

BELLICA

Guerre, histoire et sociétés

Oh la honte ! Infamie guerrière et répercussion civique d'Hector à Léocrate

Julien BALDACINI

Article disponible en ligne à l'adresse suivante : <https://revue-bellica.uqam.ca>

Pour citer l'article :

Julien BALDACINI, « Oh la honte ! Infamie guerrière et répercussion civique d'Hector à Léocrate », dans Julie LE GAC et Silvia MOSTACCIO (éd.), « La honte », *Bellica. Guerre, histoire et sociétés*, vol. 1, n°1, 2024, p. 35-53 [En ligne : <https://revue-bellica.uqam.ca/articles/oh-la-honte-infamie-guerriere-et-repercussion-civique-dhector-a-leocrate/>].

Oh la honte !

Infamie guerrière et répercussion civique d’Hector à Léocrate

Julien BALDACINI
EHESS
jbaldacini@phare.normalesup.org

Comme Leclerc entra aux Invalides, avec son cortège d’exaltation dans le soleil d’Afrique, entre ici, Jean Moulin, avec ton terrible cortège. Avec ceux qui sont morts dans les caves sans avoir parlé, comme toi ; et même, ce qui est peut-être plus atroce, en ayant parlé [...].

Le 19 décembre 1964, André Malraux, dans un discours devenu célèbre, prononçait l’oraison funèbre – rituel hérité de l’Antiquité – de Jean Moulin, à l’occasion de son entrée au Panthéon. L’éloge est ici évident : au résistant-combattant, auréolé de gloire, est adjoint le préfet – fonction civile – dans une célébration commune, pour avoir tous deux fait montre de bravoure. Mais l’emphase mise au sein du « peuple d’ombres » qui accompagne le Résistant a de quoi surprendre : aux citoyens (soldats) qui ont manifesté la même abnégation jusqu’aboutiste que leur chef sont adjoints ceux qui, parmi eux, ont failli devant l’épreuve par un comportement *a priori* transgressif (la trahison). Éloge paradoxal au premier abord : en contrepoint de la gloire acquise par le succès serait attendue la honte de l’échec et l’infamie qui s’attache au traître. Pourtant, la réunion et la réconciliation de ce peuple en armes sont justement rendus possibles par la requalification sociale et morale que procure au (citoyen) soldat mort l’ordalie du combat : l’échec de certains s’efface devant la perception qu’à la communauté de l’épreuve ultime du combat et de sa dureté¹, venant sanctifier ceux qui, en d’autres circonstances, auraient dû obtenir non une part de gloire mais une part de honte.

L’analogie avec la Grèce de l’Antiquité et la question de la honte au combat pour les Anciens, objet de notre article, trouve évidemment sa limite ici, notamment parce que dans la

¹ Celle-ci se manifeste notamment, pour les Résistants, par la possible soumission, en cas de capture, à des actes de torture. La violence transgressive que représente un tel traitement constitue un facteur dédouanant pour celui qui ne parviendrait pas à y faire face, et l’absout de tout reproche. Sur cette question, Pierre VIDAL-NAQUET, *Le Trait empoisonné : Réflexions sur l’affaire Jean Moulin*, Paris, La Découverte, 1993 et Mona OZOUF, « Le Panthéon. L’École normale des morts », in Pierre NORA (éd.), *Les lieux de mémoire*, t. 1. *La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. 139-196.

Résistance, les soldats se mêlent aux non-combattants. Pourtant, l'engagement résistant, quelle que soit sa forme, est considéré comme un acte de lutte, et se retrouve requalifié comme un acte guerrier et citoyen comme le faisaient eux-mêmes les Grecs. Malraux considère à plusieurs reprises dans son discours la Résistance dans sa globalité comme une « armée ». Ce faisant, il efface symboliquement cette distinction moderne entre le civil et le soldat, tout comme les Grecs de l'Antiquité (tout citoyen se définissant par sa capacité à défendre la cité), permettant dès lors de décerner collectivement et à tous les morts un hommage suprême, acquis dans un combat qui transcende les mérites ou les hontes de chacun.

C'est que la honte, pour les anciens Grecs ou pour les Modernes², est perçue comme un sentiment avant tout « social », par comparaison à d'autres « émotions » qui seraient plus « naturelles », comme l'ardeur ou la peur. Cette dimension médiante qui ferait toute la spécificité de la honte comme émotion explique la difficulté pour la saisir dans les sources antiques ; celle-ci expliquant une relative absence de la question dans l'historiographie. À travers des sources textuelles, l'article vise à comprendre comment les Grecs percevaient la honte résultant des actions au combat et les répercussions qu'elle pouvait avoir sur la vie civique. C'est en effet à travers les discours des Grecs eux-mêmes que nous percevons le mieux sa place. Le cycle homérique, notamment l'*Iliade*, référence fondatrice, occupe ainsi une place de choix pour l'étude des valeurs héroïques et guerrières. Par le dialogue avec les textes des historiens, philosophes ou moralistes, il s'agit de démontrer la façon dont ces normes homériques ont été reprises et adaptées au sein des cités de l'époque classique, fondant ainsi un regard collectif et civique sur les comportements combattants. Enfin, les plaidoyers des orateurs permettent de saisir de façon concrète comment ces codes sociaux attachés à la guerre ont des répercussions sur la vie du citoyen. Qu'il s'agisse d'étayer une accusation ou de servir l'attaque judiciaire, les comportements honteux au combat trouvent, au travers du tribunal, une expression sociale.

Si la gloire, notamment guerrière, a ainsi bénéficié d'une attention soutenue de la part des chercheurs, c'est parce qu'elle est au cœur des imaginaires et des codes qui, depuis Homère, définissent un certain *ethos* guerrier pour les Grecs. La honte en est paradoxalement le pendant absent : elle se dissimule derrière des comportements (fuite, reddition) ou d'autres émotions, pensées comme plus immédiates (peur, désespoir), mais qui ne la recourent pas tout à fait. De là la difficulté d'une analyse sémantique ou lexicale du vocabulaire de la honte en grec, qui ne s'exprime pas systématiquement par des mots, mais par des appréciations globales de comportements perçus comme contraires à la norme. L'historiographie s'est donc majoritairement saisie de la honte dans la sphère sociale et indépendamment du combat. La honte n'existerait en effet que par le regard d'autrui, par le filtre d'une société qui conditionne ses membres selon des valeurs dont l'irrespect entraîne l'infamie. Parler de honte au combat pourrait ainsi faire figure d'énoncé paradoxal : en tant que construction sociale, la honte n'interviendrait pas directement dans la mêlée, elle ne naîtrait pas des circonstances de l'affrontement, mais d'un jugement pos-

² La question de la honte et de son caractère culturel et médiat a été un sujet majeur de la philosophie occidentale, comme en témoignent les écrits de Jean-Jacques Rousseau (*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*) ou de Jean-Paul Sartre (*L'Être et le Néant*).

térieur sur le comportement du combattant selon des valeurs collectives. Cet article n'a donc pas pour ambition d'épuiser un sujet aussi complexe mais de proposer des pistes de réflexions, des hypothèses à débattre, pour faire le lien entre cet aspect social de la honte et sa possible origine guerrière chez les Grecs de l'Antiquité³.

Il convient cependant de nuancer cette opposition trop tranchée, et dont les catégorisations ne fonctionnent que partiellement, notamment pour la Grèce antique. La peur peut tout autant apparaître comme un construit social – les codes de la société influant les représentations de ses membres et leur perception de ce qui constitue un danger. De même l'ardeur, en tant qu'élan guerrier, répond aussi à des codes collectifs : ce sont eux qui déterminent si un comportement intrépide pourra être considéré par la société comme inconscient – et donc négatif – ou au contraire valeureux. À l'inverse, la honte n'est pas forcément différée dans le temps, hors du combat : si elle repose sur la perception d'une déviance vis-à-vis d'un comportement normé (et donc social), les codes qui la fondent peuvent être profondément intériorisés par les individus et agir sur le champ de bataille ; c'est le souci de ne pas contracter la honte qui fait combattre, le courage pouvant apparaître ainsi comme de la non-honte ou un refus de s'y exposer. La langue grecque montre d'ailleurs cette ambivalence et cette difficulté à caractériser des émotions immédiates d'autres qui seraient différées : ainsi, l'impudence se dit en grec ἀναισχυντία (*anaischuntia*) ou ἀναιδεία (*anaideia*), c'est-à-dire l'absence d'αἰσχύνη (*aischunè*) ou d'αἰδώς (*aidôs*), donc l'absence de honte, de retenue face au danger.

Reste que ce caractère médiat n'est pas inopérant pour penser la honte dans le cadre guerrier chez les Grecs, par son rejaillissement sur la sphère civique ou sociale. Qu'elle agisse directement sur le champ de bataille ou non, la honte ne peut être reconnue collectivement et socialement qu'après coup, quand la communauté se ressaisit de l'événement guerrier. L'application sociale de la honte se trouve alors différée du moment des faits et peut dans ce sens s'entendre comme un sentiment « social », détaché de l'immédiateté du combat.

