. Or, les hommes de l'âge de bronze auraient été créés par Zeus et les Frênes. Ces hommes ne pensaient qu'à la guerre et à la violence. Ils « ne mangeaient pas de pain », c'est-à-dire qu'ils étaient incapables d'activités pacifiques. Cette attitude

Bientôt Ouranos descend avec la Nuit; il vient s'unir à Gaïa et s'étend de toutes parts pour l'embrasser. Alors, s'élançant de sa retraite, Cronos le saisit de la main gauche, et, de la droite, agitant sa faux immense, longue, acérée, déchirante, il le mutile, et jette au loin derrière lui sa honteuse dépouille. Ce ne fut pas vainement qu'elle s'échappa des mains de Cronos. Les gouttes de sang qui en coulaient furent toutes reçues par Gaïa, et, quand les temps furent arrivés, son sang fécond engendra les redoutables Érinyes, les énormes Géants, couverts d'éclatantes armures, portant dans leurs mains de longues lances, et les Nymphes habitantes de la terre immense, que l'on nomme Méliennes.<sup>121</sup>

### La naissance d'Aphrodite

L'une des scènes les plus fascinantes de la *Théogonie* demeure la naissance d'Aphrodite, la déesse de la beauté et de l'amour, voire de la séduction et de la sexualité (elle correspond à Vénus dans la mythologie romaine)<sup>122</sup>.

Selon Hésiode, Cronos procéda à une seconde mutilation du sexe de son père et il le jeta dans la mer. Après un certain temps, le sperme forma « une écume blanche », d'où naquit une jeune fille nommée Aphrodite. En sortant de la mer, poussée par le vent, Aphrodite accosta à l'île de Cythère, au sud du Péloponnèse, puis à Chypre, suivie d'Éros (l'Amour) et d'Himéros (le Désir charnel). Elle était ravissante de beauté. Elle était la plus désirable de toutes les déesses. Partout où elle posait les pieds, l'herbe fleurissait. Elle aura de nombreux amants parmi les dieux et les hommes et elle incitera les êtres à la propagation des espèces<sup>123</sup>. Le mot « aphrodisiaque », on le devine, dérive du nom de cette déesse.

Ces divins débris, que le tranchant du fer avait détachés, étaient tombés dans la vaste mer. Longtemps, ils flottèrent à sa surface, et, tout autour, une blanche

---

agressive produisit leur propre extermination: ils « furent brisés par leurs propres mains » et disparurent dans les enfers sans laisser de noms.

<sup>121</sup> *Théogonie*, préc., note 83, v. 162-187.

<sup>122</sup> La superbe toile de Botticelli intitulée *La naissance de Vénus* et conservée à Florence est une représentation de ce mythe. La fameuse *Vénus de Milo*, trouvée sur l'île de Milos en Grèce et exposée au Musée du Louvre, correspond à Aphrodite, dont l'attribut principal était sa nudité. Il existe de nombreuses représentations d'Aphrodite dans l'art grec.

<sup>123</sup> Selon une version du mythe, elle épousera Héphaïstos, le dieu du feu! Mais ce dernier était laid, boiteux et travaillait beaucoup trop. Aphrodite eut donc de nombreuses relations extraconjugales, dont le frère d'Héphaïstos, Arès, le dieu de la guerre! Seul Hélios (Soleil – la lumière du jour) put voir cette relation extraconjugale. Il en informa Héphaïstos, qui se vengea.



écume s'éleva, d'où naquit une jeune déesse. Portée d'abord près de Cythère, puis vers les rivages de Chypre, ce fut là qu'on vit sortir de l'onde cette déesse charmante. Sous ses pas croissait partout l'herbe fleurie. Les dieux et les hommes l'appellent Aphrodite, parce qu'elle naquit de la mer; Cythérée à la belle couronne, parce qu'elle s'approcha de Cythère; Cypris, parce qu'elle parut pour la première fois sur les rivages de Chypre; amie de la volupté, en souvenir de son origine. Dès sa naissance, lorsqu'elle allait prendre sa place dans l'assemblée des dieux, Éros (l'Amour) et le bel Himéros (le Désir) marchèrent à sa suite.<sup>124</sup>

Aphrodite, n'ayant pas eu de mère, personnifiait probablement l'amour, la beauté et le désir sexuel d'un point de vue masculin<sup>125</sup>. En tout cas, elle possédait une liberté sexuelle que la société grecque de l'Antiquité interdisait aux femmes mariées. En même temps, sa naissance résulta d'un acte extrêmement violent qui produisit deux types opposés: d'un côté, les déesses de la Vengeance, les Géants et les Méliennes et, d'un autre côté, la plus ravissante des déesses. Ce paradoxe pourrait exprimer une certaine idée grecque de la sexualité qui balançait entre la violence et la passion amoureuse<sup>126</sup>. Quoi qu'il en soit, avec la naissance d'Aphrodite, la propagation des espèces deviendra plus ordonnée qu'avant: les couples feront l'amour et les enfants qu'ils mettront au monde ne seront plus des monstres comme ceux d'Ouranos et de Gaia.

### La séparation d'Ouranos et de Gaia

La séparation forcée du ciel et de la terre est un thème qui recoupe plusieurs mythologies du monde. Dans la *Théogonie*, elle fut forcée par la castration d'Ouranos. La douleur fut telle qu'Ouranos se détacha de Gaia et s'élança vers le haut. La séparation était nécessaire pour que puisse exister l'espace. Tant qu'Ouranos demeurait couché sur Gaia, il n'y avait pas d'espace où les dieux pouvaient naître. La séparation leur permit de sortir du ventre de la terre et d'engendrer une descendance. Mais il y a plus: la séparation d'Ouranos et de Gaia était aussi nécessaire pour que puisse exister le temps, car Cronos était le dieu du temps (*kronos*, en grec, signifie « temps »)<sup>127</sup>. L'espace et le temps furent rendus possibles par l'exécution d'un acte extrêmement violent, la castration.

<sup>124</sup> *Théogonie*, préc., note 83, v. 188-202.

<sup>125</sup> Voir, par exemple, S.L. HARRIS et G. PLATZNER, préc., note 4, 108-112.

<sup>126</sup> *Id.*, 72-73.

<sup>127</sup> Les mots « chronomètre », « chronologie », « chronique », etc., ont cette racine. Dans la mythologie romaine, Saturne correspondra à Cronos.

À partir de ce jour, Ouranos ne jouera plus de rôle déterminant : la castration l'aura rendu impuissant. Pourtant, il promit de se venger de ses enfants : « Irrité contre ses enfants, contre ceux qu'il avait fait naître, Ouranos les appela *Titans*, exprimant par ce mot leur œuvre coupable, et les menaçant pour l'avenir d'un châtement »<sup>128</sup>.

La déchéance d'Ouranos laissa le champ libre au règne de Cronos.

#### IV. Le règne de Cronos

Cronos devint ainsi le maître de l'univers. Mais son règne fut une ère de violence, de guerres et de luttes incessantes. La personnalité des divinités devenait individualisée, mais le Chaos n'était pas totalement décomposé. Les dieux demeuraient continuellement soumis à des rapports de force : on se tranchait la gorge, on s'immolait, on se volait, on se détestait, on se dévorait, etc. C'était un règne où les dieux tentaient d'imposer leur autorité par la force.

Ainsi, dès le début, Cronos s'empressa de libérer ses frères et sœurs, c'est-à-dire les « Titans », et emprisonna les autres enfants d'Ouranos dans le Tartare, soit les Cyclopes et les Géants aux Cents-Bras<sup>129</sup>.

##### A. Naissance et enfance de Zeus

Cronos épousa l'une de ses sœurs, Rhéa et, de cette union incestueuse (une autre), naquit six « grands dieux » : les trois grandes déesses Héra, Déméter et Hestia et les trois grands dieux, Poséidon, Hadès et Zeus<sup>130</sup>. Ces six divinités éliront domicile sur le mont Olympe et formeront la première génération des douze « Olympiens »<sup>131</sup>.

<sup>128</sup> *Théogonie*, préc., note 83, v. 207-210.

<sup>129</sup> *Id.*, v. 617-623.

<sup>130</sup> *Id.*, v. 453-458 : « Cédant à l'amour de Cronos, Rhéa eut de lui d'illustres enfants, Hestia, Déméter, Héra à la chaussure d'or, le redoutable Hadès aux demeures souterraines, au cœur inflexible, l'impétueux et bruyant Poséidon, le sage Zeus, père des dieux et des hommes, qui de sa foudre ébranle la vaste terre. »

<sup>131</sup> La liste des douze Olympiens varie. En général, elle inclut Zeus, Héra, Déméter, Poséidon et Aphrodite, ainsi que sept enfants de Zeus : Athéna, Apollon, Artémis, Hermès, Arès, Héphaïstos et Dionysos. Hestia est généralement remplacée par Dionysos, même si elle demeurera toujours sur le mont Olympe. Pour sa part, Hadès disparaîtra de la

Mais Cronos se méfiait de ses enfants, car il savait de ses parents Ouranos et Gaïa que l'un d'eux le détrônerait. En conséquence, il décida de dévorer ses enfants au fur et à mesure de leur naissance; il dévorait ses propres enfants comme le temps se dévore lui-même<sup>132</sup>.

À peine sortis des entrailles sacrées de leur mère et déposés sur ses genoux, le grand Cronos engloutissait dans son sein tous ses enfants: c'était pour qu'aucun des glorieux descendants du ciel ne pût un jour lui ravir le sceptre. Car il avait appris d'Ouranos et de Gaïa, que le sort le condamnait à passer, malgré sa puissance, sous le joug d'un de ses fils [...] Ne perdant pas de vue ce danger, attentif à le prévenir, Cronos dévorait ses propres enfants, et Rhéa était en proie à la douleur.<sup>133</sup>

Mais Rhéa en eut assez. Lorsqu'elle fut enceinte de Zeus, son dernier enfant, elle décida de le sauver afin qu'il puisse châtier Cronos. Elle s'alla en Crète pour accoucher et cacha Zeus dans une grotte très profonde avec l'aide de sa mère, Gaïa, la terre. Ensuite, elle prit les langes du bébé et y cacha une pierre en guise de subterfuge. Elle remit la pierre à Cronos qui l'avalait d'un coup sans rien y voir. Zeus fut donc épargné. Il put grandir en Crète en toute sécurité dans une caverne du Mont Ida (l'actuel mont Psiloritis). Il devint très courageux et très fort, ce qui lui permettra bientôt de détrôner son père.

Le moment venu de donner le jour à Zeus, [Rhéa] supplie ses antiques parents, Gaïa et Ouranos couronné d'astres. Elle implore leurs conseils pour cacher la naissance de son fils, pour que ce fils puisse un jour punir les fureurs d'un père cruel, ce grand et rusé Cronos, qui avait dévoré ses propres enfants. Ils l'entendent et l'exaucent; ils lui révèlent ce que les destins ont décidé et de Cronos et de son fils au cœur indomptable. Ils l'envoient à Lyctos, dans la riche terre de Crète, lorsqu'elle est près d'enfanter le dernier de sa race, le grand Zeus.

---

liste puisqu'il deviendra le maître absolu des enfers; il n'ira pratiquement jamais sur le mont Olympe. Voir *infra*, notes 161-164, et le texte les accompagnant.

<sup>132</sup> Macrobe, un écrivain et philosophe latin du V<sup>e</sup> siècle de notre ère, commentait cette image dans *Les Saturnales*, I, 8: « On dit que Saturne [*Cronos*] est dans l'usage de dévorer ses enfants, et de les vomir ensuite. C'est encore afin de désigner qu'il est le temps, par lequel toutes choses sont tour à tour produites et anéanties, pour renaître ensuite de nouveau. Lorsqu'on dit que Saturne [*Cronos*] a été chassé par son fils, qu'est-ce que cela signifie, sinon que les temps qui viennent de s'écouler sont refoulés [chassés] par ceux qui leur succèdent? »

<sup>133</sup> *Théogonie*, préc., note 83, v. 459-467.

L'immense Gaïa le reçoit, se charge de l'élever et de le nourrir dans les vastes campagnes de la Crète. D'une course rapide, au milieu des ombres de la nuit, la déesse se rend à Lyctos. Elle y porte le fruit de ses entrailles, que recueille Gaïa, et qu'elle cache dans un antre profond, sous les épaisses forêts du mont Ida. Enveloppant de langes une énorme pierre, Rhéa la présente au puissant fils d'Ouranos, au précédent roi des dieux. Il la prend et l'engloutit aussitôt. L'insensé ! Il ne sait pas qu'au lieu de cette pierre un fils lui est conservé, un fils qui ne connaîtra ni la défaite ni les soucis et qui bientôt doit le dompter par la force de son corps, le dépouiller de ses honneurs, et régner à sa place sur les immortels. Cependant le nouveau dieu s'élevait rapidement ; ses forces s'augmentaient avec son courage.<sup>134</sup>

## B. La libération des six grands dieux

Puis un jour, Zeus passa à l'action. Il délivra ses frères et sœurs du ventre de Cronos en le faisant vomir par la ruse et par la force<sup>135</sup>. Cronos vomit d'abord la pierre qu'il avait avalée en croyant qu'il s'agissait de Zeus. Cette pierre avait la forme d'un nombril (*Omphalos*). Zeus la ramassa et alla la fixer sur la terre au pied du mont Parnasse à Delphes<sup>136</sup>. Ce lieu deviendra un sanctuaire longtemps considéré comme le « centre du monde » ou le « nombril du monde »<sup>137</sup>. Cronos vomit ensuite les autres grands dieux : « vaincu par les bras et les conseils de son fils, le rusé Cronos rendit à la lumière ces dieux issus de son sang, qu'il avait engloutis »<sup>138</sup>.

## C. La libération des Cyclopes et les Géants aux Cents-Bras

Zeus délivra ensuite du Tartare où ils étaient encore enfermés les Cyclopes et les Géants aux Cents-Bras, ses oncles<sup>139</sup>.

<sup>134</sup> *Id.*, v. 468-493

<sup>135</sup> Voir MACROBE, préc., note 132.

<sup>136</sup> *Théogonie*, préc., note 83, v. 497-500 : « D'abord il vomit la pierre engloutie [...]. Zeus la fixa sur la terre, dans la divine Pytho [Delphes], au pied du Parnasse, pour être un jour, aux yeux des mortels, le monument de ces merveilles. »

<sup>137</sup> Le sanctuaire de Delphes fut opérationnel pendant plus de mille ans, du VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. à la fin du IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.

<sup>138</sup> *Théogonie*, préc., note 83, v. 495-496.

<sup>139</sup> *Id.*, v. 624-628.

## La foudre, les éclairs et le tonnerre

En guise de reconnaissance, les Cyclopes lui remirent la foudre, les éclairs et le tonnerre que Gaïa avait gardés cachés en son sein. Zeus devint ainsi le maître de la foudre, des éclairs, de la pluie et des tempêtes. Ces armes seront déterminantes dans les combats décisifs qui s'annonçaient.

Par Zeus furent ensuite délivrés les enfants d'Oùranos, ses oncles, que, dans sa fureur insensée, son père avait chargés de chaînes. En reconnaissance de ce bienfait, ils lui donnèrent la foudre ardente, le tonnerre, les éclairs, jusqu'alors enfermés dans le vaste sein de la Terre. C'est par ces armes qu'il règne sur les hommes et sur les dieux.<sup>140</sup>

## La force

Avec l'aide de ses frères et sur les conseils de Gaïa, Zeus libéra ensuite les Géants aux Cents-Bras, qui lui assureront la force nécessaire lors de la bataille finale.

Autrefois les trois Géants aux Cents-Bras excitèrent le courroux d'un père qui, jaloux de leur force prodigieuse, de leurs formes gigantesques et de leur immense stature, les chargea de liens et les enferma dans le sein de la vaste terre. Longtemps ils habitèrent au fond de ses derniers abîmes, livrés à la douleur et au désespoir. Mais Zeus et les autres immortels, fils de Rhéa et de Cronos, les rendirent enfin au jour, par le conseil de Gaïa. Elle leur avait découvert l'ordre des destinées et leur avait promis qu'avec l'aide de ses enfants, ils remporteraient sur leurs ennemis une victoire éclatante.<sup>141</sup>

Ces événements déclenchèrent l'un des épisodes les plus célèbres de la mythologie grecque: la « guerre des dieux » au terme de laquelle Zeus deviendra le maître incontesté de l'univers.

## D. La guerre des dieux ou le combat des Titans

La « guerre des dieux » désigne le « combat des Titans » ou *Titanomachie* (« Titano » pour Titan et « machie » pour « combat », du grec *machè*). Ces expressions sont encore utilisées de nos jours pour décrire des luttes

<sup>140</sup> *Id.*, v. 501-506. Au vers 141, Hésiode écrivait: « Gaïa enfanta encore les durs Cyclopes, Brontès, Stéropès, Argès, qui ont donné à Zeus sa foudre, qui ont forgé son tonnerre ».

<sup>141</sup> *Id.*, v. 617-628.

féroces entre des personnalités politiques ou intellectuelles exceptionnellement fortes. Dans la *Théogonie*, cet épisode décrit la guerre sans merci qui opposa Zeus et ses frères aux Titans dirigés par Cronos. Zeus et ses frères, les dieux « auteurs de tous les biens », situèrent leur camp de base sur le mont Olympe, le plus haut sommet de toute la Grèce. Ils devinrent les « Olympiens ». Pour leur part, les Titans fixèrent leur base sur les sommets du mont Othrys, plus au sud.

La guerre des dieux représente le chaos porté à son comble. Pour nos fins, cinq moments doivent être rappelés : le serment initial, le ralliement de Styx, le dernier festin, la phase finale et la victoire des Olympiens.

### **Le serment initial**

Au début du conflit, Zeus fit une promesse fondamentale à tous les dieux qui accepteraient de combattre à ses côtés. Il leur promit de ne jamais les dépouiller de leur rang, de leurs honneurs et de leurs privilèges. De plus, il promit à tous les dieux dont le rang n'avait pas été honoré par Cronos de leur rendre les honneurs et les récompenses conformément à la justice.

Zeus s'engageait donc d'avance à promouvoir la justice et à maintenir un certain ordre : sous son règne, les dieux jouiraient du statut et des titres qui leur revenaient de droit. Ce serment initial sera fondamental dans l'avènement du règne de Zeus, comme on le verra plus bas.

Le jour où, sur les sommets de l'Olympe, le maître de l'Olympe, dieu aux flamboyants éclairs, convoqua tous les immortels, il dit : « Celui-ci qui viendra combattre avec moi contre les Titans ne perdra rien de ses divins attributs ; tous conserveront les honneurs dont ils jouissaient auparavant parmi les dieux, et si quelqu'un, sous le règne de Cronos, n'avait obtenu ni honneur ni récompense, il recevra l'un et l'autre comme le veut la justice.<sup>142</sup>

### **Le ralliement de Styx**

La première divinité à le rejoindre sur le mont Olympe fut Styx. Styx était l'une des trois mille « Océanides » engendrées par deux Titans,

<sup>142</sup> *Id.*, v. 390-396. Le mot « justice », dans le vers 396, est une traduction du nom *thémis*. Nous discuterons de la déesse Thémis plus bas. Voir *infra*, Partie VI.

Okéanos (Océan) et Téthys<sup>143</sup>. Elle personnifiait un Fleuve, comme toutes ses sœurs<sup>144</sup>. Probablement en raison de son appui précoce, elle était la plus respectable : « la nymphe Styx [est] la première parmi toutes ses sœurs »<sup>145</sup>.

Styx amena ses quatre enfants sur l'Olympe : Zélos (« Zèle » ou « Ardeur »), Nikè (« Victoire »), Kratos (« Pouvoir » ou « Souveraineté ») et Biè (« force »). Ce ralliement fut extrêmement significatif. D'une part, elle voulut que ses enfants devinssent inséparables de Zeus, qu'ils habitassent toujours avec lui et qu'ils le suivissent partout où il irait. D'autre part, Zeus ne pouvait établir un règne juste et ordonné sans le zèle, la force, le pouvoir et la victoire. Il accepta donc la demande de Styx.

