



HAL
open science

Aidôs. Ce qu'Homère apprend au philosophe contemporain

Anne Gabrièle Wersinger Taylor

► **To cite this version:**

Anne Gabrièle Wersinger Taylor. Aidôs. Ce qu'Homère apprend au philosophe contemporain. Gaïa - Revue interdisciplinaire sur la Grèce archaïque, ELLUG, 2015, 18 (1), pp.387-403. 10.3406/gaia.2015.1674 . hal-02545719

HAL Id: hal-02545719

<https://hal.univ-reims.fr/hal-02545719>

Submitted on 12 Jul 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike| 4.0 International License

Aidôs. Ce qu'Homère apprend au philosophe contemporain

Anne Gabrièle Wersinger

Citer ce document / Cite this document :

Wersinger Anne Gabrièle. *Aidôs*. Ce qu'Homère apprend au philosophe contemporain. In: Gaia : revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaïque, numéro 18, 2015. pp. 387-403;

doi : 10.3406/gaia.2015.1674

http://www.persee.fr/doc/gaia_1287-3349_2015_num_18_1_1674

Document généré le 08/02/2017

Résumé

Chez Homère, le mot *aidôs* est intraduisible parce que l'*aidôs* oscille entre les émotions parfois contraires comme le courage et la crainte. Quel mécanisme empêche néanmoins cette hétérogénéité de se diluer ? Des explications ont été proposées mais on a objecté que l'*aidôs* ne se laisse pas théoriser et il semble qu'Homère se soit plu à mettre en scène une problématisation de l'*aidôs*, allant parfois jusqu'à suggérer une puissance auto-réfutative et inassignable qui en fait l'équivalent de la conscience. L'*aidôs* concerne la confiance mais d'une manière essentiellement distincte de celle du serment. Alors que le serment tend à l'exercice d'une emprise (à l'opérativité souvent illusoire), l'*aidôs* se montre capable de fonder une confiance parce qu'elle est désintéressée. L'*aidôs* homérique ouvre au philosophe contemporain la voie inédite d'une culture du scrupule.

Abstract

Aidôs. What Homer Teaches to the Contemporary Philosopher.

In Homer, *aidôs* cannot be translated exactly, because it oscillates between conflicting emotions (courage and fear). Then which mechanism prevents this heterogeneity from diluting ? Explanations have been proposed but it has been objected that *aidôs* resists being theorized and Homer seems to give a rather problematic picture of *aidôs*, going so far as suggesting that *aidôs* has a power of self-refuting, what makes it an equivalent of consciousness.

Aidôs engages trust and faith in a way different from oath. It is a performative which differs from the performative you find in oath which Homer shows to be deceptive. While oath tends to exercise some control, *aidôs* proves itself capable of generating trust because it is disinterested. The Homeric *aidôs* opens the way to a culture of scruple that challenges the contemporary philosopher.

Aidôs. Ce qu'Homère apprend au philosophe contemporain

ANNE GABRIÈLE WERSINGER
Université de Reims

S'il est une notion homérique qui continue d'intriguer l'anthropologie philosophique, c'est bien l'*aidôs*. En dépit du nombre des études, de nouvelles questions surgissent, forçant à repenser l'étiologie de l'*aidôs* ou encore la relation de l'*aidôs* aux règles d'usage, aux serments et à l'emprise de type magique¹.

Lorsque le mot *aidôs* apparaît dans des exhortations, employé seul², le contexte est l'affrontement quand menace la mort, que l'issue est incertaine, et qu'il faut stimuler les combattants : « *Aidôs!* Lyciens! Où fuyez-vous? Maintenant soyez tranchants! » (*Iliade*, XVI, 422).

On prononce *aidôs* sur un certain ton, pour stimuler ou inhiber chez l'auditeur un certain comportement, et le rendre *aidomenos* : l'*aidôs* possède une force perlocutoire et impressive.

« Amis, soyez virils (ἀνέρες ἔστε) et ayez le cœur inébranlable (ἄλκιμον ἦτορ ἔλεσθε), stimulez-vous en *aidôs* les uns les autres dans les mêlées brutales (ἀλλήλους τ' αἰδεῖσθε). » (*Iliade*, V, 529-530)

L'injonction « soyez virils » commande l'humanité marquée par la différence de genre, la virilité. Cela s'accompagne d'une modification psychologique et physiologique à la fois : un « cœur » (*bêtor*) solide, inébranlable, la fermeté au combat définissant habituellement le courage.

1. Version réduite d'une conférence intitulée « De l'extériorité à l'intériorité? Le problème de l'*aidôs* d'Homère à Platon » (séminaire d'anthropologie, Paris 1, 2003).

2. Riedinger (1980, p. 62-79).

L'injonction bâtit le circuit fermé d'une confrérie en convoquant les mâles à s'exhorter mutuellement entre mâles, au modèle du meneur. Chacun est censé reprendre l'appel vis-à-vis des autres, ceux qu'il appelle ses « amis » (*philoï*), du nom donné à ceux qui sont, plus largement que les consanguins, les membres d'une alliance. Depuis longtemps, Émile Benveniste³ et Bernard Williams⁴ ont montré que l'*aidôs* s'éprouve entre pairs considérés comme amis (*philoï*) qui partagent les mêmes valeurs et les mêmes sentiments.

Pourtant, l'appel à l'*aidôs* peut « changer de ton » et inciter à élargir le cercle :

« Amis, soyez virils, mettez-vous l'*aidôs* au cœur vis-à-vis des autres humains (αἰδῶ θεῶν ἐνὶ θυμῷ ἄλλων ἀνθρώπων⁵), que chacun se rappelle ses enfants et sa femme, son domaine et ses parents. » (*Iliade*, XV, 661-663)

Dans cet exemple complexe, l'injonction fait place à la prière. Nestor a supplié chaque guerrier (660). L'appel à l'*aidôs* cherche ici à provoquer une émotion distincte de l'*aidôs* virile, même si elle contribue à pousser au combat et demeure de ce fait une valeur guerrière. La supplication vise à réveiller l'état d'âme habituellement suscité par les suppliants, par exemple les mendiants ou les réfugiés⁶, à savoir la pitié. En prenant le ton des suppliants, Nestor fait naître dans le « cœur » des guerriers l'émotion de pitié, faisant glisser l'*aidôs* de la virilité à l'humanité, sentiment des égards pour les proches qu'il faut protéger.

Au chant XIII de l'*Iliade* (122). Poséidon sermonne les guerriers : « Mettez-vous l'*aidôs* et l'indignation dans l'esprit (ἄλλ' ἐν φρεσὶ θέσθε ἕκαστος αἰδῶ καὶ νέμεσιν) ».

