Lucie Buchère

Le temps chez Solon

BUCHÈRE Lucie. *Le temps chez Solon*, sous la direction de Christian Bouchet. - Lyon : Université Jean Moulin (Lyon 3), 2017.
Mémoire soutenu le 27/06/2017.

Document diffusé sous le contrat Creative Commons « Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

Le temps chez Solon

Sous la direction de M. Christian Bouchet,

Professeur d'histoire à l'Université Jean Moulin Lyon III

Mémoire de recherche de Master 2 en Histoire Ancienne

Présenté par Lucie Buchère

2016/2017

Je remercie M. Bouchet pour son aide précieuse durant cette nouvelle et belle année de recherche.

A mes parents.

Introduction

« Il n'existe pas de conception grecque du temps » souligne Geoffrey Lloyd en 1972, dans son article « Le temps dans la pensée grecque »[1]. Le temps, chez les Grecs, n'est pas un milieu neutre et reste intrinsèquement lié à un ordre moral. Il est en effet un faire-agissant et condition de la justice qui s'exerce, selon l'expression d'Anaximandre « κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν »[2] « suivant l'ordre du temps ». La corrélation entre ordre temporel et ordre moral s'exprime d'ailleurs, dès Solon, au sein de la métaphore du tribunal du temps « ἐν δίκῃ Χρόνου » (fr. 36), responsable de « la régulation de la justice cosmique »[3] et, *a fortiori*, de la justice des hommes, en tant que la *polis* semble devoir se faire le reflet de l'ordre divin hérité de Zeus.

Cette primauté donnée au temps comme condition du maintien de l'ordre, et donc de l'existence d'une organisation sociale, n'est toutefois pas un héritage des premiers auteurs grecs. Si Hésiode désigne « Χάος » « Abîme », « Γαῖ᾽ » « Terre » et « Ἔρος » « Amour » comme puissances primordiales dans la *Théogonie*[4], il n'en va pas de même pour Κρόνος, qui ne possède pas de fonction cosmogonique[5] et n'apparaît qu'au sein de la génération de « Γαῖα » « Terre » et « Οὐρανός » « Ciel »[6]. L'idée du temps comme « ὁ πάντων πατήρ », « père de toutes choses » exprimée en -476 chez Pindare au vers 17 de sa *Deuxième Olympique*[7], semble trouver l'une de ses origines chez Phérécyde de Syros : il désigne en effet le temps comme origine du monde, aux côtés des dieux phéniciens Zas et Chtonié. Les cosmogonies orphiques,

---

[1] G. LLOYD, « Le temps dans la pensée grecque », *SHC*, vol. 260, 1972, pp. 1 à 32, voir p. 26

[2] H. DIELS, *Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*, Berlin, Reimer, 1882, vol. 9, p. 24, 13-21

[3] G. LLOYD, « Le temps dans la pensée grecque », *op. cit.*, p. 10

[4] HESIODE, *Théogonie. Les Travaux et les jours. Le bouclier*, P. Mazon (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2014, voir v. 116 à 120

[5] La suite de notre propos se fonde sur l'analyse de M. SIMONDON, « Le temps, père de toutes choses. Chronos - Kronos », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, vol. 83, 1976, pp. 223 à 232

[6] Hés. *Théo*., v. 126 à 137

[7] PINDARE, *Olympiques, I*, A. Puech (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1958

remontant au moins au Ve siècle, considèrent également le temps comme l'une des puissances primordiales, voire comme principe premier dans *Rhapsodes*.

Cependant, à mesure que le temps se dote de cette qualité primitive, il s'éloigne peu à peu du mythe pour recouvrir une qualité plus abstraite. Ces cosmogonies font en effet apparaître un jeu d'homonymie entre Κρόνος, le dieu, et Χρόνος, le principe abstrait. La cosmogonie de Phérécyde de Syros, contemporain de Solon, place en effet Χρόνος aux origines du monde. Chronos est celui qui crée les éléments, tels que le feu, le vent et l'eau, puis les dieux dans un second temps. Comme chez Hésiode, la théogonie succède à la cosmogonie : en revanche, cette dernière, dans le cas de Phérécyde, est construite sur la base d'une pensée physique et naturaliste. Le passage de Κρόνος à Χρόνος souligne donc l'émergence, au cours du VIe siècle, d'un temps fondateur conçu comme principe progressivement abstrait. Les cosmogonies, telles que celle d'Anaximandre, n'ont plus recours à l'évocation d'un dieu personnel pour évoquer l'être-au-monde du *cosmos* : dès lors, les auteurs ne semblent plus formuler un mythe, mais une théorie de son *archè*.

Ainsi, à mesure que le temps se déleste de ses qualités mythiques, il devient une réalité conceptuelle au sein de laquelle l'homme peut désormais pleinement intervenir. En détachant le temps de sa dimension divine, les Grecs sécularisent peu à peu une notion dont ils deviennent les seuls dépositaires et responsables. Le lien que les hommes entretiennent avec le temps prend alors une nouvelle dimension qualitative : si, auparavant, le temps dépendait de la relation établie entre les hommes et les dieux ainsi que de leurs actions, parfois arbitraires, celui-ci devient progressivement une réalité sur laquelle seul l'homme et ses propres actes peuvent agir. Cette responsabilité s'accompagne dès lors de celle de la justice, pour maintenir l'équilibre nécessaire entre ordre temporel et ordre moral. Nous ne devons toutefois pas voir dans le VIe siècle une rupture pleine et entière avec une conception divine du monde qui relèverait de l'anachronie. Néanmoins, nous relevons ce travail progressif d'abstraction, effectué par la raison, qui nous permet d'interroger les tensions et les hypothétiques contractions qui naissent de cette lente dissociation.

C'est dans cette optique que nous nous proposons d'interroger le personnage de Solon. En effet, il représente, *a posteriori*, une figure de l'entre-deux au sein d'un siècle de

mutations, qui n'est plus celui de la *polis* naissante du VIIIe siècle, mais pas encore celui de la cité normalisée du Ve siècle, dotée d'un puissant appareil institutionnel. Solon se détache donc des poètes du VIIIe siècle, tels qu'Homère et Hésiode, encore dépendants des mythes pour fournir une étiologie du monde, mais ne peut être encore le chantre de la pensée philosophique et rationnelle de la fin du VIe siècle. Il occupe ainsi une position ambivalente, à l'instar de son statut, à savoir celui de législateur de la cité d'Athènes, mais aussi de poète, dont la portée universelle de la pensée s'exprime au sein des conseils qu'il prodigue au cours de ses voyages. La pensée solonienne du temps semble donc dissociée, au premier abord, entre le temps civique, historique du législateur, et le temps plus métaphysique du penseur. Notre étude se concentre donc sur cette figure polygraphe, capable de témoigner des tensions émanant du travail progressif de rationnalisation de la pensée grecque.

La tradition classique a transformé le personnage de Solon, dès le Ve siècle, en une figure emblématique du sage, projetée dans un temps mythique qu'il convient, pour notre analyse, de détacher de la *syllogè*[8]. Notons toutefois que la légende de l'association des sept sages antiques trouve son premier témoignage écrit[9] chez Platon, dans le *Protagoras*[10], où Solon apparaît aux côtés de Thalès, Bias, Pittacos, Cléobule, Myson et Chilon. Cette liste panhellénique et variable, qui trouve ses origines au VIe siècle, souligne la sagesse pratique et les maximes prononcées par ces hommes. Le mythe de la *syllogè*, transmis ensuite dans le milieu alexandrin et le monde gréco-romain[11], sert de référent culturel et s'adapte pour venir soutenir les fins particulières d'une pensée politique ou philosophique. Les sept sages n'apparaissent donc pas comme des philosophes : ils sont, pour Cicéron, des spécialistes de la vie pratique, tandis que leurs apophtegmes servent de modèle dans le domaine éthique et moral. Si la pensée spéculative n'est attribuée qu'à Thalès dans la tradition de la *syllogè*, nous notons néanmoins l'apparition de la figure du penseur au début du VIe siècle. Le recul que nous prenons vis-à-vis de la légende nous permet ainsi de revenir à la figure historique de

---

[8] Notre propos s'appuie sur l'analyse de A. BUSINE, *Les Sept sages de la Grèce antique : transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire d'Hérodote à Plutarque*, Paris, De Boccard, 2002

[9] La liste est déjà présente chez Hérodote, I, 30, mais les sept sages ne figurent pas sous forme associative. HERODOTE, *Histoires , I, Clio*, P.-E. Legrand (trad.), Paris, Les Belles lettres, 1970

[10] PLATON, *Protagoras*, F. Ildefonse (trad.), Paris, Flammarion, 1997, voir 342e à 434b

[11] Voir notamment PLUTARQUE, *Le Banquet des sept sages*, J. Defradas (trad.), Paris, C. Klincksieck, 1954

Solon et de nous demander si cette pensée pratique n'annonce pas les prémices d'un travail d'abstraction et de rationalisation.

Dès lors, si l'enjeu de notre étude ne repose pas sur l'analyse de cette *syllogè*, la présence de ce mythe nous permet toutefois d'interroger la « sagesse » de Solon et la place prépondérante qu'il occupe au sein de la Grèce archaïque dans les mentalités de l'époque classique. En effet, la considération que portent les auteurs à l'œuvre solonienne est vraisemblablement le révélateur, quoique biaisé, de l'intérêt et de la qualité de sa pensée. En tant qu'intellectuel de premier plan dans l'horizon de l'Athènes archaïque, Solon livre, par ses écrits, un témoignage des progrès philosophiques du début du VIe siècle. Cependant, pourquoi se concentrer sur la question du temps pour faire apparaître les tensions de la pensée grecque archaïque ? La progressive mise en place de la *polis*, depuis le VIIIe siècle, fait apparaître des conflits dont Hésiode témoigne déjà dans *Les Travaux et les Jours* à propos de la Béotie : dorophagie des riches et endettements des pauvres, étroitesse des terres cultivables et mauvaise application de la justice sont autant de motifs de *staseis* que les gouvernements doivent éviter[12]. La régulation des conflits par des éléments de pacification, portés par les chefs, permettent d'ancrer l'existence de la *polis* dans la durée, et sous-entend le désir de sa pérennité par l'application d'un ordre valable pour les générations suivantes. Ainsi Solon, en tant que législateur, détient cette pensée historique nécessaire pour le maintien de sa cité : l'apaisement des conflits implique nécessairement l'interrogation du passé, la prise de mesures au présent en vue d'assurer aux hommes un avenir meilleur. L'œuvre législative de Solon est donc tournée vers un temps linéaire. Néanmoins, une telle conception n'exclut pas nécessairement la pensée d'un temps mythique dans le travail poétique de Solon. En effet, nous pouvons interroger l'œuvre du poète, et nous demander si celle-ci peut faire valoir l'idée d'un temps cyclique, porté par exemple par le désir d'un retour à l'âge d'or. Notre étude, qui interroge le lien existant entre le temps linéaire du législateur et le temps métaphysique du poète, souligne donc l'intérêt que revêt la question du temps pour sonder les tensions et les caractéristiques de la pensée du VIe siècle : l'œuvre pratique et l'œuvre littéraire de Solon peuvent révéler dans quelle mesure la pensée mythique traditionnelle coexiste avec une pensée rationnelle émergente.

---

[12] H. VAN WEES, « *Stasis* , destroyer of men, mass, elite, political violence and security in archaic Greece », dans *Sécurité collective et ordre public dans les sociétés anciennes*, Genève, Vandoeuvres, 2008, pp. 1 à 48

L'intérêt que nous portons à la figure de Solon provient de la pluralité de son action, qui lui confère une expérience venant accroître la conscience qu'il peut avoir du passé et l'intérêt qu'il porte au devenir humain. Solon[13] serait né en 640/39 et mort en 560/59 au sein du dème de Salamine. Descendant de Codrus, roi athénien, il aurait eu pour père Execestides et pour mère la cousine de la mère de Pisistrate. Son frère, Dropidès, aurait été le père de Critias, rattachant donc Solon à la famille des Trente et de Platon. Selon Aristote[14], il serait noble par ses origines, mais appartiendrait à la classe moyenne des Athéniens par sa richesse. A la fin du VIIe siècle Solon aurait pris part, aussi bien politiquement que militairement, au combat pour la possession athénienne de Salamine contre les Mégariens, ainsi que dans la première guerre sacrée contre les habitants de Cirrha et de Crissa qui s'étend de 595 à 585. Il accède à la fonction d'archonte en 594/3 et agit comme « διαλλακτής » « arbitre » dans les conflits de sa cité, par la promulgation de « νομοθεσία » « réformes ». Selon Aristote, celles-ci seraient postérieures à son archontat, probablement datées de 592/1, et auraient été délivrées en deux temps, privilégiant avant tout les mesures économiques avant de réfléchir à des mesures constitutionnelles. Solon oeuvre dans un contexte de pré-*stasis* faisant suite à la tentative de coup d'état de Cylon sous Dracon, appuyé par son beau-père Theagenes, tyran de Mégare. Les Alcméonides, ayant encouragé la lapidation des fidèles de Cylon, sont accusés de sacrilèges et exilés, s'étant soumis à la justice sur les encouragements de Solon. Ce dernier aurait été par la suite associé à Epiménide de Crête pour procéder à la purification d'Athènes, même si cet événement semble appartenir à la légende qui auréole le personnage de Solon. Néanmoins, son activité législative est avant tout motivée par la situation d'instabilité qui réside entre riches et pauvres à Athènes. La crise agraire traversée par l'Attique conduit ces derniers à entretenir des rapports de dépendance extrême vis-à-vis des premiers : les pauvres, nommés « πελάται » et « ἑκτήμοροι », donnent en gage leur personne auprès des grands propriétaires fonciers, et sont réduits en esclavage dès lors qu'ils ne peuvent rembourser leurs dettes. L'œuvre de Solon nommée « seisachtéia » consiste, selon les auteurs classiques, en

[13] Pour la biographie de Solon, nous nous référons à M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, Londres, BRILL, 2010

[14] ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, G. Mathieu et B. Haussoullier (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1967, voir 5. 3

l'allégement de cette dette grâce à une réforme monétaire et un allégement des intérêts[15], ou, selon Aristote, à une suppression complète de ces dettes[16]. Le travail législatif de Solon se double de réformes constitutionnelles conduisant la cité, pour Aristote, vers la démocratie, ou du moins vers une isopolitie de type timocratique. Solon définit tout d'abord en termes quantitatifs les « τέλη » « classes » censitaires qui préexistaient à Athènes, et les divise entre les « πεντακοσιομέδιμνοι » (possédant au minimum 500 *medimnoi*), les « ἱππεῖς » (au minimum 300 *medimnoi*), les « ζευγῖται » (entre 200 et 300 *medimnoi*) et les « θῆτες » (dont la fortune ne leur permet pas de s'offrir une armure). Il crée en parallèle la Boulè, le Conseil des 400, qui anticipe celle des 500 de Clisthène, même si l'attribution de cette réforme à Solon reste hypothétique et encore débattue. Enfin, dans le domaine judiciaire, Solon donne le droit à l' « ἔφεσις », c'est-à-dire à faire appel devant un tribunal nommé « ἡλιαία », constitué d'une partie de l'Assemblée, ainsi qu'à l' « εἰσαγγελία », au droit de dénonciation qui permet à tous les citoyens d'engager des poursuites judiciaires au nom d'une victime. Solon reconfigure donc la structure du gouvernement et ne fait pas que « créer des lois mais aussi la constitution de la *politeia* »[17]. Cette formule détache donc Solon du précédent législateur, Dracon, archonte en 621/0 et probablement à l'origine de la création de l'Aréopage, dont seules les lois sur l'homicide sont conservées. Solon dispose d'une vision d'ensemble de la *polis*, telles qu'en témoignent ses lois concernant le domaine social, où il tente de réguler à la fois le comportement privé et public. L'ensemble des lois de Solon est vaste : il aurait été contenu sur 16 à 21 axones et compterait en tout mille lignes, soit trois fois plus que le code de lois de Gortyn de 450 environ, qui apparaît comme l'un des codes les plus fournis de l'histoire grecque.

Par ailleurs, Solon effectue un premier voyage, durant sa jeunesse, comme l'atteste le fragment 28 qui évoque le delta du Nil, et le 19 à propos de son retour de Chypre. Ce voyage peut être motivé par des raisons économiques, qui justifient habituellement la mobilité des hommes de la période archaïque, mais la légende l'attribue plutôt à l'intérêt social, scientifique et à la curiosité de Solon. Après un court temps passé auprès de Pisistrate, à

---

[15] PLUTARQUE, *Vies, Tome II. Solon-Publicola ; Thémistocle-Camille*, R. Flacelière, E. Chambry et M. Juneaux (trad.), Paris, Les Belles lettres, 1961, voir *Solon* 15.2

[16] ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, *op. cit.*, voir 16.1

[17] *Id.*, voir 1273b32 à 1274b28

l'origine de sa réflexion sur la tyrannie, il quitte de nouveau Athènes. Son « ἀποδημία», sa période à l'étranger, se situerait sous l'archontat d'Eucrates, vers 592/1. Son oeuvre poétique s'inspire ainsi de son activité de législateur, mais également de ces deux périodes de déplacements.

L'historiographie n'a pas directement interrogé la question du temps chez Solon. Nous possédons des œuvres plus générales sur la conception du temps chez les Grecs datant des années 1960 avec G. Lloyd[18], J.-P. Vernant[19] et J. de Romilly[20], mais sans réel renouvellement récent. Il s'agit en outre d'études qui, pour la période archaïque, restent très attachées à l'idée d'un monde pensé par les Grecs au travers du *muthos*, du mythe étiologique, et donc d'un temps dépendant des dieux et qui ne saurait être conçu de manière rationnelle et abstraite.
En revanche, une large bibliographie, majoritairement anglo-saxonne, s'offre à nous pour l'étude de Solon[21]. Concernant son œuvre législative, nous notons de nombreux travaux d'analyse socio-économique portés dès 1938 par Woodhouse[22], relayé par des auteurs tels que Hammond[23] ou Cassola[24], quant au statut des hectémores, aux conditions de l'esclavage pour dettes et aux modalités de la *seisachteia*. Nous notons un renouvellement de ces études dès les années 1970 grâce à l'archéologie et au travail des « new classical archeologists », qui se dirigent vers une nouvelle approche socio-historique, plaçant la *polis* au cœur de leurs recherches. L'analyse des thèmes précédemment évoqués est reprise entre autres par

[18] G. LLOYD, « Le temps dans la pensée grecque », *op. cit.*

[19] J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1985

[20] J. de ROMILLY, *Le Temps dans la tragédie grecque*, Paris, J. Vrin, 1995

[21] La suite de notre propos se fonde sur J. ALMEIDA, *Justice as an aspect of the polis idea in Solon's political poems : a reading of the fragments in light of researches of new classical archaeology*, Leiden, Brill, 2003

[22] W. WOODHOUSE, *Solon the liberator : A study of the agrarian problem in Attika in the seventh century*, Oxford, Oxford University Press, 1938

[23] N. HAMMOND, « Land Tenure and Solon's Seisachteia », *JHS*, vol. 81, 1961, pp. 76 à 98

[24] F. CASSOLA, « Solone, la terra, e gli ectemori », *La Parola del passato*, vol. 19, 1964

T. Rihll[25], M. Finley[26], M. Hansen[27] et F. de Polignac[28] dans les années 1980 et 1990. L'étude de l'œuvre poétique de Solon est quant à elle menée de manière indépendante, dans une approche littérale, littéraire, sans une réelle mise en perspective des *fragmenta* avec le contexte historique du début du VIe siècle. W. Jaeger[29] est un des principaux commentateurs de l'œuvre solonienne dans les années 1960, dont les travaux ne sont renouvelés qu'à partir des années 1990 par L. M. L'homme-Wéry[30] et F. Blaise[31] qui proposent une analyse « démythifiée » des travaux de Jaeger, en portant leur attention sur les questions d'harmonie et de justice. L'œuvre *Solon of Athens*, de J. H. Blok et A. Lardinois[32], est l'étude la plus récente à ce jour de l'œuvre poétique de Solon. La recherche tend progressivement à mettre en perspective les travaux historiques et littéraires effectués sur Solon et à limiter la dissociation soulignée et regrettée par J. Almeida. Enfin, nous notons, pour la figure de Solon, une importante et récente bibliographie[33] quant au mythe de la *syllogè*, qui évoque en partie le rôle et l'évolution de la place tenue par Solon parmi les sept sages, même si cette question n'est que ponctuellement évoquée dans notre étude.

L'étude que nous proposons se concentre ainsi sur la poésie de Solon et s'appuie sur les *fragmenta* 1 à 45 de West, dans le volume II de son œuvre *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*[34]. Le choix de cette édition, par rapport à celle de Gentili et Prato, se justifie par la large bibliographie anglo-saxonne avec laquelle nous travaillons, qui recourt

---

[25] T. RIHLL, « Lawgivers and tyrants (Solon, Frr. 9-11 West) », *CQ*, vol. 39, 1989, pp. 277 à 286

[26] M. FINLEY, « Debt-bondage and the problem of slavery », dans *Economy and Society in Ancient Greece*, New York, B. Shaw et R. Saller, 1981

[27] M. HANSEN, « Solonian democracy in fourth-century Athens », *Classica et Mediaevalia*, vol. 40, 1989, pp. 71 à 99

[28] F. DE POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque*, Paris, La Découverte, 1984

[29] W. JAEGER, « Solons Eunomie », dans *Five essays*, Montreal, Mario Casalini, 1966

[30] L.M. L'HOMME-WERY, « La notion d'harmonie dans la pensée politique de Solon », *Kernos*, vol. 9, 1996, pp. 145 à 154

[31] F. BLAISE, « Solon. Fragment 36 W. Pratique et fondation des normes politiques », *Revue des études grecques*, vol. 108, 1995, pp. 24 à 37

[32] J.H. BLOK et A. LARDINOIS (éd.), *Solon of Athens : new historical and philological approaches*, Leiden, Brill, 2006

[33] Nous pouvons notamment citer la thèse récente de C. PSILAKIS, *Dynamiques et mutations d'une figure d'autorité : la réception de Solon aux Ve et IVe siècles avant J.C.*, Lille, Lille 3, 2014

[34] M.L. WEST, *Iambi et elegi graeci ante alexandrum cantati*, Oxford, Oxford University Press, 1972, vol. 2

majoritairement à la classification de West. Nous pouvons dégager à cet égard quatre mouvements principaux au sein de l'organisation de cette édition, à savoir la politique et la morale, au sein de poèmes programmatiques (fr. 1 à 15), puis une réflexion sur l'existence humaine (fr. 16 à 31), une apologie formée par Solon quant à son action de législateur (fr. 32 à 37) et des poèmes évoquant le cadre du symposium (fr. 38 à 45). Quant à l'œuvre législative de Solon, nous travaillons avec les *testimonia* de l'œuvre de Leao et Rhodes, *The laws of Solon*[35], qui semble fournir le témoignage le plus précis de l'activité politique de Solon, tant par son exhaustivité que par la richesse de son apparat critique. Les traductions françaises proposées sont donc majoritairement personnelles.

Nous ne souhaitons pas effectuer la philologie des textes qui apparaissent dans ces œuvres. Nous conservons un certain recul critique quant aux *fragmenta* et *testimonia* livrés par les auteurs gréco-romains. L'absence d'une source primaire directement attribuée à Solon implique la présence de nombreuses interpolations, notamment dans la perspective du mythe de la *syllogè* qui reconstruit le personnage de Solon comme figure du législateur idéal. Néanmoins, nous accordons du crédit à ces témoignages qui permettent, au travers des deux œuvres que nous sélectionnons pour notre étude, de mettre en regard la double dimension de Solon et de souligner la tension qui peut résider entre son œuvre politique et son œuvre littéraire quant à la question du temps.

La notion de temps que nous souhaitons interroger n'est donc pas celle d'un temps conçu comme une pure abstraction, qui serait anachronique. Le temps, chez les Grecs de l'époque archaïque, est « lié à » et « conditionné par » : il est avant tout chargé d'affectivité par son rapport à la justice, et ne peut être pensé sans sa dimension spatiale. La conception de l'idée de temps se construit donc à mesure que se fonde l'espace civique et que la justice régule les rapports sociaux. Nous partons ainsi d'un temps comme expression de la *kinésis*, du changement, au sein d'une perspective aristotélicienne : nous cherchons à souligner comment les réformes de Solon montrent le passage d'une *polis* pacifiée en puissance, dont la perfection n'est encore que virtuelle, à une *polis* pacifiée en acte, où la justice permet le

[35] D. LEÃO et P. RHODES, *The laws of Solon : a new edition with introduction, translation and commentary*, London, I.B. Tauris, 2015

maintien d'une cohésion sociale par des rapports pacifiés entre les hommes. La notion de *kinésis* nous permet de voir quel « nombre »[36], c'est-à-dire quelle quantité de changement, Solon souhaite donner à sa cité et d'évaluer, dans le même temps, la finalité de cette *kinésis*. Le temps des réformes est-il celui d'une révolution, c'est-à-dire de la naissance d'une cité nouvelle, ou exprime-t-il une mutation lente, graduelle de la *polis* ?

Cette première approche du temps nous permet, par la suite, d'interroger la « conscience de » portée par Solon, à la fois en tant que législateur et poète. Au temps mythique que nous présupposons présent dans ses écrits, nous y opposerons un temps compris comme « durée » bergsonienne, à savoir celle de la réalité du temps dont les changements sont perçus par le moi profond. Il s'agit donc d'un temps linéaire, hétérogène, modelé par les expériences vécues. Nous recherchons donc la présence d'un temps comme continuité vis-à-vis du passé, qui souligne la présence du sujet pensant, venant sonder ce qui le précède pour s'acheminer vers un futur. La figure du législateur et du poète pourrait donc se comporter comme un *Dasein*, un sujet conscient, tourné vers l'avenir. Nous tentons de découvrir par notre étude si le temps, chez Solon, est celui, dans une perspective plus heideggérienne, d'une conscience tournée vers un large champ de possibilités. Cette perspective philosophique multiple nous permet d'opposer ainsi un temps mythique, traditionnellement marqué par le mythe de l'âge d'or et de l'éternel retour, à un temps vécu, dynamique et linéaire, où passé et futur orientent et explicitent la pensée solonienne.

Ainsi, nous nous proposons d'étudier la tension qui peut exister entre la conception du temps du législateur et celle du poète. Nous cherchons à saisir les contradictions qui peuvent naître entre le temps, nécessairement linéaire, de l'instauration d'un corpus de lois, et celui plus métaphysique du penseur : cette réflexion, majoritairement philosophique, propose une lecture des *fragmenta* de Solon à la fois historique et littéraire, afin de souligner le progressif travail de rationalisation de la pensée du début du VIe siècle.

[36] Nous partons de la définition d'Aristote selon laquelle « Le temps est le nombre du changement selon l'antérieur et le postérieur » dans ARISTOTE, *The physics (IV)*, P. Wicksteed et F. Conford (trad.), Cambridge, Harvard University Press, 1980, voir 219a10.

Partie I : Unifier la terre pour harmoniser le temps : le rapport entre espace et temps civiques chez Solon

Il semblerait, à première vue, qu'espace et temps ne puissent être réunis en raison de leur profonde asymétrie. Tandis que l'espace est homogène, simultané et réversible, en tant qu'ordre des coexistences, le temps, lui, se caractérise par l'irréversibilité de ses parties : si l'on peut faire un aller-retour dans l'espace, il est impossible de l'effectuer dans le temps[37]. Aussi le temps est-il nécessairement successif, alors que l'espace est isotrope, c'est-à-dire ne présentant pas de différence entre ce qui se trouve en un point A et en un point B[38].

Toutefois, temps et espace sont entre eux juxtaposés : le temps, comme succession, ne peut recevoir une définition qu'en se référant à une donnée fixe, sans laquelle nous ne pouvons nous représenter un mouvement. Ainsi, le temps ne se conçoit qu'en fonction de l'espace, dont « la simultanéité et l'homogénéité des parties excluent tout ce qui peut présenter un caractère successif »[39]. La lecture du temps solonien, par l'analyse de l'espace athénien et attique, trouve sa justification dans le lien intrinsèque de ces deux dimensions, en tant que l'espace est nécessaire à la mesure du temps.

L'espace, le temps et l'activité législative de Solon forment une triade au sein de laquelle chaque élément explique et légitime les deux autres : la transformation de l'espace donne vie à une refondation du temps, qui lui-même apporte un éclairage sur l'œuvre politique de Solon. En effet, si nous partons de l'espace, nous remarquons que les conflits externes et internes dépolarisent et désunissent le territoire de l'Attique. Tandis que la région se déchire dans le double conflit athéno-mégarien pour Salamine et la plaine d'Eleusis, la *polis* même d'Athènes est marquée par une dispersion des hommes et un manque de polarisation de l'espace, résultant de la main mise aristocratique sur le plan politique et cultuel[40]. Qu'il s'agisse de l'intérieur de la cité ou des territoires de sa périphérie, l'espace ne présente pas d'uniformité mais se caractérise par son asymétrie. Le temps des hommes n'est donc pas le même selon leur situation sociale ou spatiale.

---

[37] F. CHENET, *Le Temps... Temps cosmique, Temps vécu*, Paris, Armand Colin, 2000, pp. 25 à 27

[38] *Id.*, pp. 37 à 40

[39] *Id.*, p. 26

[40] F. DE POLIGNAC, « Changer de lieu, changer de temps, changer la cité : sites et déplacements de la construction du temps dans l'Athènes archaïque », dans *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris, CNRS éditions, 2000, p. 143 à 154, voir p. 154

L'œuvre de Solon vient ainsi homogénéiser le territoire et lui donner une cohérence, dans la création d'une trame urbaine, polarisée en un centre : Athènes, en tant que point de convergence d'une terre ayant intégré son intégrité. Par cette unité spatiale, le législateur vient donner un temps civique commun à la cité[41]. L'unification de l'espace se fait en effet cause de la cohérence et de la linéarité données au temps : en réglant les problèmes du passé (présence mégarienne et coup d'état cylonien), Solon crée une continuité temporelle conduisant à un temps partagé par tous les citoyens, qui vise à les acheminer vers un futur commun. Le temps civique voulu par Solon nous informe donc sur son œuvre législative elle-même. Cette dernière, qui s'articule entre libération et législation[42], représente ainsi « deux formes équivalentes de l'agir, aussi essentielles l'une que l'autre »[43]. C'est donc un temps opératoire qui relève d'un projet produisant un mouvement et s'acheminant vers un changement : ce temps a une quantité et une consistance[44]. La définition donnée par Aristote nous renseigne alors sur l'œuvre solonienne : le temps étant « quelque chose du mouvement »[45], donc relatif à lui, il peut mesurer la vitesse d'un mouvement ou d'un changement. C'est ainsi grâce au temps que nous pouvons nous interroger sur la nature du travail politique de Solon. S'agit-il d'un révolutionnaire ? En clair, quelle « quantité » de changement ses réformes introduisent-elles ? Ces questions rejoignent la seconde définition d'Aristote, selon laquelle « ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον » « le temps est nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur »[46]. Le temps, comme nombre nombré du mouvement selon l'avant et l'après, permet de mesurer le plus ou le moins de mouvement, c'est-à-dire sa rapidité ou sa lenteur. Le temps que Solon souhaite instaurer par sa législation nous informe donc à son tour sur la nature de la législation elle-même : en redéfinissant l'espace d'Athènes et de l'Attique, il propose une œuvre révolutionnaire non dans sa forme mais dans son essence-même. Il ne s'agit pas de rompre

---

[41] Il s'agit de la thèse de l'article de l'auteur dans *Id.*

[42] Il s'agit de la thèse de l'auteur dans L.M. L'HOMME-WERY, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, Genève, Librairie Droz, 1996

[43] N. LORAUX, « Solon et la voix de l'écrit », dans *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1989, pp. 95 à 129, voir pp. 123 et 124

[44] F. CHENET, *Le Temps... Temps cosmique, Temps vécu*, *op. cit.*, pp. 7 à 22

[45] ARISTOTE, *The physics (IV)*, *op. cit.*, voir 219a10 « ἀνάγκη τῆς κινήσεώς τι εἶναι αὐτόν » (trad. pers.)

[46] *Id.*, 219b1-2 « τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον » (trad. pers.)

avec cet espace, mais bel et bien de le réinstaurer tout en changeant sa nature, à savoir celle d'un espace civique et cultuel commun, témoin d'une pensée de l'isonomie par sa similitude, sa centralité et son absence de domination[47], qui donne lieu à un temps présent redéfini politiquement et partagé par l'ensemble des citoyens.

[47] M. DETIENNE, « En Grèce archaïque : géométrie, politique et société », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 20, n° 3, 1965, pp. 425 à 441

Chapitre I : Ne pas être un des « lâcheurs de Salamine » : la restauration de l'intégrité territoriale de l'Attique

La bataille de Salamine de 597/6, qui recouvre celle d'Eleusis, n'est pas tant le témoignage d'un *polémos* athéno-mégarien attisé par une dynamique d'expansion coloniale que celui d'une volonté politique portée par la figure de Solon : le double conflit pour l'île et pour la plaine souligne la vision isonomique du législateur, dont la terre se fait le marqueur physique. En effet, selon L. M. L'homme-Wéry[48], la législation solonienne ne peut se comprendre qu'à l'aune de l'autre pan de son œuvre politique, à savoir celui de la libération. Or, comment des territoires ioniens, compris dans la large périphérie athénienne, peuvent-ils témoigner d'un projet de réformes qui ne semblent concerner que l'intérieur de la *polis* ? L'isonomie, définie comme l'égalité de tous devant la loi, ne doit pas être uniquement saisie dans sa signification politique, mais aussi philosophique[49]. La triple dimension de centralité, de similitude et d'absence de domination qu'elle comporte implique une vision plus large, qui outrepasse le territoire même d'Athènes pour s'étendre sur l'ensemble de l'Attique. Les réformes intérieures de Solon engendrent donc une compréhension politique qui ne se borne pas au seul espace de la *polis*, et dont le référent est avant tout spatial : l'isonomie ne peut se comprendre que dans un territoire polarisé par Athènes et unifié car libéré du contrôle des Mégariens.

Si l'enjeu de Salamine s'ancre dans une vision géométrique d'un espace rationnalisé par sa libération, il n'en résulte pas moins que l'appel de Solon adressé aux Athéniens pour prendre les armes contre Mégare se fait l'écho implicite du mythe de l'autochtonie[50]. L'espace, chez le législateur, n'est pas uniquement compris dans sa dimension physique, mais

---

[48] L.M. L'HOMME-WERY, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, *op. cit.*, pp. 59 et 60

[49] Ici, nous n'affirmons pas que Solon met en place l'isonomie au sens clisthénien du terme. Nous avons simplement conscience que ce régime politique ne naît pas *ex-nihilo* et provient d'une vision géométrique et philosophique déjà détenue par Solon.

[50] Voir M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 464. Le mythe de l'autochtonie est consubstantiel à celui de la fondation de la *polis* : Erechthée, l'un des premiers rois archaïques et fondateur de la cité d'Athènes, serait né de la Terre, voir *Il.* 2.546-9 où Erechthée est dit issu de l'« ἄρουρα », de la terre. Les Athéniens, se considérant à leur tour comme autochtones, à savoir nés de la Terre sous sa forme divinisée, voient dans ce mythe la justification de leur identité culturelle et politique.

aussi affective, où la terre est avant tout mère et *kourotrophos* de la communauté des Athéniens. Chez Solon apparaît donc la notion de « πατρίς » « patrie » (fr. 2.2) qui englobe, en plus de la notion politique, celle de l'*ethnos*[51], et se réfère aux ancêtres, légataires de cet espace[52]. Ainsi, l'éveil du sentiment patriotique passe avant tout par une double référence au passé, d'une part mythique et de l'autre historique. Selon Plutarque[53], lors de la reprise du combat contre Mégare, Solon cite deux vers du Catalogue des Vaisseaux[54] dans lesquels Ajax, conduisant douze bateaux de Salamine à Troie, place ses forces navales à proximité de celles des Athéniens. Les liens tissés avec les Salaminiens sont d'autant plus renforcés que Solon évoque le don de l'île par les fils d'Ajax, Philaeos et Eurysacès, aux Athéniens[55]. Cet écho mythique se double d'une référence historique, quasi archéologique, quant à une pratique cultuelle établie entre Salamine et Athènes qui, toutes deux, tournent le visage des défunts vers l'Occident lors de leur inhumation, à l'inverse de Mégare qui le dirige vers l'Orient[56]. La notion de patrie chez Solon est donc avant tout celle d'une responsabilité mythico-historique vis-à-vis d'une terre-mère, dont le lien semble avoir été rompu lors de l'invasion mégarienne : la perte de la cohérence spatiale de l'Attique se double de celle de sa cohérence identitaire. L'appel de Solon aux Athéniens se situe donc dans une rupture à deux niveaux, à savoir celle d'un espace désormais atopique et irrégulier, mais aussi d'un temps qui perd son *continuum* historique.

---

[51] Nous notons également que, selon D. LAËRCE, *Lives of eminent philosophers*, R. Hicks (trad.), Cambridge, Harvard University Press, 1980, voir 1.45.1, le dème de naissance de Solon serait celui de Salamine, corroborant ainsi sa volonté de reconquête de l'île.

[52] L.M. L'HOMME-WERY, « La notion de patrie dans la pensée politique de Solon », *L'antiquité classique*, n° 69, 2000, pp. 21 à 41

[53] Plut., *Sol*., 10.2 « οἱ μὲν οὖν πολλοὶ τῷ Σόλωνι συναγωνίσασθαι λέγουσι τὴν Ὁμήρου δόξαν » « On dit généralement que Solon, dans ce débat, s'appuya sur l'autorité d'Homère » Les Mégariens ont également justifié la possession de l'île grâce à l'existence d'une seconde version de ce récit, dans lequel Ajax place ses vaisseaux dans les villes mégariennes de Tripodes et de Nisée.

[54] HOMERE, *Iliade*, J.-L. Backès (trad.), Paris, Folio, 2016, voir 2.557-8. « Αἴας δ' ἐκ Σαλαμῖνος ἄγεν δυοκαίδεκα νῆας, / στῆσε δ' ἄγων ἵν' Ἀθηναίων ἵσταντο φάλαγγες » « Ajax de Salamine amenait douze bateaux, / Il les plaça où s'étaient rangés les Athéniens ». Selon ARISTOTE, *Rhétorique*, M. Dufour (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2011, voir 1375b28-30, l'utilisation d'Homère forme un argument d'autorité par excellence.

[55] *Sol*. 10.3 « τὸν δὲ Σόλωνά φασιν ἀποδεῖξαι τοῖς δικασταῖς, ὅτι Φιλαῖος καὶ Εὐρυσάκης οἱ Αἴαντος υἱοί, <τῆς> Ἀθήνησι πολιτείας μεταλαβόντες, παρέδοσαν τὴν νῆσον αὐτοῖς » « et disent que Solon prouva aux juges que Philaeos et Eurysacès, fils d'Ajax, firent don de l'île à la cité ».

[56] *Sol*., 10.4 « θάπτουσι δὲ Μεγαρεῖς πρὸς ἕω τοὺς νεκροὺς βλέποντας, Ἀθηναῖοι δὲ πρὸς ἑσπέραν » « Les Mégariens, en effet, les ensevelissent en tournant leur visage vers l'orient, les Athéniens vers l'occident ».

Ainsi, l'éveil du sentiment patriotique provoqué par Solon se fonde sur la responsabilité présente d'une Terre-Mère abandonnée par ses enfants. En effet, la loi athénienne, qui prévoit la condamnation à mort pour quiconque souhaiterait reprendre la guerre contre Salamine[57], projette de fait de laisser l'île aux mains des Mégariens. Solon se veut donc le chantre de cette responsabilité tant politique qu'affective, et s'incarne comme le pendant humain de la Terre-Mère lorsqu'il déplore l'abandon d'une terre ionienne : l'expression « ἄλγεα κεῖται » « les souffrances demeurent » (fr. 4a.1), faisant écho à Homère[58], se réfère à la souffrance d'un père quant au destin de ses enfants[59]. Les sentiments paternels de Solon vis-à-vis de « πρεσβυτάτην γαῖαν [Ἰ]ᾳονίης » « la plus vieille terre d'Ionie » (fr. 4a.2) ne semblent donc pas porter uniquement sur la *polis* d'Athènes mais sur l'ensemble de l'Attique, désigné comme ionien[60]. En effet, l'emploi du terme générique « Ἀττικὸς » (fr. 2.4) comme marqueur d'identité, à la place de celui d'« Athénien », dépasse la communauté politique pour se référer à l'espace physique, renforçant le pathos vis-à-vis d'une terre dont l'importance prime sur l'habituelle désignation pour le démotique. La douleur verbale du père vient donc soutenir la douleur physique de la mère désormais « κλινομένην » « chancelante » (fr. 4a.3), en référence au vocabulaire agonistique du concours athlétique, désignant l'un des perdants[61]. Il est donc naturel que Solon se désigne comme le « κῆρυξ » « héraut » (fr. 1.1)

---

[57] *Sol*. 8.1 « Ἐπεὶ δὲ μακρόν τινα καὶ δυσχερῆ πόλεμον οἱ ἐν ἄστει περὶ τῆς Σαλαμινίων νήσου Μεγαρεῦσι πολεμοῦντες ἐξέκαμον, καὶ νόμον ἔθεντο μήτε γράψαι τινὰ μήτ' εἰπεῖν αὖθις ὡς χρὴ τὴν πόλιν ἀντιποιεῖσθαι τῆς Σαλαμῖνος, ἢ θανάτῳ ζημιοῦσθαι, » « Les Athéniens, fatigués de la guerre longue et pénible qu'ils soutenaient contre les Mégariens au sujet de l'île de Salamine, avaient défendu par un décret, sous peine de mort, de faire désormais aucune proposition, par écrit ou de vive voix, pour engager la ville à en revendiquer la possession »

[58] *Il*. 24.522f « ἄλγεα δ' ἔμπης / ἐν θυμῶι κατακεῖσθαι ἐάσομεν ἀχνύμενοί περ » « Nos douleurs, laissons-les reposer, si lourd soit notre chagrin »

[59] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 270

[60] *Id.*, p. 270-1, « ionien » est ici à comprendre en opposition avec « dorien », c'est-à-dire avec Mégare. Athènes, au VIe siècle, n'était très certainement pas l'une des cités les plus importantes d'Ionie, mais l'archéologie révèle une influence athénienne sur la poterie ionienne depuis la période proto-géométrique, soulignant ainsi le rôle proéminant d'Athènes dans la colonisation de cette région, voir C. EMLYN-JONES, *The Ionians and Hellenism : a study of the cultural achievement of early Greek inhabitants of Asia Minor*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980, p. 13

[61] Cette expression peut aussi être utilisée pour désigner des cités, THEOGNIS, *Poèmes élégiaques*, J. Carrière (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1948, voir v. 855 et 856 « ἡ πόλις ἥδε δι' ἡγεμόνων κακότητα / ὥστερ κεκλιμένη παρὰ γῆν ἔδραμεν » « Cette ville a été souvent, par la faute de mauvais chefs / comme un vaisseau à la dérive, qui s'en va côtoyer la mer »

d'une terre désignée par une épithète à forte dimension affective, voire érotique[62], « ἱμερτῆς » « belle » (fr. 1.1), communément employée dans la qualification de la terre natale. Solon joue ainsi sur le paradoxal, sur la discordance d'un discours qui se veut miroir de celle d'une terre dont la configuration ne correspond plus à son état naturel.

C'est pourquoi le rôle du héraut que s'attribue le législateur révèle l'incongruité d'une situation où aucun Athénien ne peut se proclamer messager d'une cité aux mains de ses ennemis[63]. Les vers, déclamés par Solon dans l'espace public « ἀγορά »[64], c'est-à-dire comme lieu central et originel de l'unification d'une périphérie délaissée[65], font donc doublement signe vers la proclamation d'une parole vraie. En effet, si l'affirmation de sa fonction de héraut lui permet d'adopter un « ἐγώ » « je » polymorphe, évitant ainsi la condamnation à mort prévue par la loi malgré le contenu de son message, le vêtement adopté par Solon revêt aussi une dimension performative : en termes de rhétorique, son incongruité, révélant ainsi la prétendue folie du législateur, introduit le « θαῦμα », c'est-à-dire un étonnement capable de susciter une révélation. La responsabilité des hommes quant à leur Terre-Mère naît donc à la vue du port du « πιλίδιον » « chapeau en feutre » qui suscite à la fois la surprise mais aussi la compassion, dans la mesure où ce type de chapeaux est couramment utilisé par les invalides, les personnes nécessiteuses[66]. Solon semble ici reprendre les codes homériques tant sur le plan d'une rhétorique[67] qui cherche à « θαυμάζειν » « surprendre », que de l'habit : le

---

[62] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.* p. 211

[63] *Id.*, p. 206

[64] *Sol*. 8.1 « ἐξεπήδησεν εἰς τὴν ἀγορὰν ἄφνω, πιλίδιον περιθέμενος » « Soudain, il s'élança vers la place publique avec un petit bonnet sur la tête » Voir Id., p. 205 : il est possible que Solon n'ait pas déclamé ces vers sur l'agora, mais dans le cadre d'un symposium, qui reste toutefois un point de convergence et de publicité.

[65] Nous reviendrons en I) 3) sur le rôle du centre en Grèce archaïque.

[66] La représentation de l'invalide dont la tête est recouverte est fréquente en Grèce, voir PLATON, *Rép*., 406d. où l'homme malade porte des « πιλίδιά τε περὶ τὴν κεφαλὴν » « bandelettes autour de la tête ». Voir également ARISTOPHANE, *Tome I, Les Acharniens, Les Cavaliers, Les Nuées*, H. van Daele (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2002, voir *Ach*., v. 439, qui détourne cet usage avec le personnage de Dicéopolis, portant un chapeau de type mysien pour jouer le rôle d'un mendiant « τὸ πιλίδιον περὶ τὴν κεφαλὴν τὸ Μύσιον » « ce petit bonnet mysien pour ma tête » (trad. pers.)

[67] La rhétorique d'Ulysse, dans *Il*. 2, se caractérise par une parole martiale d'encouragement au maintien de la guerre, mais aussi par une gestuelle inappropriée : en enlevant son manteau « ἀπὸ δὲ χλαῖναν βάλε » (*Il*. 2.183), Ulysse n'est plus que vêtu de son « χιτών », de sa « tunique », inadapté à son rang social, voir M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p 207.

« πιλίδιον » fait certainement écho au « πῖλος » « chapeau » d'Ulysse, qu'il porte aussi bien à la guerre que lors de ses voyages[68]. Solon se meut ainsi en un voyageur par excellence, soutenant son rôle de héraut et de connaisseur de l'espace qu'il compte défendre, mais devient également un orateur privilégié dans le domaine de l'exhortation martiale. C'est pourquoi Solon annonce délivrer un « κόσμον ἐπέων », une « belle ordonnance de paroles » (fr. 1.2), c'est-à-dire un chant qui, par son *cosmos*, fait preuve d'une extrême acuité et se caractérise par sa complétude[69].

La voix de Solon, porte-parole de la Terre-Mère, incite alors à la reprise de la guerre contre Mégare « ἴομεν ἐς Σαλαμῖνα μαχησόμενοι » « Allons à Salamine nous battre » (fr. 3.1) ; néanmoins, l'écho épique porté par la parole du législateur conduit les Athéniens non vers un *polémos* héroïque, mais vers un *polémos* politique. En effet, l'argumentation de Solon ne se fonde pas sur les valeurs du courage et de la bravoure, mais s'articule autour des notions de patrie et de honte politique collective. L'évocation des cités de Pholégandros ou de Sikinos « εἴην δὴ τότ' ἐγὼ Φολεγάνδριος ἢ Σικινήτης / ἀντί γ' Ἀθηναίου πατρίδ' ἀμειψάμενος » « Dans ce cas je devrais devenir un Pholégandrien ou un Skinite en changeant de patrie au lieu d'être un Athénien » (fr. 2.1-2) vise à provoquer un sursaut de fierté auprès des Athéniens : ces deux petites îles des Cyclades, dont l'influence est extrêmement réduite dans le monde grec, se construisent en opposition avec Athènes, considérée comme *mégalè polis*. L'abandon de l'identité athénienne que suggère Solon en cas de renoncement à la guerre forme un écho politique à la honte des guerriers abandonnant les corps de leurs compatriotes sur le champ de bataille, tels que les *tresantes* spartiates[70]. Chez Solon, le lien à la terre est à la fois organique et moral, à l'instar d'un corps de guerriers qui ne mérite plus le statut de citoyen en cas de renoncement à l'une de ses parties. Ainsi, celui que forge Solon à l'égard des Athéniens est celui de « τῶν Σαλαμιναφετέων » « lâcheurs de Salamine »[71] (fr. 2.4), associé à la notion de « αἶσχος » « honte » (fr. 3.2) ici collective et indélébile. Solon préfère alors quitter

[68] D. BURR THOMPSON, « Mourning Odysseus », *Hesperia*, vol. 38, 1969, pp. 242 à 251, voir p. 246

[69] H. MAEHLER, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1963, p. 19

[70] Il s'agit des « trembleurs », ceux qui ont failli au combat et se sont illustrés par leur lâcheté. Ils sont exclus de la communauté des *Homoioi*.

[71] Il s'agit d'un hapax, ce terme apparaît uniquement chez Solon.

la communauté athénienne plutôt que de se voir porter le poids de cet *agos* politique : le lien à la terre, chez le législateur, prévaut sur celui établi entre les hommes car il est celui qui fonde et légitime originellement la substance de l'identité politique.

Une telle déliquescence sociale naît ainsi de la segmentation d'une Terre-Mère qui ne peut plus embrasser, par son asymétrie, l'ensemble de ses enfants, pour certains assujettis par la population mégarienne. L'existence d'une communauté civique tient donc à l'harmonisation et à l'affranchissement de l'Attique, en tant que l'unité spatiale détermine et catalyse l'unité politique de ses membres. L'œuvre solonienne comprend ainsi, avant la mise en place d'une législation, le travail de libération d'une terre qui, par un lien causal naturel, désigne la population qui réside en son sein, comme en témoigne l'effet de miroir créé entre « πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρη » « Avant réduite en esclavage, maintenant elle est libre » (fr. 36.7) et « τοὺς δ' ἐνθάδ' αὐτοῦ δουλίην ἀεικέα / ἔχοντας, ἤθη δεσποτέων τρομεομένους, / ἐλευθέρους ἔθηκα » « Ceux qui souffrirent d'un esclavage honteux ici-même, tremblant devant les caprices de leurs maîtres, je les ai libérés » (fr. 36.13-15), c'est-à-dire entre les adjectifs formés sur « δουλοσύνη » et « ἐλευθερία », attribués tous deux à la terre et aux hommes. Néanmoins, la libération de la Terre-Mère est celle d'une « Γῆ μέλαινα », « terre noire » (fr. 36.5) qui désigne, selon L. M. L'Homme-Wéry, non Salamine mais la plaine d'Eleusis dont le « calcaire gris-noir bitumineux, qui se décompose en un sol d'alluvions rougeâtre, marécageux dans la partie plate et basse du bord de la baie, présente les tons sombres qui caractérisent les terres fertiles »[72]. En effet, la thèse de H. van Effenterre, sur laquelle se fonde l'auteur, voit en palimpseste du conflit dirigé vers l'île d'Ajax celui pour la plaine d'Eleusis : pour lui, « un nom est curieusement absent de toute la tradition sur la guerre athéno-mégarienne : c'est celui d'Eleusis. Pourtant le site sacré est sur la frontière terrestre entre Athènes et Mégare. […] Il n'en est jamais fait mention »[73]. La reconstitution du *polémos* athéno-mégarien ne serait finalement pas centrée autour de l'île de Salamine[74]. Sous le commandement de Solon, les hommes auraient uniquement envoyé une triacontère au sud du cap Boudoron en vue d'attirer l'attention des Mégariens, qui détenaient cette position. Le

[72] L.M. L'HOMME-WERY, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, *op. cit.*, p. 49

[73] H. VAN EFFENTERRE, « Solon et la terre d'Eleusis », *RIDA*, vol. 24, 1977, p. 91 à 129, voir p. 106

[74] Pour les étapes du conflit, nous nous fondons sur L.M. L'HOMME-WERY, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, *op. cit.*, pp. 169 à 183

débarquement des Athéniens à Salamine, visant à détourner l'attention de l'ennemi, permit dans le même temps d'envoyer des Athéniens à travers la passe de Mégare, vers le Golfe d'Eleusis, à bord d'un navire mégarien. Détruisant le poste d'observation mégarien des Kérata établi sur les hauteurs du Skiradon, les Athéniens s'emparèrent d'une « πόλις » « ville »[75], selon Plutarque, n'étant autre que celle d'Eleusis. Cette bataille, plus proche de la piraterie que d'une réelle guerre navale, tait finalement son véritable but, à savoir celui de la reconquête de la plaine d'Eleusis qui aboutit en 597/6, tandis que le combat pour Salamine perdure jusqu'à l'arbitrage spartiate, qui aurait probablement eu lieu dans les années 570/550[76].

Pourquoi Eleusis et que comprendre de ce silence ? La quasi-absence de l'évocation du combat pour la plaine dans les sources naît à la fois d'une incompréhension de l'enjeu de cette bataille, mais aussi d'un « voile pudique »[77] jeté sur cet événement. En effet, même si la prétendue rencontre entre Crésus et Solon, chez Hérodote, renvoie au combat pour Eleusis[78] quant à la problématique de l'*olbos*, l'auteur ne le présente pas comme libérateur mais uniquement comme législateur : les sources soulignent finalement que les Athéniens ne souhaitent pas se rappeler cette période d'occupation mégarienne[79]. De plus, l'œuvre de libération engagée par Solon semble soumise à une incompréhension relative en raison du statut des bornes territoriales du IVe siècle qui oriente l'interprétation des auteurs de la période classique vis-à-vis de celles parsemant la plaine d'Eleusis. Il s'agit en effet, au IVe siècle, de bornes hypothécaires délimitant le territoire de paysans endettés : ainsi les « ὅρη » « bornes » (fr. 36.6) ont été interprétées comme telles par Aristote, tandis que son raisonnement le portait aussi à croire qu'elles pouvaient témoigner de la dépendance de

---

[75] *Sol*. 9.5 « ἐμβιβάσαι δὲ τῶν Ἀθηναίων τοὺς κρατίστους, κελεύσαντα πλεῖν ἐπὶ τὴν πόλιν » « puis il y embarqua l'élite de ses gens et leur ordonna de cingler vers la ville »

[76] La résolution du conflit pour Salamine serait donc postérieure à Solon, voir M. NOUSSIA, « Strategies of persuasion in Solon's elegies », dans *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Boston, Brill, 2006, pp. 134 à 156. Néanmoins, la quasi totalité des sources est unanime sur le rôle de Solon dans la fin de cette guerre, si ce n'est l'historien du IVe siècle Daimachus qui n'attribue pas le commandement des Athéniens à Solon.

[77] H. VAN EFFENTERRE, « Solon et la terre d'Eleusis », *op. cit.*, voir p. 106

[78] *Hist*., 1.30-32. Nous reviendrons sur ce point en III) 3)

[79] L.M. L'HOMME-WERY, « La notion de patrie dans la pensée politique de Solon », *op. cit.*

paysans *hectèmores*, gagnant une partie de la récolte d'une terre dite « *épimortos gè* » et dont les bornes matérialisaient et indiquaient leur condition servile. Ces dernières, enlevées par Solon « τῆς ἐγώ ποτε / ὅρους ἀνεῖλον πολλαχῆι πεπηγότας » « dont les bornes étaient fixées dans de nombreux endroits » (fr. 36.5-6), ont donc été interprétées comme réforme en matière de politique intérieure, en tant que suppression de la dette et de l'esclavage pour dette[80] : or, pour H. van Effeterre « Le statut des bornes est… un faux problème. Ces *horoi* n'ont rien à voir avec le statut foncier. Ce sont tout simplement, au sens normal et le plus banal du mot, des bornes-frontières. Leur implantation à l'est de la plaine thriasienne avait marqué la défaite athénienne. Les Athéniens victorieux les arrachent. Et tout le reste n'est qu'élucubration moderne »[81]. Ainsi, la réduction de l'œuvre de libération solonienne dans l'historiographie à un aspect de politique intérieure, en tant que conflit entre riches propriétaires et agriculteurs pauvres, ne tient pas compte de la vision spatiale du législateur. La borne est donc bien celle d'un général qui, victorieux, suit l'usage archaïque qui consiste à arracher la borne-frontière, et non foncière, que l'ennemi a introduite dans le sol. Ainsi Solon « substitue l'image d'un espace incertain et disputé entre deux armées (*metaichmion*) un espace commun et stable qu'aucun parti ne peut s'approprier complètement »[82] : l'harmonisation de l'Attique engendre ainsi l'uniformité d'un espace qui, en l'absence de domination, peut à nouveau correspondre à l'idéal géométrique de l'isonomie. Cette unité permet alors de recréer une centralité au cœur l'Attique, avec Athènes comme *méson*, comme milieu, en tant que borne unique du pouvoir.

Cette convergence vers un cœur politique s'adresse ainsi métaphoriquement aux hommes, par l'idée de retour que porte le verbe « ἀνήγαγον » « j'ai ramené » (fr. 36. 9). La réunification de la terre semble ramener les hommes vers une ancienne unité perdue, marquée par le terme « ξυνήγαγον » « j'ai réuni » (fr. 36.1). La variation des préfixes —σύν (—ξύν dans la langue attique archaïque) et —ἀνά autour du verbe ἄγω souligne ici le rôle

[80] Par exemple, pour Philocore, 3b, 328, f, 114, dans F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leiden, Brill, 1923 « Σεισάχθεια. Χρεωκοπία δημοσίων καὶ ἰδιωτικῶν, ἣν εἰσηγήσατο Σόλων. » « Sisachthie. Abolition des dettes, publiques et privées, que proposa Solon ». (trad. L. M. L'Homme-Wéry) Il s'agit d'une partie de la sisachthie, mais non l'intégralité de cette réforme intérieure *et* extérieure à la *polis*.

[81] H. VAN EFFENTERRE, « Solon et la terre d'Eleusis », *op. cit.*, p. 111

[82] F. DE POLIGNAC, « Changer de lieu, changer de temps, changer la cité : sites et déplacements de la construction du temps dans l'Athènes archaïque », *op. cit.*, p. 147

prédominant du législateur qui replace, au sein d'un ordre concentrique et unitaire, l'ensemble des autochtones. Le principe d'isonomie provient en effet, en ce qui concerne l'harmonisation des hommes, de celui d'isogonie. S'il ne s'agit pas d'une égalité entre citoyens, l'isogonie est toutefois un principe d'égalité de naissance qui découle de l'autochtonie, affirmant ainsi que chacun des hommes nés d'une même terre dispose du même droit à la citoyenneté[83]. C'est dans ce contexte que nous devons comprendre la sisachtie solonienne. Les réformes que cette dernière contient et qui concernent la politique intérieure de la cité[84] naissent en effet de l'œuvre de libération solonienne : le principe de sisachtie est avant tout celui de libérer les hommes non de la pression de la dette ou de l'esclavage pour dette, mais de la domination mégarienne. En effet, Solon distingue trois types de « δουλοσύνη », dont le troisième désigne « τοὺς δ' ἐνθάδ' αὐτοῦ δουλίην ἀεικέα / ἔχοντας » « Et ceux qui ont souffert d'un esclavage honteux ici » (fr. 36.13-14), c'est-à-dire les Eleusiniens ayant dû collaborer avec l'ennemi, tel que le suggère l'emploi de l'adverbe de lieu « ἐνθάδε ». Les deux autres catégories « πολλοὺς […] πραθέντας » « beaucoup qui ont été vendus » (fr. 36.8-9) et « τοὺς δ' ἀναγκαίης ὑπὸ / χρειοῦς φυγόντας » « et ceux qui ont fui poussé par la nécessité » (fr. 39.10-11) témoignent que le principe de la sisachtie est ensuite prolongé au sein de la *polis* athénienne qui, par la perte temporaire d'Eleusis, a dû affronter une crise économique impliquant l'assujettissement ou la vente sur les marchés d'une partie de sa population. Il s'agit cependant, dans un premier temps, de recréer une communauté d'autochtones dont le déclin s'incarne avant toute chose par la perte de la langue « γλῶσσαν οὐκέτ' Ἀττικὴν / ἱέντας » « ne parlant plus la langue de l'Attique » (fr. 36.11-12), c'est-à-dire par la perte d'une parole naturelle, donnée par la terre dès la naissance, mais aussi politique, vecteur d'identité. Le premier temps de cette réunion passe donc par la libération d'Eleusis qui recrée une unité des hommes de l'Attique, comme en témoigne l'intégration, par Solon, de la famille éleusinienne des Eumolpides et de celles, salaminiennes, des Philaïdes et Eupatrides[85] grâce à une politique d'échange de terres pour resserrer la communauté des

---

[83] Ce principe est affirmé dans ISOCRATE, *Discours, II*, G. Mathieu et E. Brémond (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1961, voir *Png*., 25 « Μόνοις γὰρ ἡμῖν τῶν Ἑλλήνων τὴν αὐτὴν τροφὸν καὶ πατρίδα καὶ μητέρα καλέσαι προσήκει » « A nous seuls de tous les Grecs il appartient de l'appeler à la fois nourrice, patrie et mère ».

[84] Nous reviendrons sur la sisachtie en terme de politique intérieure en I) 3).

[85] L.M. L'HOMME-WERY, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, *op. cit.*, pp. 184 à 191. Pour une étude sur les Eupatrides, comme « désignation générale de l'aristocratie athénienne » ou « d'un corps

hommes de l'Attique.

En enlevant les bornes, marqueurs d'une domination étrangère, Solon doit toutefois se heurter au renforcement d'une *stasis*[86] qui entre en discordance avec l'unification de la terre de l'Attique. En effet, au lendemain de la reconquête d'Eleusis, les aristocrates athéniens voient la plaine comme un butin de guerre dans lequel ils comptent se tailler une part avantageuse, tandis que le *démos* souhaite un partage égalitaire de la plaine[87]. Solon prend donc le rôle en 594/3 de « διαλλακτὴς καὶ ἄρχων », c'est-à-dire d'arbitre qui résout un conflit d'héritage en se fondant sur le principe des parts égales, et d'archonte. Néanmoins, Solon s'oppose au type de partage proposé par les chefs du peuple, mais aussi et surtout à celui du *démos* : le principe d'isogonie ne justifie pas, pour lui, le principe d'*isomoira*. Ainsi, « au-delà de l'affirmation égalitaire présente dans le mythe de la Terre-Mère, il admet donc que la terre des pères, la *patris*, est quant à elle nécessairement et justement détenue de manière inégalitaire »[88]. L'isogonie du mythe de l'autochtonie conduit ainsi à la mise en place d'une eunomie politique et d'une isonomie spatiale, mais non à une *isomoira* de la terre : le *génos* naturel et commun des Athéniens, à savoir celui de la Terre-Mère, ne doit pas se confondre avec le *génos* politique de chacun des membres de la *polis*. La plaine thriasienne, dont la libération provoque le retour de certains Athéniens, doit toutefois être rendue aux Eleusiniens pour maintenir l'harmonie de la terre. Ainsi, Solon « cesse d'être ce « révolutionnaire » qui aurait brisé illégalement la propriété aristocratique, comme il l'est nécessairement lorsqu'on l'aborde sous l'angle du IVe s. En tant que libérateur de la *Terre Noire* d'Eleusis, il apparaît au contraire comme le restaurateur de l'intégrité territoriale de l'Attique. »[89]. C'est donc bien la mise en place d'une loi commune qui rend les Athéniens *homoioi*, semblables, et non la division de la terre en part égale. Par cela, Solon se place finalement comme refondateur de l'Attique, en opposition à une époque d'intense colonisation où le statut d'oikiste est

---

reconnu comme tel par la cité », voir A. DUPLOUY, « Les Eupatrides d'Athènes, "nobles défenseurs de leur patrie" », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, vol. 14, n° 1, 2003, pp. 7 à 22

[86] Nous reviendrons sur les troubles internes à la *polis* en I) 3) dans le conflit entre aristocrates et *démos*.

[87] L.M. L'HOMME-WERY, « La notion de patrie dans la pensée politique de Solon », *op. cit.*

[88] *Id.*, p. 40

[89] L.M. L'HOMME-WERY, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, *op. cit.*, pp. 59 et 60

largement prisé[90]. Cela tient finalement à la relation de coparentalité qu'il entretient, par le ressort politique, avec la terre : Solon agit finalement à l'instar de Zeus dans la *Théogonie*[91], libérant sa mère de la captivité de Cronos[92], ne visant ainsi pas à la création d'un ordre hors de l'espace primordial, mais de la (ré)instauration d'un ordre juste. Solon recrée donc une linéarité temporelle entre le mythe de l'autochtonie, justifiant l'unification historique de l'Attique, le présent politique et un futur envisagé, comme le souligne l'expression « συμμαρτυροίη ταῦτ' ἂν ἐν δίκηι χρόνου / μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων / ἄριστα » « Avec le temps pour juge de paix, la puissante mère des dieux de l'Olympe sera le meilleur témoin » (fr. 36.3-5) : l'utilisation de l'optatif du verbe « συμμαρτυρέω » souligne que le témoignage de la Terre se place dans la dimension du possible, et donc d'un futur potentiel. C'est dans ce sens que nous devons interpréter l'opposition des adverbes temporels « πρόσθεν » et « νῦν » de la formule « πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρη » « auparavant asservie, maintenant elle est libre » (fr. 36.7), qui désignent finalement le temps présent comme celui de l'instauration d'une symétrie spatiale et d'une cohérence politique, à l'inverse d'un temps passé discordant où ne pouvait se construire la citoyenneté athénienne. Ainsi, « avec l'espace civique, c'est aussi le temps civique qui se mettait en place autour de la borne de Solon. »[93] : la borne unique, métaphore de la *polis*, harmonise et polarise donc une terre tiraillée entre sa rationalisation géométrique et sa valeur affective, traduite dans un culte soutenant l'unification de l'espace.

---

[90] O. VOX, *Solone Autoritratto*, Padoue, Antenore, 1984, p. 112

[91] *Théo.*, v. 453 à 506

[92] F. BLAISE, « Solon. Fragment 36 W. Pratique et fondation des normes politiques », *op. cit.*, voir p. 33

[93] F. DE POLIGNAC, « Changer de lieu, changer de temps, changer la cité : sites et déplacements de la construction du temps dans l'Athènes archaïque », *op. cit.*, p. 154

Chapitre II : Craindre l'*agos* : purification d'un passé sacrilège et renaissance de la terre athénienne

Si l'unification de la terre de l'Attique porte en elle des enjeux géométriques et philosophiques, impliqués par les prémices d'une vision isonomique de la société, nous ne devons pas omettre que l'espace est avant tout conçu, chez Solon, comme Terre-Mère dont il se fait le chantre. L'enjeu de l'harmonisation spatiale est également cultuel, symbolique, en tant que la terre n'est pas seulement « γαῖα » (fr. 4a.2) mais aussi « Γῆ » (fr. 36.5), c'est-à-dire perçue sous sa forme divinisée. Ainsi, sa fracture, qui s'exprime sur le plan politique par la division de ses enfants, pour certains réduits en esclavage, doit également être comprise sur le plan du sacré. La situation de *stasis* à Athènes que Solon décrit dans le fragment 4, portée par les « ἀστοί » « citoyens » (fr. 4.6), et plus particulièrement par les « δήμου θ' ἡγεμόνων » « chefs du peuple » (fr. 4.7)[94], ne se matérialise donc pas uniquement par la « δουλοσύνην » « réduction en esclavage » (fr. 4.18) d'une partie de ses membres, comme en témoigne la conjonction « δέ » (fr. 4.18) à valeur conséquentielle. Les troubles internes à la *polis*, qui menacent l'intégrité de « πᾶσα πόλις » « toute la cité » (fr. 4.17), c'est-à-dire de l'expression politique de l'unité de la Terre de l'Attique, sont décrits comme « ἕλκος ἄφυκτον » « plaie inguérissable » (fr. 4.17). Cette blessure, qui exprime avant tout la conscience d'une affectivité portée en direction de l'entité politique d'Athènes, ne doit pas simplement se comprendre sur le plan métaphysique : selon L. M. L'Homme-Wéry[95], cette blessure désigne sans la nommer une situation d'*agos*, exprimée au sein d'un euphémisme qui souligne probablement la crainte d'un réalisme verbal et d'une effectivité redoublée du terme si celui-ci apparaît sous sa forme écrite[96]. Pour A. Motte,

> « [L'*agos* est] la notion rituelle d'un sacré ambivalent, saisi le plus souvent comme puissance redoutable, interdite, voire maudite, quelquefois aussi comme puissance favorable. La notion très archaïque d'*agos* […] signifie un pouvoir qu'exerce le sacré,

[94] Nous traduisons *stasis* par « guerre intestine », « guerre civile ». Nous reviendrons plus précisément en I) 3) sur les troubles internes à la cité d'Athènes.

[95] L.M. L'HOMME-WERY, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, *op. cit.*, p. 305

[96] L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des grecs : d'Homère à Aristote*, Paris, France, Klincksieck, 1952, pp. 60 et 61

> pouvoir qui peut se révéler dangereusement menaçant à l'égard de ceux qui violent son ordre, soit par un acte sacrilège, soit par une abstention grave. L'*agos* prend alors possession, en quelque sorte, de la personne et s'attache à elle d'une manière presqu'indélébile ; on s'en débarrasse difficilement et son poids peut peser sur plusieurs générations. Est dit *enagès* celui qui tombe ainsi sous le coup de l'*agos*, tandis que l'*euagès* est celui qui n'est plus sous la menace du châtiment divin ou, plus positivement, qui est 'dans de bonnes dispositions par rapport à l'*agos*', qui agit donc pieusement. Cette ambivalence paraît bien présente dans le substantif lui-même, bien que sa valeur positive ne soit expressément notée que par des lexicographes tardifs. ».[97]

L'*agos* revêt ainsi une forte dimension intime, intérieure à l'individu dans la relation que celui-ci entretient avec le sacré. Les troubles internes à la *polis* d'Athènes peuvent dès lors se comprendre comme violation d'un « ordre » qui, exprimé politiquement, n'est pas uniquement celui, philosophique et géométrique, de l'isonomie, mais également celui porté par une Terre-Mère divinisée. Néanmoins, parler d' « acte sacrilège » pour la *stasis* à laquelle se confronte le législateur semble outrepasser le contenu de son propos si nous ne tenons pas compte d'une situation politique antérieure, qui semble s'exprimer en palimpseste dans le fragment. En effet, l'évocation des « σύνοδοι » « assemblées » (fr. 4.22) peut faire écho à la tentative de coup d'état de l'année 636[98], ourdie par Cylon, ancien vainqueur de la double course aux Jeux Olympiques, grâce au soutien de son beau-père Théagène, tyran de Mégare. Le putsch cylonien aurait reçu à Athènes l'appui d'une partie des aristocrates, réunis dans des « σύνοδοι »[99], qui annoncent les futurs clubs politiques de l'époque classique au sein desquels se retrouvent les membres des factions aristocratiques[100]. Cylon, suivant les conseils de

---

[97] A. MOTTE, « L'expression du sacré dans la religion grecque », dans *L'expression du sacré dans les grandes religions*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1986, pp. 109 à 256, voir pp. 150 et 151

[98] Selon EUSEBE, *Eusebius Werke*, J. Karst (trad.), Leipzig, J. C. Heinrichs, 1911, voir p. 92, la victoire de Cylon à la double course aurait été en 640, à la 35e Olympiade. Le putsch aurait eu lieu à l'Olympiade suivante selon THUCYDIDE, *La guerre du Péloponnèse : livre I*, J. de Romilly (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1958, voir 1.126.4-5, donc en 636.

[99] Selon GAIUS, *Gai institutiones or institutes of roman law*, E. Poste (trad.), Oxford, Clarendon Press, 1904, voir 47.22, Solon impose une législation quant aux associations de citoyens. Elles peuvent également créer leurs propres normes tant qu'elles n'entrent pas en contradiction avec la loi.

[100] Voir M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 250 et 251. A l'origine, le terme de « σύνοδος » désigne les réunions de jeunes filles au sein des temples. S'il se dote peu à peu d'une couleur politique dans l'idée de rassemblement qu'il convoque, nous ne pouvons toutefois affirmer qu'il s'agit déjà, à l'époque de Solon, de véritables « clubs politiques ».

l'oracle de Delphes, assiège l'Acropole lors de « la plus grande fête de Zeus », qu'il comprend comme étant celle des Jeux Olympiques, et non des Diasies qui représentent pourtant la fête la plus importante donnée en Attique en l'honneur de Zeus[101]. Cependant, l'échec de son opération entraîne sa fuite tandis que ses soutiens sont assiégés. Aussi sont-ils massacrés, en dépit de leur qualité de suppliants auprès d'Athéna, sur ordre des magistrats, issus pour la plupart de la famille des Alcméonides. Cet acte sacrilège, qui se déroule jusque sur les autels des temples, se place comme origine de l'*agos* dans les consciences athéniennes[102].

L'exécution d'une partie des soutiens de Cylon semble ainsi s'incarner comme point d'origine de la violation de l' « ordre » divin, qui s'incarne en terme spatial : le sang injustement versé laisse, sur la Terre, les stigmates d'un geste sacrilège. En effet, l'*agos*, qui s'abat sur les personnes responsables de l'outrage fait aux soutiens de Cylon, trouve une continuité dans les générations succédant à cet événement. L'autochtonie des Athéniens semble alors marquée « d'une manière presqu'indélébile », tel que le souligne l'adjectif « ἄφυκτον » « inévitable, que l'on ne peut fuir », tandis que la Terre-Mère, profanée par le meurtre, engendre une descendance marquée par l'inadéquation de ses enfants avec l'ordre qu'elle porte en elle-même. La fracture qu'engendre l'acte sacrilège, incarné sur le plan spatial, provoque la rupture d'un temps civique qui ne peut être celui d'un *continuum* linéaire. L'*agos*, en tant que malédiction héréditaire, ne peut porter les individus vers un futur politique commun dès lors que le temps semble immobilisé par sa reproduction. La *stasis* décrite par Solon semble ainsi s'inscrire dans la continuité de cet événement sacrilège, dont la Terre, dans son caractère tant spatial que divin, en porte l' « ἕλκος ». L'enjeu de l'harmonisation de l'espace revêt donc un caractère aussi bien politique que sacré : il s'agit, par la refondation de l'intégrité territoriale, de recréer l'unité politique des hommes de l'Attique. C'est dans ce contexte que Solon et Epiménide interviennent à Athènes dans les années 596 à 592, par une double action judiciaire et purificatrice[103]. Si les lois de Dracon sur l'homicide, promulguées

---

[101] F. DE POLIGNAC, « Changer de lieu, changer de temps, changer la cité : sites et déplacements de la construction du temps dans l'Athènes archaïque », *op. cit.*

[102] Hérodote est le premier à nous renseigner sur l'*agos* cylonien, qu'il conçoit comme origine du mot *enaigeis*, voir *Hist*., 5.71. On note un retour de l'*agos* avec Clisthène qui, issu de la famille des Alcméonides, est expulsé de l'Attique en 508/7 sur ordre de Cléomène de Sparte, soutien d'Isagoras. Voir L.M. L'HOMME-WERY, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, *op. cit.*, pp. 314 à 356

[103] La rencontre entre Solon et Epiménide, qui aurait assisté le législateur dans la rédaction de ses lois selon

sous l'archontat d'Aristaechmus en 624/3, semblent faire suite aux événements de 636[104], Solon amplifie cette entreprise en convainquant les Alcméonides responsables du massacre des soutiens de Cylon de se soumettre à la justice[105]. A la suite de la décision du tribunal, composé de trois cents nobles, les magistrats sont bannis et condamnés à l'exil, tandis que les corps des coupables morts avant le procès sont déterrés et jetés à la mer[106]. Cette expulsion des *enageis* hors du territoire de l'Attique correspond ainsi à une volonté de purification de la terre grâce au ressort politique : l'exil des coupables redonne un temps civique à la cité, en tant que l'*agos* ne peut se reproduire par le biais de leur génération, libérant ainsi la Terre-Mère de l'engendrement d'une progéniture qui serait en contradiction avec l'ordre qu'elle prescrit.

Néanmoins, comme nous l'avons souligné, le rétablissement d'une telle harmonisation spatiale ne peut être pleinement tangible sans une action de purification religieuse du territoire. C'est dans ce contexte que, sur les conseils des oracles, Athènes reçoit Epiménide de Phaestos[107] qui procède à une purification de la terre athénienne durant l'année 595/4[108]. Le sage crétois, qui apparaît sur certaines listes de la *syllogè*, œuvre en vue de rétablir la communication sacrificielle avec les dieux, temporairement biaisée par l'acte sacrilège des

---

Plut., *Sol*., 12.7 « οὕτω δὴ μετάπεμπτος αὐτοῖς ἧκεν ἐκ Κρήτης Ἐπιμενίδης ὁ Φαίστιος » « Aussi fit-on venir de Crête Epiménide de Phaestos », est considérée comme fictive pour une large part de l'historiographie. Nous retrouvons en effet le même schéma à Sparte dans la rencontre entre Thalétas et Gortyne. Néanmoins, même si plusieurs années séparent l'œuvre des deux hommes, le lien entre action politique et purification religieuse reste éclairant dans le processus de refondation de l'espace.

[104] D. LEÃO et P. RHODES, *The laws of Solon : a new edition with introduction, translation and commentary*, *op. cit.*, p. 2

[105] Nous pouvons nous interroger sur l'écart de 40 ans qui réside entre le meurtre et le procès. Cela peut correspondre à la nature « spasmodique » de l'*agos* qui refait surface plusieurs années après. Voir L.M. L'HOMME-WERY, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, *op. cit.*, pp. 311 à 312

[106] Plut., *Sol*., 12.4 « Μύρωνος δὲ τοῦ Φλυέως κατηγοροῦντος ἐάλωσαν οἱ ἄνδρες, καὶ μετέστησαν οἱ ζῶντες, τῶν δ' ἀποθανόντων τοὺς νεκροὺς ἀνορύξαντες ἐξέρριψαν ὑπὲρ τοὺς ὅρους » « Ce fut Myron de Phlyées qui soutint l'accusation. Les sacrilèges furent condamnés ; ceux qui vivaient encore furent bannis ; on déterra les cadavres de ceux qui étaient morts et on les jeta au delà des frontières »

[107] Voir F. DE POLIGNAC, « Changer de lieu, changer de temps, changer la cité : sites et déplacements de la construction du temps dans l'Athènes archaïque », *op. cit.* : Epiménide aurait dormi dans une caverne pendant 57 ans en cherchant une brebis égarée en Crête. Ce long sommeil et la consommation d'une nourriture simple, composée de plantes sauvages, fait que le sage crétois échappe au temps, tout comme au territoire balisé.

[108] Selon Diog. Laer., *Vies*, 1.110 s'appuyant sur Sosicrate, Epiménide purifie Athènes lors de la 46e Olympiade, soit en 596/2. Plus précisément, elle aurait eu lieu durant l'Olympiade 46.2, soit en 595/4.

Alcméonides. Ce travail purificateur vient ainsi compléter celui, judiciaire, de Solon : la mise à distance des *enageis*, couplée à la refondation cultuelle du territoire, permet de restaurer la pleine et entière fertilité de la Terre, qui se libère des stigmates d'un sang versé blasphématoire. Il s'agit dès lors, pour Epiménide, de renouer le lien unissant les hommes avec l'état primitif de l'espace, en les renvoyant à un temps originel exempt de toute souillure[109]. Rassemblant alors des brebis blanches et noires sur l'Aréopage, il les laisse se disperser et demande de sacrifier « au dieu qui convient » à l'endroit où les bêtes se seraient couchées. Le processus de l'errance, porté par la dissémination sur le territoire de brebis laissées à l'état sauvage, permet ainsi de renouer avec les divinités primordiales. Par cela, Epiménide extrait temporairement Athènes de son temps historique et provoque un retour au « Χάος », à partir duquel l'ordre divin s'établit dans sa succession générationnelle[110]. Le déclenchement d'une nouvelle « ἀρχή » s'inscrit ainsi dans le renouement avec un temps anhistorique, hiérophanique[111], qui permet d'atteindre la limite des origines pour revenir aux normes du logos, c'est-à-dire du temps humain. Epiménide efface, par ce processus, les marques de la civilisation touchée par cet *agos*, en vue de recréer de nouvelles bornes territoriales à l'aide de la communication sacrificielle : « Epiménide partait du centre de la cité [l'Acropole] pour retracer les chemins et retrouver les jalons sacrés qui balisent le territoire »[112]. La purification de l'espace, couplée à l'expulsion des *enageis*, permet ainsi de refonder l'intégrité d'un territoire et de donner un temps civique à la *polis* qui, libérée de l'*agos*, renoue avec son passé ante-sacrilège et se donne un présent exempt de toute souillure.

Toutefois, notre raisonnement se fonde sur l'hypothèse d'un *agos* passé sous silence par crainte d'une effectivité du terme si ce dernier apparaît sous sa forme écrite. Or il semblerait que le terme d' « ἕλκος », qui désigne bien un *agos*, soit aussi choisi pour la

---

[109] La suite de notre propos se fonde sur F. DE POLIGNAC, « Changer de lieu, changer de temps, changer la cité : sites et déplacements de la construction du temps dans l'Athènes archaïque », *op. cit.*

[110] Hés., *Théo.*, v. 116 « ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ' » « Donc, avant tout, fut Abîme »

[111] A comprendre comme temps de vision pure, au sein duquel l'homme porte un regard neuf sur ce qui l'entoure.

[112] F. DE POLIGNAC, « Changer de lieu, changer de temps, changer la cité : sites et déplacements de la construction du temps dans l'Athènes archaïque », *op. cit.*, p. 147

situation extérieure à la cité athénienne à laquelle elle renvoie. En effet, l' « ἕλκος », dans le sens homérique du terme, renvoie avant tout à « une blessure infligée par un autre homme ou un animal »[113], c'est-à-dire par un corps étranger, métaphoriquement extérieur à la *polis*, comme le souligne le terme « δυσμενέων », l' « ennemi extérieur » (fr. 4.21)[114] que l'on retrouve paré de ce sens dans l'*Iliade*. L'*agos*, qui naît de la mise à mort des soutiens de Cylon, semble ainsi renvoyer à l'invasion mégarienne de Salamine et de la plaine d'Eleusis[115], en tant que la blessure semble également renvoyer à l'action de ces « δυσμενέων ». En effet, selon Plutarque[116], l'*agos* cylonien serait à l'origine de la domination mégarienne sur l'île d'Ajax, ce à quoi Solon semble renvoyer par l'expression « πόλεμόν θ' εὕδοντ' » « guerre dormante » (fr. 4.19), désignant une « guerre extérieure » et non pas seulement intestine. Cependant, comment comprendre cet *agos* qui n'aurait pas été commis directement, à la différence du meurtre des soutiens de Cylon, de la main même d'un Athénien ? L'*agos*, comme A. Motte le souligne, ne s'abat pas uniquement à la suite d'une violation active de l'ordre du sacré mais peut aussi être passive lorsqu'elle se caractérise par une « abstention grave ». L'*agos* est aussi le « manquement à », le refus du devoir vis-à-vis de la divinité. En effet, dans *Les Suppliantes*, Eschyle traite de la menace pesant sur l'Argos des Argides si la cité refuse de garder ses citoyens[117] et qui se caractérise comme une double souillure, à la fois civique et étrangère. La relation de passivité face à l'ennemi, combattu par Solon dans ses harangues des fragments 1 à 3, décline donc une seconde forme de l' « ἕλκος » : il s'agit ainsi d'un rapport d'agression provenant d'un corps étranger vis-à-vis de celui, métaphorique, de la communauté de l'Attique qui se dérobe face à la responsabilité qu'elle détient dans la défense de son unité. La

---

[113] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 246

[114] Le sens de « δυσμενέων » comme « ennemi extérieur » est donné par *Id.*, p. 249

[115] Cette hypothèse est relativement peu validée par l'historiographie. Voir *Id.* qui considère que le *polémos* auquel Solon renvoie est métaphoriquement la *stasis* portée par les chefs du peuple, considérés de la sorte comme « exclus » de la cité, voir p. 248. En effet, le verbe « ἐπεγείρει » « se réveille » (fr. 4.19) introduit le début de la Théomachie dans *Il.*, 20.31, qui est une guerre *interne* entre les dieux. A l'inverse, L.M. L'HOMME-WERY, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, *op. cit.*, attribue à l'*agos* l'invasion de Salamine et de la plaine d'Eleusis par Mégare.

[116] *Sol.*, 12.1 « Τὸ δὲ Κυλώνειον ἄγος ἤδη μὲν ἐκ πολλοῦ διετάραττε τὴν πόλιν » « Le sacrilège commis dans l'affaire de Kylon troublait profondément la ville depuis longtemps déjà »

[117] v. 609 à 620. En 464/3, date de la première représentation de la pièce, Athènes lance une entreprise de réédition des *kurbeis* sur les stèles. L'Argos des Argides renvoie probablement à l'Athènes de Solon et aux lois promulguées sur les *atimoi*, qui sont à la fois les hommes victimes de l'esclavage pour dette au sein de la cité et ceux ayant subi la domination mégarienne.

blessure comme division de deux parties charnelles renvoie dès lors à la segmentation de la Terre-Mère lors de l'invasion mégarienne.

La refondation de l'unité territoriale de l'Attique trouve son enjeu principal au sein de la plaine d'Eleusis, dont le culte des Mystères[118] échappe à Athènes durant la période d'occupation mégarienne. En effet, dans la liste des princes éleusiniens de l'*Hymne à Déméter*, le nom de Dioclès, héros national de Mégare, apparaît en deuxième position après celui de Triptolème[119], tandis qu'aucun Athénien n'est cité parmi ceux ayant reçu le don des Mystères. La mise à mal de la domination mégarienne sur le clergé éleusinien des Eumolpides se caractérise ainsi, dès la libération d'Eleusis, par l'ajout du nom de l'Athénien Iacchos, comme conducteur de la *pompè* des Mystères, au sein de la liste des héros éleusiniens présente dans le calendrier des sacrifices[120], publié entre 403/2 et 399[121]. Que comprendre, en terme spatial, de la restauration du lien entre Athènes et le culte éleusinien ? Les enjeux d'une telle unité semble avant tout porter sur la restauration de la fertilité de la Terre-Mère de l'Attique. En effet, les Mystères, consacrés à Déméter[122], mais aussi à d'autres divinités chtoniennes telles que Perséphone ou Hadès, comportent un ancrage fortement terrestre : à Déméter, en tant que déesse de l'agriculture, s'attache une idée d'abondance et de prodigalité. Ces dernières s'incarnent en effet lorsque la déesse envoie Ploutos aux initiés des Mystères, en vue de faire prospérer leur maison et de jouir de l' « ὅλβος », du « bonheur » de l'*oikos*[123]. Cet *olbos*, délivré par Déméter, renvoie ainsi à une félicité qui naît à la vue de la fructification d'un bien. Dès lors, une telle fertilité, qui s'exprime tant au niveau physique de la terre que sur le plan plus humain de la possession matérielle, est captée par la présence mégarienne sur le sol d'Eleusis[124]. Le refus des Athéniens de poursuivre la guerre contre les Mégariens est ainsi vu

---

[118] Pour plus de renseignements sur les Mystères d'Eleusis, voir M. GEORGE EMMANUEL, *Eleusis and the Eleusinian mysteries*, Princeton, Princeton University Press, 1961

[119] Voir Hh. *In Cerer*. (*Dem*.) v. 153 et 474 dans T. ALLEN, *The Homeric hymns*, Oxford, Clarendon Press, 1936

[120] Voir fragment C (Agora I 727) J. OLIVER (éd.), « Nos. 1-36 », *Hesperia*, vol. 4, 1935, pp. 1 à 70, voir pp. 15 à 29

[121] L.M. L'HOMME-WERY, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, *op. cit.*, pp. 74 à 77

[122] Isocr., *Pan*., 28 à 29

[123] Hh., *Dem*., v. 486 à 489. Voir L.M. L'HOMME-WERY, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, *op. cit.*, pp. 67 à 73

[124] La portée des Mystères d'Eleusis change justement lors de l'invasion mégarienne. Eleusis est en effet consciente de se trouver à l'intersection de deux cités puissantes, et ouvre alors ses Mystères à ce qui

comme un *agos*, car elle brise la complémentarité qui existe, chez Solon, entre Déméter et « Γῆ » « Gè » (fr. 36.5), qui sont à l'origine du culte des Deux Terres-Mères au lendemain de la libération[125]. Gaia, en tant que Terre-Mère des Athéniens, porte également en elle cette notion de fertilité, à la fois matérielle « γῆς πυροφόρου πεδία » « une terre dont les plaines sont porteuses de blé » (fr. 24.2) et humaine « λιπαρὴ κουροτρόφος » « une nourrice riche d'enfants » (fr. 43). En effet, lorsque Solon voit la Terre comme capable de « συμμαρτυροίη » « témoigner » (fr. 36.4) de la justice de son action politique, il désigne l'une des puissances les plus effectives dans la garantie d'un serment[126], en tant que le parjure peut rendre la terre à jamais stérile[127]. Gaia semble être la divinité la plus qualifiée pour porter l'épiclèse de « κουροτρόφος », en tant qu'elle a donné naissance à Erechthée[128], roi d'Athènes et autochtone engendré spontanément par la Terre. Aussi Gaia et Déméter, par leur aspect nourricier[129], trouvent-elle une complémentarité que Solon exprime dans la création d'une nouvelle pratique cultuelle : à la suite de la libération d'Eleusis, il fonde le culte de la Mère, athénienne et éleusinienne, dans le sanctuaire du *Bouleutèrion* et *Mètrôon* présent sur l'Agora. Ce culte répète ainsi celui présent à la nouvelle frontière mégarienne et consacré aux deux déesses, annonçant l'un des principes urbanistiques de Platon qui affirme la nécessité de ceinturer la *polis* par une double protection divine, partant de la périphérie pour converger au sein de l'Agora[130]. L'espace de l'Attique, doublement purifié par la présence des sanctuaires, est ainsi lavé de l'*agos* politique provoqué par « l'abstention grave » des Athéniens dans la conquête mégarienne d'Eleusis.

« parmi les hommes de la terre » veulent l'*olbos* de Déméter, voir Hh., *Dem*., v. 480 à 482. La dimension nouvellement universelle des Mystères naît en réaction à la domination de Mégare, durant laquelle les hommes n'ont pas de « part » à la terre et sont « hectémores » : ils reçoivent alors cette « part » dans le culte, en recevant l'*olbos*.

[125] L.M. L'HOMME-WERY, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, *op. cit.*, pp. 91 à 110

[126] Chez Homère, la Terre et les divinités chtoniennes sont souvent invoquées comme témoin d'un serment, voir *Il.*, 19.258-265

[127] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, pp. 515 et 516

[128] Les mythes divergent à ce propos et évoquent également Erichthonios, son grand-père, comme premier autochtone.

[129] Pour Déméter, voir Hh., *Dem*., v. 225 à 245

[130] PLATON, *Les Lois*, E. Des Places (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2003, 778d-779b. Voir L.M. L'HOMME-WERY, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, *op. cit.*, pp. 253 à 299

Le point de convergence de la double action menée pour la purification de l'*agos*, entreprise par Epiménide dans la réinstauration d'une communication sacrificielle et par Solon au sein de la refondation du culte des Mystères, semble se situer au sein du sanctuaire de l'*Eleusinion en astei*. Ce sanctuaire du Ve siècle, situé au pied de l'Acropole sur la Voie Panathénaïque, a pu être la reproduction d'un sanctuaire antérieur, datant probablement de l'époque de Solon[131]. La statue d'Epiménide[132], liée à Eleusis et à la *pompè* des Mystères, se trouve en effet à l'entrée de l'*Eleusinion en astei*, à côté de celle de Triptolème, premier sur la liste des princes éleusiniens et dont le culte renvoie à la réunion d'Athènes et d'Eleusis. Le sanctuaire abrite les *hiéra* de Déméter qui, le 14 Boèdromiôn, sont amenées à Athènes, puis reconduites le 19 à Eleusis par des magistrats et des prêtres. Ainsi, le sanctuaire, s'il date de l'époque de Solon, semble représenter au cœur de l'*astu* la double purification de l'agos, exprimé au sein de la *stasis* athénienne et du *polémos* contre Mégare. L' « ἕλκος », qui comprend cette double dimension intérieure, renvoyant au corps souffrant, et extérieure, faisant signe au corps étranger l'ayant commise, semble ainsi se résorber dans la restauration d'une sacralité qui s'incarne au niveau spatial. En effet, si Epiménide part du centre de la cité pour renouer avec les présences immémoriales qui jalonnent le territoire, Solon quitte la périphérie par l'instauration du culte des Deux Déesses pour le faire converger au centre de la *polis* par la fondation du sanctuaire de la Mère[133]. Solon enlève ainsi les bornes ennemies, marques de l'asservissement d'une partie de la population de l'Attique, pour faire converger politiquement mais aussi cultuellement les éléments du territoire vers le siège de la Terre-Mère, au centre de la *polis*. Le rétablissement d'une centralité ne s'inscrit donc pas uniquement dans une volonté politique et géométrique portée par l'idéal d'isonomie, mais aussi au sein d'un culte qui vise à restaurer la fertilité de la Terre. En effet, selon M. Noussia-Fantuzzi, la suppression des *horoi* permet de rétablir la prodigalité de la Terre, même si le recouvrement de sa pleine productivité ne peut être immédiate en raison de l'outrage qui lui a été fait[134]. La conscience du temps que peut prendre cette restauration, exprimée au sein

---

[131] H. THOMPSON et R. WYCHERLEY, *The agora of Athens : the history, shape and uses of an ancient city center*, Princeton, American School of Classical Studies at Athens, 1972, pp. 150 et 151

[132] La suite de notre propos se fonde sur L.M. L'HOMME-WERY, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, *op. cit.*, pp. 91 à 110

[133] F. DE POLIGNAC, « Changer de lieu, changer de temps, changer la cité : sites et déplacements de la construction du temps dans l'Athènes archaïque », *op. cit.*

[134] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, pp. 466 à 468

de l'image « ἐν δίκηι χρόνου » « in the verdict of time » (fr. 36.3), s'exprime dans la dénomination que Solon emploie pour désigner la Terre. En effet, si cette dernière est dite « Γῆ μέλαινα » « Terre noire » (fr. 36.5), c'est-à-dire terre fertile par l'humus qui la recouvre, elle est aussi « μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων / ἄριστα » « la puissante Mère des Olympiens » (fr. 36.4-5), à savoir Rhéa. Dans l'*Iliade*, la divinité est associée à Cronos dans la séparation de l'univers qu'ils effectuent entre le ciel, la mer et Hadès : ce couple ordonnateur, à l'origine d'une répartition géométrique des éléments, souligne bien que la terre est intimement liée au temps. L'enjeu de son harmonisation ne se place donc pas uniquement dans le rétablissement d'un présent purifié de son passé sacrilège, mais aussi dans la capacité que détient la terre de se porter vers un avenir, en tant qu'elle ne peut exister en elle-même mais dans le rapport qu'elle entretient avec le temps. Sans Cronos, point de séparation de l'univers ni de théogonie ; sans le temps, point de fertilité ni de descendance pour les autochtones de l'espace attique. L'harmonisation cultuelle du territoire permet donc à la Terre-Mère d'assurer un futur à la communauté politique athénienne en lui offrant à nouveau la perspective de sa fertilité. Solon, aidé par Epiménide, ne refonde donc pas simplement le territoire de l'Attique en terme politique, mais aussi en terme religieux, comme en témoigne l'emploi du verbe « ἀνήγαγον » (fr. 36.9), employé chez Hésiode pour désigner l'action de « ressusciter les morts »[135]. Cette connotation, au sein de laquelle Solon semble extraire les citoyens d'un *underworld*, vient réaffirmer la volonté d'union civique que porte sa politique. En effet, il s'agit de mettre un terme à ce « ὃς πολλῶν ἐρατὴν ὤλεσεν ἡλικίην » « qui a causé la ruine de nombreux jeunes gens aimés » (fr. 4.20), dont le sens actif du verbe « ὄλλῡμι » renforce le manque, pour la cité, que provoque la mort incohérente de ceux qui, par leur âge, symbolisaient l'avenir et le renouvellement de la *polis*. En harmonisant la Terre-Mère, Solon replace ainsi son territoire dans un *continuum* linéaire, lavé de son passé et capable de s'acheminer vers un futur qui assure, dès lors, la pérennité de son œuvre politique.

[135] *Théo*., v. 624 à 626 « ἀλλά σφεας Κρονίδης τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι / οὓς τέκεν ἠύκομος Ῥείη Κρόνου ἐν φιλότητι / Γαίης φραδμοσύνῃσιν ἀνήγαγον ἐς φάος αὖτις » « « Mais le fils de Cronos et les autres dieux immortels qu'avait enfanté de l'amour de Cronos Rhéia aux beaux cheveux, sur les conseils de Terre, les ramenèrent au jour ».

Chapitre III : Du *polémos* à la *stasis* : la refondation de la *polis* comme *cosmos*

La résolution du *polémos* athéno-mégarien, qui affirme le double principe de non-domination et de similitude par la libération de la population de l'Attique, laisse entrevoir un processus de centralisation autour de la *polis* d'Athènes. Par la répétition, au sein de l'Agora, des sanctuaires des deux Déesses établis à la frontière mégarienne, Solon crée un mouvement centripète, dans le domaine du sacré, qui lie Athènes et ses territoires périphériques, tournés en direction de la cité. La *polis* apparaît ainsi comme un point de stabilisation à la suite du *polémos*, garantissant et affirmant l'harmonisation des territoires de l'Attique sur un plan qui, s'il semble avant tout cultuel, est également et majoritairement politique. En effet, la place centrale que Solon confère à Athènes semble agir, par métonymie, en rapport avec les travaux des présocratiques ioniens du début du VIe siècle, tels que ceux d'Anaximandre[136]. Le penseur milésien, né en 610/9 selon Hippolyte[137], réfute la conception mésopotamienne d'un ciel hémisphéroïdal pour celle d'une terre qui, entourée d'un ciel dont la forme est désormais celle d'une sphère complète, se place au centre du monde[138]. La conception philosophique et scientifique d'une terre occupant une position centrale vis-à-vis des autres éléments peut dès lors se comprendre sur le plan politique et justifier l'entreprise du législateur : comme « ce qui est établi au centre et se tient à égale distance des extrêmes n'a pas plus de raison de se porter vers le haut que vers le bas ou vers les côtés »[139], Solon assure ainsi une pérennité à la stabilisation de l'espace attique en plaçant Athènes comme point de convergence politique de ces territoires. Cependant, par quels vecteurs Athènes s'incarne-t-elle comme répétition politique, dans le microcosme attique, de la centralité de la terre au sein du monde ?

---

[136] Solon a pu en effet prendre connaissance de ces travaux par le biais des échanges établis entre Athènes et ses colonies ioniennes, mais aussi lors de ses voyages de jeunesse. Voir M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, pp. 7 et 8

[137] Anaximandre serait né, selon Pline, en 611/0.

[138] M. CONCHE, *Anaximandre. Fragments et témoignages*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 57

[139] ARISTOTE, *Du ciel*, P. Moraux (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2003, voir 295 b 12-14, « μᾶλλον μὲν γὰρ οὐθὲν ἄνω ἢ κάτω ἢ εἰς τὰ πλάγια φέρεσθαι προσήκει τὸ ἐπὶ τοῦ μέσου ἱδρυμένον καὶ ὁμοίως πρὸς τὰ ἔσχατα ἔχον· » (trad. pers.)

Une telle aspiration doit se comprendre à l'aune de la libération de la plaine d'Eleusis, alors que Solon prend le pouvoir comme *diallaktès* et archonte en 594/3 et promulgue le principe de la sisachthie. Cette dernière, en tant que « l'ensemble de son œuvre politique qui rejette le poids que faisait subir à Athènes la domination mégarienne sur Eleusis », c'est-à-dire « aussi bien la libération d'Eleusis que la législation qui la prolonge et la rend effective »[140] permet non seulement la libération de la population éleusinienne de sa réduction en esclavage, mais aussi celle des victimes indirectes de la domination mégarienne. En effet, la présence de Mégare sur le sol d'Eleusis a engendré une modification profonde des structures de l'économie athénienne, fondée en partie sur la culture céréalière[141]. La perte momentanée du territoire fertile de la plaine provoque dès lors une baisse importante de la rentabilité du blé, remplacé par l'agriculture intensive des *stoichades*, des oliviers, permettant à Athènes d'exporter une grande quantité d'huile. L'enrichissement passe dès lors par l'acquisition de terres sur lesquelles les propriétaires viennent planter des oliviers mais aussi des arbustives, des vignes et des figuiers. Il résulte de ces nouvelles pratiques agricoles l'expulsion d'un grand nombre d'hommes qui ne peuvent plus être nourris par la cité et dont le départ libère des nouveaux espaces nécessaires à une telle entreprise de plantation. L'immigration provoquée par la mutation de l'économie athénienne, suite à la présence mégarienne sur le sol d'Eleusis, concerne ainsi la catégorie d'hommes que Solon désigne comme « τοὺς δ' ἀναγκαίης ὑπὸ / χρειοῦς φυγόντας » « ceux qui sont partis sous le poids de la nécessité » (fr. 36.10-11). Toutefois, la crise économique que connaît Athènes ne se voit pas amoindrie au lendemain du *polémos* athéno-mégarien. La *stasis* provoquée par la libération des terres éleusiniennes, où s'affrontent le principe d'*isomoira*, porté par le *démos*, et la volonté de captation de ces territoires par l'aristocratie, révèle plus largement un conflit entre deux classes sociales[142] qui reste pérenne. En effet, malgré la fin de la guerre, les Athéniens en situation de précarité, que Solon glose sous le terme de « πενιχροί » « pauvres » (fr. 4.23) continuent d'être vendus

[140] L.M. L'HOMME-WERY, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, *op. cit.*, p. 246

[141] La suite de notre propos se fonde sur *Id.*, pp. 195 à 216

[142] Nous employons le terme de « classe » pour distinguer le groupe des riches aristocrates et celui des membres plus pauvres du *démos*. Nous admettons toutefois que ce terme, relevant de l'idéologie marxiste, est anachronique quant à la situation politique et sociale d'Athènes, mais il nous permet de faire apparaître avec plus de netteté la différence entre les *kakoi* et les *agathoi* désignés comme groupes socio-économiques, et ceux compris dans leur dimension morale. Nous reviendrons plus amplement sur ce point en III) 2).

comme esclaves au sein de marchés étrangers « πολλοὺς […] πραθέντας » « nombreux, qui sont vendus » (fr. 36.8-9). Les paysans endettés, qu'Aristote désigne comme *hectèmores*[143], sont réduits en esclavage en cas de non-remboursement des prêts qu'ils ont pu contracter auprès de riches propriétaires qui sont nommés « δήμου θ' ἡγεμόνων » « chefs du peuple » (fr. 36.7). L'œuvre solonienne consiste dès lors à répéter le principe de libération, né aux frontières des territoires de l'Attique, au sein de la *polis*. Le statut d'*atimos*, attribué aux Athéniens obligés de s'arracher de leur Terre-Mère et désormais « πλανώμενοι » « vagabonds » (fr. 36.12), est abrogé par Solon par un principe d'amnistie[144] (fr. 22/1 Leão et Rhodes), provoquant ainsi le retour de la population et la reconstitution d'une identité civique. Ce retour est de même favorisé par la réduction des inégalités socio-économiques du *démos* vis-à-vis de ses élites dirigeantes par un allègement, voire une suppression de la dette[145] (fr. 69a, b, c Leão et Rhodes) qui pesait sur les anciens *hectèmores*. L'ensemble de ces mesures, qui prolonge la sisachthie à l'intérieur de la *polis*, souligne la répétition d'un processus de libération qui, mettant tout d'abord fin au *polémos*, vient également apaiser la *stasis* athénienne. La suppression d'une situation de « δουλοσύνην » « esclavage » (fr. 4.18) provoquée par l'ennemi extérieur aussi bien que par une faction politique athénienne, témoigne d'un principe unificateur partant des territoires périphériques pour se poursuivre jusque sur l'agora. La sisachthie, qui n'est donc pas une mesure isolée mais bien un corps de lois, comporte un fort aspect centripète, qui place Athènes comme centre politique de l'Attique, porteuse et garante de la stabilisation de la situation politique qu'elle propose. Le « ἔρεξα » « j'ai fait » (fr. 36.16), qui règle la question du *polémos* et de la *stasis*, se trouve parachevé par le « ἔγραψα » « j'ai écrit » (fr. 36.20), tous deux placés parallèlement en début de vers : le principe de libération voulu par Solon, aussi bien intérieur par l'abolition de l'esclavage pour dettes qu'extérieur par la lutte contre Mégare, se trouve centralisé par un seul et unique corps de lois qui, placé à Athènes, garantit l'équilibre de l'ensemble du territoire.

---

[143] Arist., *Const. d'Ath*., 4.1-4

[144] Ce principe d'amnistie s'adresse à tous les hommes sauf ceux accusés de meurtre (fr. 22/1 Leão et Rhodes).

[145] L'abolition ou la réduction de la dette s'accompagne également de réformes monétaires pour stimuler le commerce des classes moyennes car la guerre contre Mégare a considérablement entravé l'expansion commerciale d'Athènes. Selon Aristote, *Const. d'Ath.*, 10.2, la mine passe d'un rapport de 70 à 100 drachmes, témoignant ainsi d'une dévaluation d'environ ¼.

Le double mouvement de centralité et de stabilisation que promeut la sisachthie révèle néanmoins une vision plus globale de l'ensemble des lois promulguées par Solon. En effet, la pensée géométrique du législateur semble se prolonger dans des rapports de distance et de position qui, transposés dans le domaine politique, visent à établir l'équilibre de la *polis* au niveau humain. La pensée scientifique ionienne qui considère la terre comme stable « διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν » « à cause de son éloignement de tout »[146] semble se comprendre législativement en une volonté d'établir un caractère *homoios*, c'est-à-dire de semblabilité, entre les hommes. En effet, Solon affirme la volonté de créer, dans le fragment 36, des « θεσμοὺς δ' ὁμοίως τῶι κακῶι τε κἀγαθῶι » « lois pareillement pour le pauvre et le fortuné » (fr. 36.18), c'est-à-dire de proposer à la population athénienne un corps de lois dont l'essence serait de se tenir au milieu des deux classes sociales que distingue le législateur, capable d'assurer la stabilité des rapports entretenus entre « κακῶι » et « ἀγαθῶι ». Tout comme dans la nature, la *polis* semble contenir en elle des *énantiotètes*, des contraires, procédant de la *physis* en tant que principe d'engendrement de la totalité des êtres, donc des extrêmes. La création du monde, qui consiste à circonscrire « le domaine de l'étant comme se situant à l'intérieur de la plus grande différence, celle entre les extrêmes »[147], semble ainsi se répéter dans le domaine politique par la proposition d'un corpus de lois qui concilie et entretient un rapport d'équilibre entre les *kakoi* et les *agathoi*. Néanmoins, la notion de centralité que comporte la législation solonienne ne doit pas se confondre avec une volonté d'égalité : il ne s'agit pas de créer des lois « ἴσως », c'est-à-dire « égalitairement » pour les *kakoi* et les *agathoi*, mais qui conviennent aux deux classes avec la même justesse. Solon tente en effet de créer une « ἁρμόσας δίκην » (fr. 36.19), c'est-à-dire une loi appropriée pour chacune d'entre elles, correspondant à ses besoins spécifiques. Ainsi, quoi que l'œuvre politique solonienne soit portée par l'idéal intellectuel et philosophique de l'isonomie, sa forme politique, où « ceux qui participent à la vie publique le font à titre d'égaux »[148], n'est pas

[146] Selon Anaximandre dans HIPPOLYTE, *Hippolytus Werke. Dritter Band, Refutatio omnium haeresium*, P. Wendland (trad.), Leipzig, J. C. Heinrichs, 1916, 1.6.3

[147] M. CONCHE, *Anaximandre. Fragments et témoignages*, *op. cit.*, p. 151

[148] P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien : essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*, Paris, Les Belles lettres, 1964, p. 31

encore établie à Athènes[149]. Le corpus législatif vise donc plutôt, comme le souligne le sens final du verbe à l'infinitif « ἀπαρκεῖν », à « donner en suffisance » (fr. 5.1) tant au « δῆμος » « peuple » qu'à « οἳ δ᾽ εἶχον δύναμιν » « ceux qui avaient du pouvoir » (fr. 5.1-3). La philosophie présocratique considère en effet que « pour qu'émerge un système ordonné, comportant vitalité et équilibre, à savoir un monde, il faut que l'extrême positif l'emporte, mais non sans faire droit au négatif, non sans lui reconnaître sa part et maintenir avec lui une certaine proportion efficace »[150]. Solon semble ainsi faire valoir de tels principes dans les lois qu'il promulgue pour la population athénienne, en tant que le centre n'implique pas une égalité mais signifie l'entretien de rapports de juste distance entre chacun des éléments.

La loi solonienne agit donc comme un « γέρας » (fr. 5.1), c'est-à-dire un privilège donné par le biais des circonstances, en vue d'assurer la « τιμή » (fr. 5.2), l'honneur dont on jouit en vertu du statut social[151], de chacun des citoyens[152]. La *timè*, détenue par chaque homme en différente quantité dans la société, n'est donc pas égalitaire, mais le *géras* de la loi solonienne, forgée pour l'intégralité des citoyens, rétablit le déséquilibre des rapports dont témoigne la *stasis*. En effet, il s'agit de stabiliser les liens entretenus entre Athéniens sous peine de provoquer à nouveau une situation « ἀεικὲς » « honteuse » (fr. 5.4) vis-à-vis de ces derniers. Le rétablissement d'une *homonoia*, quoique non conceptualisée par Solon comme en témoigne l'absence du nom commun dans ses vers, comporte ainsi des enjeux de sécurité collective et de maintien de l'existence de la *polis*. L'objectif des lois est ainsi de sécuriser à nouveau l'espace public de la cité qui, par la *stasis*, est peu à peu délaissé au profit de l'espace privé, du « θάλαμος », de la « chambre » (fr. 4.19) comme unique lieu hors de danger en raison de son caractère isolé[153]. La déliquescence de l'unité sociale, conduisant à la menace de destruction de la cité « ταχέως δ᾽ ἀναμίσγεται ἄτηι » « se mêle aussitôt au désastre »

---

[149] L'isonomie comme régime politique n'apparaît qu'à la fin du VIe siècle avec Clisthène, voir L.M. L'HOMME-WERY, « De l'Eunomie solonienne à l'isonomie clisthénienne. D'une conception religieuse de la cité à sa rationalisation partielle », *Kernos*, n° 15, 2002, pp. 211 à 223

[150] M. CONCHE, *Anaximandre. Fragments et témoignages*, *op. cit.*, p.152

[151] Pour la distinction entre *timè* et *géras*, voir M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 286. Voir également E. LEVY, « *Arétè, Timè, Aidôs* et *Némésis* : le modèle homérique », *Ktema*, n° 20, 1995, pp. 177 à 211

[152] L.M. L'HOMME-WERY, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, *op. cit.*, pp. 237 à 249

[153] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 256

(fr. 13.13), est alors endiguée par un partage plus harmonieux des responsabilités politiques que propose le corpus législatif. Solon établit de ce fait des lois venant élargir l'accès aux offices pour limiter la menace d'une révolte populaire, permettant d'ouvrir la participation politique au *démos* et non plus seulement à un nombre réduit d'hommes détenant le pouvoir de manière héréditaire[154]. Néanmoins, les thètes, qui représentent la dernière classe censitaire établie par Solon[155], ne peuvent pas prendre part à ces offices[156] : l'exclusion de ces hommes, qui représentent 85% des citoyens[157], soulignent la mise en place d'un régime qui n'est pas encore celui d'une isonomie ni d'une démocratie. L'*homonoia* ne tient donc pas à son caractère égalitaire, mais à la concession d'une part du pouvoir à chaque citoyen en fonction de sa valeur, c'est-à-dire selon le maintien d'une juste proportion. Par cela, il s'agit de maintenir les liens entre les hommes et de propulser le réinvestissement des espaces publics, auparavant menacés par la *stasis*, par des mesures visant à placer l'action politique au centre de la vie de tous les citoyens. Aussi, le droit d'intenter un procès au tribunal de l'Héliée (fr. 39/1a, b, c Leão et Rhodes) est-il désormais élargi à l'ensemble des Athéniens en vue, selon Plutarque, que chaque homme sente qu'il fait partie d'un même corps, ressentant ainsi les maux de chacune de ses parties[158]. L'image d'une société comme corps[159], où aucun de ses membres ne doit être souffrant au risque de créer un déséquilibre, se traduit chez Solon par celle de la crème et du lait, qui témoigne de cette volonté d'unité. Le fragment 37 présente la métaphore du lait qui, lorsqu'on l' « ἐξεῖλεν » « écrème », témoigne de la séparation de ses composantes entre une partie plus lourde, à savoir le *démos*, qui se dépose au fond, et une partie plus légère, le « πῖαρ », la « crème » (fr. 37.7), représentant l'aristocratie, qui reste au-

---

[154] H. VAN WEES, « " *Stasis* , destroyer of men", mass, elite, political violence and security in archaic Greece », *op. cit.*, voir pp. 36 à 39

[155] Les thêtes existaient comme tels avant Solon, mais le législateur les fait entrer dans un système quantitatif et numérique par l'établissement des classes censitaires. Nous reviendrons sur ces dernières en III) 2)

[156] Les thêtes ont uniquement le droit de siéger à l'Assemblée et de participer aux procès.

[157] H. VAN WEES, « Mass and elite in Solon's Athens : the property classes revisited », dans *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Boston, Brill, 2006, pp. 351 à 389

[158] Plut., *Sol*., 18.6 « ὀρθῶς ἐθίζοντος τοῦ νομοθέτου τοὺς πολίτας ὥσπερ ἑνὸς μέρη <σώματος> συναισθάνεσθαι καὶ συναλγεῖν ἀλλήλοις » « Le législateur, avec raison, avait voulu par là accoutumer les citoyens à ressentir et partager, comme étant les parties d'un seul corps, les maux les uns des autres »

[159] J. LEWIS, *Solon the thinker: political thought in archaic Athens*, London, Duckworth, 2006, p. 22

dessus[160]. La division des parties est ainsi comprise comme « οὐ κατὰ κόσμον » « désordre » (fr. 13.11) chez Solon, qui tente de réajuster les rapports entre les hommes afin de créer la *polis* comme un tout organisé. La cité doit en effet se faire microcosme et miroir du *cosmos*, c'est-à-dire capable de créer un ordre entre différents éléments particuliers, à la fois nécessaire à son intelligibilité[161] et condition de son existence. La loi agit ainsi comme la bride, dite *cosmos* pour le cheval dans l'*Iliade*[162] : tout comme elle convoque un ordre d'avancée qui rend le cheval apte à réaliser la tâche demandée, les citoyens sont guidés et adaptés à leur milieu, à savoir être des hommes capables de participer à la vie politique de la *polis*. Le corpus législatif apporte ainsi une stabilité à la cité en tant qu'il maintient, comme dans la nature, un rapport de juste proportion entre les éléments, c'est-à-dire entre les citoyens, et se place au centre de la vie politique en tant qu'il représente un *géras* commun.

Si la loi solonienne admet et maintient les différences socio-économiques entre citoyens qu'elle retranscrit sur le plan politique, elle cherche néanmoins à réguler de manière générale le comportement public et privé de l'ensemble de la population[163]. Le corpus législatif propose un ensemble d'obligations visant à faire vivre les citoyens au même rythme, c'est-à-dire à instaurer un temps commun entre les hommes par la concordance de leurs pratiques sociales au regard de facteurs non institutionnels, tels que les banquets, les sacrifices[164]... Plus encore, Solon promulgue, au sein des lois athéniennes, un calendrier des sacrifices en vue d'unifier les rituels de la *polis*. Ce calendrier, qui était probablement inscrit sur le mur de la Stoa Basileios[165], ne nous est parvenu que par le biais de onze fragments[166].

---

[160] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 493

[161] E. HUSSEY, « Ionian inquiries : on understanding the presocratic beginnings of science », dans *The greek world*, Routledge, A. Powell, 1995, pp. 530 à 549, voir p. 543

[162] *Il.*, 4.145 « ἀμφότερον κόσμός θ' ἵππῳ ἐλατῆρί τε κῦδος » « Pour embellir le cheval et lui faire un grand honneur »

[163] Nous ne développons pas ici l'ensemble de la réglementation mise en place par Solon, mais nous notons par exemple que les lois qu'il promulgue concernent aussi bien la restriction de l'ostentation présente dans les funérailles privées des aristocrates (attitude des femmes, mutilation) (fr. 72a, b, c, d Leão et Rhodes) que l'alignement des oliviers et des figuiers (fr. 60a et b Leão et Rhodes).

[164] J. LEWIS, *Solon the thinker : political thought in archaic Athens*, *op. cit.*, pp. 23 à 41

[165] L.M. L'HOMME-WERY, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, *op. cit.*, pp. 74 à 77

[166] Voir S. DOW, « The Walls inscribed with Nikomakhos' Law Code », *Hesperia*, vol. 30, 1961, pp. 58 à 73 qui montre que ces fragments, à l'époque de Solon, étaient disposés sur « trois murs opistographes, formés de stèles juxtaposées, ornées sur leur face principale par une anathyrosis », c'est-à-dire un « bandeau

Cependant, son ensemble nous est connu grâce à une version revue par Nichomachos en 403/2[167] et inscrite en 401 sur chaque côté des deux murs de la Stoa[168]. Sur les quatre listes que comporte le calendrier des sacrifices, trois semblent provenir du calendrier solonien et sont intitulées « ἐκ τῶν φυλοβασιλικῶν » « Des sacrifices de la tribu des rois », « ἐκ τῶν κατὰ μῆνα » « Des sacrifices mois par mois » et « ἐκ τῶν μὴ ῥητῇ » « Des sacrifices sans date fixe »[169]. Les deux dernières, à la charge du *basileus*, définissent l'année du rituel public par la mention de nom de mois et de jours, tels que le « 10 du mois Hekatombaion » pour le calendrier des sacrifices « ἐκ τῶν κατὰ μῆνα ». Toutefois, celui du « ἐκ τῶν μὴ ῥητῇ », dont nous n'avons retrouvé qu'une seule mention pour un sacrifice à Athéna, donne lui aussi une trame temporelle, malgré le caractère mouvant des fêtes qu'il évoque. Cette flexibilité, qui provient des réalités agricoles, n'est cependant pas synonyme de désordre, en tant que certains sacrifices doivent avoir lieu « avant » d'autres : le rôle des calendriers publics est avant tout d'établir des séquences pour les fêtes, de créer un ordre, et non de délivrer une datation absolue[170]. Le calendrier des fêtes comme métronome du temps civique témoigne ainsi de la volonté solonienne de créer un programme systématique quant à la religion dans la *polis*. Il s'agit de faire converger l'ensemble des citoyens vers un centre, celui d'Athènes, afin de réactiver une dimension de solidarité collective et, dans le même temps, de se réapproprier l'espace de la cité. La fête des *Eleusinia* à Athènes, qui répète celle d'Eleusis après les *Métoikia* d'Hékatombaiôn[171] et avant la *pompè* de Boèdromiôn, en est l'exemple le plus probant, en tant qu'elle redouble l'unité des hommes de l'Attique de la *chôra* à l'*astu*. De même, la *sitesis en démosioi*, c'est-à-dire la réglementation de la commensalité publique,

---

légèrement saillant » et étaient écrits en stoichédon, voir L.M. L'HOMME-WERY, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, *op. cit.*, p. 76

[167] Athènes procède à une révision complète du corps de lois de 410 à 404 puis de 403 à 399, donc du calendrier religieux qui en fait partie.

[168] P. ROBERT, « Solon's calendar », dans *Athenian religion : a history*, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 43 à 55

[169] La quatrième s'intitule « ἐκ τῶν σ[τηλῶν] » « des sacrifices des *stelai* » ou « ἐκ τῶν σ[υγγραφῶν] » « des sacrifices comme projet de proposition » et concerne les sacrifices s'étant greffés à la suite de ceux établis par Solon.

[170] P. ROBERT, « Solon's calendar », *op. cit.*

[171] Les *Métoikia* sont la fête du synécisme effectué par Thésée. « La fête qui suit en l'honneur des héros éleusiniens a un rapport avec elle comme application particulière de ce synécisme ». Sur les Eleusinia, voir L.M. L'HOMME-WERY, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, *op. cit.*, pp. 77 à 90

permet aux citoyens issus des dèmes ruraux d'être chacun leur tour des délégués dans les repas publics, dits *parasitoi*. Athènes devient ainsi, par le biais des fêtes, un centre physique qui forge une trame temporelle commune allant de son centre à sa périphérie. C'est notamment au sein des fêtes que Solon cherche à corriger et à amoindrir le clivage social résidant entre les *kakoi* et les *agathoi* : le calendrier, qui fait partie du « code civil », répète l'inflexion que donne le législateur à ses lois économiques et constitutionnelles, visant à libérer un espace d'action aux citoyens les plus pauvres. Nous pouvons noter à ce propos la création d'une Génésia publique, en réponse à la Génésia privée des aristocrates comme commémoration annuelle des parents et des ancêtres de la famille. Solon fixe donc, par le biais de ce calendrier, une religion d'Etat qui recherche à son tour, sur le plan cultuel, à rétablir des rapports justes et ordonnés entre ses membres, tout en investissant Athènes comme centre physique des fêtes.

La loi, chez Solon, porte ainsi en elle une volonté de centralité, portée par la recherche d'une similitude et d'une non domination entre citoyens. Toutefois, la recherche d'une unité entre les hommes par le réajustement de leurs rapports ne peut se faire sans la publicité de ces lois, qui passe par leur disposition physique au centre de la cité. Ainsi, pour être vu et lu, le corpus solonien est mis à disposition du public à l'aide du dispositif des *kurbeis*[172]. Il s'agit de pièces de bois, de forme carrée, placées verticalement et pivotant autour d'un axe, qui auraient été placées par Solon sur l'Acropole, en tant que lieu à la fois public et sacré. Ces lois qui s'étendent sur 16 voire 21 axones, comportent en tout 1000 lignes, soit 45000 caractères : elles forment le triple du plus grand code de lois connu, à savoir celui de Gortyne[173]. Néanmoins, la mise par écrit du corpus législatif solonien n'est pas une entreprise isolée et unique, mais s'inscrit dans une dynamique de publication, à la période archaïque, qui vise à offrir aux lois une publicité. En effet, le rôle du centre est avant tout celui d'offrir le point de vue le plus à même d'être partagé par l'ensemble de la communauté. Cette dimension de publicité accordée par la centralité naît à cet égard de l'épopée, où le butin, placé au centre, permet à chaque guerrier de prendre sa part aux yeux de tous[174]. Le caractère public de ce

[172] Arist., *Const. d'Ath*., 7.1. Plutarque nomme ce dispositif « *axones* », voir *Sol*. 25.1-2

[173] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 23

[174] *Il*., 9.330-334

partage est d'ailleurs consubstantiel à une idée de communauté : le butin, placé au centre, appartient aux « choses mises en commun » « ξυνήια κείμενα » sur lesquelles le groupe a un droit de regard et ne fait plus partie du domaine de la propriété privée[175]. L'équivalence du « μέσον » et du « ξυνόν » se retrouve métaphoriquement dans la valeur de la parole, en tant que l'orateur, placé face à l'assemblée, parle au nom du groupe en déposant une parole au centre et crée un rapport de réciprocité et de réversibilité avec les autres membres en s'affirmant comme leur égal. Ainsi, la loi solonienne, par sa position géographique et sa mise par écrit, comporte une double notion de publicité et de communauté en tant qu'elle s'adresse à l'ensemble des citoyens : la loi est symboliquement au centre comme *géras* commun, même si elle ne délivre pas les mêmes *timai* pour tous. La dimension centrale de la loi, portée par sa disposition sur le lieu public de l'Acropole, émane toutefois de la volonté qui sous-tend son écriture. En effet, sa capacité à résider au centre naît de l'entreprise du législateur à s'incarner comme juste-milieu entre les deux groupes socio-économiques des *kakoi* et des *agathoi*. L'utilisation du verbe « ἐπαρκεῖν » (fr. 5.1) place Solon dans une position médiane vis-à-vis de ces derniers, affirmée par la comparaison, introduite par « ὥσπερ », établie entre le législateur et l'*oros* dans le fragment 37. En effet, Solon substitue le « ὅρος » (fr. 37.9) singulier de sa personne à celles, multiples, qui divisaient la Terre-Mère par le fait de Mégare, mais peut-être aussi par les bornes hypothécaires qui témoignaient de l'endettement des paysans avant la promulgation de la sisachthie. Le passage d'un pluriel porteur de division à un singulier pacificateur est dû à la position extérieure qu'adopte Solon vis-à-vis des deux factions. Elle témoigne d'une volonté d'objectivité qui permet, *in fine*, de stabiliser le « μεταιχμίωι » (fr. 37.8), c'est-à-dire l'espace séparant deux armées, dont la connotation martiale renvoie à une *stasis* désormais désamorcée[176]. Dès lors, Solon s'impose comme « the only source of direction in the *polis* »[177] dispensateur unique d'un « γέρας », de « privilèges » (fr. 5.1) dont il est le seul à pouvoir en estimer la mesure. Le législateur semble ici proposer une forte évolution sémantique, en tant que le *géras* est, dans la tradition épique, délivrée par la société, les dieux, le destin, mais non par l'entreprise d'un homme isolé le distribuant à

[175] La réflexion forgée autour de la valeur du centre se fonde sur M. DETIENNE, « En Grèce archaïque : géométrie, politique et société », *op. cit.*

[176] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, pp. 495 et 496

[177] R. MARTIN, « Solon in no man's land », dans *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Boston, Brill, 2006, pp. 157 à 172

chaque faction de la société[178]. C'est à ce propos que nous devons comprendre l'emploi du terme « θεσμοῖς » (fr. 31.2), et non de celui de « νόμος », pour désigner ses lois. Le « νόμος », à l'époque archaïque, désigne en effet l'usage, la coutume, tandis que le « θεσμός » doit être compris dans son association avec l'autorité supérieure d'un agent, qui peut être un dieu mais aussi un législateur. Solon se veut détenteur d'une « ἀλήθεια » « vérité » qu'il dépose « ἐς μέσον » « au centre » (fr. 10.2) : cette vérité, qui concerne sa parole lorsqu'il met en garde en l'assemblée contre Pisistrate, dont le premier coup d'état date de -561, se retrouve ainsi dans l'écriture de ses lois. Le corpus législatif s'impose ainsi non comme compilation de normes, mais comme un ensemble juste partagé par l'ensemble des citoyens grâce à sa valeur centrale.

La loi comme centre physique et symbolique permet ainsi une harmonisation des rapports entretenus entre citoyens athéniens et, par conséquent, de la Terre-Mère qui se retrouve polarisée par la *polis* comme point de stabilisation du territoire. La purification de son passé et l'écriture de la loi permettent à Athènes de donner un temps présent aux hommes, capable de les acheminer vers un avenir politique partagé. En effet, l'écriture de la loi, qui provoque une inaltérable fixité de son contenu, transforme le corpus législatif en « borne » temporelle dans la chaîne de transmission : il permet de déceler son altération et garantit l'immuabilité de la stabilisation des rapports humains et du territoire[179]. Néanmoins, nous ne devons pas considérer la borne que forme la loi écrite comme point final d'une œuvre législative[180]. La loi, chez Solon, est un élément dynamique, vouée à être en devenir, comme en témoigne la création de la Boulè des 400, établie au pied du Colonos Agoraios au sein du sanctuaire de la Mère des divinités olympiennes[181]. Placée sous la protection de la Terre-Mère, la loi de Solon est destinée à être déployée dans le temps par l'action des bouleutes, chargés d'adapter le corpus législatif tout en conservant son essence même de stabilisation de l'espace, des hommes et d'un temps comme *continuum* linéaire. Finalement, le rétablissement de l'harmonie de l'Attique et d'Athènes par la résolution du *polémos* et de la

---

[178] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 286

[179] F. DE POLIGNAC, « Changer de lieu, changer de temps, changer la cité : sites et déplacements de la construction du temps dans l'Athènes archaïque », *op. cit.*

[180] Solon souhaite que ses lois restent inchangées seulement pendant dix ans, durant son « ἀποδημία », son voyage à l'étranger qui commence en 592/1, date de l'archontat d'Eucratès.

[181] L.M. L'HOMME-WERY, « De l'Eunomie solonienne à l'isonomie clisthénienne. D'une conception religieuse de la cité à sa rationalisation partielle », *op. cit.*

stasis conduit à la mise en place d'un nouvel ordre, régi par un idéal philosophique d'isonomie fixé par une loi comme centre : « Qu'il le veuille ou non, Solon fait donc œuvre révolutionnaire. Il rompt avec la tradition qu'il souhaite prolonger […] en établissant […] une parole qui, parce qu'elle est écrite et mise au centre d'Athènes, en devient la norme. Fixée dans la loi, c'est la parole de Solon, poète, détenteur d'une *alètheia* qui rend cette parole véridique, qui se trouve placée au centre. »[182]

[182] L.M. L'HOMME-WERY, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, *op. cit.*, p. 239

Partie II : Comprendre le futur : l'introduction d'un mode de pensée naturaliste ?

Si le rétablissement de l'intégrité de l'Attique se construit en référence à une ancienne unité perdue, portée par la figure divine de la Terre-Mère et le mythe de l'autochtonie, le corpus de lois instauré par Solon semble, quant à lui, affirmer la coexistence d'un ordre nouveau, politique, centré autour de la législation. Que comprendre de ce rapport ? N'y a-t-il pas une aporie à qualifier l'œuvre de Solon de « révolutionnaire », tandis qu'elle semble encore se référer à l'héritage d'une vision mythique de la société ? L'apparente contradiction que porte cette affirmation se dissipe toutefois si nous considérons la rupture introduite par les lois soloniennes non sur le plan symbolique, mais sur le plan temporel.

Nous pourrions penser que, de prime abord, la poésie de Solon garde en elle une survivance des conceptions mythiques du temps telles que celle, cosmique, de l'éternel retour vers un Âge d'or. Il s'agirait ainsi d'une poésie déconnectée de l'œuvre politique de son législateur qui, quant à elle, porte nécessairement la vision d'un temps comme *continuum* linéaire, en tant qu'elle cherche à assurer la pérennisation de la *polis* par la stabilisation des rapports humains. Néanmoins, il n'existe aucune antithèse, chez Solon, entre l'écriture de la loi et l'écriture poétique : cette dernière sous-tend au contraire le projet de sa législation par la présentation d'une réflexion éthique et métaphysique, justifiant le contenu du corpus de lois. La poésie solonienne vient donc à son tour promouvoir un temps linéaire, capable d'acheminer les hommes vers un futur commun. Dès lors, le nouvel ordre créé par Solon autour de la loi ne vise pas à rechercher, comme le mythe de l'Âge d'or, la perfection du commencement, mais à ouvrir un espace pour le temps historique. L'œuvre révolutionnaire solonienne n'est donc pas celle de l'éviction des dieux sur le plan symbolique, en tant que les fragments témoignent de la présence du divin, incarnée par les figures de Zeus et d'Athéna. Néanmoins, une fracture réelle s'impose dans la conception d'un temps fondé sur les prémices de théories naturalistes.

Le non-dépassement proposé par le temps mythique, qui « déroule des virtualités enveloppées pour les enrouler de nouveau »[183] s'oppose alors au processus créatif du temps historique, ouvert par Solon lors de la rédaction de ses lois. Dès lors, ce dernier ne doit pas être compris uniquement dans son caractère successif, où le futur ne s'impose que dans sa

[183] F. CHENET, *Le Temps… Temps cosmique, Temps vécu*, *op. cit.*, p. 42

qualité d'attribut temporel : Solon crée également un temps de relation entre l' « avant », le « pendant » et le « après ». Cette dimension relationnelle, qui épaissit le présent d'une part du futur, se meut ainsi en objet de réflexion éthique chez le législateur dans la compréhension d'un « après » déterminé par le « pendant ». Le temps revêt ainsi un caractère dynamique qu'il convient d'encadrer par de nouvelles normes, en tant que le référent mythique ne peut être d'aucune aide dans une temporalité dont le sens est celui de l'avenir. Le nouvel ordre créé par Solon implique donc la présence de la conscience, et plus particulièrement d'une conscience du temps qui, contrairement au cours du temps, irréversible, peut remonter ou redescendre la ligne temporelle pour saisir les relations logiques qui unissent le « pendant » à l' « après ». La compréhension des rapports qui unissent le présent et le futur s'incarne donc comme enjeu nécessaire dans le maintien de la *polis*. Il s'agit finalement de faire ressortir le principe de causalité relatif à chaque événement à l'aide d'une démarche qui, par son caractère préscientifique, rappelle celle des penseurs présocratiques de l'*archè*. La compréhension des liens causaux dans la sphère de la cité forme en effet un écho politique à la recherche d'un principe unique sous-jacent à la nature[184], désigné comme « ἀρχή » « ce d'où tout vient » et « origine de ce qui est » par Anaximandre[185]. Le mouvement éternel qui jaillit de l'*archè* et s'impose comme cause de la naissance des cieux[186] vient dès lors se politiser chez Solon : en comprenant la cause des événements de la *polis*, les hommes peuvent orienter leurs actions et maintenir la cité dans un mouvement qui ne serait plus celui de la destruction mais de la création, assurant ainsi son maintien et sa pérennisation.

[184] J. LEWIS, *Solon the thinker : political thought in archaic Athens*, *op. cit.*, pp. 11 à 22

[185] M. CONCHE, *Anaximandre. Fragments et témoignages*, *op. cit.*, pp. 55 à 62

[186] Simplic., *Phys*., p. 41, 17-19 dans H. DIELS, *Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*, *op. cit.* « Anaximandre (…) a posé comme principe une certaine nature infinie, autre que les quatre éléments, et dont le mouvement éternel est, disait-il, la cause de la naissance des cieux » (trad. M. Conche)

Chapitre I : Dieux et nature : éviction relative du divin dans l'instauration d'une nouvelle mesure

Alors que Solon affirme la survivance de la cité par l'emploi de l'adverbe « οὔποτ' » « jamais » (fr. 4.1), désignant l'inaptitude de Zeus à exercer son pouvoir coercitif sur la *polis*, il assure, dans le même temps, la capacité punitive de ce dernier, capable de châtier les hommes en leur envoyant « ἄτη », la « ruine » (fr. 13.75). Que comprendre du rôle des dieux au-delà de cette apparente contraction ? Il semblerait en effet que deux ordres coexistent dans l'œuvre solonienne, répartis de manière quasi symétrique entre le fragment 4, de nature politique, et le fragment 13, de nature théologique. En effet, la régulation de la *polis* laisse apparaître, à première vue, deux paradigmes de fonctionnement semblable mais de nature irréconciliable : d'un côté, l'ordre porté par les dieux, qui « κέρδεά τοι θνητοῖς ὤπασαν » « donnent aux hommes le profit » (fr. 13.65) et disposent de moyens coercitifs inéluctables si les individus outrepassent les *terma* de cette richesse ; de l'autre, l'ordre fondé par un corpus législatif dont le contenu n'est pas dispensé par les dieux (fr. 31), et qui s'accompagne d'un processus judiciaire naturel, agissant « πάντως » « de manière incontournable » (fr. 4.16) si les hommes outrepassent les *timai* que la loi leur a délivrées. Néanmoins, il convient de s'extraire de cette première aporie en ne considérant pas ces deux normes comme contradictoires, mais en soulignant une progressive rationalisation de l'ordre théologique, issu de la tradition épique. Le processus de régulation issu du divin, dont la grille de compréhension se rapproche d'une interprétation naturaliste, semble ainsi être mis peu à peu à distance au profit d'un ordre plus séculier et politique, qui agit de manière immanente sur la cité.

Si le corpus de lois solonien ne saurait témoigner d'un amoindrissement de l'importance des dieux au sein de la cité, et vient confirmer leur place dans son fonctionnement par la normalisation du calendrier des sacrifices, son entreprise de rédaction témoigne d'une volonté de rationalisation qui engendre, plus largement, la mutation d'un rapport à la connaissance qui cherche à s'autonomiser. Il semblerait en effet que Solon cherche à proposer une gnoséologie qui s'extrait des limites posées par le divin par la reconceptualisation du terme « γνωμοσύνη » « connaissance » (fr. 16.1). Dans le fragment 17,

Solon reprend de manière traditionnelle le principe épique selon lequel les hommes ne peuvent saisir le « νόος » (v. 1) divin, qui désigne, en tant que qualité psychique, le *locus* des dispositions des dieux pour penser et agir[187]. La limite de la compréhension humaine face au principe de perfection divine s'impose au sein du –α privatif de l'adjectif « ἀφανὴς » « caché » (fr. 17.1), qui agit comme antonyme de « φᾰνερός, ά, όν » « visible, manifeste », issu du verbe « φαίνω » « révéler, rendre manifeste ». La présence du –α semble ici absolue, en tant que l'adverbe « πάντῃ » « complètement » (fr. 17.1) semble exclure toute possibilité de révélation auprès des hommes de ce *noos*, c'est-à-dire des actions divines mais aussi de leur intentionnalité première. Cependant, l'incapacité de l'intellect humain à saisir l'essence de l'ordre produit par le divin ne se cantonne pas, chez Solon, à un simple principe abstrait mais révèle aussi, au sein du fragment 13, sa dimension concrète. L'action divine, lorsqu'elle n'est pas punitive, se construit comme don, tel que le révèle le champ lexical qui lui est relatif au travers des termes « δῶρα » « cadeaux » (fr. 13.64), « δῶσι » « offrir » (fr. 13.9) « ὤπασαν » « donner » (fr. 13.74), relié par Solon à celui de la richesse. En effet, les deux verbes précédents, relatifs à l'offre des dieux, gouvernent des compléments d'objet désignant des dons matériels tels que « πλοῦτον » (fr. 13. 9) et « κέρδεά » (fr. 13.74), à savoir « la ressource, le profit, la richesse ». Toutefois, si le don divin apparaît comme objet substantiel, son utilisation ne revêt aucun aspect pratique en tant que « πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κεῖται » « aucune limite ne reste révélée aux hommes » (fr. 13.71). L'absence de révélation est ainsi reprise par le participe passif « πεφασμένον », accompagné d'une négation, mais aussi par l'emploi du verbe « κεῖται », dont la conjugaison au présent semble indiquer un caractère absolu à cette affirmation, portée comme vérité générale. A nouveau, Solon souligne l'incapacité totale de l'homme à construire une compréhension pleine et entière de l'action des dieux car il ne peut en saisir sa dimension pratique, naturellement occultée, et qui réside ici dans les *terma* des richesses. Or, comment comprendre que le « γνωμοσύνης […] μέτρον », c'est-à-dire la « mesure de la connaissance », qui semble se référer au divin, soit dite « χαλεπώτατόν » « la plus, très difficile » (fr. 16.1) à saisir, et non pas impossible ? Comme le souligne notre édition, le fragment 16, issu des *Stromata* de Clément d'Alexandrie, semble se méprendre au niveau de la nature de la connaissance évoquée par Solon, qui ne se réfèrerait pas aux dieux mais aux hommes. Ce « μέτρον », cette « mesure »

[187] J. LEWIS, *Solon the thinker : political thought in archaic Athens*, *op. cit.*, pp. 23 à 41

(fr. 16.2) de la connaissance, à son tour dite « ἀφανὲς » « cachée » (fr. 16.1), doit être compris comme métaphore de la mesure complète, c'est-à-dire comme « boudary, limite or perfect size of something »[188] et s'impose comme principe d'équilibre en tant qu'il maintient « πάντων », c'est-à-dire le « tout » (fr. 16.2). L'essence de la connaissance, qui appartient aux dieux dans la tradition épique, semble accessible aux hommes dans l'emploi du superlatif de l'adjectif « χαλεπός, ή, όν » et non de « ἀδῦνᾰτ-ος, ον » « impossible ». Plus encore, l'homme semble pouvoir se passer d'un agent divin de révélation par une entreprise intellectuelle personnelle, tel que le souligne le terme « πείρατα » « achèvement » (fr. 16.2) qui souligne, par sa dimension agonistique, que l'atteinte d'une connaissance absolue s'impose comme un défi et non une aporie. Ainsi, nous ne devons pas voir, au sein du fragment 16, une contraction mais bel et bien une reconceptualisation du « γνωμοσύνης μέτρον » qui désigne ici une mesure intervenant dans un milieu plus profane et entrant dans le champ de compréhension humain[189]. Solon semble ainsi proposer un système d'équilibre capable d'être conceptualisé et appréhendé par les hommes, en vue de répondre à l'impossibilité de saisir, de manière pratique, l'ordre fondé par les dieux et les *terma* qui le soutiennent.

La conception d'une connaissance dont l'essence saurait être saisie par les hommes semble répondre au caractère imprévisible de la « τίσις » « punition » (fr. 13.25) divine qui se comprend comme « ἄτη » « ruine » (fr. 13.75) envoyée par Zeus. En effet, tandis que les *terma* se définissent par leur caractère « οὐδὲν πεφασμένον » « caché », seule *atè* se construit comme objet de révélation, tel que le souligne le verbe « ἀναφαίνεται » « est montrée, est révélée » (fr. 13.75). Ainsi, il apparaît que les hommes, inconscients des *terma* des richesses, ne peuvent élaborer, suivant les préceptes divins, un schéma de causalité ayant conduit à la sentence des dieux. L'absence d'une compréhension des causes conduit ainsi à une impondérabilité de l'avenir des hommes, dont seule la conséquence, reposant au sein d'*atè*, les informe de la violation commise à l'ordre divin. Nous pourrions dès lors penser que Solon formule au sein de ses poèmes, à la manière d'Hésiode, un ensemble didactique conduisant à adopter une éthique religieuse, qui s'inspire des prescriptions divines dans la bonne gestion de leurs richesses. Néanmoins, tel n'est pas le cas, en tant que le législateur propose, au sein

[188] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 361

[189] *Id.*, p. 361

du fragment 4, l'instauration d'une éthique politique nommée « Εὐνομίη » (fr. 4.32), construite en opposition avec la situation de « Δυσνομίη » (fr. 4.31)[190]. Cette dernière substitue à *atè*, comme principe de régulation conséquentiel, une norme capable d'agir sur les causes : *Eunomia* semble venir compenser le silence établi sur la « limite » posée par les dieux en tant qu'elle se construit comme objet de révélation « ἀποφαίνει » « révéler » (fr. 4.33) des *terma* que l'homme ne doit franchir. Aussi, Solon n'agit-il pas, dans cette démarche didactique, comme le chantre des dieux dans la proposition de cette éthique, en tant que son discours n'est pas prophétique mais recourt à sa propre démarche cognitive[191] « διδάξαι θυμὸς Ἀθηναίους με κελεύει » « mon cœur m'a poussé à enseigner aux Athéniens » (fr. 4.30). *Eunomia* agit ainsi comme un objet de révélation qui n'est donc pas issu d'un ordre divin traditionnel mais qui propose à l'homme une régulation politique et rationnelle, capable d'être appréhendé lorsque l'on en possède la connaissance. En effet, *Eunomia* révèle ce qui est « εὔκοσμα » « en ordre » (fr. 4.32), et s'impose comme principe de régulation en dévoilant les attitudes humaines situées aux extrêmes, c'est-à-dire en manifestant les *terma* de l'ordre politique. Plus encore, son rôle ne consiste pas uniquement en une activité de révélation : elle agit, tel que le laisse entendre l'emploi de la voie active dans la conjugaison du verbe « ἀποφαίνει », comme un principe efficient et dispose d'un fort pouvoir actif[192]. En effet, *Eunomia*, comme sujet des vers 32 à 39, est accompagnée d'une suite de verbes conjugués au présent, tels qu'« ἀποφαίνει » « montre » (fr. 4.32) ou « λειαίνει » « lisse » (fr. 4.34), dont la valeur de vérité générale souligne la dimension durative de ce processus. Il apparaît dès lors qu'*Eunomia*, douée d'action, remplace la place attribuée à Zeus dans les *Travaux*, et s'affirme comme principe d'organisation de la réalité, remplaçant ainsi la narration mythique hésiodique. *Eunomia*, tout comme *Dikê*, n'apparaît pas au sein d'une généalogie ou en relation avec le panthéon grec, mais se meut en un principe d'abstraction. Néanmoins, le rôle d'*Eunomia*, par rapport à celui de Zeus, change de nature, en tant qu'elle ne redresse pas les

---

[190] Selon Arist., *Rhet*., 1365a10-11 « καὶ διαιρούμενα δὲ εἰς τὰ μέρη τὰ αὐτὰ μείζω φαίνεται, πλεῖον γὰρ ὑπερέχειν φαίνεται » « Analysées en leurs parties, les mêmes choses paraissent plus grandes ; car ainsi, elles apparaissent supérieures à un plus grand nombre de choses ». Solon met ici en exergue le principe actif de l'*Eunomia* à la situation passive de la *Dysnomia.*

[191] W. JAEGER, « Solons Eunomie », *op. cit.*

[192] Notre propos se fonde sur F. BLAISE, « Poetics and politics : tradition re-worked in Solon's "Eunomia" (Poem 4) », dans *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Boston, Brill, 2006, p. 114 à 133

hommes[193] mais les « δίκαι σκολιαί » « phrases torses » (fr. 4.36). *Eunomia* n'a donc pas pour fonction de pointer du doigt certains individus, mais se présente comme un principe pratique qui se concentre sur les forces négatives qui sous-tendent les mauvaises actions au sein de la cité[194]. Elle régit ainsi « κόρος » « excès », « ὕβρις » « démesure » (fr. 4.34), mais aussi les « ὑπερήφανά ἔργα » « œuvres d'arrogance » (fr. 4. 36) et de « διχοστασίης » « sédition » (fr. 4.37). Solon porte ainsi l'*Eunomia* à un niveau d'abstraction plus élevé, car elle n'agit pas de manière personnelle sur les individus mais se concentre, de façon mécaniste, sur des forces objectives qui traversent la cité et entrent en contradiction avec l'ordre porté par la loi. *Eunomia*, comme conciliation des contraires, fait ainsi entrer la cité dans une *dunamis*[195], assurant ainsi la pérennité de son existence par le mouvement qu'elle entretient au sein de la *polis* grâce à son rôle de prévention et non pas uniquement, à la différence des dieux, de punition. Ainsi, *Eunomia* vient affecter le processus social par son rôle de correction en amont, qui permet de se prévenir de la mise en place de la sentence de la justice divine[196], comme le souligne la métaphore « αὐαίνει δ' ἄτης ἄνθεα φυόμενα » « sèche les fleurs de la ruine » (fr. 4.35), mettant de la sorte à distance l'action punitive des dieux dans le processus de rationalisation qu'elle propose.

Eunomia se comporte dès lors comme un processus autonome en tant que son référent n'est pas celui des préceptes divins mais de la loi établie par Solon. En effet, même si nous utilisons avec précaution le fragment 31 qui ne semble pas pouvoir être attribué au législateur[197], nous remarquons que Solon demande à Zeus de lui délivrer une « τύχη ἀγαθή », un « destin favorable » et le « κῦδος » « renom » (fr. 31.2), permettant de placer le corpus législatif sous l'autorité des dieux, mais ne le sollicite pas pour lui fournir le réel contenu de sa

---

[193] Dans Hés., *Trav.*, v. 7 « ῥεῖα δέ τ' ἰθύνει σκολιὸν », le traducteur P. Mazon fait porter l'action de Zeus sur les hommes « aisément il redresse les âmes torses ».

[194] E. IRWIN, *Solon and Early Greek Poetry: The Politics of Exhortation*, London, Cambridge University Press, 2005, pp. 155 à 198

[195] La *dunamis* naît en effet de l'action contraire établie entre deux forces.

[196] F. BLAISE, « Poetics and politics : tradition re-worked in Solon's "Eunomia" (Poem 4) », *op. cit.*

[197] L'éditeur indique en effet que son attribution à Solon semble improbable, car aucun autre fragment n'est écrit en hexamètres dactyliques. Voir également M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 521

législation[198]. Or *Eunomia*, qui n'est pas la « bonne législation » si nous considérons que le *nomos*, à la période archaïque, ne signifie pas encore « loi » mais « coutume, usage »[199], se définit, par sa racine –*nem**, comme « bonne organisation » et « respect vis-à-vis de cette coutume »[200]. Par *Eunomia*, Solon propose un système de régulation qui passe par la loi, bénéficiant de l'approbation divine mais dont le contenu émane d'une réflexion purement humaine, même s'il maintient la place prédominante des dieux au sein de la cité. Plus encore, le rôle révélateur d'*Eunomia* semble s'apparenter à la volonté de faire jaillir la vérité : en effet, selon une analyse sémantique, mettre fin au caractère *a-phanès* d'un élément, c'est engager un processus d'*a-lethéia*[201], de dévoilement de ce qui auparavant échappait à la conscience, de ce qui était « caché ». Le processus de bonne conformité à la loi montre ainsi que le corpus législatif, qui permet de créer une situation « εὔκοσμα », s'impose comme vérité, et notamment comme vérité politique. Ainsi, même si nous ne devons pas penser que la vérité portée par la législation s'affranchit des préceptes divins, l'effort de rationalisation proposé par Solon éloigne nécessairement les dieux du fonctionnement de la *polis*. Il n'existe donc pas deux vérités contradictoires chez Solon, l'une qui serait celle du divin et l'autre d'une loi séculière, mais la proposition d'un chemin politique et non théologique pour accéder à un respect de la mesure, voulue par les dieux et devant être maintenue par la *polis*. Même si l'entreprise de Solon ne consiste pas dans la mise en place d'un ordre séculier et maintient la consubstantialité résidant entre l'ordre politique et l'ordre divin, le processus de régulation de la *polis* semble se vouloir plus systématique, plus mécanique, en tant qu'il cherche à faire ressortir un principe de causalité antérieure à la punition divine.

Ainsi, nous ne devons pas uniquement considérer *Eunomia* comme le signe tangible d'un changement de paradigme, qui ne serait plus celui des préceptes divins mais du corpus législatif. *Eunomia*, qui n'agit pas sur les hommes mais sur les forces négatives traversant la cité, engendre plus largement la volonté de faire entrer les phénomènes politiques au sein de schémas normés. Nous remarquons ainsi, chez Solon, une extrapolation de la vision mécaniste

---

[198] J. LEWIS, *Solon the thinker : political thought in archaic Athens*, *op. cit.*, pp. 11 à 22

[199] L.M. L'HOMME-WERY, « De l'Eunomie solonienne à l'isonomie clisthénienne. D'une conception religieuse de la cité à sa rationalisation partielle », *op. cit.*

[200] E. LAROCHE, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1949

[201] De l'étymologie α-λανθάνω : « qui n'échappe pas à l'attention ».

d'*Eunomia* pour l'ensemble du fonctionnement de la cité, qu'il semble éloigner des lois divines pour la rapprocher des lois de la nature. En effet, comment comprendre, dans le fragment 13, la comparaison, introduite par « ὥστ' » « comme » (fr. 13.18), établie entre le processus punitif de Zeus et le phénomène météorologique de la tempête ? Nous pourrions penser, au premier abord, qu'il s'agit simplement d'illustrer l'inflexibilité et l'imprévisibilité de la punition divine[202] par l'introduction du *comparendum* naturel de la violence des vents, compréhensible dans une société majoritairement agricole. Si tel peut être le cas dans un premier temps, nous remarquons que Solon, en exposant le caractère mécanique de la coercition divine, ôte de l'action de Zeus son intentionnalité[203]. La volonté de rationaliser les phénomènes se comprend comme négation de l'arbitraire divin : établir un parallèle entre la punition de Zeus et les lois de la nature permet ainsi de souligner que le fonctionnement de la cité ne dépend plus uniquement de son démiurge, mais répond à des règles immanentes et logiques qui, saisies par l'homme, mettent à distance l'omnipotence divine. En effet, la « co-agency » de l'action de la justice avec les dieux[204] semble pouvoir se passer de Zeus, en tant que le fragment 9 reprend la thématique de la tempête comme conséquence de l'action injuste, sans toutefois se référer à Zeus. Il se produit donc une mutation, un renversement sémantique vis-à-vis des scènes d'orages et de tempêtes que l'on retrouve dans l'épopée : ces dernières ne symbolisent pas, chez Solon, la punition divine, mais expliquent le processus rationnel de la justice de Zeus, qui se comporte d'une manière si systématique qu'il semble pouvoir se passer de sa dénomination. Finalement, le processus judiciaire se comprend selon les théories naturalistes de l'époque de Solon, que l'on retrouve chez Anaximandre, où les « νεφέλαι » « nuages » (fr. 9.1) seul ou dans leur interaction avec le « ἄνεμος » « vent » (fr. 13.18) sont à l'origine de phénomènes météorologiques violents, tels que la tempête ou la « χάλαζα » « grêle » (fr. 9.1)[205]. La répétition de la préposition « ἐκ » « depuis » des vers 1 à 3 du fragment 9 renforce de même la mise à distance vis-à-vis du divin, en tant que les génitifs qu'elle gouverne se rapportent au champ lexical de la nature, à savoir « νεφέλαι » (fr. 9.1) et « ἀστεροπαί » « éclairs » (fr. 9.2). La provenance des phénomènes météorologiques, comme

[202] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 157

[203] J. LEWIS, *Solon the thinker : political thought in archaic Athens*, *op. cit.*, pp. 11 à 22

[204] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 150

[205] M. NOUSSIA, « Strategies of persuasion in Solon's elegies », *op. cit.*

métaphore de la punition infligée aux hommes, n'est donc plus uniquement celle du divin incarné par Zeus, mais aussi de la nature elle-même. Plus encore, la finalité du processus judiciaire, que consiste en l'*atè* des citoyens injustes, se retrouve normalisée au sein de l'image du « πῦρ » « feu » (fr. 13.14) qui grossit « φλαύρη μὲν τὸ πρῶτον, ἀνιηρὴ δὲ τελευτᾶι » « insignifiant au début, mais douloureux à la fin » (fr. 13.15), révélant une sentence qui n'apparaît pas *ex nihilo*, échappant à la conscience des hommes, mais qui résulte d'un processus d'une justice qui suit les lois de la nature. L'*atè* semble donc échapper à la dimension arbitraire divine, qui résulte de l'incompréhension du *noos* des dieux, et s'impose comme phénomène de régulation, permettant de passer d'un état injuste à un état juste. Ainsi, la normalisation engendrée par l'utilisation d'une imagerie de la nature, couplée à la présence d'*Eunomia* comme agent de révélation des *terma*, permet de recréer le schéma de causalité allant de l'action injuste à sa sentence. Pour Solon, il ne s'agit pas uniquement d'illustrer, par des métaphores connues, le processus punitif des dieux, mais bien, par la rationalisation du pouvoir coercitif divin, d'affirmer une symbiose entre le processus de régulation issu des dieux et celui de la nature, dont la compréhension globale par l'homme provoque nécessairement une mise à distance de l'omnipotence divine.

La recréation d'un schéma de causalité semble ainsi engendrer un changement de nature de la *polis* elle-même. En effet, le processus correctif d'*Eunomia*, portant sur les forces négatives traversant la cité, couplé à une compréhension de la justice forgée autour des lois de la nature, font de la cité un tout plus autonome, où la dimension naturaliste du processus coercitif de Zeus témoigne de la progressive autorégulation de la *polis*. Finalement, Solon fait basculer le centre de gravité de la *polis* en direction des hommes[206] : elle apparaît dès lors comme un vaste ensemble d'*energeia*, qui trouvent la résolution de leurs contradictions au sein de la loi. Il résulte de cette observation un glissement sémantique, où la « πόλις », comme entité créée et régie de manière omnipotente par les dieux, semble devenir l' « ἡμετέρη πόλις » « notre cité » (fr. 4.1) comme ensemble vécu et habité par les hommes, régi par des forces nécessitant la création d'un réseau d'accords entre les êtres humains. Chez Solon, une cité « εὔκοσμα καὶ ἄρτια » « ordonnée et harmonieuse » (fr. 4.32) n'est pas celle qui respecte avant tout des accords externes verticaux, venus des dieux, mais plutôt des accords internes

[206] Nous reviendrons sur la notion de responsabilité humaine en II) 3)

horizontaux, présentant ainsi un arrangement correct de chaque élément de la société, à savoir des hommes[207]. C'est pourquoi la menace de la survie de la *polis*, comme entité politique, ne provient plus des dieux mais bel et bien des êtres humains : si Zeus garde son rôle d' « apportionner »[208] auprès de l'homme compris de manière individuelle, son pouvoir semble affaibli voire inexistant en ce qui concerne les hommes rassemblés au sein d'une entité politique. L'individu, intégré dans la cité, ne répond donc plus à l'arbitraire du pouvoir coercitif des dieux mais entre dans une régulation qui leur est progressivement indépendante, répondant aux lois de la nature et au sein de laquelle l'action rationalisée de la justice semble pouvoir se passer des dieux, qui semble finalement ne se doter que d'un rôle symbolique. Le divin perd ainsi une part de son rôle actif dans le domaine politique en tant que « ἡμετέρη δὲ πόλις κατὰ μὲν Διὸς οὔποτ' ὀλεῖται / αἶσαν καὶ μακάρων θεῶν φρένας ἀθανάτων » « notre cité ne périra jamais sur l'ordre de Zeus ou par les intentions des dieux immortels » (fr. 4.1-2), témoignant dès lors, de la part de Solon, un très fort éloignement vis-à-vis d'Hésiode et du mythe des âges, au sein duquel Zeus détruit, pour la race d'argent, l'ensemble de la communauté politique[209]. Cependant, comment comprendre que la cité reste connectée à la figure divine d'Athéna dans son rôle d'*episkopos* ? En effet, « Παλλὰς Ἀθηναίη » « Pallas Athéna » (fr. 4.4) semble récupérer le pouvoir actif de protection de la cité de son père, témoignant du considérable affaiblissement de l'autorité de Zeus, et continue d'exercer, à première vue, une tutelle divine sur Athènes à la manière des dieux iliadiques[210]. Or, la présence de cette divinité primitive ne doit pas être comprise comme l'introduction d'un élément irrationnel dans la pensée politique de Solon, en tant qu'Athéna, comme déesse tutélaire d'Athènes, semble être bien plus une allégorie politique qu'une réelle entité divine[211]. Par ailleurs, le rôle d'*episkopos* qui lui est attribué témoigne de l'affaiblissement du pouvoir des dieux sur l'entité politique d'Athènes. En effet, si nous nous tournons vers l'*Iliade*, le terme d' « ἐπίσκοπος » (fr. 4.3) peut être compris à la manière d'Hector, lorsque ce dernier

---

[207] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 261

[208] *Id.*, p. 234

[209] Hés., *Trav.*, v. 137 et 138 « τοὺς μὲν ἔπειτα / Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυψε χολούμενος » « Alors Zeus, fils de Cronos, les ensevelit, courroucé »

[210] L'expression « χεῖρας ὕπερθεν ἔχει » « tient entre ses mains » semble reprendre l'expression d'Homère dans *Il.*, v. 249 « ὄφρα ἴδητ' αἴ κ' ὔμμιν ὑπέρσχῃ χεῖρα Κρονίων » « pour voir si le Kronide va sur vous étendre sa main », que l'on retrouve au sein de l'exhortation d'Agamemnon.

[211] J. LEWIS, *Solon the thinker : political thought in archaic Athens*, *op. cit.*, pp. 11 à 22

affirme que les dieux sont les « ἐπίσκοποι ἁρμονιάων » « gardiens des accords »[212] et non dans le sens de Ménélas qui emploie le terme d' « ἐπίσκοπος » dans le sens d' « espion »[213]. Nous comprenons donc que la survie de la cité ne tient pas à la volonté des dieux qui, à la suite des observations d'Athéna en tant qu' « espion », décideraient de sa destruction, mais des hommes, puisque la stabilité de la cité repose sur la bonne marche de leurs accords. Solon ôte donc aux dieux leur rôle destructeur pour le redistribuer auprès des hommes, témoignant de son détachement vis-à-vis de la conception iliadique, où Héra, particulièrement attachée à Argos, Sparte et Mycènes, assure un rôle de protection autour de ces cités à moins que Zeus ne décide de les détruire[214]. Le rôle d'Athéna n'est donc plus d'entretenir un rapport entre la *polis* et l'autorité des dieux, mais plutôt de se constituer comme point de dissociation entre les hommes et le divin, assurant ainsi la place distincte de la cité dans le monde. Solon attribue ainsi à l'homme un très fort potentiel d'actions dans l'éviction relative du divin qu'il propose au sein de la sphère politique : ainsi rationnalisée, la cité se constitue comme un tout compréhensible et autonome, quoique symboliquement associée au divin, qui reste encore présent mais se comprend au sein d'une régulation qui lui ôte son intentionnalité. Le temps de la cité ne semble donc plus être dépendant d'une autorité transcendante et décisionnaire, mais s'intègre au sein de lois mécanistes par la recréation d'un principe de causalité allant de l'action injuste à sa sentence : la *polis*, chez Solon, s'articule autour d'un temps de la nature.

---

[212] *Il*. 22.254-255 « ἀλλ' ἄγε δεῦρο θεοὺς ἐπιδώμεθα· τοὶ γὰρ ἄριστοι / μάρτυροι ἔσσονται καὶ ἐπίσκοποι ἁρμονιάων » « Allons, appelons-en aux dieux ; ils seront les meilleurs / témoins et observateurs de tous les accords »

[213] *Il*. 10.38. Pour le choix du sens d'*episkopos* comme « témoin des accords », voir E. ANHALT, *Solon the Singer : Politics and Poetics*, Lanham, Rowman & Littlefield Pub Incorporated, 1993

[214] *Il*., 4.30-67. Le terme d'*episkopos* n'est pas employé, mais le passage témoigne du même rôle de la divinité comme agent de protection.

Chapitre II : Un nouveau rapport à la *Dikè* : une compréhension conséquentialiste des phénomènes

L'éviction relative des dieux dans le fonctionnement de la *polis* au profit d'une interprétation mécaniste de sa régulation engendre ainsi une compréhension de la *Dikè* qui, conforme aux lois de la nature, ne se constitue plus comme révélation transcendante et ponctuelle de l'*atè*, mais comme un processus immanent à la cité. Aussi, quelle conception du futur peut-il résulter de cette requalification ? Il s'agit avant tout de reconsidérer le lien qui unit le poète et les Muses au regard de leur fonction de patronage divin admise dans l'épopée. Dès le premier vers du fragment 13, Solon adresse une prière hymnique aux « Μοῦσαι Πιερίδες » « Muses de Piérie » (fr. 13.2), évoquées au sein d'une apposition au vocatif, qui n'est pas sans rappeler celle d'Hésiode, dont la mention ouvre le proème des *Travaux* « Μοῦσαι Πιερίηθεν » (v. 1). Cette adresse aux Muses, que nous retrouvons également dans la *Théogonie* en direction des « Μοῦσαι Ἑλικωνιάδες » « Muses Héliconiennes » (v. 1), a pour but de fournir au poète un enseignement issu des dieux « ἐδίδαξαν » « apprirent » (v. 22) qui le dote d'une omniscience sur les trois temps de l'existence « εἴρουσαι τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα » « elles disent ce qui est, ce qui sera et ce qui fut » (v. 38). Or, chez Solon, la prière aux Muses ne concerne pas la transmission du contenu de son action, mais de moyens favorables pour sa mise en application, en tant que le législateur demande l' « ὄλβος », la « prospérité » (fr. 13.3), la « δόξα » « bonne réputation » (fr. 13.4), mais aussi d'être « γλυκὺς φίλοις » « doux pour mes amis », « ἐχθροῖσι πικρός » « incisif pour mes ennemis » (fr. 13.5) et vu avec « αἰδοῖον » « respect » et « δεινός » « crainte » (fr. 13.6). Le sujet de la composition de Solon n'émane donc pas d'une autorité supérieure divine, même si son contenu ne peut se passer de l'approbation symbolique des Muses : la connaissance du législateur n'est donc pas spécifique et individuelle, émanant d'une intelligence surnaturelle, mais se constitue plutôt comme un savoir partagé par l'ensemble des êtres humains[215]. Solon ne dispose donc pas de la capacité d'omniscience attribuée à l'aède sur les trois temps de l'existence et s'inscrit, à l'inverse, au sein d'un temps présent qui recherche la connaissance

[215] F. BLAISE, « Poetics and politics : tradition re-worked in Solon's "Eunomia" (Poem 4) », *op. cit.*

du futur par la compréhension des liens causaux qui unissent les actions humaines[216]. La requalification du don des Muses brise ainsi la continuité théorique du passé, du présent et du futur revenant traditionnellement au poète pour proposer un temps à venir qui, affranchi de sa dimension abstraite, ne peut être auguré.

L'immanence des lois qui régissent la communauté politique vient ainsi redéfinir le rôle de l'aède : le fonctionnement de la cité, éloigné de l'intentionnalité divine, engendre nécessairement l'incapacité, pour le poète, à détenir une perspective visionnaire pour la cité par le biais des Muses. Il s'agit donc, pour Solon, de construire une nouvelle compréhension de la *Dikè*[217], selon l'observation de ses phénomènes, capable de définir le mécanisme conséquentialiste régissant la *polis* afin de produire une interprétation de ce vers quoi elle s'achemine. En effet, dans le fragment 4, Solon crée entre lui et la *Dikè* une relation de forte proximité par l'éviction de Zeus dans son processus punitif, engendrant ainsi la nouvelle responsabilité, pour le poète, de révéler les conséquences de l'action de la justice[218]. Tout comme *Eunomia*, *Dikè* n'apparaît pas au sein d'une généalogie mythique, à la différence d'Hésiode qui fait d'elle, dans la *Théogonie*, l'une des trois « Ὧραι » « Heures » (v. 900), c'est-à-dire l'une des trois filles de Zeus et « Θέμις » « Equité » (v. 900) aux côtés d' « Εὐνομία » « Discipline » et d' « Εἰρήνη » « Paix » (v. 901). La majuscule attribuée à « Δίκη » (fr. 13.14) semble plutôt la définir comme principe d'abstraction, qui, de la même manière qu'*Eunomia*, dispose d'un pouvoir actif indépendant de la volonté des dieux. En effet, contrairement à la vision hésiodique proposée dans les *Travaux*, la *Dikè* solonienne n'agit pas comme pouvoir intermédiaire entre les hommes et Zeus[219]. Chez Hésiode, la *Dikè* dispose d'un rôle actif en tant que témoin de l'injustice des hommes, mais uniquement passif lorsqu'il s'agit de mettre en œuvre sa vengeance, qui passe par le truchement de Zeus lorsqu'elle « καθεζομένη » « s'assoit » (v. 259) auprès de son père. La voix de la *Dikè* hésiodique « ῥόθος » « clameur » (v. 220), « κλαίουσα » « en pleurant » (v. 222), « γηρύετ' » « dénonce » (v. 260), qui fait d'elle un principe personnifié et associé à l'action punitive des dieux par le lien de dépendance

[216] E. ANHALT, *Solon the Singer : Politics and Poetics*, *op. cit.*, pp. 11 à 65

[217] Notre étude se fonde principalement sur le fragment 4, qui délivre une conception nouvelle de la *Dikè*, indépendante de Zeus et agissant de manière autonome.

[218] E. IRWIN, *Solon and Early Greek Poetry : The Politics of Exhortation*, *op. cit.*, pp. 155 à 198

[219] F. BLAISE, « Poetics and politics : tradition re-worked in Solon's "Eunomia" (Poem 4) », *op. cit.*

qu'elle entretient vis-à-vis de Zeus, s'oppose à la *Dikè* solonienne qui agit « σιγῶσα » « en étant silencieuse » (fr. 4.15)[220]. Le silence de la *Dikè* témoigne ainsi de sa capacité punitive personnelle et autonome, et corrobore l'absence de transcendance que lui attribue le législateur[221] : selon F. Blaise, « il n'y a pas de place pour la révélation ici, mais le poète parle d'un processus causal qui est inévitable »[222]. L'éviction de Zeus au sein du fragment 4, qui facilite l'immanence des conséquences de la *Dikè*, affirme ainsi un principe ancré dans la réalité humaine et l'expérience, au sein d'une temporalité qui n'est plus celle, abstraite, délivrée par les Muses au poète.

Le silence de la *Dikè* rappelle dès lors celui des maladies infligées aux hommes décrites au sein des *Travaux*, agissant « σιγῇ » « en silence » (v. 104), dans la mesure où il témoigne de l'incapacité des hommes à négocier avec ces pouvoirs[223]. La justice agit ainsi de manière inévitable, comme en témoigne la dimension statique de sa position par ses « σεμνὰ θέμεθλα » « augustes fondations » (fr. 4.14), à la différence de la *Dikè* hésiodique qui fuit en direction de son père[224]. Par cela, Solon atteste d'une conception du futur qui n'est plus celui, négociable[225], résultant de la transcendance de l'action punitive des dieux, mais qui procède de la logique implacable d'un processus naturel inévitable. En effet, le rapprochement effectué entre l'action de la *Dikè* et les lois de la nature au sein du fragment 13 permet de « faire ressortir le pouvoir élémentaire de processus décrit, mais aussi de révéler la dure loi de causalité qui gouverne la vie politique et sociale, correspondant à l'absolue nécessité de la nature »[226]. Le caractère nécessaire qui revient à la *Dikè* s'exprime ainsi au sein de l'adverbe temporel « ἤδη » (fr. 4.17), dont le sens recouvre à la fois celui de « maintenant » et

---

[220] Nous nous opposons ici à l'affirmation de A. ADKINS, *Poetic Craft in the Early Greek Elegists*, Chicago, University of Chicago Press, 1985, p. 117 selon qui « « La dikè d'Hésiode se plaint à Zeus, alors que celle de Solon punit silencieusement en son nom propre ; mais nous sommes dans le même ordre d'idée » (trad. pers.)

[221] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 241

[222] F. BLAISE, « Poésie, politique, religion : Solon entre les dieux et les hommes (l'"Eunomie" et l'"Elégie aux Muses", 4 et 13 West) », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 23, 2005, pp. 3 à 40, voir p. 9

[223] F. BLAISE, « Poetics and politics : tradition re-worked in Solon's "Eunomia" (Poem 4) », *op. cit.*

[224] E. IRWIN, *Solon and Early Greek Poetry : The Politics of Exhortation*, *op. cit.*, p. 155 à 198

[225] Le passage dans Hés., *Trav.*, v. 335 à 341 souligne que les hommes peuvent s'attirer les faveurs des dieux par les sacrifices.

[226] W. JAEGER, « Solons Eunomie », *op. cit.*, p. 93 (trad. pers.)

d' « immédiatement », qui détermine le point de départ, comme le souligne le verbe au présent de vérité générale « ἔρχεται » « commence » « arrive » (fr. 4.17), d'un processus inévitable lorsqu'il se met en œuvre[227]. Cette compréhension de la nécessité s'exprime ainsi au travers de la comparaison établie entre l'action de la *Dikè* et les lois de la nature, forgeant un écho aux théories présocratiques de l'époque de Solon[228]. En effet, tout comme la contrariété des « νεφέλαι » « nuages » (fr. 9.1), parfois en interaction avec le « ἄνεμος » « vent » (fr. 13.18) engendre la « χιών » « neige » ou la « χάλαζα » « grêle » (fr. 9.1), ou les « ἀνέμοι » « vents » (fr. 12.1) viennent contrarier « ταράσσεται » « agitent » le calme de la « θάλασσα » « mer » (fr. 12.1), l'action injuste engendre une conséquence de type mécanique et inéluctable émanant de la *Dikè*. C'est pourquoi l'action de la *Dikè*, chez Solon, est désignée par l'adverbe de manière « πάντως » « assurément » « de toute manière » (fr. 4.16), qui désigne un événement auquel on ne peut se soustraire. L'adverbe, qui se répète au sein de sept occurrences au sein des fragments[229], désigne à chaque fois un *telos* auquel les hommes ne peuvent échapper, ou pensent ne pouvoir échapper. Associée par quatre fois à l'action de la justice, comme le soulignent les trois expressions restantes « πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη » « la justice arrive de toute manière après » (fr. 13.8) « πάντως δ' ἐς τέλος ἐξεφάνη » « la fin est assurément révélée » (fr. 13.28) et « ἤλυθε πάντως αὖτις » « [la destinée] arrive de toute manière à son tour » (fr. 13.31), la notion de « πάντως » témoigne de l'assurance d'un processus conséquentiel qui meut le futur en une donnée ne résultant pas d'une « unpredictable quarrel between capricious agents » mais s'organisant selon un « orderly scheme »[230]. La *Dikè* solonienne propose ainsi un futur qui peut être rationnalisé, à partir duquel les hommes peuvent anticiper les conséquences d'une action injuste par la compréhension de son processus.

De ce fait, peut-on penser que l'assimilation de la justice à un ensemble d'actions anticipable, fondé sur une compréhension naturaliste de la *Dikè*, vient compenser l'absence

---

[227] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 243

[228] Pour plus de détails à ce propos, voir G. VLASTOS, *Studies in Greek Philosophy : The Presocratics*, Princeton, Princeton University Press, 1995

[229] On retrouve l'adverbe dans les fragments 4. 16, 28 et 13. 8, 28, 31, 42, 55

[230] C. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, Columbia University Press, 1985, p. 193

de transcendance dont elle fait preuve et qui conduit le poète à ne pouvoir détenir une perspective visionnaire du futur ? En effet, le fonctionnement mécaniste et absolu de la *Dikè* semble pouvoir fournir, à première vue, une appréciation globale de ce vers quoi la *polis* s'achemine en cas d'action injuste, en tant que Solon attribue à son action un caractère nécessaire : cette approche rationnelle pourrait ainsi renouer avec la dimension théorique accordée au temps au sein de l'épopée, dans laquelle passé, présent et futur forment une chaîne où chaque maillon est porté à la connaissance du poète. Néanmoins, une telle hypothèse forme une aporie dans la mesure où la prévisibilité absolue de l'action de la *Dikè* n'équivaut pas à la prévisibilité absolue du moment de son action dont le caractère imprévisible s'exprime par l'adverbe « αἶψα » « soudain » (fr. 4.18). Si la sentence de Zeus, dans l'épopée, échappe aux hommes par leur incapacité à saisir le *noos* divin, les forces naturelles qui sous-tendent la mise en œuvre de la *Dikè* échappent à la perception empirique de l'individu[231]. Tout comme dans la nature, les hommes perçoivent la « χιών » « neige » et la « χάλαζα » « grêle », mais non les forces ayant engendré la contrariété des « νεφέλαι » « nuages ». En effet, l'action de la *Dikè* ne se réduit pas à l'instant, mais se comporte comme un processus dont seul le *telos* est objet de révélation. Nous notons ainsi que la connaissance des trois temps de l'existence, qui revient traditionnellement au poète, se retrouve transférée au sein de la *Dikè* afin de souligner l'autonomie de son action « σύνοιδε τὰ γιγνόμενα πρό τ' ἐόντα » « elle connaît le présent et le passé » (fr. 4.15). Néanmoins, nous notons dès à présent que cette connaissance se trouve occultée du « τά τ' ἐσσόμενα », c'est-à-dire des « choses qui seront », qui constitue le deuxième temps de la chaîne temporelle des *Travaux*. Solon brise donc la continuité théorique du *continuum* linéaire afin de souligner l'incertitude des conséquences de la *Dikè* : le futur, chez le législateur, ne se constitue pas comme objet de spéculation[232]. La *Dikè* affirme ainsi que son fonctionnement ne se fonde que sur des connaissances tangibles et vécues, à savoir celles du présent et du passé. Le futur ne se constitue donc pas comme une série d'instants d'ores et déjà fixés sur un tout temporel déjà normalisé, mais comme un processus long, quasi illimité, qui porte la *polis* vers un horizon ouvert.

---

[231] J. LEWIS, *Solon the thinker : political thought in archaic Athens*, *op. cit.*, pp. 42 à 59

[232] F. BLAISE, « Poetics and politics : tradition re-worked in Solon's "Eunomia" (Poem 4) », *op. cit.*

La durabilité de l'action de la *Dikè* s'exprime ainsi dans le changement sémantique que Solon opère dans la conception du présent. En effet, la justice, qui apparaît comme un processus et non comme un phénomène ponctuel, dont le moment d'exécution futur serait inscrit dans la trame temporelle de la *polis*, meut le présent en un temps déjà tourné vers un futur qui prend naissance en lui. Aussi le « τά τ' ἐόντα » « ce qui est » hésiodique est remplacé par le participe présent « τὰ γιγνόμενα » (fr. 4.15) qui implique une idée de naissance[233] : selon F. Blaise, « la référence ne porte pas sur un état général et stable, mais, plus concrètement, sur l'activité d'un processus : le présent devient le moment présent, et ce moment n'est pas clos »[234]. Par ailleurs, nous notons que le verbe « γίγνομαι » n'est que très rarement conjugué aux temps du futur dans la littérature grecque archaïque et se trouve régulièrement remplacé par le participe présent, dont le sens recouvre celui d'un « devenir ». Le présent, chez Solon, n'est donc pas l'immédiat, mais un temps dynamique à l'origine d'un processus qui tourne la *polis* vers son devenir. L'action de la *Dikè* semble ainsi gonfler cette dernière d'une série de griefs qui n'ont pas encore été suivis d'effets punitifs et ne peuvent, *de facto*, être saisis empiriquement par les hommes. En effet, Solon semble signaler que la *polis* est déjà inscrite dans un large mécanisme suite à des faits passés, comme le souligne le passage de l'aoriste « ἦλθ' » « est venu » (fr. 4.16) au présent « ἔρχεται » « vient, commence » (fr. 4.17) par la rupture qu'impose l'adverbe temporel « ἤδη » « maintenant » (fr. 4.17). Ainsi, l'accumulation des actions injustes du passé vient déclencher, dans le présent, un processus qui caractérise le futur comme le résultat de ce dernier. Cette perspective diachronique montre donc que la corrélation entre passé et présent est redéfinie d'une manière pragmatique, où l'événement X engendre la conséquence Y au regard de l'action injuste commise. Ainsi, comme l'avenir de la *polis* dépend de la conséquence d'un fait passé concret, le futur ne se pare d'aucun caractère général et ne peut se déduire de la théorie. C'est pourquoi Solon semble utiliser le participe « ἀποτεισομένη » « arrivera à son exacte rétribution » (fr. 4.16) pour désigner l'action de la justice : le futur n'apparaît pas comme un temps abstrait mais se définit dans l'acte concret de la rétribution[235]. Le temps, chez Solon, revêt donc une dimension pratique, comme le souligne l'emploi du datif instrumental « τῶι

---

[233] *Id.*

[234] F. BLAISE, « Poésie, politique, religion : Solon entre les dieux et les hommes (l'"Eunomie" et l'"Elegie aux Muses", 4 et 13 West) », *op. cit.*, p. 7

[235] F. BLAISE, « Poetics and politics : tradition re-worked in Solon's "Eunomia" (Poem 4) », *op. cit.*

χρόνωι » « par le temps » (fr. 4.16). Ce dernier s'incarne en effet comme instrument de la punition, que les hommes peuvent saisir au travers des actions coercitives de la *Dikè* : il se meut en un concept vécu, saisi par l'expérience, et non compris comme ligne théorique. Le temps se définit donc, par l'action de la *Dikè* vu comme processus, comme une dynamique qui tourne le présent vers le futur, selon une approche qui se fonde sur des faits passés empiriquement vérifiables, même si le mécanisme de la *Dikè* en lui-même ne peut être saisi par l'homme.

Néanmoins, si la *Dikè*, comme processus, oriente la cité vers son futur, quel *telos* devons-nous retirer de son action ? La *Dikè* naturelle de Solon peut-elle se faire transposition de la capacité que détient Zeus, au sein de l'épopée, à provoquer la destruction définitive de la *polis* ? En effet, les actions de la justice semblent revêtir une polysémie qui permettent d'envisager la volonté destructrice de la *Dikè*. Le participe « ἀποτεισομένη » (fr. 4.16), pouvant signifier « prendra sa revanche », couplé à l'*atè* qui, prise dans son sens psychologique, peut se traduire par « fléau », se pare d'une forte connotation funeste. Or, une telle conception arrive rapidement à dévoiler sa contradiction dans la mesure où la *Dikè* naturelle du fragment 4 est réinstaurée dans sa nature divine dans le fragment 13, qui affirme l'incapacité des dieux à détruire la cité. Toutefois, nous pourrions penser, à première vue, que le travail coercitif de la *Dikè* consiste à son tour à provoquer de tels effets par la situation d'acosmie engendrée par son processus. En effet, le rapprochement établi entre la sentence de la *Dikè* et la dimension destructrice des vents, dans le fragment 13, laisse penser que le processus de la justice ne porte finalement pas la cité vers un futur ouvert mais, à l'instar d'Hésiode pour le second temps de la race de fer, vers un temps prédéterminé et clôt par la ruine annoncée de la cité. L'action de la justice semble avant tout fatale, comme le souligne l'emploi du verbe « δηιόω » au sein du participe épique « δηιώσας » (fr. 13.21) portant le sens homérique de « tuer brutalement »[236]. La justice, dont l'action destructrice est comparée à la frénésie des héros homériques, semble créer au sein de la cité une situation acosmique par le bouleversement de la stabilité des éléments qu'elle provoque en les « κινήσας » « agitant » (fr. 13.20). Le vent, comme métaphore de la *Dikè*, se caractérise par une violence capable de s'opposer à l'état

[236] *Il*. 18.82-84 « τὸν ἀπώλεσα, τεύχεα δ' Ἕκτωρ / δῃώσας ἀπέδυσε πελώρια θαῦμα ἰδέσθαι / καλά » « Ses armes, Hector, / le jetant bas, les lui a prises, prodigieuses, merveilles à voir, / belles. »

naturel des éléments, en tant qu'il vient déloger le « πόντος », la « mer » (fr. 13.19) de son lit en atteignant le « πυθμήν » « fond » (fr. 13.20) de cette dernière, pourtant dite « ἀτρύγετος » « sans fond » (fr. 13.19)[237]. Cependant, si nous attribuons à l'adjectif le sens d' « infertile » qui lui revient également, nous remarquons que le caractère « ἀτρύγετος », attribué à la mer, vient s'opposer à celui, fertile, de la « γῆ πυροφόρος » « terre porteuse de blé » (fr. 13.20). Cette antithèse permet ainsi de renforcer la dimension mortifère de l'impétuosité des vents, qui vient nuire à la principale ressource d'une société majoritairement agricole. Cette acosmie, décrite de manière symétrique par Solon, vient alors toucher les trois strates qui, selon les présocratiques, composent l'univers. Les vents, qui touchent le fond de la mer puis la terre, « ἱκάνει » « atteint » (fr. 13.21) enfin l' « οὐρανός », le « ciel » (fr. 13.22). Néanmoins, nous remarquons que Solon, contrairement à la description qu'il forge de l'action des vents sur terre et sur mer, n'emploie pas, en ce qui concerne le ciel, de participe à l'aoriste tels que « κινήσας » et « δηιώσας ». Le verbe « ἱκάνει » est, à l'inverse, conjugué au présent de l'indicatif, à l'instar du verbe « λάμπει » « brille » (fr. 13.23). L'atteinte du ciel, c'est-à-dire des limites de l'univers, ne vise donc pas à la destruction pleine et entière du *cosmos* en tant que but ultime de la justice : à l'inverse, le passage de l'aoriste au présent indique le rétablissement d'une situation antérieure, comme le souligne l'adverbe « αὖτις » « à nouveau » (fr. 13.22). L'action de la justice ne tend donc pas à détruire la *polis* mais à restaurer un ordre par l'élimination pleine et entière de chaque acte d'injustice grâce à l'envoi d'*atè*. Il s'agit, pour la justice, de faire *tabula rasa* des troubles du passé et d'en éliminer les traces, comme le souligne l'emploi de l'aoriste pour le verbe « ἰδεῖν » « voir » dans l'expression « ἐστὶν ἰδεῖν » (fr. 4.24). Les « νέφεα » « nuages » (fr. 13.24), qui ne peuvent plus être vus, marquent ainsi le passage « ἀτὰρ » « puis » (fr. 13.24) vers une situation d'accalmie indiquée par la « αἰθρία », le « ciel clair » (fr. 13.22) mais aussi le « ἥλιος » « soleil » (fr. 13.23), qui forme, dans les mentalités, des images mélioratives indiquant un état de paix. L'*atè* qu'elle envoie aux citoyens ne doit donc pas se comprendre dans son sens psychologique de « fléau », à connotation funeste, mais plus pragmatique de « ruine » comme perte définitive de l'ensemble de ses possessions matérielles. Elle vise, par l'*atè*, non à instaurer une situation mortifère et définitive mais à supprimer une situation d'injustice, liée à une richesse mal

[237] La traduction de « ἀτρυγέτοιο » comme « bottomless », « sans fond » est issue de M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 159

acquise, à réinstaurer un ordre qui vise à la « πίονα » « fertilité » (fr. 13.23) de la terre, c'est-à-dire à la pérennisation de la cité par sa capacité à se maintenir dans le futur. Le processus de la *Dikè* ne forme donc pas une contradiction avec le *tellos* de l'action de la justice : l'emploi du présent dans la conjugaison de « λάμπει » semble parer ce verbe d'une dimension durative, indiquant ainsi la volonté de maintenir, dans le futur, une situation de paix au sein de la cité. La *Dikè* agit donc comme un principe d'ordre, dont le but est de rétablir la nature de la *polis*, qui est celle d'être juste.

La nature de la *polis* semble être ainsi celle de tendre vers sa pérennisation. En effet, la métaphore de Solon, établie dans le fragment 12, semble indiquer que, comme la « θάλασσα » « mer » (fr. 12.1), la *polis* est, par nature, « δικαιοτάτη » « très juste » (fr. 12.2). Néanmoins, cet état absolu, comme le souligne l'emploi du superlatif, semble entrer en contradiction, à première vue, avec d'idée d'un dynamisme accordé au temps par Solon. La cité, sans injustices, semble se caractériser par un état d'immuabilité qui la transformerait en un élément anhistorique, quasi mythique, à l'instar de la société de l'âge d'or où la justice se caractérise comme état permanent, et non comme processus. La pensée historique de Solon nécessite ainsi l'introduction d'un mouvement, porté par les « ἀνέμοι » « vents » (fr. 12.1), qui ne représentent pas ici l'action de la *Dikè* mais les troubles apportés par les actions injustes. Dès lors, nous notons que les vents, qui « ταράσσεται » « agitent » (fr. 12.1) la mer, la « κινῆι » « mettent en mouvement » (fr. 12.2). Cette *kinésis*, qui naît du rapport conflictuel établi entre deux forces, semble faire écho à la théorie d'Anaximandre, qui voit dans la contradiction des éléments l'une des conditions nécessaires du mouvement[238] : le processus cosmologique ne peut se passer de ces temps d'injustice entre les éléments naturels[239] pour assurer son maintien. Cette compréhension implique donc que la *polis*, comme reflet du *cosmos*, ne peut se passer des actes injustes des hommes pour maintenir son existence. A l'instar de la mer qui est, selon Héraclite, esclave des vents, la *polis* entretient une relation de nécessité avec l'action injuste de l'homme pour entrer dans le processus de la *Dikè*, qui la gonfle d'une part de futur lorsqu'il se met en œuvre, la portant *vers* un état de paix. La justice, qui ne peut être par nature un état pérenne et se caractérise par des phases d'actions

[238] C. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, *op. cit.*, p. 75 à 118

[239] M. NOUSSIA, « Strategies of persuasion in Solon's elegies », *op. cit.*

dissociées les unes des autres, fait entrer la *polis* dans un mouvement qui ne peut naître qu'à partir de l'existence d'un moment d'injustice. La *polis* ne peut donc être, de manière pérenne, « δικαιοτάτη », mais doit se comprendre dans une temporalité dynamique et asymétrique, allant d'actes injustes en actes injustes pour maintenir son existence.

Néanmoins, cette approche théorique trouve rapidement sa contradiction pratique lorsque nous nous plaçons au niveau des hommes. En effet, Solon, en retirant aux dieux leur capacité de destruction de la *polis*, place ce pouvoir dans les mains des hommes qui « φθείρειν μεγάλην πόλιν […] / βούλονται » « veulent détruire notre grande cité » (fr. 4.5-6). Le législateur semble ainsi admettre une limite dans le processus de la justice, qui, alors qu'elle souhaite rétablir l'ordre au sein de la cité par l'envoi d'*atè*, se heurte à l'action destructrice des hommes. Nous notons ainsi, chez Solon, que la justice ne peut être pleinement capable d'autorégulation si elle ne s'accompagne pas, chez les hommes, d'une éthique politique qui passe par l'*Eunomia*, mais aussi par une démarche intellectuelle et personnelle dans la restriction de l'*hybris* : en effet, selon Jaeger la « recognition of the universal truth that every community is bound by immanent laws implies that every man is responsible moral agent with a duty to be done »[240]. Cette responsabilité, qui n'empêche pas pleinement l'existence de l'action injuste, passe donc par la connaissance des liens causaux établis entre les phénomènes, révélés par Solon et placés sous l'égide symbolique de « Μνημοσύνης » « Mnémosyne » (fr. 13.1), muse de la mémoire. La place principale qui lui est conférée, comme premier mot ouvrant le fragment 13, vient ainsi insister sur la nécessité de la remémoration des effets de la *Dikè*, capable d'engendrer l'*atè*, pour maintenir chez les hommes une éthique politique capable de maintenir l'existence de la *polis*.

[240] W. JAEGER, *Paideia : The ideals of greek culture*, G. Highet (trad.), Oxford, Oxford University Press, 1939, vol. 1, p. 143

Chapitre III : De la responsabilité humaine dans la création d'un temps linéaire

La rationalisation de l'action coercitive des dieux, qui met fin à l'idée d'une omnipotence divine sur la cité, substitue la menace intérieure, incarnée par les hommes, à celle, extérieure, de Zeus. Si les dieux semblent toujours avoir part au processus de régulation de la cité, la compréhension naturaliste et immanente de leur action transfère aux hommes le pouvoir de destruction de cette dernière : les dieux, intégrés dans un mécanisme conséquentiel, témoignent que l'ordre théologique, garant de la stabilité de la *polis*, perd son exclusivité au profit d'un ordre plus séculier, qui repose sur la responsabilité humaine. Cette responsabilité, qui naît de la prise de conscience humaine d'un processus causal gouvernant la cité, révèle que l'homme n'est pas uniquement compris dans sa dimension politique, devant faire valoir l'E*unomia* pour harmoniser les forces qui gouvernent la cité, mais aussi individuelle, où chaque élément de la société doit s'acheminer, par une démarche intellectuelle, vers une attitude qui se soumet à un principe de modération et de juste mesure. Ce changement de perspective, qui s'ancre dans les théories présocratiques de Solon, témoigne d'une progressive négation des forces extérieures au profit de celles émanant de l'intérieur à un objet. En effet, Thalès, dans ses observations portant sur des éléments tels que l'ambre et l'aimant, recherche la cause de changement de ces objets non dans une quelconque source extérieure, mais dans ces objets eux-mêmes, leur conférant ainsi un pouvoir d'auto-régénération[241]. De même, Solon, en proposant une éviction de l'omnipotence divine par l'intégration du pouvoir des dieux dans un processus naturel, souligne que le maintien de la *polis* provient des qualités psychiques de l'homme. Les hommes, chez Solon, ne sont plus les éléments passifs d'une destruction de la cité voulue par les dieux, et disposent d'un pouvoir décisif actif sur l'orientation future qu'ils souhaitent donner à la *polis*. En effet, l'expression « φθείρειν μεγάλην πόλιν […] / βούλονται » « veulent détruire notre grande cité » (fr. 4.5-6) met en exergue le verbe « βούλομαι » « vouloir » qui, conjugué à la troisième personne du pluriel du présent, indique une disposition imputée à l'ensemble de la société, désigné sous le terme d' « ἀστοὶ » « les citoyens » (fr. 4.6). L'insistance métrique placée sur

[241] J. LEWIS, *Solon the thinker : political thought in archaic Athens*, *op. cit.*, pp. 23 à 41

« βούλονται » qui, dans sa position au sein du vers élégiaque, se caractérise par trois voyelles et diphtongues longues, vient souligner le rôle actif joué par les hommes dans la destruction de la cité, émanant de leur intentionnalité. L'emploi du verbe « βούλομαι », et non d' « ἐθέλω » ou de « θέλω » pour désigner, chez les hommes, leur capacité à faire des choix, met en avant cette faculté décisionnaire. En effet, le verbe « ἐθέλω », durant la période archaïque, renvoie à un choix pris sous la contrainte ou par habitude[242], tandis que « βούλομαι » désigne un choix actif, provenant d'une démarche intellectuelle. « ἐθέλω », qui se répète par six occurrences au sein des fragments, renvoie bel et bien à une démarche qui relève plus de la capacité que du libre-arbitre, comme en témoigne l'emploi de « θέλει » « veut » (fr. 27.12) qui désigne l'homme qui, arrivé au sixième hebdomade, ne veut plus commettre, de manière naturelle et quasi mécanique, d'actes malveillants[243]. « βούλονται » fait quant à lui référence à une faculté de choix qui dépasse l'habitude, et renvoie à une décision personnelle et active. L'intentionnalité divine, désormais remplacée par celle des hommes, implique ainsi une éthique personnelle pour promouvoir la durabilité de la *polis*.

Dès lors, Solon vient connecter la vision cosmopoétique[244] de la *polis* à l'action individuelle des hommes résultant de leurs qualités psychiques. En effet, les « ἀφράδιαι » « actes inconscients » (fr. 4.5) et l'attitude des hommes « χρήμασι πειθόμενοι » « soumis à l'argent » (fr. 4.6), à l'origine de la destruction de la *polis*, agissent comme conséquence, tel que l'indique la conjonction « θ' » « et » (fr. 4.7), de l' « ἄδικος νόος » « esprit injuste » (fr. 4.7) des individus. L'incapacité de la *polis* à se maintenir dans le futur provient ainsi, pour Solon, du « νόος » humain, qui désigne à la fois le *locus* des dispositions de l'homme pour penser et agir, c'est-à-dire son « état d'esprit »[245], et la compréhension profonde des choses, qui dépasse une conscience *a priori* des éléments[246]. La désignation du *noos*, comme intention et

[242] Cette analyse sémantique repose sur l'analyse de *Id.*

[243] Nous nous interrogerons en III) 1) sur le caractère naturel des dix hebdomades, qui divisent la vie en dix étapes de sept ans chacune.

[244] « A la base, une énergie de vie (*bios*). Ensuite, le mouvement qui consiste à donner à cette énergie forme, ampleur, cohérence (*cosmos*). Et enfin, la tentative de dire cet ensemble en mouvement (poétique) », dans S. BIGEARD, « La géopoétique », *Poésie 98*, vol. 74, 1998, pp. 15 à 17, voir p. 16

[245] J. LEWIS, *Solon the thinker : political thought in archaic Athens*, *op. cit.*, p. 31

[246] La « νόησις », traduite par « compréhension » « raisonnement », est le processus intellectuel selon lequel saisissent la signification (sêma) d'une situation.

pensée[247], en tant que cause première du « βούλονται », montre que Solon ne distingue pas, chez l'individu, le champ moral du champ intellectuel. Ainsi, la méconnaissance des *terma* des richesses délivrées par les dieux, couplée à une attitude hubristique, souligne qu'un échec intellectuel est également synonyme d'un échec moral, en tant que ce dernier conduit nécessairement à l'*hybris* : un *cosmos* moral, pour Solon, est un *cosmos* connu, saisi par le *noos*, qui s'incarne comme faculté de vertu[248]. La nécessité de saisir les schémas causaux entre les éléments peut ainsi changer la disposition de l'individu tout comme, réciproquement, l'adoption d'une éthique politique et individuelle permet à l'homme de modifier sa compréhension du réel. Saisir, par le *noos*, ce qu'impliquent les situations permet donc de dépasser des perceptions sensuelles qui rendent impossible, si l'on s'en tient à elles, toute capacité d'abstraction. Sans le *noos*, l'homme est, selon Sémonide d'Amorgos, « le sujet de chaque jour »[249], c'est-à-dire un sujet qui ne peut se projeter dans le futur, esclave du présent et d'une perception purement empirique[250] et sensuelle des éléments, comme en témoigne le participe « πειθόμενοι », qui recouvre le même sens que chez Théognis, à savoir celui d' « être séduit »[251]. Cependant, le maintien de la *polis* est, pour Solon, nécessairement conditionné par la présence d'un *noos* qui perdrait son caractère *adikos*, c'est-à-dire d'un état d'esprit qui ferait avant tout preuve de justice par la mise en place d'une éthique. L'entreprise personnelle que doivent mener les hommes est avant tout une entreprise morale, où chaque homme doit modérer ses ambitions, comme l'indique l'impératif à la seconde personne du pluriel « τίθεσθε μέγαν νόον » « modérez vos ambitions » (fr. 4c.3), tandis que Solon couple cette démarche individuelle par la révélation du système causal régissant la cité. Il n'existe pas

---

[247] V. MAGNIEN, « Quelques mots du vocabulaire grec exprimant des opérations ou des états de l'âme », *Revue des Études Grecques*, vol. 40, n° 184, 1927, pp. 117 à 141, voir p. 121

[248] J. LEWIS, *Solon the thinker : political thought in archaic Athens*, *op. cit.*, pp. 23 à 41

[249] Fr. 1.1-5 dans M.L. WEST, *Iambi et elegi graeci ante alexandrum cantati*, 1972, *op. cit.*. Pour Sémonide, la compréhension du réel est le fait de Zeus car l'homme ne dispose pas de *noos* « ὦ παῖ, τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει βαρύκτυπος / πάντων ὅσ' ἐστὶ καὶ τίθησ' ὅκηι θέλει, / νοῦς δ' οὐκ ἐπ' ἀνθρώποισιν, ἀλλ' ἐπήμεροι / ἃ δὴ βοτὰ ζόουσιν, οὐδὲν εἰδότες / ὅκως ἕκαστον ἐκτελευτήσει θεός. » « Enfant, Zeus qui frappe le sol avec un bruit assourdissant maîtrise l'accomplissement de toute chose et en dispose comme il veut. L'esprit manque aux hommes, mais ils vivent au jour le jour comme des animaux, ne sachant quelle fin la divinité leur apportera » (trad. Ch. Bouchet). Sémonide et Solon témoignent des prémices d'une distinction entre sens et raison.

[250] J. LEWIS, *Solon the thinker : political thought in archaic Athens*, *op. cit.*, pp. 23 à 41

[251] *Elég.*, v. 1151 et 1152 « Μήποτε τὸν παρεόντα μεθεὶς φίλον ἄλλον ἐρεύνα / δειλῶν ἀνθρώπων ῥήμασι πειθόμενος. » « N'abandonne jamais, docile à des lâches propos, l'ami que tu possèdes pour en chercher un autre »

encore, chez Solon, de rapport ontologique entre le « νόος », le « θυμός » et la « φρήν »[252] tel qu'il commence à apparaître chez Théognis[253], même si les trois termes sont présents au sein de ses fragments[254] avec le sens que semblent leur donner les philosophes de l'époque classique[255]. Néanmoins, il commence à exister une relation entre le « νόος », l' « ambition » (fr. 4c.3) et le « καρτερὸν ἦτορ » « cœur sévère » qui se trouve « ἐνὶ φρεσὶ » « dans la poitrine » (fr. 4c.1). Même s'il n'existe pas de lien de causalité établi de manière tangible, comme le signale l'absence de conjonction, les deux éléments doivent être modérés de la même manière, l'un ne pouvant l'être sans l'autre. La régulation du *noos* vise donc plus largement à restreindre les appétits des hommes, et ne peut se faire sans l'apport d'une éthique et, à nouveau, de la mise en évidence d'un principe de causalité qui ne concerne pas ici le fonctionnement de la *polis* mais se recentre à l'échelle de l'individu.

La recréation d'un lien causal au niveau des attitudes individuelles provient, chez Solon, de la même volonté de faire ressortir les lois immanentes de la *polis*, capables d'expliquer et de rationaliser son fonctionnement. Cette perspective multi scalaire permet, d'une manière similaire, de révéler un principe de régulation qui ne porte plus, comme *Eunomia*, au niveau de la cité, mais qui se concentre sur les forces auxquelles les hommes sont soumis par leur ignorance « οὐ γὰρ ἐπίστανται » « en effet, ils ne savent pas » (fr. 4.9). La méconnaissance des *terma* des richesses matérielles fournies par les dieux, désignées par les termes « χρήματα » (fr. 13.7), « πλοῦτος » (fr. 13.9) et « ὄλβος » (fr. 6.3), provoque une situation « οὐ κατὰ κόσμον » « de désordre » (fr. 13.11) qui naît de l' « ὕβρις », la « violence » (fr. 13.11). Le même lien logique établi entre ignorance et attitude hubristique « ὕβριος ἐκ μεγάλης » « de leur grande arrogance » (fr. 4.8) réside au sein du fragment 4, mais laisse

[252] Pour les philosophes, « chaque faculté agit sur les autres. Le νοῦς règle les mouvements du θυμός et par son intermédiaire assujettit les φρένες », voir V. MAGNIEN, « Quelques mots du vocabulaire grec exprimant des opérations ou des états de l'âme », *op. cit.*, voir p. 118

[253] *Elég.*, v. 754 « σώφρονα θυμὸν ἔχων ἐκτὸς ἀτασθαλίης » « dans ce sain esprit de mesure ennemi de l'erreur coupable », que *Id.* traduit comme « ayant un *thumos* qui maintient dans la santé les *phrénes* ».

[254] Pour le « νόος » voir fr. 4.7, 4c.3, 6.4, 11.6, 17.1, 27.11, 27.13, 34.3 ; pour le « θυμός » voir fr. 4.30, 13.28, 33.4 ; pour la « φρήν », voir fr. 4.2, 4a.1, 4c.1, 33.4

[255] Le sens de « θυμός » et de « φρήν », dit « ἐπιθῡμία » en prose, se rapproche de celui donné par Platon dans la *République*. Le « « θυμός » semble être la partie irascible de l'âme, le siège de la volonté et du courage « θυμοῦ [...]ἀποσφαλείς » « privé de courage » (fr. 33.4) tandis que « φρήν » semble être la partie désirante de l'âme, associée aux désirs et aux affects « καί μοι φρενὸς ἔνδοθεν ἄλγεα κεῖται » « et la douleur réside dans mon cœur » (fr. 4a.1).

néanmoins apparaître la notion de « κόρος » « excès » (fr. 4.9) comme cause antérieure à celle de l'*hybris* par la conjonction de coordination « γὰρ » « en effet » (fr. 4.9). Le rapport entre les deux forces, confirmé de manière plus tacite dans le fragment 6 par l'expression gnomique « τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν » « En effet, l'excès engendre la violence » (fr. 6.3), apparaît, chez Solon, pour la première fois dans la littérature grecque, dû à la reconceptualisation du terme « κόρος ». En effet, chez Hésiode et Homère, le terme apparaît dans le sens de « satiété », dérivant du verbe « κορέννυμι » qui signifie « assouvir », « en avoir assez, être satisfait » que l'on retrouve chez Solon dans la question rhétorique « τίς ἂν κορέσειεν ἅπαντας ; » « comment satisfaire tout le monde ? » (fr. 13.73). Ainsi, dans l'*Iliade*, l'antonyme du « κόρος » solonien réside sous la forme adjectivale « ἀκόρητοι » « insatiable »[256], impliquant l'idée d'un dépassement de la limite naturelle qui réside dans le « κόρος ». Cependant, le glissement sémantique dont témoigne Solon semble prendre naissance au sein de la *Théogonie*, où Hésiode oppose à « πενία » « la pauvreté » « κόρον » « l'abondance » [257], c'est-à-dire à une idée d'abondance dont le « κόρος » reconceptualisé garde les traces dans sa notion d' « excès ». La refondation du sens de « κόρος » témoigne ainsi de l'introduction d'une dimension subjective venant faire basculer l'idée de « assez » à « trop » afin d'étayer la critique, formulée par Solon, à l'égard des membres de la *polis* qui recherchent l'accumulation des richesses. Il s'agit de montrer que le « κόρος » n'est plus une limite naturelle mais une limite psychologique qui dépend de l'individu qui le considère : tandis que les citoyens injustes tentent de trouver la satiété par la quête du profit, les citoyens justes voient un dépassement de ce qui semble suffisant. Solon introduit ainsi les prémices d'une distinction entre le besoin, physiologique, pouvant être assouvi, et le désir, psychologique, qui se comprend comme recherche insatiable dans un temps illimité[258]. Le législateur, qui rejoint la maxime de Pittacos de Mytilène « ἄπληστον κέρδος » « aucun profit n'est suffisant »[259], montre ainsi que la méconnaissance des *terma* des richesses plonge ainsi l'homme dans l'unique considération de l'instant, malgré les « ἄλγεα » « souffrances » (fr. 4.8) qui leur sont assurées. Ces souffrances sont celles provoquées par *atè*, qui arrive à la fin du principe causal établi par

[256] Hom., *Il*. 13.639 « Τρῶες δὲ μάχης ἀκόρητοι ἔασιν » « mais les Troyens sont insatiables de combat »

[257] Hés., *Théo*. v. 593 « οὐλομένης Πενίης οὐ σύμφοροι, ἀλλὰ Κόροιο » « Elles ne s'accommodent pas de la pauvreté odieuse, mais de la seule abondance »

[258] E. ANHALT, *Solon the Singer : Politics and Poetics*, *op. cit.*, pp. 67 à 114

[259] Section 12 dans F. MULLACH, *Fragmenta philosophorum graecorum*, Paris, Didot, 1860, vol. 1

Solon, tel que l'indique le « δ' » à valeur conséquentielle au sein de l'expression « ταχέως δ' ἀναμίσγεται ἄτηι » « et cela est rapidement joint à la ruine » (fr. 4.17). Aussi, même si *atè* est réinvestie, à la fin du fragment 13, dans sa dimension divine, elle apparaît avant tout comme un principe d'équilibre séculier inhérent à la société[260], compris au sein du processus de la *Dikè* comme ultime conséquence de l'action injuste. Solon crée ainsi un système de relation entre les concepts éthiques et propose un schéma de causalité partant de la méconnaissance des *terma* des richesses matérielles, pour rejoindre *koros*, en tant que disposition psychologique, duquel découle une attitude marquée par l'*hybris*, et s'achève par la régulation apportée par la ruine[261] des citoyens[262]. Il semblerait que, pour Solon, l'imperfection du *noos* semble avant tout découler d'une ignorance[263] qui implique une disposition d'esprit marquée par le *koros*. Ainsi, le législateur, incapable de délivrer le contenu réel de la part de richesses attribuée à chaque homme, propose à la place des liens causaux aptes à changer, par leur dimension préventive et menaçante, la disposition du *noos*.

Néanmoins, l'incapacité des hommes à se projeter sur le long terme ne naît pas uniquement d'une méconnaissance et de la limite inhérente à la compréhension humaine : Solon identifie, au sein du fragment 13, le facteur psychologique de l'espoir qui complète et justifie l'imperfection du *noos* humain. En effet, la menace de destruction qui pèse sur la *polis* ne naît pas, pour Solon, d'un désintérêt des hommes quant au futur de la cité, mais d'une perception erronée du présent, au niveau individuel, qui conduit à une inadéquation entre les attitudes humaines et la réalité. L'irrévérence des hommes vis-à-vis de la *Dikè* n'émane donc pas uniquement d'une incapacité à saisir les connexions causales qui tissent de son processus, mais provient d'une attitude psychologique qui se traduit par un optimisme et la croyance

[260] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 198

[261] Après Solon, « κόρος » conserve son sens négatif et reste associé à l'idée de ruine, comme en témoigne PINDARE, *Olympiques, I*, *op. cit.*, voir 1.56-57 « κόρῳ δ' ἕλεν / ἅταν ὑπέροπ᾽λον » « insatiable, il provoqua une ruine monstrueuse »

[262] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, pp. 153 et 154

[263] Solon semble annoncer le principe platonicien selon lequel nul n'est méchant volontairement, même si la notion de « bien » et de « mal » n'existe pas dans sa poésie. La mauvaise action découle avant tout d'une ignorance, et non d'une disposition d'esprit.

dans un avenir meilleur[264]. Tout comme Sémonide[265], Solon témoigne de la conviction humaine qu'un progrès apparaît nécessairement dans le futur « εὖ ῥεῖν » « bien avancer » (fr. 13.34). Cette attitude psychologique naît d'une pensée « νοέομεν » « nous pensons » (fr. 13.33) du futur qui ne se construit pas uniquement sur le mode du potentiel, mais également sur celui de la certitude, comme en témoigne l'emploi du terme « δόξα » qui est à la fois l' « attente » et le « jugement » (fr. 13.34). Les « κοῦφαι ἐλπίδες » « vains espoirs » (fr. 13.36) laissent ainsi les hommes dans une perception uniquement sensuelle de la réalité « τερπόμεθα » « nous nous délectons » (fr. 13.36) et provoquent une distorsion de leur compréhension du présent, qui aboutit à une interprétation erronée du futur. Le jeu des antithèses, qui tisse les vers 37 à 42, témoigne en effet de cette méprise : tandis que l'homme, touché par les « νοῦσοι » « maladies » (fr. 13.37) pense qu'il va être « ὑγιὴς » « en bonne santé » (fr. 13.38), l'individu « δειλὸς » « de basse naissance » croit devenir un « ἀγαθὸς » « bien né » (fr. 13.39), et le « ἀχρήμων » « pauvre » (fr. 13.41) estime qu'il va « κτήσασθαι χρήματα » « acquérir des richesses » (fr. 13.42). Ces affirmations, qui se construisent avec le verbe « ἔσται » « devenir » (fr. 13.38), conjugué au futur, ou avec des expressions témoignant une perception sur un état futur « δοκεῖ ἔμμεναι » « pense être » et « κτήσασθαι [...] δοκεῖ » « pense acquérir » (fr. 13.42), soulignent que cette volonté de changement touche l'ensemble des hommes, même si « σπεύδει δ' ἄλλοθεν ἄλλος » « chacun a un but différent » (fr. 13.43). Solon révèle ainsi que l'optimisme se construit, quelle que soient les fortunes individuelles, de manière inhérente à l'activité humaine « Solon explains that human fortunes do not determine human attitudes ; rather, attitudes – particularly unshakable optimism [...] - persist undimmed by, even in spite of, actual fortunes »[266]. A la différence de Simonide de Céos[267], Solon dévoile que l'espoir des hommes ne dérive pas de circonstances présentes, mais s'ancre de manière naturelle dans leur perception. Les conséquences néfastes de cette attitude pour

---

[264] E. ANHALT, *Solon the Singer : Politics and Poetics*, *op. cit.*

[265] Fr. 1.9-10 « νέωτα δ' οὐδεὶς ὅστις οὐ δοκεῖ βροτῶν / Πλούτωι τε κἀγαθοῖσιν ἵξεσθαι φίλος. » « Et absolument tout le monde pense que, l'année prochaine, ce sera bon pour la prospérité et les biens » (trad. Ch. Bouchet). Cependant, Sémonide ne souligne pas que les hommes ont une mauvaise compréhension du présent.

[266] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 167

[267] Pour Simonide, l'optimisme est une volonté de permanence et découle des circonstances présentes, telles que la jeunesse, voir fr. 8.6-9 dans M.L. WEST, *Iambi et elegi graeci ante alexandrum cantati*, 1972, *op. cit.*. Cela est dû en partie à la vision péjorative que la plupart des auteurs grecs portent sur la vieillesse. Nous reviendrons sur la vision que porte Solon sur les différents âges de la vie en III) 1)

la *polis* ne dérivent donc pas d'un désintérêt des hommes quant à leur futur, personnel ou politique, en tant que l'optimisme s'incarne à l'inverse comme moteur des actions humaines. Il s'agit plutôt, pour Solon, de souligner que les hommes vivent selon le principe du *pathein pathos*, où une compréhension juste du réel ne s'exerce qu'au moment de la souffrance « πρίν τι παθεῖν » « jusqu'à ce qu'il souffre » (fr. 13.35), incarnée par la sentence de la justice mais aussi de la désillusion.

Toutefois, la distorsion de la perception du réel, chez les hommes, ne naît pas uniquement du principe psychologique de l'espoir, comme disposition naturelle interne à l'individu, mais aussi du facteur extérieur et naturel du « κίνδυνος » « risque » (fr. 13.65). En effet, nous ne devons pas omettre que Solon maintient, malgré l'éloignement provoqué par son entreprise de rationalisation, la conception d'un ordre politique dépendant de l'ordre théologique : la connaissance de l'homme, qui cherche à s'autonomiser, reste imparfaite en raison de l'incapacité à saisir le *noos* des dieux, qui délivrent aux hommes le « κακὸν [...] καὶ ἐσθλόν », le « bien et le mal » (fr. 13.63) en tant que « δῶρα δ' ἄφυκτα » « cadeaux inévitables » (fr. 13.64). Cependant, le législateur propose à nouveau une rationalisation de cette « Μοῖρα » comme « Destin » (fr. 13.63), qui semble comprise de manière abstraite, quasiment séculaire, et qui n'apparaît pas en lien avec Zeus mais avec des « θέοι [...] ἀθάνατοι » « dieux immortels » (fr. 13.64) impersonnels. La notion de risque vient ainsi proposer une lecture plus séculière[268] de l'incapacité des individus à former une interprétation juste du futur, en tant que l'homme, s'il ne peut saisir le *noos* divin, ne peut comprendre pleinement les lois de la nature. L'anaphore du pronom « ἄλλος » « celui » des vers 47 à 57, introduisant un vaste panel de professions humaines, vise à opposer les professions du pêcheur (fr. 13.43-46) du paysan (fr. 13.47-48), du forgeron (fr. 13.49-50) et du poète (fr. 13.51-52) avec celles du voyant (fr. 13.53-56) et du physicien (fr. 13.57-62). L'antithèse, entre les différents *erga*, se place au niveau de leur *telos*, distinguant ainsi les quatre premières professions qui visent au « κέρδος » « profit » (fr. 13.44) et les deux dernières, dont l'issue dépend de facteurs humains et naturels. En effet, le *telos* du devin et du physicien-médecin ne recouvre aucune dimension matérielle, sur le court terme, mais engage une réflexion sur un long terme qui ne peut être assuré. En effet, malgré l'autorité divine

[268] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 192

d' « Ἀπόλλων » « Apollon » (fr. 13.53) et de « Παιών » « Péan » (fr. 13.57) sous laquelle ces activités sont placées, Solon affirme l'incapacité des deux hommes à augurer l'issue de leur *ergon*, révèlant alors l'incapacité humaine à construire une compréhension juste du futur « τὰ δὲ μόρσιμα πάντως / οὔτε τις οἰωνὸς ῥύσεται οὔθ' ἱερά » « mais assurément, ni les présages ni les sacrifices ne préviendront de ce qui est destiné » (fr. 13.55-56) « καὶ τοῖς οὐδὲν ἔπεστι τέλος » « pour eux non plus il n'y a pas de garantie » (fr. 13.58). Par ailleurs, les quatre premières professions, dont le *telos* sur le court terme semble assuré, se parent également d'incertitude par l'affirmation d'une instabilité des possessions matérielles, dont l'appartenance ne peut être certifiée sur le long terme « χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει » « alors que la richesse appartient maintenant à un homme, maintenant à un autre » (fr. 15.4). L'incapacité de l'homme à fournir une compréhension sur le long terme dévoile ainsi que Solon ne comprend par l'évolution de l'homme comme déterminée à un futur unique, mais le considère comme un « modèle ramifié »[269] , ouvert à un éventail de possibilités. En termes aristotéliciens, le principe du tiers-exclu et des indéterminations portées par le réel souligne que Solon ne conçoit pas le futur comme un tout prévisible de part en part : l'obstacle à son intelligibilité totale démontre ainsi que les lendemains humains, pour le législateur, n'appartiennent pas au domaine du futur, mais de l'avenir, comme attendu qui ne se laisse programmer[270]. Par la lecture plus séculière et immanente du risque[271] et de l'instabilité des possessions, Solon semble ainsi remplacer la vision épique du futur des hommes comme prédéterminé par les dieux à celle d'un avenir qui peut être orienté par le recours à une éthique personnelle, venant réduire l'imprévisibilité de leur avenir.

L'incapacité humaine à forger une compréhension de son propre futur, due au facteur psychologique de l'espoir et au principe extérieur du risque, engage ainsi les hommes à tempérer leurs excès, découlant de cette méconnaissance, par le recours à une démarche morale. Le principe de l'*atè*, comme régulateur de la *polis*, est complété par un principe de juste-mesure qui s'exerce à l'échelle individuelle. La visée parénétique de Solon, qui passe avant tout par une démarche quasi épistémologique dans la création d'un lien causal entre

[269] F. CHENET, *Le Temps... Temps cosmique, Temps vécu*, *op. cit.*, p. 41 à 50

[270] *Ibid.*

[271] E. ANHALT, *Solon the Singer : Politics and Poetics*, *op. cit.*, pp. 11 à 65

les attitudes et les événements, est également mue par un principe de responsabilisation morale des hommes dans l'énonciation gnomique « μὴ θεοῖσιν τούτων μοῖραν ἐπαμφέρετε » « ne faites pas reposer la faute sur les dieux » (fr. 62). La rationalisation proposée par Solon quant à l'ordre théologique sur lequel repose encore la *polis*, mais qui laisse peu à peu apparaître une vision plus séculière de la société, fait naturellement naître un principe de modération qui ne passe pas par le recours à une morale issue des préceptes divins, mais qui se joue au niveau individuel du *noos* dans son sens de « conscience ». La responsabilisation humaine, qui s'incarne dans « αὐτοὶ » équivalant à l'apostrophe « c'est vous qui » (fr. 6.3), montre ainsi la vision, chez Solon, d'un futur qui ne saurait être clos, mais dont la certitude de l'existence repose sur l'adoption d'une mesure. Cette dernière, évoquée dans le fragment 4c au sein de l'adjectif « μέτριοι » « modérés » (fr. 4c.3), permet en effet de brider *koros* et *hybris*[272] et de rétablir le *noos* dans de meilleures dispositions. Cette volonté, dont témoigne aussi Solon sur le plan législatif par des lois visant à restreindre la dimension ostentatoire des funérailles (fr. 72a, b, c, d Leão et Rhodes), permet de créer une situation où les éléments sont « ἄρτια » « appropriés » (fr. 4c.4), c'est-à-dire dans une plus juste adéquation avec le réel[273]. Les lois de Solon viennent ainsi compléter le manque de conseils pratiques, au sein de ses poèmes, sur l'application de ce juste-milieu, en tant qu'ils ne sont réduits qu'à l'exhortation de respecter la « μοῖρα » « part » (fr. 11.2) attribuée symboliquement par les dieux et qui se caractérise par sa stabilité « ἔμπεδος ἐκ νεάτου πυθμένος ἐς κορυφήν » « sécurisé de bas en haut » (fr. 13.10)[274]. La pensée politique de Solon, qui vise à l'harmonie en réduisant l'écart entre les parts des riches et celles des pauvres, vient se confirmer sur le plan plus métaphysique et psychologique de la notion de modération, qui garantit à la cité sa stabilité. Solon vient ainsi connecter, dans une vision multi scalaire, les attitudes individuelles à l'ensemble de la *polis*, en soulignant que le *noos* individuel se dote, *in fine*, d'un rôle

[272] L.M. L'HOMME-WERY, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, *op. cit.*, pp. 237 à 249

[273] Dans L.M. L'HOMME-WERY, « La notion d'harmonie dans la pensée politique de Solon », *op. cit.*, pp 145 à 154, l'auteur voit, chez Solon, une adéquation entre la mesure du vers et celle de la polis. La *sophia*, comme expertise poétique mais aussi politique, dévoile un lien intrinsèque entre agencement du vers et agencement de la cité. Tout comme le mètre du vers fait varier les temps forts et les temps faibles, la *polis* concilie, par *Eunomia*, les opposés.

[274] La parénèse de Solon diffère en cela de la démarche didactique de celle d'Hésiode. Les conseils pratiques que l'on retrouve dans les *Travaux*, qui font valoir la même éthique de la modération, se trouvent politisés chez Solon dans son activité de législateur.

politique[275]. En effet, la vision cosmopoétique de la cité caractérise l'homme comme étoile individuelle, dont la trajectoire doit être « juste », selon les présocratiques, sous peine d'introduire le chaos dans le *cosmos*, représenté par la *polis*. Il existe, pour Solon, une solidarité à la fois horizontale et verticale entre les hommes, qui s'exerce entre eux, mais aussi au sein des générations suivantes. La somme des actes injustes, qui se traduit comme « δημόσιον κακόν » « mal public », s'introduit chez « ἕκαστος » « chaque homme » de manière inexorable, comme l'indique l'adverbe « οἴκαδ' » « chez soi » (fr. 4.26) qui témoigne du lieu le plus intime dont dispose l'individu, tandis que l'ensemble de ces actes se transmet de manière héréditaire « ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν / ἢ παῖδες τούτων ἢ γένος ἐξοπίσω » (fr. 13.32) par les liens de solidarité familiale. Ainsi, à la question : les hommes souhaitent détruire la cité, mais le peuvent-ils ?, nous répondrons par l'affirmative, en tant que la *polis* semble se comporter comme un corps, où l'un des membres affecté conduit à la déliquescence de l'ensemble qui ne fonctionne plus comme *cosmos*. L'introduction d'une morale, à l'échelle individuelle, permet ainsi la stabilisation d'un temps comme *continuum* par la réduction de l'action de la *Dikè*, mais aussi le maintien de la *polis* dans le futur. *Eunomia* et éthique du juste-milieu, comme expression à deux échelles d'une vision plus séculaire de la cité où l'homme devient acteur et responsable de la vie politique, témoignent ainsi d'une rationalisation de l'ordre théologique et de la perspective d'un à-venir plus ouvert, qui s'exprime comme temps véritable. Aussi Solon exprime-t-il les prémices d'une conscience de l'individu, qui, libéré de l'arbitraire divin, ne considère plus le présent comme un tout pré-ordonné par les dieux, mais comme un temps des possibilités, au sein duquel il tend à exister de manière plus authentique[276].

[275] J. LEWIS, *Solon the thinker : political thought in archaic Athens*, *op. cit.*, pp. 23 à 41

[276] M. HEIDEGGER, *Être et temps*, E. Martineau (trad.), Paris, Authentica, 1985

Partie III : La durée solonienne, marqueur de la conscience nouvelle de l'individualité

Si la rationalisation de l'activité divine inscrit la *polis* dans un temps plus naturel, où les phénomènes ne résultent plus d'une autorité transcendante mais semblent progressivement découler de lois immanentes, elle permet aussi de situer les hommes, responsables de leurs actes, dans un temps existentiel, qui ne saurait être réduit à un « milieu vide » où se juxtaposent une série d'événements. La réfutation de l'arbitraire divin, ouvrant à l'homme la perspective d'un futur conçu comme avenir, témoigne de l'émergence d'une conscience nouvelle de l'individu chez Solon et, par conséquent, d'un temps plus intérieur, dynamique, qui conduit l'homme vers son devenir. Dans une perspective plus bergsonienne et heideggérienne[277], nous reconnaissons que le temps se pare d'une dimension phénoménologique, psychologique, que nous pourrions qualifier, dans une certaine mesure, de « durée ». Néanmoins, avant toute chose, il convient de considérer le temps, chez Solon, au travers des théories présocratiques de son époque, défini de manière physique, c'est-à-dire continu, linéaire et segmentable. A première vue, la division de la vie humaine en une série de neuf ou dix hebdomades[278] semble souligner la vision d'une chronologie abstraite, mécanique, où l'homme passe d'une étape à une autre tous les sept ans. Néanmoins, nous ne pouvons pas non plus réduire le temps, chez Solon, à un enchaînement d'états séparés les uns des autres qui annoncerait la conception du temps aristotélicienne comme suite de « maintenant » mis bout à bout chronologiquement[279]. Même si la conception solonienne du temps n'épouse pas une pleine et entière perspective phénoménologique, qui considère que le temps est un concept intérieur, saisi uniquement par l'âme et soumis à des fluctuations périodiques, elle témoigne d'une conscience plus intime du temps, qui se construit comme protention vis-à-vis du futur et rétention vis-à-vis du passé. Le processus de la *Dikè* souligne en effet la co-originarité des trois « extases »[280] temporelles en ce que le présent est chargé des actes injustes du passé, mais se dilate également en recevant une part de futur par la sentence à venir. L'action rationalisée et naturelle de la justice, qui témoigne du lien intrinsèque entre passé, présent et avenir, semble ainsi permettre à l'homme de considérer

---

[277] Notre étude se fonde sur *Id.*, H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, France, Presses Universitaires de France, 1993 et G. HEGEL, *La Phénoménologie de l'esprit*, J. Hippolyte (trad.), Paris, Aubier-Montaigne, 1970

[278] Nous reviendrons sur ce point en III) 1)

[279] F. CHENET, *Le Temps... Temps cosmique, Temps vécu*, *op. cit.*, pp. 111 à 115. La critique de la conception du temps aristotélicienne comme milieu, et non comme vécu, émane d'Heidegger.

[280] M. HEIDEGGER, *Être et temps*, *op. cit.*

le temps comme un vécu et de faire l'expérience effective d'un mouvement vivant, saisissant l'essence absolue de l'univers que constituent les lois de la nature régissant la *Dikè*[281]. L'émergence de la notion d'individu chez Solon provoque ainsi celle de la durée, en tant que la notion de responsabilité meut l'homme en être doté d'une conscience par le *noos*. Si Solon semble à première vue témoigner, par les hebdomades, d'une conception scientifique du temps, compris dans sa dimension continue et analysé comme objet extérieur, nous ne pouvons omettre que la progressive apparition de la notion d'individu nécessite la conception d'un temps plus intérieur, saisi et vécu par la conscience.

[281] Le vécu, l'expérience effective d'un mouvement vivant et l'essence absolue de l'univers entier constituent les trois sens du terme de « durée » pour Bergson, voir F. CHENET, *Le Temps… Temps cosmique, Temps vécu*, *op. cit.*, pp. 102 à 106

Chapitre I : « χρόνος » et « αἰών » en question dans l'existence humaine

L'apparente contradiction portée par la conception solonienne du temps, compris dans sa dimension spatiale et quantitative mais également au sein d'une perspective plus ontologique, trouve son incarnation et sa résolution au sein du fragment 27. A première vue, la proposition d'un temps divisé en une série de neuf ou dix « ἑβδομάδες » « hebdomades » (fr. 27.7) semble rejoindre la pensée géométrique de Solon dont témoigne son œuvre politique. En effet, la co-naturalité du temps et de l'espace, qui se traduit par l'harmonisation de l'Attique et la rédaction d'un corpus législatif déposé au centre de la *polis,* engendre la proposition d'un temps plus universel et uniforme pour l'ensemble de citoyens. Cette linéarité, qui exclut tout potentiel dialectique, traduit le temps en une donnée nombrable, dont le flux continu peut être abordé en termes de quantité[282]. Appliquée à l'existence humaine, la conception quantitative du temps exclut alors celle d'un temps vécu, dont témoigne pourtant la responsabilité que Solon impute à l'homme par le biais de son *noos*. Nous ne devons cependant pas confondre l'objectif politique de Solon, dont la nécessaire linéarité du temps s'explique par la volonté de mettre fin aux dissensions de la *polis* par le rassemblement de l'ensemble des citoyens autour du corpus législatif, et la vision plus ontologique qui se dessine progressivement dans ses fragments. La division de l'existence humaine en une série d'hebdomades ne doit donc pas être comprise comme l'application concrète d'un temps conçu comme nombrable, où la vie humaine se conçoit comme succession de « maintenant » mais comme entreprise qui tend à affirmer l'individualité de l'homme, dans une perspective universelle.

Le processus de quantification auquel procède Solon dans la lecture hebdomadique de la vie humaine doit avant tout être mis en perspective avec la relative visée uniformisatrice du corpus législatif. En effet, les lois, qui tendent à réduire le clivage résidant entre membres du démos et élites dirigeantes, affirment cette volonté par une reconfiguration de la structure du gouvernement qu'elles établissent en terme quantitatif[283]. Aussi, la division de la population en quatre « τέλη » censitaires témoigne-t-elle d'un basculement quant aux critères

[282] Cette définition est celle d'Hegel et s'applique à la conception scientifique du temps, telle que celle d'Aristote, contre laquelle il s'élève, voir *Id.*, p. 102

[283] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 24

d'éligibilité des citoyens à un office, ne reposant plus sur l'autorité d'*oikoi* aristocratiques transmise de manière héréditaire, mais par la mesure objective, apportée par le nombre, de leurs fortunes. Si les quatre classes formées par les « πεντακοσιομέδιμνοι », les « ἱππεῖς », les « ζευγῖται » et les « θῆτες » maintiennent une forte stratification au sein de la société, elles témoignent néanmoins d'une progressive conception de la semblabilité des éléments au sein de la société : la redéfinition « τιμή », qui repose sur la mesure des *medimnoi*, engendre la redéfinition du statut de l'homme dans la société, où il n'est plus membre d'un *oikos* mais considéré comme citoyen individuel. Ainsi, selon Fortes, « l'âge chronologique devient significatif quand le cadre politique et légal prend l'ascendant sur les relations familiales et de parenté dans la détermination de la citoyenneté »[284]. La chronologie impersonnelle et indépendante de Solon, venant remplacer une généalogie construite en termes de relations familiales[285], doit donc se comprendre à la lumière de la quantification portée par les réformes soloniennes, qui établissent peu à peu l'individualité du citoyen par la création d'un système qui ne fonde plus son autorité par ses liens naturels familiaux mais par un système plus objectif et artificiel. La chronologie solonienne reprend ainsi cette artificialité en se détachant des termes littéraires par lesquels l'âge est traditionnellement codifié. La référence emphatique au « παῖς » « enfant » (fr. 27.1) s'impose comme l'unique occurrence au sein de laquelle un vocable désignant l'âge de manière naturelle se fait sujet du distique. Le second distique témoigne d'ores et déjà de ce détachement vis-à-vis des catégories usuelles par le glissement opéré sur le nom commun « ἥβη » « jeune » (fr. 27.4), qui n'ouvre pas le vers 3 au cas nominatif mais subit une transposition au génitif. Cette démarcation progressive vis-à-vis des termes traditionnels est transcrite dans le choix de sujets, au sein du poème, qui se caractérisent par leur dimension générique, sans référence directe à l'âge. Les termes « πᾶς τις » « tout le monde » (fr. 27.7) et « τις » « quelqu'un » (fr. 27.17) s'imposent ainsi comme sujets impersonnels du quatrième et du dixième hebdomades, tandis que, pour le neuvième hebdomade, l'un des deux sujets n'est pas exprimé et se comprend dans le verbe « δύναται » « est capable » (fr. 27.15). La division en étapes de sept années, chez Solon, ne trouve donc plus de correspondance avec les noms traditionnellement utilisés dans les contextes épiques

[284] M. FORTES, « Age, generation and social structure », dans *Age and anthropological theory*, Ithaca, Cornell University Press, 1984, pp. 99 à 122, voir p. 114 (trad. pers.)

[285] T. FALKNER, « The politics and the poetics of time : Solon's "ten ages" », dans *The Poetics of Old Age in Greek Epic, Lyric, and Tragedy*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1995, pp. 153 à 168

et élégiaques, tels que « κοῦρος » « jeune » chez Homère[286], ou « γέροντες » « personnes âgées » chez Tyrtée[287]. Le terme générique d' « ἀνήρ » « homme » traverse en effet le quatrième, cinquième et sixième hebdomades par « ἄνδρες » (fr. 27.8) « ἄνδρα » (fr. 27.9) et « ἀνδρός » (fr. 27.11), témoignant de l'imprécision que comporte ce terme naturel. Solon atteste finalement d'un nouveau concept numérique, comme écho et prolongation de celui des quatre classes censitaires, qu'il introduit et définit de manière progressive. La position, dans le fragment, du terme d' « ἑβδομάδι » révèle cette innovation, en tant qu'il n'est pas imposé dès l'ouverture du poème mais subit une progressive définition pour apparaître *in fine* dans le quatrième distique, au vers 7. Le vocable « ἑβδομάς », qui apparaît pour la première fois dans la littérature grecque, est avant tout désigné selon la quantité qu'il recouvre « ἐν ἕπτ' ἔτεσιν » « dans sept ans » (fr. 27.2) « ἑτέρους [...] ἕπτ' ἐνιαυτούς » « une autre période de sept ans » (fr. 27.3) pour se comporter ensuite comme concept particulier et défini « τῆι τριτάτηι » « à la troisième [période] » (fr. 27.5), « τῆι δὲ τετάρτηι [...] ἐν ἑβδομάδι » « au quatrième hebdomade » (fr. 27.7)[288]. Solon témoigne dès lors d'une capacité d'abstraction nouvelle qui permet de considérer chaque homme de manière plus scientifique et atomiste, assurant l'individualité de chacun et l'universalité de son propos[289].

Ainsi, l'homme, chez Solon, se constitue de manière autonome, sans référence à son *oikos* ou sa catégorie socio-professionnelle au sein de la *polis*. Les âges construits par les hebdomades semblent en effet dissociés, au premier abord, de la fonction attribuée à l'homme au sein de son contexte social : l'évolution chronologique solonienne se concentre sur le processus cognitif et biologique humain, au lieu d'évaluer l'âge de l'individu dans son rapport avec la fonction sociale qui lui est attribuée. Ainsi, selon Falkner, les différents hebdomades ne correspondent que vaguement aux structures institutionnelles de la société athénienne[290]. Si le troisième hebdomade se réfère à l' « ἰσχύς », à la « force physique »

---

[286] *Il.* 4.321 « εἰ τότε κοῦρος ἔα νῦν αὖτέ με γῆρας ὀπάζει » « J'ai été jeune et maintenant la vieillesse s'attache à moi »

[287] Fr. 4.5 dans M.L. WEST, *Iambi et elegi graeci ante alexandrum cantati*, 1972, *op. cit.* « πρεσβυγενέας τε γέροντας » « les hommes âgés participant au conseil » (trad. Ch. Bouchet).

[288] La division de la vie en dix périodes ne réapparaît qu'au VIe siècle ap. J.-C. dans *Poetae lat. min.*, VI, 217

[289] T. FALKNER, « The politics and the poetics of time : Solon's "ten ages" », *op. cit.*

[290] *Id.*

(fr. 27.8) de l'individu, il ne mentionne pas l'entraînement militaire[291] qui commence au cours de cette période, qui couvre les 14 à 20 ans de l'individu. De même, le cinquième hebdomade, qui s'étend de 28 à 35 ans, ne fait pas référence à l'éligibilité politique des citoyens, qui débute à 30 ans, et ne mentionne que le « γάμος » « mariage » (fr. 27.9), avant tout compris dans sa dimension naturelle, capable de légitimer la descendance des hommes « καὶ παίδων ζητεῖν εἰσοπίσω γενεήν » « et chercher après une génération d'enfants » (fr. 27.10), plutôt que dans sa dimension institutionnelle. En ne recherchant pas, en apparence, à attribuer l'âge à une fonction spécifique de l'homme dans la société, Solon se démarque de ses prédécesseurs, tels qu'Homère, qui ne considèrent pas chaque étape de la vie *per se* mais comme fonction de son utilité sociale. En effet, le « παῖς », le « κοῦρος », l' « ἀνήρ » et le « γέρων » iliadiques se comprennent avant tout dans leurs attributions guerrières : pour Homère, l'homme est, à la naissance, celui qui ne peut encore faire la guerre, à l'adolescence un jeune guerrier, à l'âge mûr un guerrier averti ou un chef militaire, puis, vieillissant, celui qui ne peut plus se rendre sur le champ de bataille[292]. A l'inverse, Solon propose, dans les hebdomades, un processus chronologique en apparence recentré sur l'individu en lui-même, dans son caractère atomiste, dont les deux référents sont le développement corporel et celui de la pensée. Le poète relève pour chaque période un élément caractéristique et relatif aux changements humains, au travers d'une symétrie qui se concentre, pour les quatre premiers hebdomades, sur l'évolution physique, puis, pour les quatre derniers, sur l'évolution cognitive, divisés par le cinquième hebdomade comme césure par son caractère social. Les hebdomades 1 à 4 se focalisent sur les signes extérieurs et tangibles de la croissance de l'individu, par l' « ἕρκος ὀδόντων », la « barrière de dents » (fr. 27.1), les « ἥβης [...] σήματα γεινομένης » « signes d'une puberté naissante » (fr. 27.4), le « γένειον » « menton » (fr. 27.5) couvert par la barbe et la « χροιά » « peau » (fr. 27.6), puis l' « ἰσχύς », la « force » (fr. 27.8) comprise en termes physiques, tandis que les hebdomades 6 à 9 se concentrent sur le développement

[291] L'éphébie n'existe pas encore sous Solon. L'attestation de cette institution par des inscriptions ne date que de 334/3 même si, pour C. Pélékidis, la création de l'éphébie est antérieure à la bataille de Chéronée (338 av. J.-C.) comme en témoigne Eschine, éphèbe en 372. L'auteur fait remonter les origines de cette institution à la première moitié du Ve siècle, même si l'entraînement militaire des jeunes gens existe dès la constitution de la *polis*. Voir C. PELEKIDIS, *Histoire de l'éphébie attique : des origines à 31 avant Jésus-Christ*, Paris, E. de Boccard, 1962

[292] Cette analyse des âges homériques provient de T. FALKNER, « The politics and the poetics of time : Solon's "ten ages" », *op. cit.*

psychologique de l'homme au travers des références au « νόος » « esprit » (fr. 27.11), aux « νόος καὶ γλῶσσα », à l' « esprit et au discours » (fr. 27.13), ainsi qu'à la « σοφία » « sagesse » (fr. 27.16). En détachant l'individu du fait social, Solon montre une volonté de saisir l'essence humaine dont l'évolution témoigne d'une bipartition entre le corps et la pensée, dont le silence fait sur l'un, selon les séries d'hebdomades, ne signale pas la non-effectivité de l'autre, mais renforce la dimension générique attribuée à l'homme. Il s'agit ainsi, par l'adoption d'une perspective scientifique et numérique, de saisir plus largement l'essence de l'individu, au sein d'une perspective universelle qui fait écho aux théories présocratiques de l'époque solonienne.

Le recours à l'hebdomade, chez Solon, semble annoncer la vision pythagoricienne du nombre comme principe d'intelligibilité, tel qu'en témoigne Aristote au sein de la *Métaphysique* « οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν » « les Pythagoriciens disent que les choses existent par l'imitation des nombres »[293]. Le nombre agit en effet comme principe d'organisation de l'univers mais aussi comme vecteur, pour l'homme, de sa compréhension. Toutefois, pourquoi le nombre 7 ? Nous aurions pu penser, au regard des classes censitaires de Solon, que celui-ci privilégie le nombre 4 dans la division chronologique de la vie humaine, et qui reprendrait les schémas implicites de l'épopée tels que celui d'Homère. Même si le recours à l'hebdomade scinde de manière artificielle la vie humaine, il témoigne néanmoins d'une volonté, chez Solon, d'ancrer les différentes étapes de la vie humaine dans un principe naturel, porté par le nombre 7, et non dans un principe politique dont le nombre 4 se fait le signe. Le nombre 7, comme nombre premier et impair, fait à la fois signe vers le divin, par sa perfection, et vers la nature par sa dimension lunaire[294]. En effet, l'attribution du caractère naturel au nombre 7 est attesté chez les Anciens[295], tels qu'Hippocrate, qui établit un parallèle entre les sept parties du *cosmos* et les sept parties du

[293] ARISTOTE, *The metaphysics*, H. Tredennick (trad.), Cambridge, Harvard University Press, 1980, voir 987b11-12 (trad. Ch. Bouchet)

[294] Selon le commentaire du traducteur dans V. VALENS, *Anthologies*, J.-F. Bara (trad.), New York, Brill, 1989, pp. 234 et 235, qui indique que Valens considère la Lune comme septième sphère dans l'univers.

[295] Un traité sur le chiffre 7 est attribué au pythagoricien Prorus de Cyrène, dans H. THESLEFF, *The Pythagorean texts of the Hellenistic period*, Abo, Abo Akademi, 1965

corps humain[296], tandis que son caractère magico-divin peut être perçu chez Hésiode lorsqu'il considère le 7 comme un « ἱερὸν ἦμαρ » « jour sacré »[297]. Solon confère ainsi à son système chronologique cette dimension divine par l'emploi du terme « θεός » « le dieu » (fr. 27.3) comme sujet du second distique. Zeus s'incarne, au sein de l'hebdomade, comme principe actif qui agit à travers le temps, tel qu'en témoigne le verbe « τελέσηι » « accomplir » (fr. 27.3), comme action ayant lieu « τοὺς δ' ἑτέρους [...] ἕπτ' ἐνιαυτούς » « au travers du second intervalle de sept ans »[298]. D'une manière analogue à la demande de protection qu'il formule vis-à-vis des Muses, Solon souhaite obtenir des dieux la confirmation qu'il formule, vis-à-vis des âges, une interprétation juste[299]. A nouveau, le rôle des dieux semble confondu avec un principe naturel, en tant que le nombre 7 permet également d'ancrer l'existence humaine dans les lois de la nature par la dimension régulatrice de la vie qu'elle confère, et dont témoigne par la suite Hippon, considérant que le fœtus est mature au septième mois[300]. Finalement, Solon semble anticiper, par les hebdomades, la double opposition et complémentarité des termes d' « αἰών » et de « χρόνος » que nous retrouvons dans les théories anaximandriennes[301]. En effet, la responsabilisation des hommes, couplée à la rationalisation de l'activité divine, permettent de penser le temps comme destinal, c'est-à-dire compris relativement à la vie, qui se charge d'une force conduisant les êtres humains à l'action. La pensée de ce temps fini, quoiqu'infini par la source de vitalité qu'il recèle, s'incarne au sein du dixième hebdomade par le participe « τελέσας » « complétés » (fr. 27.17), où la mort s'incarne comme terme, comme achèvement de ce processus vital. L'idée d'un temps

---

[296] M. WEST, « The Cosmology of "Hippocrates", *De Hebdomadibus* », *The Classical Quarterly*, vol. 21, n° 2, 1971, pp. 365 à 388

[297] *Trav*., v. 770 « πρῶτον ἕνη τετράς τε καὶ ἑβδόμη ἱερὸν ἦμαρ » « D'abord, le premier, le quatrième et le septième sont des jours sacrés »

[298] F. WAANDERS, *The history of τέλος and τελέω in Ancient Greek*, Amsterdam, Grüner, 1983, p. 68

[299] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 379. Voir également p. 380 pour le terme « σήματα » « signes » (fr. 27.4) qui, chez Homère et Hésiode, se réfère à des manifestations divines. Pour l'auteur, un événement physiologique commun semble être ainsi compris, par Solon, comme signe du divin. Nous préférons penser que Solon réinvestit le vocabulaire épique pour le rationaliser, le « biologiser » et montrer implicitement la prépondérance d'un ordre naturel plus séculier sur celui du divin. Voir ARISTOTE, *Histoire des animaux*, P. Louis (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2002 pour les manifestations visibles de la puberté, comme la production de sperme en 544b25f et le changement dans la voix en 581a17f.

[300] J. MANSFELD, *The pseudo-Hippocratic tract* Peri hebdomadôn *: Ch. 1-11 and Greek philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1971

[301] M. CONCHE, *Anaximandre. Fragments et témoignages*, *op. cit.*, pp. 148 à 151

infini par les forces qui régissent la *polis* et l'homme de manière continuelle, couplée à la compréhension de sa finitude, annonce l' « αἰών » des présocratiques, caractérisé comme « fini pour la force qu'il délivre (pour animer un vivant) mais il est infini par la force vitale qui recèle. » « Il n'en finit pas d'être source »[302]. Les prémices de cette interprétation sont ainsi complétés par le recours à l'hebdomade, qui fait signe vers le « χρόνος » comme décomposition du pouvoir de l' « αἰών » par une série d'étapes, de moments, d'âges. Le mouvement éternel, qui prend sa source en l' « αἰών », se particularise ainsi en une série de mouvements périodiques qui, par « χρόνος », peuvent être saisis et comptés dans un système numérique comme principe d'intelligibilité, porté chez Solon au sein du nombre 7, mais aussi du nombre 10. Le 10, comme quantité ultime et définie du nombre d'hebdomades, se caractérise comme valeur de la limite et de la forme chez Pythagore : constitué de la somme du 1, du 2, du 3 et du 4, comme nombres de la cohésion du *cosmos*, le 10 s'incarne en tant que principe d'opposition au chaos[303]. Il y a donc, chez Solon, la volonté d'ancrer le principe de la vie humaine au sein d'un système d'organisation, qui rejoint la dimension rationnelle accordée aux événements de la *polis*. Ce projet, qui entre dans celui de former le *cosmos* comme un tout compréhensible, se caractérise ainsi par sa perfection et la volonté de revenir au 1, comme signe de l'individualité. En effet, nous pourrions également relever, dans le fragment, la présence du 2 et du 3[304], qui, comme le 7, sont des nombres premiers. Le poème se caractérise par une série de 3x3 distiques, c'est-à-dire 3x3x2 vers, formant un ensemble de 18 vers rendu possible par le rassemblement, au sein du même distique, du septième et du huitième hebdomades. La présence de trois nombres premiers, à la fois dans la composition poétique et la division de la vie humaine, peut souligner la volonté implicite, chez Solon, d'imposer *in fine* le nombre 1, en tant que le nombre premier ne se divise que par lui-même et par 1. Solon témoigne ainsi dans l'agencement du vers et de la vie humaine la présence de l'individu, comme être indivisible, vers lequel tout revient et concorde.

---

[302] *Id.*, p. 149

[303] M. CAVEING, *La constitution du type mathématique de l'idéalité dans la pensée grecque. Volume II : La figure et le nombre : recherches sur les premières mathématiques des Grecs*, Villeneuve-d'Ascq, France, Presses Universitaires du Septentrion, 1997, pp. 259 à 400

[304] Le 3 est fréquemment utilisé dans les lois de Solon comme en témoigne Plutarque dans *Sol*. : la mariée ne peut apporter que « ἱμάτια τρία » « trois robes » (20.6) chez son mari, les contrevenants doivent payer « τρεῖς δραχμὰς » « trois drachmes » (21.2) sur cinq à la personne offensée, les hommes ne doivent pas déposer « πλέον ἱματίων τριῶν » « plus de trois habits » (21.6) auprès du mort…

Néanmoins, si la division théorique de l' « αἰών » en dix phrases permet de mettre en exergue le principe d'individualité, nous ne devons pas considérer qu'il s'agit, au niveau pratique, de dix phases successives et dissociées les unes des autres : le « χρόνος » solonien ne se caractérise pas par sa dissociation, mais par son inclusion. L'homme, chez Solon, est un être en puissance, dont chaque hebdomade découle du précédent pour annoncer le suivant. En effet, l'introduction des hebdomades se caractérise, sauf pour le deuxième et le dixième, par l'anaphore de l'article « τῆι » suivi d'un adjectif numéral au datif, afin de souligner la durabilité du changement[305] qui s'établit chez l'homme. La transformation biologique ou cognitive humaine ne s'établit pas comme un point dans le temps, qui établirait les hebdomades comme une succession d'îlots temporels isolés. Néanmoins, notre raisonnement semble apparemment contredit lorsque nous relevons l'emploi de l'accusatif pour le deuxième hebdomade « ἑτέρους [...] ἕπτ' ἐνιαυτούς » « une autre période de sept ans » (fr. 27.3) ainsi que le dixième « τὴν δεκάτην δ' εἴ τις τελέσας κατὰ μέτρον ἵκοιτο » « si quelqu'un pour finir atteignait progressivement le dixième [hebdomade] » (fr. 27.17), qui traduit plutôt un repère temporel où semble se produire une rupture et l'apparition d'un phénomène *ex nihilo*. Or, pour le dixième hebdomade, le cas de l'accusatif s'explique par le caractère destinal de cette dernière phase de la vie humaine, gouvernée par la mort comme phénomène ponctuel et décisif. L'accusatif du deuxième hebdomade, quant à lui, s'explique par le sujet du distique qui n'est ni l'homme ni le phénomène biologique ou cognitif soumis au changement, mais Zeus, comme élément immuable et dont l'intervention procède de l'extérieur. Toutefois, tout comme les autres hebdomades, le deuxième témoigne d'un syntagme indiquant une idée d'inclusion par les « ἥβης [...] σήματα γεινομένης » « signes d'une puberté croissante » (fr. 27.4), qui tourne dès lors la période des 7 à 13 ans en direction du troisième hebdomade. Il existe ainsi, chez Solon, une perspective didactique qui consiste à définir chaque hebdomade en puissance vis-à-vis du suivant et résultant du précédent, comme en témoignent les vocables « ἔτι » « encore » (fr. 27.1, 5 et 15) et « οὐδ' [...] ἔθ' » « ne plus à nouveau » (fr. 27.12). Cependant, les quatrième, septième et huitième hebdomades ne présentent pas les marques sémantiques de cette continuité, mais s'incarnent plutôt comme le parachèvement d'un processus entamé dans les hebdomades précédents. En effet, les deux distiques se caractérisent par un parallélisme établi entre eux grâce à « μέγ' ἄριστος » « de

[305] T. FALKNER, « The politics and the poetics of time : Solon's "ten ages" », *op. cit.*

loin le meilleur » (fr. 27. 7 et 13) en fin de vers mais aussi par le terme « ἀρετῆς » (fr. 27.8) et « ἀρετὴν » (fr. 27.16) « excellence », le second concernant les septième et huitième hebdomades mais placé dans le suivant, en tant que l'*arétè* présente dans le neuvième des signes « μαλακώτερα » « plus faibles » (fr. 27.15) de son existence. Comme nous l'avons précédemment relevé, Solon propose, au sein de son poème, deux processus distincts, portant, pour les quatre premiers hebdomades, sur le développement biologique de l'individu et, pour les hebdomades six à neuf, sur le développement cognitif. L'homme semble ainsi, au niveau physique, en puissance pour les hebdomades un à trois et en acte dans le quatrième, puis, au niveau psychologique, en puissance pour l'hebdomade six et en acte dans le septième et le huitième. Néanmoins, une telle interprétation formerait une aporie vis-à-vis de la perspective inclusive de Solon, qui considérerait alors que la vie s'établirait autour de deux processus de développement distincts. L'existence humaine, pour Solon, n'est pas articulée autour de deux *chronoi* dissociés, même si chaque quatuor d'hebdomades, en excluant le cinquième et le dixième, se focalisent sur un développement particulier. En effet, l'adjectif « νήπιος » « immature » venant caractériser le « παῖς » « enfant » (fr. 27.1), ne renvoie pas à une incomplétude physique, mais bien morale et intellectuelle : c'est l'âge du « not yet », dans sa dimension cognitive [306]. De même, le sixième hebdomade signale un état où l'homme cesse de commettre des actes injustes, comme l'indique la négation « οὐδ' [...] ἔθ' » « ne plus à nouveau » (fr. 27.12), suite à une maturation de son « νόος » « esprit » (fr. 27.11). La mise en valeur du développement cognitif à partir du sixième hebdomade et le silence établi sur le déclin physique n'est donc pas la preuve de deux évolutions séparées, mais la réponse à la critique de la vieillesse établie par les poètes élégiaques de l'époque de Solon. En attribuant également l' « ἀρετή » (fr. 27.16) aux hommes dont l'âge est déjà avancé, Solon s'oppose au pessimisme porté par Mimnerme, pour qui le « γῆρας » « vieil âge » comme « κακόν » « mauvais »[307], en opposition à l' « ἥβη », la « jeunesse », considérée comme « τιμήεσσα »

[306] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 378. Voir également S. EDMUNDS, *Homeric népios*, New York, Garland, 1990, p. 59 « « even where the word seems to mean simply child, the Homeric concept of childhood was emotionally charged in a way that our own concept of childhoos is not. Homeric children, while not without the charm of the promise (Astyanax, compared to a star, is a household treasure), do not possess those strengths or virtues through which adults strive to achieve permanence or immortality ».

[307] Mimn. fr. 4.1-2 dans M.L. WEST, *Iambi et elegi graeci ante alexandrum cantati*, 1972, *op. cit.*

« précieuse »[308]. Il existe en effet une dichotomie chez Mimnerme, entre le vieil âge vu de manière négative et le jeune âge glorifié, témoignant ainsi d'une vision de l'existence comme deux saisons dissociées l'une de l'autre[309]. De plus, Solon répond à Tyrtée, qui fonde l'*arétè* sur des critères physiques, lorsque l'homme est capable de se battre sur le champ de bataille, mais aussi sur sa capacité à se sacrifier pour le groupe, et non pas à remporter une victoire individuelle[310]. Solon oppose à l'*arétè* tyrtéenne comme « bénéfice pour la collectivité dans son ensemble »[311] l'*arétè* personnelle de l'individu, uniquement relative à lui-même et émanant d'un processus de développement, et qui peut être aussi intellectuelle. Le fragment 18 vient ainsi compléter la mise en valeur de la vieillesse, au travers de l'apophtegme « γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος » « Alors que je vieillis j'apprends toujours beaucoup de choses » (fr. 18.1) qui souligne, par le duratif « αἰεὶ » « toujours » un processus qui ne naît pas dès un âge avancé mais prend ses racines dans une période antérieure. Il s'agit donc, plutôt que de dissocier deux périodes distinctes, d'inclure la vieillesse au sein du développement de l'individu et de souligner qu'elle ne se constitue pas comme fracture, mais comme prolongement. Solon affirme donc, chez l'individu, non pas une suite d'étapes successives mais un processus de maturation inclusif, où chaque hebdomade découle du précédent et annonce le suivant, témoignant ainsi, chez le poète, d'une vision implicite de la durée, où le temps est « le développement d'un sens »[312].

Alors que la « philosophischen Sehens »[313] adoptée par Solon semble vouloir ancrer l'homme dans un développement naturel et déconnecté du fait social, nous affirmons

---

[308] Mimn. fr. 5.2

[309] T. FALKNER, « The politics and the poetics of time : Solon's "ten ages" », *op. cit.*

[310] Tyrt., fr. 12. 10-15 « οὐ γὰρ ἀνὴρ ἀγαθὸς γίνεται ἐν πολέμωι / εἰ μὴ τετλαίη μὲν ὀρῶν φόνον αἱματόεντα, / καὶ δηίων ὀρέγοιτ' ἐγγύθεν ἱστάμενος. / ἥδ' ἀρετή, τόδ' ἄεθλον ἐν ἀνθρώποισιν ἄριστον / κάλλιστόν τε φέρειν γίνεται ἀνδρὶ νέωι. / ξυνὸν δ' ἐσθλὸν τοῦτο πόληΐ τε παντί τε δήμωι » « Un homme ne devient pas bon à la guerre s'il n'ose pas voir la mort rouge de sang, et ne cherche pas à tuer (au corps-à-corps). Cette vaillance, qui vaut la meilleure récompense chez les hommes, est ce qu'il y a de plus beau à porter pour un jeune homme. C'est un bien précieux à la fois pour la cité et pour tout le peuple. » (trad. Ch. Bouchet)

[311] R. LUGINBILL, « Tyrtaeus 12 West : come join the spartan army », *Classical Quarterly*, vol. 52, 2002, pp. 405 à 414, p. 407

[312] Thèse d'Hegel dans F. CHENET, *Le Temps.. Temps cosmique, Temps vécu*, *op. cit.*, pp. 79 à 83

[313] W. SCHADEWALDT, « Lebenszeit und Greisenalter im frühen Griechentum », dans *Hellas und Hesperien*, Zurich, W. Schadewaldt, 1960, p. 44 à 50

toutefois que la division de l'existence en une série d'hebdomade s'impose comme une création artistique qui, *in fine*, vient servir les intérêts de la *polis*. En effet, les hebdomades, qui correspondent imparfaitement aux étapes naturelles de la vie[314], ne cherchent pas tant à souligner ce qui est *vrai* mais ce qui *fonctionne*[315]. La symétrie et la perfection portées par les axes numériques 2, 3, 7 et 10 ne relèvent pas de la nature, mais bien de l'artifice et d'un art rhétorique recherchant à servir les fins politiques de la cité. Il s'agit, pour Solon, de renvoyer, par la dimension naturelle fictive de ses divisions, au caractère naturel de la *polis*, qui se constitue comme un nouveau monde social porté par l'individualité du citoyen. Le caractère factice de ce découpage est en effet visible au sein du fragment 20, où Solon, en réponse à Mimnerme, déclare « ὀγδωκονταέτη μοῖρα κίχοι θανάτου » « Puisse la mort qui m'est destinée arriver à 80 ans » (fr. 20.4), et non à 70 comme pourtant le souligne le dixième hebdomade. Il s'agit plutôt, pour Solon, de renforcer l'idée d'un « μέτρον », d'une mesure qui régit à la fois la composition du vers, la vie de la *polis* et l'existence humaine. L'écriture du poème vient ainsi compléter et assoir l'idée de juste-mesure et de régulation qui incombe à l'homme pour le maintien de la *cité* et qui caractérise la *polis* dans le processus de la *Dikè*. Solon cherche donc, au travers du développement individuel des hommes, ce qui est bénéfique à la cité. L'*arétè* physique, qui sert traditionnellement la cité par la capacité militaire qu'elle confère aux jeunes gens, est complétée par l'*arétè* cognitive de l'homme qui, par ses « νόος καὶ γλῶσσα », « son esprit et sa parole » (fr. 27.13), peut renvoyer implicitement à l'Assemblée et à la progressive prise de parole dans les lieux publics qui naît de ses réformes. En combinant le septième et le huitième hebdomades[316], Solon met ainsi l'accent sur la pleine expression de l'*arétè* politique, qui dure deux fois le temps d'un même stade physique, et souligne, de manière sous-entendue, les qualités nécessaires à l'exercice d'une bonne

---

[314] T. HUDSON-WILLIAMS, *Early greek elegy : the elegiac fragments of Callinus, Archilochus, Mimnermus, Tyrtaeus, Solon, Xenophanes, & others*, Cardiff, University of Wales Press Board, 1926, p. 129. Pour l'auteur, le quatrième et le cinquième hebdomades vont ensemble

[315] T. FALKNER, « The politics and the poetics of time : Solon's "ten ages" », *op. cit.*

[316] D'autres explications peuvent être fournies à propos du regroupement du septième et du huitième hebdomades. Pour H. STEINHAGEN, « Solons Lebensalter-Elegie », dans *Die griechische Elegie*, Darmstadt, G. Pfohl, 1972, pp. 263 à 281, Solon souhaite produire le bon nombre de couplets requis pour maintenir la structure du poème. Pour C. FARAONE, *The stanzaic architecture of early greek elegy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 65 à 69, une partie du poème a dû être perdue lors de sa transmission. Enfin, pour T. HUDSON-WILLIAMS, *Early greek elegy : the elegiac fragments of Callinus, Archilochus, Mimnermus, Tyrtaeus, Solon, Xenophanes, & others*, *op. cit.*, p. 129, Solon est incapable de distinguer la spécificité de chacun des deux hebdomades.

citoyenneté. L'homme chez Solon, est ainsi compris comme individu, mais qui n'acquiert son individualité qu'au sein de la *polis*, et s'inscrit dans un temps qui est ontologiquement celui de la durée, et plus particulièrement d'une durée politique.

Chapitre II : Individualité et universalisme ? Approche politique d'une réflexion théorique

Le fragment 27, qui affirme théoriquement un concept d'individualité s'exerçant au niveau de la *polis*, semble témoigner plus largement d'une pratique politique qui ne comprend pas tant le citoyen en termes d'appartenance sociale qu'en tant qu'être moral, défini avant tout par son adhésion à la démarche éthique que Solon propose au sein de son œuvre poétique[317]. Une telle affirmation peut sembler, à première vue, entrer en contradiction avec les enjeux du corpus de lois solonien, qui affirme, en le refondant, un principe de classe[318] établi sur des critères censitaires. Néanmoins, la dimension économique accordée à la refonte relative de la structure socio-politique souligne une plus grande porosité vis-à-vis des structures anciennes, fondées sur la naissance et l'appartenance à un *oikos*. La définition de la position du citoyen au sein de la *polis* n'est donc plus entièrement liée aux facteurs naturels de la génération, mais aux facteurs plus culturels de l'enrichissement personnel, affirmant ainsi une conscience de l'homme comme individu dont la place, au sein de la société, est dynamique, soumise à des choix qu'il pourrait formuler en matière commerciale et agricole. Aussi les fragments viennent-ils compléter cette vision plus autonome de l'individu en proposant une reconceptualisation du *kakos* et de l'*agathos*, qui ne distingue plus seulement le « pauvre » du « fortuné », mais les fait entrer dans une dimension dynamique résultant de leurs choix moraux. Nous remarquons en effet un glissement sémantique entre le fragment 36 qui témoigne que la rédaction des lois s'adresse « ὁμοίως τῶι κακῶι τε κἀγαθῶι » « pareillement pour le pauvre et le fortuné » (fr. 36.18), c'est-à-dire à deux « classes » sociales, et le fragment 15 où les « κακοί » et les « ἀγαθοί » (fr. 15.1) se définissent en fonction de critères moraux. Solon conserve, à première vue, l'ancienne taxinomie qui consiste à considérer les *agathoi* comme l'élite dirigeante, pourvue de richesse, et les *kakoi* comme le reste de la population plus faible économiquement, comprise comme *démos* et revêtant un pouvoir politique plus faible[319]. Les *agathoi* du fragment 36 semblent se confondre avec les « δήμου θ' ἡγεμόνες » « chefs du peuple » (fr. 4.7) qui détiennent le pouvoir mais se

[317] J. LEWIS, *Solon the thinker: political thought in archaic Athens*, *op. cit.*, pp. 42 à 59

[318] Voir note 109 I)

[319] H. VAN WEES, « Mass and elite in Solon's Athens : the property classes revisited », *op. cit.*

caractérisent par leur volonté d'acquérir des richesses « πλουτέουσιν » « ils s'enrichissent » (fr. 4.11). Cette combinaison entre pouvoir et possessions matérielles est d'ailleurs explicitée au sein du fragment 5 qui, par une périphrase, définit les *agathoi*, en tant que classe sociale, comme une riche élite dirigeante « οἳ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγητοί » « et pour ceux qui avaient le pouvoir et étaient enviés pour leurs richesses » (fr. 5.3). Cette élite semble ainsi se définir en opposition avec les *kakoi* qui, comme classe sociale, sont assimilés au « δῆμος » « peuple » (fr. 5.1). Le *démos* se construit alors dans sa relation de dépendance avec les leaders par le verbe « ἕποιτο » « devrait suivre » (fr. 6.1), issu du verbe « ἕπομαι » qui semble ici se doter d'une connotation martiale[320] et signifier « accompagner quelqu'un de manière subordonnée »[321]. Cependant, les catégories traditionnelles des *agathoi* comme riche classe dirigeante et des *kakoi* comme *démos* plus nécessiteux sont rendues peu à peu caduques par la redéfinition de la structure sociale athénienne en termes censitaires mais aussi par les transformations économiques résultant du *polémos* athéno-mégarien. En effet, Solon ne signale jamais, dans son œuvre poétique, la pauvreté du *démos*, si ce n'est au sein du fragment 4, qui connecte implicitement l'action des leaders à la « δουλοσύνη » « réduction en esclavage » (fr. 4.18) d'une partie de la population, probablement à la suite d'une contraction de dettes trop élevée auprès de riches propriétaires. Les bouleversements économiques d'Athènes, engendrés par l'occupation mégarienne de la plaine d'Eleusis, se traduisent en effet par un appauvrissement d'une partie de l'aristocratie terrienne traditionnelle, essuyant une réduction de leurs terres, mais aussi par un enrichissement de certains membres du *démos*, qui ont su profiter des nouvelles perspectives économiques offertes par le commerce et l'artisanat. Cette refonte des catégories usuelles implique dès lors une mutation des catégories morales, auxquelles l'épopée fait référence en liant l'*arétè* et la richesse, comme le souligne l'exhortation présente par deux fois au sein des *Hymnes Homériques* « δίδου δ' ἀρετήν τε καὶ ὄλβον » « donne-moi l'excellence et la richesse »[322]. En effet, pour M. Noussia, l'attitude hybristique d'une partie des citoyens pourrait être lue comme un phénomène qui ne naîtrait pas uniquement de la classe dirigeante traditionnelle

[320] Dans le sens de *Il*. 1.158 « ἀλλὰ σοὶ ὦ μέγ' ἀναιδὲς ἅμ' ἑσπόμεθ' ὄφρα σὺ χαίρῃς » « C'est toi, l'impudent, que nous avons suivi, pour ton plaisir », faisant référence à la guerre contre les Troyens.

[321] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 291

[322] Voir HHom. *In Hercul*., v. 9 et *In Volc*., v. 8 dans T. ALLEN, *The Homeric hymns*, *op. cit.*

mais aussi des « nouveaux riches »[323], à savoir cette partie du *démos* ayant récemment acquis une large part des richesses. La possession matérielle n'est donc plus, chez Solon, consubstantielle à une *arétè* émanant de la *paideia* aristocratique, proposant une éthique de la modération face à une richesse qui semble liée par nature à la catégorie sociale des *agathoi*[324]. C'est pourquoi Solon propose, au sein du fragment 15, l'expression gnomique et quasi chiastique à valeur d'opposition « πολλοὶ γὰρ πλουτέουσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται » « beaucoup de mauvais hommes sont riches, beaucoup de bons hommes sont pauvres » (fr. 15.1). L'*agathos* et le *kakos* semblent ainsi détachés de leur classe sociale et abordés au sein d'une lecture plus morale[325] et individuelle, extérieure à toute référence à la possession : cette interprétation politique prolonge ainsi le fragment 27, qui souligne que « le potentiel du développement intellectuel n'est en aucune manière dépendant du statut d'*agathos* ou de *kakos* »[326]. L'*arétè*, chez Solon, constitutive du développement intellectuel en tant que le *noos* se comprend à la fois comme connaissance et bonne disposition d'esprit, naît ainsi par elle-même et pour elle-même au sein d'un raisonnement propre à l'individu et non à son appartenance sociale : les *agathoi* sont « those who by their own merit deserve to be wealthy but they are not » et les *kakoi* « those insignifiant people who prosper lacking in merit and *aretè* »[327]. Même si Solon n'exclut pas totalement l'ancienne catégorisation sociale de l'*agathos* et du *kakos*, comme en témoigne le fragment 36, il annonce l'autonomie de leur définition morale et éthique[328] que nous retrouvons chez Théognis, pour qui l'*agathos* peut être soit le noble soit l'homme vertueux, et qui condamne le *kakos* en le considérant soit comme quelqu'un de basse extraction, soit comme un homme mauvais[329]. Aussi Solon fait-il porter la faute de la destruction de la *polis* sur l'ensemble de la population, désignée de

---

[323] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 481

[324] *Id.*, p. 280. Voir aussi N. FISHER, Hybris*. A study of the values of honour and shame in ancient Greece*, Warminster, Aris and Phillips, 1992, p. 103

[325] Pour plus de détails sur l'évolution des termes *agathos* et *kakos*, voir M. HOFFMANN, *Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod und den alten Elegikern und Jambographen : Hesiod, Elegiker und Jambographen*, Tübingen, H. Laupp, 1914

[326] E. ANHALT, *Solon the Singer : Politics and Poetics*, *op. cit.*, p. 97 (trad. pers.)

[327] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 279

[328] W. DONLAN, *Agathos-kakos. A study of social attitudes in archaic Greece*, Evaston, Northwestern University, 1968

[329] E. ANHALT, *Solon the Singer : Politics and Poetics*, *op. cit.*, pp. 67 à 114

manière générique comme « ἀστοί » « citoyens » (fr. 4.6), en tant que l'*arétè* n'est plus intrinsèque à une catégorie sociale, mais s'exprime au niveau individuel. Le développement du *noos*, compris à l'échelle de l'individu dans le fragment 27, se traduit donc en termes moraux sur le plan politique et maintient une compréhension ontologique de manière pratique.

Néanmoins, que pouvons-nous interpréter du rapport établi entre individus, législateur et tyran au sein de la pratique politique solonienne ? Le citoyen ne subit-il pas une « compression » de son individualité face au législateur, qui s'impose comme « forme sublime de la tyrannie » selon Nietzsche[330] ? Plus simplement, la figure de Solon, qui se traduit comme « the only source of direction in the *polis* »[331], semble porter à première vue une parole autocratique, dont le caractère absolu réduirait le corps des citoyens à une masse tournée vers l'individu unique représenté par le législateur. En effet, Solon semble présenter son activité législative comme un combat « νικήσειν δοκέω » « je pense que je vaincrai » (fr. 32.4) qui se construit entre la figure du législateur triomphante, comprise dans la première personne du verbe, et les « πάντας ἀνθρώπους », « tous les hommes » (fr. 32.5) vaincus. Or, cette victoire future subit une reconceptualisation portant sur « νῑκάω » « vaincre », qui ne désigne pas un succès militaire passant par la force, mais par un succès cognitif, affirmant les positions intellectuelles du législateur[332]. C'est par cette victoire que nous devons interpréter la position de Solon vis-à-vis des individus qui constitue, pour lui, l'ensemble de la cité : en s'opposant à la « βία » « force » (fr. 32.2) du tyran par un succès opéré dans le champ psychologique, et non physique, le législateur s'affranchit plus largement des pratiques du « τυραννίς » « tyran » (fr. 32.2) dont il délivre une définition au sein de ses fragments. Si la parole de Solon se veut directionnelle et s'incarne comme une « ἀλήθεια » « vérité » (fr. 10.2), il s'agit avant tout d'une parole partagée car déposée « ἐς μέσον » « au milieu » (fr. 10.2) et recherchant l'intérêt général, comme en témoigne le terme « πατρίς » « patrie » (fr. 32.2), construit de manière oxymorique avec « τυραννίδος » qui lui est accolé. Solon désire ainsi caractériser son activité législative en opposition avec celle du tyran, qui promeut son intérêt

[330] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 418

[331] Voir I) 3) R. MARTIN, « Solon in no man's land », *op. cit.*, voir p. 168

[332] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, pp. 431 et 432

particulier en déréglant le système naturel sur lequel repose la *polis*. En effet, Solon emploie dans le fragment 9 le terme « μονάρχου » « monarque » (fr. 9.3) comme synonyme de tyran, de la même manière qu'Alcée pour lequel la « μόναρχος » « monarchie »[333] est l'équivalent de la tyrannie. Cette similarité sémantique peut ainsi s'expliquer par les théories naturalistes de l'époque de Solon et que nous retrouvons un peu plus tardivement chez Alcméon de Crotone, qui recourt au terme de « μοναρχία »[334] pour désigner les éléments hégémoniques qui perturbent l'équilibre du corps[335]. Comme dans la nature, le tyran est celui qui assume une position de prédominance et engendre *de facto* la réduction de l'activité des autres éléments de la société, à savoir les citoyens. La position de Solon doit ainsi se comprendre comme transposition ontologique de la centralité conférée par le corpus législatif : si les lois de Solon permettent, de manière géométrique, de maintenir un rapport de juste proportion entre les éléments, le rôle du législateur est à son tour de garantir l'intégrité de chacun de ces derniers en entretenant avec les citoyens un rapport d'horizontalité, et non de verticalité. L'action verticale du tyran s'incarne ainsi par cette « βίη » « force », qui, à l'inverse de celle de Solon, conjointe à la justice, « βίη τε καὶ δίκη » « force et justice » (fr. 36.16), n'entre pas dans le processus naturel de la *Dikè* et se caractérise par le déséquilibre qu'elle provoque en exerçant une contrainte sur une part de la population. En effet, la dimension verticale de l'action du tyran se comprend dans la pratique politique de ce dernier, qui consiste à favoriser l'une des factions de la société, choisie selon les circonstances, pour réduire et dominer le reste de la population. Même si la tyrannie ne reçoit pas encore une définition et une condamnation strictes à l'époque de Solon[336], nous remarquons cette caractéristique au sein du fragment 33, qui présente le discours d'une *persona loquens* opposée à Solon dans son refus de la tyrannie[337] « οὐκ ἔφυ Σόλων βαθύφρων οὐδὲ βουλήεις ἀνήρ » « Solon est par nature un homme à l'esprit étroit et un imbécile » (fr. 32.1). La reconstruction de cette critique

---

[333] Alcée, fr. 6a.27 dans E. LOBEL et D. PAGE, *Poetarum lesbiorum fragmenta*, Oxford, Clarendon Press, 1955

[334] Alcm., fr. 4.3-4 dans H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1951, vol. 1 « τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικήν· φθοροποιὸν γὰρ ἑκατέρου μοναρχίαν » « la monarchie est chez eux cause de maladie ; la monarchie provoque la destruction de l'un et de l'autre » (trad. Ch. Bouchet)

[335] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, pp. 315 et 316

[336] C'est au IVe siècle que le régime de la tyrannie est condamnée au sein des théories politiques de Platon et d'Aristote, voir ARISTOTE, *Politique*, J. Aubonnet (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2015, voir 1287b 39-40 « τυραννικὸν δ' οὐκ ἔστι κατὰ φύσιν » « la tyrannie n'est pas conforme à la nature ».

[337] L'oracle de Delphes aurait en effet invité Solon à concentrer un pouvoir hégémonique qu'il aurait refusé, voir Plut., *Sol*. 14.6.

par le poète semble probablement trouver sa source auprès du *démos*[338], qui aurait le plus bénéficié d'un régime tyrannique par la répartition égalitaire des terres entre les riches et les pauvres[339], dépouillant ainsi l'aristocratie terrienne d'une part de sa *timè*[340]. La force du tyran ne vise donc pas à recréer, conjointement à la *Dikè*, une situation d'*homonia* qui respecterait l'intégrité de chaque citoyen, à l'inverse de Solon qui, en épargnant « ἐφεισάμην » « j'ai épargné » (fr. 32.1) sa patrie, assure métonymiquement que les hommes « μηδὲν ἀεικὲς ἔχειν » « ne souffrent d'aucune humiliation » (fr. 5.4). Solon crée dès lors un rapport de causalité entre le pouvoir coercitif du tyran et la recherche de possession matérielle « ἤθελον γάρ κεν κρατήσας, πλοῦτον ἄφθονον λαβὼν / καὶ τυραννεύσας Ἀθηνέων » « si j'avais obtenu le pouvoir, gagné une grande richesse et étais devenu tyran d'Athènes » (fr. 33.5-6), renforcé par la métaphore du « ἀλώπηξ » « renard » (fr. 11.5) qui, dans l'imaginaire collectif, représente l'avarice et la cupidité[341]. La captation personnelle des richesses dont résulte l'annihilation d'une part des individus[342] s'oppose dès lors au « gain » que souhaite obtenir Solon, qui se traduit par une « δόξα [...] ἀγαθή » « bonne réputation » qu'il souhaite universelle « πρὸς ἁπάντων / ἀνθρώπων » « de la part de tous les hommes » et intemporelle « αἰεὶ » « toujours » (fr. 13.3-4). Ainsi, tel que le souligne McGlew, « les sages ne rejettent pas l'honneur : comme Solon, ils le redéfinissent »[343] : le législateur ne recherche pas le gain ponctuel d'une richesse obtenue par la contrainte exercée sur une partie de la société, mais le transpose sur un plan moral et le redéfinit en termes d'horizontalité, affirmant son appartenance pleine et entière à la communauté. En effet, les trois fragments en tétramètres trochaïques diffèrent des trimètres iambiques et des distiques élégiaques en ce qu'ils représentent une évocation

---

[338] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 433

[339] Solon semble en effet associer la tyrannie avec le partage égalitaire des terres par le double refus qu'il leur oppose au sein de sa pratique politique « ἄλλα δ' οὐ μάτην ἔερδον, οὐδέ μοι τυραννίδος / ᾀνδάνει βίηι τι[..].ε[ι]ν, οὐδὲ πιεί[ρ]ης χθονὸς / πατρίδος κακοῖσιν ἐσθλοὺς ἰσομοιρίην ἔχειν » « pour le reste, je n'ai pas agi à la légère et il ne me plaît pas de rien faire avec une violence tyrannique, ni de donner aux bons et aux mauvais une part égale de la grasse terre de la patrie » (fr. 32.7-9) (trad. G. Mathieu et B. Haussoullier)

[340] La tyrannie, chez Solon, peut aussi profiter aux aristocrates : ils souhaitent en effet se partager entre eux les terres d'Eleusis, augmentant ainsi leur pouvoir et une situation d'endettement des membres les plus pauvres de la société.

[341] A. MASARACCHIA, *Solone*, Florence, La Nuova Italia Editrice, 1958, p. 293

[342] Solon pense peut-être aux « βασιλῆας / δωροφάγους » « rois dorophages » hésiodiques également, voir *Trav*. v. 38 et 39

[343] J. MCGLEW, *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, p. 110

apologétique de l'action de Solon, où le référent temporel du passé vient justifier et dissiper les critiques auxquelles le législateur se retrouve confronté[344]. La condamnation des réformes soloniennes par les deux factions de la société souligne le rapport d'égalité entretenu par Solon avec l'ensemble de la population, à laquelle il répond par le déploiement d'un argumentaire et non par l'exercice d'un pouvoir coercitif. Un tel phénomène est rendu possible par une compréhension de l'homme dont le référent n'est pas celui de leur classe sociale mais de leur *noos*, qui permet de dépasser la pratique d'un pouvoir régi par des intérêts ponctuels pour hisser l'action politique à une dimension universelle et intemporelle. La « δόξα [...] ἀγαθή » recherchée par Solon s'oppose en effet au pouvoir du tyran, qui se caractérise par son éphémérité « μοῦνον ἡμέρην μίαν » « pour un seul jour » (fr. 33.6). Le caractère périssable de la tyrannie trouve son explication dans la dimension destructrice que sa pratique engendre pour l'individu qui la détient, amené à « ἀσκὸς ὕστερον δεδάρθαι » « être placé dans une outre à vin », mais aussi pour l'ensemble de la *polis* par le report de la faute du tyran au sein de sa descendance « κἀπιτετρίφθαι γένος » « anéantir ma descendance » (fr. 32.7). La tyrannie ne revêt donc pas uniquement une dimension ponctuelle dans son exercice : elle s'oppose plus largement à l'intemporalité que souhaite gagner Solon par le refus de donner un temps à la *polis*, qui se dirige vers son anéantissement par l'effet de contamination qu'elle provoque en se greffant comme une « μιάνας » « tache » (fr. 32.3) sur l'individu et sa descendance[345]. L'action sur le court terme que revêt la tyrannie[346] s'explique par le référent sur lequel elle exerce son pouvoir, qui est celui de la sensualité, au lieu de se référer au *noos* de l'individu. En effet, la population ne considère l'action du tyran que de manière *a priori*, en ne se fondant que sur la dimension visuelle de son action « ἐς γὰρ γλῶσσαν ὁρᾶτε καὶ εἰς ἔπη αἰμύλου ἀνδρός » « Vous regardez la langue et les mots d'un homme rusé » (fr. 11.7), sans toutefois produire un sens vis-à-vis de son « ἔργον » « action » (fr 11.8). La ruse du tyran se fonde sur son aspect séducteur, qui, en se référant uniquement aux sens de l'individu, l'empêche de produire un raisonnement intellectuel et le réduit à la « ἀϊδρείη », l' « ignorance » (fr. 9.4) engendrée par cet empirisme. Cette dernière réduit ainsi

[344] A. DALBY, « Homer's enemies : lyric and epic in the seventh century », dans H. van Wees et N. Fisher (éd.), *Archaic Greece : new approaches and new evidence*, Swansea, Classical Press of Wales, 1998, pp. 195 à 211, voir p. 201

[345] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 431

[346] J. LEWIS, *Solon the thinker: political thought in archaic Athens*, *op. cit.*, pp. 23 à 41

les citoyens à un état de passivité et de servitude tel qu'en témoigne la métaphore « ὑμέων δ' εἷς μὲν ἕκαστος ἀλώπεκος ἴχνεσι βαίνει » « chacun d'entre vous suit les traces du renard » (fr. 11.5), qui semble réduire le démos à un *laos*, comme masse d'hommes non individualisés et démunis de pouvoir politique et décisionnaire[347]. La ruse du renard, qui permet de réduire l'individualité d'une part ou de l'ensemble de la société, semble ainsi faire référence à la prise de pouvoir de Pisistrate, contre lequel se serait opposé Solon. En effet, Pisistrate aurait agi par la ruse pour obtenir une garde de « κορυνηφόροι » « porte-gourdins »[348] en simulant un attentat contre sa propre personne, lui permettant ainsi de prendre le pouvoir par la force en -552/1 sous l'archontat de Coméas[349]. Néanmoins, nous notons que Solon ne nomme jamais en tant que tel Pisistrate dans son œuvre : selon certaines hypothèses, il pourrait s'agir également de Dracon, mais nous préférons voir dans cette absence de dénomination une volonté de donner les prémices d'une définition universelle au phénomène de la tyrannie. En effet, le terme de tyran, qui apparaît pour la première fois chez Archiloque[350], se réfère à un type de pouvoir extérieur au monde grec et importé d'Asie mineure par la figure de Gyges, à la tête de la Lydie. Le concept de tyrannie est encore flou à l'époque archaïque : s'il désigne de manière unanime un pouvoir absolu, ce dernier peut être obtenu, selon la conception solonienne, par la force, mais aussi par des moyens légaux tels que Pittacus, élu tyran à Mytilène[351]. Par cet effort de conceptualisation, Solon cherche à opposer la pratique tyrannique avec son activité de législateur, qui tend à l'universalité et au maintien de l'individualité des citoyens par le double référent de la morale et du *noos*. C'est pourquoi il oppose au renard, comme figure de la tyrannie, la figure du « λύκος » « loup » (fr. 36.27), représentant le législateur[352]. Le loup, évoqué au singulier, ne doit pas être compris dans le sens pluriel de l'épopée homérique, où ces animaux se déplacent « ἀγεληδὸν » « en

---

[347] E. SCHEID-TISSINIER, « *Laos* et *démos*, le peuple de l'épopée », *L'antiquité classique*, vol. 71, n° 1, 2002, pp. 1 à 26, voir p. 10 à 26 pour plus de renseignements sur la différence entre *laos* et *démos.*

[348] Arist. *Const. d'Ath.*, 14.1.5-6 « λαβὼν δὲ τοὺς κορυνηφόρους καλουμένους » « ayant donc reçu ceux qu'on appela les porte-gourdins »

[349] Arist. *Const. d'Ath.,* 14.1.8. Pour plus de détails sur la prise de pouvoir de Pisistrate, voir H. SANCISI-WEERDENBURG, *Peisistratos and the tyranny : a reappraisal of the evidence*, Amsterdam, J. C. Gieben, 2000

[350] Arch., fr. 19.3 dans M.L. WEST, *Iambi et elegi graeci ante alexandrum cantati*, Oxford, Oxford University Press, 1971, vol. 1 « μεγάλης δ' οὐκ ἐρέω τυραννίδος » « je n'ai pas d'amour pour la tyrannie » (trad. pers.)

[351] Arist., *Pol.*, 1285a35 « εἵλοντό ποτε Μυτιληναῖοι Πιττακὸν (sc. τύραννον) » « Les Mytiléniens ont alors choisi Pittacos tyran »

[352] Nous pouvons également penser à Lycurgue, législateur de Sparte qui aurait vécu au IXe siècle.

meute »[353] et sont caractérisés par leur sauvagerie. Néanmoins, le peu d'aptitude présenté par le loup pour les relations civilisées[354] se retrouve dans la solitude du loup solonien, renforcée par sa position en fin de vers. La tradition mythique antérieure à Homère présente en effet le loup comme une figure de l'exil, un élément à expulser en vue de garantir la paix : le loup agit ainsi comme *pharmakos*[355], dont le départ permet de promouvoir la cohésion sociale[356]. En effet, ses opposants, présentés métaphoriquement comme des « κυσὶν πολλῆισιν », une « meute de chiens » (fr. 36.27), représentent la figure de la perfidie, dont les accusations sont infondées, comme en témoigne G. Nagy « the language of praise poetry presents the language of unjustified blame as parallel to the eating of heroes' corpses by dogs »[357]. Le départ et l'exil semblent ainsi consubstantiel à l'action du législateur s'il souhaite maintenir l'*homonoia* de la cité, permettant à la fois de réduire la situation de pré-*stasis* émanant des critiques de ses opposants, mais aussi en refusant de prolonger un pouvoir qui, *in fine*, aurait menacé la stabilité de la *polis* par son potentiel hégémonique[358]. Le pouvoir du législateur semble finalement se caractériser, à l'instar du tyran, par une ponctualité néanmoins redéfinie : il ne s'agit pas, pour Solon, d'instaurer un pouvoir contingent, fondé sur l'instabilité des richesses matérielles et d'un rapport de force, mais de maintenir, par son exclusion, l'individualité des citoyens. Par la victoire de ses idées, et non d'un pouvoir coercitif, Solon recherche un universalisme et une intemporalité à son action politique, qui n'est pas tant celle exercée sur une cité X à un instant T, mais qui semble s'incarner comme modèle pour l'ensemble du monde grec.

---

[353] *Il*. 16.160

[354] Alcée, fr. 130.24-26 dans M.L. West, *Iambi et elegi graeci ante alexandrum cantati*, Oxford, Oxford University Press, 1971, vol. 1 « ὡς δ' Ὀνυμακλέης / ἔνθαδ'] οἶος ἐοίκησα λυκαιμίαις / .[ ]ον [π]όλεμον » « and like Onomacles I settled here alone in the wolf-thickets(?) (leaving the?) war » (trad. Loeb)

[355] « One sacrificed as a purification for others, scapegoat', with ritual condemnation, exile, execution », voir E. Anhalt, *Solon the Singer : Politics and Poetics*, *op. cit.*, p. 133

[356] « He transposes the wolf symbol into the hero necessary for the preservation of his society », voir *Id.*, p. 134

[357] G. Nagy, *The best of the Achaeans. Concepts of the hero in archaic greek poetry*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1979, p. 226

[358] E. Anhalt, *Solon the Singer : Politics and Poetics*, *op. cit.*, pp. 115 à 150. Le pouvoir exclusif du législateur à modifier le code qu'il a lui-même institué fait de lui une menace à la stabilité de la cité : la solution est soit l'exil, soit la mort.

L' « ἀποδημία »[359] de Solon, qui débute sous l'archontat d'Eucratès en 592/1[360] et se prolonge pendant dix ans[361], témoigne ainsi de l'universalisme que semble vouloir donner Solon à sa pratique politique. En effet, le fragment 19, qui se réfère à la rencontre de Solon avec Philocyprus[362], roi de Chypre, présente le législateur comme contributeur de la fondation de la ville de « Σολίοισι » « Soloi » (fr. 19.1), dont l'éponymie semble renforcer sa participation en tant qu'oïkiste de cette « οἰκισμός » « colonie » (fr. 19.5). Il est en effet possible que Solon se soit rendu à Chypre, dans la mesure où les comptoirs établis au VIe siècle en Syrie amènent les Grecs à traverser l'île[363]. Selon Plutarque, Solon aurait persuadé le roi d'abandonner la cité précédente, nommée Aipeia et établie au sein d'un relief montagneux, pour fonder la ville de Soloi dans une plaine plus praticable et fertile. La participation de Solon à cet établissement semble en effet témoigner du rôle de transmission portée par la figure du législateur, dont l'exercice du pouvoir se pare d'un caractère universel. Même si nous ne disposons que de peu de précisions sur l'intervention de Solon dans cette fondation, elle semble garantir la même volonté de stabilité portée par le corpus législatif athénien et renforcée par le départ du législateur, dont les dix ans d'absence correspondent à la durée pendant laquelle les Athéniens ne doivent pas modifier ses lois[364]. En effet, Solon indique le caractère pérenne de la ville de Soloi, à la fois dans l'espace, comme en témoigne le datif locatif « Σολίοισι » et l'adverbe « ἐνθάδ' » « ici » (fr. 19.1), mais aussi dans le temps « πολὺν χρόνον » « pour longtemps » (fr. 19.1) par le biais de la génération « γένος ὑμέτερον » « ta descendance » (fr. 19.2). La présence du législateur à cette fondation semble ainsi s'exprimer par la relation

---

[359] Hérod. *Hist*. 5.113

[360] Pour S. MARKIANOS, « The chronology of the herodotean Solon », *Historia*, vol. 23, 1974, pp. 1 à 20, le voyage de Solon aurait eu lieu de 569 à 560, après son archontat qu'il place en 570. L'auteur accepte en effet la version d'Hérodote selon laquelle Solon aurait rencontré Amasis et Crésus et n'aurait pu, selon la chronologie, le faire avant 570.

[361] Cette durée semble se référer au voyage d'Ulysse dans l'*Odyssée* et permet de faire du voyage de Solon un modèle et un symbole. Le 10 semble en effet s'appliquer à la durée de l'exil, voir Hés., *Théo*., v. 793 à 795 et 800 « ὅς κεν τὴν ἐπίορκον ἀπολλείψας ἐπομόσσῃ / ἀθανάτων οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου / κεῖται νήυτμος τετελεσμένον εἰς ἐνιαυτόν » « Quiconque, parmi les Immortels, maîtres des cimes de l'Olympe neigeux, répand cette eau pour appuyer un parjure, reste gisant sans souffle une année entière » « εἰνάετες δὲ θεῶν ἀπαμείρεται αἰὲν ἐόντων » « Pendant neuf ans il est tenu loin des dieux toujours vivants ».

[362] Il pourrait aussi s'agir de Cypranor, et non de Philocyprus, selon Plutarque dans PLUTARQUE, *Lives., Aratus, Artaxerxes, Galba and Otho*, B. Perrin (trad.), Cambridge, Harvard University Press, 2002, voir section 1

[363] V. KARAGEORGHIS, « Cyprus », *CAH*, vol. 3, 1982, pp. 57 à 70

[364] Plut. *Sol*. 25.6

d'égalité établie entre le roi et Solon dans l'évocation d'Aphrodite, comme deuxième nom de « Κύπρις » « Chypre » (fr. 19.4), qui représente à la fois la déesse tutélaire de l'île mais aussi la protectrice des navigateurs, que Solon incarne par son « νόστος » « voyage » (fr. 19.6) en mer. Même si la participation solonienne à la création de cette colonie éponyme peut être une reconstruction idéalisée de l'époque classique et hellénistique, en tant que Soloi semblait déjà porter le nom de « Sillu » au VIIe siècle dans les inscriptions d'Assarhaddon[365], elle témoigne plus largement de la figure mythifiée du législateur réalisant une « θεωρία » durant son voyage. Si la *théoria* peut se comprendre dans un sens religieux[366], elle est aussi une pratique culturelle de « visite », dans le sens hérodotéen du terme, qui se distingue selon Aristote des déplacements à but commercial. Le voyage de Solon se prolonge en effet jusqu'en Egypte, « Κανωβίδος ἐγγύθεν ἀκτῆς » « vers la côte de Canope » (fr. 19.1), probablement à Naucratis. Naucratis, comme *emporion* situé à 10 miles de Sais, capitale des rois de la 16e dynastie[367], représente un haut lieu d'échanges entre les Egyptiens et les Grecs, dont la présence est attestée par les temples milésiens, samiens et éginiens élevés au cœur de la cité. L'Egypte représente, de manière générale, le lieu typique du voyage d'instruction du sage et du philosophe[368] qui s'ouvrent à l'universel par les échanges émanant de ce brassage culturel. Dès lors, le voyage de Solon semble prolonger et témoigner de l'universalité que recouvrent sa législation et la pensée qui la sous-tend, soulignant ainsi que la cité n'est pas tant le réceptacle d'une pratique politique fondée sur la fugacité de l'instant, qu'un prétexte pour affirmer des valeurs morales et un concept d'individualité qui tendent vers l'intemporel.

---

[365] W. RUGE, « S. v. Soloi », *RE*, vol. 3, 1943, pp. 935 à 938. Soloi pourrait être un personnage obscur venant de Lindos.

[366] « Furthermore, in Solon's narrative, his departure from the city of Athens – which has the function of imposing the permanence of the new laws on the city – is another element of θεωρία, since it adheres to the civic restrictions in Athens during the Delos θεωρία, which refer to the purification of the city and the avoidance of disturbance until the ship has reached Delos and returned again », voir M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 297

[367] J. BOARDMAN, *The greeks overseas: their early colonies and trade*, Londres, Thames and Hudson, 1999

[368] Thalès et Pythagore auraient aussi voyagé en Egypte.

Chapitre III : L'espace social comme expression des trois extases temporelles

L'émergence du concept d'individualité, dont l'universalisme et l'intemporalité trouvent leur justification au sein d'un raisonnement scientifique et s'expriment dans la pratique solonienne du pouvoir, ne témoigne pas uniquement d'une notion de durée comprise dans son caractère politique : la durée, chez Solon, est avant tout morale. En effet, l'individu ne saurait être réduit au simple développement passif, indépendant de sa volonté, de facultés physiques et cognitives qui correspondraient, de manière naturelle, au rythme de la *polis* et de la pratique de sa citoyenneté. L'homme, pour Solon, est avant tout un être moral, comme en témoigne sa responsabilité dans le maintien de la cité par la mise en place d'une éthique politique. Néanmoins, la notion de durée implique de manière plus intime le développement d'une éthique qui ne tend pas seulement vers un but extérieur à l'individu tel que le bon ordre de la *polis*, mais qui s'exprime comme le moyen d'atteindre le bonheur au sein de la sphère politique.