Alors, vint la première sur l'Olympe, par le conseil de son père, l'immortelle nymphe Styx avec ses enfants extraordinaires [...] *Zélos* (« Zèle ») et *Nikè* (« Victoire »), *Kratos* (« Pouvoir ») et *Biè* (« force ») [...] Ce n'est pas loin de Zeus que sont leurs palais et leurs trônes; toujours ils siègent à ses côtés, partout ils marchent à la suite du dieu qui fait gronder la foudre. Ainsi s'accomplirent les prudents conseils de Styx [c'est ce qu'elle avait voulu], l'immortelle Océanide.<sup>146</sup>

## Le dernier festin

La guerre fut très longue et très épuisante. Après dix ans de batailles au terme desquelles nulle partie ne semblait pouvoir vaincre, Zeus fit un festin pendant lequel il offrit le nectar et l'ambrosie à tous ses alliés. Puis il prononça un discours mémorable qui montrait que Zeus imposait son autorité, non pas par la force comme Cronos, mais par une parole intelligente, empreinte de sagesse et de gratitude.

Depuis longtemps la race des Titans et les fils de Cronos combattaient les uns contre les autres et se fatiguaient dans cette pénible lutte. [...] Depuis dix ans entiers, ils se faisaient avec succès égaux une guerre furieuse, acharnée, sans

<sup>143</sup> Puisque ses parents étaient deux Titans, Styx était aussi une « Titanide ».

<sup>144</sup> Les Océanides incarnent les « Fleuves rapides », tels que le Nil et le Méandre. Elles ressemblent aux Nymphes : « il est trois-mille Océanides aux pieds gracieux, répandues sur la terre et présidant partout aux sources profondes, race brillante et divine. Autant de fleuves roulent à grands bruits leurs ondes, tous fils de l'Océan, tous issus de la vénérable Téthys ; une bouche mortelle ne saurait les nommer tous ; mais ceux-là connaissent leurs noms qui habitent près de leurs rives. » : *Théogonie*, préc., note 83, v. 364-370.

<sup>145</sup> *Id.*, v. 361.

<sup>146</sup> *Id.*, v. 397-398, 384-389.

repos et sans trêve, dont le terme s'éloignait sans cesse. Mais quand les nouveaux alliés des dieux se furent rassasiés de nectar et d'ambrosie, et qu'avec cette céleste nourriture, ils se furent remplis d'une nouvelle audace, le père des dieux et des hommes [Zeus] leur tint ce discours.

«Écoutez, illustres enfants de la Gaïa et d'Ouranos, ce que mon cœur me presse de vous dire. Voilà bien des années que combattent ensemble pour la victoire et l'empire, et les Titans et nous tous, qui sommes nés de Cronos. Venez dans la triste mêlée montrer aux Titans votre force terrible et vos redoutables bras. Souvenez-vous de l'amitié qui nous unit, des maux que vous avez soufferts, et qu'ont fait cesser mes conseils, de ces liens, de ces ténèbres, dont je vous ai retirés pour vous rendre à la lumière.»

Ainsi parla Zeus. Le noble Cottos [un Géant aux Cent-Bras] lui répond à son tour.

«Tu n'as rien dit, auguste Zeus, qui ne soit nouveau pour nous. Nous aussi, nous connaissons ton intelligence suprême, ta sagesse que rien n'égale, et nous avons éprouvé combien, dans d'affreuses calamités, les dieux te trouvent secourable. Par toi, par tes prudents conseils, nous sortant enfin de ses ténèbres épaisses, de ces liens douloureux où nous étions retenus, nous reparaissons ici contre toute espérance, puissant fils de Cronos. C'est donc avec un cœur résolu, un zèle opiniâtre, que nous soutiendrons ton empire dans ce terrible conflit, engageant le combat avec les formidables Titans.»

Il dit. Et à ces paroles applaudissent les dieux auteurs de tous les biens. Une ardeur impatiente s'empare des cœurs. Tous, en ce jour, appelaient la guerre, et les dieux, et les déesses, et les Titans, et les fils de Cronos, et ces fiers et indomptables combattants à la force immense, ramenés par Zeus du fond de l'Érèbe et des abîmes de la Terre. Cent bras sortaient de leurs épaules, et de là aussi, au dessus de leurs robustes membres, s'élevaient cinquante têtes. Armés d'énormes rocs, ils se placent en face des Titans, dont les phalanges se rassemblent et se serrent. Des deux parts, ils ont une égale ardeur à montrer ce que peut la force de leurs bras.<sup>147</sup>

## La phase finale

C'est alors que la guerre des dieux entra dans sa phase finale. Un vaste incendie envahit le Chaos et tout devint désordre et confusion totale. La description qu'en fit Hésiode est très puissante. Elle ressemble à un oura-

<sup>147</sup> *Id.*, v. 629-631, 635-678.



gan, à un tremblement de terre, à un tsunami ou à une éruption volcanique.

Soudain la mer immense et la vaste terre retentirent d'un bruit affreux. Le ciel ébranlé gémit. Le haut Olympe trembla jusque dans ses fondements quand se heurtèrent les Immortels. Au sombre Tartare même parvint le bruit du choc terrible des pas qui se précipitaient de l'indicible mêlée et des coups violemment portés. De tous côtés volaient les lamentables flèches. La voix des deux partis qui s'animaient au combat frappait le ciel étoilé et du champ de bataille s'élevait une immense clameur.

Zeus ne contient pas longtemps dans son âme le courroux belliqueux dont elle était remplie: bientôt il fit paraître toute sa puissance. Il allait, lançant le tonnerre et les éclairs du haut de l'Olympe et du haut du ciel. De sa main infatigable les foudres partaient sans cesse avec leurs roulements de tonnerre, leurs éclairs et les carreaux enflammés. La terre féconde brûlait en frémissant. Les vastes forêts éclataient. Tout bouillonnait: la terre entière, les courants de l'Océan et la mer immense. Autour des Titans infernaux se répandait une vapeur étouffante, un air embrasé. Leurs audacieux regards étaient éblouis, aveuglés par les lueurs de la foudre.

Puis l'incendie envahit le Chaos. Et, à ce que voyaient les yeux et à ce qu'entendaient les oreilles, on eût dit que la terre et le ciel se confondaient, l'une ébranlée sur sa base, l'autre tombant de sa hauteur. Tel était le fracas de ce combat que se livraient les dieux! En même temps, les vents soulevaient d'épais tourbillons de poussière et les transportaient, mêlés aux éclairs et aux tonnerres, ces traits enflammés du grand Zeus, avec les clameurs et le tumulte de la bataille, au milieu des deux armées. Du sein de l'affreuse mêlée s'élevait un bruit effroyable où la force et le courage s'y déployaient de part et d'autre.<sup>148</sup>

## La victoire des Olympiens

Puis vint la victoire des Olympiens. Grâce à la vigueur des trois Géants aux Cent-bras, ils purent écraser les Titans à coups de pierre et les envoyer dans le Tartare, la pire prison que l'on puisse imaginer<sup>149</sup>. Puis Zeus s'assura qu'ils en demeuraient toujours prisonniers. Poséidon y posa des portes de bronze et les Géants aux Cent-bras furent choisis comme « fidèles gardiens ».

<sup>148</sup> *Id.*, v. 678-710.

<sup>149</sup> Voir *supra*, notes 105-110 et le texte les accompagnant.

Longtemps on avait lutté avec une ardeur obstinée. Mais, au premier rang, Cottos, Briarée et le belliqueux Gygès avaient livré un combat terrible. Trois-cents rochers, lancés à la fois par leurs robustes bras, tombaient sans cesse sur les Titans et les couvraient comme d'une ombre obscure. Ils les vainquirent enfin, malgré leur orgueilleux courage, et, chargés de durs liens, les envoyèrent dans le Tartare, au fond des abîmes de la terre, aussi loin de sa surface que la terre l'est du ciel; car le même espace qui sépare le ciel de la terre sépare aussi la terre du Tartare. [...] Autour du Tartare s'étend un mur d'airain; dans sa partie la plus élevée, se répand une triple nuit; au-dessus naissent les racines de la terre et de la mer; c'est là, dans d'épaisses ténèbres, d'infectes vapeurs, aux dernières bornes du monde, que, par la volonté de Zeus, sont ensevelis les Titans. Ils ne peuvent sortir de leur prison: des portes d'airain, qu'y plaça Poséidon, en ferment l'entrée et d'impénétrables remparts l'investissent. C'est là qu'habitent Gygès, Cottos et Briarée, les gardiens fidèles pour le redoutable Zeus.<sup>150</sup>

## E. La vengeance de Gaia

La victoire des Olympiens aurait pu mettre fin au chaos. Mais Gaia, sous l'influence d'Aphrodite, s'unit à Tartare et mit au monde Typhon (ou Typhée). Typhon était un monstre protéiforme, chaotique, une forme de dragon épouvantable qui avait pour but de gouverner les dieux et les hommes d'une manière oppressive et arbitraire. Il personnifiait le type même de gouvernement que Zeus voulait remplacer: n'oublions pas que le père de Typhon était Tartare, un dieu pire que l'Enfer. Zeus le comprit. S'il voulait imposer un règne de justice, il devait le combattre.

La description du combat est saisissante: Typhon représentait probablement une éruption volcanique qui détruisit tout sur son passage et causa le chaos<sup>151</sup>. Mais la bataille fut décisive et la victoire de Zeus fut totale.

Lorsque Zeus eut chassé du ciel la race des Titans, un dernier enfant naquit de la vaste Terre, unie aux Tartares par la belle Aphrodite. C'était Typhée, dieu terrible, aux bras indomptables, aux infatigables pieds. Sur ses épaules se dressaient cent têtes de serpents, d'affreux dragons, dont les gueules effroyables dardaient toutes de noires langues. Le feu brillait dans ses yeux, au-dessous de ses sourcils. De chacune de ses têtes partaient des regards enflammés; de

<sup>150</sup> *Théogonie*, préc., note 83, v. 711-735.

<sup>151</sup> Selon certains spécialistes, Typhon pourrait représenter l'éruption de Santorin, vers 1600 ou 1500 av. J.-C.

chacune sortaient des voix confuses, un incroyable mélange des sons les plus divers. C'était tantôt le langage que comprennent les dieux, tantôt les rugissements d'un taureau indompté, les rugissements d'un lion farouche, les cris plaintifs de jeunes chiens. Quelquefois il poussait des sifflements dont retentissaient les hautes montagnes.

Sans doute qu'en ce jour une inévitable révolution se fût accomplie, et que ce monstre eût régné sur les mortels et sur les immortels, sans l'active prévoyance du père des hommes et des dieux, Zeus.

Il fit alors gronder son tonnerre, et à ce bruit formidable répondirent aussitôt la terre, le ciel, la mer, les flots de l'Océan et les profondeurs du Tartare. Le grand Olympe tressaillit sous les pieds immortels de Zeus, tandis que se levait son roi. La terre gémit. La mer azurée s'échauffa tout entière aux feux dont s'armaient les deux combattants, ceux de la foudre et des éclairs, ceux que vomissait le monstre. Tout bouillonnait : la terre, le ciel et la mer et, sur ses rivages, bondissaient avec furie les flots soulevés par l'approche des deux divinités. Un long ébranlement agita la nature. Hadès lui-même frémit d'effroi au sein de l'empire des ombres. Les Titans tremblaient au fond du Tartare, autour de Cronos, lorsqu'ils entendaient l'horrible tumulte du combat.

Zeus rassembla ses forces. Il saisit ses armes, sa foudre, son tonnerre, ses éclairs, ses brillants carreaux. Il s'élança et frappa Typhée du haut de l'Olympe. Toutes les têtes du monstre s'embrasèrent ; lui-même il tomba sous les coups pressés du dieu, tout mutilé. La Terre immense en gémit. Des torrents de flamme s'échappaient de ce corps consumé par la foudre et précipité par elle au fond d'une obscure et sauvage vallée. Tout autour, à la vapeur de l'incendie, s'échauffait et fondait la terre immense, comme coule l'étain dans le creuset du fondeur, comme s'amollit le fer, le plus dur des métaux, dompté par la main d'Héphaïstos, sur ses fourneaux brûlants, au sein des montagnes d'une contrée divine. Ainsi fondait la Terre à l'ardeur de l'incendie. Zeus indigné jeta Typhée dans le vaste Tartare.<sup>152</sup>

Cette victoire mit fin au chaos et ouvrit la voie au règne de Zeus.

<sup>152</sup> *Théogonie*, préc., note 83, v. 820-868. Selon Hésiode, Typhon est le père des vents dangereux (le plus fort des vents) : « C'est de Typhon que viennent les vents aux humides haleines, sauf Notos, Borée et Zéphyr. Ceux-ci sont de race divine ; ils servent aux mortels. Les autres soufflent au hasard sur la vaste mer, faisant sur les flots assombris, pour la perte des mortels, de furieuses tempêtes. Leurs souffles, qui se précipitent de tous les points de l'horizon, dispersent les vaisseaux, abiment les marins. Malheur à quiconque se rencontre sur leur passage ! Ils parcourent aussi la terre immense et fleurie, détruisant les doux fruits du travail des humains, les enveloppant à grand bruit d'épais tourbillons de poussière. » : *Id.*, v. 869-880.

## V. Le règne de Zeus

Zeus devint à son tour le « maître de l'univers ». Désormais, son pouvoir était absolu : les filles de Styx, le Zèle (Zélos), le Pouvoir (Kratos), la Force (Biè) et la Victoire (Nikè) l'accompagneraient partout. Mais que sera son règne ? Une nouvelle manifestation de la loi du plus fort ou un gouvernement légitime ? Une tyrannie ou un règne de justice ? Un pouvoir exercé arbitrairement ou conformément à un ordre établi ?

Contrairement au règne de Cronos, le pouvoir de Zeus sera légitime, généralement juste et ordonné<sup>153</sup>. Le règne de Zeus devait marquer la culture politique de la civilisation occidentale.

### A. La légitimité politique

Le règne de Zeus s'imposa après les combats en vertu d'une forme de « consentement », « d'accord » ou de « contrat » unanime entre tous les dieux. Ce furent les dieux eux-mêmes qui demandèrent à Zeus de gouverner ; ce sont donc eux qui le portèrent au pouvoir.

De ce point de vue, Zeus n'avait pas usurpé son autorité. L'autorité de Zeus reposait sur une forme de consentement unanime, et non pas sur la force. Zeus pouvait donc gouverner le monde physique et la réalité morale, la société des dieux et celle des humains, en toute légitimité.

Quand les dieux eurent accompli leur œuvre et conquis sur les Titans les honneurs du ciel, ils portèrent, par le conseil de Gaïa, au commandement, à l'empire des Immortels, le maître de l'Olympe, Zeus, dont les regards embrassent tout ce qui existe.<sup>154</sup>

<sup>153</sup> Dans l'*Illiade*, certains passages pourraient être interprétés comme si le pouvoir de Zeus était ultimement une affaire de force brute. Voir, par exemple, *Illiade*, préc., note 77, VIII, v. 2-27 ; XV, v. 18-30. Le cas échéant, la *Théogonie* aurait une signification éthique et politique distincte de l'*Illiade* : Hésiode aurait introduit une vision du pouvoir fondée sur la légitimité, la justice et l'ordre. Voir aussi *supra*, note 65.

<sup>154</sup> *Théogonie*, préc., note 83, v. 881-885. Les dieux « portèrent [Zeus] au commandement, à l'empire des immortels ». En d'autres mots, ils lui « demandèrent » de régner et de gouverner.

On reconnaît ici les racines du principe selon lequel la légitimité politique doit reposer sur le consentement des gouvernés<sup>155</sup>.

Mais on peut se demander pour quels motifs les dieux consentirent à conférer à Zeus le droit de les commander? Avaient-ils quelque raison? La réponse est affirmative. Tout d'abord, Zeus était le plus intelligent et le plus sage, probablement aussi le plus fort. Comme l'écrivait Hésiode, ses regards « embrassaient tout ce qui existe » : il avait une « vision » des choses du monde supérieure et cela justifiait que lui soit conférée la magistrature suprême.

Mais ce n'est pas tout : il y avait aussi le serment initial. Zeus, on s'en souvient, avait acquis l'allégeance des autres dieux après s'être engagé à respecter le rang et les honneurs de chacun en cas de victoire. Or, la valeur du serment initial résidait autant dans sa forme que dans son contenu. D'un point de vue formel, puisque Zeus s'était engagé à agir d'une certaine manière après la victoire, les autres dieux connaissaient d'avance les conséquences de leur propre engagement. Le serment constituait un rempart contre l'arbitraire et permettait de prévoir la nature des décisions que prendrait Zeus. D'un point de vue substantiel, puisque Zeus s'était engagé à respecter et à rétablir les rangs, les honneurs et les privilèges qui revenaient à chacun de droit, le serment engageait Zeus envers la justice<sup>156</sup>. N'était-il donc pas raisonnable de consentir à ce qu'il soit le maître de l'Univers?

## B. La justice

Zeus tint parole. Il procéda au partage du monde et il répartit les honneurs, les rangs, les pouvoirs et les privilèges entre tous les dieux conformément à la justice.

<sup>155</sup> Le principe du « gouvernement par consentement » a été affirmé avec force au 17<sup>e</sup> siècle, notamment par les *Levellers*, les précurseurs du libéralisme. Voir, par exemple, John LILBURNE, dans son *Postscript to The Free-man's Freedom Vindicated*, 1646 : « Unnatural, irrational, sinful, wicked, unjust, devilish, and tyrannical it is, for any man whatsoever — spiritual or temporal, clergyman or layman — to appropriate and assume unto himself a power, authority and jurisdiction to rule, govern or reign over any sort of men in the world without their free consent ».

<sup>156</sup> Voir, par exemple, Daniel R. BLICKMAN, « Styx and the Justice of Zeus in Hesiod's *Theogony* », (1987) 41 *Phoenix* 341.

Zeus remplit fidèlement envers tous toutes ses promesses, possédant lui-même une puissance sans bornes et un empire souverain. [...] Il régla souverainement les rangs et les honneurs des immortels. [...] C'est lui qui fit entre eux le partage des divins honneurs.<sup>157</sup>

## Le partage du monde

Tout d'abord, il partagea son empire avec ses deux frères, Poséidon et Hadès<sup>158</sup>. Zeus obtint le ciel et il devint responsable de la pluie, de la grêle, de la neige, de la foudre et des éclairs. Ces conditions météorologiques exprimaient son humeur et étaient des signes de bons ou de mauvais augures. Son palais était situé au sommet du mont Olympe : « Au haut du ciel règne ce dieu, maître du tonnerre et de la foudre étincelante »<sup>159</sup>. Pour sa part, Poséidon eut la mer et les eaux qui « embrassent la terre [et] dont le sceptre l'ébranle »<sup>160</sup>. Il avait le pouvoir de déchaîner les mers et était responsable des tremblements de terre, qu'il déclenchait lorsqu'il était en colère. Il avait deux palais : l'un sur l'Olympe et l'autre dans les profondeurs des mers. Enfin, Hadès obtint les Enfers, cet endroit souterrain où vont les morts<sup>161</sup>. En ce lieu, son pouvoir était absolu. Il était gardé par un chien nommé Cerbère. Contrairement à tous les autres chiens, il autorisait l'entrée mais interdisait la sortie : il dévorait ceux qui cherchaient à s'enfuir<sup>162</sup> ! C'est là que se situait le palais de Hadès<sup>163</sup>. Puisque ce dernier n'irait à peu près plus

<sup>157</sup> *Théogonie*, préc., note 83, v. 402-404, 73-74, 885.

<sup>158</sup> Dans les mythes grecs, le monde aurait d'abord été partagé entre les trois frères. Ce partage est implicite dans la *Théogonie*. On y réfère explicitement dans les *Hymnes homériques (pour Démèter)*, v. 85-87, ainsi que dans *Iliade*, préc., note 77, XV, v. 187-193. Voir *infra*, le texte accompagnant les notes 179-180.

<sup>159</sup> *Théogonie*, préc., note 83, v. 71-72.

<sup>160</sup> *Id.*, v. 15.

<sup>161</sup> *Id.*, v. 758-775 : « Là ont leurs demeures le Sommeil et la Mort, ces enfants de la sombre Nuit, dieux puissants que jamais le brillant Hélios n'éclaire de ses rayons, soit qu'il monte dans les cieus, soit qu'il en descende. [...] Là aussi est le palais retentissant du dieu des enfers ; le puissant Hadès y habite avec la dure Perséphone. Un chien redoutable veille à la porte ; ce monstre farouche, par un instinct perfide, flatte tous ceux qui s'en approchent, il les attire par le mouvement de sa queue et de ses oreilles. Mais, une fois entrés, il ne leur permet plus de sortir, et, attentif à leurs mouvements, il dévore aussitôt quiconque veut repasser le seuil du puissant Hadès et de la dure Perséphone. »

<sup>162</sup> *Théogonie*, *id.* Voir aussi v. 310-312 : « puis l'horrible, le dévorant Cerbère, le gardien des demeures d'Hadès, le monstre aux cinquante têtes, à la voix d'airain, au corps énorme, à la force indomptable ».

<sup>163</sup> *Id.*, v. 455, 767-768.

sur l'Olympe, il ne fut généralement pas considéré comme l'un des douze Olympiens<sup>164</sup>.

### Styx et le grand serment des dieux

Zeus exécuta ses promesses envers les autres dieux. Puisque Styx arriva la première à l'Olympe, elle fut honorée en conséquence. Zeus lui offrit des cadeaux précieux et lui assura que ses enfants vivraient en permanence avec lui. En particulier, Zeus l'honora du privilège le plus glorieux : « le grand serment des dieux » (*horkos*). Styx, on s'en souvient, était un fleuve. Selon Hésiode, Zeus voulut « que jurer par ses eaux fût pour les dieux le plus redoutable des serments »<sup>165</sup>.

Le grand serment des dieux était donc l'eau du Styx. Cette eau permettait de déceler les dieux qui mentaient, se parjuraient ou ne respectaient pas leurs promesses. Elle était la terreur des dieux, car si un dieu versait l'eau à terre pour appuyer un faux serment, il méritait un châtement : il cessait de respirer et était privé de nectar et d'ambrosie pendant un an, au terme duquel il était chassé de l'Olympe pendant neuf ans.

Mais pourquoi Styx devait-elle être le grand serment des dieux ? Voici la raison. Styx n'était pas n'importe quel fleuve ; c'était le fleuve des enfers. Or, il avait une caractéristique particulière : le courant revenait sur lui-même. Il n'y avait donc pas moyen d'y échapper, sauf au prix d'une peine très sévère.

[Dans les Enfers] fait son séjour une divinité odieuse aux immortels ; c'est la redoutable nymphe Styx, fille aînée de l'Océan, ce fleuve dont le courant revient sur lui-même. Elle s'y tient, loin des dieux, dans un palais superbe, dont de hauts rochers forment le faite, et que, de tous côtés, élèvent vers le ciel des colonnes d'argent. Parfois arrive en ces lieux, après avoir effleuré dans sa course le dos de la plaine liquide, la fille de Thaumás (Merveille), la rapide Iris (Arc-en-Ciel), chargée d'un message de Zeus. Elle vient par son ordre, lorsqu'une dispute s'est élevée parmi la troupe céleste, et qu'on y a trahi la vérité, chercher dans un vase d'or l'onde fameuse sur laquelle jurent les dieux. De la crête d'un rocher s'échappe goutte à goutte cette eau glacée. Sous la vaste terre dans l'ancre de la nuit noire, coule en flots abondants détaché du fleuve sacré, un bras de l'Océan. Une dixième partie en a été réservée, tandis

<sup>164</sup> Voir *supra*, note 101.

<sup>165</sup> *Théogonie*, préc., note 83, v. 399-401. Voir aussi *Iliade*, préc., note 77, II, v. 755 ; XIV, v. 270-82 ; XV, v. 35-46.

que les neuf autres, roulant en bouillons argentés tout autour, de la terre, de la mer au vaste dos, s'en vont tomber dans celle-ci. Elle seule coule du rocher, objet d'effroi pour les dieux.

Celui des immortels, habitant la cime neigeuse de l'Olympe, qui a profané par un parjure la libation sacrée, perd pendant une année entière l'usage de ses sens; il n'approche plus de ses lèvres ni le nectar ni l'ambrosie; sans haleine et sans voix, il reste étendu sur sa couche et plongé dans un mortel accablement. Puis, quand ce mal a fini, après une longue année, il passe d'épreuve en épreuve toujours plus rude. Il est neuf ans séparé des dieux, exclu neuf ans de leurs assemblées et de leurs festins, et ne rentre qu'au dixième dans la compagnie des immortels, des habitants de l'Olympe. Tel est le pouvoir attaché par les dieux à ce gage de leurs serments, à ces antiques et inépuisables eaux du Styx, qui roule à travers une âpre contrée.<sup>166</sup>

Styx exprimait l'importance de respecter ses serments et de dire la vérité. Elle était probablement la seule contrainte « morale » capable de lier les dieux. Un courant qui retourne sur lui-même illustre la force d'un engagement unilatéral dont on ne peut être délié sans coût. Qu'elle fut la première divinité à rejoindre Zeus exprimait probablement aussi la force obligatoire du serment initial, c'est-à-dire de son engagement à agir conformément à la justice.

### Hécate et les choses humaines

Zeus combla d'honneurs Hécate, une descendante des Titans, que tous les dieux respectaient déjà<sup>167</sup>. Il lui laissa tous ses privilèges et tous ses honneurs antérieurs. De plus, il lui donna part au pouvoir sur la terre et sur la mer. Ses pouvoirs sur les choses humaines étaient très larges : politiques, juridiques, économiques, religieux, familiaux, etc. Aux humains

<sup>166</sup> *Théogonie*, préc., note 83, v. 775-806. Voir aussi *Illiade*, préc., note 77, III, v. 264-301; IV, v. 155-163, 235-239.

<sup>167</sup> La signification des passages concernant Hécate est controversée. Selon certains spécialistes, ils ne s'intègrent pas facilement avec le reste du poème. Voir, par exemple, J. STRAUSS CLAY, préc., note 65, 131 et suiv; Jean RUDHARDT, « A propos de l'Hécate hésiodique », (1993) 50 *Museum Helveticum* 204; Jenny STRAUSS CLAY, « The Hecate of the "Theogony" », (1984) 25 *Greek, Roman and Byzantine Studies* 27; Patricia A. MARQUARDT, « A Portrait of Hecate », (1983) 102 *The American Journal of Philology* 243; Deborah BOEDEKER, « Hecate: A Transfunctional Goddess in the Theogony? », (1983) 113 *Transactions of the American Philological Association* 79.



qui offraient un sacrifice expiatoire selon les rites sacrés, elle pouvait donner la richesse et la grandeur.

Elle peut, comme elle le veut, prêter son aide puissante aux humains : à son gré, elle leur accorde l'empire dans les assemblées des peuples ; lorsqu'ils se précipitent au milieu de la mêlée meurtrière, elle est là, qui leur distribue à son gré la victoire et la renommée. Dans les jugements, elle s'assied auprès des rois, sur leur auguste tribunal. C'est elle qui préside aux jeux de la lice, et le mortel qu'elle favorise, vainqueur de ses rivaux par la force et par le courage, emporte sans peine le prix du combat, et, le cœur plein de joie, couronne de sa gloire ceux qui l'ont fait naître. C'est elle qui préside aux courses de chars, aux travaux de la mer orageuse. Les matelots l'invoquent ainsi que le dieu qui ébranle à grand bruit la terre. Elle peut, à sa volonté, envoyer au chasseur une riche proie, ou la lui ravir. C'est elle encore qui, dans les étables, préside, avec Hermès, à la prospérité des troupeaux ; par elle par sa volonté, se multiplient ou dépérissent et les bœufs, et les chèvres, et les brebis à l'épaisse toison. Ainsi quoique seule de sa race, quoique l'unique fruit des amours de sa mère, elle a part à tous les honneurs des dieux. Le fils de Cronos confia en outre à ses soins les premières années de tous les hommes qui après elle ouvriraient les yeux à la lumière de l'éclatante Aurore ; elle dut être dès l'origine leur nourrice et leur mère. Voilà les glorieuses fonctions qui lui furent départies.<sup>168</sup>

### Les Olympiens et les autres honneurs

Zeus répartit enfin les honneurs et les privilèges qui revenaient aux autres Olympiens. Aphrodite, d'abord : « Elle eut [...] en partage, entre tous les immortels, et tous les humains, les entretiens séducteurs, les sourires gracieux, les doux mensonges, les charmes, et les douceurs de l'amour »<sup>169</sup>. Elle régna souverainement sur l'amour et le désir sexuel et son pouvoir était sans limites. Elle pouvait l'exercer pour le bien comme pour le mal<sup>170</sup>. Héra devint la souveraine d'Argos et la reine des dieux<sup>171</sup>. Elle protégeait le mariage et les femmes. Déméter eut aussi sa part : elle fut maîtresse de la

<sup>168</sup> *Théogonie*, préc., note 83, v. 411-452.

<sup>169</sup> *Id.*, v. 203-206.

<sup>170</sup> Aphrodite fut à l'origine de la Guerre de Troie car, dans un concours, elle avait offert la belle Hélène au fils du Roi de Troie (Pâris) en échange d'une pomme d'or, la « pomme de la discorde ».

<sup>171</sup> *Théogonie*, préc., note 83, v. 11-12. Voir aussi *Hymnes homériques (Hymne 12, Pour Héra)*, dans J.-L. BACKÈS, *supra* note 101.

fertilité, des saisons et des moissons<sup>172</sup>. Les six autres Olympiens recevront leur part d'honneurs au fur et à mesure de leur naissance. Athéna deviendra la déesse de la sagesse, entendue comme une synthèse de courage et d'intelligence. Elle protégera les humains dans les guerres et dans les moments difficiles. Arès sera le dieu de la guerre dans ce qu'elle a de plus féroce et de plus meurtrier. Artémis deviendra la déesse de la chasse, Héphaïstos le dieu du feu, et ainsi de suite.

### C. L'ordre du monde

Le partage et la répartition des rangs et des honneurs ordonnèrent le monde. Désormais, chaque être avait une place distincte dans le monde et chacun pouvait exercer les pouvoirs et les privilèges qui lui revenaient de droit. Cela produisit un ordre harmonieux, un ordre que les philosophes grecs nommeront plus tard un *cosmos*. Ce mot vient du grec *kosmos*, qui signifie « monde ordonné » ou « univers ». Hésiode ne l'avait pas utilisé lui-même. À l'origine, *kosmos* désignait l'arrangement d'une armée et, plus tard, l'organisation structurée d'une cité<sup>173</sup>. L'emploi du mot *kosmos* pour désigner un univers ordonné apparaît pour la première fois dans les écrits des présocratiques (VII<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles av. J.-C.)<sup>174</sup>. On pourrait toutefois l'utiliser pour décrire l'ordre du monde instauré par Zeus.

<sup>172</sup> Sur la part que reçut Déméter, voir HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours*, préc., note 101, v. 32, 300-301. Voir aussi *Hymnes homériques (pour Déméter)*, dans J.-L. BACKÈS, *id.*, v. 54, 192, 302-313, 449-456, 470-472, *id.*

<sup>173</sup> La régularité des comportements humains dans les sociétés était nettement plus apparente que celle des comportements de la nature. Les coutumes et les lois non écrites des sociétés apparaissaient stables et immémoriales, alors que le monde naturel paraissait agir sans lois, d'une manière anarchique, chaotique et imprévisible. Voir John BURNETT, *L'aurore de la philosophie grecque*, Paris, Payot, 1919, p. 31.

<sup>174</sup> On attribue généralement cette description à Pythagore. Dans le *Gorgias* de Platon, par exemple, Socrate dit à Calliclès : « À ce qu'assurent les doctes pythagoriciens, Calliclès, le ciel et la terre, les Dieux et les hommes sont liés entre eux par une communauté, faite d'amitié et de bon arrangement, de sagesse et d'esprit de justice, et c'est la raison pour laquelle, à cet univers, ils donnent, mon camarade, le nom de cosmos, d'arrangement, et non celui de dérangement non plus que de dérèglement. » Voir PLATON, *Gorgias*, 507e-508a.

## La structure de l'ordre

L'ordre du monde décrit par Hésiode reflétait probablement le type d'organisation sociale et politique qui existait en Grèce au moment, ou juste avant d'écrire la *Théogonie* (vers les IX<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles av. J.-C.)<sup>175</sup>. À cette époque, les communautés humaines se structuraient autour d'un roi et de son aristocratie et s'ordonnaient hiérarchiquement. Chaque individu ou groupe d'individus avait un statut spécifique dans l'ordre social correspondant à son rang. Connaître son statut permettait de savoir ce qui nous revenait de « droit » et, corrélativement, ce que les autres pouvaient exiger de nous et il fixait la manière d'agir de son titulaire. Ainsi, les rois devaient agir conformément à la manière d'être des rois et exécuter les obligations qui étaient propres aux rois ; même chose pour les nobles, les paysans, les soldats, les vieillards ou toutes autres classes de personnes.

D'une manière semblable, le monde des dieux était structuré selon des règles qui établissaient une hiérarchie, Zeus étant au sommet (de l'Olympe) comme un roi. Chaque dieu avait un « statut » spécifique dans l'ordre cosmique, auquel se rattachaient des fonctions ou un rôle, des privilèges, des responsabilités, des obligations et des pouvoirs. Puisque les dieux présidaient aussi sur des champs d'activités humaines, telles que les moissons, la guerre, la chasse, la technique, la vigne, l'amour, les arts, etc., l'ordre des sociétés humaines participait de l'ordre cosmique. Il n'y avait pas de séparation claire entre la nature et le social. Le cosmos établissait une hiérarchie entre les dieux eux-mêmes, entre les humains eux-mêmes et entre les dieux et les humains. Il constituait, à proprement parler, un ordre normatif.

## Le fondement de l'ordre

L'ordre du monde était « divin » et « naturel ». Il était divin, car il était sanctionné par Zeus et il concernait tous les dieux. Il était aussi « naturel », car il était fonction du rang, du mérite et des attributs conférés aux dieux du fait de leur naissance et de leur nature. Par exemple, il était conforme à la nature des choses que Zeus fut reconnu comme le premier des dieux : il était le plus sage et le plus intelligent de tous les dieux et il avait la vision

---

<sup>175</sup> Cette période correspond à la fin des siècles obscurs et au début de la période archaïque, soit la période des « cités émergentes ». Voir en général, *supra*, note 1. Cela ne signifie pas que la *Théogonie* cherchait à expliquer ou à décrire la société grecque.

que requiert la magistrature suprême. Il était aussi conforme à la nature des choses qu'Aphrodite régnât sur l'amour et le désir sexuel, car elle était la plus belle et la plus désirable de toutes les déesses. Il était encore naturel que Styx soit le grand serment des dieux, puisque ses eaux glaciales qui retournaient vers leur source étaient les seules capables de lier les dieux. Il était tout aussi naturel qu'Héra, l'épouse légitime de Zeus, fut la protectrice du mariage et des femmes. De même, il était naturel que les Titans soient emprisonnés dans le Tartare, car ils n'étaient que force brute : c'était ce qu'ils méritaient. Bref, il était conforme à la nature des choses que les bons soient récompensés et les mauvais punis, conformément à ce qu'ils méritaient.

La justice de Zeus n'était donc pas arbitraire. Elle répartissait les honneurs, les privilèges et les châtements conformément à la nature des êtres. Le fondement de la justice pouvait donc être qualifié de « naturel ». Pour le même motif, l'ordre n'était pas créé arbitrairement par Zeus ; il ne répondait pas à son bon plaisir ou à sa volonté. Contrairement au Dieu des juifs, des chrétiens ou des musulmans, Zeus n'avait pas édicté les « lois de la nature »<sup>176</sup>. Dans la *Théogonie*, aucune intelligence supérieure ou raison divine existant en dehors de l'espace et du temps n'avait créé le monde en vue d'un but ou d'un plan prédéterminé. Dans la mesure où Zeus pouvait être conçu comme un « législateur », ses lois ou ses décisions politiques étaient justes ou injustes selon qu'elles se conformaient ou pas à l'ordre du monde<sup>177</sup>. Son pouvoir peut être qualifié de « souverain », mais il serait probablement plus exact de dire qu'il était « suprême »<sup>178</sup>. La seule divinité qui avait quelque chose d'un dieu créateur était Lachésis, l'une des trois sœurs qui formaient le « Destin » (les Moires). Lachésis répartissait la part de destin, soit le « lot » ou le « sort », impartie à chacun<sup>179</sup>. Cependant, elle n'était pas éternelle et la répartition ne répondait à aucun plan prédéterminé. Lachésis personnifiait plutôt la force aveugle de la nature qui fixe le

<sup>176</sup> Le contraste avec le récit biblique est saisissant. Voir *supra*, note 95.

<sup>177</sup> Il ne serait pas exagéré de dire que l'ordre du monde existait *potentiellement*, indépendamment de toute volonté divine ; Zeus lui aurait simplement permis de se matérialiser ou de *s'actualiser* (pour utiliser un vocabulaire aristotélicien).

<sup>178</sup> Voir, par exemple, William ALLAN, « Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic », (2006) 126 *The Journal of Hellenic Studies* 1, 27.

<sup>179</sup> Le sens original du mot *Moirai* est « part » ou « portion ». La signification du « Destin » est dérivée de ce sens original. Voir F.M. CORNFORD, *préc.*, note 51, p. 16. Le mot « lot » a une connotation territoriale qui aura aussi une longue histoire.

destin de chacun et contre laquelle nul ne peut résister, ni même Zeus, semble-t-il. Les Moires représentaient, pourrait-on dire, la « nécessité »<sup>180</sup>. Nous y reviendrons plus bas.

## VI. La stabilité du règne de Zeus

Le seul fait d'établir un ordre dans le monde ne garantissait toutefois pas sa stabilité, car il pouvait être continuellement menacé par ce que les Grecs nommaient l'*hybris* (ou *hubris*).

### A. La menace à l'ordre : l'*hybris*

L'*hybris* est généralement traduit par « démesure »<sup>181</sup>. Le sentiment de démesure est ce qui pousse les dieux et les humains à transgresser les règles qui délimitent les pouvoirs ou les privilèges qui leur sont assignés. En d'autres mots, l'*hybris* est ce qui pousse les dieux et les humains à vouloir plus que leur part. Il leur fait croire qu'ils peuvent s'élever au-dessus de leur condition et, dans le cas des humains, au-dessus des dieux. Il est généralement provoqué par l'orgueil, l'arrogance, une soif intarissable de succès, de richesse ou de pouvoir. Selon Hésiode, comme on le verra, l'*hybris* était la cause fondamentale du chaos. L'ordre cosmique n'assurait donc pas qu'il n'y aurait plus jamais de guerre, de violence, de rivalités ou de luttes pour le pouvoir<sup>182</sup>. Les Titans pourraient sortir de leur enfer, les dieux pourraient vouloir obtenir plus que ce qui leur était dû et les humains pourraient

<sup>180</sup> Selon Cornford, les Moires représentaient la « nécessité » et la « justice » (*Must and Ought*). « She stands for the provincial ordering of the world [...] Such, then, was the ultimate power in the universe as conceived by Greek polytheism », *id.*, p. 21. Les Moires ont un statut particulier dans la *Théogonie*, car Hésiode les fait naître deux fois : d'abord directement de Nyx (Nuit) [*Théogonie*, préc., note 83, v. 217-223] et ensuite de Zeus et Thémis [*id.*, v. 904-906]. Voir *infra*, le texte accompagnant les notes 196-200, où je discute de la seconde naissance.

<sup>181</sup> La signification et la portée précises du mot « *hybris* » sont toutefois débattues par les spécialistes. Voir, par exemple, Michelle LACORE, « Les mots de la démesure », (2004) 20 *Kentron* 47 ; Jean-Marie MATHIEU, « *Hybris-Démesure? Philologie et traduction* », (2004) 20 *Kentron* 15 ; N.R.E. FISHER, *Hybris. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster, Aris & Philips, 1992.

<sup>182</sup> Voir, par exemple, *Illiade*, préc., note 77, I, v. 396-406, 590-594 ; VIII, v. 7-27 ; XIV, v. 200-210, 256-62 ; XV, v. 18-30, 185-217.

transgresser les lois. Zeus lui-même pourra faire preuve de démesure à l'égard des autres dieux et des humains<sup>183</sup>.

Comment Zeus pouvait-il préserver l'ordre cosmique? Comment garantir sa stabilité? La réponse réside dans ses deux premières épouses, Métis et Thémis, et dans leurs enfants qui partageaient les qualités de leur père et de leur mère<sup>184</sup>.