Le combat apparaît comme le lieu par excellence de la honte, celui où se gagne potentiellement les plus grandes infamies, celles qui risquent de peser le plus sur ceux qu'elles marquent. Elle est en ce sens le pendant de la gloire guerrière et non seulement se matérialise par une réputation, mais peut en plus provoquer des répercussions civiques graves, qui vont bien au-delà de la notoriété. Cet imaginaire collectif de la gloire et de la honte au combat façonne ainsi les individus, les exposant à des risques qui transcendent le combat lui-même et

³ Sur les questions d'émotions, de honte et de transgression guerrière, voir de façon non exhaustive Quentin DULUERMOSZ, Emmanuel FUREIX, Hervé MAZUREL et M'hamed OUALDI, « Écrire l'histoire des émotions : de l'objet à la catégorie d'analyse », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 47, 2013, p. 155-189 ; David KONSTAN, « Shame in Ancient Greece », *Social Research*, 70-4, 2003, p. 1031-1060 ; Angelos CHANIOTIS (éd.), *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Stuttgart, F. Steiner, 2012 ; Edmond LÉVY, « Arétè, timè, aidôs et némésis : le modèle homérique », *Ktèma*, 20, 1995, p. 177-211 ; Jean-Paul VERNANT, *La Mort héroïque chez les Grecs*, Paris, Plein Feux, 2001 ; Nathalie BARRANDON et Isabelle PIMOUGUET-PÉDARROS (éd.), *La transgression en temps de guerre, de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2020.

peuvent conduire à des sanctions pires que la mort. En témoigne l'image du lâche⁴, qui émaille au-delà de la Grèce toute la littérature occidentale⁵.

Cette puissance de la honte, qui déborde le cadre guerrier et qui irrigue le monde civique et social de la cité est particulièrement connue des Grecs. Les valeurs homériques du guerrier glorieux servent de modèles pour la construction de l'image du citoyen-soldat, créant ainsi, à l'époque classique, un ensemble de codes et de mœurs qui tournent autour de cet antagonisme de la gloire et de la honte ; signe de cette complémentarité et de cette interconnexion des notions, les mêmes mots (αἰδώς [*aidôs*], αἰσχύνη [*aischunè*]) servent en grec tout à la fois à désigner l'honneur et la honte⁶.

Ce diptyque *aidôs - aischunè* est d'autant plus difficile à cerner et à définir que ce vocable de honte ne recoupe plus la même signification pour nous et pour les Anciens. La honte et la culpabilité nous apparaissent, en effet, si ce n'est entièrement séparées, du moins disjointes. Les Grecs les confondent dans ces deux mots de *aidôs* et de *aischunè*, rendant plus difficile la caractérisation de ce qui relève de la honte dans le monde des cités. De la même façon, ces mots polysémiques renvoient en même temps à une notion de honte au sens d'affliction morale résultant d'un comportement jugé mauvais ou déviant par rapport à des valeurs (sociales ou personnelles) et à ce que nous qualifierions plutôt de pudeur, ou de sens de la honte, dans un sens plus positif de retenu envers un acte que l'individu anticiperait comme contraire aux normes. Cet entremêlement des concepts rend alors très difficile l'appréciation d'une définition émiqne de la honte chez les Grecs⁷.

Il demeure cependant possible d'aller un peu plus loin. Le but est ici de mieux comprendre comment s'articule ce sentiment avec l'activité combattante. Dès lors, il ne s'agit plus de qualifier de façon totalisante la honte en elle-même mais ce qu'elle peut, pour les Grecs, représenter au combat. Dans une société où la guerre est à la fois omniprésente – par le lien très étroit qu'elle entretient avec la dignité de citoyen (la défense de la communauté fondant les droits politiques) – et où la réputation joue un rôle prépondérant dans les relations et les stratégies sociales, nous pouvons nous accorder sur cette définition relativement ouverte de la honte guerrière : un comportement déviant de la norme attendue au combat qui, par le regard collectif, devient dans le cadre social une source d'opprobre.

⁴ Image qui n'est pas étrangère aux Grecs, comme en témoignent les nombreux exemples – non exhaustifs – mentionnés dans la suite de l'article.

⁵ Pour ne citer qu'un exemple, on peut se référer à Shakespeare, qui présente l'infamie qu'entraîne la honte comme un sort plus terrible par sa répétition que la mort : « Les lâches meurent plusieurs fois avant leur mort ; Le brave ne goûte jamais la mort qu'une fois » (*Cowards die many times before their deaths / The valiant never taste of death but once*), William Shakespeare, *Jules César*, II, 2, vers 34-35.

⁶ *Bailly en ligne*, s. v. αἰδώς et αἰσχύνη, version numérique [En ligne : <https://bailly.app>, consulté le 28/05/2024]. Le sens de ces mots est bien plus complexe et n'est pas épuisé par ces deux notions, Anne-Gabrielle WERSINGER, « *Aidôs*. Ce qu'Homère apprend au philosophe contemporain », *Gaia : revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique*, 18, 2015, p. 387-403 ; Douglas CAIRNS, *Aidôs. The Psychology and Ethics of Honor and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1993 ; André CHEYNS, « Sens et valeurs du mot αἰδώς dans les contextes homériques », *Recherches de Philologie et de Linguistique*, 1, 1967, p. 3-33.

⁷ Pour une plus ample discussion, nous renvoyons à David KONSTAN, « Shame in Ancient Greece », art. cit.

Pourquoi étudier spécifiquement la honte, notion complexe relevant de nombreux aspects de la vie et de la société, dans le cadre guerrier – et donc lier cette émotion « sociale » à l'activité combattante – plutôt que dans une perspective globale ? L'étude de son lien avec les activités combattantes ne semble ni gratuit ni anodin : celles-ci apparaissent en effet chez les Grecs comme un révélateur, un miroir des capacités citoyennes, ou sont en tout cas considérées comme telles. Mais que se passe-t-il dès lors que le modèle dérape ? Comment la honte permet-elle de mesurer, dans le champ civique, le poids de l'activité guerrière non seulement dans les représentations collectives mais aussi dans la vie sociale concrète des Grecs ? Si toutes les cités ne répriment pas selon la même modalité et à la même intensité la honte acquise sur le champ de bataille il n'en reste pas moins qu'une telle macule ne reste jamais anodine et poursuit toujours socialement le lâche : si Athènes ne punit pas aussi sévèrement ses citoyens « ordinaires » pour leur fuite au combat que ne le fait Sparte, qui fait peser une terrible mort sociale sur tous ses « trembleurs », ceux qui aspirent au premier rang dans la cité et à des fonctions politiques ne sont pas à l'abri de procédure pouvant les mener à une dégradation au moins partielle.

L'ombre portée du combat, qui se manifeste par la réputation et donc la gloire et la honte, se retrouve ainsi au cœur de la vie de la cité, et en conditionne les pratiques : l'attitude d'un comportement normé et glorieux du citoyen sur le champ de bataille conduit à une protection de sa réputation, à une relégation de la honte comme tabou contre lequel se définit la citoyenneté. En retour, le spectre de la honte réinvestit le champ de bataille, où le risque de l'infamie devient un moyen d'émulation, un horizon à repousser pour stimuler l'ardeur des combattants, la crainte d'une déchéance civique venant nourrir l'ardeur du guerrier. Cette crainte cependant n'a rien d'imaginaire, car si le discours dominant dans la cité tend à protéger le citoyen, la réputation infamante acquise au combat risque toujours de retomber sur lui, se manifestant par des sanctions bien réelles.

UN MODÈLE HÉROÏQUE DE LA HONTE ? LES COMPORTEMENTS TRANSGRESSIFS DANS L'*ILLIADE*

« Poème de la force »⁸, l'*Illiade* apparaît comme une référence évidente pour comprendre la façon dont les valeurs grecques se sont cristallisées autour des exploits guerriers et de la gloire qui découle du combat victorieux : la valeur du héros se mesure à son habileté aux armes et à triompher de l'ennemi, à tel point qu'Hector, pour illustrer l'excellence du destin qu'il projette sur son fils, ne lui souhaite rien d'autre que de surpasser son père au combat et de le prouver à la vue de tous en ramenant les dépouilles sanglantes d'un ennemi, causant la fierté de sa mère⁹. La gloire née des exploits guerriers apparaît donc comme le curseur à l'aune duquel les héros revendiquent et justifient leur place dans un système social hiérarchisé. Elle se manifeste de façon omniprésente dans le poème, depuis la colère boudeuse d'Achille, frustré de se voir injus-

⁸ « *L'Illiade* ou le poème de la Force » est le nom donné à deux articles par Simone Weil dans les *Cahiers du Sud*, numéros de décembre 1940 et janvier 1941.

⁹ Homère, *Illiade* (désormais *Il.*), 6.476-481.

tement privé des dons, symbole matériel et social de sa gloire et donc son statut, jusqu'aux grandioses funérailles d'Hector, dont le faste et l'ampleur se justifient par la réputation qu'il a conquise grâce à son excellence martiale.

La honte guerrière apparaît cependant bien plus diffuse et imprécise tout au long du poème. Si bien des personnages ou des comportements peuvent apparaître dans le récit comme infamants et vecteurs de honte, cette qualification est beaucoup moins présente, et son lien au combat plus ténu. Les personnages de Thersite et Dolon apparaissent bien comme méprisables, mais la honte qui les entache n'est pas aussi nette que la gloire qui s'attache aux héros, et ne naît pas forcément du combat. Thersite, décrit comme un homme hideux et détesté même de ses frères d'armes, est pris à parti par Ulysse pour son goût de la querelle et son irrespect des rois, socialement supérieurs, mais il n'est fait nulle mention d'un comportement infamant au combat : il s'inclut lui-même dans le groupe des guerriers lors de sa diatribe à Agamemnon, lui rappelant qu'il tire son pouvoir de la masse des hommes qui le suivent, et ces mêmes Achéens, bien qu'heureux de la correction infligée par Ulysse et amusés de la déconvenue de Thersite, le présentent paradoxalement comme doté d'un « cœur valeureux », qualificatif générique qui néanmoins souligne son ardeur dans la mêlée¹⁰. Dolon lui-même, bien que fuyant devant Diomède et Ulysse, et lui aussi qualifié d'affreux par le poète¹¹, n'apparaît pas clairement comme frappé de honte : si sa mort est infamante et survient après une trahison – il livre toutes les informations en sa possession aux deux héros –, son comportement n'est pas ouvertement condamné socialement. La décision de le tuer est même pour Diomède motivée par le fait qu'il risquerait sans cela de revenir espionner les Achéens, mais également les combattre¹². À ce titre, le comportement d'Ulysse et de Diomède, qui assassinent et qui tuent sans gloire dans leur sommeil Rhésos et ses hommes¹³, apparaît comme bien plus transgressif et porteur de honte du fait d'un comportement guerrier infamant que leur malheureux prisonnier¹⁴.

On le voit, la honte guerrière est diffuse et difficilement décelable dans l'*Iliade*. Elle prête toujours à une forme d'interprétation prudente et à un constat : le comportement transgressif ne provoque pas forcément l'opprobre de la honte¹⁵. Intéressons-nous cependant à deux

¹⁰ Sur Thersite, se référer à sa seule apparition dans *Il.*, 2.211-277.

¹¹ *Il.*, 10.316 : « ὅς δὴ τοι εἶδος μὲν ἔην κακός, ἀλλὰ ποδώκης » (son aspect est hideux, mais ses pieds sont rapides).

¹² *Il.*, 10.314-457.

¹³ *Il.*, 10.469-525.

¹⁴ Sur la « honte » d'Ulysse et de Diomède, Bernard ECK, *La Mort rouge*, Paris, Belles Lettres, 2012, p. 108-111 et 124. Si B. Eck s'intéresse principalement à la question de la souillure, il montre, à travers une analyse du double bain pris par les deux héros, que leur comportement d'assassins pourrait être perçu comme honteux, d'où le besoin de le laver en se purifiant dans la mer.

¹⁵ Jon LENDON, *Soldiers and Ghosts : A History of Battle in Classical Antiquity*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2005, p. 28, va jusqu'à lire dans la réponse d'Hector à Ajax lors de leur duel (*Il.*, 7.234-243) la tentation d'un comportement transgressif (frapper en traître) qui apporterait tout de même la gloire, du fait de la valeur de l'adversaire vaincu. Il dresse un parallèle entre cette tentation d'Hector et la mort de Patrocle, où le Troyen, comme le lui fait remarquer le Myrmidon, ne parvient à le vaincre qu'après qu'Apollon l'a désarmé et qu'Euphorbe, un autre Troyen, l'a blessé, ce qui devrait amoindrir son exploit ; pourtant, malgré cette troisième place et cette attaque contre un homme désarmé, c'est bien la gloire et non la honte qui s'attache à Hector. Nous émettons cependant quelques réserves sur cette interprétation. Si l'épisode de la mort de Patrocle n'est pas en soi

exemples en particulier permettant d'esquisser la piste d'une réprobation sociale qui pourrait s'attacher au guerrier, si celui-ci venait à être marqué par la honte : il s'agit des deux frères troyens, Pâris et Hector, qui constituent deux cas opposés.

Pâris en effet, apparaît comme le guerrier pleutre, ou du moins d'une piètre compétence martiale. S'il intervient au combat – il accepte le duel face à Ménélas¹⁶ et est au nombre des chefs troyens lors de l'assaut contre le camp achéen au chant XIII¹⁷ –, il fait pâle figure en comparaison des autres héros, tels que son frère ou Énée. Vaincu par Ménélas, il ne doit son salut qu'à l'intervention d'Aphrodite qui décroche son casque et le ramène dans la sécurité des murs¹⁸ : ce comportement de fuyard lui vaut ainsi la désapprobation générale et même la haine de ses propres compatriotes, dont aucun ne l'aurait, par amitié, caché à la fureur de Ménélas, même pour le soustraire à la mort¹⁹. Pire encore, sa honte est telle qu'Hélène, sa propre épouse exclue de la sphère guerrière en tant que femme²⁰, n'hésite pas par deux fois à le blâmer²¹. Elle brosse le portrait d'un homme lâche ne correspondant pas aux codes et aux valeurs attendus d'un héros, contrairement à son ancien époux. Il lui apporte la honte, les Troyennes la moquant du fait de ses actions. Peut-être même cette honte de Pâris est-elle renforcée par la nature de sa divinité protectrice : Aphrodite, prise à partie par Athéna, est brusquement renvoyée aux travaux du mariage par Zeus, jetant ainsi le discrédit sur son champion²².

Un autre opprobre peut s'ajouter à Pâris : celle qui touche à sa condition d'archer. Comme l'a bien montré François Lissarrague, l'archer constitue un « autre guerrier », un double négatif et antihéroïque de l'hoplite : là où le premier se bat de loin, le second est celui qui plonge dans la mêlée, espace du véritable héros, car c'est dans cette configuration du combat qu'il fait

problématique, il nous semble que le rapprochement avec le duel contre Ajax est excessif, Hector repoussant tout au contraire, et sans même y avoir songé de lui-même au préalable, la perspective de frapper le Télamonide en traître.

¹⁶ *Il.*, 3.328-382.

¹⁷ Voir notamment vers 489-481 et vers 765-799.

¹⁸ *Il.*, 3.380-381.

¹⁹ *Il.*, 3.453-454.

²⁰ Sur le rapport général des femmes à la guerre dans le monde grec, Jacqueline FABRE-SERRIS et Alison KEITH (éd.), *Women and War in Antiquity*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2015. On pourra aussi se reporter, entre autres, à Platon, *Lois*, 806a-b, qui juge les femmes inaptes à la guerre et Aristote, *Politique*, 2.1269b. Sur la question particulière du rapport de Platon à la guerre et au genre, Nathalie ERNOULT, « La guerre et le genre : le contre-exemple platonicien », in *Ead.* et Violaine SEBILLOTTE (éd.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, p. 171-184. Dans l'*Illiade* même, Hector rappelle cette différence sexuée, *Il.*, 7.234-236.

²¹ *Il.*, 3.399-412 et 6.349-353.

²² *Il.*, 5.428-430. Il faut toutefois se montrer prudent avec cette hypothèse. Aphrodite, bien que présentée sous l'apparence d'une femme, est une déesse et de ce fait ne rentre pas (ou pas complètement) dans les distinctions et limites sexuées qui s'appliquent aux mortels. Malgré tout, la piste me semble intéressante à évoquer, dans le sens où Zeus renvoie sa fille à un champ de compétences qui, pour les mortels, se range du côté du féminin, jetant ainsi le discrédit sur son protégé. Sur la question de la divinité et du genre, Nicole LORAUX, « Qu'est-ce qu'une déesse ? », in Georges DUBY et Michelle PERROT (éd.), *Histoire des femmes en Occident*, vol. 1. *L'Antiquité*, Paris, Plon, 1991, p. 31-62 ; Gabriella PIRONTI, « Des dieux et des déesses : le genre en question dans la représentation du divin en Grèce ancienne », in Sandra BOERHINGER et Violaine SEBILLOTTE CUCHET, *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce antique*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2013, p. 155-167 ; Pierre SINEUX, « Qu'est-ce qu'une déesse ? », in *Id.*, *Qu'est-ce qu'un dieu grec ?*, Paris, Klincksieck, 2006, p. 74-76.

montre de sa valeur, en se confrontant sans médiation au danger. Pâris lui, s'il n'est pas privé de corps-à-corps – il participe comme nous l'avons vu aux combats, la lance à la main, et combat même en duel contre Ménélas – ne se montre pas particulièrement brillant dans l'exercice, et semble donc bien se voir refuser la gloire martiale qui appartient aux hoplites et aux autres héros²³. Cet aspect, bien qu'intéressant, ne paraît toutefois pas décisif, car le statut d'archer de Pâris ne transparait qu'une fois dans l'*Illiade*, et en dehors du combat : l'arc est l'arme qu'il tient dans ses appartements lorsque son frère le trouve²⁴. Mais en dehors de cette occurrence, Pâris participe à la guerre comme les autres héros, même s'il s'y révèle médiocre.