L'appel de l'*aidôs* est ici un appel à la *némésis*, l'indignation, sorte de ressentiment qui pousse à se venger d'une injure, c'est pourquoi Poséidon cherche par ruse psychologique à susciter l'indignation des combattants en les insultant. Mais l'indignation pousse pourtant aussi à réprimer une colère excessive qui dépasse les limites de la réparation d'une offense⁷, qui peut naître de la pitié (*Iliade*, XIII, 16), et qui est inspirée par les conduites dépourvues d'*aidôs* que l'on a désignées par le terme *anaidéia*, comme la lâcheté, la cruauté, l'injustice.

Grand est l'étonnement lorsqu'on découvre que les facettes agressives de l'*aidôs* peuvent soudain se muer en émotions contraires :

3. Benveniste (1969, p. 340).

4. Williams (1997, p. 115-116).

5. Dans l'*Odyssée*, XIV, 505, le génitif indique la personne qui bénéficie de l'*aidôs*, Cairns (1993, p. 70, n. 81).

6. *Odyssée*, V, 447-450.

7. Riedinger (1980, p. 72). Même chose contre les excès de guerre.

– la crainte :

J'ai peur devant les Troyens et les Troyennes (αἰδέομαι Τρώας καὶ Τρωάδας) aux robes traînantes qu'un plus vil que moi (κακώτερος ἄλλος ἐμεῖο) dise : Hector, pour avoir cru en sa force (βίηφι πιθήσας), a perdu son peuple. (*Iliade*, XXII, 105-107)

Le verbe *aidêsthai*, suivi de l'accusatif désigne ce que l'on éprouve devant un autre ou plusieurs individus dans une relation personnelle⁸. Hector *craint* d'être jugé par un autre devant les siens.

– la honte :

Hector, et vous tous chefs troyens et alliés, voilà cette fois la honte (αἰδῶς μὲν νῦν) si sous la pression des Achéens chéris d'Arès, nous remontons vers Ilion. (*Iliade*, XVII, 336)

– le respect :

Respectant (αἰδομένη) la couche d'un époux et la rumeur publique (δῆμοιό τε φῆμιν); » (*Odyssée*, XVI, 75 = XIX, 527)

– La pudeur : on se souvient des égards d'Ulysse pour Nausicaa (*Odyssée*, VI, 128), l'*aidôs* désignant le sexe⁹ (les « parties honteuses »).

Ces exemples montrent qu'aussi bien le ton de l'énonciation de l'*aidôs* que le contenu sémantique du mot *aidôs* ne sont pas uniformes, puisque l'*aidôs* peut impliquer et désigner des attitudes mentales opposées : la dureté du combattant et l'humanité compatissante, ou encore le courage et la peur ou les différentes nuances de la colère. Une telle versatilité, intraduisible, est décelable dans l'étymologie du mot *aidôs* qui demande de concilier des émotions telles que la peur, le respect, le don, la bienveillance, la grâce¹⁰. Le mécanisme versatile et fluide de l'*aidôs* est celui d'une sensibilité morale capable de suivre les modifications contextuelles¹¹. Mais comment expliquer qu'une émotion caractérisée par la versatilité contextuelle ne se dilue pas ?

Une impossible théorisation

On est tenté d'invoquer ce qu'on appelle improprement la « religion » décelable dans certaines prescriptions de l'attitude « sainte » ou pie (*hosîè*) : « Il est impie d'ourdir le mal l'un contre l'autre » (*Odyssée*, XVI, 423). C'est un dieu, Zeus, qui passe pour venger les suppliants (IX, 270), de sorte qu'on respecte le suppliant, investi de « sacré ».

8. Riedinger (1980, p. 62).

9. Erffa (1937, p. 57).

10. Erffa (1937, p. 41-42).

11. Cairns (1993, p. 54, n. 34); Renaut (2014, p. 45).

Mais cette explication ne permet pas de rendre compte de toute la dynamique de l'*aidôs* : au chant XXI de l'*Illiade* (75), Achille rempli de la rage de tuer pour venger la mort de son ami Patrocle a méprisé la supplication d'un autre des fils de Priam qui lui adressait la formule performative et rituelle σὺ δέ μ' αἶδεο καὶ μ' ἐλέησον (« respecte-moi et prends pitié de moi »). Pourtant, face à Priam venu le supplier, au chant XXIV de l'*Illiade*, tout change. Priam n'est pas pour lui simplement un vieillard auquel on *doit* un respect sacré, mais dans cette scène, où se mélangent les sentiments des deux ennemis, l'un songeant à son fils, l'autre à son ami et à son père (507-511), la compassion soudain envahit le héros (516).

Sans doute Zeus lui a-t-il intimé l'ordre de rendre le cadavre d'Hector (*Illiade*, XXIV, 133) et est-ce Hermès qui incite Priam à se rendre chez son pire ennemi (même si l'idée de le faire ne vient pas de lui, XXII, 419-420). Sans doute, Priam n'est-il pas venu les mains vides, (comme c'est l'usage dans les procédures de compensation liées aux conflits vindicatoires). Mais au lieu de s'humilier devant Achille, comme l'exige le protocole du rituel des suppliants, Priam se vante d'avoir osé l'impossible : « Moi, je suis plus pitoyable encore ; j'ai supporté ce que nul mortel n'a jamais supporté » (503-506). Priam se présente devant Achille comme une figure oxymorale : il se place au sommet du pitoyable. Le pitoyable ici est devenu une *aristie*, un « haut fait ». Comme s'il s'agissait d'obliger Achille à répondre à ce sommet du pitoyable par un sommet de compassion¹². Ce défi hisse les deux hommes au-delà d'eux-mêmes comme dans une compétition paradoxale de noblesse morale. On ne peut éliminer cette dimension subversive propre à l'*aidôs* sous prétexte qu'elle ne se produirait qu'une fois, dans cette scène où le sentiment « religieux » est sublimé en improvisation morale inédite.

Quoi qu'il en soit, d'autres adages formulaires concernent les mœurs, indépendamment de toute valeur religieuse (*Odyssée*, XIX, 333). Ces sortes d'adages faits pour s'inscrire durablement dans la mémoire relèvent de la rumeur que les interprètes mettent souvent au fondement du mécanisme de l'*aidôs*. La rumeur crée un renom (*kleos*) perpétué dans une tradition, notamment grâce au chant de l'aède (*Odyssée*, VIII, 74).

Sans doute la rumeur est-elle appelée la messagère de Zeus. Mais elle est surtout l'émanation du groupe social comme en témoigne l'expression *démou phêmis* ou *phatis*¹³, à laquelle la force assertive du verbe *phêmi* confère la dimension d'une déclaration publique (*Odyssée*, II, 35). Son lieu privilégié est d'ailleurs la ville ou l'assemblée¹⁴. Du fait même d'être par la rumeur diffusés en circuit fermé, les adages sont investis d'autorité et

12. Wersinger (1992, p. 163 ; 2001, p. 241).

13. *Illiade*, I, 22 ; X, 207 ; *Odyssée*, VI, 273 ; XIV, 239 ; XVI, 75 = XIX, 527.

14. *Illiade*, X, 207 ; *Odyssée*, II, 35 ; XV, 468.

reçoivent une puissance dissuasive. C'est pourquoi la maîtrise et la canalisation par le Conseil de cette dynamique collective (*Iliade*, II, 95-100) est l'acte politique par excellence (*Odyssée*, XV, 468).

Mais plusieurs objections s'opposent à considérer la rumeur comme le moteur de l'*aidôs*, à commencer par le fait que la rumeur a besoin elle-même de l'*aidôs* (*Odyssée*, XIX, 527). On peut en effet, comme Paris, rester indifférent à la rumeur tout en ayant de l'*aidôs*¹⁵ et témoigner d'une inquiétude excessive pour la rumeur semble plutôt signe d'une *aidôs* défaillante, comme celle des prétendants.

Prêtons attention à la formule présente dans l'appel de Nestor du chant XV (661) : αἰδῶ θεῶθ' ἐνὶ θυμῶ.

Le *thumos*, ardent et chaud¹⁶ est un principe physiologique et psychique à la fois (en deçà du dualisme). Le *thumos*, difficile à localiser chez Homère, est situé dans la cage thoracique près des *phrènes* qui semblent correspondre aux poumons, du *kradiè* ou cœur, mais aussi des *prapides*, le diaphragme. Il contient l'ensemble de la vie émotive¹⁷. Mais tout en se présentant comme une sorte de principe humoral, il correspond à une sorte de « gamme » de la sensibilité selon l'usage plurivoque que nous donnons encore au mot *cœur*. Avoir du « cœur », c'est aujourd'hui encore éprouver du courage, ou bien de la compassion ou bien encore de l'indignation, et le mot cœur ne se limite pas alors à désigner l'organe mais une sensibilité spéciale proche de l'irascibilité et de la susceptibilité.

Au chant XIII de l'*Iliade* (121), la formule ἐν φρεσὶ θεῶθε concerne le *phren*, à savoir le siège de la sensibilité (non dénuée de pensée). Le terme coïncide (problématiquement) avec notre terme « esprit » qui parfois lui sert de traduction.

Dans les deux cas est employé le verbe *tithênai* de même racine que *Thémis*, désignant le Conseil dont le siège est l'assemblée (*Iliade*, XI, 806-809) et l'ensemble des règles orales¹⁸ qui dictent des usages tels que l'hospitalité, le don et le contre don (*Odyssée*, IX, 268 ; XIV, 56 ; XXIV, 286), le rapport hétérosexuel (*Iliade*, IX, 271), mais aussi ce qu'on ne doit pas oser faire (par exemple affronter un dieu, *Iliade*, XIV, 386).

Il faut, littéralement, « instituer » l'*aidôs* dans son cœur¹⁹. Celui qui ne le fait pas, c'est l'*athemistos* comme Polyphème, le cyclope (*Odyssée*, IX, 112), qui est de fait dépourvu d'*aidôs* (il refuse l'hospitalité à Ulysse au nom de

15. Redfield (1975, p. 114); Cairns (1993, p. 77).

16. *Odyssée*, III, 455.

17. Renaut (2014, p. 12, 26).

18. Les Themistes sont écrites dans les tablettes mycéniennes mais pas chez Homère.

19. Le sophiste Protagoras reprend une formule semblable : « dois-je [...] instituer l'*aidôs* et la *nemèsis* dans les hommes ? » (*Protagoras*, 322d). On remarquera cependant que, à la différence du *Protagoras*, chez Homère, on opère soi-même cette institution, ce n'est pas une instance transcendante qui agit.

son indifférence au Zeus des suppliants, et au nom de ce que son *thumos* lui commande, *keleuoi*, *Odyssée*, IX, 278).

Il ressort que l'ordre de préséance entre l'*aidôs* et la *themis* est indiscutable : dans la formule αἰδῶ θεῶθ' ἐνὶ θυμῷ il s'agit d'établir, de fonder, d'instituer l'*aidôs* dans son *thumos* ou dans son *phren* et l'*aidôs* ne peut être réduit au sentiment par lequel se fait obéir la *themis*.

Toujours est-il que pour un grand nombre d'interprètes, l'*aidôs* reste un sentiment purement grégaire²⁰, lié aux normes du groupe social. On ne réfléchirait pas à la manière dont on doit agir, cela se ferait tout seul, en fonction d'une norme innée comme dans l'*Iliade* (XI, 404-410), où le verbe *aristeuein* (accomplir un haut fait) accompagne le verbe savoir, « je sais ».

Lorsqu'Hector craint d'être jugé par un inférieur (*Iliade*, XXII, 106), certains interprètes comprennent qu'il se sent humilié, que son seul souci, en dépit de sa pitié pour Andromaque, est celui de la gloire²¹, et que c'est l'*aidôs* à l'égard de l'opinion publique qui explique ce choix, le « *what people will say*²² », s'exerçant comme une force collective à travers l'éloge et le blâme.

La seule forme de conscience possible serait dictée par l'honorabilité publique et animée par la crainte de la honte, voire par la vanité. C'est ce que l'on appelle la *shame culture* qui se distingue de la *guilt culture*²³, la jouissance de l'estime publique étant supérieure à la jouissance d'une conscience morale tranquille. Une longue tradition d'interprétation²⁴ a présenté l'« homme homérique » tourné vers l'extérieur, se demandant comment sauver la face. Ne s'estimant que parce que les autres l'estiment, ce héros inconsistant ignorerait tout de la conscience individuelle²⁵.

Pourtant, l'*aidôs* s'oppose à la vanité (*keneauchês*) :

De l'αἰδῶς Argiens! Ah! Les vilains méprisables (κάκ' ἐλέγχεα) sous leur admirable apparence (εἶδος ἀγῆτοι)! Où s'en sont allées vos vantardises? Nous étions les meilleurs (ἄριστοι) à nous en croire, lorsqu'à Lemnos vous faisiez des déclarations remplies de vanité! (κενεαυχέες ἠγοράασθε) (*Iliade*, VIII, 228-230).

À la vanité qui ménage « les apparences », à la honte qui s'accommode de la dissimulation, s'oppose ici une sorte d'amour-propre qui tient au sentiment de sa dignité et de son honneur en tant qu'il s'agit non pas de paraître, mais de ne pas décevoir l'attente des autres. Ainsi, le blâme ou la honte (ἐλεγχείην, *Iliade*, XXII, 99) qui effraient tant Hector, ne sont pas pour lui une blessure

20. Bertrand (1999, p. 333).

21. Bouvier (2012, p. 48; 2001, p. 207-217).

22. Adkins (1960, p. 48-49).

23. Dodds (1977) après Benedict.

24. Redfield (1985, p. 95); Erffa (1937, p. 38); Adkins (1960, p. 154; p. 48-49).

25. Jaeger (1964, p. 36).

de vanité. Hector craint d'être ravalé au niveau d'une sorte de Polyphème irresponsable et fat qui ne croit qu'en sa force. La formule βίηφι πιθήσας (*Iliade*, XXII, 107) prend sens à être comparée à cette autre : θυμῶ εἶξας (« ayant cédé à son *thumos* ») qui désigne le fait de se faire confiance à soi-même, sans tenir compte des autres, d'accomplir un acte pour soi-même.

Au chant IX de l'*Iliade* (109-110), Nestor dit à Agamemnon : « tu as cédé à ton cœur (θυμῶ εἶξας) : tu as fait affront à un brave à qui les immortels viennent de faire hommage tu lui as pris, tu lui retiens sa part d'honneur ». De même, Phénix raconte à Achille l'histoire de Méléagre qui pris de dépit ne voulut pas venir aux secours des Étoliens qui pourtant le suppliaient. Finalement, au moment où les ennemis sont sur le point de menacer sa femme : « le cœur du guerrier s'émut à ces horreurs » mais εἶξας ᾧ θυμῶ (« il n'avait cédé qu'à son cœur », *Iliade*, IX, 598). On constate qu'il est mal vu de « céder à son cœur ». Il en est de même pour Hector auquel on reprochera d'avoir « cru en sa propre force ». C'est que l'*aidôs* implique l'absence de morgue (« dans ton cœur, ne montre pas de morgue », μεγαλιζέο θυμῶ, *Iliade*, X, 69).

L'arrogance, la superbe, l'orgueil, le dédain, la prétention et la fatuité ne résultent nullement chez Homère d'une démesure ou d'un excès du sentiment de dignité mais sont, bien au contraire, *incompatibles avec la notion homérique de dignité*. Si les verbes honorer, respecter (*aideîsthai*) et estimer (*timâsthai*) sont synonymes (et inversement outrager, déshonorer signifient mépriser, mésestimer), il faut bien voir que manquer d'*aidôs*, être *anaides*, c'est mésestimer quelqu'un d'autre, le priver de sa *timè* (*Iliade*, I, 149, 158).

Cela implique notamment que la dignité ne se calcule jamais aux dépens d'autrui²⁶. Le prix de la dignité, ce que les Grecs appellent la *timè*, ne relève pas d'une économie des profits mais relève des grâces.

L'arrogance est au contraire clairement assimilée à de l'avarice, de la mesquinerie et de la pénurie mentale, comme le montre l'injure qu'Achille lance à Agamemnon au chant I de l'*Iliade* (149) : « Effronté (ἀναιδείην) qui ne sais songer qu'au gain (κερδαλεόφρον²⁷) ». Du reste, la *timè*, le prix de la dignité, se conquiert pour quelqu'un, pas pour soi : « C'est toi, l'arrogant (ἀναιδής) que nous avons suivi pour te plaire (χαίρης), pour vous obtenir à Ménélas et à toi, face de chien, une valeur (τιμῆν) » (*Iliade*, I, 158²⁸). Ce n'est pas l'intérêt personnel qui a poussé Achille à Troie (*Iliade*, I, 153). Il y a une relation profonde entre le prix de la dignité et la *charis* dont l'un des sens est la joie liée au don et au contre don, comme dans l'expression formulaire χάρις μετόπισθ' εὐεργέων (« la joie suit les bienfaits », *Odyssée*, IV, 695 ;

26. Riedinger (1976, p. 263).

27. C'est la même épithète qu'Agamemnon utilise pour injurier Ulysse, resté en arrière, comme s'il reculait devant la bataille, ou cherchait à se préserver (IV, 339).

28. Autre exemple : *Iliade*, I, 552 ; XVI, 84 ; *Odyssée*, XIV, 70.

XXII, 319). Bien entendu, nous ne sommes pas encore dans une économie gentilice et il faut se garder ici des comparaisons avec le *Gorgias* de Platon²⁹, Isocrate, ou encore Sénèque et ne pas traduire la formule par « la reconnaissance suit les bienfaits³⁰ ». Néanmoins les termes *timè*, *charis* et *philia* relèvent clairement « d'un système où les services, les richesses, les privilèges et les avantages sont interprétés comme des égards et circulent en se donnant, ne se conservant pas sauf à pervertir le système³¹ ». Notons en passant que le sentiment de sa propre dignité est radicalement à l'opposé de cet « être plus que... » que Socrate appellera *pleonexia*. Aussi bien Agamemnon dans l'*Iliade* que les prétendants ou Polyphème dans l'*Odyssee* illustrent le manque d'*aidôs* et d'amour-propre auquel s'est substitué l'amour de soi³².

Il s'ensuit de ces observations que l'*aidôs* n'est pas une vertu politique, autrement dit une vertu que peut faire naître un État et on peut hésiter à suivre le Protagoras du dialogue de Platon lorsqu'il croit que l'*aidôs* peut s'étendre à tous les hommes, ce qu'Homère, plus sceptique, ne pense pas³³.

Parce que l'*aidôs* n'est pas le respect de valeurs en soi, fussent-elles seulement des émotions, on refusera l'expression de « transcendantal affectif³⁴ ». Cette expression est ingénieuse parce qu'elle reprend la terminologie kantienne tout en la déplaçant, en ce que l'*aidôs* ne résulte pas d'une influence, sur la volonté, de la loi morale en un sens voisin du respect tel qu'on le trouve explicité au chapitre III de la *Critique de la raison pratique*, comme *effet pratique*. Pourtant elle est erronée parce qu'elle suppose que l'affect n'est pas réductible à une détermination pathologique hétéronomique au sens kantien, ce qui est contredit par le chant V de l'*Iliade* (531-532)³⁵. Mais deux objections surtout s'opposent à l'interprétation kantienne de l'*aidôs* : un principe transcendantal, fût-il affectif, réclame une extension universelle, ce que ne suppose pas l'*aidôs* que tout le monde n'éprouve pas. De plus, l'*aidôs* a une capacité de s'interdire d'être un principe absolu en étant

29. 470c6-c8 = 506c1.

30. Saintillan (2003-2004, p. 549).

31. Riedinger (1976, p. 249).

32. Contre Dodds (1977, p. 28), voir Claus (1975, p. 23) et Gill (1996, p. 144, 146) : Achille déplore un ordre de choses où il n'y a plus de *charis*.

33. Il est impossible de montrer ici que la *politique* est déjà présente chez Homère, sous la forme de *dikè* concernée par la recherche du compromis entre des parties considérées comme égales dans un différend (*Iliade*, XVIII, 498) lorsqu'une procédure de conciliation privée désignée par le mot *aidesis* (même racine qu'*aidôs*) a échoué. L'ordre de la justice qui calcule à l'amiable, se distingue de celui de l'*aidesis* destinée à calmer la colère de la partie lésée. Voir Glotz (1904, p. 125-126, 129); Erffa (1937, p. 106); Gagarin (1981, p. 48); Wersinger (1992, p. 238-267).

34. Ildefonse (1997, p. 234).

35. Pour être compétitif, il faut savoir être coopératif au sens de Adkins. Cela aurait paru méprisable à Kant en tant que condition incompatible avec la moralité libre (Williams 1997, p. 106-108).

capable d'autoréfutation : une expression insolite est utilisée pour qualifier Achille, αἰδοῖος νεμεσητὸς (*Iliade*, XI, 649). Achille est tellement rempli d'*aidôs* qu'il en devient injuste dans son intransigeance. Parfois l'*aidôs* peut être répréhensible³⁶ : on ne peut être authentiquement *aristos* en se faisant l'intégriste de l'*aidôs*. La « pureté » de l'*aidôs* en constitue la perversion. Au chant X de l'*Iliade* (237), l'*aidôs* désigne des égards déplacés pour le titre de naissance quand il ne coïncide plus avec l'*aretè*. Lorsque l'*aidôs* se moule dans le conformisme, le respect des convenances et de l'étiquette ou encore dans la décence, comme lorsque Nausicaa n'ose pas accompagner Ulysse chez elle parce qu'elle a peur du « qu'en-dira-t-on ? », il semble aussi qu'une vigilance toute spéciale empêche alors de se contenter de cette *aidôs* édulcorée³⁷. Dans l'*Odyssée*, Athéna dit à Télémaque de ne pas être timide et de ne pas ressentir d'*aidôs* (III, 14). Tout se passe comme si l'*aidôs* se montrait capable de dénoncer ses caricatures édulcorantes. Chez Homère, l'*aidôs* est une forme de conscience proche du scrupule³⁸.

Ainsi, la conception selon laquelle l'*aidôs* résulterait de l'intériorisation d'une norme extérieure est erronée. Elle ne permet pas d'expliquer la présence dans l'*Iliade* d'une remise en question de l'honorabilité qui est soumise de fait à une interprétation de la part du héros ; elle se montre en particulier incapable d'expliquer les degrés d'honorabilité (honorabilité conférée par le pouvoir, étiquette, décence ou pudeur, et estime) et reste totalement aveugle au fait que tout le monde n'éprouve pas l'*aidôs* et que ce sentiment s'éprouve à des degrés ou des niveaux divers, selon qu'il s'agit d'Achille, d'Hector, de Pâris, d'Agamemnon, des prétendants ou de Polyphème qui ne l'éprouvent pas. Cette conception conduit enfin à cette conséquence absurde de faire de l'indifférence à l'estime des autres la condition de la conscience individuelle en faisant de l'arrogance le préalable de la conscience.

Aidôs versus Serment

Ce type de conscience noue avec le langage une relation d'un haut intérêt philosophique.

Aidôs apparaît comme un performatif³⁹, un mot qui fait acte en relation avec un rituel de confiance : « *Aidôs*, jeunes guerriers, en vous je crois (πέποιθα) » (*Iliade*, XIII, 95-96).

36. *Odyssée*, III, 14.

37. Renault (2014, p. 45).

38. Et pas simplement de l'inhibition (*contra* Cairns 1993, p. 49).

39. Turpin (1980, p. 360-361); Létoublon (1986, p. 70, 81, sur le performatif des suppliant). Il est impossible ici d'inclure la question des jeux de langage et des actes de langage (Wittgenstein, Austin, Searle).

Peithesthai, c'est persuader au sens de susciter la confiance. La *pistis*, c'est la foi et le *pistos*, le fidèle – comme dans la formule fréquente *piston betaïron* (*Iliade*, XV, 331). Les mots *philotès* et *peithesthai* sont étymologiquement parents, et il semble que *philos* est dérivé d'un ancien **bhi-lo;-* qui signifie «qui a engagé sa foi⁴⁰». En XIII, 95-96, l'*aidôs* est associée à la confiance.

La confiance relève de ce que nous appelons croyance, mot dérivé du latin *credere* qui, loin de signifier primitivement l'opinion (sens épistémologique), veut dire le fait de confier quelque chose à quelqu'un avec la certitude de le récupérer. Le mot a clairement une connotation économique, comme en témoigne la parenté de la croyance avec le crédit dont la racine commune est l'indo-européen *kred**. Selon Émile Benveniste, l'expression «placer le *kred*» en quelqu'un, signifie placer une puissance «magique» en celui dont on attend l'appui. Or, cette attente fonctionne comme un crédit de réputation et d'honorabilité dont on investit le «champion» et dont on attend une contrepartie à échéance. Celui-ci doit honorer le crédit qu'on lui donne sans quoi il déçoit l'attente. Comme l'explique encore Benveniste, le champion a besoin que l'on croie en lui et ce crédit l'oblige à se montrer à la hauteur du crédit dont il bénéficie⁴¹. Il y a donc dans la croyance une interaction faite de crédit, de défi et de risque.

Imaginons la scène suivante. Un enfant (incarnation de la vulnérabilité) vous supplie de le sauver d'une menace quelconque. Dans le scénario kantien, quand bien même vous n'agréez pas sa prière, vous aurez quelque difficulté à vous soustraire à certaines conséquences de votre refus, votre «conscience» comme on dit aujourd'hui, ne vous laissera pas tranquille. À y regarder de plus près, seuls certains d'entre les hommes, se sentiront pris en défaut, comme s'ils se sentaient un peu misérables, amoindris alors qu'ils n'ont rien perdu qui puisse les appauvrir. En effet, seul est perdu le rapport à l'enfant qui représente dans l'opinion commune la vulnérabilité, l'impuissance, la fragilité. Or, cela n'est pas grand' chose, cela ne compte pas, diront certains, alors que pour d'autres, perdre la confiance d'un enfant implique aussitôt une dévaluation d'eux-mêmes. Kant aurait interprété cet effet comme l'humiliation de celui qui est déficient à l'égard de la loi morale et du devoir qui incombe à un esprit rationnel capable de penser un devoir moral absolu. Mais Homère aurait interprété les mêmes faits en disant que l'humiliation ressentie est perception de son impuissance à répondre au défi que constitue l'attente de celui qui a placé en vous le crédit qui vous exalte. Toute confiance est en réalité défi de fiabilité qu'on relève si on a de l'*aidôs*.

40. Taillardat (1982, p. 9-10).

41. Benveniste (1969, 1, p. 172).

Ce que permet de comprendre le passage qui concerne Hector, c'est la façon dont la rupture de la confiance est exprimée : il imagine devenir l'objet dont on parle au lieu d'être celui à qui l'on parle (*Iliade*, XXII, 106-107). Le glissement de l'allocutif au délocutif (le « *tis* speech ») est ici fondamental⁴². C'est l'amorce de la « mort sociale » ou plutôt « interlocutive » reliée en profondeur à la confiance et à l'*aidôs*.

Or, il existe chez Homère une autre manière de produire la confiance et l'amitié, le pacte assermenté, selon la formule du chant III de l'*Iliade*, vers 73 (= III, 256) : φιλότητα καὶ ὄρκια πιστὰ ταμόντες, « qui coupent une alliance et des serments fiables ». Ce pacte est un serment avec mise à mort rituelle d'agneaux sous le haut témoignage des dieux⁴³.

Encore aujourd'hui, lorsque nous promettons, il est entendu que nous engageons notre foi et notre fiabilité. Cet engagement suppose une autre manifestation linguistique, la responsabilité : on est capable de répondre. Or, répondre c'est jurer (en anglais, *answer*, *swear*) et en latin, dans les *Captivi* de Plaute (vers 899), *spondeo* (je promets) entraîne *respondeo* (je réponds au sens d'une garantie mutuelle). Dans notre expression « je te donne ma parole », la parole a pour fonction de créer une garantie de confiance et la suspension de la foi supprime immédiatement la possibilité même de mentir.

Cette parole qui engage la foi, la promesse, est elle aussi un *performatif*. Selon Jacques Derrida⁴⁴, ce performatif ne peut pas être expliqué au moyen de l'ensemble des lois d'un État car la rupture de la confiance rend caduque toutes les lois. C'est pourquoi le serment est un performatif qui, fondamentalement fragile, enveloppe le risque constant du parjure⁴⁵.

Or, Homère met en scène l'échec lamentable du serment et du pacte, comme dans l'épisode saisissant de la trahison du serment entre des ennemis : l'épopée rappelle de manière récurrente l'alternative à l'issue du serment :

Y aura-t-il encore une guerre mauvaise et une mêlée terrible ou bien Zeus établira-t-il l'amitié (φιλότητα) entre nous ? (*Iliade*, IV, 82-84).

Homère met en scène avec ironie le style de la trahison qui mène à la perversion du serment : écoutons Athéna :

42. Voir Létoublon (1986, p. 73-74).

43. Wersinger (2012, p. 385-386), avec les références bibliographiques; Sur la mise à mort rituelle et ses implications, Perceau et Wersinger (2014, p. 130-131).

44. Derrida (1996, p. 44).

45. Ce que Derrida appelle le pervers-formatif, la perversion du performatif (1980, p. 148); Caputo et Scanlon (2007, p. 183). Je dois à E. Gruber d'avoir attiré mon attention sur ces textes. La perspective de Derrida se situe évidemment dans le prolongement de la problématique du rapport du langage avec le mensonge, la vérité, mais aussi l'inconscient qu'il ne peut être question de rappeler ici.

Me ferais-tu confiance en une certaine chose (μοί τι πίθοιο), valeureux fils de Lycaon? (*Iliade*, IV, 93)

Cette traîtrise qui fait accomplir à Lycaon le geste qui conduit à la rupture du pacte, Homère la présente dans son ambiguïté sinistre :

Cher frère, c'est ta mort, maintenant, ce serment que j'ai coupé (φίλε κασίγνητε θάνατόν νύ τοι ὄρκι' ἔταμνον)» (*Iliade*, IV, 155).

Au terme de ces étapes les serments fiables (*horkia pista*) selon la formule consacrée (157) ont révélé la face noire de leur réalité ambivalente.

Mais Homère semble même souligner l'être *bifrons* du serment au moyen d'un diallèle : le serment présuppose la confiance et il est impossible de fonder la confiance sur le serment, et pourtant la confiance doit être scellée par un serment.

Ainsi, des ennemis ne peuvent pas contracter puisqu'ils n'ont pas la confiance, ce qui suppose que le serment ne précède pas mais suit la confiance :

Hector, exécration Hector ne m'annonce pas d'accord (συνημοσύνας ἀγόρευε). Car il n'est pas de serment fiable (ὄρκια πιστά) entre les lions et les hommes. [...] Ainsi n'est-il pas possible que nous nous aimions toi et moi (φιλήμενα). (*Iliade*, XXII, 261-267)

Inversement, le serment ne suffit pas à fonder la confiance : Ulysse scelle un pacte avec Eumée alors même qu'il lui semble que celui-ci se défie de lui :

Tu as dans le cœur quelque chose d'incrédule (ἄπιστος), au point que même en ayant fait serment (ὀμόσας), je ne t'ai pas influencé et ne t'inspire pas confiance (ἐπήγαγον οὐδέ σε πείθω) (*Odyssée*, XIV, 391-394).

Cette ambiguïté est le trait fondamental du serment qu'Homère n'hésite pas à formuler de manière autoréférentielle : ὄρκια πιστά ψευδάμενοι, « ils ont fait mentir les serments fiables » (*Iliade*, VII, 351).

Or, si Homère met en scène l'échec de la promesse à susciter la confiance, c'est tout le contraire de l'*aidôs*. Ainsi, la réponse d'Eumée à Ulysse, montre que l'*aidôs* n'obéit pas à la logique du serment :

Je t'ai donné les présents d'hospitalité (ξείνια δῶκα) et après cela je te tuerais, je t'enlèverais le cœur? (*Odyssée*, XIV, 402-405)

Dans le rituel de l'hospitalité, l'amitié, (*philia* ou *philotès*) n'est pas constituée par un serment mais ce qui est exprimé par la formule : χεῖράς τ' ἀλλήλων λαβέτην καὶ πιστώσαντο, « en se prenant les mains ils se firent confiance » (*Iliade*, VI, 233, à propos de Diomède et de Glaucos⁴⁶).

46. Taillardat est induit en erreur par sa traduction « engager sa foi » aussi bien pour la formule *orkia pista* (1982, p. 5) que la formule avec *pistósanto* (p. 2), et par le fait de

L'*aidôs* suscite la *philia* indépendamment de tout serment et rend possible la confiance entre des ennemis (comme le montre l'exemple d'Achille et de Priam).

Examinons la performativité propre au serment. Elle est liée à un rituel si précis qu'il transcende la différence intra et extra-diégétique. Margo Kitts⁴⁷ a montré qu'en passant de l'événement au poème, le rythme du rituel juratoire demeure impénétrable à toute modification. L'auteur admet avec John Miles Foley, que le modèle entier de la scène rituelle implique idiomatiquement sa signification traditionnelle, glosant le spécifique en produisant le générique (*glossing the specific by adducing the generic*), faisant émerger une « *Ur-form* » au travers d'une performance particulière, ce que l'auteur appelle un « *thought-byte* » rituel. Autrement dit, le serment et les gestes rituels qui le caractérisent demeurent inébranlablement identiques quelle que soit la circonstance. La performativité du serment a pour but de persuader, précisément grâce à cette force rituelle supposée influencer le destinataire (selon le verbe *epagô* employé par Ulysse, *Odyssée*, XIV, 392). La force rituelle du serment que l'on dit « couper » réside dans la mise à mort des agneaux qui crée une solidarité entre les co-jureurs, en particulier par le contact avec le corps encore palpitant des victimes ou en plongeant les mains dans le sang chaud⁴⁸. Sans doute ne trouve-t-on pas chez Homère la métaphore des liens scellés⁴⁹, ni l'usage du verbe *kathechein* ni celui des ligatures rituelles, *katadesmoi* en relation avec le serment⁵⁰. Il n'empêche que les serments agissent comme des forces destructrices capables de se déchaîner en cas de parjure. Ils contiennent des malédictions et des menaces imprécatoires qui subjuguent l'auteur du serment⁵¹.

Au contraire l'*aidôs* est indépendante de toute fascination et de toute emprise. Jamais ne trouve-t-on chez Homère ce que peut dire Euripide : αἰδοῦς ἀχαλκείοισιν ἔζευκται πέδαις, « l'*aidôs* lie avec des chaînes non en bronze », fr. 595 Nauck (= *Pirithoos*, fr. 16).

L'*aidôs* homérique n'est pas « lieuse ». En particulier on ne trouve jamais chez Homère la formule plus tardive, αἰδοῖ κατέχετο⁵², et dont les prémisses se rencontrent chez Platon : αἰδοῖ βιαζόμενος, ἑαυτὸν κατέχει μὴ ἐπιπηδᾶν τῷ ἐρωμένῳ, « il se fait violence par la vergogne et se retient

considérer que la présence du rituel du serrement des mains dans le serment et dans le rituel d'hospitalité implique leur parenté, ce qui est faux. Sur l'ambiguïté du verbe *pisteuô* : Benveniste (1969, 1, p. 115).

47. Kitts (2011, p. 1-14).

48. Lonis (1980, p. 277); Koch-Pietre (2010, p. 6).

49. Wersinger (2012, p. 384).

50. Contrairement à ce qu'affirme Carastro (2012, p. 92-93).

51. Létoublon (1989, p. 109-111).

52. Par exemple Epiphanius, *Panarion*, 1, p. 345, 17 Holl; ou Parthenius, *Narrationes amatoriae*, 36, 3, 3 Martini.

de sauter sur l'érômène» (*Phèdre*, 254a2). L'*aidôs* homérique n'est pas une *puissance* de rétention ni une emprise émotionnelle. Chez Homère on peut être sous l'emprise de l'émotion⁵³, mais jamais sous l'emprise de l'*aidôs* qui ne s'impose pas comme une possession, une ivresse émotionnelle, un envoûtement magique ou une hypnose, c'est même le contraire :

Ne cherche pas à me plaire par des mensonges n'essaie pas de m'enchanter (μήτε τί μοι ψεύδεσσι χαρίζεο μήτε τι θέλγε⁵⁴). Ce n'est pas cela qui fera que je te traiterai avec respect et amitié (αἰδέσσομαι οὐδὲ φιλήσω). Non j'agis par crainte de Zeus hospitalier et par pitié pour toi-même. (*Odyssée*, XIV, 387-389).

Plutôt que vertu, l'*aidôs* est puissance de versatilité dans un spectre de sentiments, capable d'autoréfutation contre l'intégrisme axiologique. Proche de l'émotion, elle s'en distingue par son discernement. Conscience interactive, l'*aidôs* est moins un mécanisme de régulation sociale, qu'une injonction de reconnaissance de l'humanité par elle-même, à laquelle tout le monde n'est pas sensible de sorte qu'elle ne peut fonder aucune politique. Encline aux Grâces, l'*aidôs* suscite la confiance mais d'une manière essentiellement distincte du serment fondateur dont Homère dénonce l'illusion. Autant de qualités ouvrant au philosophe contemporain la voie inédite d'une culture du scrupule.

Bibliographie

- ADKINS Arthur, *Merit and Responsibility: A study of greek values*, Oxford, Clarendon Press, 1960.
- BENVENISTE Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969.
- BÉRARD Victor, Homère, *Odyssée*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1924.
- BERTRAND Jean-Marie, *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999.
- BOUVIER David, « Andromaque ou la parole interdite de l'*Iliade* », *Europe*, 865, 2001, p. 207-217.
- , « Les poèmes homériques », dans A. Macé (dir.), *Choses privées et choses publiques en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 2012, p. 41-73.
- CAIRNS Douglas, *Aidôs. The psychology and ethics of honour and shame in ancient Greek literature*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

53. Verbe *echein*, par ex. : ἔχω δ' ἄχε' ἄκριτα θυμῷ, « j'ai un chagrin au cœur » (*Iliade*, XXIV, 90-91); verbe *ainusthai*, par exemple : ἀλλά μ' Ὀδυσσῆος πόθος αἴνυται οἰχομένοιο, « le regret que me cause l'absence d'Ulysse s'empare de moi » (*Odyssée*, XIV, 144).