<sup>183</sup> Dans le mythe de Prométhée, par exemple, Zeus avait puni tous les humains d'une manière disproportionnée pour un acte de Prométhée dont ils n'étaient pas responsables. Prométhée, voulant aider les humains à survivre, distribua les parts d'un bœuf entre Zeus et les humains de manière injuste. Zeus se mit en une colère et se vengea, notamment en privant les humains du feu. En réaction, Prométhée lui vola le feu afin de le remettre aux humains. Zeus se vengea à nouveau : il fit créer la femme, Pandore, et lui remit une boîte (ou jarre) qui contenait tous les maux du monde. *Théogonie*, préc., note 83, v. 507-616; HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours*, préc., note 101, v. 47-105. Dans certains passages de l'*Illiade*, Homère laisse entendre que Zeus pourrait transgresser les règles qui structuraient l'ordre du monde. Mais chaque fois, afin d'éviter un plus grand mal (un soulèvement, par exemple), Zeus décide de préserver l'ordre et laisser les êtres à leur sort tragique. Voir, par exemple, *Illiade*, préc., note 77, IV, v. 15-29; XVI, v. 430-443; XXII, v. 170-181. Si Zeus sauvait la vie de ses mortels préférés contrairement à leur destin, il modifierait nécessairement le lot d'autres mortels. Par conséquent, d'autres dieux pourraient vouloir transgresser les règles de l'ordre afin de sauver la vie de leurs mortels préférés : cela pourrait ramener le chaos. Voici, par exemple, ce que Héra, la femme de Zeus, lui exposa à ce sujet : « – Redoutable [Zeus], quelle parole as-tu dite? Tu veux affranchir de la triste mort un homme mortel depuis longtemps voué au destin? Fais-le, mais nous tous, les Dieux, nous ne t'approuverons pas. Je te dirai ceci, et retiens-le dans ton esprit : Si tu envoies Sarpédon vivant dans ses demeures, songe que, désormais, chacun des Dieux voudra aussi sauver un fils bien-aimé de la rude mêlée. Il y a, en effet, beaucoup de fils des Dieux qui combattent autour de la grande ville de Priam, de ces Dieux que tu auras irrités. Si Sarpédon t'est cher et que ton cœur le plaigne, laisse-le tomber dans la rude mêlée sous les mains de Patrocle ; mais dès qu'il aura rendu l'âme et la vie, envoie Thanatos [Mort] et le doux Hypnos [Sommeil] afin qu'ils le transportent chez le peuple de la grande Lycie. Ses parents et ses concitoyens l'enseveliront, et ils lui élèveront un tombeau et une colonne ; car c'est là l'honneur des morts. » Elle parla ainsi, et Zeus, le Père des hommes et des Dieux, consentit. » *Id.*, XVI, v. 439-457. Mais y consentit-il vraiment par impotence ou par une volonté de maintenir l'ordre des choses?

<sup>184</sup> Voir, par exemple, Jean RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai : recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève, Droz, 1999, p. 49.

## B. Métis : la sagesse et la prudence divines

La première épouse de Zeus se nommait Métis<sup>185</sup>. Métis personnifiait la sagesse et l'intelligence pratiques ainsi que la prudence et la modération<sup>186</sup>. Elle était capable de discerner le bien du mal et d'agir en conséquence. Le premier mariage de Zeus scella donc l'union entre la puissance divine, la sagesse pratique et la prudence. Voilà donc un roi tout-puissant qui a pris la sagesse et la prudence pour épouse !

Cependant, Gaïa et Ouranos avaient informé Zeus qu'un de ses enfants pourrait être assez fort pour le renverser. Par conséquent, dans un geste qui rappelle le cannibalisme de son père Cronos, Zeus décida d'avalier Métis alors qu'elle était enceinte en utilisant la ruse (en « trompant son cœur avec de douces paroles »). Zeus assimila ainsi toute sa sagesse et toute sa prudence, tout son savoir pratique et son intelligence. L'assimilation de Métis fut telle que Zeus tomba lui-même enceinte et, au terme de la grossesse, accoucha d'une fille. Et comme si cela ne suffisait pas, Hésiode raconte que l'enfant vint au monde par la tête de Zeus ! C'était Athéna, la « déesse aux yeux "pers" », une femme de tête ! Athéna avait hérité des qualités de son père et de celles de sa mère.

Zeus, roi des dieux, prit d'abord pour épouse Métis (Sagesse), qui savait plus de choses que tous les dieux et tous les humains. Mais comme elle allait mettre au jour la déesse aux yeux pers, Athéna, Zeus, trompant son cœur avec de douces paroles, l'enferma dans ses propres entrailles. C'était par le conseil

<sup>185</sup> Métis était la sœur de Styx, la fille des deux Titans Okéanos et Téthys. Voir *supra*, note 143. Étymologiquement, *métis* signifie « conseil », « ruse » ou « intelligence rusée ».

<sup>186</sup> Métis personnifiait une forme d'intelligence qui permet de voir et de prévoir plus loin et ainsi d'éviter les surprises ; elle représente un savoir-faire, une forme de « savoir pratique » plutôt qu'une « connaissance théorique ». Cette idée est assez près de « sagesse pratique » que les philosophes désigneront plus tard par le mot grec *phronesis* et qui sera traduit en latin par le mot *prudencia* qui deviendra prudence. Cela dit, le degré exact de correspondance de ces notions est, comme souvent, encore débattu parmi les spécialistes. Voir, par exemple, Pierre AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses universitaires de France, 1963. Le mot français « jurisprudence » pourrait donc ultimement dériver de Métis. Étymologiquement, le mot « jurisprudence » dérive du latin *iuriprudencia* qui signifie la « science du droit » ou la « connaissance du droit » : *iuris* signifie « du droit » ou « du juste » et *prudencia* signifie connaissance et compétence, soit une forme de « sagesse pratique ». En français, le nom finira par désigner les décisions des tribunaux qui « disent » ce qu'est le droit et décident en conséquence. En anglais, le mot *jurisprudence* désigne la « philosophie du droit » au moins depuis le 18<sup>e</sup> siècle.

de Gaia et d'Ouranos; ils le lui avaient conseillé, dans la crainte qu'à sa place quel que autre d'entre les dieux immortels ne s'emparât de l'empire.

De Métis, ainsi l'avaient annoncé les destins, devaient sortir des enfants d'une intelligence profonde: d'abord cette fille aux yeux pers, cette Tritogénie, qui égala son père en force et en sagesse; puis un fils au cœur magnanime qui régnerait sur les dieux et sur les hommes. Prévenant ce danger, Zeus enferma dans ses entrailles sa jeune épouse, pour que, cachée en lui-même, elle lui révélât la connaissance du bien et du mal. [...] Seul il fit sortir de sa tête la vierge aux yeux pers, Tritogénie, divinité auguste, terrible, indomptable, qui anime la guerre, qui guide les armées, que charment les cris et le tumulte du combat.<sup>187</sup>

Athéna deviendra l'un des douze dieux de l'Olympe et sera la déesse préférée de Zeus. Elle sera la déesse de la sagesse, du courage et de la force qui protège un ordre civilisé<sup>188</sup>. Athéna personnifiait aussi la victoire dans la guerre, la stratégie intelligente et les plans ingénieux<sup>189</sup>, contrairement à Arès, le dieu de la guerre, qui préférait (et personnifiait) la violence brute et la démesure dans la bataille – c'était un dieu « destructeur des villes »<sup>190</sup>. Arès et Athéna représentaient l'opposition entre la force brute fondée sur la suprématie du corps et la force contrôlée par la suprématie de l'esprit. Athéna synthétisait le corps et l'esprit; elle exprimait l'union parfaite entre la force et l'intelligence. D'un côté, elle avait la puissance: elle pouvait conduire les armées à la victoire par des stratégies et des plans ingénieux. D'un autre côté, elle avait l'intelligence qui permettait de gouverner avec sagesse. Ainsi, Athéna conseillait son père, afin qu'il puisse défendre son pouvoir sans sombrer dans la démesure et reproduire l'arbitraire et l'oppression de ses prédécesseurs.

La naissance particulière d'Athéna signifiait que la sagesse politique était une affaire de tête, et non de force brute, et que sa valeur était très près du divin. De plus, elle représentait une certaine maturité chez Zeus: avant son règne, il était surtout un guerrier. Même après la victoire des Olympiens, il agissait parfois de manière démesurée, comme en témoigne sa décision de dévorer Métis. Toutefois, l'assimilation de Métis lui fit com-

<sup>187</sup> *Théogonie*, préc., note 83, v. 886-900, 924.

<sup>188</sup> Elle sera, bien entendu, la protectrice d'Athènes, à qui elle donna le nom.

<sup>189</sup> Dans l'*Iliade*, par exemple, Athéna soutenait les Achéens en agissant avec stratégie, méthode et pondération.

<sup>190</sup> *Théogonie*, préc., note 83, v. 936.



prendre la valeur de la sagesse pratique et la distinction entre le bien et le mal. En ce sens, Métis pouvait représenter la voix intérieure, la « conscience » dirait-on, qui conseille le dirigeant politique.

### C. Thémis: la Justice divine

La deuxième épouse de Zeus se nommait Thémis. C'était une Titanide qui n'avait pas été condamnée à vivre dans le Tartare et qui habitera sur le mont Olympe. Thémis personnifiait la justice divine, bien que sa fonction précise soit contestée parmi les spécialistes<sup>191</sup>. Zeus et Thémis engendrèrent deux groupes de divinités collectives: les Heures (*Hôrai*), incarnant les bonnes lois, la justice et la paix, et les Moires (*Moîrai*, aussi nommées les Parques), incarnant le destin des êtres. Ce second mariage scella l'union entre la puissance divine et la justice.

Sa seconde épouse fut la brillante Thémis. Il en eut les Heures, ces déesses qui président aux bonnes lois (*Eunomia*), à la justice (*Dikè*), à la paix (*Eiréné*), et par qui s'embellissent les œuvres des mortels. Il en eut encore les Moires, honorées par le dieu très sage des plus glorieux attributs, Clotho, Lachésis et Atropos, chargées par lui de distribuer aux hommes les biens et les maux.<sup>192</sup>

#### Les Heures

Les Heures (*Hôrai*) étaient trois sœurs: *Eunomia*, personnifiant les « Bonnes lois », la « Bonne législation » ou même le « Bon Ordre »; *Dikè*, personnifiant la « Justice »; et *Eiréné*, personnifiant la « Paix ». Elles étaient inséparables: les bonnes lois accompagnent toujours la justice et la paix<sup>193</sup>. Le fait que Zeus en soit le père indiquait sa responsabilité dans l'établissement des bonnes lois, de la justice et de la paix parmi les êtres humains.

Mais qu'est-ce que cela avait à voir avec les Heures? Le mot « heure » vient du grec *hôrai* qui désignait les « saisons », et non la division du temps d'une journée. Les Heures étaient donc comme les saisons; elles apportaient

<sup>191</sup> C'est Thémis qui est généralement représentée les yeux bandés avec un glaive et une balance destinée à peser les arguments concurrents. Elle symbolise la puissance morale de l'impartialité. Voir *infra*, Partie VII.

<sup>192</sup> *Théogonie*, préc., note 83, v. 901-906.

<sup>193</sup> Les Heures rappellent l'expression « paix, ordre et bon gouvernement », utilisée dans le Commonwealth, notamment en droit constitutionnel canadien.

les fruits de la terre. En présidant aux bonnes lois, à la justice et à la paix, elles « embellissaient les œuvres des mortels »<sup>194</sup>. Dans l'autre grand poème d'Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, Dikè est explicitement associée à la prospérité, tout comme les saisons<sup>195</sup>. J'y reviens en détail à la partie VII.

## Les Moires

Les Moires (*Moïrai*, aussi nommées les Parques) étaient trois sœurs Clotho, Lachésis et Atropos. Elles personnifiaient la destinée humaine. Le mot « moire » vient du grec *moira* qui signifie « part », « portion » ou « division ». Les Moires s'occupaient de la « part » de destin qui revenait à chacun, soit son « lot », son « sort », conçue comme un « fil » que les sœurs tissaient, répartissaient et coupaient : Clotho « tissait » le fil, c'était la fileuse ; Lachésis « partageait » le fil, c'était la répartitrice ; Atropos « coupait le fil », c'était l'implacable. Elles s'occupaient du « fil de la vie »<sup>196</sup>.

Contre elles, aucun recours n'était possible, quand bien même elles frustraient les désirs, les projets et les volontés humaines et quand bien même les parts ou les portions de vie n'étaient pas égales, que ce soit la gloire, la pauvreté, la maladie ou la mort. Il était impossible d'échapper à sa part de destin, son « lot » ou son « sort ». Le destin était si puissant qu'il était probablement supérieur aux dieux ; ces deniers ne pouvaient le changer, ni par la volonté, ni par la ruse et ni par le courage<sup>197</sup>. La question de savoir si Zeus pouvait modifier le destin est plus difficile. D'une part, il semblait subordonné au destin, car il gouvernait un monde qu'il n'avait pas créé. D'autre part, il pouvait peut-être en dominer certains aspects, car il était le père des Moires<sup>198</sup>.

<sup>194</sup> Dans l'*Iliade*, les Heures étaient les déesses qui ouvraient et fermaient les portes du ciel en écartant ou en ramenant un nuage épais : *Iliade*, préc., note 77, V, v. 749-751 ; VIII, v. 393-395.

<sup>195</sup> Voir *infra*, Partie VII.

<sup>196</sup> De là, probablement, l'expression « la vie ne tient qu'à un fil ».

<sup>197</sup> Dans l'*Odyssée*, préc., note 85, III, v. 236. Athéna disait : « La mort, égale pour tous, est de tous les maux celui dont les dieux ne peuvent sauver un mortel qu'ils chérissent lorsqu'une fois la fatale destinée l'a précipité dans le sommeil éternel. » Voir aussi, *Iliade*, préc., note 77, XVI, v. 433, *supra* note 151 : Zeus avait refusé d'intervenir dans la destinée des mortels. Voir aussi *Iliade*, I, v. 277-281.

<sup>198</sup> Cette difficulté est amplifiée par le fait que, dans la *Théogonie*, les Moires naissent deux fois. Voir *supra*, note 149. Dans un passage de l'*Iliade*, préc., note 77, XV, v. 184-199, mettant en scène Poséidon, il semble que Zeus pouvait modifier le destin de certains êtres : « Certes, bien qu'il soit grand, [Zeus] parle avec orgueil s'il veut me réduire par

Comme on l'a dit plus haut, les Moires avaient quelque chose à voir avec la « nécessité » ou les forces aveugles de la nature<sup>199</sup>. Mais elles avaient aussi quelque chose à voir avec la justice. En répartissant les « parts » de chaque dieu – ou de chaque être humain –, les Moires fixaient la mesure du lot de chacun ; elles délimitaient son rang, ses privilèges, ses pouvoirs et ses obligations. Elles établissaient les limites que nul ne pouvait transgresser sans en subir un châtement. Les Moires représentaient quelque chose comme le fondement nécessaire de la justice divine sanctionnant ce qui, par nature, revenait de droit à chacun. Selon Hésiode, les Moires « présidaient à la naissance des mortels [et] leur distribuaient les biens et les maux » ; elles poursuivaient les transgressions « des hommes et des dieux et ne laissaient point reposer leur courroux tant que le coupable, quel qu'il soit, n'ait pas reçu son châtement »<sup>200</sup>.

#### D. Les autres épouses de Zeus

L'appétit sexuel de Zeus était insatiable. Zeus eut plusieurs femmes, tant immortelles que mortelles. Les enfants issus des unions de Zeus avec les immortelles lui ressemblaient. Ceux qui étaient issus des unions de Zeus avec les mortelles étaient semblables aux dieux. Ils possédaient des « gènes » supérieurs : ils étaient supérieurement beaux et forts. Le monde se peupla donc de nouvelles divinités et d'êtres supérieurs, tels que les héros. La *Théogonie* décline le nom des autres épouses de Zeus et de leur progéniture. La liste est longue et fastidieuse et il est inutile de la reproduire. Les plus importants descendants de Zeus furent les divinités suivantes : les trois Grâces, les neuf Muses, Apollon, Artémis, Arès, Harmonie, Hermès et Dionysos<sup>201</sup>.

---

la force, moi, son égal. Nous sommes trois frères nés de Cronos, et qu'enfanta Rhéa : Zeus, moi et Hadès qui commande aux Ombres. On fit trois parts du monde, et chacun de nous reçut la sienne. Et le sort décida que j'habiterais toujours la blanche mer, et Hadès eut les noires Ténèbres, et Zeus eut le large Ouranos, dans les nuées et dans l'Éther. Mais le haut Olympe et la terre furent communs à tous. C'est pourquoi je ne ferai point la volonté de Zeus, bien qu'il soit puissant. Qu'il garde tranquillement sa part ; il ne m'épouvantera pas comme un lâche. Qu'il menace plutôt à son gré les fils et les filles qu'il a engendrés, puisque la nécessité les contraint de lui obéir.»

<sup>199</sup> Voir *supra*, note 180, ainsi que le texte accompagnant les notes 176-180.

<sup>200</sup> *Théogonie*, préc., note 83, v. 218-222. Dans ce passage, les Moires sont décrites comme les filles de Nyx : *Id.*, v. 211.

<sup>201</sup> *Id.*, v. 907-11, 915-23, 937-42.

Les enfants de Zeus qui remplacèrent le monde anarchique des Titans incarnaient ou représentaient les valeurs les plus élevées de la civilisation grecque, telles que le courage, la force, l'honneur, la beauté ou la justice. Les neuf Muses inspiraient les poètes; les Trois Grâces incarnaient la beauté et le charme; les Heures garantissaient l'harmonie cosmique; et ainsi de suite. De même, les enfants des autres dieux ou déesses « reposant dans les bras des mortels » étaient supérieurs aux autres mortels. C'est pourquoi, du reste, les grandes familles aristocratiques rattachaient leurs ancêtres à l'un ou l'autre des héros ou des dieux.

## VII. La justice du règne de Zeus

La « justice » était donc personnifiée par deux divinités: Thémis, la deuxième épouse de Zeus, et Dikè, leur fille. La déesse Thémis est mentionnée trois fois dans la *Théogonie* et elle n'apparaît pas dans *Les Travaux et les Jours*<sup>202</sup>. Pour sa part, la déesse Dikè n'est mentionnée qu'une seule fois dans la *Théogonie*<sup>203</sup>, alors qu'elle est au cœur du second poème<sup>204</sup>. La relation entre les deux divinités est complexe et ne fait pas l'objet de consensus parmi les spécialistes<sup>205</sup>. L'une des difficultés est que leur signification

<sup>202</sup> *Id.*, v. 16, 135, 901. Chez Homère, Thémis joue un tout petit rôle.

<sup>203</sup> *Id.*, 902.

<sup>204</sup> Elle est spécifiquement nommée dans *Les Travaux et les Jours*, préc., note 101, v. 220 et 256.

<sup>205</sup> Parmi les nombreux ouvrages concernant Thémis et Dikè, voir: Vincent DU SABLON, *Le système conceptuel de l'ordre du monde dans la pensée grecque à l'époque archaïque: timē, moira, kosmos, themis et dikē chez Homère et Hésiode*, Louvain-La-Nouvelle, collection d'Études Classiques, 2014; G. JAY-ROBERT, préc., note 3, chap. 1; Joanna JANIK, *Terms of the Semantic Sphere of dikē and thémis in the early Greek Epic*, Cracovie, Polish Academy of Arts and Sciences, 2003; David BOUVIER, *Le sceptre et la lyre: L'Illiade ou les héros de la mémoire*, Grenoble, Million, 2002, p. 267 et suiv.; J. RUDHARDT, préc., note 184; J. M. KELLY, *A Short History of Western Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1992, chap. 1; Richard GARNER, *Law and Society in Classical Athens*, Londres, Croom Helm, 1987, chap 1; Matthew W. DICKIE, « Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod », (1978) 73 *Classical Philology* 91; David B. CLAUS, « Defining Moral Terms in the Works and Days », (1977) 108 *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 73; Michael GAGARIN, « Dikè in the Works and Days », (1973) 68 *Classical Philology* 81; Hugh LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus*, Berkeley, University of California Press, 1971; Émile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969; J. Walter JONES, *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Londres, Clarendon Press, Oxford University Press, 1956; William Keith Chambers GUTHRIE, *The Greeks and their Gods*, Boston, Beacon Press,

se confond avec celle des noms *thémis* et *dikè* qu'elles personnifient. À l'origine, les noms *thémis* et *dikè* désignaient diverses choses qui, selon les contextes et les époques, pouvaient se recouper ou être parallèles<sup>206</sup>. Le nom *thémis* désignait généralement le droit divin ou des éléments de justice reliés aux dieux, alors que le nom *dikè* désignait généralement le droit humain ou des éléments de justice envisagés sous un aspect humain<sup>207</sup>. Ainsi, on tend à dire que la déesse Thémis personnifiait la justice divine et Dikè la justice humaine. Mais cette distinction ne doit pas être poussée trop loin, car la justice humaine participait nécessairement de la justice divine en vertu d'un lien cosmique<sup>208</sup>. Évidemment, il y avait un « lien de parenté » entre Thémis la mère et Dikè la fille. Au cours des siècles, Thémis s'effacera au bénéfice de Dikè et le nom *dikè* désignera autant la « justice » du monde naturel que celle des sociétés humaines<sup>209</sup>.

Dikè, la fille de Zeus, fait spécifiquement l'objet du second grand poème d'Hésiode, *Les Travaux et les Jours*<sup>210</sup>. Dans ce poème, elle personnifiait la « justice de Zeus » applicable aux sociétés humaines. Hésiode y dénonçait la corruption et l'arbitraire des plus puissants, les rois et les juges. Le contexte était le suivant. Hésiode et Persès, son frère, ne s'étaient pas entendus sur le partage d'un héritage. Plutôt que de tenter de corrompre les magistrats censés trancher le litige, Hésiode proposait que le différend soit résolu

1950; Gustave GLOTZ, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, Fontemoing, 1904. Est particulièrement évocateur le débat entre Gargarin (un processus juridique), d'une part, et Claus et Dickie (un concept moral), d'autre part.

<sup>206</sup> Voir, par exemple, J.W. JONES, *id.*, chap. 2.

<sup>207</sup> Voir, par exemple, Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, 1968, 283-84, 427-28; É. BENVENISTE, *préc.*, note 205, t. 2, p. 111.

<sup>208</sup> Au début du poème *Les Travaux et les Jours*, *préc.*, note 101, v. 9-10, Hésiode demande à Zeus de conformer les jugements des humains à sa justice: « Écoute, ô Zeus qui entends et vois tout, et conforme nos jugements [*dikè*] à ta justice [*themistes*]! ». Cette union permettait aux êtres humains de vivre en harmonie avec l'ordre cosmique et de prospérer en paix. Voir *infra*.

<sup>209</sup> Voir, par exemple, J.W. JONES, *préc.*, note 205, 24. C'est le nom *dikè* qui serait l'ancêtre du mot latin *iusticia*, et non pas *thémis*.

<sup>210</sup> Dans ce poème, Hésiode raconte quelques-uns des mythes fondateurs de la culture occidentale relatifs à la justice. Il s'agit du mythe de Prométhée, du mythe de Pandore et de sa boîte ainsi que du mythe des races où on y décrit « l'âge d'or », « l'âge d'argent », « l'âge de bronze », « l'âge des héros » et « l'âge de fer », le nôtre, menacé de disparaître à chaque fois que la force l'emporte sur la justice. Je ne les aborde pas dans ce texte; voir toutefois *supra*, notes 57, 63 et 65.

par des « jugements droits »<sup>211</sup>. L'objectif du poème était de montrer les avantages de suivre la justice fondée sur l'autorité de Zeus et, à cette fin, de travailler sa terre assidument<sup>212</sup>. Selon Hésiode, la justice et le travail allaient de pair, car qui travaillait sa terre correctement pouvait prospérer sans léser autrui. Aussi formula-t-il une série de conseils moraux et agricoles adaptés aux saisons<sup>213</sup>.

Tous ses conseils étaient « vrais », soutenait-il, car ils étaient inspirés par les Muses<sup>214</sup>. S'ils étaient écoutés, l'harmonie entre les humains et les dieux serait maintenue et les cités prospéreraient. Le poème était adressé à Persès ; mais il est clair qu'Hésiode visait les rois et les juges corrompus<sup>215</sup>, ces « dévotés de présents » ou « mangeurs de cadeaux » (pots-de-vin) qui prononçaient des jugements « tordus »<sup>216</sup>.

<sup>211</sup> *Les Travaux et les Jours*, préc., note 101, v. 35-36.

<sup>212</sup> Le poème fait aussi l'éloge du travail. Dans l'*Odyssee*, préc., note 85, 19, v. 109 et suiv., on avançait quelque chose de semblable. On disait de Pénélope qu'elle était « comme un prince irréprochable qui, plein de respect pour la divinité, règne avec justice sur des hommes nombreux et vaillants. La terre, sous le sage gouvernement de ce prince, produit de l'orge et du blé en abondance, les arbres sont toujours chargés de beaux fruits, les troupeaux croissent et se multiplient en grand nombre, les eaux donnent aux pêcheurs des milliers de poissons, et les peuples vivent heureux sous ses lois. »

<sup>213</sup> *Les Travaux et les Jours*, préc., note 101, v. 383 et suiv. Par moment, les préceptes agricoles sont si détaillés qu'ils ressemblent à un Code des activités à accomplir ou à éviter au jour le jour, selon les saisons (les « Heures », voir préc., notes 194-195). Ils ne nous concernent pas. L'auditoire d'Hésiode était probablement les paysans de la Béotie (région de la Grèce située au nord-ouest d'Athènes) du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Ce type de poèmes est souvent qualifié de « didactique » et associé à la « littérature de sagesse ». Selon certains spécialistes il s'agirait là du but principal du poème. Voir, par exemple, J.P. BARRON et P.E. EASTERLING, préc., note 65, chap. 3. Mais cela est contesté par d'autres. Voir, par exemple, Malcolm HEATH, « Hesiod's Didactic Poetry », (1985) 35 *Classical Quarterly* 245, 253 et suiv.

<sup>214</sup> *Les Travaux et les Jours*, préc., note 101, v. 10.

<sup>215</sup> Les remarques s'adressent tour à tour à son frère Persès (v. 213-224), aux rois ou aux juges (v. 248-273) et de nouveau à Persès (v. 274-285).

<sup>216</sup> Un jugement tordu penche vers une des deux parties contrairement au principe d'impartialité qui exige de rester bien droit entre elles. Lorsque le nom *dikè* est traduit par « jugement » : il peut être « droit » ou « tordu ». Voir *infra*.

## A. Dikè : la fille de Zeus

Dikè « est la fille de Zeus, illustre, vénérable aux Dieux qui habitent l'Olympe »; en d'autres mots, tous les dieux aimaient la justice<sup>217</sup>. Dès qu'une personne lui causait un tort ou l'insultait, elle courait vers l'Olympe et siégeait à côté de Zeus sur son trône. Elle y rendait compte des injustices et des jugements iniques des rois afin que tout le peuple soit châtié.

Certes, si quelqu'un la blesse et l'outrage, aussitôt, assise auprès de son Père Zeus, elle accuse l'esprit inique des hommes, afin que le peuple soit châtié de la faute des Rois qui, dans un mauvais dessein, s'écartent de la justice droite et refusent de prononcer des jugements irréprochables.<sup>218</sup>

Tout au long du poème, Dikè est opposée à l'*hybris*, la « démesure », causée par la violence, le mensonge ou l'injure. Bien que les humains pouvaient suivre l'une ou l'autre voie, au bout de la course, Dikè l'emportait toujours. Pourquoi? Parce que l'*hybris* est une transgression de l'ordre des choses; elle entraîne nécessairement le malheur, le désastre et la déchéance de tous ceux qui la suivent, quel que soit leur rang social. L'*hybris* conduit au chaos et se détruit donc elle-même. L'imbécile l'apprend toujours à ses dépens.

Persès, écoute la justice et ne suit pas l'*hybris*, car elle est funeste au misérable, et même l'homme irréprochable [le noble, le riche] ne la supporte pas facilement. Il est accablé et perdu par elle. Il y a une autre voie meilleure qui mène à la justice et Dikè l'emporte toujours sur l'*hybris*. Mais l'insensé n'est instruit qu'après avoir souffert.<sup>219</sup>

Selon Hésiode, lorsqu'un roi corrompu prononçait un jugement tordu, il s'écartait automatiquement de son serment et « chassait » Dikè de sa cité<sup>220</sup>. Dikè se fâchait et, vêtue d'air, elle parcourait les villes en pleurant, apportant le malheur aux hommes qui l'avaient chassée. Lorsqu'une personne

<sup>217</sup> *Les Travaux et les Jours*, préc., note 101, v. 256-257. J'utilise généralement la traduction de LÉCONTE DE LISLE, *Les Travaux et les Jours*, 1869. Il m'arrivera d'alléger quelques phrases. Elle est disponible en ligne : <[https://fr.wikisource.org/wiki/Les\\_Travaux\\_et\\_les\\_Jours\\_\(H%C3%A9siode,\\_traduction\\_Leconte\\_de\\_Lisle\)](https://fr.wikisource.org/wiki/Les_Travaux_et_les_Jours_(H%C3%A9siode,_traduction_Leconte_de_Lisle))> (consulté le 1<sup>er</sup> mars 2019).

<sup>218</sup> *Id.*, v. 258-262.

<sup>219</sup> *Id.*, v. 213-218.

<sup>220</sup> Les jugements tordus qui « chassent » Dikè représentent bien ce que disent encore aujourd'hui ceux qui s'estiment lésés par une décision judiciaire : « il n'y a pas de justice ici »!

se livrait à l'injure (qu'elle portait atteinte à l'honneur d'autrui), le châtiement pouvait être impitoyable: une ville entière pouvait souffrir à cause d'une seule personne<sup>221</sup>. Zeus «qui regarde au loin» pouvait y envoyer la famine, la peste ou la stérilité qui font périr les peuples et détruisent leur armée, leurs murailles et leurs vaisseaux. On devait donc craindre la justice de Zeus. Il voyait tout et comprenait tout: trente mille dieux vêtus d'air observaient les actions et les jugements des mortels, droits ou tordus.

Le Dieu témoin des serments [*Styx*] est écarté par les jugements tordus (iniques). *Dikè* est irritée, en quelque lieu où la conduisent des hommes dévorateurs de présents qui outragent les lois par des jugements tordus. Vêtue d'air, elle parcourt en pleurant les villes et les demeures des peuples, apportant le malheur aux hommes qui l'ont chassée et n'ont pas jugé équitablement.<sup>222</sup>

[...] À ceux qui se livrent à l'injure, à la recherche du mal et aux mauvaises actions, Zeus qui regarde au loin [...] prépare un châtiement. Souvent, toute une ville est châtiée à cause du crime d'un seul homme qui a médité l'iniquité et qui a mal agi. Le Kroniôn [Zeus], du haut de l'Ouranos, envoie une grande calamité: la famine et la contagion à la fois, et les peuples périssent. Les femmes n'enfantent plus, et les familles décroissent, par la volonté de Zeus Olympien; ou bien encore, le Kroniôn détruit leur grande armée, ou leurs murailles, ou engloutit leurs nefes dans la mer. Ô Rois, considérez vous-mêmes ce châtiement; car les Dieux, mêlés parmi les hommes, voient tous ceux qui, sans nul souci des Dieux, se poursuivent de jugements iniques. Trente-mille Daimones (dieux/démons) de Zeus, sur la terre nourricière, sont les gardiens des innombrables hommes mortels; et, vêtus d'air, ils courent çà et là sur la terre, observant les jugements équitables et les mauvaises actions [...] Considérez ceci, ô Rois dévorateurs de présents! Corrigez vos sentences et oubliez l'iniquité [jugements tordus]. Il se fait du mal à lui-même l'homme qui en fait aux autres; un mauvais dessein est pire pour celui qui l'a conçu. L'œil de Zeus voit et comprend tout.<sup>223</sup>

<sup>221</sup> La guerre de Troie demeurait le paradigme de cette assertion.

<sup>222</sup> *Les Travaux et les Jours*, préc., note 101, v. 219-224. Voir aussi HOMÈRE, *Iliade*, préc., note 77, XVI, v. 384-393: «Dans les jours de l'automne, quand la terre est accablée sous de noirs tourbillons, et quand Zeus répand une pluie abondante, irrité contre les hommes qui jugeaient avec iniquité dans l'agora et chassaient la justice, sans respect des Dieux, de même qu'ils voient maintenant les torrents creuser leurs campagnes et se précipiter dans la mer pourprée du haut des rochers escarpés, détruisant de tous côtés les travaux des hommes; de même on voyait les cavales troyennes courir épouvantées.»

<sup>223</sup> *Id.*, v. 238-255, 263-269.



Ceux qui faisaient du tort aux autres s'en faisaient donc à eux-mêmes. En revanche, les rois qui suivaient la voie de la justice (ou qui se laissaient guider par elle) et prononçaient des jugements droits à l'égard des étrangers et de leurs concitoyens faisaient prospérer leur cité et leur peuple. Zeus ne leur envoyait jamais la guerre, la faim ou la violence. La paix y régnait, il y avait de la nourriture pour tout le monde, des festins même, les brebis étaient « chargées de laine » et les enfants étaient légitimes. La justice permettait la cohésion sociale et la prospérité.

Ceux qui rendent une droite justice aux étrangers comme à leurs concitoyens et qui ne sortent pas de ce qui est juste, ceux-là font que les villes et les peuples prospèrent. La paix, nourrice des jeunes hommes, est sur leur terre, et Zeus qui regarde au loin ne leur envoie jamais la guerre lamentable. Jamais la faim, ou l'injure, n'éprouve les hommes justes, et ils jouissent de leurs richesses dans les festins. La terre leur donne une abondante nourriture ; sur les montagnes, le chêne porte des glands à sa cime et des abeilles à la moitié de sa hauteur. Leurs brebis sont chargées de laine et leurs femmes enfantent des fils semblables à leurs pères. Ils abondent perpétuellement en biens et ils ne naviguent point sur les neufs, car la terre féconde leur prodigue ses fruits.<sup>224</sup>

Bien entendu, si la justice causait le malheur des êtres humains et si les personnes injustes obtenaient plus de droits que les personnes justes, alors Hésiode valoriserait l'injustice. Mais il ne croyait pas que c'était là la volonté de Zeus. Selon lui, Zeus avait prescrit la justice aux êtres humains, car elle constituait le trait qui permettait de les distinguer des animaux qui se dévotaient entre eux<sup>225</sup>. Pour cette raison, Hésiode a énoncé une proposition qui devait marquer la philosophie du droit pour toujours : la justice est « la meilleure des choses », elle est « le premier de tous les biens »<sup>226</sup>.

<sup>224</sup> *Id.*, v. 225-237.

<sup>225</sup> Dans l'*Odyssée*, Homère soutenait quelque chose de semblable en opposant les humains aux Cyclopes : « Le cœur navré de douleur, nous abandonnons ces côtes ; et bientôt nous arrivons au pays des orgueilleux Cyclopes, de ces hommes qui vivent sans lois, qui se confient aux soins des dieux, qui ne sèment aucune plante et ne labourent jamais la terre. Là tout s'élève sans semence et sans culture ; [...] Les Cyclopes n'ont point d'assemblées, ni pour tenir conseil, ni pour rendre la justice ; mais ils vivent sur les sommets des montagnes, dans des grottes profondes, et ils gouvernent [font des lois pour] leurs enfants et leurs épouses sans avoir aucun pouvoir les uns sur les autres. » *Odyssée*, préc., note 85, IX, v. 105-115. Voir Pierre VIDAL-NACQUET, *Le chasseur noir, formes de pensées et formes de société dans le monde grec*, Paris, Maspéro, 1981.

<sup>226</sup> *Les Travaux et les Jours*, préc., note 101, v. 279-280. La justice a été conçue comme la principale valeur ou vertu des êtres humains et/ou des sociétés de Platon à Rawls, en

Mais je ne voudrais plus passer pour juste parmi les hommes, ni mon fils, si c'est un malheur d'être juste et si le plus inique avait plus de droits que le juste. Cependant je ne pense pas que Zeus qui se réjouit de la foudre veuille que les choses finissent ainsi. [...] [Zeus] a imposé cette loi [*nomos*] aux hommes : il a permis aux poissons, aux bêtes féroces, aux oiseaux de proie, de se dévorer entre eux, parce que la justice [*dikè*] leur manque; mais il a donné aux hommes la justice [*dikè*], qui est la meilleure des choses. Si quelqu'un, dans l'agora, veut parler avec équité [*dikè*], Zeus qui regarde au loin le comble de bonheur; [...] la postérité de l'homme juste s'illustre dans l'avenir, de plus en plus.<sup>227</sup>

Persès devait donc suivre la voie de la *dikè* et se détourner de l'*hybris*. Il ne devait pas se parjurer, car il serait puni irrémédiablement et sa postérité finirait par s'éteindre. Certes, la route qui mène à *Dikè* est plus ardue, car il est beaucoup plus facile d'être injuste que juste : la route de l'*hybris* est « près de nous ». Mais la voie de la *dikè* devient plus facile dès lors que nous l'avons suivie jusqu'à son sommet.

Ô Persès, garde ceci dans ton esprit : accueille l'esprit de justice [*dikè*] et repousse la violence [*bia*], [...] Celui qui ment, en se parjurant, est châtié irrémédiablement : sa postérité s'obscurcit et finit par s'éteindre [...] Je te donnerai d'excellents avis, très-insensé Persès ! Il est facile de se jeter dans la méchanceté, car la voie qui y mène est courte et près de nous ; mais les Dieux immortels ont mouillé de sueurs celle qui mène à la vertu ; car elle est longue, ardue, et, tout d'abord, pleine de difficultés ; mais, dès qu'on est arrivé au sommet, elle est aisée désormais.<sup>228</sup>

## B. *Dikè* : la justice humaine

Il serait absurde de chercher dans les mythes fondateurs de la civilisation grecque une théorie claire et cohérente de la justice applicable aux humains ; rappelons que nous nous situons quelques siècles avant Platon<sup>229</sup>.

---

passant par Aristote, Cicéron et Aquin. Voici deux exemples classiques. PLATON, *République*, II, 358a 1-3 : « A quel rang, reprit-il, parmi ces biens placeras-tu la justice ? » « Au premier, selon moi, parmi les biens qu'on doit aimer pour eux-mêmes et pour leurs conséquences, si l'on aspire au bonheur ». JOHN RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 3 : « Justice is the first virtue of social institutions ».

<sup>227</sup> *Les Travaux et les Jours*, préc., note 101, v. 270-273, 276-281, 285.

<sup>228</sup> *Id.*, v. 274-75, 282-84, 286-292. Cette dernière assertion ouvrira la voie à la conception de la justice comme vertu, notamment chez Aristote (*Éthique à Nicomaque*).

<sup>229</sup> Les poètes dénonçaient plutôt des injustices particulières. Ainsi, dans les *Les Travaux et les Jours*, Hésiode s'indignait de l'acte injuste de son frère Persès et ciblait spécifique-

Néanmoins, l'emploi du mot « justice » présupposait toujours l'existence d'un ordre unique et fondamental qui structurait tout l'univers, aussi bien le monde physique que le monde moral, autant la société des dieux que celle des humains (on ne les séparait pas). La justice se rapportait tantôt à l'ordre lui-même, tantôt à son maintien ou tantôt à son rétablissement. Ses exigences garantissaient l'équilibre cosmique. Un acte était juste s'il était conforme à l'ordre des choses ; « être juste » (*dikaïos*) signifiait précisément orienter ses actions et ses jugements conformément à cet ordre. Un acte était injuste s'il transgressait certaines limites imposées par l'ordre. Puisque la justice humaine participait de la justice divine (Dikè étant la fille de Zeus et de Thémis), il revenait ultimement à Zeus de garantir l'harmonie du monde, notamment le monde des humains, en récompensant les justes et en punissant ceux qui transgressaient les règles qui structuraient l'ordre cosmique, en tant qu'ordre normatif<sup>230</sup>.

On pourrait penser que cette conception de la justice aurait quelque valeur si on pouvait démontrer que l'ordre fondamental qu'elle cherchait à préserver était lui-même juste. Mais cette condition aurait été absurde. Comment évaluer la justice de l'ordre cosmique qui en est le fondement ? L'ordre cosmique était ultime ; il n'y avait rien de plus fondamental. Il résultait nécessairement de la nature des choses, dès lors qu'elles étaient ce qu'elles devaient être. Mais il y a plus. L'ordre était nécessairement « juste » en lui-même, car un ordre implique nécessairement que tous les éléments qui le constituent restent à l'intérieur des limites qui sont les siennes. Autrement, l'état de choses ne formerait pas un ordre, mais un désordre ; ses éléments constitutifs feraient preuve de démesure<sup>231</sup>.

---

ment les rois et les juges corrompus. Il en était de même d'Homère. Le point de départ de l'*Illiade* est la colère d'Achille suivant l'abus de pouvoir d'Agamemnon. Voir *Illiade*, préc., note 77, I.

<sup>230</sup> Voir, par exemple, V. DU SABLON, préc., note 205 ; W. ALLAN, préc., note 178 ; D.R. BLICKMAN, préc., note 156, notamment p. 347-350 ; R. GARNER, préc., note 205 ; M.W. DICKIE, préc., note 205 ; H. LLOYD-JONES, préc., note 205, chap. 1-2.

<sup>231</sup> Il est significatif que les premiers philosophes Grecs, les présocratiques, désignèrent l'ordre de la nature par le mot *dikè* : l'ordre naturel (*physis*) était nécessairement juste (*dikè*). Pour Anaximandre, le deuxième présocratique (VII-VI<sup>e</sup> siècles av. J.-C.), par exemple, le monde était composé d'opposés en lutte les uns avec les autres dont les empiètements des uns sur les autres étaient qualifiés « d'injustice ». En été, le chaud commettait une « injustice », alors qu'en hiver c'était le froid qui en commettait une. Les injustices exigeaient « réparation » afin que l'équilibre puisse se rétablir « conformément à ce qui était ordonné » ou « comme il était prescrit ». Voir J. BURNETT, préc., note 173, 52-74. Comme le soutenait Vlastos, l'expression « justice cosmique » était

Selon les contextes, la justice pouvait signifier trois choses : 1) un usage ou une manière d'être ou d'agir ; 2) un jugement, une prétention de justice ou un procès ; 3) une peine ou un châtement<sup>232</sup>. Ces trois significations pourraient être la source de la conception traditionnelle selon laquelle l'acte de la justice consiste à *rendre à chacun ce qui lui est dû*<sup>233</sup>. Évidemment, pour rendre à chacun ce qui lui est dû, il faut pouvoir le déterminer ; autrement, l'exigence serait purement formelle. Un certain ordre normatif doit donc préexister.

Dans la *Théogonie*, Zeus avait distribué les honneurs et les privilèges entre les dieux conformément à ce qui leur revenait de droit dans l'ordre du monde<sup>234</sup>. De la même manière, les rois et le peuple devaient respecter les honneurs et les privilèges qui revenaient de droit aux individus et aux groupes d'individus selon leur rang dans l'ordre social. Dans les deux cas, l'ordre déterminait le « lot » qui revenait à chacun et la justice exigeait le respect des règles qui le structuraient et le paiement d'une compensation en cas de transgression.

### Un usage ou une manière d'être ou d'agir

Dans certains contextes, le nom *dikè* désignait un « usage » ou une « manière d'être ou d'agir »<sup>235</sup>. Cet usage ou manière d'être ou d'agir était

---

redondante : Gregory VLASTOS, « Equality and Justice in Early Greek Cosmologies », (1947) 42 *Classical Philology* 156, 156 n. 3.

<sup>232</sup> Voir, par exemple, P. CHANTRAINE, préc., note 207, p. 283-284 et 427-428 ; Anatole BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 2000, p. 511. Voir aussi Pierre CHANTRAINE, « Réflexions sur les noms des dieux helléniques », (1953) 22-1 *L'Antiquité Classique* 65, 74-77.

<sup>233</sup> Cette conception sera admise dans la pensée grecque et deviendra officielle en droit romain par la formule « *jus suum cuique tribuere* ». Selon le *Digeste de Justinien* : la justice est « une volonté constante et perpétuelle de rendre à chacun ce qui lui est dû » – « *jus suum cuique tribuere* ». *Digeste de Justinien*, I, I, I, 10. Les juristes et les philosophes du Moyen Âge accepteront généralement cette conception et détermineront ce qui est dû à chacun selon la « loi naturelle » qui ordonnait le monde conformément à la raison divine. Voir, par exemple, Thomas D'AQUIN, préc., note 11, Iia-IIae, Q. 58, a. 11. Selon lui, « la justice est l'habitus par lequel on donne, d'une perpétuelle et constante volonté, à chacun son droit ». *Id.*, a. 1.

<sup>234</sup> Voir, par exemple, D.R. BLICKMAN, préc., note 156, 347-348.

<sup>235</sup> Voir P. CHANTRAINE, préc., note 207 ; A. BAILLY, préc., note 232 ; J. RUDHARDT, préc., note 184, p. 107-112 ; J.W. JONES, préc., note 205, 24-25 ; W.K.C. GUTHRIE, préc., note 205, 123 suiv. Voir aussi Louis GERNET, *Développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, Ernest Leroux, 1917.

fonction de la place de chacun dans l'ordre social ou cosmique<sup>236</sup>. Cela n'était pas nécessairement prescriptif; *dikè* pouvait simplement décrire l'ordre des choses. Cependant, puisque la *dikè* indiquait ce que chacun pouvait exiger de nous et, corrélativement, ce qu'on pouvait attendre de chacun, elle avait une connotation normative: elle indiquait ce qui devait être fait, compte tenu de son statut ou de son «lot»<sup>237</sup>. En ce sens, la *dikè* exprimait «ce qui revenait de droit à chacun»<sup>238</sup>.

### Un jugement, une décision, une prétention

Dans d'autres contextes, une *dikè* désignait un jugement, la décision d'un juge qui déterminait qui, de deux parties à un litige, était dans son bon droit ou encore la «prétention» d'une partie au litige qui revendiquait son bon droit<sup>239</sup>. C'était la signification traditionnelle<sup>240</sup>. Tout comme Zeus prononçait des jugements à propos de l'ordre cosmique, les rois prononçaient des *dikai* (*dikè* au pluriel) à propos des communautés qu'ils gouvernaient. Cependant, dans le monde d'Hésiode, il n'y avait pas de lois écrites. L'ordre social était fixé par la coutume. Lorsqu'il y avait un désaccord sur

<sup>236</sup> Dans l'*Odyssée* d'Homère, par exemple, le mot *dikè* est employé pour désigner le lot ou la destinée des mortels (XI, v. 218), ainsi que la manière d'agir des dieux (XIX, v. 43), des vieillards (XXIV, v. 255) ou des Rois (IV, v. 691).

<sup>237</sup> Dans l'*Iliade*, plusieurs passages montrent que les actions et les jugements doivent être conformes aux lots que fixe le destin de chacun: «- Redoutable Kronide [Zeus], quelle parole as-tu dite? Tu veux affranchir de la triste mort un homme mortel depuis longtemps voué au destin? Fais-le, mais nous tous, les Dieux, nous ne t'approuverons pas.» *Iliade*, préc., note 77, XVI, v. 440-443; voir aussi XIX, v. 180; XVI, v. 388. Voir J. RUDHARDT, préc., note 184, 107-08; É. BENVENISTE, préc., note 205.

<sup>238</sup> Voir en particulier J. RUDHARDT, *id.*, 107-12.

<sup>239</sup> Voir, par exemple, *Les Travaux et les Jours*, préc., note 101, v. 39, 217, 249, 254. Voir aussi, par exemple, *Iliade*, préc., note 77, XVIII, v. 497-508 (la scène judiciaire sur le bouclier d'Achille). Voir en général H. LLOYD-JONES, préc., note 205, chap. 1-2. Selon Michael Gagarin, le mot *dikè* dans *Les Travaux et les Jours* serait une extension du sens traditionnel de «jugement» et «prétention». Il signifierait «“law”, in the sense of a process for the peaceful settlement of disputes». M. GAGARIN, préc., note 205. Selon lui, «*dikè* does not apply to actions outside this narrow area of law and does not have any general moral sense». *Id.*, 88-89. Cette interprétation est toutefois contestée, notamment par Dickie et Claus, préc., note 205.

<sup>240</sup> Elle pourrait être la source de l'utilisation du mot «justice» en contexte judiciaire ou institutionnel pour décrire les décisions de «justice», les cours de «justice», l'administration de la «justice», le ministère de la «justice». En principe, la fonction de ces jugements, de ces institutions ou processus est de maintenir ou de rétablir l'ordre établi par des moyens pacifiques.

la portée de la coutume, les rois devaient prononcer des *dikai* conformément aux *thémistes* (*thémis* au pluriel) que leur avait confiées Zeus<sup>241</sup>. Les *thémistes* étaient, en quelque sorte, les décrets, les ordonnances ou les verdicts de Zeus; elles exprimaient les lois non écrites ou les principes de justice divine. Elles étaient remises aux rois, afin qu'ils puissent rendre des jugements droits, en même temps que leur était remis le sceptre qui conférait le droit de gouverner et une forme d'autorité divine<sup>242</sup>. En échange, les rois devaient protéger les *thémistes* en prononçant des jugements droits. Une *dikè* était droite si elle était conforme aux *thémistes*: dans ce cas, la *dikè* était « inspirée » par Zeus. Comme l'écrivait Hésiode, la *dikè* droite (ou la « justice droite ») était « celle qui plaît à Zeus plus que toute autre »<sup>243</sup>. En revanche, la *dikè* qui y dérogeait était tordue, inique ou corrompue<sup>244</sup>. Les rois qui dispensaient la justice conformément aux *thémistes* étaient justes (*dikaïos*); autrement, ils étaient injustes et les conséquences pouvaient être terribles. Zeus était donc la source de la justice humaine<sup>245</sup>.

Cette seconde signification est compatible avec l'étymologie des noms *thémis* et *dikè*, du moins selon l'interprétation la plus courante. Le mot « thémis » viendrait de *tithemi* qui signifie « je pose », « je place » ou « j'établis »<sup>246</sup>. La *thémis* désignerait ainsi « ce qui est posé ou établi comme ordonnant les choses », soit les coutumes, les usages ou les principes de la justice divine. Pour sa part, le mot *dikè* viendrait de *deiknumi*, qui signifie « je

<sup>241</sup> Voir, par exemple, *Les Travaux et les Jours*, préc., note 101, v. 9-10: « Écoute, ô Zeus qui entends et vois tout, et conforme nos jugements [*dikè*] à ta justice [*thémistes*] ! ». Sur ce point, voir en particulier H. LLOYD-JONES, préc., note 205, chap. 1 et 2. Voir, en général, *supra*, note 205.

<sup>242</sup> Voir, par exemple, *Illiade*, préc., note 77, I, v. 238-39: « par ce sceptre que portent maintenant dans leurs mains les juges de la Grèce chargés par Zeus de faire respecter les lois [*thémistes*]; serment terrible ». Voir aussi *id.*, II, v. 205-206; IX, v. 98-99; *Odyssée*, préc., note 85, XI, v. 567-70: « Alors je vis Minos, le noble fils de Zeus: tenant le sceptre d'or, ce roi siégeant pour rendre aux défunts la justice ».

<sup>243</sup> *Les Travaux et les Jours*, préc., note 101, v. 36. Voir aussi *id.*, v. 226; *Théogonie*, préc., note 83, v. 85-86.

<sup>244</sup> Voir, par exemple, *id.*, v. 219, 221, 250, 263, 264.

<sup>245</sup> Comme nous l'avons vu *supra*, note 29, les Muses posaient sur la langue des rois justes une rosée qui rendait leurs discours doux comme le miel: *Théogonie*, préc., note 83, v. 81-93.

<sup>246</sup> Voir É. BENVENISTE, préc., note 205, t. 2, p. 99-111; P. CHANTRAINE, préc., note 207, p. 65 et 75.

montre» ou «j'indique»<sup>247</sup>. Ainsi, la *dikè* pouvait être une «indication» des exigences de la *thémis*: un jugement qui «montre» qui est dans son bon droit compte tenu de ce qui est «posé»<sup>248</sup>.

### Le châtement ou la peine

Dans d'autres contextes, la *dikè* était associée au châtement ou à la peine que subissaient ceux qui transgressaient les règles de l'ordre établi<sup>249</sup>. Une personne qui usurpait le statut d'autrui en le privant de ce qui lui était dû (sa vie, sa femme, ses biens, par exemple) outrepassait les limites qui étaient les siennes. Elle empiétait non seulement sur l'honneur (*timé*) de sa victime, mais aussi sur l'honneur (*timé*) des dieux, dont Zeus au premier chef. Puisque l'auteur de l'infraction avait déséquilibré l'ordre des choses, la *dikè* intervenait pour exiger une réparation et rétablir l'ordre. Le châtement pouvait prendre la forme d'une compensation ou d'une vengeance<sup>250</sup>. Dans les deux cas, il permettait de réparer le tort en rendant à chacun ce qui leur revenait de droit. Le châtement était mérité, car les personnes fautives poussées par l'*hybris* devaient être ramenées dans leur «juste mesure», c'est-à-dire à l'intérieur de leurs propres limites.

La *dikè* comme châtement protégeait ainsi la *dikè* comme usage ou manière d'être ou d'agir. Cependant, la justification du châtement n'était pas tant le tort causé aux victimes que le tort causé à l'ordre établi. Le châtement procédait d'une conception religieuse de l'équilibre cosmique. Sa principale fonction était de rétablir l'ordre qui structurait les affaires naturelles et humaines<sup>251</sup>. La sévérité pouvait donc ne pas être «proportionnelle»

<sup>247</sup> P. CHANTRAINE, préc., note 207, 284. Selon lui, le sens originel de *dikè* serait «direction», peut-être «ligne marquée», d'où le sens de «règle» ou d'«usage»: *Id.*

<sup>248</sup> Cette étymologie rappelle l'expression «*observer*» la loi.

<sup>249</sup> Cette signification est probablement à l'origine de la «justice rétributive» ou «corrective», peut-être même de la «justice commutative». Pour certains spécialistes, elle constitue le sens originel du mot «justice»: n'est-il pas juste de punir quelqu'un pour le tort qu'il a causé?

<sup>250</sup> Dans *Les Travaux et les Jours*, la violence et les jugements tordus outrageaient la *Dikè*, qui demandait à Zeus d'imposer sa justice par un châtement qui pouvait être de l'ordre de la compensation (v. 709-714) ou de la vengeance (v. 240-247). Voir aussi l'*Illiade*, pour des exemples de compensation (préc., note 77, III, v. 455-460; VI, v. 45-50; IX, v. 119-120, 632-636) et de vengeance (I, v. 502-510; II, v. 265-277; III, v. 275-280, 350-354; XIII, v. 622-627; VI, v. 53-65).

<sup>251</sup> Cette conception reflète aussi la tradition juridique occidentale: une infraction criminelle est un crime contre l'ordre social (et ses valeurs constitutives) et non pas contre

à la gravité du tort causé aux victimes. Par exemple, si l'auteur de l'infraction appartenait à la même famille ou au même clan familial que la victime, le fautif pouvait être banni de sa ville par le chef de la communauté. Mais si l'auteur et la victime n'étaient pas du même clan, alors aucune autorité ne pouvait imposer de peine<sup>252</sup>. Le châtement prenait la forme d'une vengeance « privée » et « collective » : tout ce qui appartenait de près ou de loin à l'auteur de l'offense, que ce soit ses biens, sa vie, sa famille et même sa cité pouvait être détruit<sup>253</sup>.

---

les « droits » des victimes. Les peines associées aux infractions criminelles ont pour objet le maintien de l'ordre social et non pas de dédommager les victimes pour les torts qu'elles ont subis. C'est pourquoi il appartient à l'État, et non pas aux victimes, de poursuivre ceux qui sont accusés d'avoir commis un crime.

<sup>252</sup> Certains auteurs ont soutenu que le nom *thémis* désignait la justice *familiale* (ou celle d'un clan familial ou *génos*) et que le nom *dikè* désignait la justice *interfamiliale* (entre les clans familiaux ou *gené*). Selon Glotz, par exemple, à l'origine, la *thémis* était l'apanage des rois (*basileus*). Elle s'exprimait dans des *thémistes*, soit des décisions autoritaires imposées d'en haut par un chef de famille ou le roi d'un *génos* à l'intérieur de la famille ou du clan. Pour sa part, la *dikè* s'exprimait généralement par les représailles et la vengeance. Voir, par exemple, G. GLOTZ, préc., note 205, 21, 67-68. Voir aussi L. GERNET, préc., note 235, p. 23-24; É. BENVENISTE, préc., note 205, t. 2, 99-111; J. DE ROMILLY, préc., note 3. Mais cette thèse est contestée. Jean Rudhardt, par exemple, a soutenu que la *thémis* désignait une justice qui s'étendait au-delà des familles (dans les poèmes d'Homère, la *thémis* était suffisamment générale pour s'appliquer « aux relations qui unissent les hommes aux dieux ou les dieux entre eux ») et que la *dikè* pouvait être familiale. Voir J. RUDHARDT, préc., note 184, notamment à la p. 18. Quoi qu'il en soit, dans le poème d'Hésiode *Les Travaux et les Jours*, la *dikè* concernait un litige entre lui et son frère, donc une relation intrafamiliale. Voir, en général, *supra*, note 205.

<sup>253</sup> Par exemple, la guerre de Troie elle-même était justifiée par la vengeance. Voir *Iliade*, préc., note 77, l. v. 159. Puisque Pâris, un Troyen, avait enlevé Hélène, l'épouse légitime de Ménélas, roi de Sparte, les Achéens voulurent venger l'honneur de Ménélas; ils détruisirent toute la ville de Troie et décapitèrent tous ses habitants ou en firent des esclaves. Cette conception de la justice était commune à la plupart, sinon toutes les sociétés anciennes. Dans l'Ancien Testament, par exemple, le châtement imposé par Dieu aux villes de Sodome et Gomorrhe était radical: « Alors l'Éternel fit pleuvoir du ciel sur Sodome et sur Gomorrhe du soufre et du feu, de par l'Éternel. Il détruisit ces villes, toute la plaine et tous les habitants des villes, et les plantes de la terre. La femme de Lot regarda en arrière, et elle devint une statue de sel. Abraham se leva de bon matin, pour aller au lieu où il s'était tenu en présence de l'Éternel. Il porta ses regards du côté de Sodome et de Gomorrhe, et sur tout le territoire de la plaine; et voici, il vit s'élever de la terre une fumée, comme la fumée d'une fournaise. » La *Genèse*, premier livre qui forme le *Pentateuque*, 19: 24-28; mais voir aussi *id.*, 18: 20-33. La vengeance, comme on sait, a résisté au temps dans plusieurs régions du monde, particulièrement dans les



Mais il y avait des limites. Par exemple, si l'auteur d'une injure proposait à la victime une compensation convenable, cette dernière devait l'accepter. La compensation était conçue comme une « réparation » de l'ordre. Elle rétablissait l'harmonie là où l'ordre avait été déstabilisé; elle reconstituait les lots qui revenaient à chacun. Mais si la victime refusait la compensation, alors elle portait atteinte à l'honneur du coupable qui, dès lors, pouvait se venger. Dans *Les Travaux et les Jours*, Hésiode écrivait: « Si un ami commence à t'offenser par sa parole injurieuse, ou par son action, souviens-toi de l'en punir deux fois; mais s'il revient à ton amitié et veut t'offrir une satisfaction, reçois-la, car il est triste d'aller d'un ami à un autre ami »<sup>254</sup>.

### C. *Dikè*: la politique

Dans les siècles qui suivirent, les Grecs intégrèrent les enseignements d'Hésiode et une certaine idée des cités justes conçues comme communautés de citoyens libres et égaux dont les lois devaient viser le bien commun fit son apparition, notamment dans les discours des orateurs, des politiciens et des philosophes. Il ne s'agit pas ici de décrire l'évolution politique des cités grecques, ni même celle d'Athènes aux périodes archaïque et classique<sup>255</sup>. L'objectif est d'illustrer brièvement quelques traces de l'influence d'Hésiode dans l'articulation des idéaux politiques de la cité d'Athènes, indépendamment de la question historique de savoir si, en fait, sa politique réelle fut à la hauteur.

La notion de « loi », en grec, est généralement désignée par le mot *nomos*. Mais l'usage du mot *nomos* pour désigner les lois humaines écrites est relativement tardif<sup>256</sup>. Selon les époques, *nomos* a eu une variété de significations: il a pu désigner, par exemple, l'idée de répartition ou de distribution correcte conformément à la nature des choses, les coutumes non écrites conformes aux lois divines et même les lois divines<sup>257</sup>. Les premières lois

---

sociétés tribales. Pensons uniquement aux conflits récents en Syrie, au Rwanda et au Soudan du Sud.

<sup>254</sup> *Les Travaux et les Jours*, préc., note 101, v. 709-714. Voir aussi, par exemple, *Iliade*, préc., note 77, IX, v. 630-636.

<sup>255</sup> Sur ce sujet, voir les nombreux titres énumérés *supra*, note 3.

<sup>256</sup> Rappelons que l'écriture n'a été redécouverte qu'au VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

<sup>257</sup> Voir, par exemple, J.-P. VERNANT, préc., note 57, 156, 1083, 1099. Sur les liens entre *nomos* (loi) *nemein* (distribution) et *moira* (destin), voir la thèse de F.M. CORNFORD,

écrites établies à Athènes vers la fin du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. étaient plutôt désignées par le mot *thesmos*<sup>258</sup>. Il est probable que ce ne fut qu'après les réformes démocratiques de Clisthène (en 508 av. J.-C.) que le terme *nomos* fut étendu aux lois écrites édictées par les institutions humaines. Quoi qu'il en soit, à partir du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., le mot *nomos* était utilisé de préférence à *thesmos*<sup>259</sup>.

Cette évolution accompagna une réflexion philosophique beaucoup plus fondamentale concernant la question de savoir si les coutumes (*nomos*) procèdent de la nature (*physis*) ou des conventions humaines. Probablement dès la fin du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., certains intellectuels soutenaient que les coutumes (*nomos*) sont arbitraires et relatives aux cités et que la justice et l'injustice relèvent des coutumes (*nomos*) et non pas de la *physis*: d'où leur caractère conventionnel<sup>260</sup>. En conséquence, plusieurs démocrates athéniens soutenaient que la volonté humaine pouvait modifier toutes les coutumes par l'adoption de lois positives et que la justice consistait simplement à les observer, indépendamment de leur conformité aux lois

---

«Destiny and Law», dans F.M. CORNFORD, préc., note 51, chap. 1.

<sup>258</sup> C'était ainsi qu'on nommait à Athènes les lois de Dracon et de Solon. À Sparte, il semble qu'on utilisait le mot *rhètra*. Voir A. QUEYREL et F. QUEYREL, préc., note 73, p. 133. Sur l'origine des thèsmothètes, voir ARISTOTE, *La Constitution d'Athènes*, III.

<sup>259</sup> Voir, par exemple, A. QUEYREL et F. QUEYREL, *id.*; M. OSTWALD, préc., note 3, p. 85-93.

<sup>260</sup> Voir, par exemple, le fragment 102 d'Héraclite (fin VI<sup>e</sup> siècle). Voir aussi l'aphorisme d'Archélaos (V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) selon lequel «le juste et l'injuste ne résultent pas de la *physis* mais de *nomos*». Pour sa part, Hérodote montre que les Athéniens du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. étaient sensibilisés au fait du relativisme culturel. Voir HÉRODOTE, *L'enquête*, III, 38. Par ailleurs, certains sophistes (Protagoras, par exemple) enseignaient que la vérité et la justice étaient conventionnelles ou subjectives. Selon Platon, ils affirmaient pouvoir enseigner comment réfuter tout argument (PLATON, *Euthydème*, 272a-b) et que la justice était relative aux cités: «ce qui paraît juste et honnête à chaque cité, est tel pour elle tandis qu'elle en porte ce jugement; et le sage fait que le bien soit et paraisse tel à chaque citoyen au lieu du mal» (PLATON, *Théétète*, 167c). De plus, lors de la guerre du Péloponnèse (431-404 av. J.-C.), des décisions démocratiques incompatibles avec certaines conventions ancestrales contribuèrent à désacraliser la coutume et les lois non écrites traditionnelles. Voir, par exemple, THUCYDIDE, *La guerre des Péloponnésiens et des Athéniens*, 2.52-53: «Les lieux sacrés [...] étaient pleins de cadavres qu'on n'enlevait pas. La violence du mal était telle qu'on ne savait plus que devenir et qu'on perdait tout respect de ce qui est divin et respectable. Toutes les coutumes auparavant en vigueur pour les sépultures furent bouleversées [...]». Plusieurs tragédies de cette époque portèrent explicitement sur les conflits possibles entre la justice conforme aux lois de la cité et la justice conforme aux lois divines et naturelles. Voir, parmi d'autres: SOPHOCLE, *Antigone*; ESCHYLE, *Les Euménides*; EURIPIDE, *Les Troyennes*.

divines et naturelles. Dans son ouvrage *L'enquête*, par exemple, Hérodote raconte que Démarate, un roi de Sparte, affirmait à Xerxes, roi des Perses, que les Grecs,

quoique libres, ils ne le sont pas en tout. La loi (*nomos*) est pour eux un maître absolu; ils le redoutent beaucoup plus que vos sujets ne vous craignent. Ils obéissent à ses ordres, et ses ordres, toujours les mêmes, leur défendent la fuite, quelque nombreuse que soit l'armée ennemie, et leur ordonne de tenir toujours ferme dans leur poste, et de vaincre ou de mourir.<sup>261</sup>

On soutenait, par exemple, que l'obéissance aux lois positives de la cité était un rempart contre la tyrannie et assurait l'ordre, la liberté et la sécurité juridique<sup>262</sup>. Il est tentant, dès lors, d'inférer que la notion de primauté du droit (*Rule of Law*) signifiait désormais la primauté des lois positives de la cité sur toutes coutumes, toutes valeurs ou tous idéaux incompatibles.

Mais il ne faudrait pas pousser trop loin cette rupture. L'idée selon laquelle il existe un ordre normatif naturel qui a, nécessairement, priorité sur les lois et la justice humaines est demeurée vive tout au long du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Cette idée pouvait prendre diverses formes. Pour certains intellectuels, par exemple, les lois de la nature impliquaient nécessairement la « loi du plus fort » et, par conséquent, il était naturellement juste que le plus fort puisse gouverner et obtenir tout ce qu'il désire, même au prix de déroger aux lois humaines<sup>263</sup>. Selon d'autres penseurs, l'existence des lois humaines ainsi que leur respect étaient nécessaires en raison des lois de la nature<sup>264</sup>. Mais il demeure que, pour plusieurs intellectuels, la nature constituait un ordre moral en vertu duquel on pouvait évaluer, critiquer et rejeter les conventions et les lois humaines incompatibles<sup>265</sup>. En particulier, dans le champ politique, les Athéniens référaient à des idéaux moraux profondément marqués par les enseignements d'Hésiode en dépit, voire en raison même de leur violation par les lois de la cité.

<sup>261</sup> HÉRODOTE, *L'enquête*, 7 et 104.

<sup>262</sup> Voir, par exemple, EURIPIDE, *Les Suppléantes*, 429 et suiv.; *Médée*, 536-538.

<sup>263</sup> Voir, par exemple, les fragments d'Antiphon d'Athènes et la position de Calliclès, dans le *Gorgias* de Platon.

<sup>264</sup> Voir, par exemple, l'Anonyme de Jamblique, environ 400 av. J.-C.; Charles RATTE, « La loi dans l'Anonyme de Jamblique », (2008) 2 *Camenuiae* 1, 4 et suiv.

<sup>265</sup> Voir, par exemple, les arguments des Méliens dans le dialogue de Mélos rapporté par Thucydide, probablement pour critiquer l'arrogance de l'impérialisme athénien: THUCYDIDE, *La guerre des Péloponnésiens et des Athéniens*, V, vii. Voir aussi certaines tragédies grecques, dont *Antigone* de Sophocle.

On pourrait illustrer brièvement ce point par la représentation que les Athéniens se faisaient de l'histoire politique de leur cité<sup>266</sup>. Ils la concevaient comme une suite de résistance à toutes formes de tyrannie et de gouvernement arbitraire au nom de valeurs supérieures fondamentales, telles que la liberté et la justice<sup>267</sup>. De plus, tout comme le pouvoir de Zeus, l'autorité politique devait être soumise à la loi et à la justice et son exercice devait être légitimé par une forme de consentement des citoyens. Ainsi, la royauté fut d'abord évincée par les aristocrates et, à partir du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., l'aristocratie fut peu à peu remplacée par la démocratie. De Solon (environ 640-558 av. J.-C.) à Lysias (445-380 av. J.-C.), ces idéaux guidèrent les discours des politiciens et des orateurs influents.

## Solon

Solon, par exemple, généralement considéré comme le père de la démocratie athénienne, était aussi poète élégiaque et sa vision du monde et de la justice (*dikè*) procédait de la poésie d'Hésiode – sans en être une pure copie et sans que sa politique soit une pure application de ses idéaux<sup>268</sup>. Voyez comment il montre que l'injustice et la démesure pouvaient être châtiées par une force divine :

Muses [...], écoutez mes prières : faites que les dieux immortels me donnent la félicité et que je mérite toujours l'estime des hommes ; accordez-moi d'être

<sup>266</sup> Sur l'histoire politique d'Athènes voir *supra*, note 3.

<sup>267</sup> Par exemple, le coup d'État de Cylon, avorté en 632 (?) av. J.-C., tel que rapporté par THUCYDIDE, préc., note 265, I, 126.

<sup>268</sup> L'interprétation des poèmes de Solon est fortement débattue par les spécialistes. Ce n'est pas le moment d'entrer dans ces débats. Sur ces controverses, de même que sur l'influence (ou pas) d'Hésiode sur Solon, voir, par exemple, Elizabeth IRWIN, *Solon and Early Greek Poetry. The Politics of Exhortation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, en particulier le chapitre 6 ; Maria NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian. The Poetic Fragments*, Leiden, Brill, 2010 ; Joseph A. ALMEIDA, *Justice as an aspect of the polis idea in Solon's political poems : a reading of the fragments in light of the researches of new classical archaeology*, Leiden, Brill, 2003 ; Fabienne BLAISE, « Solon. Fragment 36 W. Pratique et fondation des normes politiques », (1995) 108 *Revue des Études Grecques* 24. Sur Solon en général, notamment sur sa contribution historique en tant que législateur et sur le contexte socioculturel dans lequel il a agit, voir *supra*, note 3, ainsi que Victor EHRENBERG, *From Solon to Socrates. Greek History and Civilization During the 6th and 5th Centuries BC*, 2<sup>e</sup> éd., Londres, Routledge, 2011, en particulier le chapitre III. On peut aussi consulter ARISTOTE, préc., note 258, V et suiv. La contribution de Solon à la culture et à l'identité d'Athènes fut si importante qu'il fut considéré comme l'un des « sept sages de la Grèce ».

toujours doux pour mes amis, terrible pour mes ennemis, respecté des premiers, craint des seconds. Je désire avoir des richesses, mais je ne veux pas les posséder injustement, car le châtement finit toujours par arriver. La fortune que donnent les dieux est solide de la base au sommet; celle que les hommes se procurent par des crimes n'est pas acquise légitimement: produit d'actes injustes, elle cède avec peine à la main qui la prend et s'allie bientôt au malheur; ce malheur est comme un incendie qui au début n'est presque rien et qui plus tard devient terrible.

Ce que les mortels acquièrent par l'injustice ne dure pas. À la fin Zeus fait tout disparaître; c'est comme le vent du printemps qui, après avoir bouleversé jusqu'au fond les flots tumultueux de la mer et dévasté les riantes moissons de nos champs, chasse devant lui les nuages, remonte au ciel et rend au monde une sérénité admirable à voir; le soleil couvre la campagne de ses rayons éclatants et toutes les nuées ont disparu. Telle est la vengeance de Zeus et sa colère est plus prompte que celle des mortels. Quiconque a le cœur criminel ne peut lui échapper longtemps; il est bientôt découvert. Celui-ci est puni tout de suite; cet autre un peu plus tard. Si quelques-uns semblent d'abord échapper à leur destinée, elle finit par les atteindre; la punition méritée par les pères retombe sur leurs enfants innocents ou sur leurs petits enfants.

Pour nous, mortels, nous pensons ainsi: les bons et les méchants se valent; chacun a cette opinion, jusqu'à ce que la souffrance se fasse sentir; alors on se lamente, mais jusque-là on s'est bercé de vaines espérances [...] aucun présage ne peut empêcher ce qui est fixé par le destin et par les dieux. [...] C'est le destin qui distribue aux hommes et leurs maux et leurs biens et ils ne peuvent éviter ce que veulent leur donner les dieux immortels. Nul de nos actes n'est exempt de danger; personne ne sait, quand il entreprend une chose, en prévoir la fin. L'un commence par bien faire, mais il manque de prudence et tombe dans une grande faute et un grand embarras. D'autres s'y prennent mal; mais la divinité leur accorde malgré tout un heureux succès et ils ne portent pas la peine de leur imprévoyance.

L'ambition des richesses est sans limite: ceux qui parmi nous possèdent la plus grande fortune veulent la doubler. Qui pourrait satisfaire tout le monde? Certes les dieux immortels nous ont fait de beaux présents, mais le malheur provient de nous-mêmes, et quand Zeus veut nous accabler et nous punir, il le fait pour chacun de nous d'une façon différente.<sup>269</sup>

<sup>269</sup> SOLON, *Poésie*, IX, traduites par M. HUMBERT, en ligne: <<http://remacle.org/bloodwolf/poetes/solon/poesies.htm>> (consulté le 1<sup>er</sup> mars 2019).

Voyez maintenant en quels termes il critiqua la situation chaotique dans laquelle se trouvait Athènes avant qu'il en accepte la magistrature pendant une année (594 av. J.-C.).

Notre ville ne périra jamais par la volonté de Zeus et de l'avis des dieux bienheureux. Elle est aussi protégée par la fille illustre de Zeus, Pallas Athéné, gardienne vigilante, qui la défend de ses mains. Mais des citoyens insensés, avides de richesses, veulent eux-mêmes détruire cette puissante cité. Les chefs du peuple rêvent le crime et pour leur insolence extrême (*hybris*) ils sont menacés de grands châtiments. Ils ne savent pas contenir leur orgueil, ni goûter avec tranquillité les plaisirs d'un festin.

Ils cherchent à s'enrichir par des actions injustes. Ils ne respectent ni les propriétés sacrées, ni le trésor public ; ils s'enrichissent en se volant l'un l'autre et n'ont aucun souci des saintes lois de la Justice (*Dikè*). Mais si la Justice se tait, elle garde le souvenir de ce qui s'est passé et de ce qui se passe, elle vient à son heure et châtie les coupables. C'est ainsi qu'une plaie incurable s'est étendue sur toute la cité qui est tombée tout à coup en une affreuse servitude ; alors est née la guerre civile, les haines assoupies se sont réveillées et beaucoup de citoyens ont péri à la fleur de l'âge. Attaquée par ses ennemis, la ville jadis florissante est bientôt écrasée dans des combats funestes aux siens. Tels sont les maux qui accablent le peuple.

Parmi les pauvres beaucoup s'en vont sur une terre étrangère, ils sont vendus et indignement chargés de chaînes... C'est ainsi que le malheur public pénètre dans la maison de chacun : les portes extérieures ne peuvent l'arrêter. Il franchit les murs élevés et atteint partout celui qu'il poursuit, quand même il s'enfuirait dans l'endroit le plus reculé ou dans son lit.

Mon cœur m'ordonne de dénoncer aux Athéniens les maux que le mépris des lois (*dysnomia* = mauvaises lois) entraîne pour la cité. Les bonnes lois (*eunomia*), au contraire, font régner partout le bon ordre et l'harmonie ; elle s'oppose aux mauvaises actions des méchants ; elle tempère la dureté, elle réfrène l'orgueil, elle repousse l'injure (*hybris*), elle arrête le mal à sa naissance, elle rectifie les jugements tordus, adoucit la fierté, elle met fin aux discordes et aux querelles ; c'est elle qui établit parmi les hommes, l'harmonie et la justice.<sup>270</sup>

Après sa magistrature, il rappela les deux principes politiques qui l'avaient guidé : la modération et l'impartialité. Selon lui, « les meilleurs chefs sont ceux qui ne sont ni trop sévères, ni trop indulgents »<sup>271</sup>.

<sup>270</sup> *Id.*, IX.

<sup>271</sup> *Id.*, XI.

Un autre, arrivé comme moi au pouvoir, s'il avait été imprudent ou cupide, n'aurait pas agi avec modération et n'aurait pas eu cesse ni fin qu'il n'eût tout brouillé pour s'emparer de la crème du lait. Car si j'avais voulu faire par force ce qui plaisait alors tantôt à ceux-ci, tantôt à ceux-là, cette ville aurait été la proie de nombreux tyrans et je me serais comporté comme un loup parmi les chiens. J'ai fait, avec l'aide des dieux, des choses inattendues et je ne les ai pas faites en vain.<sup>272</sup>

L'impartialité se manifestait par une forme de justice ou d'égalité que l'on pourrait associer au principe de proportionnalité. Il écrivit : « J'ai écrit mes lois pour les bons aussi bien que pour les méchants, et j'ai fait rendre à chacun justice droite. »<sup>273</sup>. Or, une juste distribution des parts devait être équilibrée proportionnellement au mérite et au statut de chacun dans la cité. En ce sens, Solon visait le « juste milieu » en se posant entre les forces sociales opposées. Dans *La Constitution d'Athènes*, Aristote citait ces vers de Solon :

J'ai donné au peuple autant de pouvoir qu'il lui en faut, sans rien retrancher de son droit ni rien y ajouter. Quant à ceux qui avaient la puissance et dont les richesses pouvaient exciter l'envie, je leur ai défendu aussi de commettre aucun excès. Je me suis tenu debout, me couvrant de toutes parts de mon solide bouclier, en face des deux partis, et je n'ai permis ni à l'un ni à l'autre de triompher injustement [...] Les promesses que j'ai faites, je les ai tenues avec l'aide des Dieux. Quant au reste, je n'ai pas agi sans raison : il ne me plaisait pas de rien faire par la violence de la tyrannie, ni de voir les bons et les méchants posséder une part égale de la riche terre de la patrie.<sup>274</sup>

Ses lois, disait-il, alliaient la force et la justice. Un peu à l'image de Zeus, la force (*Bia*) lui permettait de tenir ses promesses et la justice de distribuer les honneurs, les pouvoirs et les ressources entre les bons et les méchants, les riches et les pauvres et les nobles et les paysans conformément au mérite et au statut de chacun<sup>275</sup>. En pratique, la force de la loi lui avait permis de mettre fin aux maux dont souffrait le peuple :

Je la prends à témoin devant le tribunal du temps, la mère, très grande et très bonne, des divinités de l'Olympe, la Terre noire dont jadis j'arrachai les bornes

<sup>272</sup> *Id.*, XIV-XV.

<sup>273</sup> *Id.*

<sup>274</sup> Voir ARISTOTE, préc., note 258, XII, 4.

<sup>275</sup> SOLON, préc., note 269, XIV : « J'ai accompli ces réformes par l'association puissante de la force et de la justice et j'ai tenu tout ce que j'avais promis. »

qui se dressaient partout à sa surface: auparavant esclave, la voilà libre aujourd'hui. Ils sont nombreux, ceux que j'ai ramenés à Athènes, dans la patrie fondée par les Dieux: beaucoup avaient été vendus, les uns justement, les autres injustement; ceux-là, réduits à l'exil par la dure nécessité, ne parlaient plus la langue attique, errants qu'ils étaient de tous côtés; d'autres, ici même, subissaient un joug humiliant et tremblaient devant la violence de leurs maîtres; tous je les ai rendus libres.<sup>276</sup>

Bien entendu, les lois de Solon étaient des lois humaines et la justice (*dikè*) qu'elles impliquaient pouvait bien être conçue en termes d'égalité devant la loi humaine<sup>277</sup>. Mais il reste que les valeurs de modération et d'impartialité auxquelles référerait Solon constituaient une forme de *dikè* supérieure, nécessaire au maintien de l'ordre. L'impartialité présuppose logiquement une forme d'égalité: chacun doit être traité avec le même respect et la même considération, comme on dit de nos jours. De plus, l'idée de rendre à chacun ce qui lui revient de droit proportionnellement à son mérite et à son statut présuppose une forme d'ordre normatif objectif, une forme de *cosmos* dans la cité ou dans la société, antérieur et indépendant des lois dont l'objet est de le maintenir. Cette approche reflétait les enseignements moraux d'Hésiode: il n'y avait pas de stabilité sociale possible sans le maintien de bonnes lois, c'est-à-dire de lois justes qui distribuent les pouvoirs, les privilèges et les ressources entre les citoyens, proportionnellement au mérite et au statut de chacun. L'éthique politique

<sup>276</sup> ARISTOTE, préc., note 258. Parmi ses réformes, Solon avait aboli la servitude pour dettes, il avait accordé le droit des tierces parties d'intervenir dans les procès en faveur d'une partie lésée, il avait institué le droit d'appel devant un tribunal populaire et il avait concédé aux citoyens ordinaires le droit de contrôler les magistrats à la fin de leur mandat.