La critique la plus marquée cependant est celle que fait, en deux temps²⁵, son propre frère : alors qu'il recherche sa femme, Hector trouve Pâris dans sa demeure, et le rudoie, en lui reprochant la honte qu'entraîne son comportement. Responsable du malheur de la cité, il laisse les autres mener ses combats, alors qu'il serait le premier à s'en prendre à un guerrier qui le quitterait. Dans un second temps, la critique se fait plus douce, mais pas moins problématique : alors que Pâris s'est laissé convaincre et rejoint son frère pour le combat, Hector résume le véritable scandale du comportement de son frère. Bien que brave, il renonce volontairement au combat, ce qui correspond à une attitude antihéroïque et qui lui vaut le dédain et le mépris des autres Troyens²⁶. Si le récit ne s'appesantit pas sur les effets sociaux de cette honte – Pâris reste prince, et il n'existe pas dans le texte d'assemblée ou de moment de la vie politique troyenne qui pourrait montrer que cette honte lui porte préjudice – celle-ci n'est cependant pas sans conséquence. Comme on l'a vu, elle tend à l'exclure du groupe et à le priver de soutiens, d'amis, voire le met au ban du groupe uni des guerriers, puisque personne ne serait prêt à le protéger pour le soustraire à la mort...

Le cas d'Hector est encore plus complexe que celui de son frère. Il illustre pourtant bien la tension et les sanctions qui peuvent naître de la honte au combat. Alors qu'il attend Achille au pied des remparts et reste sourd aux suppliques de ses parents de rentrer se mettre à l'abri, Hector devise sur la conduite à tenir²⁷. Sa réflexion l'amène à considérer son comportement au prisme de la honte : rentrer à l'abri de la muraille n'est pas honteux en soi, le reproche viendrait de ce qu'il a agi par orgueil et mené l'armée à sa perte après avoir pressé les Achéens et refusé le conseil de Polydamas. Son tourment exprime le poids et la complexité de la honte qu'il encourt. Se retirer l'exposerait aux reproches et donc à la déconsidération du fait d'un manquement à ses devoirs, d'où une forme de perte de son statut héroïque et donc de dégradation sociale. De même, la négociation n'est pas envisageable avec Achille : elle le rabaisserait au rang de femme, et l'exposerait tout de même à une mort d'autant plus infamante qu'il aurait quitté ses armes, Achille n'ayant aucune pitié pour lui. Hector symbolise ainsi dans ce passage la complexité des

²³ Sur cette question, François LISSARRAGUE, *L'autre guerrier : archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*, Paris, La Découverte, 1990, p. 111-114.

²⁴ *Il.*, 6.322.

²⁵ *Il.*, 6.326-341 et 503-529.

²⁶ Pour une analyse détaillée et approfondie du complexe opprobre que constitue le comportement de Pâris et sa réception par ses pairs, D. CAIRNS, *Aidôs...*, *op. cit.*, p. 76-79.

²⁷ *Il.*, 22.99-130.

valeurs héroïques et de la honte qui a des effets bien réels sur le statut et la vie sociale et civique du héros²⁸.

Un dernier passage vient cependant complexifier encore l'image de la honte guerrière au sein de l'épopée : celui de la fuite d'Hector²⁹. La honte, ici, n'est en effet pas là où on l'attendrait et dépend encore une fois d'une perception complexe. Alors qu'il voit le Péléide approcher, Hector est saisi d'effroi et prend la fuite. Un tel comportement, celui d'un refus de l'engagement, acte de lâcheté, devrait ainsi couvrir de honte le héros qui s'y adonne. Pourtant, le récit ne s'attarde pas sur cette faiblesse d'Hector et transforme sa fuite en une nouvelle compétition qui lui redonne son honneur, voire le grandit encore : à l'impossible nul n'est tenu, et se dresser seul face à Achille soutenu par les dieux ne devient plus un gage de honte. En revanche, le fait de le distancer à la course et de se montrer ainsi son égal est un nouveau titre de gloire. La fuite se transforme ainsi dans le récit en une forme de compétition où les deux héros font jeu égal. La possible honte d'Hector s'efface alors que lui est rendue sa splendeur, qui se concrétise dans sa mort particulièrement héroïque et courageuse³⁰.

L'Iliade illustre ainsi à la fois tous les effets de la honte guerrière, mais également son caractère insaisissable, ou du moins subtil. Si la thématique de la gloire domine et est sans conteste l'étalon de l'héroïsme, son pendant, la honte émanant du comportement guerrier transgressif est bien plus diffuse et ne cesse d'échapper au regard selon les circonstances

« NUL BESOIN D'UN HOMÈRE POUR NOUS GLORIFIER »³¹ ? L'EFFACEMENT DE LA HONTE CIVIQUE PAR LA GLOIRE GUERRIÈRE

Cette culture héroïque de la gloire au combat se transmet ainsi au modèle citoyen durant l'époque classique³² : si les changements politiques et les idéaux d'isonomie et d'égalité qui accompagnent la naissance de la cité en infléchissent un peu le sens et les modalités, les modèles épiques restent des références opérantes. Périclès, qui semble rejeter ce paradigme homérique dans la célèbre oraison funèbre de 431/430 av. notre ère, a pourtant été l'un des plus grands émules du poète, n'hésitant pas à se comparer à un Agamemnon moderne, dont il aurait dépassé l'exploit, en soumettant Samos en neuf mois alors que le Mycénien avait mis dix ans à prendre Troie³³.

Son éloge du début de la guerre du Péloponnèse est lui-même plein de cet effacement de la honte devant la gloire au combat, conduisant à l'émergence d'un véritable stéréotype du

²⁸ Au sujet de la honte d'Hector et de la complexité des valeurs héroïques qu'il souligne, D. CAIRNS, *Aidôs...*, *op. cit.*, p. 79-83.

²⁹ *Il.*, 22.131-213.

³⁰ Sur cette idée de la transformation de la fuite en une course compétitive qui efface la honte, J. E. LENDON, *Soldiers and Ghosts...*, *op. cit.*, p. 35.

³¹ Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, 2.41.4 : « οὐδὲν προσδεόμενοι [...] Ὀμήρου ἐπαινέτου ».

³² M.-H. DELAUAUD-ROUX, P. GONTIER et A.-M. LIESENFELT (éd.), *Guerres et sociétés : Mondes grecs...*, *op. cit.*, p. 722.

³³ Plutarque, *Vie de Périclès*, 28.7.

citoyen et à la définition d'un *ethos* hoplitique où la honte disparaît entièrement au profit de l'héroïsme combattant. Le constant rappel des hauts faits des ancêtres permet de magnifier les exploits des contemporains tout en les inscrivant rhétoriquement dans une forme de lignée héroïque, une continuité qui ne laisse nulle place à la honte³⁴ ; le citoyen se définit ainsi idéologiquement par son excellence guerrière et le partage d'une gloire collective que rien ne vient entacher.

Ce stéréotype conduit ainsi à une forme de dissimulation de la honte, et à une véritable protection de la réputation citoyenne : la honte au combat devient une forme de tabou, dont le rappel infamant devient un interdit. C'est ainsi que Démosthène, confronté à la lourde tâche de rendre hommage aux vaincus de Chéronée, mobilise l'image héroïque de morts dont l'*arété* (ἀρετή, honneur) est la seule motivation³⁵ pour passer sous silence la réalité infamante et controversée de la défaite, qui est d'ailleurs présentée comme un simple accident du hasard, ceux qui sont morts au combat étant quoi qu'il arrive vainqueurs pour avoir accompli leur devoir³⁶.

Loin d'être une simple convention rhétorique, cet effacement de la honte militaire dans l'espace civique est institutionnalisé. Il existe en effet dans le droit athénien des *aporrhèta* (ἀπόρρητα), des mots interdits³⁷, dont l'emploi contre un autre citoyen peut conduire à une action en justice³⁸, la *dikè kakègorias* (δίκη κακηγορίας, procès pour diffamation)³⁹ : parmi ces mots se trouve celui de *rhipsaspis* (ρίψασπις, lâcheur de bouclier), l'accusation d'avoir lâché son bouclier au combat, signe suprême de lâcheté, dont l'usage contre un citoyen est puni d'une amende de 500 drachmes⁴⁰. La protection est certes limitée : le caractère rigide de l'interdiction qui porte sur les mots eux-mêmes⁴¹ permet un certain usage rhétorique de l'injure⁴² et il est possible de remplacer des *aporrhèta* par d'autres termes licites. Il n'en reste pas moins que le citoyen se retrouve partiellement protégé des accusations de comportements honteux sur le champ de bataille⁴³, ce qui lui apporte une forme d'immunité civique de sa réputation⁴⁴.

³⁴ Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, 2.36.1-4.

³⁵ Démosthène, *Oraison funèbre*, 1-2.

³⁶ Démosthène, *Oraison funèbre*, 19.

³⁷ Sur les *aporrhèta*, Silvia MONTIGLIO, *Silence in the Land of Logos*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 135-137.

³⁸ Lysias, *Contre Théomnestos*, 2 et 6-14.

³⁹ Sur cette procédure, Douglas Maurice MACDOWELL, *The Law in Classical Athens*, Londres, Thames and Hudson, 1978, p. 127; Richard WALLACE, « The Athenian Laws against Slander », in Gerhard THÜR (éd.), *Symposium 1993: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Graz-Andritz, 12-16 September 1993)*, Cologne, Böhlau, 1994, p. 109-124.

⁴⁰ Lysias, *Contre Théomnestos*, 13 ; Isocrate, *Contre Lokhitès*, 3.

⁴¹ C'est là tout l'argument que l'accusateur du *Contre Théomnestos* (6-14) cherche à contourner. Pour lui, l'interdiction porte sur l'esprit de l'injure, et non sur les mots eux-mêmes.

⁴² Francis LARRAN, « Théomnestos au tribunal ou l'injure comme arme du citoyen », *Cahiers « Mondes anciens »*, 5, 2014 [En ligne : journals.openedition.org/mondesanciens/1241, consulté le 19/12/2024].

⁴³ Sur le caractère transgressif du meurtre au combat et la honte qui peut en découler, B. ECK, *La Mort rouge*, *op. cit.*, p. 11-14.

⁴⁴ Cette immunité ne semble pas souffrir d'exception liée à des cadres d'énonciation. Au contraire de ce qu'affirme Max RADIN (« Freedom of Speech in Ancient Athens », *American Journal of Philology*, 48/3, 1927, p. 215-230), le cas de Cléonymos chez Aristophane ne permet pas d'illustrer que les *aporrhèta* n'auraient pas cours dans la comédie, sous prétexte que le poète traite de façon répétée Cléonymos de lâche. Sur les six occurrences de telles

Cette protection semble aussi fonctionner en sens inverse : le citoyen dont le comportement civique serait déviant ou honteux peut se cacher de l'opprobre par une excellence au combat, qui vient ainsi effacer l'infamie. Encore une fois, l'oraison funèbre prononcée par Périclès offre une clef de compréhension pour discerner cet effacement de la honte par la gloire. Longuement assimilés à des figures héroïques par leur amour de la gloire qui doit inspirer et pousser à l'émulation leurs concitoyens⁴⁵, les soldats morts ont justement « dérobé à la honte leur réputation » (τὸ μὲν αἰσχρὸν τοῦ λόγου ἔφυγον) par leur comportement, le « hasard d'un instant » (δι' ἐλαχίστου καιροῦ τύχης) que fut leur mort étant placé tout entier sous le signe de la gloire, et non d'émotions infamantes comme la crainte, qui se retrouvent complètement gommées⁴⁶. Cet effacement n'est d'ailleurs pas accidentel. Le service de la patrie et l'accomplissement d'un idéal civique que manifeste la bravoure au combat permettent, aux yeux de Périclès et de la cité, de cacher les torts d'un être médiocre ; les torts privés ou sociaux des individus sont ainsi lavés et surpassés par l'utilité publique du sacrifice à la guerre, la honte s'effaçant devant la bravoure et la gloire⁴⁷. C'est la même idée que véhicule Plutarque au travers de l'anecdote de Philippe II à Chéronée, un siècle après l'oraison de Périclès. S'arrêtant devant les dépouilles du Bataillon Sacré – dont la rumeur prétend qu'il est constitué de cent cinquante couples d'amants⁴⁸ –, le roi victorieux sème de leur bravoure, manifestée par les blessures reçues par devant, et va jusqu'à maudire celui qui oserait prétendre que des hommes d'un tel courage aient pu commettre quoi que ce soit de honteux⁴⁹. La gloire acquise au combat constitue donc un blanc-seing, un manifeste de l'excellence du guerrier, qui rejaillit sur son statut civique en l'absolvant de toute honte, celle-ci se retrouvant ainsi dissimulée.

C'est là tout le scandale platonicien de cette idéologie civique de la gloire combattante. Comme s'en moque Socrate dans le *Ménexène*, l'oraison funèbre constitue une forme de vilénie

accusations (*Paix*, 678 et 1298 ; *Nuées*, 353 ; *Guêpes*, 19 et 592), cinq n'emploient pas le mot *rhipsaspis*, mais des périphrases, des mots-valises ou des expressions analogues pour évoquer la même idée : celle que Cléonymos aurait jeté son bouclier pour s'enfuir plus vite du combat. Or ceci souligne bien qu'il est possible de contourner les *aporrhèta* en leur substituant d'autres termes – réhabilitant une certaine forme d'expression non censurée – mais absolument pas de les ignorer – ce qui constitue donc en même temps une forme de protection du soldat-citoyen. Quant à la dernière occurrence, elle est elle aussi problématique car elle provient des *Nuées* : si le mot *rhipsaspis* y apparaît clairement dans la tradition textuelle qui nous est parvenue, il n'est absolument pas certain que le mot – qui appartient aux *aporrhèta* – ait été prononcé sur scène. En effet, le texte des *Nuées* qui nous est parvenu a été profondément remanié par Aristophane ; on pourra voir à ce sujet Stuart Douglas OLSON, *Aristophanes' Clouds: A Commentary*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2021, p. 1-5. La réécriture conséquente de la pièce peut donc être une hypothèse de l'utilisation du terme *rhipsaspis*, pourtant interdit. Si le mot *rhipsaspis* provient bien d'Aristophane lui-même, et non d'une possible corruption de la transmission du texte (par l'intégration d'une scholie par exemple – voir pour plus de précisions sur cette hypothèse Gianluca CUNIBERTI, *Cleonimo di Atene : Traditore della patria*, Alexandrie, Edizioni dell'Orso, 2012, p. 123-133), il n'a pu circuler que sous forme écrite, car la pièce est injouable en l'état de sa deuxième version, comme le remarque Stuart Douglas Olson. Là encore, cela ne contreviendrait pas aux *aporrhèta*, puisqu'il ne s'agirait pas d'une accusation verbale dans un contexte public.

⁴⁵ Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, 2.43.1 – 45.2.

⁴⁶ Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, 2.42, 4.

⁴⁷ Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, 2.42, 3.

⁴⁸ Plutarque, *Vie de Pélopidas*, 19.1-6.

⁴⁹ Plutarque, *Vie de Pélopidas*, 19.7.

morale, puisqu'elle tend à ériger l'homme de vices au niveau de l'homme vertueux et à prêter à l'homme sans valeur des titres de gloire qu'il ne mérite pas, sous le seul prétexte qu'il aurait été brave une fois, et qu'il rattraperait ainsi toute une vie de débauche⁵⁰. Moquant le principe même de l'oraison funèbre comme un genre facile⁵¹, et allant jusqu'à parodier un discours improvisé rempli de lieux communs, le personnage de Socrate met ainsi en lumière ce qui, pour Platon, constitue un scandale politique : par l'idéologie de la gloire, le régime démocratique athénien dissimule les vices de ses propres citoyens, justifiant la domination des hommes médiocres là où les meilleurs devraient diriger. Tout en s'insurgeant, par le biais de la satire, contre ce qu'il considère comme une dérive morale, le philosophe met en lumière cette protection idéologique du citoyen, dont l'excellence guerrière sert de passe-droit à la réputation⁵².

DU BON USAGE DE LA HONTE COMME MOTEUR DU COMBAT

De façon assez paradoxale, la honte réinvestit le champ du combat par le biais même de cette insistante idéologie de la gloire. Par un effet de retour, en s'opposant à la compétition et à la recherche de la gloire au combat, la honte devient un des leviers par lesquels les combattants peuvent se conforter et se pousser au combat, de peur justement de dévier de ce comportement d'excellence attendu.

Dès l'*Illiade*, cet appel à la honte dans les harangues aux guerriers est présent⁵³ : pour ne citer que quelques exemples, elle est le sentiment qu'invoque Sarpédon lorsqu'il tente de raffermir les Lyciens mis à mal par Patrocle⁵⁴ ; c'est également la honte qui pousse les chefs achéens à surpasser la peur que leur inspire Hector pour répondre à son défi en tirant au sort leur champion⁵⁵ ; et c'est encore elle qui retient le Troyen sur le champ de bataille lorsque son adversaire se révèle être Ajax, qui lui paraît pourtant si formidable qu'il est tenté de rentrer dans le rang⁵⁶. Bien que moins prégnante que la gloire, car s'attachant moins directement aux individus, la honte est présente au cœur du modèle héroïque : elle apparaît comme un repoussoir, un horizon hypothétique qui, bien que les héros ne l'atteignent jamais, n'en est pas moins une possibilité qui les pousse à l'action, de peur de perdre leur statut social ainsi que leur réputation martiale.