Le bonheur, dans les fragments de Solon, n'apparaît pas encore sous la forme conceptualisée d' « εὐδαιμονία » mais de manière adjectivale par « ὄλβιος » « heureux » (fr. 29.1) qui, mis en valeur par une apposition, ouvre le fragment 29. En effet, la notion d' « εὐδαιμονία » ne se manifeste que de manière ponctuelle au cours du VIIe siècle par une occurrence chez Sappho, poétesse mytilénienne contemporaine de Solon, témoignant ainsi de sa progressive conceptualisation[369]. Or, si le législateur se réfère au concept d' « ὄλβος », comme « bonheur » qui se pare d'une dimension matérielle, il exprime la même conception que Sappho, pour qui le bonheur naît de la possession « ὀ πλοῦτος ἄνευ †ἀρέτας οὐκ ἀσίνης πάροικος / ἀ δ' ἀμφοτέρων κρᾶσις †εὐδαιμονίας ἔχει τὸ ἄκρον† » « La richesse sans la vertu n'est pas un voisin sans danger. Mais le mélange des deux contient en soi le comble du

[369] Le terme d' « εὐδαιμονία » apparaît également au vers 5 de l'*Hymne Homérique à Athéna* dans T. ALLEN, *The Homeric hymns*, *op. cit.*, et dans les apophtegmes 17 de Thalès et 20 d'Anacharsis dans F. MULLACH, *Fragmenta philosophorum graecorum*, *op. cit.*. Néanmoins, même si le TLG date ces trois poèmes du VIIe siècle, nous ne tenons pas compte de ces trois occurrences dans la chronologie de l'apparition de ce concept. En effet, nous ne pouvons fournir de datation exacte pour l'hymne à Athéna, qui peut avoir été rédigé après le VIIe siècle, tandis que les apophtegmes des sept sages sont souvent des reconstructions des périodes classique et hellénistique, au sein desquelles le concept existait déjà.

bonheur »[370]. Cependant, la notion de possession semble subir une reconceptualisation, tel que le souligne le verbe « πλουτέουσιν » « sont riches » (fr. 24.1), placé en dénominateur commun de deux conceptions de la richesse développées par Solon. En effet, le législateur semble proposer une conception du bonheur qui revêt un caractère universel, en tant qu'il place sur un pied d'égalité « ἶσόν » « égal » (fr. 24.1) les plaisirs engendrés par la possession de biens matériels et ceux apportés par le bien-être physique. Il crée ainsi un rapport d'équivalence entre le mode de vie aristocratique, qui n'est pas explicitement nommé mais se pare de ses caractéristiques traditionnelles, telles que les « γῆς πυροφόρου πεδία » « plaines porteuses de blé » (fr. 24.2) des riches propriétaires terriens et les « ἵπποι θ' ἡμίονοί » « chevaux et les mules » (fr. 24.3)[371], et la simplicité de l'existence du reste de la population, assimilable au *démos*[372]. La conception du bonheur solonienne renforce ainsi la notion d'individualité portée par sa politique, au sein de laquelle les catégories du *kakos* et de l'*agathos* sont rendues poreuses par le critère moral dont elles se parent. Le législateur propose en effet une éthique dont la description minimaliste « μόνα » « seulement » (fr. 24.3) et générique rend l'accès au bonheur possible pour l'ensemble des citoyens[373] : l'emploi de termes biologiques, renvoyant métonymiquement à des biens assurant à l'homme un confort rudimentaire, révèle cette sobriété, comme en témoigne l'énumération « γαστρί τε καὶ πλευραῖς καὶ ποσὶν » « le ventre, les flancs et les pieds » (fr. 24.4) symbolisant respectivement la nourriture, les vêtements et les chaussures. Néanmoins, nous ne pouvons réduire la perspective du bonheur solonien à sa seule dimension matérielle, en tant que l'individu ne saurait être conçu en lui-même et pour lui-même, mais existe au sein de la *polis*, comprise comme réseau de relations par le législateur. L'énumération du fragment 24, portée par la conjonction « καί », indique que Solon accorde aux liens établis entre les hommes le même degré d'importance que celui de la possession matérielle, en plaçant, par le même procédé

---

[370] Sapph., fr. 148.1-2 dans E. LOBEL et D. PAGE, *Poetarum lesbiorum fragmenta*, *op. cit.* (trad. pers.)

[371] Le cheval s'incarne comme possession caractéristique des *pentacosiomédimnes* et des *hippeis*, tandis que la mule semble renvoyer aux *zeugites*, qui possèdent un attelage (ζεῦγος) de bœufs. Pour H. van Wees, ces trois classes appartiennent à l'élite, voir H. VAN WEES, « Mass and elite in Solon's Athens : the property classes revisited », *op. cit.* Le fragment 23 renvoie également au mode de vie aristocratique par une nouvelle occurrence d' « ἵπποι » (fr. 23.1) mais aussi par les « κύνες ἀγρευταὶ » « chiens de chasse » (fr. 23.2), qui renvoient à la pratique de la chasse, fréquente chez les aristocrates, voir A. SCHNAPP, *Le Chasseur et la cité : chasse et érotique en Grèce ancienne*, Paris, Albin Michel, 1997, pp. 48 à 71

[372] G. VLASTOS, « Solonian Justice », *Classical Philology*, vol. 41, n° 2, 1946, pp. 65 à 83, voir p. 78

[373] M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 352

rhétorique que celui employé pour « τοι πλουτέουσιν », l'adjectif « ὄλβιος » en dénominateur commun. La possession d' « ἵπποι », de « chevaux » (fr. 23.1) et de « κύνες ἀγρευταὶ » « chiens de chasse » (fr. 23.2) se place à égalité avec la relation entretenue avec les « παῖδές [...] φίλοι » « enfants chéris » (fr. 23.1) et le « ξένος ἀλλοδαπός », l' « ami à l'étranger » (fr. 23.2), témoignant ainsi d'un bonheur qui, malgré sa volonté d'universalité, trouve un modèle au sein du mode de vie aristocratique. En effet, les « παῖδές [...] φίλοι » qui, chez Homère, désignent les « fils chéris »[374] dans le sens biologique de la descendance, sont ici à comprendre dans le sens érotique de l'*éroménos*, entrant en résonnance avec la pratique de la pédérastie par l'*érastes* évoquée au travers du verbe « παιδοφιλήσηι » « aime les jeunes garçons » (fr. 25.1). Cette dernière, comme marqueur d'une pratique aristocratique[375], est doublée de la « ξενία » comme hospitalité qui lie l'hôte et l'invité, ainsi que leurs descendants, en échange de biens et d'assistance[376]. Tout comme les « παῖδές », le « ξένος » fournit de la « φιλότης », c'est-à-dire de l'affection, témoignant chez Solon de la dimension sociale liée à l'expression du bonheur, qui semble ne pouvoir s'exprimer que dans un cadre politique par l'établissement de liens institutionnalisés[377]. La conception solonienne du bonheur semble ainsi se focaliser sur le présent de l'individu par le truchement des plaisirs émanant du corps, dont la dimension sensuelle témoigne de leur immédiateté, mais également de ceux provenant de ses relations telles que celles établies avec l'*éroménos* témoignant d'une jouissance ponctuelle, comme l'accent mis sur l' « ἥβη », la « jeunesse » (fr. 24.6) le signale. Il existe ainsi, chez Solon, un

[374] Hom. *Od*. 19.455 « τὸν μὲν ἄρ' Αὐτολύκου παῖδες φίλοι ἀμφεπένοντο » « Alors autour de lui les fils chéris d'Autolycos s'empressèrent » (trad. pers.)

[375] Pour M. SKINNER, *Sexuality in Greek and Roman Culture*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2005, p. 119, la pratique de la pédérastie est un des marqueurs sociaux de l'aristocratie car elle demande du temps mais aussi des moyens financiers. La pratique de la pédérastie, entre l'*érastes* (l'amant) et l'*éroménos* (le jeune garçon aimé) a intéressé Solon dans son activité de législateur : selon ESCHINE, *Discours. Tome I, Contre Timarque ; Sur l'ambassade infidèle*, V. Martin et G. Budé (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2002, voir *Contre Tim*., 10-12 et 138f, Solon aurait créé une loi régulant les heures auxquelles le gymnase pouvait être ouvert. Une partie de la loi aurait interdit aux esclaves de s'oindre au gymnase ou de pratiquer la pédérastie, voir D. KYLE, « Solon and athletics », *Ancient World*, vol. 9, 1984, pp. 91 à 105, voir pp. 99 à 102

[376] Le caractère « ἀλλοδαπός » « étranger » insiste d'autant plus sur la pratique de la « ξενία » qui permet aux familles aristocratiques d'entretenir des liens avec un vaste réseau de *poleis* allant parfois jusqu'au Proche Orient, favorisés par leur grande mobilité, due à la guerre, au commerce ou à l'exil, mais aussi par une curiosité intellectuelle qui émane de la *paideia*, voir M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 344

[377] Pour Solon, la régulation interne de la cité ne passe seulement par le processus judiciaire mais aussi par des liens établis entre individus. Ces liens sont antérieurs à la naissance de la *polis* (nous pouvons citer la pratique de l'hospitalité chez Homère) mais se retrouvent peu à peu institutionnalisés en son sein, voir J. LEWIS, *Solon the thinker: political thought in archaic Athens*, *op. cit.*, pp. 23 à 41

hédonisme diffus par le recours au plaisir des sens dans la construction du bonheur, qui souligne l'existence implicite d'une idée du *carpe diem* certes anachronique mais présent dans la poésie grecque archaïque, tel que chez Simonide « τίς γὰρ ἀδονᾶς ἄτερ θνατῶν / βίος ποθεινὸς ἢ ποία / τυραννίς ; » « Quelle vie sur terre est-elle désirable sans plaisir ? Quelle tyrannie ? »[378]. Néanmoins, l'idée solonienne du bonheur, qui semble à première vue trouver son origine dans la jeunesse par la reprise de l'opposition traditionnelle créée entre l' « ἥβη » et « κακὸν γῆρας » « le vieil âge hideux » (fr. 24.10)[379], ne réduit pas l'hédonisme au simple temps de la jeunesse. Le bonheur, chez Solon, se veut évolutif grâce à la vision positive qu'il porte sur la vieillesse, et ne revêt pas la seule définition des plaisirs portés par la jeunesse, mais se meut selon le processus de maturation de l'individu. Plutarque témoigne en effet de la transformation des plaisirs de Solon lui-même, qui, arrivé à un âge avancé, délaisse la pratique de la pédérastie pour « γάμος καὶ φιλοσοφία » « le mariage et la philosophie »[380]. Il semble ainsi exister une « ὥρα » « saison » (fr. 24.6) pour les plaisirs qui, même si ceux du vieil âge ne sont pas explicitement caractérisés, semblent soumis à leur tour à un *métron* et suivre le cours de l'évolution biologique et cognitive de l'individu. Le bonheur paraît donc pouvoir s'ancrer temporellement dans l'ensemble de la durée de la vie humaine, mais aussi spatialement en tant que son expression dépend du cadre de la *polis*.

Toutefois, nous ne devons pas réduire la trame temporelle dans laquelle s'établit le bonheur à la simple dimension de l'instant, où les plaisirs s'établiraient comme une succession d'événements ponctuels, dissociés, et dont le contenu diffèrerait selon l'âge de l'individu. Le bonheur, chez Solon, est avant tout une construction qui s'établit dans le temps par le recours à la morale. L'hédonisme décrit par le législateur n'existe pas en lui-même et pour lui-même mais permet, par le recours à des plaisirs caractéristiques du mode de vie aristocratique, de présenter le bonheur que les hommes semblent pouvoir atteindre en l'absence d'*hybris*. En

[378] Simon., fr. 584.1-3 (trad. Ch. Bouchet)

[379] Nous pouvons douter de l'authenticité du dernier vers du fragment 24. En effet, la vision positive portée par Solon, dans de multiples fragments, sur le vieil âge semble entrer en contradiction avec le motif du « κακὸν γῆρας » qui appartient à la poésie élégiaque. Il pourrait s'agir d'une confusion entre la poésie de Solon et celle de Mimnerme qui, par 5 occurrences, dépeint péjorativement la vieillesse par des adjectifs tels que « ὀδυνηρὸν » et « ἀργαλέον » « douloureuse » (fr. 1.6 et 10 West), mais aussi « κακὸν » « hideuse » (fr. 4.1 West), « ἄφθιτον » « impérissable » (fr. 4.1 West) et « ἄμορφον » « informe » (fr. 5.2 West).

[380] PLUTARQUE, *Oeuvres morales. Tome X, Traités 47 et 48 : Dialogue sur l'amour*, M. Cuvigny (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2003, 751e10

effet, la forme de l'apophtegme du fragment 23, visible par l'emploi de la phrase nominale, présente de manière générique les éléments constitutifs de l'existence des aristocrates, dont l'aspect minimaliste, en lien avec le fragment 24, exclut toute référence au faste et à la luxure. En revenant à l'essence de ces plaisirs, les dépouillant de toute référence à la dimension matérielle des richesses, Solon semble leur ôter le caractère instable qui naît des excès relatifs à leur possession : l'apparente stabilité qu'il confère à ces plaisirs pourrait ainsi être en lien avec l' « ἀρετή », la « vertu », décrite comme « ἔμπεδος » « stable » (fr. 15.3), en opposition avec les « χρήματα » « richesses » selon lesquelles « ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει » « il en va différemment pour chaque homme » (fr. 15.4). Le bonheur semble ainsi se construire, comme chez Sappho, par le recours à l'*arétè*, et ne se construit donc pas comme la jouissance ponctuelle d'un plaisir sensuel, mais passe par le recours au *noos*, tel que le suggère également Anacharsis[381] qui lie le bonheur à l'existence d'un caractère « φρόνιμος » « prudent »[382] chez l'homme. Néanmoins, la régulation des plaisirs chez Solon ne semble pas uniquement refléter un bonheur qui s'inscrirait à la seule échelle individuelle : il semblerait que ce dernier s'exprime à l'échelle de la *polis*, par l'ensemble de ces plaisirs individuels modérés. La construction du bonheur de l'homme par le recours à la morale semble participer au bonheur de la cité en général, tel que le souligne l'image du symposium[383]. En effet, les conséquences « εὐφρόσυναι » « joyeuses » (fr. 26.2) des « ἔργα » « activités » (fr. 26.1) des dieux mettent en relief trois divinités principales, « Κυπρογενοῦς » « née de Chypre », c'est-à-dire « Aphrodite », « Διονύσου » « Dionysos » (fr. 26.1) et les « Μουσέων » « Muses » (fr. 26.2), qui forment la triade que l'on retrouve au sein de la pratique du symposium[384]. Il existe donc une association entre le bonheur et le banquet, qui s'incarne comme synthèse de l'ensemble des plaisirs individuels à l'échelle de la société. Le symposium, dans la poésie grecque homérique et théognidéenne, s'impose comme microcosme et métaphore d'une

[381] Anacharsis est l'un des sept sages dans la liste d'Ephore, voir A. BUSINE, *Les Sept sages de la Grèce antique : transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire d'Hérodote à Plutarque*, *op. cit.*

[382] Anarch., fr. 10.20.2 dans F. MULLACH, *Fragmenta philosophorum graecorum*, *op. cit.*

[383] L'évocation du symposium revêt une dimension métalittéraire, dans la mesure où les poèmes de Solon étaient déclamés lors des banquets.

[384] Aphrodite pour les plaisirs sensuels, Dionysos pour le plaisir du vin et des mets, les Muses pour le plaisir de la poésie, voir M. NOUSSIA-FANTUZZI, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, *op. cit.*, p. 391

communauté stable et bien organisée[385], tel que le dévoile Solon en créant un rapport d'analogie entre les « εὐφρόσυναι [...] δαιτὸς » « joies du banquet » qui ne peuvent « κοσμεῖν » « être en ordre » (fr. 4.10) en raison de l'attitude hybristique des hommes au sein de la *polis*. Le bonheur apparaît ainsi sous une dimension multi-scalaire, partant de l'individu pour se répandre dans la cité par la métaphore du symposium qui apparaît comme lointain rappel de l'âge d'or, dont les accents mythiques se transposent dans la sphère politique[386]. Le banquet solonien se caractérise donc par sa profusion, comme en témoigne l'accumulation de termes relatifs aux mets consommés par les Athéniens « ἴτρια » « gâteaux » (fr. 38.1), « ἄρτος » « pain » (fr. 38.2), « γοῦροι φακοῖσι » « gâteaux de lentilles », « πέμματα » « pâtisseries » (fr. 38.3), mais aussi par les « κόκκωνες » « graines de grenade » et les « σήσαμα » « graines de sésame » (fr. 40.1) apportées aux citoyens. Cette opulence, caractérisée par la locution « ἀφθόνως πάρα » « en abondance » (fr. 38.5), dévoile néanmoins un hédonisme qui ne se concentre pas uniquement sur le présent du symposium, mais naît, par la référence à la « γῆ [...] μέλαινα » « terre noire » (fr. 38.4-6), de la rectification d'une erreur passée. En effet, la terre noire, qui se réfère à la terre d'Eleusis, semble à nouveau produire en abondance depuis sa libération[387], qui s'incarne comme œuvre politique mais également morale du législateur, aidé de la population dans le *polémos* athéno-mégarien, vis-à-vis de la terre, avant tout vue comme une mère. Le bonheur de la cité semble donc conditionné par l'œuvre antérieure de la *seisachteia*, pour s'exprimer dans un présent qui n'est pas compris comme instant, mais semble vouloir se pérenniser de manière quasi éternelle par le recours au présent duratif au sein des verbes « πίνουσι » « ils boivent » et « τρώγουσιν » « ils mangent » (fr. 38.1). Solon semble ainsi dépeindre l'image d'une cité idéale, où le bonheur civique s'inscrit dans la durée par une œuvre morale qui trouve ses racines dans le passé pour se prolonger au sein du présent et du futur. L'image du symposium, comme métaphore d'une cité pacifiée, semble ainsi transposer le bonheur, lié à la morale et atteint de manière individuelle, à l'échelle de la cité.

---

[385] *Id.*, p. 233. Solon aurait voulu limiter les excès résultant du symposium par une loi régulant les « κῶμοι » des personnes ivres à la fin du banquet.

[386] Nous reprenons et nuançons l'idée de P. CECCARELLI, « L'Athènes de Périclès: un pays de Cocagne ? », *QUCC*, vol. 54, 1996, pp. 109 à 159, voir p. 116, qui voit dans le symposium solonien une image d'un paradis ou d'un pays utopique.

[387] A. PODLECKI, *The early greek poets and their times*, Vancouver, University of British Columbia press, 1984, p. 137

Cependant, une telle transposition ne nous fait-elle pas revenir à une contradiction entre individualité et collectivité ? Le bonheur de l'individu peut-il coexister avec celui de l'ensemble des citoyens sans qu'une réduction de son essence ne soit opérée ? Cette aporie peut être rapidement résolue si nous considérons que la pensée du législateur, qui pose avant tout un regard sur la *polis* dans son ensemble, affirme également sa dimension ontologique par une réflexion sur le bonheur à la mort de l'individu. En effet, la rencontre avec Crésus, roi de Lydie, narrée par Hérodote[388], à la suite de son voyage en Egypte, témoigne d'une vision du bonheur qui ne serait pas uniquement celui vécu et ressenti par l'individu lui-même, mais s'établirait aussi comme bilan réalisé à sa mort par un être extérieur. Le bonheur, consubstantiel à la morale, semble donc pouvoir être évalué selon des critères objectifs, et s'affirme donc à nouveau comme construction dans la durée de l'existence de l'homme, et non comme simple plaisir vécu dans la fugacité de l'instant. Le bonheur revêt ainsi un caractère individuel, en tant que les êtres les plus heureux, désignés par Solon à la suite de la demande de Crésus, sont nommés : il s'agit, pour le législateur, de « Τέλλος Ἀθηναῖος » « Tellos d'Athènes »[389] et de « Κλέοβις τε καὶ Βίτων » « Cléobis et Biton »[390]. L' « εὐδαιμονία » qui leur revient, apparaissant ici sous sa forme conceptualisée par la narration de cet événement au Ve siècle, est ainsi établie de manière posthume, comme le soulignent les verbes « ἔπεσε » « tomba »[391] « οὐκέτι ἀνέστησαν » « ne se réveillèrent plus »[392], afin de soutenir sa consubstantialité avec la morale. En effet, le motif de la belle mort agit comme révélateur d'une éthique, observée durant l'existence de l'individu, qui prend naissance dans le passé pour construire un bonheur qui s'exprime dans les circonstances du décès de l'homme. La morale, chez Solon, s'incarne alors

---

[388] Hérod., *Hist*. 1.30-32. Cette rencontre pourrait être une invention, dans la mesure où Hérodote écrit à une période où se construit progressivement la *syllogè*. Même si l'évocation des sages ne se fait pas encore sous une forme associative, telle que nous pouvons la retrouver chez PLATON, *Protagoras*, *op. cit.*, voir 342e-434b, nous notons l'évocation de Solon, Thalès, Bias, Pittacos, Périandre, Chilon et Anacharsis, voir A. BUSINE, *Les Sept sages de la Grèce antique : transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire d'Hérodote à Plutarque*, *op. cit.* Cette rencontre permet à Hérodote, à la suite des guerres médiques, d'affirmer le rayonnement d'Athènes et de Delphes par le biais de Solon, qui, au Ve siècle, est vu à la fois comme un sage et le père de la démocratie. Selon L.M. L'HOMME-WERY, « La notion de patrie dans la pensée politique de Solon », *op. cit.*, la chronologie ne semble pas pouvoir admettre la rencontre entre Solon, dont l'*apodèmia* se serait achevée en 583/2, et Crésus, qui montre sur le trône en 561/0). Solon aurait probablement rencontré son père Alyatte, qui aurait régné de 617 à 560.

[389] Hérod., *Hist*. 1.30.16

[390] Hérod., Hist. 1.31.4-5

[391] Hérod., *Hist*. 1.30.25

[392] Hérod., *Hist*. 1.31.25

comme dévouement à la patrie, comprise comme ensemble politique mais également par les liens existant entre les hommes en son sein et permettant le maintien de son existence. Dans le récit encadré de Solon, Tellos est dit mort pour maintenir l'intégrité du sol de l'Attique dans un combat « πρὸς τοὺς ἀστυγείτονας ἐν Ἐλευσῖνι » « contre leurs voisins à Eleusis »[393], tandis que Cléobis et Biton trouvent un sommeil éternel à la fin d'une fête argienne en l'honneur de « Ἥρα » « Héra »[394] durant laquelle ils conduisirent leur mère en tirant un char à la propre force de leur bras. Les exemples de Tellos, Cléobis et Biton permettent ainsi à Solon de créer une dialectique entre les trois personnages dans leur rapport à la patrie : d'une part les deux frères, dont la mère fatiguée s'incarne comme métaphore de la terre mère « κλινομένη » « chancelante » (fr. 4a.3) suite au *polémos* athéno-mégarien, permettent par le secours l'existence de la fête, c'est-à-dire de la cohésion sociale ; de l'autre, l'image plus explicite de Tellos qui, par le fait martial, délivre Eleusis des Mégariens. Il existe donc une dialectique établie entre Tellos, dit « ὀλβιώτατος » « le plus heureux »[395], et Cléobis et Biton occupant le « δεύτερον μετ' ἐκεῖνον » « second rang après lui »[396], qui permet de révéler l'existence d'un bonheur s'exprimant dans la mort comme dévotion ultime vis-à-vis de la patrie. L'*arétè* martiale et le *kléos* sont ainsi complétés par l'*arétè* sociale et le bonheur qui permettent de faire tenir, en parallèle de l' « εὐδαιμονία » de la collectivité, celui de l'individu, en tant que Solon distingue au sein du groupe des citoyens des hommes nommés, compris dans leurs particularités et leur destinée individuelle. La mort qui, dans les hebdomades, se place comme fin naturelle d'une évolution physique et cognitive comprise en termes de durée, se transpose dans le cadre politique, de manière pratique, comme achèvement d'une construction morale, établie également au sein d'un temps compris comme durée, où le *Dasein* se tourne vers le futur constitué par la mort comme révélation de son *arétè*. En créant une opposition avec les richesses éphémères de Crésus, comme l'indique l'apophtegme « τὰ γὰρ περιώσια πάντα / χρήματ' ἔχων οὐδεὶς ἔρχεται εἰς Ἀΐδεω » « En effet, personne ne va garder dans l'Hadès toutes ses immenses possessions » (fr. 24.7-8), Solon souhaite démontrer le caractère stable mais

[393] Hérod., *Hist*., 1.30.23 (trad. pers.)

[394] Hérod., *Hist*. 1.31.8

[395] Hérod., *Hist*., 1.30.13

[396] Hérod., *Hist*. 1.31.4

aussi éternel de la vertu, qui s'incarne dans la matérialité des « εἰκόνες » « statues »[397] de Cléobis et Biton et dans la création d'un rituel autour de la personne de Tellos, que les Athéniens « ἔθαψαν » « honorèrent »[398]. A l'éternité que souhaite conférer le législateur à la *polis*, comme entité forgée par une collectivité de citoyens au sein d'un temps historique linéaire, Solon semble joindre la conception ontologique de la durée, saisie au travers de l'homme progressivement compris dans son individualité, et qui témoigne de la porosité de la limite établie entre la pensée pratique du sage et celle, métaphysique, du philosophe.

[397] Hérod,. *Hist*., 1.31.26

[398] Hérod., *Hist*., 1.30.25

Conclusion

Etudier le temps chez Solon, c'est renoncer avant tout à produire une réflexion monosémique quant à la vision portée par la figure polymorphe du législateur et du poète, que la période classique définit également comme « sage » et que nous pourrions, à certains égards, considérer comme annonciatrice de celle du philosophe. La période de la fin du VIIe siècle/début du VIe siècle, qui inscrit Solon dans une époque marquée par l'émergence d'une pensée scientifique émanant principalement d'un foyer ionien, témoigne en effet d'une mutation progressive de la conception du *cosmos* forgée par les Grecs : la pensée mythique d'un monde soumis à l'ordre du divin se retrouve peu à peu, sinon concurrencée, du moins en contact avec celle d'un monde compris de manière naturaliste, régi par l'implacabilité d'un processus causal. L'analyse portée sur le temps solonien révèle cette évolution mais aussi les contradictions que peut porter la coexistence de deux ordres, l'un conservant encore sa force symbolique et étiologique, l'autre offrant à l'homme de nouvelles perspectives quant à son être-au-monde, aussi bien en termes d'autonomie que de responsabilité. La vision du temps portée par Solon semble ainsi s'inscrire au sein d'un carrefour d'influences, à la fois en raison de son statut de législateur et de penseur quasi présocratique, qui peut se révéler aussi bien complémentaire que porteur d'une distinction, mais aussi en raison de l'existence des deux étiologies scientifique et divine.

Néanmoins, nous remarquons que l'œuvre de Solon témoigne avant tout d'un détachement vis-à-vis de l'explication théologique du *cosmos*. Son activité de législateur, portée par une pensée isonomique de l'espace, révèle une vision du temps compris comme *continuum* linéaire, en tant que la rédaction du corpus de lois, déposé au centre de la cité, tente de délivrer un temps partagé par l'ensemble des citoyens en vue d'assurer la pérennité de la *polis*. Le conflit athéno-mégarien et ses conséquences tant législatives, par la *seisachteia*, que religieuse, dans la purification de l'*agos*, se font ainsi l'expression tangible d'un temps conçu dans sa dimension historique et successive : la rectification des erreurs du passé par des mesures prises au présent et visant à assurer un futur politique au corps des citoyens constitue une entreprise conférant au temps un caractère dynamique, reposant sur la

compréhension des trois temps de l'existence[399]. L'immuabilité de la société anhistorique des dieux ne semble donc pas pouvoir trouver sa place dans l'écriture poétique de Solon, dont le rôle est avant tout de soutenir son activité de législateur par sa dimension programmatrice et apologétique. Toutefois, affirmer la naissance d'un nouvel ordre séculaire sous la plume de Solon relèverait de l'anachronisme et de l'impropriété. Les fragments, tels que le 13 de notre édition, témoignent de la présence vivace des dieux au sein de l'existence des hommes et de la *polis*, rejoignant ainsi les accents mythologiques dont se pare l'activité politique de Solon, pour qui l'harmonisation de l'Attique cherche en partie à réinstaurer l'intégrité de la terre comprise comme Mère des Athéniens. Or, si Solon ne cherche pas à instaurer un nouvel ordre et ne se présente en aucun cas comme un révolutionnaire, nous devons relever une compréhension progressive des phénomènes politiques sous un angle naturaliste, intégrés dans un système de causalité dont la dimension mécanique se détache de l'arbitraire divin. Les fragments 4 et 13, à première vue irréconciliables, trouvent cependant une cohérence si nous admettons que Solon perçoit les dieux dans leur dimension symbolique, mais leur retire progressivement leur dimension effective en les intégrant dans un processus causal émanant des lois de la nature. Cette relative mise à distance permet alors d'offrir aux hommes une nouvelle compréhension du futur, qui semble se libérer de l'instabilité procédant de l'action des dieux. En effet, le *noos* divin échappe à la compréhension humaine et assigne au futur un caractère incertain, que Solon tente de supprimer en proposant la reconceptualisation d'une gnoséologie centrée désormais sur l'homme. La rationalisation de l'activité divine, intégrée dans un schéma naturaliste, permet ainsi aux citoyens de mieux anticiper les conséquences d'une action injuste par une connaissance des causes et des effets de l'action de la *Dikè*, apparaissant comme concept à part entière, dont le principe régulateur immanent s'incarne dans l'envoi d'*atè*. En couplant cette dernière à Eunomia, Solon englobe la cité dans un système causal partant d'un principe actif séculaire, politique, pour s'acheminer vers l'expression conséquentielle de l'action coercitive de la justice, incarnée par la ruine : il s'agit, par l'expression de ce schéma logique, de former la *polis* comme un tout compréhensible, l'éloignant alors de l'omnipotence divine et retirant *de facto* aux dieux leur capacité à détruire la cité. Il résulte de cela un transfert de la responsabilité des dieux en direction des hommes, à qui désormais le devoir incombe de maintenir la linéarité du temps au sein de la *polis* par la

[399] F. CHENET, *Le Temps... Temps cosmique, Temps vécu*, *op. cit.*, pp. 51 à 54

rectitude de leurs attitudes. Même si, paradoxalement, la cité ne peut se passer de l'action injuste pour se maintenir dans un temps historique et bénéficier de la *kinésis* que procure l'activité de la *Dikè* qui, comme processus, apporte un mouvement à la cité, elle court à sa destruction si les hommes se délestent de leur responsabilité en ne recherchant pas l'adoption d'une éthique au sein de leurs actions. En effet, leur volonté et leur capacité à détruire la *polis* doit être encadrée à la fois par la compréhension des phénomènes régissant la cité, mais aussi par le recours à un principe de juste-mesure afin de redresser le *noos* humain, compris comme siège de la connaissance mais aussi comme disposition d'esprit. L'expression du système causal gouvernant la cité se retrouve d'ailleurs particularisé à l'échelle de l'homme qui, en comprenant les liens logiques unissant *koros*, *hubris* et *atè*, permet aux citoyens de modérer leur désir de posséder des richesses, qui s'incarnent comme facteur principal de destruction de la *polis*. Néanmoins, nous ne devons pas voir en Solon un poète visionnaire d'un genre nouveau qui, par cette gnoséologie reconceptualisée, tenterait de fournir une compréhension du futur comme un tout prévisible de part en part. Solon semble plutôt admettre une conception de l'avenir, selon un modèle ramifié, au sein duquel le risque, inhérent à la nature, et l'espoir, inhérent à la nature humaine, rendent incertains les lendemains des hommes. La quête d'une stabilité passe donc par le recours à la morale, qui permet de réduire l'instabilité du temps humain, qui se transpose à l'échelle du temps de la *polis* dans sa globalité. C'est dans le glissement opéré entre deux visions de l'homme, compris d'une part comme être politique au sein du groupe des citoyens qui forme l'ensemble de la *polis*, et d'autre part dans sa nature profonde, que nous admettons chez Solon une vision plus ontologique. C'est à ce propos que la période classique, puis hellénistique, a vu dans Solon non seulement la figure du réformateur, mais aussi celle du législateur idéalisé par la qualité de sage qui lui est inhérente. La sagesse pratique délivrée par son œuvre poétique, parfois rédigée sous la forme d'apophtegmes[400], témoigne de la consubstantialité établie entre réflexion politique et réflexion sur la nature humaine, engendrant ainsi la proposition d'une éthique, par Solon, fondée sur la vertu conçue comme synonyme de modération.

Cependant, notre réflexion se propose d'aller plus loin et de souligner que la réflexion du législateur, dont la pensée globale de la *polis* se transpose, à l'échelle humaine, dans une

[400] A. BUSINE, *Les Sept sages de la Grèce antique : transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire d'Hérodote à Plutarque*, *op. cit.*

pensée globale de l'homme quant à sa nature, se meut en une réflexion que nous pourrions qualifier de pré-philosophique. En effet, la pensée solonienne semble porter les prémices d'une notion d'individualité venant redéfinir la nature du temps, que nous pourrions concevoir également comme durée dans une perspective plus ontologique. Si les hebdomades semblent annoncer la conception aristotélicienne d'un temps physique, dont le caractère successif rend possible la division de l' « αἰών » en une série de « χρόνοι », elles témoignent avant tout d'un développement physique et cognitif de l'homme qui ne saurait se réduire à une série d'instants. Les transformations humaines relèvent avant tout d'un processus : elles ne peuvent avoir lieu qu'en fonction de celles de l'hebdomade précédent, mais sont également tournées vers l'annonce des suivantes. La portée prétendument scientifique du format de l'hebdomade cherche ainsi à donner à la pensée solonienne un caractère universel. La réflexion numérique portée sur la vie humaine permet de saisir l'homme dans son essence, hors de toute référence à son statut socio-économique, même si, *in fine*, le caractère biologique attribué au processus de développement humain est avant tout une construction artificielle visant à l'utilité sociale. Par ailleurs, la conception progressive de l'individu ne se réduit pas, chez Solon, à sa simple dimension théorique, mais s'exprime dans le champ politique par la reconceptualisation du *kakos* et de l'*agathos*. Si ces deux termes semblent témoigner, à première vue, d'une vision globale de l'homme, compris de manière collective, nous devons voir que le caractère moral qui leur est attribué indique les prémices d'une conception de l'individualité. En effet, les catégories du *kakos* et de l'*agathos* se délestent progressivement de leur sens socio-économique pour revêtir une dimension morale : ces deux groupes, qui ne reposent plus sur des critères de naissance, se caractérisent désormais par des limites poreuses que chaque homme peut franchir de manière individuelle. La position du législateur renforce dès lors cette capacité, en tant que son action politique, à la différence du tyran, ne se fonde pas sur la réduction de l'individualité de certains citoyens pour asseoir son pouvoir, mais se traduit en termes d'horizontalité mais aussi d'extériorité. Le législateur, loup et *pharmakos* pour la cité, ne semble donc pas uniquement porter sur l'homme un regard globalisant, mais admet implicitement une notion d'individualité où le temps se construit comme durée. L'étude du temps révèle ainsi que la figure de Solon ne se limite pas à celle du législateur et du sage, porteur d'une pensée pratique, mais se pare également d'une dimension pré-philosophique par son caractère métaphysique relatif. La réflexion sur le

bonheur, par les destinées personnelles de Tellos, Cléobis et Biton[401], témoigne bel et bien d'une pensée de l'individu, responsable de son existence dans l'adoption, ou non, d'une morale révélée à sa mort. Le bonheur, reposant sur des critères en partie objectifs et attribué par un être extérieur à la mort de l'individu, ne se comprend donc pas uniquement en termes collectifs, à l'échelle de la cité, mais se pare aussi d'une dimension personnelle, au niveau de chaque homme pris indépendamment les uns des autres. Solon se situe ainsi au sein de ce croisement d'influence, révélé par l'étude du temps, émanant en partie de la coexistence de deux étiologies du monde, mais essentiellement de son statut de législateur et de poète qui revêt aussi, *in fine*, un caractère philosophique. Néanmoins, il relèverait de l'impropriété d'attribuer à la pensée solonienne une dimension pleinement métaphysique, au sein de laquelle l'homme serait étudié en lui-même et pour lui-même. Une telle capacité d'abstraction se révèlerait en effet anachronique, dans la mesure où la réflexion menée par Solon sur les prémices d'un concept d'individualité ne peut se détacher de l'expérience sensible du fait politique. La figure de Solon s'affirme avant tout comme celle du législateur, pour qui le temps se comprend essentiellement à l'échelle de la *polis*, par sa volonté de lui attribuer une stabilité capable de l'acheminer dans le futur.

Si la rédaction du corpus de lois de Solon ne témoigne pas d'une recherche, assumée et consciente, de l'instauration d'un ordre nouveau, elle incarne les prémices d'une transformation profonde de la *politeia*[402] dont atteste l'œuvre de Clisthène menée en 508/7 lors de son archontat. En effet, quel temps donner au temps solonien ? Quel écho la conception isonomique de l'espace, qui sous-tend la volonté d'instaurer un temps partagé par l'ensemble des citoyens, reçoit-elle au sein de la politique athénienne ? Il s'agit ainsi de voir comment la conception spatio-temporelle portée par Solon a pu se transcrire, de manière plus affirmée, au sein des réformes législatives du VIe siècle. Le demi-siècle succédant à l'archontat de Solon ne témoigne pas d'une mutation des structures de la société qui prendrait le pas sur les premiers jalons posés par le législateur quant à l'élargissement de la souveraineté au *démos*. A l'inverse, la première moitié du VIe siècle montre le ravivement des tensions présentes entre le peuple et les aristocrates, mais aussi entre les familles aristocratiques, par

[401] Hérod., *Hist*. 1.30-32

[402] A comprendre à la fois comme mode d'organisation de la polis et principe de citoyenneté

la multiplication d'épisodes de *stasis*[403] dès l'année 585/4, qui aboutissent à la tyrannie de l'archonte Damasis de 582 à 580. La ranimation périodique d'une situation de crise au sein de la société athénienne s'incarne néanmoins avec le plus de vigueur dans la figure de Pisistrate, général victorieux face à Mégare et probablement polémarque, qui prend par trois fois[404] le pouvoir. La dernière tentative de 538/7 permet aux Pisistratides conserver le pouvoir tyrannique jusqu'au meurtre d'Hipparque, fils de Pisistrate, en 514 et à l'expulsion de son frère Hippias. L'accession au pouvoir de Pisistrate, qui se fonde sur un *démos* à la fois rural, incarné par les paysans, et urbain, composé par exemple d'étrangers intégrés dans le corps civique, ne témoigne toutefois pas d'une rupture au sein de la société athénienne. Pisistrate et ses fils mènent « une politique [...] relativement modérée [...] c'est-à-dire non partageuse »[405] : les tyrans ne recherchent pas à confisquer les propriétés des aristocrates ou à accentuer le rôle du *démos* au sein de la vie politique par une série de réformes élargissant leurs *timai*. En revanche, ils tirent leur relative popularité d'un soutien apporté au *démos* par l'extinction du paupérisme et la mise en place de mesures visant à son intégration, telles que les cultes chtoniens et les fêtes. Rien, jusqu'à Clisthène, n'indique l'approfondissement de la pensée isonomique portée par Solon. Toutefois, les réformes soloniennes, qui mettent fin à un rapport de dépendance de type ancien, permettent de donner au *démos* une force nouvelle. L'enrichissement général de la société athénienne par la culture arbustive et le progrès de l'artisanat dans le domaine de la céramique, couplé à l'augmentation de la population attique par l'arrivée de travailleurs, augmente le poids numérique et potentiellement politique du peuple. Clisthène, qui fait entrer le *démos* dans son hétairie pour prendre le pouvoir face à Isagoras, permet ainsi à cette force de s'exprimer dans la mise en place de réformes visant à apporter une consistance à la souveraineté du peuple, jusqu'ici restée majoritairement théorique, mais aussi à l'approfondir. Nous ne devons toutefois pas classer les transformations législatives dans le champ d'une politique qui serait uniquement mue par une volonté démagogique, afin de s'assurer le soutien de sa clientèle. Les mesures

---

[403] L'analyse que nous proposons quant à la postérité de l'œuvre solonienne se fonde sur P. LEVEQUE, « Formes des contradictions et voies de développement á Athènes de Solon à Clisthène », *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, vol. 4, n° 27, 1978, pp. 522 à 549, même si nous émettons quelques réserves vis-à-vis de l'analyse marxiste qu'il formule quant à la société athénienne.

[404] Les trois épisodes semblent se situer en 561/0, 552/1 et 538/7.

[405] P. LEVEQUE, « Formes des contradictions et voies de développement á Athènes de Solon à Clisthène », *op. cit.*, p. 531

de Clisthène témoignent plus largement d'une conception isonomique de l'espace[406], transposée au sein de la société, qui semblent découler de la vision portée par Solon dans la rédaction du corpus législatif. Les valeurs de centralité, de similitude et de non-domination semblent en effet à l'œuvre dans le redécoupage géographique de l'Attique en dix tribus composées chacune de trois trytties, imposé de manière arbitraire pour briser les associations établies entre membres de la même *génè* et de la même phratrie. Il s'agit en effet de considérer l'espace comme milieu uniforme, délesté de toute « μοναρχία » exercée dans certaines parties du territoire, en vue de le tourner vers le centre formé par Athènes où s'exerce un pouvoir progressivement égal, même si tel ne saurait être pleinement le cas[407], entre les citoyens issus du *démos* et de l'aristocratie. L' « esprit géométrique » de Clisthène se transcrit en effet au sein des rapports sociaux par l'*anamixis*, comprise comme « amalgame », du peuple, en tant que le principe de similitude, lié à celui de réversibilité[408], implique peu à peu la considération des citoyens en termes d'égalité. L'isonomie, comme régime politique, témoigne donc de l'approfondissement de la vision solonienne : la « loi égale » prend le pas sur « le respect égal vis-à-vis de la loi » porté par l'eunomie. L'ensemble des citoyens, qui participe à la rédaction de la loi et exerce sur elle un contrôle par le biais de la Boulé et de l'Ecclésia, bénéficie donc d'une *isègoria* qui prolonge l'isonomie, en tant que l'égalité de parole est consubstantielle à la formation d'un ensemble législatif porté par l'ensemble des citoyens. La loi clisthénienne n'est donc plus imposée par l'action unique du législateur ou arbitraire du tyran, et témoigne ainsi d'un glissement entre les *thesmoi* soloniens et les *nomoi* forgés par la totalité du corps civique[409]. Ainsi, Clisthène semble prolonger et élargir le temps solonien : si l'isonomie vise avant tout à stabiliser des rapports entretenus entre *démos* et

---

[406] Notre propos s'inspire de l'étude de P. LEVEQUE et P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien : essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1964

[407] Nous ne devons pas penser que Clisthène forme une société égalitaire, mais s'inscrit dans la prolongation d'une tentative d'amoindrissement des différences entre le *démos* et l'aristocratie en termes d'exercice de leur citoyenneté. Les grandes familles conservent leur domination économique, une partie de leurs réseaux de relations, mais aussi leur exclusivité sur certains offices tels que celui de l'archontat (seules les deux premières classes censitaires peuvent y accéder).

[408] M. DETIENNE, « En Grèce archaïque : géométrie, politique et société », *op. cit.*

[409] L.M. L'HOMME-WERY, « De l'Eunomie solonienne à l'isonomie clisthénienne. D'une conception religieuse de la cité à sa rationalisation partielle », *op. cit.*, voir pp. 220 à 223

aristocratie, assurant ainsi à la *polis* sa stabilité et sa pérennité, elle permet également aux citoyens de se doter d'un temps politique égal et partagé.

Annexes

Fragment 1

αὐτὸς κῆρυξ ἦλθον ἀφ’ ἱμερτῆς Σαλαμῖνος,
κόσμον ἐπέων ὠιδὴν ἀντ’ ἀγορῆς θέμενος.

Fragment 2

εἴην δὴ τότ’ ἐγὼ Φολεγάνδριος ἢ Σικινήτης
ἀντί γ’ Ἀθηναίου πατρίδ’ ἀμειψάμενος·
αἶψα γὰρ ἂν φάτις ἥδε μετ’ ἀνθρώποισι γένοιτο·
“Ἀττικὸς οὗτος ἀνήρ, τῶν Σαλαμιναφετέων”.

Fragment 3

ἴομεν ἐς Σαλαμῖνα μαχησόμενοι περὶ νήσου
ἱμερτῆς χαλεπόν τ’ αἶσχος ἀπωσόμενοι.

Fragment 4

ἡμετέρη δὲ πόλις κατὰ μὲν Διὸς οὔποτ’ ὀλεῖται
αἶσαν καὶ μακάρων θεῶν φρένας ἀθανάτων·
τοίη γὰρ μεγάθυμος ἐπίσκοπος ὀβριμοπάτρη
Παλλὰς Ἀθηναίη χεῖρας ὕπερθεν ἔχει·
αὐτοὶ δὲ φθείρειν μεγάλην πόλιν ἀφραδίῃσιν *(5)*
ἀστοὶ βούλονται χρήμασι πειθόμενοι,
δήμου θ’ ἡγεμόνων ἄδικος νόος, οἷσιν ἑτοῖμον
ὕβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν·

οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσας
εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίηι *(10)*
..... *(10)*
πλουτέουσιν δ’ ἀδίκοις ἔργμασι πειθόμενοι
..... *(11)*
οὔθ’ ἱερῶν κτεάνων οὔτε τι δημοσίων
φειδόμενοι κλέπτουσιν ἁφαρπαγῆι ἄλλοθεν ἄλλος,
οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ Δίκης θέμεθλα,
ἣ σιγῶσα σύνοιδε τὰ γιγνόμενα πρό τ’ ἐόντα, *(15)*
τῶι δὲ χρόνωι πάντως ἦλθ’ ἀποτεισομένη,
τοῦτ’ ἤδη πάσηι πόλει ἔρχεται ἕλκος ἄφυκτον,
ἐς δὲ κακὴν ταχέως ἤλυθε δουλοσύνην,
ἣ στάσιν ἔμφυλον πόλεμόν θ’ εὕδοντ’ ἐπεγείρει,
ὃς πολλῶν ἐρατὴν ὤλεσεν ἡλικίην· *(20)*
ἐκ γὰρ δυσμενέων ταχέως πολυήρατον ἄστυ
τρύχεται ἐν συνόδοις τοῖς ἀδικέουσι φίλους.
ταῦτα μὲν ἐν δήμωι στρέφεται κακά· τῶν δὲ πενιχρῶν
ἱκνέονται πολλοὶ γαῖαν ἐς ἀλλοδαπὴν
πραθέντες δεσμοῖσί τ’ ἀεικελίοισι δεθέντες *(25)*
..... *(25)*
οὕτω δημόσιον κακὸν ἔρχεται οἴκαδ’ ἑκάστωι,
αὔλειοι δ’ ἔτ’ ἔχειν οὐκ ἐθέλουσι θύραι,
ὑψηλὸν δ’ ὑπὲρ ἕρκος ὑπέρθορεν, εὗρε δὲ πάντως,
εἰ καί τις φεύγων ἐν μυχῶι ἦι θαλάμου.
ταῦτα διδάξαι θυμὸς Ἀθηναίους με κελεύει, *(30)*
ὡς κακὰ πλεῖστα πόλει Δυσνομίη παρέχει·
Εὐνομίη δ’ εὔκοσμα καὶ ἄρτια πάντ’ ἀποφαίνει,
καὶ θαμὰ τοῖς ἀδίκοις ἀμφιτίθησι πέδας·
τραχέα λειαίνει, παύει κόρον, ὕβριν ἀμαυροῖ,

αὐαίνει δ’ ἄτης ἄνθεα φυόμενα, *(35)*
εὐθύνει δὲ δίκας σκολιάς, ὑπερήφανά τ’ ἔργα
πραΰνει· παύει δ’ ἔργα διχοστασίης,
παύει δ’ ἀργαλέης ἔριδος χόλον, ἔστι δ’ ὑπ’ αὐτῆς
πάντα κατ’ ἀνθρώπους ἄρτια καὶ πινυτά.

Fragment 4a

γινώσκω, καί μοι φρενὸς ἔνδοθεν ἄλγεα κεῖται,
πρεσβυτάτην ἐσορῶν γαῖαν [Ἰ]ᾳονίης
κλινομένην,

Fragment 4c

ὑμεῖς δ’ ἡσυχάσαντες ἐνὶ φρεσὶ καρτερὸν ἦτορ,
οἳ πολλῶν ἀγαθῶν ἐς κόρον [ἡ]λάσατε,
ἐν μετρίοισι τίθεσθε μέγαν νόον· οὔτε γὰρ ἡμεῖς
πεισόμεθ’, οὔθ’ ὑμῖν ἄρτια τα[ῦ]τ’ ἔσεται.

Fragment 5

δήμωι μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον γέρας ὅσσον ἐπαρκεῖν,
τιμῆς οὔτ’ ἀφελὼν οὔτ’ ἐπορεξάμενος·
οἳ δ’ εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγητοί,
καὶ τοῖς ἐφρασάμην μηδὲν ἀεικὲς ἔχειν·
ἔστην δ’ ἀμφιβαλὼν κρατερὸν σάκος ἀμφοτέροισι, *(5)*
νικᾶν δ’ οὐκ εἴασ’ οὐδετέρους ἀδίκως.

