

Normes et déviances

JEAN-PIERRE VERNANT Né en 1914 à Provins. Etudes supérieures à la Sorbonne. Agrégé de l'Université (philosophie), 1937.

Professeur de philosophie au Lycée de Toulouse, puis au Lycée Jacques-Decour, à Paris. Attaché, puis chargé de recherche au Centre national de la recherche scientifique, de 1948 à 1957. Directeur d'études à l'École pratique des Hautes Etudes, VI^e et V^e sections, de 1957 à 1975. De 1975 à 1984, professeur au Collège de France, titulaire de la chaire d'Etude comparée des religions antiques. Directeur du Centre de Recherches comparées sur les Sociétés anciennes. Depuis 1984, professeur honoraire au Collège de France. Ancien chef des Forces françaises de l'Intérieur, du Sud-Ouest de la France, sous le pseudonyme de Colonel Berthier.

Dans l'impossibilité de présenter ici la liste impressionnante des publications de Jean-Pierre Vernant, nous nous bornerons à citer la première, parue en 1962, et traduite en douze langues : *Les origines de la pensée grecque*, coll. « Mythes et religions », 128 pages, Paris, PUF, et la dernière, publiée en 1986 : *Corps des dieux*, vol. collectif sous la direction de Ch. Malamoud et J.-P. Vernant, « Le Temps de la réflexion », VII, Paris, Gallimard, 408 pages.

CONFÉRENCE DE JEAN-PIERRE VERNANT

Vous ne parviendrez jamais à faire des sages si vous ne faites d'abord des polissons : c'était l'éducation des Spartiates ; au lieu de les coller sur les livres, on commençait à leur apprendre à voler leur dîner.

Jean-Jacques Rousseau
(*Emile*, livre II, p. 362, Bibl. de la Pléiade)

@

p.051 Norme et déviance : ce pourrait être une des clés de lecture du panthéon grec. Après tout la frontière que Nietzsche établit entre Apollon et Dionysos suit une ligne de démarcation dont le tracé obéit à une opposition de ce type. Si l'on situe Artémis dans ce cadre, elle y trouve tout naturellement une place à sa mesure. Autant que Dionysos elle traduit l'écart par rapport à la règle. Puissance d'anomie elle rejette les liens sacrés du mariage, refuse le statut d'épouse. Patronne des confins elle siège sur les marges, loin des centres urbains et des terres cultivées, dans ces étendues désertes, inquiétantes, détournées, que la main de l'homme n'a pas touchées et où gîtent les bêtes sauvages.

Normes et déviances

Comme Dionysos elle est en pays grec, aux yeux des Grecs, une déesse *Xénè*, étrangère, p.052 barbare, sanguinaire ¹. Elle incarne la nécessaire présence de l'Autre au sein de communautés humaines dont les membres, en obéissant aux mêmes règles, en se pliant aux mêmes normes, se veulent tous taillés sur le même modèle, égaux et semblables entre eux.

Le paradoxe est que cette divinité marginale, maîtresse des différences, des écarts, des déviances assume la charge de l'éducation des enfants des hommes comme du nourrissage des petits des animaux. Artémis patronne l'*agôgè*, c'est-à-dire ce long cursus d'épreuves qu'il faut avoir suivi, de la première enfance à l'*hébè* — la sortie de l'adolescence et l'entrée dans l'âge d'homme — pour se retrouver au terme conforme au modèle de ce qu'on doit être : un citoyen adulte ayant accédé du même pas à la pleine identité sociale et à l'état d'homme accompli, devenu, de ce fait, un « animal politique », s'inspirant sans cesse de cette norme de la vie civilisée que Platon formule en ces termes : faire en toute circonstance ce qui est le meilleur pour la cité ².

Posons le problème autrement. Si, comme le pensent les Grecs, la normalité, pour l'homme, c'est l'état adulte, les jeunes sont des déviants. Ils ne sont pas des humains en miniature, à échelle réduite, ils sont autres que les humains. L'éducation implique pour

¹ Cf. Pierre Ellinger, « Le gypse et la boue, I. Sur les mythes de la guerre d'anéantissement », *Quaderni Urbinati di Cultura classica*, 29, 1978, p. 7-35 ; « Artémis », in *Dictionnaire des Mythologies*, sous la direction de Y. Bonnefoy, Paris, Flammarion, 1981, vol. I, p. 70 ; « Les ruses de guerre d'Artémis », *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 2, Cahiers du Centre Jean Bérard, IX, Naples, 1984, p. 51-67 ; J.-P. Vernant, *Annuaire du Collège de France*, 1980-81, p. 391-405 ; 1981-82, p. 407-419 ; 1982-83, p. 443-457 ; *La mort dans les yeux. Figures de l'Autre en Grèce ancienne*, Paris, Hachette, 1985, 2^e éd. 1986.