<sup>277</sup> Que la primauté du droit *écrit* puisse fonder une forme de justice égalitaire garante de la sécurité juridique et de la protection contre l'arbitraire était reconnue à Athènes au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Voir, par exemple, EURIPIDE, *Les Suppléantes*, 429 et suiv. (Traduction française: M. ARTAUD, Gallimard, Paris, 1962, adaptée). Dans cette pièce, Euripide défend la démocratie athénienne en faisant valoir les vertus des lois écrites d'un peuple qui se gouverne lui-même. Voici ce que le roi d'Athènes, Thésée, répond à un ambassadeur qui vante les qualités de la tyrannie: « Rien de plus funeste à l'état qu'un tyran: là d'abord l'autorité des lois n'est plus générale. Lui seul dispose de la loi et s'empare du droit comme d'un outil; elle n'est plus égale pour tous. Mais les lois écrites sont publiées et donnent au faible et au puissant des droits égaux. Le dernier des citoyens, le pauvre, peut répondre avec fierté au riche arrogant qui l'insulte; et le petit, s'il a pour lui la justice, l'emporte sur le grand. »



de Solon, telle que formulée dans ses poèmes, anima la culture athénienne dans les siècles qui suivirent<sup>278</sup>.

## Lysias

Quelque deux siècles plus tard, en 393 av. J.C., par exemple, Lysias, un orateur de premier plan, écrivit une *Oraison funèbre* dans laquelle il reformulait publiquement les valeurs et les idéaux politiques d'Athènes qui remontaient à son histoire mythique<sup>279</sup>. Parmi ces idéaux, on retrouve la justice, la prudence, le souci des plus faibles, la liberté, etc. Les combats de leurs ancêtres étaient idéalisés : on les justifiait par la liberté et la justice<sup>280</sup>.

Ils affrontèrent une lutte si périlleuse par compassion pour les victimes et par haine pour leurs oppresseurs, afin de repousser les uns et de protéger les autres. La liberté, à leurs yeux, c'était de ne rien faire par contrainte ; la justice, c'était de secourir des victimes innocentes ; le courage, c'était de mourir s'il le faut en combattant pour la justice et la liberté.<sup>281</sup>

<sup>278</sup> Voir, par exemple, Gregory NAGY et Maria NOUSSIA-FANTUZZI (dir.), « Special Issue : Solon in the Making: The Early Reception in the Fifth and Fourth Centuries », (2015) *7 Trends in Classics* 1. Bien entendu, lorsque la démocratie sera établie, traiter tous les citoyens comme des égaux implique qu'ils auront tous les mêmes droits de participer aux choses de la vie publique. Dans cette mesure, ils auront le même statut juridique conformément à un idéal d'*isonomia* (égalité des parts de pouvoir entre tous les citoyens). Par exemple, dans l'oraison funèbre (431 av. J.-C.) rapportée par THUCYDIDE, préc., note 265, II.37, Périclès affirme qu'en ce qui concerne la participation à la vie publique, « chacun obtient la considération en raison de son mérite : la classe à laquelle il appartient importe moins que sa valeur personnelle [et] nul n'est gêné par la pauvreté et par l'obscurité de sa condition sociale, s'il peut rendre des services à la cité. ». De même, pour revenir à EURIPIDE, *Les Suppléantes*, Thésée avance une conception de la justice constitutionnelle égalitaire qui va au-delà de l'égalité devant la loi écrite : « Cette ville ne dépend pas d'un seul homme, elle est libre ; le peuple y commande à son tour, et les magistrats s'y renouvellent tous les ans ; la prépondérance n'y appartient pas à la richesse, et le pauvre y possède des droits égaux. [...] La liberté règne où le héraut demande : 'Quelqu'un a-t-il quelque chose à proposer pour le bien de l'état ?' Celui qui veut parler se fait connaître ; celui qui n'a rien à dire garde le silence. Où trouver plus d'égalité que dans un tel état ? ». EURIPIDE, préc., note 277, 404-09, 438-41.

<sup>279</sup> L'Oraison funèbre de Lysias est disponible en ligne : <[http://commonweb.unifr.ch/artsdean/pub/gestens/f/as/files/4740/31826\\_120508.pdf](http://commonweb.unifr.ch/artsdean/pub/gestens/f/as/files/4740/31826_120508.pdf)> (consulté le 1<sup>er</sup> mars 2019). Sur les oraisons funèbres en tant que genre discursif, voir Nicole LORAUX, *L'invention d'Athènes : histoire de l'oraison funèbre dans la 'cité classique'*, Paris, Mouton, 1981.

<sup>280</sup> *Id.*, p. 3, 13-14.

<sup>281</sup> *Id.*, p. 14-15.

L'empire athénien, pour sa part, était justifié par la liberté qu'il accordait à ses alliés, par une relation d'égalité entre les membres des cités et par le maintien d'un ordre normatif stable, par opposition aux guerres civiles :

C'est au prix de peines infinies, des luttes les plus éclatantes, des plus nobles périls, qu'ils ont délivré la Grèce, donné la suprématie à leur patrie, gardé l'empire de la mer pendant soixante-dix ans, et maintenu la concorde chez chacun de leurs alliés. Ils ne trouvaient pas juste que le peuple fût asservi à une oligarchie, ils imposaient partout un régime d'égalité et, loin d'affaiblir leurs alliés, ils les rendaient plus forts.<sup>282</sup>

Même leur occupation de l'Attique était juste : contrairement à la plupart des autres peuples, elle n'était pas fondée sur une usurpation. Elle se fondait plutôt sur l'ordre naturel des choses : l'autochtonie<sup>283</sup>. Les Athéniens, soutenait Lysias, chassèrent les gouvernements tyrannique et monarchique au profit de la démocratie, seule garante de liberté et de paix, et utilisaient la loi pour rendre la justice. Rappelant Hésiode, il soutenait qu'il ne convenait qu'aux bêtes sauvages de régner par la force, car les humains étaient capables de fixer la justice par la loi et de s'en convaincre par la raison.

Il appartenait à nos ancêtres de se faire ainsi, d'un cœur unanime, les champions de la justice. C'est sur la justice que se fonde leur origine elle-même. La plupart des nations, assemblage de peuples divers, occupent un sol étranger, dont elles ont chassé les habitants. Les Athéniens, au contraire, sont autochtones, et la même terre est à la fois leur mère et leur patrie. Ils furent aussi les premiers, et les seuls en ce temps-là, qui abolirent chez eux les royautes pour y établir la démocratie, persuadés que la liberté de tous était le meilleur gage de concorde. Unis entre eux par la communauté des intérêts dans les périls, ils montraient dans leur vie publique des âmes libres et s'en remettaient à la loi pour honorer les bons et punir les mauvais. Il ne convient qu'aux bêtes sauvages, pensaient-ils, de régner par la force ; mais il appartient aux hommes de fixer la justice par la loi, de le faire accepter par la raison et d'obéir à ces deux puissances, la loi étant leur reine (souveraine) et la raison leur guide.<sup>284</sup>

Il importe peu, pour nos fins, de vérifier la mesure dans laquelle ces idéaux guidaient réellement la politique d'Athènes<sup>285</sup>. Car au moment même

<sup>282</sup> *Id.*, p. 55-56.

<sup>283</sup> Voir *supra*, note 74.

<sup>284</sup> LYSIAS, préc., note 279, 17-19.

<sup>285</sup> On peut en douter, du moins, si l'on se fie au dialogue de Mélotos tel que rapporté par THUCYDIDE, préc., note 265, ainsi qu'à XENOPHON, *Helléniques*, 2.2 : « Les Athéniens, assiégés par terre et par mer, ne savaient que faire, n'ayant ni vaisseaux, ni alliés, ni blé.

où Lysias prononçait son discours, Platon s'emparait des mêmes thèmes et rédigeait ses premiers dialogues qui fondèrent la philosophie du droit (399-390 av. J.-C., env.). La suite appartient à l'histoire de la pensée juridique occidentale.

\*  
\*      \*

Hésiode est généralement considéré comme représentant la transition entre la vision du monde poético-mythique et la vision du monde rationnelle

---

Ils ne voyaient pas d'autre moyen de salut que de se résigner à subir ce qu'ils avaient fait, non par vengeance, mais par une arrogance criminelle, aux citoyens des petits États, sans autre grief que leur alliance avec Lacédémone (Sparte) ». Cela dit, les idéaux de justice, de légitimité politique, de liberté et d'égalité associés au maintien d'un ordre normatif continuèrent de guider la représentation d'Athènes (voire son autojustification) par les orateurs du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Voir, par exemple, ISOCRATE, *Le Panégyrique ou Éloge d'Athènes* (380 av. J.-C.); DÉMOSTHÈNE, *Éloge funèbre des guerriers athéniens morts à Chéronée* (338 av. J.-C.). L'idée qu'une simple prescription écrite édictée par une personne ou un groupe de personnes en autorité puisse constituer une loi valide ne semble jamais avoir fait consensus. Voir, par exemple, le dialogue entre Périclès et Alcibiade, tel que rapporté par XÉNOPHON, *Mémorable* I, 44-45. Après que Périclès ait posé que tous les décrets d'un gouvernement soient des lois, qu'il soit démocratique, oligarchique ou tyrannique, Alcibiade demande: « – Mais quand est-ce qu'il y a violence et illégalité, Périclès? N'est-ce pas lorsque le plus fort, au lieu de persuader le plus faible, le contraint par la force à faire ce qu'il lui plaît? – C'est mon avis, dit Périclès. – Alors toutes les fois qu'un tyran, au lieu de persuader les citoyens, les contraint à observer ce qu'il décrète, il fait une illégalité? – Je le crois, dit Périclès; aussi je rétracte ce que j'ai dit, que tout ce qu'un tyran décrète sans persuader les citoyens était une loi. – Et quand le petit nombre, au lieu de persuader la multitude, abuse de son pouvoir pour faire des décrets, dirons-nous, ne dirons-nous pas que c'est de la violence? – Mon avis, dit Périclès, c'est que, toutes les fois que l'on contraint quelqu'un à faire quelque chose, sans avoir obtenu son aveu (consentement), que l'ordre soit écrit ou qu'il ne le soit pas, c'est plutôt de la violence qu'une loi. – Dès là, tout ce que le peuple assemblé, abusant de son pouvoir sur les riches, décrète sans avoir obtenu leur aveu, c'est donc de la violence plutôt qu'une loi? ». Ailleurs, dans l'oraison funèbre, Périclès, préc., note 278, Périclès affirme que, dans la vie publique, « une crainte salutaire nous retient de transgresser les lois de la république; nous obéissons toujours aux magistrats et aux lois et, parmi celles-ci, surtout à celles qui assurent la défense des opprimés et à celles qui, tout en n'étant pas codifiées (les lois non écrites), impriment à celui qui les viole un mépris universel » (mes italiques). La légitimité politique et la justice ne sont jamais bien loin du devoir d'obéissance aux lois écrites. Cela dit, l'examen de ces passages dépasse les objectifs de ce texte.

des philosophes grecs<sup>286</sup>. Cette assertion trouverait probablement un appui dans cet essai. J'ai soutenu que l'origine de la conception de la primauté du droit associée au maintien d'un ordre normatif réside dans les mythes fondateurs de la civilisation grecque, notamment dans la *Théogonie* et *Les Travaux et les Jours*. En décrivant l'origine du monde par la généalogie des dieux, Hésiode construisait un ordre universel dont le respect favorisait le bonheur de tous les êtres humains. Cet ordre était nécessaire, car il répondait à la nature même des choses. Puisque l'équilibre du monde dépendait du respect des « règles » qui le structuraient, la justice consistait à agir conformément à ce qu'elles prescrivaient. Or, par nature, les êtres humains étaient capables de justice. Ils pouvaient donc vivre en harmonie avec l'ordre du monde et améliorer leur condition : ils pouvaient avoir la paix, l'ordre et le bon gouvernement dont dépendait la prospérité. C'est pourquoi la justice était « le plus grand de tous les biens ».

La conception de la primauté du droit qui exprime une préférence pour l'ordre plutôt que pour l'anarchie, la guerre et les luttes incessantes dérive du principe selon lequel « la justice est le plus grand de tous les biens ». Elle signifie fondamentalement la « primauté de la justice » conformément à un ordre normatif qui respecte la nature des êtres et des choses. On pourrait poser l'hypothèse que cette conception, par voie de nécessité, intégrât la plupart des ingrédients, plus ou moins compatibles, qui ont constitué les principales conceptions de la primauté du droit avancées en Occident depuis Platon. En effet, une conception de la primauté du droit qui exprime une préférence pour l'ordre public, plutôt que pour l'anarchie, la guerre et les luttes incessantes, pourrait bien impliquer la préservation de la justice conformément à un ordre normatif naturel ou objectif, la légitimité politique des gouvernants fondée sur une forme de consentement, ainsi que la prudence et la modération. Elle pourrait raisonnablement devoir intégrer l'obéissance aux lois positives valides, la résolution pacifique des conflits, la prévention de l'arbitraire, la légalité formelle, l'égalité devant la loi, la certitude et la prévisibilité juridiques, des lois claires, générales, prospectives et publiques, des procédures équitables dans l'administration de la justice, la séparation des pouvoirs, l'indépendance judiciaire, le contrôle judiciaire de l'action gouvernementale, l'accès aux tribunaux, la légitimité politique, la démocratie, la justice matérielle, le respect des droits fondamentaux, de l'autonomie individuelle ou de la dignité humaine,

<sup>286</sup> Voir, par exemple, C.J. ROWE, préc., note 51.

et ainsi de suite – tous des ingrédients que l'on retrouve sous une forme ou une autre dans les mythes de Hésiode. Et puisque chacune de ces exigences peut être en conflit avec les autres dans une situation donnée, la primauté du droit pourrait bien exiger une mise en équilibre des valeurs concurrentes conformément à la justice, c'est-à-dire proportionnellement à ce qui revient à chacun « de droit » dans l'ordre des choses.

Mon objectif n'est pas de vérifier cette hypothèse ici. Mais si elle était valable, elle montrerait que l'origine du principe de la primauté du droit qui l'associe au maintien d'un ordre normatif, par opposition à l'anarchie, à la guerre et aux luttes incessantes, est non seulement antérieure à Hobbes, mais aussi à la philosophie grecque. De plus, elle montrerait que son contenu est beaucoup plus sophistiqué que ce que plusieurs juristes contemporains entendent par « primauté du droit ». En particulier, elle montrerait qu'elle est beaucoup plus riche que les conceptions formelles élaborées dans le sillon de la « légalité » creusé par Lon Fuller<sup>287</sup>. Joseph Raz, par exemple, a élaboré une conception formelle très influente<sup>288</sup>, à laquelle semble souscrire la Cour suprême du Canada<sup>289</sup>. Or, cette conception postule une conception « instrumentale » du droit qui pourrait bien signifier, au fond, la primauté de « l'obéissance de tous au droit positif », qu'il soit juste ou injuste, légitime ou pas. Selon Raz,

'The rule of law' means literally what it says: the rule of the law. [...] It has two aspects: (1) that people should be ruled by the law and obey it, and (2) that the law should be such that people will be able to be guided by it. [...] It says nothing about how the law is to be made: by tyrants, democratic majorities, or any other way. It says nothing about fundamental rights, about equality, or justice. [...] The law may, for example, institute slavery without violating the rule of law.<sup>290</sup>

Cette version formelle pourrait bien être un simple corollaire du positivisme juridique, quoique les exigences qui en découlent puissent recouper les principes de légalité énoncés par Fuller et ceux généralement associés au libéralisme classique<sup>291</sup>. Mais elle est contestée. Comme on l'a rappelé,

<sup>287</sup> Voir L. FULLER, préc., note 5.

<sup>288</sup> Voir J. RAZ, préc., note 18.

<sup>289</sup> Voir, par exemple, *Renvoi: Droits linguistiques au Manitoba*, préc., note 8, par 62.

<sup>290</sup> J. RAZ, préc., note 18, 212-14, 221.

<sup>291</sup> Voir *supra*, note 14.

certain auteurs conçoivent la primauté du droit en termes « substantiels »<sup>292</sup>. Comme l'écrivait T.R.S. Allan,

The rule of law is an amalgam of standards, expectations, and aspirations: it encompasses traditional ideas about individual liberty and natural justice, and, more generally, ideas about the requirements of justice and fairness in the relations between government and governed.<sup>293</sup>

Les conceptions substantielles sont, en principe, plus fidèles à la conception originelle. Elles sont aussi probablement plus fidèles à ses origines philosophiques<sup>294</sup>. Cependant, dans une société démocratique où la plupart des lois sont (généralement jugées) raisonnablement justes d'un point de vue substantiel et où les individus ont des moyens pacifiques de faire valoir leurs revendications, il est facile de perdre de vue les liens constitutifs qui unissent le maintien d'un ordre normatif à la justice substantielle, à la légitimité politique, à la prudence et à la modération. Là où les valeurs substantielles semblent s'ordonner rondement, il est facile de réduire la primauté du droit à ses conceptions formelles et procédurales. Mais il suffit de corrompre la justice, la légitimité politique, la prudence et la modération pour se rappeler combien il est facile de recréer le chaos, l'anarchie, la guerre et les luttes incessantes. Hésiode l'avait bien compris. Par conséquent, si la Cour suprême du Canada avait raison d'affirmer qu'à son niveau le plus « élémentaire » (*basic*), la primauté du droit assure au citoyen le

<sup>292</sup> Voir *supra*, note 15.

<sup>293</sup> Voir T.R.S. ALLAN, préc., note 17, p. 20.

<sup>294</sup> Pour Aristote, par exemple, les lois d'une communauté politique correctement constituée visent le bien commun, entendu comme l'intérêt de tous et de chacun, par opposition aux seuls intérêts d'une personne ou d'une classe. Or, le régime politique le plus susceptible de faire des lois en vue du bien commun est celui dans lequel tout le peuple participe aux processus d'élaboration et d'application des lois. Dans un tel régime, dit-il, « le bien n'est autre chose que le juste, autrement dit, l'intérêt général ». ARISTOTE, *La politique*, préc., note 10, l. III, 1282b 15-20. Il s'ensuit, soutient-il, que « les lois, sous des constitutions correctes sont nécessairement justes ». *Id.*, 1282b. Par conséquent, la primauté du droit est préférable au règne d'un homme, car les lois d'une communauté politique bien constituée sont plus susceptibles d'être justes et bonnes. Selon Aristote, « [v]ouloir la primauté du droit c'est, semble-t-il, vouloir le règne exclusif de Dieu et de la raison. » *Id.*, 1287a25-30. Voir, en général, *id.*, l. III. Voir aussi ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, préc., note 10, X, 9 et V, 1. Cela dit, les conceptions substantielles peuvent être conçues autrement selon les auteurs.

maintien d'un ordre normatif dans la société, elle avait probablement tort de ne pas en tirer toutes les conséquences normatives<sup>295</sup>.

---

<sup>295</sup> *Renvoi relatif à la sécession du Québec*, préc., note 21, par. 70. Paradoxalement, on pourrait concevoir l'ensemble des principes constitutionnels non écrits reconnus par la Cour suprême dans cette même opinion comme le fondement d'une conception substantielle de la primauté du droit au Canada. Voir, en ce sens, Luc B. TREMBLAY, « Les principes constitutionnels non écrits », (2012) 17 *Review of Constitutional Studies* 15; voir aussi L.B. TREMBLAY, préc., note 1, chap. 6-8. Quoi qu'il en soit, on a tort de croire que la primauté du droit conçue en termes substantiels implique n'importe quoi ou presque tout et, en conséquence, que les personnes en autorité, les juges par exemple, peuvent imposer leurs propres préférences ou idéaux politiques (de gauche ou de droite) à toute la communauté. De telles conséquences seraient précisément le contraire de la primauté du droit, car elles signifieraient que des personnes en autorité peuvent agir à leur guise contrairement à la justice, imposer leurs vues sans légitimité politique et prendre des décisions contraires à la prudence et à la modération ou sans chercher une mise en équilibre proportionnelle des aspects fondamentaux de la primauté du droit qui peuvent être en conflit dans une situation donnée.