⁵⁰ Platon, *Ménexène*, 234 c – 235 c.

⁵¹ Platon, *Ménexène*, 235 d – 236 c.

⁵² Sur la question de la controverse platonicienne sur l'éloge funèbre et sur sa signification philosophique, N. LORAUX, « Socrate contrepoison de l'éloge funèbre. Enjeu et signification du *Ménexène* », *Antiquité Classique*, 43-1, 1974, p. 172-211. On pourra également se reporter de façon plus générale à Ead., *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1981. Sur la place de la honte dans la pensée politique de Platon, voir en dernier lieu Guillaume PILOTE, « Honte et réfutation », *Phares*, 10, 2010, p. 184-203 et Panagiotis CHRISTIAS, « Précis katéchontique : la honte comme sentiment politique », *Pensée plurielle*, 2017 n° 44-1, 2017, p. 11-24.

⁵³ Sur cet usage de la honte chez Homère, A.-G. WERSINGER, « *Aidós...* », art. cit, p. 387-403.

⁵⁴ *Il.*, 16.422.

⁵⁵ *Il.*, 7.93.

⁵⁶ *Il.*, 7.214-218.

Tout comme la gloire militaire, la honte au combat devient ainsi un poncif idéologique qui sert à motiver les combattants, à les pousser à se surpasser. Nombreux sont les exemples d'un tel usage de la honte. Rhétoriques : le discours de Périclès ne vise pas que les morts, mais également les concitoyens survivants, qui doivent aspirer à la même postérité que leurs prédécesseurs sous peine de connaître un « amoindrissement accompagnant un manque de fermeté »⁵⁷, ce que parodie là aussi Platon en faisant parler les morts qui promettent la honte à leurs fils s'ils ne se montrent pas leurs égaux en faisant face au combat avec bravoure⁵⁸. Littéraires : l'injonction faite aux Grecs dans les *Perses* d'Eschyle de ne pas se montrer inférieurs à leurs aïeux et de libérer leur patrie cache en creux, malgré l'encouragement, la menace voilée d'une honte en cas d'échec pour ceux qui ne se montrent pas aussi vaillants que leurs pères⁵⁹. Voire plus prosaïques et circonstanciels : alors qu'il sent l'incertitude planer dans les rangs des matelots au moment d'affronter les Syracusains dans le port lors de l'expédition de Sicile, Nicias improvise une nouvelle harangue au tout venant, espérant donner du cœur à ses troupes par un paradoxal rappel de la honte qui les attend s'ils ne se montrent pas à la hauteur de leurs ancêtres ou de leurs exploits passés⁶⁰.

La honte contractée au combat – ou du moins sa mise en perspective – constitue dès lors un outil psychologique de ménagement et presque de management des troupes, à disposition du général habile. Celui-ci, à la fois « bienveillant et cruel »⁶¹, doit ainsi savoir encourager ses hommes, mais également les motiver d'autres manières, en recourant si nécessaire à la honte ou à la perspective d'une dégradation honteuse acquise par un comportement au combat. Cela requiert cependant une véritable réflexion sur la façon de les utiliser afin d'en tirer un effet bénéfique. Ainsi, de façon pragmatique, Énée le Tacticien conseille, lors d'un siège, de bien sélectionner les cibles des louanges et des blâmes, donc de repérer les soldats à qui décerner des encouragements et ceux à accabler. Afin d'éviter la démoralisation, il vaut mieux ne pas s'emporter contre les simples soldats, mais réprimander plus durement – et donc faire honte pour leur négligence ou piètre performance guerrières – les hommes riches et influents, car ils serviront à la fois d'exemple et, étant ceux qui ont le plus à perdre en cas de défaite, seront les plus sensibles à ces blâmes, sans pour autant s'en décourager⁶².

De la même façon, le bon général doit aussi savoir user de la honte au bon moment pour garantir la meilleure efficacité de son armée. Dans le cas d'une armée vaincue ou en proie à la démoralisation, le général doit minimiser les blâmes – et donc la distribution de la honte aux combattants –, quitte à ruser pour ne pas se retrouver dans une situation où il devra châtier ses hommes et ainsi remonter le moral de ses troupes. Énée conseille par exemple de signaler clairement l'arrivée d'une inspection en cas de ronde afin que les sentinelles endormies puissent se réveiller et donner l'occasion au général de les féliciter pour leur garde vigilante. À l'inverse, dans

⁵⁷ Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, 2.43.4-6.

⁵⁸ Platon, *Ménexène*, 246 d – 247 c.

⁵⁹ Eschyle, *Les Perses*, 402-405.

⁶⁰ Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, 7.69.2.

⁶¹ Xénophon, *Mémoires*, 3.1.6. : « καὶ φιλόφρονά τε καὶ ὠμόν ».

⁶² Énée le Tacticien, *Poliorcétique*, 38.4-5.

le cas où l'armée est dans d'excellentes dispositions, le général pourra faire usage de toute la gamme de la honte grâce aux blâmes et punitions, et devra être impitoyable et intransigeant dans les rondes, afin d'éviter que la confiance ne pousse son armée à se relâcher⁶³. Le stratège d'Énée est donc un bon connaisseur de ses hommes et de la nature humaine, et sait jouer sur les émotions, dont la honte, pour défendre la ville dont il a la charge⁶⁴.

Cet usage moteur de la honte doit cependant être mesuré et suffisamment pris au sérieux par les troupes, sous peine de se retourner contre le général. Épaminondas offre à ce sujet un bon exemple. Au moment d'attiser l'ardeur de ses compatriotes contre l'occupation spartiate des années 380 av. notre ère, le Thébain exhorte les jeunes gens à se mesurer à la lutte contre les Lacédémoniens. Mais au lieu de les féliciter de leurs victoires, il insiste sur la honte que constitue leur comportement : alors qu'ils se montrent supérieurs aux Spartiates, ils se laissent dominer comme des esclaves en ne se rebellant pas contre l'occupant⁶⁵. La honte lui permet ainsi de nourrir une fierté guerrière et de préparer ses concitoyens au combat⁶⁶. À Leuctres, en 371 av. notre ère, il procède de même et, en rappelant aux hommes que le meilleur des présages est de défendre sa patrie, il joue sur la honte des soldats superstitieux pour les amener à rentrer dans le rang et à participer à la bataille⁶⁷. À l'inverse, une manœuvre similaire se retourne contre lui lorsqu'il tente de provoquer les Thespiens en leur proposant de quitter l'armée et de rentrer chez eux⁶⁸, alors que la bataille se déroule sur leur territoire, espérant jouer sur la honte qui résulterait d'un tel comportement ; mais les Thespiens, ne se sentant pas solidaires des Thébains, quittent effectivement l'armée, répondant à l'affront par un autre affront, celui de signifier que les affaires de Thèbes ne les concernent pas⁶⁹.

La honte guerrière – ou du moins sa mise en perspective – constitue ainsi un puissant outil dans les mains du général, pour pousser ses troupes à la cohésion et à la bataille, même s'il lui est nécessaire d'en faire un usage raisonné, au risque de produire un effet inverse de découragement sur ses troupes. Or, si la présentification de la honte a un effet si puissant sur le moral et l'ardeur des hommes, c'est parce qu'elle trouve des applications concrètes au-delà du champ

⁶³ Énée le Tacticien, *Poliorcétique*, 26.7-11.

⁶⁴ Sur la question du moral et de sa gestion – notamment le maniement de la colère, de l'honneur ou de la honte – par le stratège, voir le développement consacré dans Maria PRETZLER, « The Polis Falling Apart: Aineias Tacticus and *Stasis* », in Maria PRETZLER et Nick BARLEY (éd.), *Brill's Companion to Aineias Tacticus*, Leyde et Boston, Brill, 2018, p. 146-165.

⁶⁵ Plutarque, *Vie de Pélopidas*, 7.5.

⁶⁶ Sur cet exemple et sur un lien avec une culture guerrière béotienne spécifique, Thierry LUCAS, *L'Organisation militaire de la Confédération béotienne (447-171 av. J.-C.)*, Athènes, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 2024, p. 315-316.

⁶⁷ Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, 15.52.3-7.

⁶⁸ Pausanias, *Description de la Grèce*, 9.13.8.

⁶⁹ Le texte de Pausanias insiste plutôt sur la méfiance d'Épaminondas envers certains des soldats, en particulier les Thespiens, qu'il craint de voir peu enthousiastes au combat et donc susceptibles de n'être pas fiables. Il est cependant intéressant d'y voir une tentative psychologique de la part du béotarque pour forcer la solidarité de ces contingents rétifs ; leur implication n'est cependant pas assez forte pour qu'ils soient sensibles à la honte que constitue normalement la désertion, et saisissent l'occasion de le faire en toute impunité. Sur cette lecture de l'épisode comme jeu psychologique, T. LUCAS, *L'Organisation militaire de la Confédération béotienne...*, op. cit., p. 112, n. 325.

de bataille, dans la vie civique, qui constituent des dangers bien réels et potentiellement tout aussi mortels que le combat.