Fragment 6

δῆμος δ’ ὧδ’ ἂν ἄριστα σὺν ἡγεμόνεσσιν ἕποιτο,
μήτε λίην ἀνεθεὶς μήτε βιαζόμενος·
τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἕπηται
ἀνθρώποις ὀ̣π̣όσοις μὴ νόος ἄρτιος ᾖι.

Fragment 7

ἔργμασι (γὰρ) ἐν μεγάλοις πᾶσιν ἀδεῖν χαλεπόν,

Fragment 9

ἐκ νεφέλης πέλεται χιόνος μένος ἠδὲ χαλάζης,
βροντὴ δ’ ἐκ λαμπρῆς γίγνεται ἀστεροπῆς·
ἀνδρῶν δ’ ἐκ μεγάλων πόλις ὄλλυται, ἐς δὲ μονάρχου
δῆμος ἀϊδρίηι δουλοσύνην ἔπεσεν.
λίην δ’ ἐξάραντ’ <οὐ> ῥάιδιόν ἐστι κατασχεῖν *(5)*
ὕστερον, ἀλλ’ ἤδη χρὴ <τινα> πάντα νοεῖν.

Fragment 10

δείξει δὴ μανίην μὲν ἐμὴν βαιὸς χρόνος ἀστοῖς,
δείξει ἀληθείης ἐς μέσον ἐρχομένης.

Fragment 11

εἰ δὲ πεπόνθατε λυγρὰ δι’ ὑμετέρην κακότητα,
μὴ θεοῖσιν τούτων μοῖραν ἐπαμφέρετε·
αὐτοὶ γὰρ τούτους ηὐξήσατε ῥύματα δόντες,
καὶ διὰ ταῦτα κακὴν ἔσχετε δουλοσύνην.
ὑμέων δ’ εἷς μὲν ἕκαστος ἀλώπεκος ἴχνεσι βαίνει, *(5)*
σύμπασιν δ’ ὑμῖν χαῦνος ἔνεστι νόος·
ἐς γὰρ γλῶσσαν ὁρᾶτε καὶ εἰς ἔπη αἰμύλου ἀνδρός,
εἰς ἔργον δ’ οὐδὲν γιγνόμενον βλέπετε.

Fragment 12

ἐξ ἀνέμων δὲ θάλασσα ταράσσεται· ἢν δέ τις αὐτὴν
μὴ κινῆι, πάντων ἐστὶ δικαιοτάτη.

Fragment 13

Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἀγλαὰ τέκνα,
Μοῦσαι Πιερίδες, κλῦτέ μοι εὐχομένωι·
ὄλβον μοι πρὸς θεῶν μακάρων δότε, καὶ πρὸς ἁπάντων
ἀνθρώπων αἰεὶ δόξαν ἔχειν ἀγαθήν·
εἶναι δὲ γλυκὺν ὧδε φίλοις, ἐχθροῖσι δὲ πικρόν, *(5)*
τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν.
χρήματα δ’ ἱμείρω μὲν ἔχειν, ἀδίκως δὲ πεπᾶσθαι
οὐκ ἐθέλω· πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη.
πλοῦτον δ’ ὃν μὲν δῶσι θεοί, παραγίγνεται ἀνδρὶ
ἔμπεδος ἐκ νεάτου πυθμένος ἐς κορυφήν· *(10)*
ὃν δ’ ἄνδρες τιμῶσιν ὑφ’ ὕβριος, οὐ κατὰ κόσμον

ἔρχεται, ἀλλ’ ἀδίκοις ἔργμασι πειθόμενος
οὐκ ἐθέλων ἕπεται, ταχέως δ’ ἀναμίσγεται ἄτηι·
ἀρχῆς δ’ ἐξ ὀλίγης γίγνεται ὥστε πυρός,
φλαύρη μὲν τὸ πρῶτον, ἀνιηρὴ δὲ τελευτᾶι· *(15)*
οὐ γὰρ δὴν θνητοῖς ὕβριος ἔργα πέλει,
ἀλλὰ Ζεὺς πάντων ἐφορᾶι τέλος, ἐξαπίνης δὲ
ὥστ’ ἄνεμος νεφέλας αἶψα διεσκέδασεν
ἠρινός, ὃς πόντου πολυκύμονος ἀτρυγέτοιο
πυθμένα κινήσας, γῆν κάτα πυροφόρον *(20)*
δηιώσας καλὰ ἔργα θεῶν ἔδος αἰπὺν ἱκάνει
οὐρανόν, αἰθρίην δ’ αὖτις ἔθηκεν ἰδεῖν,
λάμπει δ’ ἠελίοιο μένος κατὰ πίονα γαῖαν
καλόν, ἀτὰρ νεφέων οὐδ’ ἓν ἔτ’ ἐστὶν ἰδεῖν.
τοιαύτη Ζηνὸς πέλεται τίσις· οὐδ’ ἐφ’ ἑκάστωι *(25)*
ὥσπερ θνητὸς ἀνὴρ γίγνεται ὀξύχολος,
αἰεὶ δ’ οὔ ἑ λέληθε διαμπερές, ὅστις ἀλιτρὸν
θυμὸν ἔχει, πάντως δ’ ἐς τέλος ἐξεφάνη·
ἀλλ’ ὁ μὲν αὐτίκ’ ἔτεισεν, ὁ δ’ ὕστερον· οἳ δὲ φύγωσιν
αὐτοί, μηδὲ θεῶν μοῖρ’ ἐπιοῦσα κίχηι, *(30)*
ἤλυθε πάντως αὖτις· ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν
ἢ παῖδες τούτων ἢ γένος ἐξοπίσω.
θνητοὶ δ’ ὧδε νοέομεν ὁμῶς ἀγαθός τε κακός τε,
εὖ ῥεῖν ἣν αὐτὸς δόξαν ἕκαστος ἔχει,
πρίν τι παθεῖν· τότε δ’ αὖτις ὀδύρεται· ἄχρι δὲ τούτου *(35)*
χάσκοντες κούφαις ἐλπίσι τερπόμεθα.
χὥστις μὲν νούσοισιν ὑπ’ ἀργαλέηισι πιεσθῆι,
ὡς ὑγιὴς ἔσται, τοῦτο κατεφράσατο·
ἄλλος δειλὸς ἐὼν ἀγαθὸς δοκεῖ ἔμμεναι ἀνήρ,
καὶ καλὸς μορφὴν οὐ χαρίεσσαν ἔχων· *(40)*

εἰ δέ τις ἀχρήμων, πενίης δέ μιν ἔργα βιᾶται,
κτήσασθαι πάντως χρήματα πολλὰ δοκεῖ.
σπεύδει δ’ ἄλλοθεν ἄλλος· ὁ μὲν κατὰ πόντον ἀλᾶται
ἐν νηυσὶν χρήιζων οἴκαδε κέρδος ἄγειν
ἰχθυόεντ’ ἀνέμοισι φορεόμενος ἀργαλέοισιν, *(45)*
φειδωλὴν ψυχῆς οὐδεμίαν θέμενος·
ἄλλος γῆν τέμνων πολυδένδρεον εἰς ἐνιαυτὸν
λατρεύει, τοῖσιν καμπύλ’ ἄροτρα μέλει·
ἄλλος Ἀθηναίης τε καὶ Ἡφαίστου πολυτέχνεω
ἔργα δαεὶς χειροῖν ξυλλέγεται βίοτον, *(50)*
ἄλλος Ὀλυμπιάδων Μουσέων πάρα δῶρα διδαχθείς,
ἱμερτῆς σοφίης μέτρον ἐπιστάμενος·
ἄλλον μάντιν ἔθηκεν ἄναξ ἑκάεργος Ἀπόλλων,
ἔγνω δ’ ἀνδρὶ κακὸν τηλόθεν ἐρχόμενον,
ὧι συνομαρτήσωσι θεοί· τὰ δὲ μόρσιμα πάντως *(55)*
οὔτε τις οἰωνὸς ῥύσεται οὔθ’ ἱερά·
ἄλλοι Παιῶνος πολυφαρμάκου ἔργον ἔχοντες
ἰητροί· καὶ τοῖς οὐδὲν ἔπεστι τέλος·
πολλάκι δ’ ἐξ ὀλίγης ὀδύνης μέγα γίγνεται ἄλγος,
κοὐκ ἄν τις λύσαιτ’ ἤπια φάρμακα δούς· *(60)*
τὸν δὲ κακαῖς νούσοισι κυκώμενον ἀργαλέαις τε
ἁψάμενος χειροῖν αἶψα τίθησ’ ὑγιῆ.
Μοῖρα δέ τοι θνητοῖσι κακὸν φέρει ἠδὲ καὶ ἐσθλόν,
δῶρα δ’ ἄφυκτα θεῶν γίγνεται ἀθανάτων.
πᾶσι δέ τοι κίνδυνος ἐπ’ ἔργμασιν, οὐδέ τις οἶδεν *(65)*
πῆι μέλλει σχήσειν χρήματος ἀρχομένου·
ἀλλ’ ὁ μὲν εὖ ἔρδειν πειρώμενος οὐ προνοήσας
ἐς μεγάλην ἄτην καὶ χαλεπὴν ἔπεσεν,
τῶι δὲ κακῶς ἔρδοντι θεὸς περὶ πάντα δίδωσιν

συντυχίην ἀγαθήν, ἔκλυσιν ἀφροσύνης. *(70)*
πλούτου δ’ οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κεῖται·
οἳ γὰρ νῦν ἡμέων πλεῖστον ἔχουσι βίον,
διπλάσιον σπεύδουσι· τίς ἂν κορέσειεν ἅπαντας;
κέρδεά τοι θνητοῖς ὤπασαν ἀθάνατοι,
ἄτη δ’ ἐξ αὐτῶν ἀναφαίνεται, ἣν ὁπότε Ζεὺς *(75)*
πέμψηι τεισομένην, ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.

Fragment 14

οὐδὲ μάκαρ οὐδεὶς πέλεται βροτός, ἀλλὰ πονηροὶ
πάντες ὅσους θνητοὺς ἡέλιος καθορᾶι.

Fragment 15

πολλοὶ γὰρ πλουτέουσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται·
ἀλλ’ ἡμεῖς τούτοις οὐ διαμειψόμεθα
τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεί,
χρήματα δ’ ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.

Fragment 16

γνωμοσύνης δ’ ἀφανὲς χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι
μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείρατα μοῦνον ἔχει.

Fragment 17

πάντηι δ’ ἀθανάτων ἀφανὴς νόος ἀνθρώποισιν

Fragment 18

γηράσκω δ’ αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος,

Fragment 19

νῦν δὲ (φησί) σὺ μὲν Σολίοισι πολὺν χρόνον ἐνθάδ’ ἀνάσσων
τήνδε πόλιν ναίοις καὶ γένος ὑμέτερον·
αὐτὰρ ἐμὲ ξὺν νηῒ θοῇι κλεινῆς ἀπὸ νήσου
ἀσκηθῆ πέμποι Κύπρις ἰοστέφανος·
οἰκισμῶι δ’ ἐπὶ τῶιδε χάριν καὶ κῦδος ὀπάζοι *(5)*
ἐσθλὸν καὶ νόστον πατρίδ’ ἐς ἡμετέρην.

Fragment 20

<“ἑξηκονταέτη μοῖρα κίχοι θανάτου.”> *(zero)*
ἀλλ’ εἴ μοι καὶ νῦν ἔτι πείσεαι, ἕξελε τοῦτο— *(1)*
μηδὲ μέγαιρ’, ὅτι σέο λῶιον ἐπεφρασάμην—
καὶ μεταποίησον Λιγιαστάδη, ὧδε δ’ ἄειδε·
“ὀγδωκονταέτη μοῖρα κίχοι θανάτου”.

Fragment 21

μηδέ μοι ἄκλαυτος θάνατος μόλοι, ἀλλὰ φίλοισι
καλλείποιμι θανὼν ἄλγεα καὶ στοναχάς,

Fragment 22a

εἰπεῖν μοι Κριτίηι ξανθότριχι πατρὸς ἀκούειν·
οὐ γὰρ ἁμαρτινόωι πείσεται ἡγεμόνι.

Fragment 23

ὄλβιος, ὦι παῖδές τε φίλοι καὶ μώνυχες ἵπποι
καὶ κύνες ἀγρευταὶ καὶ ξένος ἀλλοδαπός;

Fragment 24

ἶσόν τοι πλουτέουσιν, ὅτωι πολὺς ἄργυρός ἐστι
καὶ χρυσὸς καὶ γῆς πυροφόρου πεδία
ἵπποι θ' ἡμίονοί τε, καὶ ὦι μόνα ταῦτα πάρεστι,
γαστρί τε καὶ πλευραῖς καὶ ποσὶν ἁβρὰ παθεῖν,
παιδός τ' ἠδὲ γυναικός, ἐπὴν καὶ ταῦτ' ἀφίκηται, *(5)*
ὥρη, σὺν δ' ἥβη γίνεται ἁρμοδίη.
ταῦτ' ἄφενος θνητοῖσι· τὰ γὰρ περιώσια πάντα
χρήματ' ἔχων οὐδεὶς ἔρχεται εἰς Ἀΐδεω,
οὐδ' ἂν ἄποινα διδοὺς θάνατον φύγοι, οὐδὲ βαρείας
νούσους, οὐδὲ κακὸν γῆρας ἐπερχόμενον. *(10)*

Fragment 25

ἔσθ' ἥβης ἐρατοῖσιν ἐπ' ἄνθεσι παιδοφιλήσηι,
μηρῶν ἱμείρων καὶ γλυκεροῦ στόματος.

Fragment 26

ἔργα δὲ Κυπρογενοῦς νῦν μοι φίλα καὶ Διονύσου
καὶ Μουσέων, ἃ τίθησ’ ἀνδράσιν εὐφροσύνας,

Fragment 27

παῖς μὲν ἄνηβος ἐὼν ἔτι νήπιος ἕρκος ὀδόντων
φύσας ἐκβάλλει πρῶτον ἐν ἕπτ’ ἔτεσιν.
τοὺς δ’ ἑτέρους ὅτε δὴ τελέσηι θεὸς ἕπτ’ ἐνιαυτούς,
ἥβης †δὲ φάνει† σήματα γεινομένης.
τῆι τριτάτηι δὲ γένειον ἀεξομένων ἔτι γυίων *(5)*
λαχνοῦται, χροιῆς ἄνθος ἀμειβομένης.
τῆι δὲ τετάρτηι πᾶς τις ἐν ἑβδομάδι μέγ’ ἄριστος
ἰσχύν, ἧι τ’ ἄνδρες πείρατ’ ἔχουσ’ ἀρετῆς.
πέμπτηι δ’ ὥριον ἄνδρα γάμου μεμνημένον εἶναι
καὶ παίδων ζητεῖν εἰσοπίσω γενεήν. *(10)*
τῆι δ’ ἕκτηι περὶ πάντα καταρτύεται νόος ἀνδρός,
οὐδ’ ἔρδειν ἔθ’ ὁμῶς ἔργ’ ἀπάλαμνα θέλει.
ἑπτὰ δὲ νοῦν καὶ γλῶσσαν ἐν ἑβδομάσιν μέγ’ ἄριστος
ὀκτώ τ’· ἀμφοτέρων τέσσαρα καὶ δέκ’ ἔτη.
τῆι δ’ ἐνάτηι ἔτι μὲν δύναται, μαλακώτερα δ’ αὐτοῦ *(15)*
πρὸς μεγάλην ἀρετὴν γλῶσσά τε καὶ σοφίη.
τὴν δεκάτην δ’ εἴ τις τελέσας κατὰ μέτρον ἵκοιτο,
οὐκ ἂν ἄωρος ἐὼν μοῖραν ἔχοι θανάτου.

Fragment 28

Νείλου ἐπὶ προχοῆισι, Κανωβίδος ἐγγύθεν ἀκτῆς.

Fragment 29

πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί

Fragment 31

πρῶτα μὲν εὐχώμεσθα Διὶ Κρονίδηι βασιλῆϊ
θεσμοῖς τοῖσδε τύχην ἀγαθὴν καὶ κῦδος ὀπάσσαι.

Fragment 32

εἰ δὲ γῆς (φησιν) ἐφεισάμην
πατρίδος, τυραννίδος δὲ καὶ βίης ἀμειλίχου
οὐ καθηψάμην μιάνας καὶ καταισχύνας κλέος,
οὐδὲν αἰδέομαι· πλέον γὰρ ὧδε νικήσειν δοκέω
πάντας ἀνθρώπους. *(5)*

Fragment 33

“οὐκ ἔφυ Σόλων βαθύφρων οὐδὲ βουλήεις ἀνήρ·
ἐσθλὰ γὰρ θεοῦ διδόντος αὐτὸς οὐκ ἐδέξατο·
περιβαλὼν δ’ ἄγρην ἀγασθεὶς οὐκ ἐπέσπασεν μέγα
δίκτυον, θυμοῦ θ’ ἁμαρτῆι καὶ φρενῶν ἀποσφαλείς·
ἤθελον γάρ κεν κρατήσας, πλοῦτον ἄφθονον λαβὼν *(5)*
καὶ τυραννεύσας Ἀθηνέων μοῦνον ἡμέρην μίαν,

ἀσκὸς ὕστερον δεδάρθαι κἀπιτετρίφθαι γένος.”

Fragment 34

οἱ δ’ ἐφ’ ἁρπαγῆισιν ἦλθον· ἐλπίδ’ εἶχον ἀφνεήν,
κἀδόκ[ε]ον ἕκαστος αὐτῶν ὄλβον εὑρήσειν πολύν,
καί με κωτίλλοντα λείως τραχὺν ἐκφανεῖν νόον.
χαῦνα μὲν τότ’ ἐφράσαντο, νῦν δέ μοι χολούμενοι
λοξὸν ὀφθαλμοῖς ὁρῶσι πάντες ὥστε δήϊον. *(5)*
οὐ χρεών· ἃ μὲν γὰρ εἶπα, σὺν θεοῖσιν ἤνυσα,
ἄλλα δ’ οὐ μάτην ἔερδον, οὐδέ μοι τυραννίδος
ᾑδάᾳει βίηι τι[..].ε[ι]ν, οὐδὲ πιεί[ρ]ης χθονὸς
πατρίδος κακοῖσιν ἐσθλοὺς ἰσομοιρίην ἔχειν.

Fragment 36

ἐγὼ δὲ τῶν μὲν οὕνεκα ξυνήγαγον
δῆμον, τί τούτων πρὶν τυχεῖν ἐπαυσάμην;
συμμαρτυροίη ταῦτ’ ἂν ἐν δίκηι Χρόνου
μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων
ἄριστα, Γῆ μέλαινα, τῆς ἐγώ ποτε *(5)*
ὅρους ἀνεῖλον πολλαχῆι πεπηγότας,
πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρη.
πολλοὺς δ’ Ἀθήνας πατρίδ’ ἐς θεόκτιτον
ἀνήγαγον πραθέντας, ἄλλον ἐκδίκως,
ἄλλον δικαίως, τοὺς δ’ ἀναγκαίης ὑπὸ *(10)*
χρειοῦς φυγόντας, γλῶσσαν οὐκέτ’ Ἀττικὴν
ἱέντας, ὡς δὴ πολλαχῆι πλανωμένους·
τοὺς δ’ ἐνθάδ’ αὐτοῦ δουλίην ἀεικέα

ἔχοντας, ἤθη δεσποτέων τρομεομένους,
ἐλευθέρους ἔθηκα. ταῦτα μὲν κράτει *(15)*
ὁμοῦ βίην τε καὶ δίκην ξυναρμόσας
ἔρεξα, καὶ διῆλθον ὡς ὑπεσχόμην·
θεσμοὺς δ’ ὁμοίως τῶι κακῶι τε κἀγαθῶι
εὐθεῖαν εἰς ἕκαστον ἁρμόσας δίκην
ἔγραψα. κέντρον δ’ ἄλλος ὡς ἐγὼ λαβών, *(20)*
κακοφραδής τε καὶ φιλοκτήμων ἀνήρ,
οὐκ ἂν κατέσχε δῆμον· εἰ γὰρ ἤθελον
ἃ τοῖς ἐναντίοισιν ἤνδανεν τότε,
αὖτις δ’ ἃ τοῖσιν οὔτεροι φρασαίατο,
πολλῶν ἂν ἀνδρῶν ἤδ’ ἐχηρώθη πόλις. *(25)*
τῶν οὕνεκ’ ἀλκὴν πάντοθεν ποιεόμενος
ὡς ἐν κυσὶν πολλῆισιν ἐστράφην λύκος.

Fragment 37

δήμωι μὲν εἰ χρὴ διαφάδην ὀνειδίσαι,
ᾗ νῦν ἔχουσιν οὔποτ’ ὀφθᾁμοῖσιν ἂν
εὔδοντες εἶδον ...
ὅσοι δὲ μείζους καὶ βίηῃ ἀμείνονες,
αἰνοῖεν ἄν με καὶ φίλον ποιοίατο. *(5)*

οὐκ ἂν κατέσχε δῆμον, οὐδ’ ἐπαύσατο *(7)*
πρὶν ἀνταράξας πῖαρ ἐξεῖλεν γάλα·
ἐγὼ δὲ τούτων ὥσπερ ἐν μεταιχμίωι
ὅρος κατέστην. *(10)*

Fragment 38

πίνουσι· καὶ τρώγουσιν οἱ μὲν ἴτρια
οἱ δ’ ἄρτον αὐτῶν, οἱ δὲ συμμεμιγμένους
γούρους φακοῖσι· κεῖθι δ’ οὔτε πεμμάτων
ἄπεστιν οὐδ’ ἕν, ἄσσ’ ἐν ἀνθρώποισι γῆ
φέρει μέλαινα, πάντα δ’ ἀφθόνως πάρα. *(5)*

Fragment 39

σπεύδουσι δ’ οἱ μὲν ἴγδιν, οἱ δὲ σίλφιον,
οἱ δ’ ὄξος,

Fragment 40

†κόκκωνας δὲ† ἄλλος, †ἕτερος δὲ σήσαμα.

Fragment 43

λιπαρὴ κουροτρόφος·

Bibliographie

SOURCES :

ALLEN Thomas, *The Homeric hymns*, Oxford, Clarendon Press, 1936.

ARISTOPHANE, *Tome I, Les Acharniens, Les Cavaliers, Les Nuées*, H. van Daele (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2002. 1ère édition : 1923.

ARISTOTE, *Politique*, J. Aubonnet (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2015. 1ère édition : 1960.

ARISTOTE, *Rhétorique*, M. Dufour (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2011. 1ère édition : 1932.

ARISTOTE, *Du ciel*, P. Moraux (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2003. 1ère édition : 1965.

ARISTOTE, *Histoire des animaux*, P. Louis (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2002. 1ère édition : 1964.

ARISTOTE, *The metaphysics*, H. Tredennick (trad.), Cambridge, Harvard University Press, 1980. 1ère édition : 1933.

ARISTOTE, *The physics (IV)*, P. Wicksteed et F. Conford (trad.), Cambridge, Harvard University Press, 1980. 1ère édition : 1929.

ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, G. Mathieu et B. Haussoullier (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1967. 1ère édition : 1922.

CONCHE Marcel, *Anaximandre. Fragments et témoignages*, Paris, Presses universitaires de France, 1991.

DIELS Hermann, *Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*, Berlin, Reimer, 1882, vol. 9.

DIELS Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1951, vol. 1.

ESCHINE, *Discours. Tome I, Contre Timarque ; Sur l'ambassade infidèle*, V. Martin et G. Budé (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2002. 1ère édition : 1927.

EUSEBE, *Eusebius Werke*, J. Karst (trad.), Leipzig, J. C. Heinrichs, 1911.

GAIUS, *Gai institutiones or institutes of roman law*, E. Poste (trad.), Oxford, Clarendon Press, 1904.

HERODOTE, *Histoires, I, Clio*, P.-E. Legrand (trad.), Paris, Les Belles lettres, 1970. 1ère édition : 1932.

HESIODE, *Théogonie, Les Travaux et les Jours, Bouclier*, P. Mazon (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2010. 1ère édition : 1928.

HIPPOLYTE, *Hippolytus Werke. Dritter Band, Refutatio omnium haeresium*, P. Wendland (trad.), Leipzig, J. C. Heinrichs, 1916.

HOMERE, *Odyssée*, M. Dufour et J. Raison (trad.), Paris, Flammarion, 2017.

HOMERE, *Iliade*, J.-L. Backès (trad.), Paris, Folio, 2016. 1ère édition : 2013.

HUDSON-WILLIAMS Thomas, *Early greek elegy : the elegiac fragments of Callinus, Archilochus, Mimnermus, Tyrtaeus, Solon, Xenophanes, & others*, Cardiff, University of Wales Press Board, 1926.

ISOCRATE, *Discours, II*, G. Mathieu et E. Brémond (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1961.

JACOBY Felix, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leiden, Brill, 1923.

LAËRCE Diogène, *Lives of eminent philosophers*, R. Hicks (trad.), Cambridge, Harvard University Press, 1980. 1ère édition : 1925.

LEÃO Delfim et RHODES Peter, *The laws of Solon : a new edition with introduction, translation and commentary*, London, I.B. Tauris, 2015.

LOBEL Edgar et PAGE Denys, *Poetarum lesbiorum fragmenta*, Oxford, Clarendon Press, 1955.

MULLACH Friedrich, *Fragmenta philosophorum graecorum*, Paris, Didot, 1860, vol. 1.

OLIVER James (éd.), « Nos. 1-36 », *Hesperia*, vol. 4, 1935, pp. 1 à 70.

PINDARE, *Olympiques, I*, A. Puech (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1958. 1ère publication : 1922.

PLATON, *Les Lois*, E. Des Places (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2003. 1ère édition : 1951.

PLATON, *Protagoras*, F. Ildefonse (trad.), Paris, Flammarion, 1997.

PLUTARQUE, *Œuvres morales. Tome X, Traités 47 et 48 : Dialogue sur l'amour*, M. Cuvigny (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2003. 1ère édition : 1980.

PLUTARQUE, *Lives. Aratus, Artaxerxes, Galba and Otho*, B. Perrin (trad.), Cambridge, Harvard University Press, 2002.

PLUTARQUE, *Vies, Tome II. Solon-Publicola ; Thémistocle-Camille*, R. Flacelière, E. Chambry et M. Juneaux (trad.), Paris, Les Belles lettres, 1961.

PLUTARQUE, *Le Banquet des sept sages*, J. Defradas (trad.), Paris, C. Klincksieck, 1954.

RUGE William, « S. v. Soloi », *RE*, vol. 3, 1943, pp. 935 à 938.

THEOGNIS, *Poèmes élégiaques*, J. Carrière (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1948.

THESLEFF Holger, *The Pythagorean texts of the Hellenistic period*, Abo, Abo Akademi, 1965.

THUCYDIDE, *La guerre du Péloponnèse : livre I*, J. de Romilly (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1958.

VALENS Vettius, *Anthologies*, J.-F. Bara (trad.), New York, Brill, 1989.

WEST Martin, « The Cosmology of "Hippocrates", *De Hebdomadibus* », *The Classical Quarterly*, vol. 21, n° 2, 1971, pp. 365 à 388.

WEST Martin Litchfield, *Iambi et elegi graeci ante alexandrum cantati*, Oxford, Oxford University Press, 1971, vol. 1.

WEST Martin Litchfield, *Iambi et elegi graeci ante alexandrum cantati*, Oxford, Oxford University Press, 1972, vol. 2.

OUVRAGES GENERAUX :

BERGSON Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, France, Presses Universitaires de France, 1993.

BOARDMAN John, *The greeks overseas : their early colonies and trade*, Londres, Thames and Hudson, 1999.

CHENET François, *Le temps : temps cosmique, temps vécu*, Paris, Armand Colin, 2000.

EHRENBERG Victor, *From Solon to Socrates : Greek history and civilization during the sixth and fifth centuries B.C.*, London, Methuen, 1968.

EMLYN-JONES Chris, *The Ionians and Hellenism : a study of the cultural achievement of early Greek inhabitants of Asia Minor*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980.

HARTOG François, *Les Premiers temps de la Grèce : L'âge du bronze et l'époque archaïque*, Paris, Maspero, coll. « Textes à l'appui. Histoire Classique », 1978.

HEGEL Georg, *La Phénoménologie de l'esprit*, J. Hyppolite (trad.), Paris, Aubier-Montaigne, 1970.

HEIDEGGER Martin, *Être et temps*, E. Martineau (trad.), Paris, Authentica, 1985.

MANVILLE Philip Brook, *The Origins of citizenship in ancient Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

PELEKIDIS Chrysis, *Histoire de l'éphébie attique : des origines à 31 avant Jésus-Christ*, Paris, E. de Boccard, 1962.

DE POLIGNAC François, *La naissance de la cité grecque*, Paris, La Découverte, 1984.

QUEYREL-BOTTINEAU Anne, *Athènes : la cité archaïque et classique, du VIIIe siècle à la fin du Ve siècle*, Paris, Picard, 2003.

SHAW Brent et FINLEY Moses, *Economy and society in ancient Greece*, London, Chatto and Windus, 1981.

THOMPSON Homer et WYCHERLEY Richard, *The agora of Athens : the history, shape and uses of an ancient city center*, Princeton, American School of Classical Studies at Athens, 1972.

OUVRAGES ET ARTICLES SPECIALISES :

ADKINS Arthur, *Poetic Craft in the Early Greek Elegists*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

ALMEIDA Joseph, *Justice as an aspect of the polis idea in Solon's political poems : a reading of the fragments in light of researches of new classical archaeology*, Leiden, Brill, 2003.

ANHALT Emily Katz, *Solon the Singer : Politics and Poetics*, Lanham, Rowman & Littlefield Pub Incorporated, 1993.

AUJAC Germaine, « Le cosmos et ses cycles dans l'astronomie grecque », dans *Cycles de la nature, cycles de l'histoire : de la découverte des météores à la fin de l'âge d'or*, Paris, De Boccard, 2015, pp. 23 à 34.

BIGEARD Stéphane, « La géopoétique », *Poésie 98*, vol. 74, 1998, pp. 15 à 17.

BINTLIFF John, « Solon's reforms : an archeological perspective », dans *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Boston, Brill, 2006, pp. 321 à 333.

BLAISE Fabienne, « Poetics and politics : tradition re-worked in Solon's "Eunomia" (Poem 4) », dans *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Boston, Brill, 2006, pp. 114 à 133.

BLAISE Fabienne, « Poésie, politique, religion : Solon entre les dieux et les hommes (l'"Eunomie" et l'"Elegie aux Muses", 4 et 13 West) », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 23, 2005, pp. 3 à 40.

BLAISE Fabienne, « Solon. Fragment 36 W. Pratique et fondation des normes politiques », *Revue des études grecques*, vol. 108, 1995, pp. 24 à 37.

DE BLOIS Lukas, « Plutarch's Solon : a tissue of commonplaces or a historical account ? », dans *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Boston, Brill, 2006, pp. 429 à 440.

BLOK Josine, « Solon's funerary laws : questions of authenticity and function », dans *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Boston, Brill, 2006, pp. 197 à 247.

BLOK Josine Henriëtte et LARDINOIS André (éd.), *Solon of Athens : new historical and philological approaches*, Leiden, Brill, 2006.

BONNAFE Annie, *Poésie, nature et sacré, II. L'âge archaïque*, Lyon, Maison de l'Orient, 1987.

BOUVIER David, « Temps chronique et temps météorologique chez les premiers historiens grecs », dans *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris, CNRS éditions, 2000, pp. 115 à 141.

BROWN Truesdell, « Solon and Croesus (Hdt I, 29) », *AHB*, vol. 3, 1989, pp. 1 à 4.

BURR THOMPSON Dorothy, « Mourning Odysseus », *Hesperia*, vol. 38, 1969, pp. 242 à 251.

BUSINE Aude, *Les Sept sages de la Grèce antique : transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire d'Hérodote à Plutarque*, Paris, De Boccard, 2002.

CALAME Claude, « Le proème des *Travaux* d'Hésiode, prélude à une poésie d'action », dans *Le métier du mythe. Lecture d'Hésiode*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1996, pp. 169 à 189

CAMASSA Giorgio, « Aux origines de la codification écrite des lois en Grèce », dans *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1989, pp. 130 à 158.

CASSOLA Filippo, « Solone, la terra, e gli ectemori », *La Parola del passato*, vol. 19, 1964.

CAVEING Maurice, *La constitution du type mathématique de l'idéalité dans la pensée grecque. Volume II : La figure et le nombre : recherches sur les premières mathématiques des Grecs*, Villeneuve-d'Ascq, France, Presses Universitaires du Septentrion, 1997.

CECCARELLI Paola, « L'Athènes de Périclès : un pays de Cocagne ? », *QUCC*, vol. 54, 1996, pp. 109 à 159.

COULOUBARITSIS Lambros, « L'émergence de la cité solonienne ou la maîtrise de la violence », dans *La Philosophie dans la cité. Hommage à Hélène Ackermans*, Bruxelles, A. M. Dillens, 1997, pp. 189 à 215.

COULOUBARITSIS Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1992.

DALBY Andrew, « Homer's enemies : lyric and epic in the seventh century », dans H. van Wees et N. Fisher (éd.), *Archaic Greece : new approaches and new evidence*, Swansea, Classical Press of Wales, 1998, pp. 195 à 211.

DARBO-PESCHANSKI Catherine, « Historia et historiographie grecque : "le temps des hommes" », dans *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris, CNRS éditions, 2000, pp. 89 à 114.

DARBO-PESCHANSKI Catherine, « Les barbares à l'épreuve du temps (Hérodote, Thucydide, Xénophon) », *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 4, n° 2, 1989, pp. 233 à 250.

DETIENNE Marcel, « En Grèce archaïque : géométrie, politique et société », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 20, n° 3, 1965, pp. 425 à 441.

DONLAN Walter, *Agathos-kakos. A study of social attitudes in archaic Greece*, Evaston, Northwestern University, 1968.

DOW Sterling, « The Walls inscribed with Nikomakhos' Law Code », *Hesperia*, vol. 30, 1961, pp. 58 à 73.

DUPLOUY Alain, « Les Eupatrides d'Athènes, "nobles défenseurs de leur patrie" », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, vol. 14, n° 1, 2003, pp. 7 à 22.

DUPLOUY Alain, « L'utilisation de la figure de Crésus dans l'idéologie aristocratique athénienne. Solon, Alcméon, Miltiade et le dernier roi de Lydie », *L'antiquité classique*, vol. 68, n° 1, 1999, pp. 1 à 22.

DUROSELLE Bénédicte, « Un versant obscur du temps : la genèse du vivant (Homère, Hésiode) », dans *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris, CNRS éditions, 2000, pp. 65 à 87.

EDMUNDS Susan, *Homeric népios*, New York, Garland, 1990.

VAN EFFENTERRE Henri, « Solon et la terre d'Eleusis », *RIDA*, vol. 24, 1977, pp. 91 à 129.

EHRENBERG Victor (éd.), *Ancient society and institutions : studies presented to Victor Ehrenberg on his 75th birthday*, Oxford, B. Blackwell, 1966.

FALKNER Thomas, « The politics and the poetics of time : Solon's "ten ages" », dans *The Poetics of Old Age in Greek Epic, Lyric, and Tragedy*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1995, pp. 153 à 168.

FARAONE Christopher, *The stanzaic architecture of early greek elegy*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

FINLEY Moses, « Debt-bondage and the problem of slavery », dans *Economy and Society in Ancient Greece*, New York, B. Shaw et R. Saller, 1981.

FISHER Nicolas, Hybris. *A study of the values of honour and shame in ancient Greece*, Warminster, Aris and Phillips, 1992.

FORSDYKE Sara, « Land, labor and economy in Solonian Athens : breaking the impasse between archeology and history », dans *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Boston, Brill, 2006, pp. 334 à 350.

FORTES Meyer, « Age, generation and social structure », dans *Age and anthropological theory*, Ithaca, Cornell University Press, 1984, pp. 99 à 122.

FREEMAN Kathleen, *The Work and life of Solon : with a translation of his poems*, New York, Arno Press, 1976.

GAGARIN Michael, « Legal procedure in Solon's laws », dans *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Boston, Brill, 2006, pp. 261 à 275.

GEHRKE Hans-Joachim, « The figure of Solon in the Athenaiôn Politeia », dans *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Boston, Brill, 2006, pp. 276 à 289.

GERBER Douglas, *Greek elegiac poetry : from the seventh to the fifth centuries BC*, Cambridge, MA, Harvard University Press, coll. « Loeb Classical Library », 1999.

GOLFIN Emmanuel, « Thucydide avait-il une conception cyclique du temps ? », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 29, 2003.

VAN GRONINGEN Bernhard Abraham, *La Composition littéraire archaïque grecque*, Amsterdam, Noord-Hollandsche uitgevers Maatschappij, 1958.

HAMMOND Nicholas, « Land Tenure and Solon's Seisachteia », *JHS*, vol. 81, 1961, pp. 76 à 98.

HANSEN Mogens, « Solonian democracy in fourth-century Athens », *Classica et Mediaevalia*, vol. 40, 1989, pp. 71 à 99.

HARRIS Edward, « Solon and the spirit of the laws in archaic and classical Greece », dans *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Boston, Brill, 2006, pp. 290 à 318.

HARRIS Edward, « Did Solon Abolish Debt-Bondage ? », *Classical Quarterly*, vol. 52, 2002, pp. 415 à 430.

HOFFMANN Martin, *Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod und den alten Elegikern und Jambographen : Hesiod, Elegiker und Jambographen*, Tübingen, H. Laupp, 1914.

HUSSEY Edward, « Ionian inquiries : on understanding the presocratic beginnings of science », dans *The greek world*, Routledge, A. Powell, 1995, pp. 530 à 549.

IRWIN Elizabeth, « The transgressive elegy of Solon ? », dans *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Boston, Brill, 2006, pp. 36 à 78.

IRWIN Elizabeth, *Solon and Early Greek Poetry : The Politics of Exhortation*, London, Cambridge University Press, 2005.

JAEGER Werner, « Solons Eunomie », dans *Five essays*, Montreal, Mario Casalini, 1966. 1ère édition : 1966.

JAEGER Werner, *Paideia : The ideals of greek culture*, G. Highet (trad.), Oxford, Oxford University Press, 1939.

KAHN Charles, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, Columbia University Press, 1985. 1ère édition : 1960.

KARAGEORGHIS Vassos, « Cyprus », *CAH*, vol. 3, 1982, pp. 57 à 70.

KRAVARTOU Sophia, « La construction d'un "calendrier" en Grèce ancienne : temps du rituel et temps du récit », *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique, 15*, 2002.

KYLE Donald, « Solon and athletics », *Ancient World*, vol. 9, 1984, pp. 91 à 105.

LARDINOIS André, « Have we Solon's verses ? », dans *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Boston, Brill, 2006, pp. 15 à 35.

LAROCHE Emmanuel, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1949.

LEVEQUE Pierre, « Formes des contradictions et voies de développement à Athènes de Solon à Clisthène », *Historia : Zeitschrift für Alte Geschichte*, vol. 4, n° 27, 1978, pp. 522 à 549.

LEVEQUE Pierre et VIDAL-NAQUET Pierre, *Clisthène l'Athénien : essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

LEVY Edmond, « *Arétè, Timè, Aidôs* et *Némésis* : le modèle homérique », *Ktema*, n° 20, 1995, p. 177 à 211.

LEWIS John, *Solon the thinker : political thought in archaic Athens*, London, Duckworth, 2006.

LEWIS John, « Slavery and Lawlessness in Solonian Athens », *Dike*, vol. 7, 2004.

LEWIS John, « The Intellectual Context of Solon's Dike », *Polis*, vol. 18, 2001, pp. 3 à 26.

L'HOMME-WERY Louise Marie, « De l'Eunomie solonienne à l'isonomie clisthénienne. D'une conception religieuse de la cité à sa rationalisation partielle », *Kernos*, n° 15, 2002, pp. 211 à 223.

L'HOMME-WERY Louise Marie, « La notion de patrie dans la pensée politique de Solon », *L'antiquité classique*, n° 69, 2000, pp. 21 à 41.

L'HOMME-WERY Louise Marie, « La notion d'harmonie dans la pensée politique de Solon », *Kernos*, vol. 9, 1996, pp. 145 à 154.

L'HOMME-WERY Louise Marie, *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, Genève, Librairie Droz, 1996.

LLOYD Geoffrey, « Le temps dans la pensée grecque », *SHC*, vol. 260, 1972, pp. 1 à 32.

LORAUX Nicole, « Solon et la voix de l'écrit », dans *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1989, pp. 95 à 129.

LUGINBILL Robert, « Tyrtaeus 12 West : come join the spartan army », *Classical Quarterly*, vol. 52, 2002, pp. 405 à 414.

MAEHLER Herwig, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1963.

MAGNIEN Victor, « Quelques mots du vocabulaire grec exprimant des opérations ou des états de l'âme », *Revue des Études Grecques*, vol. 40, n° 184, 1927, pp. 117 à 141.

MANSFELD Jaap, *The pseudo-Hippocratic tract* Peri hebdomadôn *: Ch. 1-11 and Greek philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1971.

MARKIANOS Sophocles, « The chronology of the herodotean Solon », *Historia*, vol. 23, 1974, pp. 1 à 20.

MARTIN Richard, « Solon in no man's land », dans *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Boston, Brill, 2006, pp. 157 à 172.

MARTIN Richard, « The 7 Sages as performers of wisdom », dans *Cultural Poetics in Archaic Greece : Cult, Performance, Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 108 à 128.

MASARACCHIA Agostino, *Solone*, Florence, La Nuova Italia Editrice, 1958.

MCGLEW James, *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

MILANEZI Silvia, *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate : actes du colloque international, Tours, 7 et 8 mars 2005*, Tours, Presses universitaires François Rabelais, 2007.

MIRALLES Caries et Jaume PÖRTULAS, « L'image du poète en Grèce archaïque », dans *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris, Belin, 1998.

MITCHELL Lynette, *The Development of the polis in archaic Greece*, Londres, Routledge, 1997.

MOSSE Claude, « Comment s'élabore un mythe politique : Solon "père fondateur de la démocratie athénienne" », *Annales ESC*, vol. 34, n° 3, 1979, p. 425 à 437.

MOTTE André, « L'expression du sacré dans la religion grecque », dans *L'expression du sacré dans les grandes religions*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, III, 1986, pp. 109 à 256.

MOULINIER Louis, *Le pur et l'impur dans la pensée des grecs : d'Homère à Aristote*, Paris, Klincksieck, 1952.

MULKE Christoph, *Solons politische Elegien und Iamben (fr. 1-13 ; 32-37 W.)*, Munich, K.G. Saur, 2002.

MUÑOZ Israel, « Hérodote et Plutarque : à propos de la rencontre entre Solon et Crésus, roi de Lydie », *Ploutarchos*, vol. 8, 2011 2010, pp. 117 à 132.

MYLONAS George, *Eleusis and the Eleusinian mysteries*, Princeton, Princeton University Press, 1961.

NAGY Grégory, « Ancient Greek Elegy », dans *The Oxford Handbook of the Elegy*, Oxford, K. Weisman, 2010, pp. 13 à 45.

NAGY Grégory, *The best of the Achaeans. Concepts of the hero in archaic greek poetry*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1979.

NOUSSIA-FANTUZZI Maria, *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, Leiden, Brill, 2010.

NOUSSIA Maria, « Strategies of persuasion in Solon's elegies », dans *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Boston, Brill, 2006, pp. 134 à 156.

NÜNLIST René, *Time in ancient Greek literature*, Leiden, Brill, 2007.

OBER Josiah, « Solon and the *horoi* : facts on the ground in archaic Athens », dans *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Boston, Brill, 2006, pp. 441 à 456.

OSTWALD Martin, *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

PODLECKI Anthony, *The early greek poets and their times*, Vancouver, University of British Columbia press, 1984.

DE POLIGNAC François, « Changer de lieu, changer de temps, changer la cité : sites et déplacements de la construction du temps dans l'Athènes archaïque », dans *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris, CNRS éditions, 2000, pp. 143 à 154.

PSILAKIS Catherine, *Dynamiques et mutations d'une figure d'autorité : la réception de Solon aux Ve et IVe siècles avant J.C.*, Lille, Lille 3, 2014.

RAAFLAUB Kurt, « Athenian and Spatan *eunomia*, or : what to do with Solon's timocracy ? », dans *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Boston, Brill, 2006, pp. 390 à 428.

RHODES Peter, « The reforms and laws of Solon : an optimistic view », dans *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Boston, Brill, 2006, pp. 248 à 260.

ROBERT Parker, « Solon's calendar », dans *Athenian religion : a history*, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 43 à 55.

DE ROMILLY Jacqueline, *Le Temps dans la tragédie grecque*, Paris, J. Vrin, 1995.

SANCISI-WEERDENBURG Heleen, *Peisistratos and the tyranny : a reappraisal of the evidence*, Amsterdam, J. C. Gieben, 2000.

SCAFURO Adele, « Identifying Solonian laws », dans *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Boston, Brill, 2006, pp. 175 à 196.

SCHADEWALDT Wolfgang, « Lebenszeit und Greisenalter im frühen Griechentum », dans *Hellas und Hesperien*, Zurich, W. Schadewaldt, 1960, pp. 44 à 50.

SCHEID-TISSINIER Evelyne, « *Laos* et *démos*, le peuple de l'épopée », *L'antiquité classique*, vol. 71, n° 1, 2002, pp. 1 à 26.

SCHNAPP Alain, *Le Chasseur et la cité : chasse et érotique en Grèce ancienne*, Paris, Albin Michel, 1997.

SIMONDON Michelle, « Le temps, père de toutes choses. Chronos - Kronos », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, vol. 83, 1976, pp. 223 à 232.

SINEUX Pierre, *Le Législateur et la loi dans l'Antiquité : hommage à Françoise Ruzé : actes du colloque de Caen (15-17 mai 2003)*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2005.

SKINNER Marilyn, *Sexuality in Greek and Roman Culture*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2005.

STEHLE Eva, « Solon's self-reflective political persona and its audience », dans *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Boston, Brill, 2006, pp. 79 à 113.

STEINHAGEN Harald, « Solons Lebensalter-Elegie », dans *Die griechische Elegie*, Darmstadt, G. Pfohl, 1972, pp. 263 à 281.

VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1985.

VIDAL-NAQUET Pierre, « Temps des dieux et temps des hommes », *La Grèce ancienne. 2. L'espace et le temps*, 1991.

VIDAL-NAQUET Pierre, *Clisthène l'Athénien : essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*, Paris, Les Belles lettres, 1964.

VLASTOS Gregory, *Studies in Greek Philosophy : The Presocratics*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

VLASTOS Gregory, « Solonian Justice », *Classical Philology*, vol. 41, n° 2, 1946, pp. 65 à 83.

VOX Onofrio, *Solone Autoritratto*, Padoue, Antenore, 1984.

WAANDERS Frits, *The history of τέλος and τελέω in Ancient Greek*, Amsterdam, Grüner, 1983.

VAN WEES Hans, « "*Stasis*, destroyer of men", mass, elite, political violence and security in archaic Greece », dans *Sécurité collective et ordre public dans les sociétés anciennes*, Genève, Vandoeuvres, 2008, pp. 1 à 48.

VAN WEES Hans, « Mass and elite in Solon's Athens : the property classes revisited », dans *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Boston, Brill, 2006, pp. 351 à 389.

VAN WEES Hans, *War and Violence in Ancient Greece*, Londres, Classical Press of Wales, 2000.

VAN WEES Hans, « Greeks bearing arms », dans *Archaic Greece : New Approaches and New Evidence*, London, Duckworth, 1998, pp. 333 à 378.

WOODHOUSE William, *Solon the liberator : A study of the agrarian problem in Attika in the seventh century*, Oxford, Oxford University Press, 1938.

Table des matières

Introduction 3

Partie I : Unifier la terre pour harmoniser le temps : le rapport entre espace et temps civiques chez Solon 13

Chapitre I : Ne pas être un des « lâcheurs de Salamine » : la restauration de l'intégrité territoriale de l'Attique 17

Chapitre II : Craindre l'*agos* : purification d'un passé sacrilège et renaissance de la terre athénienne 28

Chapitre III : Du *polémos* à la *stasis* : la refondation de la *polis* comme *cosmos* 38

Partie II : Comprendre le futur : l'introduction d'un mode de pensée naturaliste ? 50

Chapitre I : Dieux et nature : éviction relative du divin dans l'instauration d'une nouvelle mesure 53

Chapitre II : Un nouveau rapport à la *Dikè* : une compréhension conséquentialiste des phénomènes 63

Chapitre III : De la responsabilité humaine dans la création d'un temps linéaire 73

Partie III : La durée solonienne, marqueur de la conscience nouvelle de l'individualité 84

Chapitre I : « χρόνος » et « αἰών » en question dans l'existence humaine 87

Chapitre II : Individualité et universalisme ? Approche politique d'une réflexion théorique 99

Chapitre III : L'espace social comme expression des trois extases temporelles 110

Conclusion 119

Annexes **127**

Bibliographie **142**