



Classica - Revista Brasileira de Estudos
Clássicos

ISSN: 0103-4316

revistaclassica@classica.org.br

Sociedade Brasileira de Estudos
Clássicos
Brasil

BOUVIER, DAVID

Réflexions pour une approche anthropologique de la guerre homérique

Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos, vol. 17, núm. 17-18, 2005, pp. 13-31

Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos

Belo Horizonte, Brasil

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=601770882001>

► Comment citer

► Numéro complet

► Plus d'informations de cet article

► Site Web du journal dans redalyc.org

redalyc.org

Système d'Information Scientifique

Réseau de revues scientifiques de l'Amérique latine, les Caraïbes, l'Espagne et le Portugal

Projet académique sans but lucratif, développé sous l'initiative pour l'accès ouverte

Réflexions pour une approche anthropologique de la guerre homérique

DAVID BOUVIER

Institut d'Archéologie et des Sciences de l'Antiquité

Université de Lausanne

RESUMO: Os historiadores contemporâneos são unânimes em considerar que a guerra era "natural" para os gregos antigos. A generalização é bem mais perigosa porque ela suscita um círculo vicioso de justificativas, por meio das quais se passa da evidência das guerras para sua frequência e daí ao reconhecimento de um temperamento belicoso dos gregos. Tendo como referência dois estudos essenciais de Momigliano e Vernant, a presente contribuição mostra que o postulado de uma evidência da guerra impediu que se reconhecesse, desde a *Iliada*, um processo de reflexão para justificar a guerra, dando-lhe um sentido. Situada em uma planície de Tróia livre de qualquer obstáculo, animada por um jogo de investidas mútuas, a guerra homérica se assemelha à tensão de uma balança em que o equilíbrio vai ceder. Bem mais do que simples metáfora, a estabilização e a comparação das forças remete ao desejo de uma guerra cujo veredicto possa advir da equidade.

PALAVRAS-CHAVE: *Iliada*, representação da guerra, lugar da guerra, hoplita, equilíbrio.

Introduction. La guerre comme fait de nature: le postulat d'Arnaldo Momigliano en 1954

Durant cette dernière décennie, la bibliographie des études sur la guerre dans l'Antiquité a connu une véritable explosion. Il y a pourtant une trentaine d'années, dans une Europe où soufflait encore le vent de mai 68 et où l'on refusait de croire à l'inéluctabilité de la guerre, l'helléniste européen avait osé tourner la page d'un enseignement qui était resté trop longtemps centré sur les récits de batailles et les campagnes militaires d'un Thucydide ou d'un Xénophon. Dans cette vieille Europe qui osait prétendre à une nouvelle jeunesse, l'heure était venue de risquer d'autres approches de l'histoire grecque. Et l'on a vu durant les années 70 des professeurs bien sérieux suivre le mouvement pour parler en chœur de l'amour et de l'homosexualité en Grèce ancienne tandis que grandissait la vague des études féministes. Malheureusement, l'actualité a voulu que la guerre retrouve très vite sa place à la une des journaux. Après

le long conflit serbo-croate des années 90 et ses cortèges de déportations, après les deux guerres du Golfe qui ont révélé toutes les limites d'une éthique occidentale de la guerre et tandis que les conflits religieux et ethniques se multiplient, il n'y a rien de vraiment étonnant à ce que les historiens de l'Antiquité aient remis la question de la guerre aux programmes de leurs cours.

Mais l'essor récent des études sur la guerre dans l'Antiquité n'a pas entraîné le renouveau méthodologique qu'on était en droit d'attendre et qui aurait pu venir de l'anthropologie comparative, si influente par exemple dans le domaine des études sur la religion grecque, ou encore de l'analyse discursive qui a relancé l'interprétation des textes littéraires. A la question «*pourquoi la guerre?*», l'historien contemporain continue de répondre que les Grecs anciens ont oublié de se poser vraiment la question; «qu'une cité grecque est *par nature* une communauté en guerre»¹. Dans une civilisation fondée sur la compétition et l'émulation réciproque (ἀγών), rien d'étonnant, ajoute-t-on, à ce que la guerre apparaisse comme un aspect finalement *normal* de la conception *agonistique* des rapports humains². Très vite, certains en concluent, sans peur de généraliser, que l'homme grec fut belliqueux par nécessité, mais aussi sans doute «par tempérament»³; quant à l'*Illiade*, elle devient, la justification poétique de ce système: cette «leçon de violence» trop bien suivie par les Grecs⁴. Généralisations hâtives et triviales qui, si elles n'expliquent rien, risquent plus gravement de clore d'emblée des études qui voudraient s'interroger sur une problématisation de la guerre en Grèce ancienne. Mais il faut remonter plus haut dans le temps pour comprendre comment, dès le départ, la poésie d'Homère a été disqualifiée d'une enquête qui aurait pu s'interroger sur une problématisation de la guerre en Grèce ancienne. Sans offrir ici une histoire de la question, je me contenterai de revenir sur un propos qui, s'il n'est pas toujours cité, n'en est moins pas à l'origine d'un courant d'études essentiel pour notre propos.

Il y a exactement cinquante ans, en 1954, se tenait à Copenhague le deuxième congrès de la FIEC. Arnaldo Momigliano y présentait une conférence sur les causes de la guerre dans l'historiographie ancienne⁵. Alors même qu'il démontrait au passage la part des Anciens dans la difficulté de l'historiographie occidentale à penser la guerre en tant que phénomène en soi, et tandis qu'il concluait sur dix propositions programmatiques pour comprendre comment les Anciens pensaient la guerre, Momigliano commençait son étude par un constat pour le moins provocateur. Parmi les cent livres les plus dangereux de l'histoire occidentale, il comptait, aux premiers rangs, l'*Illiade* et la *Germanie* de Tacite; livres coupables d'avoir suscité trop de passions et d'enthousiasmes guerriers: «Qui niera, demande Momigliano, que l'*Illiade* et la *Germanie* aient suscité les passions les plus terribles?»⁶

A tout prendre, l'historien avoue qu'il préférerait ne pas devoir traiter de ces livres. Parlant des causes de la guerre, il peut certes omettre l'examen de la *Germanie*, mais l'*Illiade* est incontournable:

Si je dois parler des causes de la guerre dans l'historiographie antique, je ne peux pas négliger les conséquences néfastes qu'a eues cette épopée modèle qu'est l'*Illiade*. Non seulement, l'*Illiade* a créé le modèle de tous ces Achille et Agamemnon qui ont, depuis lors, troublé le monde, mais tous les mauvais historiens ont appris d'Homère à attribuer à des guerres sérieuses des causes stupides⁷.

Difficile de reléguer plus radicalement un poème qui a fait de la guerre, de ses conséquences et de ses causes, son propos premier. Bien sûr, il faut faire la part de l'intention provocatrice du grand historien juif italien qui aimait à se dire piémontais. Mais, il n'empêche que, boutade ou non, son propos révèle ce que son œuvre confirme: Momigliano ne s'est guère intéressé, dans sa carrière à l'*Illiade*. Homère a pu influencer les historiens, mais en aucun cas l'histoire sérieuse ne saurait s'attarder sur lui.

Homère relégué à l'arrière plan, Momigliano poursuit son analyse des causes de la guerre dans l'historiographie antique pour aboutir au constat d'un indéniable paradoxe. Si les Grecs se sont depuis Hérodote jusqu'à Polybe interrogés sur les causes de tel ou tel conflit, jamais en revanche, ils ne se sont interrogés sur l'origine de la guerre en tant que telle; jamais ils n'ont envisagé une véritable réflexion sur la guerre en elle-même. A tous les dialogues et traités débattant de la meilleure forme de constitution politique ne répond aucune réflexion sur une société sans guerre. A cela Momigliano avançait une explication:

La raison, je crois, est que les Grecs en vinrent à accepter la guerre comme un fait naturel au même titre que la naissance et la mort, auxquelles on ne pouvait rien. Ils s'intéressent aux causes des guerres, non aux causes de la guerre en tant que telle [...]. Dans la vie ordinaire, vous pouviez différer *une* guerre, mais vous ne pouviez éviter *la* guerre. Au contraire, les constitutions étaient l'œuvre des hommes et pouvaient être modifiées par eux; l'étude des changements constitutionnels était considérée comme utile et fut développée en conséquence⁸.