LA MACULE DE LA HONTE : LE RISQUE D'UNE MORT CIVIQUE

Si l'idéologie civique vise à protéger le citoyen des accusations de honte et à camoufler celle-ci, il ne faut pas en conclure que cette infamie n'a de valeur qu'apotropaïque, servant de lieu commun pour rappeler une norme universelle. Si ces interdictions existent, c'est que la honte guerrière existe bel et bien, et celui qui en est convaincu reçoit des châtiments à hauteur de l'outrage que représente son comportement. La honte guerrière n'est donc pas qu'un poncif oratoire ou littéraire : elle a des effets concrets – et terribles – sur la vie des individus.

Les nombreuses anecdotes rapportées par les auteurs antiques sur l'obsession du courage et de la gloire des Spartiates permettent en contrepoint de souligner la dureté des sanctions que subit celui qui ne se conforme pas à ce modèle martial – tout du moins dans la cité lacédémonienne, dont l'image du citoyen et l'idéologie qui l'accompagnent reposent tout entier sur la valeur combattante. L'apophtegme célèbre de la mère spartiate intimant à son fils qui part à la guerre de rentrer « avec [son bouclier], ou sur lui »⁷⁰ – c'est-à-dire, mort ou vivant, mais toujours en sa possession, signe de la bravoure au combat et du refus de la fuite – est moins un encouragement qu'une menace voilée : ne peut exister à Sparte, socialement et matériellement, que le citoyen qui correspond aux stéréotypes guerriers, dont le courage fait partie⁷¹. Sans cela, la mort est un sort préférable, car le lâche sera renié par sa propre mère, et parfois même mis à mort, notamment par celle-ci⁷². On comprend mieux l'attitude de Brasidas à Pylos, et l'insistance des auteurs anciens sur sa bravoure au combat : alors qu'il se montre le premier des Lacédémoniens par l'ardeur, il perd son bouclier dans la mêlée, qui est même récupéré par l'ennemi ; une telle action pourrait alors l'assimiler à un *rhipsaspis*, un jeteur de bouclier, l'incarnation de la lâcheté, et l'entacher d'un opprobre qui lui ferait perdre ses privilèges de citoyens⁷³.

La honte au combat a donc des effets bien réels sur les Spartiates. Censés incarner la perfection guerrière, ceux qui contreviennent à ce modèle subissent des vexations, qui vont de la moquerie à la mise en doute de leur capacité à être des citoyens comme les autres. Ainsi, la

⁷⁰ Plutarque, *Apophtegmes lacédémoniens (Lacôniennes anonymes)*, 16 : « ἢ τὸν ἢ ἐπὶ τῷς ». Voir aussi 17 pour un apophtegme apparenté.

⁷¹ Ce modèle est notamment incarné dans nos sources par la figure de Léonidas et de ses guerriers aux Thermopyles, qui refusent d'abandonner le champ de bataille car ce serait troquer une gloire éternelle contre une honte ineffaçable, Hérodote, *Enquête*, 7.220.

⁷² Sur les histoires prêtées aux Spartiates, se reporter en particulier à Plutarque, *Apophtegmes lacédémoniens (Lacôniennes anonymes)*. Pour des travaux scientifiques sur la question, Nicolas RICHER, *Sparte, cité des arts, des armes et des lois*, Paris, Perrin, 2018, p. 247-267 et *Id.*, « *Aidos* at Sparta », in Stephen HODKINSON et Anton POWELL, *Sparta. New Perspectives*, Guilford, G. Duckworth-Classical Press of Wales, 1999, p. 91-116.

⁷³ Tant Thucydide (*Guerre du Péloponnèse*, 4.11.4-12.1) que Diodore de Sicile (*Bibliothèque historique*, 12.62.1-5), en rapportant l'épisode, soulignent la valeur du combattant. Le premier en indiquant que les Athéniens ont fait de son bouclier un trophée (signe que sa valeur est reconnue) et le second en explicitant que ce qui est normalement un titre de honte est pour Brasidas un titre de gloire, tant il s'est distingué aux yeux de tous et au-delà de tout soupçon.

capture des Spartiates à Sphactérie en 425 av. notre ère n'est pas seulement une humiliation collective pour la cité. Eux-mêmes sont brocardés et traités comme des lâches, vus négativement par rapport à ceux qui sont morts avant la reddition et qui incarnent eux le véritable courage spartiate⁷⁴. Cette honte dépasse d'ailleurs les simples individus et peut potentiellement mettre en péril la réputation de leurs proches. Le désastre du bataillon d'Amyclées au Léchaion en 390 av. notre ère témoigne de cette pression sociale qui rejaillit sur les parents des guerriers honteux, les familiers des survivants du bataillon vivant la situation comme un deuil tandis que les proches des morts sont eux en liesse⁷⁵. Ce comportement paradoxal s'explique par le sort qui attend potentiellement tout lâche une fois de retour à Lacédémone. Comme l'indique Xénophon, en exagérant le laxisme des autres cités, le Spartiate qui a préféré une vie de couard à une mort glorieuse n'est pas seulement terni dans sa réputation, mais subit un ensemble de vexations sociales : il lui devient impossible de prendre femme, doit céder sa place à un plus jeune dans les assemblées, est banni des chœurs, ne peut plus marier ses filles, ou encore ne trouve plus de partenaire de jeux ou de lutte⁷⁶. À Sparte, seul le guerrier valeureux, et plus encore le guerrier mort, peut finalement trouver place socialement, comme en témoigne la volonté attribuée à Lycurgue de n'inscrire sur les tombes que les noms des hommes morts au combat, les autres ne méritant pas la reconnaissance du souvenir⁷⁷.

Mais la mort elle-même ne suffit pas pour échapper à la honte et prétendre à la gloire : encore faut-il « bien » mourir ! Ainsi, les morts eux-mêmes sont examinés à Sparte, par les mères : si le mort présente des blessures à l'avant du corps, ses proches sont pleins de fierté et le portent publiquement dans le tombeau familial. Si au contraire les blessures sont reçues dans le dos, les mères repartent honteuses, avec ce que ce comportement déviant de leur fils ou mari suppose comme conséquences sociales pour elles⁷⁸. La figure d'Aristodamos illustre la complexité du poids de la honte qui retombe sur celui perçu comme lâche, infamie qu'il est presque impossible de laver, même dans la mort. Alors qu'il a reçu l'autorisation, avec un autre Spartiate blessé, de quitter les Thermopyles, Aristodamos est le seul des deux à quitter effectivement le champ de bataille et à retourner dans sa cité. Dès lors, il est considéré comme un « trembleur », et subit une véritable mort sociale. Ce qualificatif (*τρέσας*, *trésas*) est attaché à son nom, plus aucun autre citoyen ne veut lui adresser la parole, et il ne bénéficie plus d'aucune solidarité citoyenne, comme le partage d'un feu. C'est pourquoi, lors de la bataille de Platées, il cherche à se racheter aux yeux de ses compatriotes en se jetant seul sur l'ennemi, trouvant ainsi une mort particulièrement glorieuse ; mais il n'est pourtant que partiellement réhabilité, les Spartiates le tolérant à nouveau comme un guerrier, mais de piètre valeur, car son comportement correspond à une recherche personnelle de gloire qui met en danger la cohésion de la phalange par la sortie

⁷⁴ Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, 4.40.1-2.

⁷⁵ Xénophon, *Helléniques*, 4.5.10.

⁷⁶ Xénophon, *Constitution des Lacédémoniens*, 9.1-6.

⁷⁷ Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 27.3.

⁷⁸ Élien, *Histoire Variée*, 12.21.

du rang⁷⁹. La mort même ne suffit donc pas à laver complètement le lâche de sa honte, qui se manifeste concrètement dans la vie civique, par une complète mort sociale.

Ce témoignage en trompe-l'œil de l'excellence guerrière de Sparte, magnifiée par les auteurs anciens, ne doit cependant pas faire croire, comme le prétend Xénophon⁸⁰, que la honte au combat ne joue aucun rôle dans les autres cités. Si les sanctions sociales ne sont pas aussi drastiquement marquées qu'à Lacédémone, la macule que constitue la couardise peut valoir des sanctions, même indirectes, contre celui auquel elle s'attache. À Athènes, les orateurs attiques montrent dans leurs discours à quel point la honte au combat peut porter préjudice, en particulier aux hommes politiques⁸¹. Elle devient, en cas de procès, un argument pour l'adversaire afin de décrédibiliser l'orateur⁸², et ainsi lui attirer la haine des juges, et donc *in fine* se traduire en sanction sociale. Même si la honte n'est pas forcément en soi l'objet du procès, elle peut contribuer à un processus de dégradation et de punition légale. Démosthène est ainsi souvent accusé par ses adversaires d'avoir lâché son bouclier et de s'être enfui lors de la bataille de Chéronée⁸³, accusation qui vise à fragiliser sa position d'orateur et même son droit à parler en public, même si l'acte d'accusation lui-même ne l'empêche pas de poursuivre sa carrière publique. Démosthène lui-même n'hésite pas à user de ce procédé pour discréditer ses adversaires. Il accuse Midias tour à tour de n'avoir contribué volontairement à la triérarchie que pour échapper à la conscription en tant que cavalier, puis refusé de prendre lui-même le commandement, avant de s'embarquer uniquement pour échapper à la perspective d'un autre enrôlement⁸⁴.

Mais l'effet de la honte ne se résume à des arguments juridiques. Le fait même de lâcheté peut conduire à des sanctions qui privent un citoyen d'une partie de ses droits. Ainsi, la fuite au combat et l'opprobre guerrier sont parmi les faits qui doivent mener, pour celui qui en est coupable, à l'interdiction de monter à la tribune⁸⁵, c'est-à-dire de prendre la parole dans les institutions. Un tel citoyen ne peut donc plus proposer de motions à l'assemblée, mais pas non plus se défendre ou accuser au tribunal lors d'affaires judiciaires. Il devient dès lors un citoyen de seconde zone, passif, car ne pouvant plus prétendre à la parole publique comme le peuvent ses concitoyens ; c'est précisément par cette procédure d'interdiction qu'a été frappé Théomnestos dans ses déboires judiciaires, et que rappelle son accusateur : soupçonné d'avoir

⁷⁹ Hérodote, *Enquête*, 7.229-232 et 9.71. Sur la figure d'Aristodamos, Jean DUCAT, « Aristodémos le trembleur », *Ktéma*, 30, 2005, p. 205-216.

⁸⁰ Xénophon, *Constitution des Lacédémoniens*, 9.4.

⁸¹ Sur la question des accusations de lâcheté dans les plaidoyers attiques, voir notamment Joseph ROISMAN, « The Rhetoric of Courage in the Athenian Orators », in R. M. ROSEN et Ineke SLUITER (éd.), *Andria: Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*, Leyde et Boston, Brill, 2002, p. 127-143.

⁸² Eschine, *Contre Ctésiphon*, 187.

⁸³ Eschine, *Sur l'Ambassade infidèle*, 148 ; Dinarque, *Contre Démosthène*, 12. Plutarque (*Vie de Démosthène*, 20.2) note également cette accusation récurrente. Sur la question de la lâcheté de Démosthène et des accusations dont il fait l'objet, Jean-Noël ALLARD, « Démosthène efféminé : "l'assignation à contre-genre" comme instrument de persuasion », *Revue historique*, 685, 2018, p. 3-22.

⁸⁴ Démosthène, *Contre Midias*, 162-164.

⁸⁵ Eschine, *Contre Timarque*, 27-32.

fui le combat, Lysithéos l'avait poursuivi pour avoir brisé l'interdiction que lui vaut son comportement honteux, avant qu'il ne soit acquitté⁸⁶.

Dans le cas le plus extrême, la lâcheté, d'où naît la honte au combat, peut elle-même devenir l'objet des attaques et des accusations. C'est à ce titre que Lycurgue s'en prend à Léocrate. Son accusation de haute trahison (εισαγγελία, *eisangelia*) est motivée par le fait que Léocrate, pourtant citoyen, s'est dérobé à ses devoirs, et s'est enfui d'Athènes, alors en péril après la défaite de Chéronée, ce qui revient à un abandon de poste. De ce fait, il devient scandaleux pour l'accusateur que le prévenu reste impuni et puisse jouir normalement de ses droits⁸⁷. L'affaire n'est pas anodine puisque le chef d'accusation retenu par Lycurgue, l'*eisangelia*, constitue le crime le plus grave que l'on puisse commettre et est puni de mort pour celui qui en est reconnu coupable. La honte au combat place donc le lâche face à une exécution, un danger de mort tangible qui correspond à celui dont il a cherché à se soustraire sur le champ de bataille. Si l'affaire, connue par ce seul plaidoyer, est un cas exceptionnel dans notre documentation et donc un cas limite, elle prouve cependant que, même à Athènes, le citoyen ne peut jamais entièrement se soustraire à la honte guerrière, dont la menace peut éventuellement être réactivée de façon tangible. Loin d'être une simple macule ou une affaire de réputation, la honte guerrière place donc le citoyen face à des périls sociaux et juridiques dont les conséquences peuvent être aussi réelles et mortelles que le combat lui-même.

*

Émotion perçue comme « sociale », la honte se présente comme un sentiment paradoxal : par son application médiate, indirecte, elle est le fruit d'un regard collectif porté sur des comportements guerriers. Si, par l'incorporation des codes sociaux, elle peut agir directement sur le combattant au cours de la bataille, elle semble donc au premier abord absente du combat lui-même. Au cœur de la mêlée, ce sont plutôt la peur, le courage, ou encore le doute que ressent le soldat face à l'imminence et à la violence du danger qui sont le plus souvent mis en avant et rapportés par les sources.

Pour autant, la honte n'est pas absente du domaine guerrier. En tant qu'activité sociale introduisant la honte sur le champ de bataille, la guerre ramène forcément l'individu dans un ensemble, celui du groupe des guerriers, mais aussi du groupe des citoyens.

Hérités du modèle héroïque, les codes de la gloire façonnent l'imaginaire collectif des Grecs dès la plus haute Antiquité, et font donc également place à ce double insaisissable de l'honneur. Passant idéologiquement du héros au citoyen, la quête et la valorisation de la gloire au combat conduisent à une forme de dissimulation de la honte, dans un but de protection

⁸⁶ Lysias, *Contre Théomnestos*, 1. Sur le cas de Théomnestos, F. LARRAN, « Théomnestos au tribunal... », art. cit.

⁸⁷ Lycurgue, *Contre Léocrate*, 5. On pourra cependant se référer au discours dans son entier, dont tout l'argumentaire consiste à mettre en lumière le comportement déviant de Léocrate et à justifier un châtement exemplaire.

sociale et politique, mais sans que l'effacement soit jamais complet. Il est au moins présent, à tous, comme un repoussoir, un rappel du comportement anticitoyen à éviter.

Loin d'être un simple épouvantail, la honte guerrière, en réinvestissant le champ de bataille par le biais des représentations et du collectif, provoque également des conséquences tangibles. Bien utilisée par le général, elle devient un instrument de plus pour motiver et moduler l'ardeur, la peur ou encore le moral des troupes. Elle peut donc, en servant de repoussoir, devenir une émotion aux effets paradoxalement positifs pour les soldats, les poussant à l'émulation et à l'action.

Cependant, par un effet de miroir, la honte contractée au combat peut aussi trouver un accomplissement néfaste et concret pour le lâche, du fait que la transgression des codes sociaux peut le conduire au ban de la société, à une déchéance de statut, voire à des sanctions extrêmes allant jusqu'à la mort. La honte au combat permet ainsi de souligner le lien intime que la guerre entretient avec le politique dans les sociétés antiques de la Grèce, le soldat étant indissociable du citoyen, les mérites et les déshonneurs de l'un rejaillissant sur l'autre.

Résumé / *abstract*

Émotion sociale, la honte semble étrangère à l'expérience guerrière : le soldat éprouve plutôt de la peur, du courage ou d'autres sensations immédiates. Elle est pourtant au cœur du champ de bataille pour les Grecs : pendant infamant – mais difficile à saisir – de la gloire mise en valeur dans le modèle héroïque, la honte au combat trouve sa traduction concrète dans la vie citoyenne. Si l'idéologie civique tend à protéger la réputation du citoyen, la honte guerrière reste une réalité mentale qui conditionne le combattant, à la fois en constituant un prisme au travers duquel il peut analyser son expérience du combat selon des normes collectives, et comme outil à la disposition du général pour diriger ses troupes. La honte au combat constitue enfin un réel danger qui, s'il ne se traduit pas dans l'instant du combat, trouve des aboutissements sociaux sous forme de sanctions, pouvant aller jusqu'à la mise à mort.

As a social emotion, shame seems to be apart from the warfare experience, manifested mostly for the soldier by an immediate way, such as fear, courage, or other immediate feelings. It is however in the very centre of the battlefield for the Greeks: as the dishonourable counterpart – albeit elusive – of the glory celebrated in the heroic model, combat-related shame finds a tangible application in civic life. While civic ideology tends to protect the citizen's reputation, shame in warfare remains a mental reality that determines the warrior, both as a filter through which he can analyse his combat experience according to collective standards, and as a tool available to a general to command his troops. Ultimately, combat-related shame also represents a real danger which, if it is not operative in the heat of battle, can lead to social repercussions in the form of sanctions as severe as a death penalty.