² *République*, 413 de. — En ce qui concerne l'éducation des filles, dont nous ne traitons pas ici, on se référera aux analyses de Claude Calame, *Les chœurs des jeunes filles en Grèce archaïque*, Rome, 1977, 2 vol.

Normes et déviances

eux un changement d'état, une rupture, l'entrée dans une condition d'existence nouvelle. Elle leur apporte ce dont le jeune est par nature dépourvu et qui appartient exclusivement à l'adulte dès lors qu'il exerce l'ensemble des activités liées à son statut de citoyen. En ce sens tant qu'il n'a pas franchi le seuil de l'adolescence pour entrer dans l'âge mûr le jeune doit être considéré comme un être différent et traité comme tel. Cette altérité se marque aussi bien sur le plan ^{p.053} des conduites qui lui sont imposées que sur celui des normes, sociales et morales, qu'on estime appropriées à son âge. Les règles de vie du jeune doivent donc, tout au long de l'*agôgè*, se démarquer de celles des adultes dans la mesure même où elles ont pour fin d'y mener.

Mais regardons les choses de plus près. A Sparte, sur les rives de l'Eurotas, dans le sanctuaire suburbain d'Artémis Orthia, où pendant près d'un millénaire ont été célébrés les rites ponctuant le cours de l'*agôgè* des jeunes garçons, les fouilles de l'Ecole anglaise ont dégagé une riche série de masques votifs qu'on a classés en sept types ¹. En fait une ligne de partage nette sépare deux genres de masques et les oppose clairement. D'un côté, des figures d'hommes, adolescents ou mûrs, imberbes ou barbus, représentant des guerriers dans leur aspect « normal » de *couroi* et *d'andres* ; de l'autre, des figures qui, contrastant avec ces modèles réguliers du jeune et de l'adulte, présentent une gamme variée d'écartés ou de déviations traduisant la laideur, la vieillesse, la monstruosité, l'horreur, le grotesque — qu'il s'agisse de vieilles ridées et édentées, à la façon de sinistres nourrices, sorcières ou Grées (*graiiai*), de Satyres, plus risibles encore qu'inquiétants, de

¹ C. Dickins, « The masks », in *The sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*, éd. R. M. Dawkins, London, 1927, ch. V, p. 163-186.

Normes et déviances

Gorgones, avec leur face de terreur, ou enfin des diverses formes de Grotesques, aux visages enlaidis, déformés, caricaturés. Les trois catégories de masques les plus significatives, parce que massivement représentées et même quasi exclusives après 550 sont : 1. celle du guerrier adulte (l'idéal visé par le jeune à travers l'*agôgè*) ; 2. celle des Grotesques (exprimant les multiples façons d'altérer ce modèle viril adulte) ; 3. celle des vieilles (marquant l'extrême écart, l'altérité maximale sur le triple plan du sexe, de l'âge, du statut).

Si ces masques votifs rappellent ceux qui étaient portés au cours de mascarades ou de danses, quelle place, quel rôle faut-il leur reconnaître dans le dressage qui vise à transformer les jeunes en citoyens de plein droit, faisant de chacun d'eux, au terme d'un parcours marqué d'épreuves, un *Homoios*, un Egal parmi les Egaux ?

^{p.054} Après les travaux de H. Jeanmaire, A. Brelich, P. Vidal-Naquet, on serait porté à répondre que ces masques — Satyres, Gorgones, Vieilles, Grotesques — traduisent l'appartenance des jeunes à cette sphère du sauvage où, sous le patronage d'Artémis, ils demeurent relégués aussi longtemps qu'ils n'ont pas franchi, avec l'*hébé*, le cap qui les fait entrer dans le monde des adultes.

Qu'il y ait dans cette interprétation une part de vérité, nous ne le contesterons pas. Mais elle laisse subsister, nous semble-t-il, des zones d'ombre et sur plusieurs points elle fait problème. Le rôle d'Artémis n'est-il pas, à travers l'*agôgè*, de désensauvager les jeunes, de les acculturer pour en faire des adultes accomplis ? S'il en est ainsi ne risque-t-on pas de simplifier les choses en posant le jeune et l'adulte comme deux figures rigoureusement inverses, dont l'une représenterait la déviance du côté de la sauvagerie,

Normes et déviances

l'autre la norme civilisée ? Par son genre de vie, son aspect, sa conduite, le jeune se présente effectivement, d'après l'ensemble des témoignages qui nous sont parvenus, sous des traits faisant de lui, à bien des égards, le contraire du guerrier-citoyen adulte, un antihoplite, a-t-on pu dire ¹. Mais son statut, plus complexe, ne se définit pas seulement par son écart ou son contraste avec le petit groupe des *Homoioi*. Sa sélection dès la naissance par les Anciens à la *Leschè* ², par les nourrices lors de l'épreuve du vin pur ³, l'éducation qui lui est réservée, son admission à sept ans dans les rangs d'une *agela*, son appartenance, de quatorze à vingt ans, aux diverses classes d'âge ^{p.055} soumises à la dure discipline de l'éphébie ⁴ — tout fait de lui, dans la société lacédémonienne, un élu, choisi dès le départ, distingué et perfectionné pendant toute la durée de l'*agôgè*, de façon à devenir, s'il s'en montre continûment digne, ce à quoi il est destiné et qui l'oppose à la multitude des « autres » : un Spartiate authentique. En ce sens, d'entrée de jeu, il se sépare de la masse de tous ceux qui, exclus de l'*agôgè*, tenus à l'écart de l'autel d'Orthia, ne pourront jamais prétendre au statut de citoyens et resteront toute leur vie confinés dans l'état

¹ Cf. Pierre Vidal-Naquet, « Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne », *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, La Découverte-Maspero, 1983, p. 161 et sq.

² « Quand un enfant lui naissait, le père n'était pas libre de l'élever ; il le prenait et l'apportait dans un lieu appelé Leschè, où siégeaient les plus anciens de la tribu. Ils examinaient le nouveau-né. S'il était bien conformé et robuste, ils ordonnaient de l'élever et lui assignaient un des neuf mille lots de terre. Si, au contraire, il était mal venu et difforme ils l'envoyaient en un lieu appelé les Apothètes qui était un précipice du Taygète. » Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 16, 1-2.

³ « Les femmes ne lavaient pas le nouveau-né avec de l'eau, mais avec du vin : elles voulaient ainsi éprouver (*basanon tina poioumenai*) leur constitution. On dit en effet que ceux qui sont sujets à l'épilepsie et maladifs, sous l'effet du vin pur meurent de convulsions, tandis que ceux qui ont une complexion saine en reçoivent une meilleure trempe et une vigueur plus grande. » *Vie de Lycurgue*, 16, 3.

⁴ Sur l'organisation en classes d'âge, le jeune étant successivement *rhôbidas*, *promikizomenos*, *mikizomenos*, *propais*, *pais*, *melleiren*, *eiren*, cf. K.M.T. Chrimes, *Ancient Sparta, A re-examination of the evidence*, Manchester, 1949, ch. 3 : « The ephebic organisation », p. 84-136.

Normes et déviances

subordonné et méprisé d'hilote. Le jeune occupe donc, entre l'hilote et le citoyen de plein droit, une position intermédiaire. Il n'incarne pas le « sauvage » ; il se tient, pour grandir, à la frontière de deux états contrastés. Par rapport aux hilotes, ces sous-hommes, ces sortes de bêtes ¹, il est proche des *Homoioi* dont sa vocation est de faire un jour partie. Mais par rapport aux *Homoioi* auxquels il s'oppose aussi longtemps qu'il n'est pas encore « dressé » à leur pleine similitude, il est proche des hilotes dont il partage certains aspects de bassesse et d'ensauvagement.

Statut équivoque, ambigu, qui oscille, bascule et change de sens suivant qu'on se place à l'un ou l'autre des deux pôles extrêmes de la société lacédémonienne, laquelle au reste, comprend, comme on sait, toute une série d'échelons intermédiaires.

Face aux hilotes, la frontière tend à s'effacer entre les adolescents groupés dans l'*agela* et les hommes faits réunis en convives des syssities ; jeunes et adultes forment sur ce plan comme les deux aspects complémentaires d'un même corps social s'opposant en bloc à tout ce qui n'est pas lui ; face aux *Homoioi*, c'est avec les hilotes que la frontière tend à se brouiller — les jeunes devant, pour se démarquer des citoyens accomplis, endosser des traits d'altérité les rejetant en deçà du corps civique, hors de ses normes, sur les marges de l'honneur et de la vie civilisée.

p.056 On comprend mieux alors que les masques incarnent tantôt le modèle avec lequel le jeune doit s'identifier ; tantôt, sous les

¹ Selon le témoignage de Théopompe, les hilotes se comportaient « de façon extrêmement sauvage et rude, *pantapasi ômôs kai pikrôs* », FGr. Hist. 115 F 13.

Normes et déviances

formes du sauvage et du grotesque, de l'horrible et du ridicule, des zones extrêmes de l'altérité qu'il faut avoir explorées pour s'en détacher tout à fait ; tantôt enfin, sous la forme du masque de Gorgô, cette forme dernière et radicale de l'Autre, cette menace de chaos et de mort, qu'il faut avoir été capable de regarder en face pour devenir un homme.

Les glissements et les ambiguïtés dans le statut du jeune lacédémonien sont renforcés par le fait qu'à aucun moment au cours de l'*agôgè*, l'*aristeia* n'apparaît comme un état stable, où demeurer une fois atteint. Elle constitue un pôle idéal, une exigence d'autant plus impérative qu'elle reste toujours liée potentiellement à son contraire, l'opprobre, le déshonneur, menace sans cesse suspendue au-dessus de chacun. La noblesse n'est pas, à Sparte, pour le jeune, une qualité qu'il possède de naissance mais le prix d'une victoire qu'il lui faut indéfiniment confirmer s'il veut que sa valeur soit reconnue. De même que, dans l'*agôgè*, l'adolescent doit endurer une série d'épreuves probatoires pour obtenir le droit à une carrière adulte d'honneurs, de *timai*, le Spartiate peut toujours en être lui-même, au cours de sa vie, exclu et, dans sa déchéance, retomber, comme « trembleur » ou comme célibataire, au-dessous du seuil qui définit l'authentique membre de la Cité ¹. Seul l'hilote, encore qu'il puisse lui aussi, comme dans le cas des *Neodamodeis*, s'élever au-dessus de sa propre condition ², se trouve, au moins dans le

¹ Sur la honte qui s'attache au qualificatif de *tresas*, cf. Hérodote, VII, 231, 4-5. Sur le statut infamant des *tresantes*, confinés dans une existence pénible et malheureuse, cf. Plutarque, *Lycurque*, 21, 2 ; sur leur exclusion des magistratures, leur dégradation civique : Thucydide, V, 34, 2 ; Plutarque, *Agésilas*, 30, 2-4. Sur le caractère infamant du célibat, le mépris réservé aux hommes non mariés, les humiliations qu'ils devaient subir, cf. *Lycurque*, 15, 2-4.

² Sur la participation des hilotes aux forces armées de Sparte, non seulement pour assurer le service personnel de chaque hoplite, mais comme auxiliaires, voire même, en

Normes et déviances

principe, voué par état, par nature, à ne pas franchir la frontière qui sépare les Egaux, les Semblables, de toute la masse inférieure des ^{p.057} « Autres ». Aussi ne lui faut-il pas seulement porter, inscrites sur sa personne, bien visibles, les marques de son indignité, exhiber en quelque sorte aux yeux de tous son infériorité congénitale ; il doit encore, comme J. Ducat l'a compris ¹, intérioriser cette dégradation au point de se sentir incapable, lorsqu'on le lui demande, de prononcer les paroles, de chanter les poèmes, d'effectuer les mouvements de danse — en bref d'adopter les façons qui sont, en propre, le privilège et la caractéristique de l'homme pleinement homme, du citoyen accompli ².

Dans l'espace dont Artémis est la patronne, le jeune n'est pas, au cours de sa formation, réduit au même état d'avilissement ; il y touche cependant : ses cheveux rasés font contraste ³, comme le bonnet infamant des hilotes (la *kunèè* ⁴, avec la chevelure qu'au sortir de l'éphébie le Spartiate a le droit et le devoir de garder longue et sans coiffe ⁵. Ses pieds nus, l'interdit de tunique qui le

cas de besoin, comme hoplites et sur le statut des *Neodamodeis*, c'est-à-dire des hilotes émancipés, cf. Pavel Oliva, « Heloten und Spartaner », *Index*, 10, 1981 (publié en janvier 1983), p. 43-54.

¹ « Le mépris des Hilotes », *Annales*, 6, 1974, p. 1451-64.

² Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 28, 10 : « On raconte que, lors de l'expédition des Thébains en Laconie, les hilotes qu'ils avaient faits prisonniers, ayant été invités à chanter les poèmes de Terpandre, d'Alcman et du laconien Spadôn, s'y refusèrent en disant que leurs maîtres ne le permettaient pas. »

³ *Ib.*, 16, 11.

⁴ Sur la *kunèè* ou *kunè*, la coiffe en peau de chien ou le bonnet en peau de bête, comme marque distinctive d'une condition servile, inférieure, infamante, cf. J. Ducat, *l. c.* Selon Myron de Priène, F.G.H. 106 F 2 Jacoby = *Athénée*, XIV, 657 D, « on force les hilotes à porter un bonnet en peau de chien ». Même usage, à Athènes, pour les esclaves : