



HAL
open science

L'audace : du manque d'égards (anaideia) à la transcendance du crime

Anne Gabrièle Wersinger Taylor

► To cite this version:

Anne Gabrièle Wersinger Taylor. L'audace : du manque d'égards (anaideia) à la transcendance du crime. *Savoirs en Prisme*, 2019, L'audace : vertu, valeur, 11, pp.25-38. 10.34929/sep.vi11.89 . hal-02615847

HAL Id: hal-02615847

<https://hal.univ-reims.fr/hal-02615847>

Submitted on 23 May 2020

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 | 4.0 International License

L'audace : du manque d'égards (*anaideia*) à la transcendance du crime

Résumés

À partir d'un examen des aspects qu'elle prend chez quelques auteurs anciens, grecs et latins, il s'agit de faire l'analyse de l'audace (*tolma, audacia*), dans ses rapports avec le crime. L'audace est caractérisée par deux schèmes : le premier, de caractère éthico-politique, est une invalidité morale, le manque d'égards (*anaideia*), l'arrogance insultante (*hubris*) qui possède un support psycho-physiologique, le *thumos*, mot intraduisible dont l'équivalent pourrait être notre mot « cœur ». Le second paradigme relève des métaphysiques héritées des cosmo-théogonies mystérieuses, où l'audace est à la fois divinisée et assimilée à une figure du mal donnant lieu à une « archive » au sens de Foucault, illustrée par la légende de l'empereur romain Néron, dont la fascination opère encore aujourd'hui.

The aim of this paper is to study some of the aspects of audacity (*tolma, audacia*) in relation to crime in ancient Greek and Latin texts. Audacity is characterized by two schemes, the first is ethico-political, implying a moral deficiency characterized by the lack of respect (*anaideia*), and by insulting arrogance (*hubris*) and whose support is psycho-physiological, the *thumos*, an untranslatable word (something near to our « heart »). The second paradigm is metaphysical, inherited from the mystical and magical cosmo-theogonies, where audacity is both deified and assimilated to a figure of evil that gives rise to an « archive » in Foucault's sense, illustrated by the myth of the Roman emperor Nero, whose fascination still operates.

Mots clefs : audace, *tolma, aidôs, thumos*, magie noire

Key-words: *audacity, tolma, aidôs, thumos*, black magic

Notre mot, audace est dérivé du verbe latin *audere*, oser, braver (Horace, I, 2, 40 : « sapere aude, ose savoir »). La notion correspondante en grec ancien est généralement rendue par le verbe *tolmân* même si, nous le verrons, le lexique de l'audace n'a rien de fixe. Dans l'*Hippolyte* d'Euripide, Euripide fait s'exclamer le chœur d'Hippolyte devant Phèdre : « Ah ! tu as osé » (*aiâi tolâmâs*, vers 813). L'audace ne signifie rien d'autre qu'oser. Oser c'est risquer, *kinduneuein*. Être *parakinduneutikos*, c'est être audacieux, entreprendre par exemple une argumentation difficile (Platon, *République* 497e1-5). Même si évidemment les dangers sont multiples, comme le châtiment (Homère, *Iliade* 22, 15-20) ou le risque inhérent à l'entreprise politique (Platon, *Lois* 736b4), l'audace consiste à affronter le danger suprême, la mort, notamment au combat, dans l'affrontement (Platon, *Apologie de Socrate* 28d8 ; *Lois* 629e2).

Mais affronter la mort, ce n'est pas simplement prendre des risques en demeurant à son poste (*menonta kindueuein*) selon l'expression de l'*Apologie*, comme un soldat, repousser l'ennemi (*amunesthai*) au lieu de fuir (*pheugoi, Lachès*, 190e). Non seulement cette définition immunologique¹ ne suffit pas pour rendre compte du combat, comme l'objecte Socrate, la stratégie de combat consistant parfois à fuir comme le font les Lacédémoniens à Platées (191a5-6), mais elle ne convient pas à l'audace qui suppose autre chose que la fermeté à demeure. L'audace consiste à oser prendre des risques sans garantie de succès, ce qui suppose une qualité psychologique, la fermeté (*karteria*) comme ceux qui plongent dans les puits sans être exercés (*Lachès* 193c10). Mais, ne sont-ils pas audacieux par ignorance ? Contre cette objection, Socrate montre, dans le *Lachès*,

¹ Au sens de Derrida, 1996, p. 9.

que la connaissance n'est pas un critère de courage, puisque la connaissance du risque augmentant les chances de succès, le courage n'est plus requis et par conséquent encore moins l'audace. L'audace revient donc à oser prendre des risques qu'on ne sait pas évaluer. Et inversement, la connaissance du risque n'impliquant pas nécessairement le succès, être audacieux suppose au contraire que l'on brave un danger alors même qu'on ne l'ignore pas, comme le dit Périclès à propos des Athéniens, qui, à la différence des autres qui sont téméraires par ignorance (*amathia men thrasos*), ont de l'audace (*tolman*) en évaluant les risques (Thucydide, *Guerre du Péloponnèse* II, 40, 3, 1-4). C'est en ce sens que l'audace a permis aux Athéniens de vaincre les Perses (Thucydide, I, 90, 1, 5). Un tel vertige dialectique est illustré par le sophiste Protagoras qui isole le courage des autres vertus (Platon, *Protagoras*, 349d4), car on peut être très injuste, très malsain, très dépravé ou très ignorant et pourtant « exceptionnellement courageux » (349d2-8). Et, contre les objections de Socrate qui, en sens inverse du *Lachès* (193c9-11), lui oppose les exemples du plongeur, de l'hoplite, et du cavalier chez qui le courage et même l'audace sont d'évidence fondés sur un savoir technique et donc une vertu, la connaissance, Protagoras soutiendra que si l'on peut être audacieux en étant courageux, on peut l'être aussi sans être courageux car l'audace vient aux hommes non seulement par le savoir technique mais aussi par l'esprit fougueux et irascible (*thumou*), et par le délire (*apomanias*), 351a. Il en résulte que Protagoras conclut que si le courage et l'audace peuvent se recouper, ils ne s'identifient pas, car l'audace intersecte la folie et le *thumos*, alors que le courage ne les intersecte pas.

Il semble acquis qu'il y a une « bonne » et une « mauvaise » audace. Celle d'Antigone, d'Alceste ou de Macarie, la *tolma* héroïque, et celle du minable Strepsiade des *Nuées* qui veut échapper à ses dettes. La valeur de l'audace dépend de celle de sa cause. C'est ainsi que Socrate peut parler avec audace (*tolmosen phanai*, *République*, 474b5-6), par exemple lorsqu'il s'agit d'affirmer que les philosophes doivent gouverner. Il en est de même pour l'Athénien des *Lois*, lorsqu'il souhaite la venue d'un homme audacieux (*tolmèrou*) qui prenne le risque (*kinduneuei*) de contrer la cité corrompue (835c1-c8). Dans le *Lachès*, Nicias définit le courage comme une science des choses à craindre (*deinôn*) et à braver (*tharraleôn*) dans tous les domaines (194e11-195a1), autrement dit, non pas seulement au combat mais aussi dans la vie morale, la vie des désirs, des passions, ce qui est aussi le point de vue de Socrate au livre IV de la *République*, lorsqu'il est question de la formation des gardiens de la cité : le courage est la capacité non pas simplement à évaluer le danger au sens d'un calcul des chances mais à avoir une opinion salutaire (*sôterian*, 429c5), à savoir le jugement capable de reconnaître ce qui est à craindre ou non en fonction de ce qui est conforme à la loi.

Ne nous laissons pas impressionner par la présence dans ces extraits de termes autres que *tolma* pour désigner l'audace. Chantraine (1968 : 423) explique que l'attique *tharros* et les substantifs *tharsos* et *thrasus* ont la même origine, *tharsos* désignant le courage qui provient de l'assurance sans connotation péjorative, la bravoure ou la vaillance alors que *thrasus* a évolué en mauvaise part. Mais chez Euripide, Médée ne fait pas encore de différence entre *thrasos* et *eutolmia* quand elle s'exclame : « Ce n'est pas de la vaillance ou de la bravoure (*outoi thrasos tod' estin oud'eutolmia*) que de faire du mal à ceux qui nous sont chers (*philous*) et de les toiser ensuite (*enantion blepein*) mais la pire de toutes les maladies (*nosôn*) pour les mortels, l'insolence (*anaidei*) » (*Médée*, vers 469-472).

Déjà chez Homère, l'épithète *tharsaleos* qui dans la formule du combattant ou de l'orateur désigne la vaillance (« vaillant combattant », *tharsaleos polemistês*; « parler avec vaillance » *tharsaleôs agoreuein*), devient de la témérité ou de l'intrépidité dans certains contextes où le mot

est explicitement associé à l'irréflexion, la précipitation et l'absence de crainte révérencieuse (*tarbein*, *Odyssée* 18, 391) et peut être associé à de l'effronterie ou de l'insolence arrogante (*anaidès*, *Odyssée* 17, 449), nous allons y revenir.

Retenons de ces exemples l'ambiguïté des mots désignant l'audace selon les contextes. Les mêmes mots expriment tantôt le courage, la vaillance ou la bravoure tantôt l'audace « en mauvaise part ».

C'est ainsi que d'une cité à l'autre l'audace et le courage s'inversent.

Par exemple, selon Périclès, les institutions spartiates auraient favorisé une sorte d'audace issue de l'ignorance et de la censure de la peur, alors que les institutions athéniennes favorisaient le courage qui repose sur la connaissance et la délibération (*tolma* et *gnômé*, Thucydide 2, 40, 2-3) rendant possible une sorte d'audace propre à la démocratie (Balot, 2014 : 27) fondée sur l'unique composante du courage susceptible de s'étendre à tous, la dimension épistémologique (Balot, 2014 : 44).

Autre exemple, l'influence des climats sur le caractère qui produit les tempéraments asiatiques plus enclins à la lâcheté (*deilotatous*, 23, 24) parce que, étant asservis aux rois, ils ne souhaitent pas prendre des risques (*ou boullontai parakindunein*, 26-27) pour le pouvoir d'un autre, et les Européens qui, se gouvernant par leurs propres lois (*autonomoi*, 27-28), assument des risques pour eux-mêmes (Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, 23).

Autre exemple encore, la disparité sociale et éducative. Nicias observe que le vulgaire appelle courage ce que lui appelle audace (*thrasus*) (Platon, *Lachès*, 197b6-c1).

Dernier exemple, la fluctuation du jugement d'évaluation dans les contextes d'instabilité comme la guerre civile. Ainsi lorsque Thucydide décrit le basculement sémantique qui renverse le sens des mots au moment de la guerre civile : « l'audace insensée (*tolma ... alogistos*) passa pour du courage partisan (*andreia philetairos*), la prévoyante temporisation (*mellèsis ... promèthès*) pour de la poltronnerie aux airs majestueux (*deilia euprepès*), et la modération (*sôphron*) pour le vêtement de la lâcheté (*anandrou proskhèma*) » (III, 82, 3, 5-8).

On comprend qu'on ait tenté de juguler cette inconfortable ambiguïté, ou encore cette « homonymie » caractéristique du langage, pour reprendre un terme d'Aristote², en fixant les passions et les vertus dans les nombres, au même titre que la justice peut, par exemple, être représentée par le triangle rectangle³. Nous verrons plus loin que le chiffre de l'audace est le Deux.

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote use d'une formule sonore intraduisible, quasiment une homophonie : « dans la bravoure l'excès s'appelle audace » (*ho d'en tòi tharreïn hyperballôn thrasus*, 1107b). Il emploie le verbe *hyperballein* dont est dérivé *hyperbolè*, un terme d'usage rituel et théologique qui désigne la transcendance (Wersinger, 2015 : 53-58), nous y reviendrons.

Observons que pour cerner cet excès, Aristote cherche ses mots dans le lexique propre à la méthode d'inspiration mathématique désignée par le terme *logistiké* dans la *République* de Platon, et largement employée dans le *Timée* et le *Philèbe*, mais dont l'origine remonte vraisemblablement aux Égyptiens et aux Babyloniens. Il s'agit d'un modèle de commensurabilité (*summetria*), qui revient à rechercher ce que nous appelons la moyenne géométrique : « le courage est moyen (*mesotès*) entre la peur (*phobous*) et l'audace (*tharrè*). » 1107a33.

² Il est impossible de traiter ici cette importante question chez Aristote. Je me limiterai à une référence textuelle : « Chacun des noms (*onomatôn*) se dit de façon multiple (*legetai pollakhôs*), soit par pure homonymie, soit parce que les uns dépendent des autres qui leur sont antérieurs » *Traité de la Génération et de la Corruption*, 332b30-32.

³ Selon Jamblique, *Vie de Pythagore*, 130-131.

Cette méthode consiste à définir un milieu entre deux extrêmes (comme 4 entre 2 et 8). Une telle saisie *logistique* des émotions que sont la crainte et l'audace revient à croire que l'on peut extraire des émotions, comme par calcul, la vertu (*aretè*) désormais intermédiaire. C'est le *meson* ou la mèse, ce qui est au milieu, au centre, entre deux excès de valeur parfaitement égale, en sens inverse l'un de l'autre. La *mesotès*, la moyenne, donnera en latin la *medietas*, le médiat.

Il s'ensuit que si le courage est le milieu vertueux entre l'audace et la lâcheté, on définira la lâcheté comme la coïncidence par équivalence de l'excès et du défaut : « L'excès dans le fait de craindre (*ho d'en tòi men phobeïsthai huperballôn*) ou le défaut d'audace est lâcheté (*tòi de tharrein elleipôn deilos*) ».

On constate que l'excès d'un contraire (la crainte) équivaut au défaut du contraire correspondant (l'audace).

La portée de ce calcul est de cintrer les rapports entre les contraires comme on a fixé le milieu entre les contraires.

Mais Aristote s'efforce aussi de mesurer les excès relatifs : « De même que l'égal (*to ison*) est plus grand (*meizon*) par rapport (*pros*) au moins grand (*elaton*) et moins grand (*elaton*) par rapport (*pros*) au plus grand (*meizon*), de même les attitudes intermédiaires (*mesai hexeis*), dans les passions et les actions sont en excès par rapport au défaut (*pros tas elleipseis huperballousi*) et, par rapport à l'excès (*pros de tas huperbolas*), présentent un défaut (*elleipousin*). En effet, le courageux (*andreios*), par rapport au lâche (*pros men ton deilon*), paraît audacieux (*thrasus phainetai*) ; mais, par rapport à l'audacieux (*pros de ton thrasun*), lâche (*deilos*) [...] Ainsi, chaque extrême repousse respectivement l'intermédiaire vers son propre contraire (*ton meson hoï akroi hekateros pros hekateron*), si bien que la lâcheté qualifie d'audace le courage (*kai kaloüsi ton andreion ho men deilos thrasun*), et l'audace de lâcheté (*ho de thrasus deilon*), et proportionnellement les uns à l'égard des autres (*kai epi tôn allôn analogon*) » (*Éthique à Nicomaque* 1108b14-20 ; 23-25).

Dans ce jeu de perspectives renversantes qui évoque fortement le passage précité de Thucydide mais aussi la *skiagraphia* du *Phédon* (69b7), et dans lequel le milieu lui-même est repoussé de l'excès au défaut, tout se passe comme s'il n'y avait plus de valeur absolue du courage alors même que les valeurs de relativité sont mathématiquement fixées.

De telles formules mathématiques prétendent calculer l'audace dans le premier cas par rapport au courage considéré comme juste milieu, et dans le second par rapport à la lâcheté considérée comme un défaut. Elles donnent une image mathématique de l'audace comme un excès, une outrance. Une telle image évoque immédiatement l'apophtegme attribué à ceux qu'on appelle les Sept sages, et inscrit sur le fronton du temple de Delphes en l'honneur d'Apollon. La sentence est récurrente, ressassée par Théognis, par Solon qui selon Pausanias est l'un des Sept sages, et par les philosophes de tous bords, Socrate, Pyrrhon entre autres, les Tragiques : « μηδὲν ἄγαν (rien de trop) » (Euripide *Hippolyte*, v. 253-265). Être *metrios*, mesuré (vers 253), c'est se garder du Trop, de l'excès, de l'outrance. Mais en l'absence de texte il est impossible de rattacher l'audace à l'outrance, à la démesure.

Certains contextes associent l'audace à l'*hubris* qu'on traduit souvent en recourant à cette métaphore mathématique, la *démésure*, autrement dit ce qui surpasse ou dépasse la mesure.

Lorsqu'Antigone est accusée par Créon de faire preuve d'*hubris* (*hubrizein*, vers 480), c'est pour avoir eu de l'audace (vers 248 ; 449 ; 853). Chez Platon, notamment dans le *Politique* (307b), l'*hubris* est associée à une audace issue de la confiance en soi qui conduit à oser (Cairns, 1996 : 29). Et dans les *Lois*, les mercenaires ont de l'audace (*thraseis*) et de l'*hubris* (*hubristai*, 630b6).

Observons que l'*hubris* est décrite par la métaphore de l'ascension, de l'anabase, exprimée par le préfixe *ana-*, dans un passage d'*Œdipe-Tyran* de Sophocle : « ὕβρις, εἰ πολλῶν⁴ ὑπερπλησθῆ μάταν / ἂ μὴ 'πίκαιρα μηδὲ συμφέροντα/, ἀκρότατα γεῖσ' ἀναβᾶσ' / (ἄφαρ)⁵ ἀπότομον ὄρουσεν εἰς ἀνάγκαν/, ἔνθ' οὐ ποδὶ χρησίμω/ χρῆται. » (Lorsque l'arrogance⁶ s'est gavée vainement, sans opportunité ni souci des circonstances, et lorsqu'elle est montée aux plus hauts des faîtes, la voilà soudain qui s'abîme dans un précipice fatal, où, dès lors ses pieds brisés se refusent à la servir, vers 873-879).

Le verbe *anabainein* est assorti de deux termes qui connotent le sommet : le substantif *geison* qui désigne la corniche, le faîte, et l'adjectif *akros* qui désigne le sommet, au superlatif. Il s'agit de marcher, de monter au plus haut. Mais ce sommet clôt une escalade maximale, c'est un point d'arrêt, comme l'indique la fin du vers qui évoque une chute dans l'abîme où la métaphore reprend l'image de la marche à travers celle des pieds dont on ne peut plus se servir. Même chose dans l'*Antigone* : l'audace atteint son extrémité en butant sur le socle élevé de la Justice (*hupsèlon es dikas bathron*, 854).

Cependant, dans les mêmes vers de l'*Œdipe-Tyran* une autre métaphore fait apparaître le préfixe *hyper*, « au-dessus de, au-delà de » : *hyperplèsthè matan*, *hyperpimplèmi* signifiant se remplir, se gorger *hyper*, se gaver, et l'adverbe *matan* en soulignant la vanité. Le verbe *bainein* précédé de *hyper* signifie franchir comme chez Homère, *τεῖχος ὑπερβαίνειν* (franchir le rempart, *Iliade*, 20, 30), ou chez Platon (*République*, 373d9). C'est le même verbe qui est employé par Ion lorsqu'il s'écrie : « il faut oser (*tolmèteon*) ; car je ne transgresserais pas ce qui est fatal (*peprómen' oukh hyperbainèn pot'an*, Euripide, *Ion*, vers 1387-8). Et il est employé aussi par Créon : « καὶ δῆτ' ἐτόλμας τούσδ' ὑπερβαίνειν νόμους », Sophocle, *Antigone* 450). L'audace transgresse une limite.

De telles métaphores présentent l'*hubris* et semblent nous inviter à traduire ce terme célèbre par démesure, rejoignant ainsi ce qu'on appelle aujourd'hui les grands « mythes » de transgression des limites humaines : Prométhée, Icare, Sisyphe se sont engagés dans l'*hubris*, ils ont osé dépasser la mesure humaine. Le monarque perse achéménide, Cambyse, le roi des rois décrit par Hérodote dans le discours en anneau d'Otanès (*Enquêtes* III, 80-82), n'est-il pas accusé d'*hubris* (80, 2, 7) comme le Tyran (*Œdipe-Tyran* vers 873) ?

Toutefois, rien n'est plus faux que cette assimilation de l'*hubris* à un excès par rapport à une mesure.

Dans l'*Ajax* de Sophocle, Agamemnon dit à Teucer : « Audacieux tu offenses, tu parles librement » (*tharsôn hubrizeis kaxeleutherostomeis*, *Ajax* 1258). Aristote qui consacre une partie du livre II de sa *Rhétorique* à l'*hubris*, l'associe à la *kataphronesis* (le mépris) et à la malveillance (*epereasmos*) en définissant l'*hubris* par le plaisir d'humilier et de déshonorer (1378b23-35). Il est vraisemblable que Solon (Plutarque, *Solon* 18, 5) est l'auteur de la loi sur l'*hubris* (*graphè hubreos*) (Démosthène, *Contre Midias*, 21, 46 ; Eschine, *Contre Timarque*, 1, 15), qui eut l'effet de criminaliser ce qui relevait jusque-là d'une poursuite privée (Wees, 2011 :136-137). Or *hubris* ne signifie pas n'importe quel délit mais bien l'offense dont le spectre s'étend de l'injure verbale aux coups et au viol, et à la différence des meurtres, les victimes de l'*hubris* ne se limitent pas aux hommes libres mais incluent les femmes et les esclaves.

⁴ Lloyd-Jones, 1990.

⁵ Supprimé par Lloyd-Jones et Wilson.

⁶ Je vais justifier cette traduction plus bas.

Dès Homère ou Hésiode, le mot *hubris* ne signifie nullement la démesure, mais l'insolence, l'arrogance (Fisher, 1976 : 177)⁷. Homère connaît la mesure et emploie *ametrètos*, immense, démesuré, pour caractériser les travaux pénibles qu'Ulysse devra encore endurer après son retour à Ithaque (*Odyssée*, 23, 249). Or jamais *hubris* n'est employé en association avec *ametrètos*.

En revanche, l'*hubris* est assimilée à l'arrogance comme en témoignent au chant 1 de l'*Iliade*, les vers 212-214⁸. Ce rapprochement peut être confirmé par ce que déclare Aristote (*Rhétorique* 1378b23-35). Aristote souligne le fait que ce sont les jeunes et les riches qui prennent plaisir à humilier parce qu'ils se croient supérieurs (*huperekhein*), un verbe dans lequel on reconnaît le préfixe *huper*. De même, Platon admet que les qualités physiques, la beauté, la santé, la robustesse, la rapidité sont source d'audace (*thrasièis poièi*, *Lois* 728e4-5), tout comme la confiance en soi entraîne l'effronterie (*Lois* 649c8-10). Et comme Homère, il pense que l'audace est *anaideia* (*Lois* 647a10). Dans le portrait que le cupide Strepsiade fait de celui qu'il aspire à devenir en fréquentant Socrate et les sophistes, l'audace est clairement liée à l'effronterie (Aristophane, *Nuées* 445-446).

On comprend que certains étymologistes aient été tentés d'expliquer l'*hubris* par *huper* (Chantraine, 1968 : 1150). Plus vraisemblable serait la piste des langues anatoliennes à partir du terme *hu (wa)ppar qui signifie l'offense (Szemerényi, 1974 : 154).

L'*hubris* n'est pas démesure mais prétention arrogante (Cairns, 1996 : 26). Tel est le cas au vers 873 de l'*Cédipe-Tyran*. Car si l'*hubris* est comparée dans ces vers à un gavage démesuré, ce n'est pas parce qu'elle est en tant que telle démesurée, mais en tant que l'insolence arrogante et humiliante qu'elle désigne est démesurée (Fisher, 1979 : 41)⁹ ; c'est donc par la voie étymologique de l'outrage qu'elle parvient au sens de l'outrance, la notion de démesure étant indiquée par le préfixe *huper* et négativement par l'inopportunité, l'incurie mais non par le mot *hubris*.

Notons que la notion de mesure qui importe dans ces passages n'est pas, comme on pourrait s'y attendre, ce qu'on identifie à la juste mesure entendue au sens du milieu entre deux excès, mais à la dimension de l'événement. L'ascension décrite dans les vers de l'*Cédipe-Tyran* s'effectue sans égard à ce que l'on peut considérer dans l'adjectif *epikairois* : le *kairos* (moment opportun) marque une dimension non linéaire du temps qui, imprévisible, doit être saisie pour réussir une action, et le terme *sumpheron*, l'avantage ou le profit, lui aussi, lié à l'événement ou à la circonstance à laquelle il faut s'adapter. Un passage de Thucydide mentionne les Athéniens audacieux avec arrogance à contretemps (*para kairon hubrei tharsoûntas*, *Guerre du Péloponnèse*, 2, 65, 9, 1). De même, c'est le *kairos*, le moment opportun, qui est associé chez Diogène Laërce à l'apophtegme « rien de trop » tel que l'entend Chilôn, le sage lacédémonien : μηδὲν ἄγαν· καιρῷ πάντα πρόσεστι καλά (*rien de trop. Au moment opportun viennent toutes les belles choses*), 41, 1-4, H.S. Long), ou Critias (F. 7, 2). Et c'est cette même interprétation qui est appliquée par Platon à l'audace lorsque, dans le *Politique*, l'action politique décrite par les métaphores du tissage (306a1) s'applique à éviter l'excès de courage viril (*andreia*) et de retenue, (*sôphrosunè*) en les mesurant par le *kairos* (307b9). Le défaut de retenue est le désir (*erota*, 307e6) à contre temps (*akairoteron*) pour la paix, mais l'excès de courage est le désir plus violent qu'il ne faut (*sphodroteran toû deontos epithumian*, 308a4-7) pour la bataille.

⁷ Par exemple ce n'est pas le sexe ni l'abus de sexe qui relève de l'*hubris* mais le fait que le sexe est humiliant au lieu d'être plaisant pour le partenaire.

⁸ Voir la contribution de S. Perceau, dans ce volume.

⁹ Par exemple, l'*hubris* ne signifie pas l'impiété envers les dieux mais bien la poursuite du pouvoir et du plaisir au détriment de l'honneur des autres.

Si l'audace est excès de courage viril, c'est donc par intempestivité. Dans l'*Hippolyte* d'Euripide, Thésée déplore le recul toujours repoussé de la limite de l'audace : « Hélas, l'esprit (*phrenos*) des hommes jusqu'où avancera-t-il (*poi probèsetai*) ? / quel sera le terme de l'audace et de la témérité » (*ti terma tolmès kai thrasous genèsetai* ?, vers 936-937). De même, dans l'*Antigone* de Sophocle, le Chœur use du même verbe pour qualifier la témérité d'Antigone, synonyme de son audace, *tolma*, deux fois incriminée (vers 915 ; 248) : « étant allée aux limites de ta témérité » (*probàs'ep'eskhaton thrasous*, 853).

Observons l'emploi du verbe *probainô* qui signifie marcher en avant, avancer, enjamber. Il peut être intéressant de mettre ce passage en parallèle avec le *Protagoras* de Platon, dans lequel le sophiste Protagoras identifie les téméraires (*tharraleous*) à « ceux qui vont (*itas*) là où la plupart a peur d'aller » (349e3). Le mot *itas* dérivé du verbe aller (*ienai*) signifie résolu, brave mais aussi insolent. On marche audacieusement et l'audace va de l'avant, elle est « progressiste ».

L'audace implique l'action, la création autrement dit la nouveauté *ex nihilo* : on ose agir (*drân tolmái*, *Lois* 853d6), produire, créer (*tolmésai poein*, *Lois* 862 d 3). Mais une voie nouvelle s'ouvre au couteau conformément à la formule : « oser couper du nouveau » (*tolmèsèi kainotomôn*, *Epinomis* 985c8). Lorsque les Anciens associent l'audace au caractère novateur, ils dissocient la notion de nouveauté de celle d'événement et d'éventuel, et pour eux, l'audacieux va à contre temps, il est inactuel.

Une telle inactualité de l'audacieux explique pourquoi il ose déborder le cadre législatif comme on va le voir.

Platon associe le crime à l'audace de manière systématique. Il mentionne plusieurs crimes en les liant explicitement à l'audace par l'emploi récurrent des termes comme le substantif *tolma* (881a8) ou les formes du verbe *tolmân* : 933a3 (faire du mal à autrui en osant user de sortilège) ; 937c3 (oser témoigner alors qu'on a été condamné pour faux témoignage) ; 880a3 (oser se battre pour attaquer ou se défendre) ; 879 d6 (oser porter des coups à un étranger) ; 636c5-7 (oser se laisser aller à l'acrasie¹⁰) ; oser l'impiété (866a6 ; 853d6 ; 888d2). Une fois seulement (879e4) il use du préfixe *thrasu* pour composer un néologisme qui désigne le fait d'oser bafouer l'hospitalité (*thrasuxenias*).

Pourtant, lorsque l'Athénien des *Lois* récapitule les dispositions ou mobiles de l'âme lors des crimes, l'audace n'y figure pas.

L'Athénien classe¹¹ les meurtres accomplis de plein gré, prémédités et en toute injustice, selon qu'ils sont dus aux plaisirs, aux désirs (*epithumôn*) et à la jalousie envieuse (*phthonôn*) (869e5-8). Suit alors une assez longue description de ces « mobiles » dans laquelle l'Athénien évoque la main mise (exprimée par le mot *kratousa*) du désir sur l'âme (870a1-2). Ce désir est exprimé par une constellation de termes quasi-synonymes, *epithumia* (870a1), *pothos* (*hupo pothôn*, 870a2), *himeros* (870a3) et *erôs* (*erôtas*, 870a5). C'est l'estime de la richesse qui en est la cause (*aitia*). Rappelons que la grande partie des procès à Athènes est en effet dictée par le désir de richesses lors des successions qui donnent lieu aux querelles d'héritiers, de titres et de puissance, et le désir aphrodisiaque dans les adultères¹². La seconde cause est la disposition (*hexis*) de l'âme qui aime les honneurs (*philotimou*, 870c5), enfantant les envieux (*phthonous*). La troisième cause

¹⁰ Le crime ne concerne pas ici l'homosexualité, mais l'acrasie en matière de plaisir à laquelle la relation entre garçons pouvait parfois donner lieu comme l'ont montré les commentateurs de ce passage.

¹¹ *taxin*, 874e5.

¹² Les plaidoyers de Démosthène en témoignent suffisamment.

consiste en peurs (*phoboi*) lâches (*deila*) et injustes (870d8), par exemple la peur qui conduit à supprimer les témoins.

Lorsque l'Athénien passe à la classification des crimes par blessures et mutilations, il opère quatre nouvelles distinctions : d'une part les crimes commis « malgré soi » (*ta men akousia*)¹³, d'autre part les crimes commis par colère (*ta de thumôi*)¹⁴, puis les crimes commis par peur (*ta de phobôi*), et enfin, les crimes commis par délibération et de plein gré (*ta de ek pronoias hekousia*) (874e5-7)¹⁵. On constate que l'audace qui, comme on l'a vu, accompagne systématiquement les violences et les meurtres, ne figure ni dans la première classification ni dans la seconde, à la différence de la peur.

Qu'est-ce que l'audace pour ne pas figurer dans la liste des dispositions ou des mobiles du crime, alors que Platon associe l'audace à ce qu'il désigne par l'expression *ek pronoias* « par préméditation » (par exemple 873a6) et « par colère » *thumos* (869a3) ? Pour répondre à cette question, commençons par observer que l'audace que nous opposons spontanément à la peur n'est pas au même niveau que la peur. Par exemple, l'Athénien explique que la loi a pour effet de conduire le criminel à ne plus oser (*tolmêsai*, 862d3) commettre l'injustice de plein gré (*hékonta*)¹⁶. Or, si c'est bien une peur qui empêche ou retient l'audace, il ne peut s'agir de la peur qui anime la lâcheté. En effet, l'Athénien déclare que l'audace est telle qu'aucune terreur ne peut la freiner, pas même celle qui naît de la menace du châtiment posthume (881a3-b2). À l'audace s'oppose en réalité une « espèce de peur » que l'Étranger appelle la honte : « devenir craintifs au point de n'oser (*tolmân*) dire, subir ou faire (*drân*) quoi que ce soit de honteux (*aiskhron*) » (649d1). Cette sorte de peur est l'*aidôs* (647a10)¹⁷, et si elle s'oppose à l'assurance qui fait oser (*tharros*) c'est parce qu'elle est contraire à l'impudence (*anaidea*) (647a10). C'est pourquoi on aurait tort de traduire le mot *aidôs* par vergogne, si l'on entend par ce mot le contraire du dévergondage assimilé au libertinage, et la pudeur ne constitue qu'un aspect de l'*aidôs*. L'*aidôs* sauve, en effet, la justice (647c6-7) conformément au vers 200 des *Travaux et des Jours* d'Hésiode associant *Aidôs* et Justice (appelée de son nom archaïque *Némésis*), que cite l'Athénien (*Lois*, XII, 943e1-2), une idée exprimée en *hendiadys* dans le *Protagoras* (*aidô te kai dikên*, 322c2 – le respect plein de justice –). Par exemple, l'Athénien précise que l'*aidôs* empêche la justice de faire une faute, en négligeant de distinguer les

¹³ La traduction de Brisson et Pradeau (2006 : 148) « commises de plein gré » est erronée et donne lieu à un grave contre-sens.

¹⁴ Cette traduction par colère est provisoire et j'y reviendrai plus loin.

¹⁵ Cette classification correspond à la classification plus vaste des meurtres qui a eu lieu dès 865a et dont l'Athénien résume la partie par « *akousia* » et par « *thumos* » en 869e4-5 avant de passer à la partie « *ekousia* » de 869e5.

¹⁶ Je ne puis aborder ici une question capitale qui concerne la célèbre maxime généralement formulée « nul n'est injuste volontairement ». Outre le problème de traduction de cette formule, je me limiterai à résumer les choses : l'Athénien distingue deux manières d'être injuste. D'une part, lorsque l'ordre des parties de l'âme est celui dans lequel l'âme est dominée par un mode déraisonnable (le désir ou les passions du *thumos*) au lieu d'être dominée par la raison. C'est l'addiction au désir, à la crainte ou à la colère, c'est un désordre de l'âme. D'autre part, lorsque l'âme raisonne mal et que la représentation mauvaise de l'excellence entraîne un désordre de ses modes. Dans le premier cas, l'injustice résulte de la *boulésis* en tant que l'impulsion d'un mode vicieux, dans le second cas, l'injustice résulte de la représentation ignorante de ce qui constitue réellement son bien, ce qui entraîne une impulsion vicieuse et le désordre des parties de l'âme. L'Athénien dit que personne ne saurait d'aucune manière accueillir de bon gré (*hekôn*) aucun des maux les plus grands, surtout dans ce qu'il y a de plus précieux (*timiôtaton*), l'âme (731c6). C'est par ignorance qu'il y a injustice et l'ignorance se produit toujours malgré soi. Ce qui n'implique pas l'innocence juridique. Les injustes, dont l'injustice résulte de la représentation ignorante de ce qui constitue réellement leur bien, sont criminels de bon gré. D'un point de vue « métaphysique », ils sont injustes contre leur gré, puisqu'ils sont ignorants, mais ils sont néanmoins criminels délibérément, puisqu'ils consentent au crime.

¹⁷ Sur cette notion Wersinger, 2010 : 183-195 et 2015 : 387-403.

circonstances atténuantes d'une faute comme l'abandon des armes au combat. C'est ainsi que l'*aidôs* freine l'audace (*Politique* 310c10-e1), elle est un recul (*hupokhôrêsis*) devant l'audace par sens de la justice (*Définitions* 412c9).

Il ne faut pas en déduire l'amputation dans les *Dialogues* de Platon de la valeur de bravoure propre à l'*aidôs* qui existe chez Homère (par exemple *Iliade* 5, 529-530 ; 16, 422). Il convient en effet d'avoir constamment présent à l'esprit que l'*aidôs* comme manque de courage viril est blâmée dans la *République* (201b3). Et le courage est implicitement associé à l'*aidôs* dans les *Lois* (647b5), en tant que peur qui sauve au combat, à savoir la peur de la honte de paraître lâche devant ses amis, comme le dit Phèdre dans le *Banquet* (179a3-3). En outre, chez Homère, l'*aidôs* a, au même titre que l'audace, pour support psycho-physiologique traditionnel le *thumos* (*Iliade* 15, 661-663), au point que le composé *hyperthumos* désigne de manière formulaire l'audace des Troyens (*Iliade* 6, 111 ; 9, 233 ; 11, 564). Si Platon médiatise le *thumos*, en en faisant l'intermédiaire entre la raison et les désirs (Renaut, 2014), ce qui tend à assimiler le *thumos* à *orgê* la colère face aux désirs ou, inversement, face à la raison (comme dans l'exemple du tyran de la *République*), pour autant, le rapport de l'*aidôs* à l'indignation demeure important (le ressentiment devant l'outrage injuste, qui incite à la vengeance, *Lois* 866e3-6). Or, dans la mesure où la vengeance (*timôria*) des crimes *thumoi* se produit à la frontière de *Dikê* et de *Némésis*, entre le tribunal et ce que Louis Gernet appelait la « justice privée » (1917 : 354), l'audace possède, quand elle est liée au *thumos*, un statut ambigu, positif ou négatif, selon le point de vue, privé ou juridique, où l'on se place. C'est pourquoi l'Athénien en fait l'accompagnatrice du crime et non un mobile du crime.

Mais il est des crimes incroyables. Comme Archiloque (F. 96, 4), Thucydide ou Euripide entre autres, Platon semble croire que les crimes les plus terribles impliquent l'audace. Le terme employé est l'adjectif *deina* qui veut dire effrayant, prodigieux, merveilleux, autant dire *incroyable*. Dans la *Médée* d'Euripide, le chœur demande à Médée, sur le point de tuer ses enfants, comment elle aura : « cette incroyable audace (*deinan prosagousa tolman*) » (vers 859) ; dans *Iphigénie en Tauride*, Iphigénie qui s'est déclarée sans père (*apator*' vers 863) puisque son père, comme le dit Oreste dans une figure tautologique, « a osé une audace » (*tolman... etlê*, vers 862), va jusqu'à *hymner* la formule : *deinâs tolmas, dein' etlan/etlan dein'*, vers 869-870 ; dans *Iphigénie à Aulis*, Agamemnon est persuadé par son frère de tuer sa fille, ce qu'il exprime dans cette formule : « il me persuada d'oser des choses incroyables » (*tlênai deina*, vers 98) (voir aussi vers 133 « *deina g'etolmas* »). De son côté, Thucydide écrit lorsqu'il évoque la guerre civile « *etolmêsan ta deinotata* » (*La guerre du Péloponnèse*, III, 82, 8, 7-8). Quant à Platon il use quasiment de la même formule que Thucydide, « *tolmêsai [...] deina* », lorsqu'il fait évoquer par Socrate les récits des anciens poètes pour souligner les crimes de Thésée et de Pirithoüs et d'autres fils de dieux et de héros, en les rapportant à de l'audace (*République* 391c8-d4). Lorsqu'il évoque le Tyran, Platon le caractérise encore par son audace :

Il ne s'abstiendra (*aphexetai*) d'aucun meurtre incroyable (*phonou deinoû*), il ne s'abstiendra d'aucune nourriture, d'aucun forfait, son désir (*Erôs*) qui vit en lui tyranniquement, dans l'anarchie et le désordre, parce qu'il y règne en monarque (*monarkhos*), conduira celui qui l'héberge, comme une cité, à tout oser (*epi pâsan tolman*), *République* (574e2-575a3)

Ces choses incroyables qu'une cité en sédition ose, Thucydide en décrit quelques exemples lorsqu'il évoque la guerre civile de Corcyre : « Les suppliants étaient arrachés aux temples des dieux et massacrés sur les autels mêmes ; il en est qui périrent murés dans le temple de Dionysos » (*Guerre du Péloponnèse* III 81, 5, 1-5).

Toutes les « formes de mort » se produisent, explique-t-il (*pasa te idea thanatou*). Parmi ces crimes figure notamment l'infanticide (« Le père tuait le fils ») dont on a pu dire qu'il était ici une métaphore du crime d'horreur absolue soulignée par Thucydide (*eti paraiterô*) (Loroux, 1986 : 181, note 44).

Dans son *Pro Cluentio* Cicéron emploie une expression du même genre que le grec *deinos* pour qualifier le crime de Sassia qui séduisit son gendre : « *O mulieris scelus incredibile* » (O crime incroyable de la femme) (VI, 15). Un crime incroyable est un crime dont on n'a jamais entendu parler avant, un crime inouï (*inauditum*, dit Cicéron) et surtout un crime d'audace. Lorsqu'il décrit la fureur de Sassia, Cicéron mentionne la singularité de cette audace (*o audaciam singularem!*) autrement dit son exceptionnalité, sa monstruosité : Sassia n'a égard à rien (*Nonne timuisse*), elle renverse tout de sa cupidité et de sa fureur (*Perfregit ac prostravit omnia cupiditate ac furore*), son désir abat la décence (*uicit pudorem libido*), son audace abat le respect (*timorem audacia*).

Dans son traité *De la Clémence*, Sénèque reprend l'expression de Cicéron pour l'appliquer au parricide, un *scelus incredibile* (I, 23, 1). Une longue tradition associe le parricide à l'audace. Dans les *Choéphores* d'Eschyle, Oreste déclare qu'il a « osé tuer » sa mère (*tolmès*, vers 1029) ; dans l'*Électre* d'Euripide, Électre répond à Oreste qui lui demande s'il tuerait les meurtriers de son père : « en osant (*tolmôn*) les choses que ses ennemis ont osées (*etolmèthè*) contre mon père » et Oreste répond alors : « et oserais-tu (*tlaiès*) avec lui tuer ta mère ? » (vers 276-278).

De même le tyran de la *République* a l'audace de faire violence à son père (*tolmèsei ton patera biazesthai* 569b4-5) et dans les *Lois* le verbe *tolmèsai* ou le substantif *tolma* est récurrent lorsqu'il s'agit de porter la main sur son père ou sa mère, (880e7 ; 881a7-9), de les frapper (881b3), ou de les tuer (869a4 ; 873a6). Dans les *Nuées*, Aristophane décrit l'agression du *patroloias* : « il mord, il cogne, il étrangle, il écrase » (vers 1376). Enfin, il n'est pas inintéressant de noter que c'est du même verbe que Platon se sert métaphoriquement dans le *Sophiste* (*tolmèton*, 242a2) lorsqu'il présente la réfutation de Parménide (signalé singulièrement respectable dans le *Théétète* 183e3-184a) par l'Étranger comme un *patroloias*, c'est-à-dire à une agression humiliante du père (assimilée à une *hubris* dans le *Phédon* 114a9)¹⁸. Dans la cité des *Oiseaux* d'Aristophane, où l'on dit tout haut ce que les autres cités pensent tout bas, à Patraloias, qui déclare qu'il veut étrangler son père afin de prendre possession de sa fortune (vers 1351-2), Pisthétairos répond que ce n'est pas de l'audace mais du courage (*andreia*) qui qualifie le fait de donner des coups à son père (vers 1349). Un tel renversement suffit à prouver que l'audace est fondamentalement pensée en relation avec le crime contre les parents, considéré comme le plus *deinos*.

Il semble qu'à Rome, le parricide ait été assimilé aux choses extraordinaires (*mirabilia*), au même titre que les hermaphrodites, les bicéphales, quadrupèdes et porteurs de double pénis, considéré comme un « désordre de la nature » que la cité expulse (Thomas, 2017 : 24). Le parricide est audacieux par inhumanité. Suivant une détermination anthropocentrique obstinée, dans le *Lachès*, Nicias refuse d'accorder aux animaux le courage qui est une vertu, comme à aucun être qui, par ignorance, ne craint pas les choses terribles (*deina*, 197a6-7). Aristote prétend que certaines choses sont redoutables *par nature* comme les forces naturelles *au-dessus* (*huper*) de la condition humaine (*tas toû anthropinou hexeis*, *Éthique à Eudème* 1129b20). Ne pas l'admettre, c'est de la folie, ou bien c'est être « comme les Celtes », audacieux par insensibilité (*analgètos*, *Éthique à Nicomaque* 1115b26-28) ou encore par emportement (*thumos*, *Éthique à Eudème* 1229b28-29). L'audace est donc inhumaine.

¹⁸ Le sens de *patroloias* n'est pas le parricide, Blanc, 2003 : 37.

Or, pour qualifier l'audace du parricide, Sénèque la place *au-delà de l'audace* (*ultra audaciam positum*). Soulignons ce déplacement *hyperbolique* qui rappelle les techniques apophatiques qui vident le discours de ses énoncés et de toute référence afin d'exprimer l'éminence de ce qui est inassignable (Wersinger Taylor, 2016 : 13-32).

Quel est le statut ontologique de cette audace inassignable ? Dans son traité, le néoplatonicien du VI^e siècle, Damascius décrit l'audace du langage humain face à l'ineffable :

Il faut savoir que ces noms et ces verbes relèvent de nos douleurs d'enfantement (εἰδέναι γρηὶ ὅτι ταῦτα ὀνόματά ἐστι καὶ ῥήματα τῶν ἡμετέρων ὠδίνων), celles qui s'efforcent audacieusement de s'affairer à son sujet (ὄσαι πολυπραγμονεῖν ἐκεῖνο τολμῶσιν), mais qui se tiennent et s'arrêtent aux portes du sanctuaire et ne nous divulguent rien de lui (ἐν προθύροις ἐστηκυῶν τοῦ ἀδύτου, καὶ οὐδὲν μὲν τῶν ἐκείνου ἐξαγγελουσῶν), *Apories et Solutions au sujet des Premiers Principes* I, 7, 4-6.

Si le langage appartient aux douleurs d'enfantement, selon la métaphore empruntée au *Banquet* de Platon, ces douleurs concernant la gestation des pensées lorsqu'elles s'appliquent à l'ineffable aboutissent, selon Damascius, à un avortement (Tresson-Metry, 2012 : 386, note 77), et les pensées correspondantes sont caractérisées, d'une part, par le verbe d'origine platonicienne péjoratif *polupragmōnein* qui, selon Socrate, définit l'injustice (Platon, *République*, 433a8-9) et qui signifie pour Damascius le fait d'examiner quelque chose avec affairément et curiosité, et d'autre part, le verbe *tolmân*, qui rejette l'audacieux au seuil de l'indicible.

Parler de l'indicible est audacieux, si bien que l'homme demeurant au seuil de l'indicible, l'audacieux, est inhumain. Pour comprendre la fonction de l'audace dans ce contexte, il faut faire référence à Plotin mais aussi aux Oracles Chaldaïques¹⁹. Dans l'hénologie de Plotin, l'audace, « clef de voûte du système » (Troiano, 2013 : 212), caractérise les degrés non humains de l'éloignement de l'Un, de l'intellect à la matière, l'audace coïncidant avec l'affairément (*polupragmosunê*, Plotin, *Ennéades* IV 4, 6, 7-8) et l'avidité de supériorité (*pleonexia*) qui sont la raison profonde de la déclinaison (Plotin, *Ennéades* III 7, 11, 15-17). Mais une telle conception de l'audace remonte sans doute plus haut. Selon des sources il est vrai tardives, dans les milieux pythagoriciens (Plutarque, *Isis et Osiris* 381E9-F3), peut-être dès le VI^e siècle avant notre ère, dans l'entourage de Phérécyde de Syros, l'audace était un nom de la Dyade, à savoir le principe de division (F. 14, Lydus, *De Mensibus* II 7, p. 24, 12-13 Wunsch). Celui-ci se serait détaché de la monade par audace (Olympiodore, *In Platonis Alcibiadem Commentarii*, 48, 16-18).

Dans cette conception cosmologique et théologique de l'audace, l'homme n'en est plus que l'un des dépositaires. Un fragment des *Oracles Chaldaïques* présente l'homme comme une créature issue de la « nature audacieuse » (*tolmêrâs phuseôs*, 106 Des Places). Il s'ensuit cet apparent paradoxe que la même raison qui fait que l'audace déclenche la déclinaison et la chute explique que l'homme, en l'occurrence le philosophe, qui se situe à un degré de cette déclinaison, puisse parler avec audace de ce qui se situe au-dessus de tout, comme l'explique Proclus (*In Alcibiadem*, p. 132, 10-16 et p. 133, 7-11 Westerink).

Au I^{er} siècle, à Rome, dans la diversité syncrétique des pratiques mystériques venues d'Orient, le mithracisme, le mazdéisme, le zervanisme, les rituels magiques originaires de Perse sont déjà bien mêlés aux doctrines stoïciennes²⁰. Dans ce contexte naissent des formes culturelles dualistes

¹⁹ Il est impossible ici de présenter cette collection de vers hexamétriques censés avoir été transmis par les dieux à Julien le Chaldéen ou à son fils, Julien le Théurge au II^e siècle. Voir Lewy, 1978 ; Van Lieffering, 1999.

²⁰ Sur l'héliocratismes de Cléanthe, Verbeke, 1945 : 53 ; sur les rapports du Stoïcisme et des Mystères, Bidez et Cumont, 1973, I : 32, 92.

accordant une importance capitale au dieu du mal, Ahriman, et favorisant la démonologie, la thaumaturgie et les rituels apotropaiques de la magie noire²¹.

Une « archive », au sens de Michel Foucault, devient possible qui définit une figure canonique de l'homme magicien apotropaique, servant de schème attracteur où viennent s'accumuler les éléments mystériques, philosophiques et psychologiques déterminant une tradition par rapport à laquelle se déterminent des émules.

Sénèque fut peut-être le témoin de la figure mythique (Lefèbre, 2017) outrageante (*exhubrisen*)²² de Néron, identifié dès 69 à l'Antéchrist et à l'envoyé de Satan, considéré par le roi achéménide Tiridate comme une émanation de Mithra (Aiardi, 1975-76 : 225-236), empereur qui faisait frapper sa monnaie à son effigie coiffée de la couronne du dieu-Soleil. Sa relation à la magie est mentionnée par Pline d'une manière ambiguë qui peut indiquer à la fois l'initiation et la mégalomanie. Tout en écrivant que Néron avait délaissé la magie, Pline en effet écrit : « La fortune des choses humaines la plus haute étant portée dans les vices profonds de l'âme, son premier désir fut de commander aux dieux (*fortuna rerum humanorum summa gestiente in profundis animi vitiis, primumque imperare dis concupiuit*) » (Pline, *Histoire Naturelle*, XXX § 14).

Cela pourrait indiquer que Néron, qui demeurait superstitieux, se servait de la magie non pas en initié mais en la détournant à des fins criminelles, en particulier l'empoisonnement (Méthy, 2000 : 395-399). Suétone mentionne ses nombreux empoisonnements (*Néron*, 33). Son palais d'architecture de style perse, la *Domus Aurea*, était celui d'un dieu solaire et contenait une coupole qui mimait le mouvement du monde. Néron dont on connaît le goût pour la lyre heptacorde qu'Aristoxène de Tarente met en relation avec le mage Zaratas (Bidez et Cumont, 1973 : 244), se prenait vraisemblablement pour le *Cosmocrator*, le démiurge du monde (Grimal, 1955 : 15-20). Or, dans le gnosticisme, où l'audace, qui caractérise la création divine comme une imposture (*alazoneian*, Plotin, *Ennéades* II, 9, [33], 11, 21-22), est une divinité personnifiée, le créateur du monde est arrogant, audacieux, se prend pour le seul dieu et outrage les autres dieux (Troiano, 2013 : 218-219).

Il est donc permis de faire l'hypothèse que Sénèque qui, dans le même texte, compare Néron au Soleil et évoque l'audace *au-delà* de l'audace, désigne la voie mystérique qui assimile le monstre au divin²³. Néron matricide incestueux²⁴ aurait commis le crime *indicible*, audace au-delà de l'audace.