Rapidement discuté par Moses I. Finley⁹ et aussi, plus récemment et en différents endroits de son travail, par Yvon Garlan¹⁰, cette déclaration de Momigliano est, comme si souvent avec lui, d'une acuité et d'une pertinence qui semblent la placer au-dessus de tout soupçon. Mais pour pertinent qu'il soit, l'argument doit-il nous inciter à suivre Momigliano dans son explication ? La guerre relève-t-elle, en Grèce ancienne, de l'évidence parce qu'elle relève de l'ordre de la nature ? En va-t-il vraiment de la guerre comme de la naissance ou de la mort ? Et peut-on trouver là l'explication du silence des philosophes et des penseurs grecs sur la guerre en tant que phénomène en soi tandis qu'ils sont si bavards sur les constitutions ? Je n'en crois rien. Et puis il faut se méfier de la conséquence qui découle du point de vue de Momigliano, celle que tire Y. Garlan par exemple lorsqu'il voit dans la fréquence de la guerre dans l'Antiquité une preuve de son caractère naturel¹¹: on finirait par croire que les Grecs faisaient la guerre parce que cela leur était naturel.

Sans doute faut-il rappeler qu'en 1954, le propos de Momigliano ne pouvait avoir la même résonance qu'aujourd'hui ; ce n'est qu'au milieu des années 60 que le débat s'est levé, autour des thèses de Konrad Lorenz et de l'anthropologie physique, sur la violence et l'agressivité comme *instinct* et *donnée naturelle* de l'homme, lointain descendant d'un *singe chasseur*. Ce n'est donc que rétrospectivement qu'apparaît le danger d'une interprétation généralisante et naturaliste de l'argument de Momigliano : car le glissement n'est pas loin qui permettrait de passer d'une guerre naturelle pour les Grecs à ce que pourrait être un tempérament naturellement agonistique... Un pas franchi, je l'ai dit, dans les études plus récentes sur la guerre en Grèce ancienne¹².

Il faut préciser qu'en son temps le souci de Momigliano fut d'abord de dénoncer la déficience de la réflexion antique sur les causes de la guerre. On ne saurait contester son observation sur la préférence accordée par les penseurs grecs à l'analyse des constitutions et aux questions de politique interne. Sans doute, le subtil historien avait-il également raison de reconnaître une conséquence de cette déficience dans la difficulté des historiens contemporains à dépasser, dans leur analyse des guerres antiques, les questions de techniques et stratégies militaires¹³. Mais c'est précisément la pertinence générale de l'article de Momigliano qui nous invite à critiquer son rapide postulat explicatif d'une conception antique assimilant la guerre à un fait naturel.

Constatant l'absence d'une réflexion grecque sur le problème de la guerre comme phénomène en soi, est-il légitime d'en déduire l'évidence d'un principe qui ressortirait de la nature ? Peut-on interpréter la fréquence des conflits antiques comme une preuve de l'adhésion *naturelle* des Grecs à la guerre ? Je répète que je ne le crois pas. Prenons l'exemple de la mort avancé par Momigliano. La mort aussi relève de la nature. Mais cela n'a pas empêché les Grecs de spéculer sans fin autour de la mort ni d'imaginer une race immortelle, forme transcendée de la condition humaine. Ni la dimension naturelle de la mort, ni sa fréquence n'ont jamais empêché l'homme de rêver à sa négation, ni d'élaborer des solutions pour tenter de la retarder ou de l'adoucir. Par ailleurs, les penseurs grecs qui ont le mieux expliqué et traité de la guerre sont précisément ceux qui l'ont placé au cœur de la nature et du cosmos. Le fait de considérer la guerre comme un principe cosmique premier n'empêche ni Héraclite ni Empédocle d'en parler, jusqu'à construire une représentation du monde qui la justifie pleinement et définitivement. Il est difficile ici de ne pas rappeler que les penseurs grecs ont été *physiciens* avant d'être *philosophes*.

Au contraire – et on va le voir avec Jean-Pierre Vernant – si la guerre a pu constituer aux yeux des Grecs une évidence, c'est moins parce qu'elle relevait de l'ordre de la nature (ou de la *physis*) que parce que, historiquement, elle avait trop bien été intégrée dans l'ordre de la culture. Dans une société, les conventions culturelles demandent toujours moins d'explications que les questions naturelles. Avant d'en venir à l'étude de Jean-Pierre Vernant qui va inaugurer les travaux sur l'anthropologie de la guerre grecque, marquons un détour pour illustrer notre dernier point.

L'étrange évidence de l'hoplite

Personne, dans la cité classique, n'aurait jamais songé à s'étonner de la figure ni du statut du citoyen soldat. L'évidence de la figure de l'hoplite, on en conviendra, ne relève en rien d'un ordre de la nature. Le citoyen soldat est une création politique et culturelle ; il incarne dans une cité classique comme Athènes les valeurs que l'homme doit socialement incarner. Pourtant, cette figure du citoyen soldat, représentée sur le champ de bataille par l'hoplite armé de sa lance et de son bouclier, constitue, d'un point de vue stratégique, un singulier paradoxe que les historiens contemporains ont relevé sans toutefois pouvoir l'expliquer.

Dans un livre qui aura bientôt un siècle, *Thucydides and the History of his Age*, G. B. Grundy posait cette question qui reste, je crois, provocatrice. Je le traduis :

Dans la Grèce du V^e siècle av. J.-C., la guerre, telle qu'elle apparaît chez les auteurs d'alors, est l'un des phénomènes les plus paradoxaux de l'histoire. Le paradoxe est si net qu'il doit frapper l'étudiant dès le début de ses études dans ce domaine.¹⁴

Évoquant alors longuement l'irrégularité et la rudesse accidentée du relief de la Grèce, d'un pays morcelé fait de montagnes et de vallées, qu'il compare avec une touche d'humour britannique à la Suisse ou aux paysages les plus accidentés des îles britanniques, relevant les conditions météorologiques difficiles à cause de la sécheresse et de la chaleur¹⁵, Grundy s'étonne du développement de la stratégie hoplitique dans de telles conditions. Il conclut que la phalange hoplitique est une création paradoxale que n'explique en rien la configuration si accidentée du sol grec ; en fait, constate-t-il avec lucidité, l'armée grecque typique était constituée d'un type de force inefficace sur quatre cinquièmes du territoire¹⁶.

Paradoxale sur le plan stratégique, la création de l'hoplite finit aussi par impliquer un risque politique déjà reconnu par Aristote. Coûteux et payant, l'armement hoplitique était, dans la cité classique, réservé aux citoyens des classes aisées, tandis que les plus pauvres s'armaient de façon légère. Or, notait Aristote¹⁷, dans une guerre civile les classes les plus pauvres parvenaient souvent à l'emporter sur les classes plus riches : étant légèrement armées, elles pouvaient facilement concurrencer la cavalerie ou les hoplites. Autre avantage des armes légères, la rapidité et la facilité de leur production.

On a démontré depuis Grundy que l'écart peut être grand entre la réalité de la guerre sur le terrain et ses représentations dans les textes. Mais cela ne remet pas en question le caractère paradoxal du combat hoplitique tel qu'il a été idéalisé. Il importe aussi de rappeler que l'évolution des armes et des techniques de combat ne suit pas seulement les impératifs de la réalité. Je m'en tiendrai aux discours sur l'hoplite. Alors qu'un Héraclite ou un Empédocle ne manquent pas d'expliquer le rôle cosmique de la guerre, on ne voit guère de penseur grec s'étonner, avant Polybe¹⁸, du paradoxe que représente finalement la création de la phalange dans un environnement topogra-

phique aussi accidenté que la Grèce. Si l'on admet l'évidence *naturelle* de la guerre en Grèce ancienne, il resterait encore à expliquer cette forme paradoxale de faire ou d'imaginer la guerre que représente la bataille hoplitique. Répétons-le: en Grèce ancienne, ce n'est pas la dimension naturelle de la guerre qui entraîne son évidence mais son intégration dans l'ordre de la culture. Pour reprendre le paradoxe relevé par Momigliano, n'est-il pas plus pertinent de penser que l'absence d'une réflexion grecque sur le problème de la guerre en tant que telle est dérangeant, non pas parce qu'il fait ressortir la guerre à l'ordre de la nature, mais plutôt parce que l'évolution des techniques de combat a abouti à l'élaboration d'une stratégie et d'un type de guerrier, l'hoplite, pour le moins surprenant si l'on considère l'environnement naturel. Là encore, un historien contemporain comme Grundy peut s'étonner ; un Grec n'avait aucune raison de le faire: son rapport à la guerre était une donnée culturelle. Et, c'est à ce titre qu'il a pu, sans qu'il faille là non plus généraliser, la trouver évidente. Evidente et non *naturelle*! Impossible aussi d'expliquer l'hoplite par un tempérament naturellement belliqueux.

Du guerrier au citoyen guerrier: la position de Vernant

On doit à Jean-Pierre Vernant l'étude qui a inauguré la lignée des études anthropologiques sur la guerre en Grèce ancienne: son introduction (sans titre à l'origine) à l'ouvrage collectif sur les *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* paru en 1968¹⁹. Après un bref préambule (qui sera omis dans les reprises de cette étude), la première phrase est pour dire l'évidence de la guerre en Grèce ancienne : «Pour les Grecs de l'époque classique, la guerre est naturelle». Mais, si la formule de Vernant rappelle le postulat de Momigliano, sa portée et son point de vue sont tout autres. L'évidence naturelle de la guerre est, pour Vernant, une donnée qui concerne d'abord les Grecs de l'époque classique : «Organisés en petites cités, également jalouses de leur indépendance, également soucieuses d'affirmer leur suprématie, les Grecs ont vu dans la guerre l'expression normale de la rivalité qui préside aux rapports entre Etats».

A la fin de son article, Vernant revient une dernière fois sur cette normalité de la réalité guerrière pour en rendre compte par l'un des arguments qui a été l'un des principaux fils directeurs de sa réflexion: le constat essentiel est que la cité classique, aussi appelée cité hoplitique, a absorbé la fonction guerrière. Se référant alors aux analyses de Georges Dumézil sur les *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*²⁰, Vernant est frappé d'observer que, dans la cité classique, contrairement à la règle reconnue dans d'autres sociétés indo-européennes, la guerre ne constitue pas une *fonction* à part, ni l'armée un corps spécialisé. En fait, la figure du guerrier se confond parfaitement avec celle du citoyen²¹. L'originalité de la cité grecque serait d'avoir intégré l'ordre de la guerre dans la vie «civique». Mais citons encore le propos de Vernant, en soulignant les adjectifs qui disent l'évidence de la guerre:

La guerre, avons-nous dit, représente, dans les rapports entre cités, l'état *normal*. Cependant cette présence *naturelle* et nécessaire, revêt aussi bien la forme d'une absence puisque la guerre ne constitue plus, dans la vie sociale, un domaine à part, avec ses institutions et ses agents spécialisés, ses valeurs, son idéologie, sa religion propres, mais qu'elle se confond avec la vie commune du groupe telle qu'elle s'exprime dans les structures de l'Etat. La guerre n'est pas seulement soumise à la cité, au service de la politique: elle est le politique lui-même²².

L'anthropologie de la guerre en Grèce ancienne trouve ici l'un de ses arguments fondateurs les plus forts: l'acculturation de la figure du guerrier, sa *politisation*; mais en même temps cette anthropologie voit son objet se diluer alors même qu'elle le saisit. L'anthropologie de la guerre semble, dès son départ, vouée à dériver vers une anthropologie du politique susceptible de l'englober. On ne s'étonnera donc pas que Vernant ait repris son introduction aux *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* pour en faire, sous le titre «La guerre des cités», un chapitre clé de *Mythe et société*²³.

Mais je m'arrêterai sur un autre constat: si l'on choisit de reconnaître à l'étude de Vernant le statut d'une étude inaugurale de l'anthropologie de la guerre en Grèce ancienne, cela bien sûr avec la part d'arbitraire que comporte tout choix de repère, n'est-il pas significatif que la première phrase soit pour reconnaître d'emblée la dimension naturelle et évidente de la guerre grecque, alors même qu'il s'agit de préfacer un ouvrage sur les *Problèmes de la guerre*? Et si, en deçà du pluriel, le *problème* spécifique de la guerre en Grèce ancienne était précisément cette dimension évidente que l'anthropologue et l'historien modernes seraient un peu trop empressés de lui reconnaître? Mais on doit ici risquer un premier constat et une question plus précise: si l'évidence de la guerre relève bien pour Momigliano de son appartenance à l'ordre de la nature, comme la mort ou la naissance, pour Vernant – et c'est toute la force de son analyse – cette évidence est uniquement d'ordre culturel: le propre de la cité classique est d'avoir absorbé la guerre dans l'ordre du politique défini par la *polis*, d'en avoir fait un objet éminemment culturel, une réalité de la vie sociale.

Mais alors, pourquoi Vernant parle-t-il d'une guerre «naturelle» pour les Grecs de la cité, et non point d'une guerre simplement «évidente»? Peut-on le créditer d'une simple manière de dire? Sinon, comment résout-il, s'il le fait, cette guerre naturelle qui constitue le politique? Dans cette première phrase, on aurait tort de ne pas prêter attention à cet adjectif jadis utilisé par Momigliano. Si la guerre devient une évidence culturelle, elle n'en est pas moins, aux yeux de Vernant, une réalité ressortissant originellement de la nature. Ainsi, dès le début de son étude, décrit-il «l'esprit de lutte des cités» comme «un aspect d'une puissance beaucoup plus vaste, à l'œuvre dans tous les rapports humains et jusque dans la *nature* elle-même»²⁴. Et il ajoute:

Entre les individus et entre les familles comme entre les Etats, dans les concours des Jeux, les procès du tribunal, les débats de l'assemblée comme sur le champ de bataille, le Grec reconnaît, sous les noms divers de *Polemos*, *Eris*, *Neikos*, cette même puissance

d'affrontement qu'Hésiode place aux racines du monde et qu'Héraclite célèbre comme père de tout l'univers.

A suivre Vernant sur cette voie, la cité n'aurait donc fait que domestiquer, en l'intégrant, une tendance agonistique naturelle qui, avant la mise en place de l'Etat, aurait régi tous les rapports humains. Fondamentale quand elle souligne le lien de la guerre et du politique dans la cité classique, l'analyse de Vernant devient plus problématique quand elle s'interroge sur une conception de la guerre antérieure à la *polis*. Faute d'être alors placée sous le contrôle de la *polis* qui l'institutionnalise, la guerre des héros, reléguée dans le flou d'un temps mythique, ne serait, par défaut, qu'un aspect, un prolongement, de relations sociales fondées sur des «rapports de force». On n'est pas loin ici de cet état permanent d'hostilité, où l'on pourrait glisser d'une forme de rivalité à une autre, caractéristique, d'après certains courants anthropologiques, d'une époque primitive. Avant l'émergence de la *Polis*, définie comme cette «organisation judiciaire à même d'arbitrer au nom de l'Etat les rapports entre les divers groupes familiaux», Vernant ne voit pas qu'il y ait eu de frontière nette séparant la vengeance privée de la guerre au sens propre. Dans ce sens, il note:

Entre des vengeurs partant en représailles pour faire payer un crime de sang, une razzia de bétail, un rapt de femmes, et une expédition guerrière, la différence tient à l'ampleur des moyens, à l'étendue des solidarités mobilisées, mais les mécanismes sociaux et les attitudes psychologiques sont les mêmes.

Reprenant alors une formule de Gustave Glotz à propos de la guerre homérique,
 – «la *vendetta* est une guerre comme la guerre est une série indéfinie de *vendettes*»
 – Vernant concluait ce premier temps de son analyse par ces mots:

Aussi la guerre n'apparaît-elle pas encore dans ce contexte comme le type d'institution qui régit les rapports de force entre Etats, mais comme un aspect, parmi d'autres, des échanges familiaux, une des formes que revêt le commerce entre groupes humains, à la fois associés et opposés.

Faut-il chercher, même sourde et très lointaine, l'influence d'un courant de philosophie politique encore marqué par Hobbes? On n'oubliera pas qu'à la fin des années 60, Vernant est aussi le philosophe précurseur qui travaille sur les formes de la pensée mythique en Grèce ancienne. Rien d'étonnant donc à ce qu'il s'attarde un instant sur des figures de guerriers mythiques ou sur les rites dits de combats fictifs. Tout le problème est de n'en rien déduire que l'on attribuerait ensuite à une société de la famille, antérieure à la cité. Si Vernant montre bien comment la *polis* a résolu le problème de l'intégration et de la politisation de la figure du guerrier, il est amené, par voie de conséquence, à concevoir le cas de la guerre homérique comme un anti-

modèle. Ainsi parle-t-il du guerrier homérique comme d'une figure «inquiétante», caractérisée par «un aspect d'*hubris*»²⁵, alors même que, sans autorité d'Etat pour les arbitrer et les régler, les conflits entre groupes auraient été pour l'essentiel le fait d'un jeu de vengeance réciproques caractéristiques d'une société de la famille. Mais ce modèle, en partie déjà élaboré par des penseurs grecs du V^e et du IV^e siècles²⁶, reste purement théorique. Le danger est alors d'invoquer le témoignage de la poésie homérique pour redessiner, par contraste et opposition, ce contraire de la cité Etat que serait, à l'époque archaïque, la société héroïque.

Plus explicite et catégorique que Vernant, c'est l'article de Marcel Detienne sur la phalange qui vient préciser, dans le recueil sur *Les problèmes de la Guerre*, le modèle avec lequel la cité aurait rompu. S'il perçoit des traits de continuité allant du guerrier homérique à l'hoplite de la phalange, Detienne n'en postule pas moins une opposition radicale entre la guerre homérique et celle de la cité. A l'opposé de l'hoplite dont la conduite est marquée par la *σωφροσύνη* et la nécessité pour chacun de tenir également son rang pour ne pas briser la cohérence et l'unité de la disposition, le guerrier archaïque se distinguerait par l'état de *furor* qui le possède. Et Detienne ajoutait, ce qu'il n'oserait sans doute plus dire aujourd'hui, que dans l'épopée, je le cite, «l'exploit s'accomplit dans un état d'exaltation où le guerrier, en quelque sorte hors de lui-même, est possédé par une folie furieuse.»²⁷ C'est ici un vieux préjugé sur le guerrier homérique brutalement assimilé à un prototype de guerrier sauvage en proie à une rage guerrière et meurtrière. Le terme *λύσσα* qui pourrait désigner cette *rage bestiale* n'est employé que trois fois dans l'*Illiade* et toujours de façon subjective par des personnages et non par le narrateur qui préfère parler, lui, de *μένος*. Or si le héros empli de *μένος* peut agir de façon furieuse (*μαίνεται*)²⁸, on ne saurait en aucun cas assimiler le *μένος*, qui décrit par ailleurs l'énergie des éléments naturels, à une forme de «folie furieuse»²⁹.

Dans le lent processus qui conduit, en Grèce ancienne, à l'émergence de la *polis*, il me semble impossible de considérer le témoignage des poèmes homériques comme le reflet d'une pensée *mythique*, spécifique d'une société d'avant la cité, où le droit et la conscience politiques n'en seraient qu'à leurs balbutiements, et que l'on pourrait, à certains égards, assimiler à la pensée de sociétés traditionnelles, isolées, étudiées par les anthropologues contemporains.

Ni l'importance des mécanismes de vengeance personnelle durant le combat, ni la reconnaissance d'une conception agonistique des relations sociales n'autorisent à suggérer qu'en Grèce archaïque la guerre se serait inscrite dans le prolongement d'un état de nature. Il faut se garder de toute contamination avec le discours naturaliste de certains anthropologues qui déduisent l'évidence de la guerre de l'absence d'une autorité étatique³⁰. La société des héros n'a rien à voir avec une société primitive d'avant la raison. Le postulat d'une évidence «naturelle» de la guerre en Grèce ancienne est d'autant plus trompeur qu'il peut servir à renforcer l'opposition entre la *cité Etat* du V^e siècle et une époque *archaïque* pré-politique. Pas plus que les poèmes homériques ne

décrivent une société de la famille, on ne saurait dire que la guerre des héros puisse se confondre avec une série de *vendette*.

Si l'anthropologie contemporaine a finalement du mal à faire de la guerre en Grèce ancienne un objet propre et autonome, c'est notamment, je crois, parce qu'elle a manqué, à son départ, son rendez-vous avec Homère. Trop vite et avec trop de hâte, elle a projeté sur la poésie homérique une série de préjugés qui ont contribué à assimiler la guerre homérique et archaïque à une forme de guerre primitive. Trop vite, on a oublié que *l'Illiade*, telle que nous la lisons, est un poème qui a traversé les siècles et que le tableau de la guerre qu'elle présente est le résultat d'une longue évolution. La conception homérique de la guerre est une conception extrêmement sophistiquée, bien plus proche, à tout prendre, de l'idéologie de la cité à venir qu'elle annonce que des formes de guerres primitives sur lesquelles l'ethnologie a tant enquêté pour aboutir à des résultats contradictoires. A ce titre, il n'est pas sans intérêt de rappeler, en se souvenant de Grundy, que la figure de l'hoplite, évidente d'un point de vue culturel, n'en constitue pas moins un paradoxe d'un point de vue purement stratégique. Et si la guerre homérique pouvait aider à comprendre l'émergence d'une figure comme celle de l'hoplite?

La guerre chez Homère

Mais, comment travailler en anthropologue sur une société qui n'est jamais que le produit d'une poésie traditionnelle? Bien malin qui pourrait prétendre, à coup sûr, faire la part de l'historique et du fictif dans *l'Illiade* ou dans *l'Odyssée*. L'anthropologue d'Homère renoncera à travailler comme un anthropologue de terrain. Il y est obligé. Mais justement, puisque les poèmes homériques relèvent d'une construction idéologique, il pourrait être logique de supposer que les descriptions de batailles relèveront plus d'une certaine idée de la guerre que d'une réalité historique. C'est donc, il faut le dire pour éviter tout malentendu, à la représentation et non au statut d'une réalité historique ou archéologique que s'intéressera l'anthropologue de la poésie homérique. Qu'il me soit alors permis d'utiliser un matériau dont les homéristes oublient facilement la valeur fonctionnelle: celui des comparaisons trop souvent réduites à un rôle de décoration poétique alors qu'elles sont un véritable instrument de pensée.

Un des fondements de l'anthropologie est l'opposition *nature / culture*. S'agissant d'Homère, la description de la guerre résiste d'emblée à cette opposition. Ce n'est pas que la guerre appartienne à l'ordre de la nature ou de la culture, ou encore à l'un et l'autre à la fois, mais plutôt qu'elle n'appartient ni à l'un ni à l'autre entièrement. Au chant X de *l'Illiade*, une première comparaison décrit, pour évoquer les sanglots qui se pressent dans la poitrine d'Agamemnon, comment Zeus lance l'éclair «quand il prépare un long et interminable déluge, ou la grêle, ou la neige, quand le givre recouvre les champs, ou encore quand il s'apprête à ouvrir toute grande la gueule de la guerre amère (πτολέμοιο μέγα στόμα πευκεδανοῖο)»³¹. Au chant XVII, Athéna s'enveloppe

d'une vapeur pourpre que le poète compare à «l'arc-en-ciel aux reflets pourpres que Zeus étend (τανύσσει) du ciel aux yeux des mortels, comme signe ou de la guerre (πολέμοιο) ou de l'hiver (χειμῶνος) sans chaleur, qui met fin sur la terre aux travaux des hommes et inquiète le bétail»³².

Dans ces deux comparaisons, l'alternative est la même entre la guerre ou le mauvais temps. La guerre est annoncée comme une tempête ou une mauvaise saison. Elle est à sa manière une turbulence météorologique. Mais si la guerre est pensée *comme* une mauvaise saison, elle est, en elle-même, hors du temps des saisons. L'éclair ou l'arc-en-ciel de Zeus annonce ou la guerre ou la tempête: c'est l'un ou l'autre. A l'heure de la guerre, il n'y a, sur le champ de bataille de l'*Iliade*, d'autre météorologie que celle impliquée par les mouvements de la bataille. C'est la raison pour laquelle il est strictement impossible de déterminer en quel moment de l'année les combats de l'*Iliade* se déroulent. Quand apparaît dans le ciel de l'*Iliade*, à l'heure de la bataille, un nuage ou un vent, c'est toujours par rapport à une intention divine. Ainsi, comme l'homme qui revêt un manteau, on voit Apollon ou quelque autre dieu «s'habiller d'une nuée» ou «s'envelopper de brume» pour se rendre invisible. Ou encore Apollon protège tel héros en l'enveloppant de brume. Les dieux recourent ainsi aux éléments naturels comme l'homme à des objets culturels. Et sur le champ de bataille, quand Zeus lance l'éclair, c'est comme s'il maniait une arme pour effrayer l'adversaire. Et s'il fait pleuvoir, ce n'est pas de l'eau mais du sang: la guerre est ici comme une cinquième saison, celle des pluies de sang.

Le contraste est alors extrême entre les tableaux de la nature évoqués par les comparaisons et celui du champ de bataille. L'aède n'a cesse de nous dire que tel héros «brille d'un feu infatigable qui le rend semblable à l'astre de l'arrière saison resplendissant d'un éclat sans rival quand il sort de son bain dans les eaux d'Océan»³³; que le héros est «pareil au fleuve débordé, grossi des pluies d'orage»³⁴; que tel héros est «pareil à la rafale au souffle impétueux qui, soudain, pour la soulever fond sur la mer violette»³⁵; que les troupes qui envahissent la plaine de Troie sont «innombrables comme feuilles et fleurs au printemps»³⁶; ou encore qu'elles sont «pareilles à ces nuées que le fils de Cronos a, un jour de grand calme, suspendues au-dessus de quelque sommet montagneux, et qui demeurent immobiles, tant que dort l'élan de Borée et des autres vents violents, dont les souffles sonores, toujours, quand ils se lèvent, dispersent les nuées ombreuses»³⁷. C'est ainsi, à travers ces tableaux, tout un paysage, un cycle organisé du temps et des saisons que la guerre évoque. Mais à ces paysages et à cette météorologie des saisons évoqués dans les comparaisons s'oppose une plaine de Troie qui paraît, à l'heure de la bataille, vide de toute nature, et où arbres et fleuves n'existent plus que comme une limite enfermant la bataille; limite que le guerrier ne saurait franchir sans encourir de menacer l'ordre du monde. Pareils aux fleurs du printemps quand ils pénètrent sur le champ de bataille, comparables aux chênes des montagnes qui, sous la pluie, résistent à l'assaut des vents³⁸, les guerriers, lorsqu'ils sont tués, ne tombent jamais que dans la poussière d'une plaine désertique et poussiéreuse³⁹.

Il est finalement tout à fait remarquable de constater que si le poète de l'*Iliade* multiplie les comparaisons et les métaphores qui permettent de penser les mouvements de la bataille comme autant d'images qui évoquent les mouvements et les couleurs du ciel, il refuse cependant d'insérer la bataille dans l'ordre de ces saisons pourtant si bien suggérées. Et précisément parce qu'elle est *comme* une tempête ou une mauvaise saison, la guerre ne saurait, en elle-même, être insérée dans l'ordre de la nature. Elle interrompt l'ordre naturel des choses. Elle brise le cycle du temps cosmique. Homère n'est pas Héraclite. *Polemos* n'est pas chez lui *père de toute chose*. La guerre ne régit ni le cosmos ni la société. Elle interrompt seulement l'ordre du monde, suspend le temps des saisons et affecte ce faisant – mais ce serait une autre démonstration – le temps chronologique lui-même⁴⁰. Sur ces données sophistiquées mais cohérentes, les anthropologues de la guerre, tiraillés entre nature ou culture, n'ont jusqu'ici que peu parlé.

La guerre comme une balance...

Mais examinons une autre image qui me permettra d'aller plus loin: celle d'une guerre où il en irait comme d'un jeu de pesée⁴¹. Au chant XII, Lyciens et Danaens luttent, autour du mur achéen, sans que l'avantage ne revienne à l'un ou à l'autre. Situation tendue et extrême qui amène, à la suite, deux comparaisons; voyons la première:

Ni les forts Lyciens ne peuvent renverser le mur et se frayer ainsi un chemin au milieu des neufs, ni les Danaens belliqueux ne peuvent repousser loin du mur les Lyciens, dès lors qu'ils s'en sont approchés. Ainsi que deux hommes, instruments de mesure en main (μέτρ' ἐν χερσίν), se querellent autour de bornes, dans un champ mitoyen, et, sur un étroit terrain, se disputent pour une question d'égalité (περὶ ἰσῆς), de même, le rempart divise les combattants.⁴²

L'objet précis de la comparaison a pu paraître obscure à certains. Mais l'idée générale se trouve renforcée et précisée par une autre comparaison qui suit aussitôt.

Mais même ainsi, les Troyens ne pouvaient provoquer la fuite des Achéens: ceux-ci résistaient (ἔχον), comme les plateaux d'une balance que tient une ouvrière soucieuse de vérité (χερῆτις ἀληθής): elle tient d'un côté un poids (σταθμόν), de l'autre de la laine, et soulève la balance en *équilibrant également* (ισάζουσα) les plateaux, afin de gagner pour ses enfants un misérable salaire. De même ici la bataille et la guerre sont pour les deux partis tendues à égalité (ἐπὶ ἴσῃ), cela jusqu'au moment où Zeus accordera à Hector une grande gloire.⁴³

Deux comparaisons fondamentales: l'une où deux hommes tiennent des instruments de mesure, l'autre où une ouvrière tient une balance; dans la première, les guerriers sont comme deux hommes qui se battent περὶ ἰσῆς; dans la seconde comparaison, la guerre est tendue à *égalité* (ἐπὶ ἴσῃ) comme les deux plateaux d'une balance tenue par une ouvrière *soucieuse de vérité* (pour traduire ainsi ἀληθής qui cherche à *équilibrer* (ισάζω) poids et quantité de laine. On soulignera la récurrence de

l'adjectif ἴσος et du verbe ἰσάζω. Les deux comparaisons se complètent pour suggérer ce qu'il en est de la bataille où la tension entre les deux fronts est au plus haut. Il y a un équilibre en jeu et la bataille, μάχη, mais aussi la guerre, πόλεμος, est comme un instrument de mesure⁴⁴.

L'image de la balance nous renvoie à une autre scène, beaucoup plus célèbre: celle de la psychostasie qui connaît dans l'*Illiade* une variation intéressante lorsque, au chant VIII, Zeus déploie sa balance pour y placer les Kères, ces déesses du malheur et du trépas. Ici encore, la tension de la bataille est au plus fort. Elle n'a cessé de croître jusqu'à l'heure de midi.

Aussi longtemps que l'aube dure et que grandit le jour sacré, les traits des deux côtés portent et les gens tombent. Mais lorsque le soleil atteint le milieu du ciel, alors le père des dieux déploie (ἐτίταινε) sa balance d'or: il y place les deux Kères du trépas douloureux, celle des Troyens dompteurs de chevaux et celle des Achéens à la cotte de bronze; puis la prenant par le milieu, il la soulève et c'est le jour fatal des Achéens qui penche.⁴⁵

Zeus est dans l'*Illiade* le dieu qui arbitre la guerre. Mais son pouvoir est signifié par un instrument qui dit la justice de son arbitrage. Ici la guerre n'est pas seulement comparée à l'enjeu d'une pesée: elle en est l'objet. Dans une étude sur la balance de Zeus, Jacques Heurgon s'est étonné de cette «kérostasie» du chant VIII pour y voir une maladresse du poète, un résidu ancien dont le sens ne serait plus perceptible⁴⁶. C'est, je crois, refuser de lire tout un système d'images et de métaphores qui associent la guerre à un jeu de pesées, de poussées et de tensions, et qui supposent une conception propre, pour ne pas dire une philosophie, de la guerre dans l'*Illiade*.

La petite ouvrière qui travaille pour gagner un maigre salaire est tout à l'opposé, bien sûr, d'un Zeus souverain qui règne sur les dieux et les hommes. Et si le mécanisme de la balance est le même, chacun a sa façon de peser. Laborieuse, l'ouvrière travaille à équilibrer les plateaux pour vérifier l'égalité des quantités pesées. Sa balance est à l'image de la guerre dans sa tension la plus grande. En revanche, Zeus vérifie la rupture de l'équilibre; il attend que les plateaux basculent. A la fin du chant XII, près du mur, entre Lyciens et Achéens, la bataille est trop tendue, l'équilibre trop serré, pour qu'il ne rompe pas bientôt. Car la guerre est cette balance particulière où la différence n'intervient jamais qu'après l'instant où l'équilibre a été le plus grand. Pour comprendre l'analogie de la guerre et de la balance, pour saisir le sens du geste de Zeus, il faut alors regarder du côté des expressions, nombreuses, qui parlent de la tension égale de la guerre.⁴⁷

Si Zeus prend sa balance pour voir basculer le sort du vaincu, il est aussi ce dieu qui se plaît à «tendre la bataille de manière égale»: κατὰ ἴσα μάχην ἐτάνυσσε (XI 336); tandis que la bataille qui fait rage est ce πείραρ que les guerriers tendent (τάνυσσαν)⁴⁸. Πείραρ, le mot est intraduisible, certains ont voulu parler de «corde» ou de «nœud». D'un dieu ou d'un héros qui intensifie la bataille, il est encore dit qu'il la tend (ἐτάνυσσε)⁴⁹. Simples métaphores? Certainement pas. Il faut rappeler que, pour

l'essentiel, la bataille des héros est, dans la plaine de Troie, un jeu de poussées entre les fronts qui se poussent et se repoussent⁵⁰. Une poussée qui s'inverse lorsque la dépouille d'un héros, en l'occurrence le corps de Patrocle, devient l'objet du combat:

Ainsi, parfois, un homme donne à tendre (τάννειν) à ses gens la peau d'un grand taureau, tout imprégnée d'huile. Ils la prennent et, s'écartant (διαστάντες) en cercle, ils la tendent (τανύουσι). Aussitôt l'humidité s'en va, tandis que l'huile pénètre d'autant mieux beaucoup d'hommes tirent, et le cuir se distend (τάννυται) en tout sens. Ainsi, dans un sens et dans l'autre, sur un étroit terrain, les deux fronts tirent le mort. Chacun a en son cœur l'espoir de le tirer à lui, les Troyens jusqu'à Troie, les Achéens jusqu'aux neufs.⁵¹

Les mouvements de la bataille invitent donc à reconnaître, sur le champ de bataille, un jeu de poussées et de tensions qui légitiment l'image de la balance. Mais, il ne suffit pas de faire ce constat. L'image de la balance et l'insistance sur le vocabulaire de l'égalité invitent aussi à mieux réfléchir au sens d'une guerre, par ailleurs, pensée comme un instrument de mesure; à méditer aussi sur le fait que le terme qui dit *l'égalité* renvoie également à l'idée de *justice*: comme si, au plus fort de la bataille, dans la tension extrême, on se battait toujours ἐπὶ ἴσα et περὶ ἴσης; parce qu'alors la tension maximale des fronts également tendus vérifie l'équité des conditions de bataille.

Au chant XX, écoutons encore Enée se plaindre du secours qu'Athéna porte toujours à Achille: «si un dieu, prie-t-il, pouvait tendre (τείνειειν) entre eux le τέλος d'un combat *égal* (ἴσον)», Achille alors ne l'emporterait pas si aisément. On comprendra mieux maintenant que la plaine de Troie apparaisse dans *l'Illiade*, à l'heure de la bataille, comme une arène désertique, libre de tout obstacle et uniforme. Pour que le jeu de pesée dont la guerre est la balance soit juste, il faut que les combats se fassent dans des conditions égales. La conception de la guerre implique ici la forme de sa stratégie. On est très loin de ceux qui dénonçaient le désordre de la bataille homérique. En revanche, comment ne pas percevoir ici l'annonce de cet espace le plus uni possible (λειότατον), pour reprendre un terme d'Hérodote (VII, 9), qui sera le lieu privilégié du combat hoplitique⁵². Polybe le dira à son tour à propos de la phalange macédonienne devenue aussi monolithique que la phalange classique: à la bataille hoplitique, il faut «un terrain uni et nu (τόπων ἐπιπέδων καὶ ψιλῶν), un terrain que ne coupe aucun obstacle tel que fossés, ravins, vallonnements, talus ou cours d'eau, car n'importe lequel de ces accidents suffit pour paralyser ou disloquer une troupe ainsi formée»⁵³. Un perse comme Mardonios chez Hérodote pourra toujours s'étonner de cette singulière conception de la guerre. Un grec de l'époque classique la trouvait évidente. Chez les historiens, les mots reviennent pour dire que la guerre qui se joue à égalité: ἐκ τοῦ ἴσου⁵⁴ est une guerre juste. S'il y a une évidence de la guerre en Grèce ancienne, elle est celle de cette guerre qui se joue en terrain égal et dont *l'Illiade* a si clairement dit qu'elle était comme un instrument de mesure. Elle est celle de cette

guerre dont la conception a sans doute influencé l'élaboration de la phalange, comme formation d'hommes égaux entre eux, marchant d'un même pas, en «ordre égal» (ἐν ἴσῳ) pour reprendre une formule de Xénophon, des hommes égaux pour une guerre juste⁵⁵. Concluons alors sur une donnée curieuse. Au chant XI de l'*Illiade*, l'aède évoque la bataille qui se développe tout au long du jour. La mêlée tient alors les fronts de la bataille à égalité: ἴσας δ' ὕσμίνῃ κεφαλὰς ἔχειν⁵⁶.

Aussi longtemps que l'aube dure et que grandit le jour sacré, les traits des deux côtés portent et les gens tombent. Mais lorsque le bûcheron prépare son repas dans les gorges de la montagne...⁵⁷

Ces vers rappellent singulièrement ceux du chant huit qui avaient introduit la scène de la kérostasie. On pourrait alors s'attendre, en pariant sur la récurrence des scènes traditionnelles, à ce que Zeus prenne sa balance pour décider de l'issue du combat. Il n'en est rien mais l'idée de l'égalité qui va céder est suggérée par le nom de l'un des deux guerriers qu'Agamemnon, empli de force, va tuer, perçant la lignée des Troyens: c'est Isos qu'Agamemnon tue⁵⁸. Isos: le nom annonce ce qui devra bientôt être la qualité première de chaque hoplite lorsqu'il marchera au combat, un guerrier égal aux autres dans une formation où la force est l'homogénéité de la formation. On aurait tort de chercher ici une origine au développement de la phalange. C'est seulement une conception de la guerre qui est en cause. Une conception dont l'histoire reste à faire et que l'anthropologue devra prendre en compte.

Je suis bien loin d'insinuer que l'*Illiade* est cette œuvre qui a su penser la guerre en soi. L'aède n'était pas philosophe et il n'avait pas à parler de la guerre en soi. Mais, l'essentiel est ici de pouvoir reconnaître, dès l'*Illiade*, l'élaboration d'une représentation cohérente de la guerre, susceptible de lui donner un sens, tant il est vrai que son évidence n'avait rien à priori de naturel. Que le verdit de la bataille et de la guerre puisse renvoyer à une procédure de justice n'est pas une donnée simple. Et surtout l'anthropologue s'interrogera sur le développement de la bataille hoplitique, idéalement imaginée et située, par les historiens, sur un terrain plat. En Grèce ancienne l'histoire d'une justification, jamais évidente, de la guerre est déjà en cours dans l'*Illiade*.

NOTAS

- ¹ Par exemple, Brun, 1999, p. 8, ainsi que p. 10: «elle [la guerre] était considérée comme *naturelle*».
- ² Brun, 1999, p. 12, qui prolonge une réflexion ouverte par Vernant.
- ³ Bernand, 1999, p. 84: «Il [l'homme grec] fut assurément accoutumé à la guerre et belliqueux par nécessité, et sans doute par tempérament».
- ⁴ Bernand, 1999, p. 109. Ces affirmations généralisatrices rendent d'autant plus nécessaire la lecture d'une étude corrective comme celle de Shipley, 1999, notamment p. 64.
- ⁵ Momigliano, 1960. Voir également Momigliano, 1983, p. 19 où l'idée est développée: «L'analyse causale des changements constitutionnels était souvent plus approfondie que l'analyse des conflits, parce que les Grecs jugeaient normales des relations d'hostilité entre Etats indépendants, tandis que les conflits internes ne leur semblaient pas inévitables. Les historiens grecs donnaient l'impression d'une maîtrise plus grande dans leur peinture des révolutions que dans leur phénoménologie de la guerre».
- ⁶ Momigliano, 1960, p. 14 (je traduis comme pour les passages suivants).
- ⁷ Momigliano, 1960, p. 14.
- ⁸ Momigliano, 1960, p. 22.
- ⁹ Finley, 1981 (1975), p. 131-3.
- ¹⁰ Garlan, 1993 (1972), p. 4 et Garlan, 1999 (1989), p. 23.
- ¹¹ Garlan, 1993 (1972), p. 10-11.
- ¹² Par exemple, Bernand, 1999, p. 84, qui fausse, en le surinterprétant (cf. *supra* n. 3), le propos de Garlan, 1999 (1993), p. 17: «Accoutumé à la guerre et même belliqueux»; Garlan qui ne parle pas de tempérament remarque à la page suivante: «Malgré son activisme guerrier, l'homme grec ne peut pas se définir comme un *homo militaris*, si l'on entend par là un homme aimant la violence pour la violence, indépendamment des formes qu'elle revêt et des objectifs qui lui sont assignés».
- ¹³ Momigliano, 1960, p. 24.
- ¹⁴ Grundy, 1948, p. 242.
- ¹⁵ Grundy, 1948, p. 243; sur l'inadaptation de la phalange hoplitique à la guerre de montagne, cf. aussi Garlan, 1974, p. 106-8.
- ¹⁶ Grundy, 1948, p. 244-5. Bien sûr, Grundy apporte une explication au paradoxe relevé et note, en annonçant le travail de Garlan, 1974, que la fonction première de la phalange hoplitique était de veiller sur les plaines cultivables d'où provenaient les ressources de la cité: il était essentiel de sauver le prix de ces récoltes. Grundy, 1948, p. 246 et Garlan, 1974, p. 20-33. Sur l'idéologie de la phalange, cf. aussi mes remarques dans Bouvier, à paraître.
- ¹⁷ Aristote, *Politique*, 1321a15-22. Sur ce problème, cf. van Wees, 2002, p. 61-82, plus particulièrement p. 63. Voir aussi sur l'infériorité des hoplites face aux peltastes: Xénophon, *Helléniques*, IV 4, 17.
- ¹⁸ Cf. *infra* n. 52.
- ¹⁹ Vernant, 1999 (1968), cf. p. 13: ouvrage où la perspective anthropologique est marquée par le souci de confronter perspective historique et sociologique.
- ²⁰ Dumézil, 1956.
- ²¹ Vernant, 1999 (1968), p. 33.
- ²² Vernant, 1999 (1968), p. 32-33. Voir aussi p. 25: «Le personnage du guerrier, comme type humain, disparaît. Ou plus exactement, il vient se confondre avec celui du citoyen, qui hérite de son prestige, confisque en les transposant certaines des valeurs que le guerrier incarnait, mais rejette tout le côté inquiétant du personnage, son aspect d'*hubris* que soulignent, à côté d'autres, les mythes de guerriers étudiés par F. Vian: délire et insolence de l'homme qui, en se vouant totalement à la guerre, en ne voulant connaître que la guerre, se place lui-même hors société».
- ²³ Vernant, 1992 (1974).
- ²⁴ C'est moi qui souligne.

²⁵ Vernant, 1999 (1968), p. 25.

²⁶ Lendon, 2000.

²⁷ Detienne, 1999 (1968), p. 161.

²⁸ Il. VI 101.

²⁹ Dumézil lui-même qui avait pu insinuer cela, a depuis nettement repris son jugement; cf. Dumézil, 1983, p. 181-190. Cf. également les remarques de Schubert, 2000, p. 74-6.

³⁰ Voir les avertissement de Clastres, 1980, p. 176 et ss.

³¹ Il. X 5-8.

³² Il. XVII 547-550. Je reprends ici une réflexion déjà exposée dans Bouvier, 1986.

³³ Il. V 4-7.

³⁴ Il. V 87.

³⁵ Il. XI 297-9.

³⁶ Il. II 459-68.

³⁷ Il. V 522 et ss.

³⁸ Il. XII 132.

³⁹ Il. IV 482; 522; 536, etc. Cf. Bouvier, 1986, p. 242, note 15.

⁴⁰ Bouvier, 2001, p. 46-53.

⁴¹ Enquête ouverte par Loraux, 1997, p. 111.

⁴² Il. XII 417-23.

⁴³ Il. XII 432-7.

⁴⁴ Inutile d'insister pour dire que c'est une situation d'équilibre qui va se rompre et que l'enjeu de cette guerre est une forme d'équilibre. Mais surtout les comparaisons sont explicites: la guerre est ici un mécanisme semblable à celui d'une balance.

⁴⁵ Il. VIII 66-73.

⁴⁶ Heurgon, 1980, p. 188-9: «On se représente très mal ce que pouvaient signifier dans l'*Iliade* les balances d'or de Zeus, qui ne sont en fait que l'expression de sa volonté irrévocable. [...] On a l'impression qu'on a mis entre les mains de Zeus un outil encombrant dont il ne sait se servir». Pour la balance de Zeus dans l'*Iliade*, cf. encore XVI 658 et XIX 223.

⁴⁷ Il. XV 413.

⁴⁸ Il. XIII 358 et XVII 400.

⁴⁹ Il. XIV 389; XVI 662; XVII 401.

⁵⁰ Le terme ὄθισμός, essentiel dans les descriptions des affrontements de phalange (cf. van WEES, 2000, p. 131, par ex.) n'apparaît pas dans la poésie homérique, mais le verbe ὀθέω est significatif de ce jeu de poussées. Cf. aussi Bouvier, 1986, p. 244.

⁵¹ Il. XVII 389-397.

⁵² Voir Bouvier, à paraître.

⁵³ Polybe, *Histoire*, XVIII 31 (trad. D. Roussel).

⁵⁴ Xénophon, *Helléniques*, IV 16, 2 ainsi que Plutarque, *Œuvres morales, Apophtegmes de Laconie*, 231 E. A propos de ce texte, F. Fuhrmann, dans son édition de la CUF, traduit ἐκ τοῦ ἴσου μαχόμενον par «en livrant un combat égal»; Garlan 1974, p. 20, par «à la loyale dans une bataille rangée».

⁵⁵ Xénophon, *Anabase*, I 8, 11 (cf. aussi IV 6, 18).

⁵⁶ Il. XI 72.

⁵⁷ Il. XI 84-86.

⁵⁸ Il. XI 101.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERNAND, André. *Guerre et violence dans la Grèce antique*. Paris: Hachette, 1999.
- BRUN, Patrice. Pourquoi la guerre? In BRUN, P. *Guerres et sociétés dans les mondes grecs (490-322)*. Paris: Editions du Temps, 1999, p. 7-17.
- BOUVIER, David. La tempête de la guerre. Remarques sur l'heure et le lieu du combat dans l'*Illiade*. *Métis*. Paris – Athènes, v. 1. P. 237-257, 1986.
- BOUVIER, David. Memoria epica e memoria storica in Grecia antica. In CAJANI, G. & LANZA, D. *L'antico degli antichi*. Palermo: Palumbo, 2001, p. 31-60.
- BOUVIER, David. De la plaine de Troie au champ de bataille hoplitique: la tradition d'une guerre sans ruse en Grèce ancienne. In OLIVIER, H. & GIOVANNELLI-JOUANNA, P. *Actes du colloque "Ruses, secrets et mensonges chez les historiens grecs et latins"*, Lyon 3, Université Jean Moulin, (à paraître).
- CLASTRES, Pierre, *Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Seuil, 1980.
- DETENNE, Marcel. La phalange : problèmes et controverses. In VERNANT, J.-P. *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Seuil-EHESS, 1999 (1968), p. 157-188.
- DUMEZIL, Georges. *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*. Paris: PUF, 1956.
- DUMEZIL, Georges. *La courtisane et les seigneurs colorés. Esquisses de mythologie*. Paris: Gallimard, 1983.
- FINLEY, Moses I. Generalizations in Ancient History. In Gottschalk L. *Generalizations in the Writing of History*. Repris in FINLEY, M. I. *Mythe, mémoire, histoire. Les usages du passé*. Paris: Flammarion, 1981 (1975), (trad. J. Carlier & Y. Llavador), p. 60-74.
- GARLAN, Yvon. *Recherches sur la poliorcétique grecque*. Paris: de Boccard, 1974.
- GARLAN, Yvon. *La guerre dans l'Antiquité*. Paris: Fernand Nathan, 1993 (1972).
- GARLAN, Yvon. *Guerre et économie en Grèce ancienne*. Paris: La Découverte, 1999 (1989).
- GARLAN, Yvon. *L'homme et la guerre*. In VERNANT, J.-P. *L'homme grec*. Paris: Seuil, 1993. Repris in BRULE P. & OULHEN J. *La guerre en Grèce à l'époque classique*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 17-42.
- GRUNDY, George B. *Thucydides and the History of his Age*. V. I. Oxford: J. Murray, 1948 (1911).
- HEURGON, Jacques. De la balance aux foudres. In *Mélanges de littérature et d'épigraphie latines, d'histoire ancienne et d'archéologie. Hommage à la mémoire de Pierre Willeumier*. Paris: Belles Lettres, 1980, p. 185-96.
- LONDON, J. E. Homeric vengeance and the outbreak of Greek wars. In van WEES, H. *War and Violence in Ancient Greece*. London: Duckworth, 2000, p. 1-31.
- LORAUX, Nicole. *La cité divisée*. Paris: Payot, 1997.
- LORENZ, Konrad. *L'agression*. Paris: Flammarion, 2003 (1966), (trad. Vilma Fritsch).
- MOMIGLIANO, Arnaldo. Some observations on causes of war in ancient historiography. In *Acta congressus Madvigiani. Proceedings of the second international congress of classical studies (1954)*. V. I. 1958, p. 199-211. Repris in *Secundo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma: Edizioni di Storia e letteratura, 1960, p. 13-27.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*. Paris: Gallimard, 1983, (trad. A. Tachet et al.).
- DE ROMILLY, Jacqueline. *Histoire et raison chez Thucydide*. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- SHIPLEY, Graham. Les limites de la guerre. In BRULE P. & OULHEN J. *La guerre en Grèce à l'époque classique*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 49-68.

- SCHUBERT, Paul. *Noms d'agent et invective: entre phénomène linguistique et interprétation du récit dans les poèmes homériques*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Hypomnemata 133), 2000.
- VERNANT, Jean-Pierre. Introduction. In VERNANT, J.-P. *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Seuil-EHESS, 1999 (1968), p. 11-38.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris: Seuil-La Découverte, 1992 (1974).
- VAN WEES, Hans. The development of the hoplite phalanx: iconography and reality in the seventh century. In van Wees, H. *War and Violence in Ancient Greece*. London: Duckworth, 2000, p. 125-67.
- VAN WEES, Hans. Tyrants, Oligarchs and Citizen Militias. In CHANIOTIS, A. & DUCREY, P. *Army and Power in the Ancient World*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002, p. 61-82.

RESUMÉ: Les historiens contemporains sont unanimes à considérer que la guerre était pour les anciens Grecs «naturelle». La généralisation est d'autant plus dange-reuse qu'elle entraîne un cercle vicieux de justifications où l'on passe de l'évidence des guerres, à leur fréquence et à la reconnaissance d'un tempérament grec natu-rellement belliqueux. Partant de deux études essentielles de Momigliano et de Vernant, la présente contribution montre que le postulat d'une évidence de la guerre a interdit de reconnaître, dès l'*Illiade*, une pensée à l'œuvre pour justifier la guerre en lui donnant un sens. Située dans une plaine de Troie vide de tout obstacle, animée par un jeu de poussées réciproques, la guerre homérique est assimilée à la tension d'une balance où l'équilibre va céder. Bien plus qu'une simple métaphore, la mise en équilibre et en balance des forces renvoie à l'espoir d'une guerre dont le verdict puisse relever de l'équité.

MOTS-CLEFS: *Illiade*, représentation de la guerre, lieu de la guerre, hoplite, balance.