54. Perceau (2014).

- CAPUTO Jack et SCANLON Michael, *Jacques Derrida - Saint Augustin. Des Confessions*, Paris, Stock, 2007.
- CARASTRO Marcello, «Fabriquer du lien en Grèce ancienne : serments, sacrifices, ligatures», *Mètis*, 10, 2012, p. 78-107.
- CHALMERS David, *L'Esprit conscient. À la recherche d'une théorie fondamentale*, Paris, Les Éditions d'Ithaque, 2010.
- CLAUS David, «Aidôs in the language of Achilles», *Transactions of the American Philological Association*, 105, 1975, p. 13-28.
- DERRIDA Jacques, *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980.
- , *Foi et savoir*, Paris, Seuil, coll. «Points», 1996.
- , *L'Histoire du Mensonge. Prolégomènes*, Paris, Galilée, 2012.
- DODDS Eric Robertson, *The Greeks and the Irrational* [1959], Paris, Flammarion, 1977.
- ERFFA VON Carl, Eduart, «Aidôs und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit», *Philologus*, suppl. vol. 30, fasc. 2, 1937.
- GAGARIN Michael, *Drakon and Early Athénien Homicide Law*, New Haven - Londres, Yale University Press, 1981.
- GILL Christopher, *Personality in Greek Epic Tragedy and Philosophy, the self in Dialogue*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- GLOTZ Gustave, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, Librairie des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1904.
- , *Études sociales et juridiques*, Paris, Hachette, 1906.
- HOLL Karl, *Epiphanius*, Leipzig, Hinrichs, 1915-1933.
- ILDEFONSE Frédérique, *Platon, Protagoras*, Paris, GF, 1997.
- JAEGER Wilhelm, *Paideia*, 1965, Paris, Gallimard, 1964.
- KITTS Margo, «Ritual Scenes in the *Iliad*: Rote, Hallowed or Encrypted as Ancient Art?», *Oral Tradition*, 26 (1), 2011, p. 221-246.
- KOCH-PIETTRE Renée, «Inscrire un serment en Grèce ancienne : couper et verser», *Cahiers Mondes anciens*, 1, 2010, p. 1-10.
- LÉTOUBLON Françoise, «Comment faire des choses avec des mots grecs. Les actes de langage dans la langue grecque», *Cahiers de Philosophie ancienne*, 5, 1986, p. 67-90.
- , «Le serment fondateur», *Mètis*, 4 (1), 1989, p. 101-115.
- LONIS Raoul, «La valeur du serment dans les accords internationaux en Grèce classique», *Dialogues d'histoire ancienne*, 6, 1980, p. 267-286.
- LYNN-GEORGE Michael, «Structures of Care in the *Iliad*», *Classical Quarterly*, 46, 1996, p. 1-26.
- MARTINI Edgar, *Parthenii Nicaeni quae supersunt, Mythographi Graeci*, 2 (1), suppl. Leipzig, Teubner, 1902.
- MAZON Paul, Homère, *Iliade*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1943.

- PERCEAU Sylvie, *La Parole vive. Communiquer en Catalogue dans l'épopée homérique*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2002.
- , «Expérience esthétique et ravissement dans l'épopée homérique : plaisir d'admiration (*terpsis*) ou de possession (*thelxis*) ? », dans L. Louvel et M. Briand (dir.), *Les figures du ravissement*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014, p. 33-51.
- et WERSINGER Anne Gabrièle, «Retour sur le prétendu sacrifice grec. Un point aveugle de l'anthropologie ? », dans S. Perceau et O. Szerwiniack (dir.), *Polutropia : d'Homère à nos jours*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 123-149.
- REDFIELD James «Le sentiment homérique du Moi », *Le Genre humain*, 12, 1985, p. 93-111.
- RENAUT Olivier, *Platon et la médiation des émotions, L'éducation du thumos dans les dialogues*. Paris, Vrin, coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », 2014.
- RIEDINGER Jean-Claude, «Les deux *aidôs* chez Homère », *Revue philologique*, 54, 1980, p. 62-79.
- , «Remarques sur la *timè* chez Homère », *Revue des études grecques*, 89, 1976, p. 244-264.
- RUDHARDT Jean, «Quelques remarques sur la notion d'*aidôs* », dans É. Delruelle et V. Pirenne-Delforge (éd.). *De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*, Liège, Kernos, suppl., 11, 2001, p. 1- 21.
- SAINTILLAN Daniel, «Les Grâces des Grecs et la Philosophie : de Platon à Hegel », *Les Études philosophiques*, 67, 2003-2004, p. 541-564.
- SNELL Bruno, *La découverte de l'esprit*, 1946, Paris, l'Éclat, 1994.
- SOMMERSTEIN Alan et TORRANCE Isabelle (éd.), *Oaths and Swearing in Ancient Greece. Beiträge zur Altertumskunde*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2014.
- TAILLARDAT Jean, «*Philotès, pistis* et *foedus* », *Revue des études grecques*, 95, 1982, p. 1-14.
- TURPIN Jean-Claude, «L'expression *Aidôs kai Nemesis* et les "Actes de Langage" », *Revue des études grecques*, 93, 1980, p. 352-367.
- WERSINGER Anne Gabrièle, *L'usage des amphibologies dans les dialogues de Platon*, thèse de doctorat de philosophie, université Paris IV, 1992.
- , *Platon et la dysharmonie. Recherches sur la forme musicale*, Paris, Vrin, coll. « Tradition de la pensée classique », 2001.
- , «"Socrate, fais de la musique !" Le destin de la musique entre *paideia* et philosophie », dans F. Malhomme et A. G. Wersinger (dir.), *Mousikè et Areté. La musique et l'éthique de l'Antiquité à l'Âge moderne*, Paris, Vrin, coll. « De Pétrarque à Descartes », 2007, p. 45-62.

- , «“Être le meilleur” : la Puissance et l'Excellence, chez Platon», dans M. Crubellier, A. Jaulin (éd.), *Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008, p. 151-171.
- , «La danse et la pudeur (Platon, *Lois*, VI, 771e5-772a4)», dans M.-H. Delavaud-Roux (dir.), *Musiques, rythmes et danses dans l'Antiquité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 183-195.
- , «Empédocle, la Violence sacrificielle et la Grâce», *Revue de métaphysique et de morale*, 3, 2012, p. 379-402.
- WILLIAMS Bernard, *Shame and Necessity* [1993], Paris, PUF, 1997.