Or, le parricide a toujours passé pour être un crime indicible : il constitue le crime qui échappe le plus à la juridiction criminelle (Glotz, 1904 : 13). Aussi bien Solon que Dracon n'ont pas légiféré sur le parricide (Damet, 2012 : 242-243), et encore au IV^e siècle avant notre ère, Lysias écrit que parricide ou matricide figuraient parmi les mots que la loi athénienne interdit de prononcer (*aporrhêtôn*, *In Theomenestum* II, 3, 1-2). Il n'y a rien d'étonnant à ce que Sénèque déclare que le parricide est un crime indicible et justifie le sommet de prudence des législateurs qui ont préféré passer sous silence (*praeterire*) ce crime, de peur qu'en le punissant (*dum vindicant*), ils ne montrent qu'il peut se faire (*ostendere posse fieri*). Mais ce qui doit nous intéresser ici, plus que la conclusion de Sénèque selon laquelle « les parricides commencèrent avec la loi »²⁵, c'est le lien de

²¹ On trouvera une présentation de ces phénomènes chez Bidez et Cumont, 1973, I : 143-144.

²² Flavius Josèphe, *De Dello Judaico libri*, II, 250.

²³ Sur la magie apotropaique, et son détournement à des fins personnelles, voir Bidez et Cumont, 1973 : I, 146-147.

²⁴ Suétone raconte le meurtre d'Agrippine (*Néron*, 34).

²⁵ À Rome, le parricide relève d'une action juridique publique, la raison étant que le parricide est un crime contre le pouvoir (Thomas, 2017 : 17-19). Le statut juridique des fils était en effet suspendu à la mort du père omnipotent.

l'audace avec ce vocabulaire qui relève de la théologie négative, tels que l'indicible, l'incommensurable, l'inassignable, parce qu'il est l'expression de l'étrange modalité de la transcendance du crime désormais *érigé en acte divin* et dont la fascination opère encore aujourd'hui.

Auteure

Anne Gabrièle Wersinger Taylor
URCA, CIRLEP EA 4299
anne-gabriele.wersinger@univ-reims.fr

Œuvres citées

- AIARDI Alessandro, « Sulla pretesa iniziazione di Nerone ai misteri di Mithra, Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti 134, 1975–76, p. 225-236.
- BALOT Ryan K., *Courage in the Democratic Polis: Ideology and Critique in Classical Athens*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2014.
- BIDEZ Joseph et CUMONT Franz, *Les Mages hellénisés, Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris, Les Belles Lettres, I, II, 1938, 1973.
- BLANC Alain, « La faute et le parricide en grec, le *dommage* indo-iranien et la *peine* germanique : formes de la racine *h2ley-. », *Revue des études grecques*, tome 116, janvier-juin 2003, p. 17-53.
- BRISSON Luc et PRADEAU Jean-François, *Platon, Lois*, Paris, GF, 2006.
- CAIRNS Douglas, « Hybris, Dishonour and thinking big » *The Journal of Hellenic Studies*, 116, 1996, p. 1-32.
- CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968.
- CUMONT Franz, « L'iniziazione di Nerone da parte di Tiridate d'Armenia », *Rivista di Filologica Classica* 11, 1933, p. 145–154.
- DAMET Aurélie, *La Septième Porte : les conflits familiaux dans l'Athènes classique*, Paris, PUSorbonne, 2012.
- DERRIDA Jacques, *Foi et Savoir*, Paris, Seuil, 1996.
- FISHER Nick, « Hybris and Dishonour », I, *Greece & Rome*, vol. 23, n° 2, 1976, p. 177-193.
- FISHER Nick, *Hybris. A study of the values of honour and shame in ancient Greece*, Warminster, 1992.
- FOUCAULT Michel, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- GERNET Louis, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, Albin Michel, 1917, 2001 reprint.
- GLOTZ Gustave, *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, Librairie des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1904.
- GRIMAL Pierre, « Sur deux « mots » de Néron », *Pallas*, 1955, 3, p. 15-20.
- LAVAUD Laurent, *Plotin, Traité 39 (VI, 8) « Sur le volontaire et sur la volonté de l'Un »*, Introduction, traduction et notes, Paris, GF-Flammarion, 2007.
- LEFEBVRE Laurie, *Le Mythe Néron. La fabrique d'un monstre dans la littérature antique (I^{er}-V^e siècle)*, Villeneuve d'Ascq, PU du Septentrion, 2017.
- LEWY Hans, *Chaldean oracles and Theurgy: mysticism, magic and platonism in the later Roman Empire*, (ed. Jean Tardieu), Paris, Etudes Augustiniennes, 1978.
- LLOYD-JONES Hugh & WILSON Nigel Guy, *Sophoclis Fabulae*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- LONG Herbert Strainge, *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 vols. Oxford, Clarendon Press, 1964 (repr. 1966).
- LORAUX Nicole, « La Main d'Antigone » *Métis* 1, n° 2, 1986, p. 165-196.

Mais on comprend aussitôt l'effet pervers de cette situation propre au droit romain : l'ambition des fils nourrissant la terreur des pères.

- METHY Nicole, « Néron, Mage ou Monstre, Sur un passage de Pline l'Ancien » (NH 30, 14-17), *Rheinisches Museum fur Philologie* 143 (2000), p. 381-399, p. 398-399.
- NIESE Benedikt, *Flavii Iosephi opera*, vol. 6, Berlin, Weidmann, 1895 (repr. 1955).
- RENAUT Olivier, *Platon et la médiation des émotions. L'éducation du thymos dans les dialogues*, Paris, Vrin, 2014.
- SZEMERÉNYI Oswald, « The Origins of the Greek Lexicon: Ex Oriente Lux », *Journal of Hellenic Studies*, 94, 1974, p. 144-157.
- THOMAS Yan, *Le Meurtre du Père*, Paris, Albin Michel, 2017.
- TRESSON-METRY Carole, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Peri arkôn de Damaskios*, Leiden, Brill, 2012.
- TROIANO Mariano, « Plotin et les Gnostiques. L'audace du démiurge » *Journal of Coptic Studies*, 15, 2013, p. 209-235.
- VAN LIEFFERINGE Carine, *La Théurgie des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Kernos suppl. 9, 1999.
- VERBEKE Gérard, *L'Evolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à Saint Augustin*, Paris, De Brouwer, 1945
- WEES Hans van, « The Law of Hybris and Solon's Reform of Justice », *Sociable Man. Essays on ancient Greek social behaviour, in honour of Nick Fisher*, LAMBERT Stephen D. (ed.), Swansea, Classical Press of Wales, 2011, p. 117-144
- WERSINGER A. Gabrièle, *Platon et la Dysharmonie, recherches sur la forme musicale*, Paris, Vrin, 2001.
- WERSINGER A. Gabrièle, « La danse et la pudeur » (Platon, Lois, VI, 771e5-772a4), in *Musiques, rythmes et danses dans l'Antiquité*, DELAUAUD-ROUX Marie-Hélène (ed.), Rennes, PUR, 2010, p. 183-195.
- WERSINGER A. Gabrièle, « The meaning of « Apollon ... daimonias huperbolês » in Plato's *Republic* 6,509b6-c4 : A New Hypothesis », in *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, NAILS Debra and TARRANT Harrold (eds.), Commentationes Humanarum Litterarum 131, 2015, p. 53-58
- WERSINGER Taylor Gabrièle, « *Aidôs* : ce qu'Homère apprend au philosophe contemporain », *Gaia*, 18 2015, p. 387-403
- WERSINGER Taylor Gabrièle, « La négation néo-platonicienne et le résidu principal (Plotin, Proklos, Damaskios, Wittgenstein et Derrida) », in *Négation et référence*, DAVAL René, FRATH Pierre, HILGERT Emilia, PALMA Silvia (eds.), Reims, Epure, 2016, p. 13-32.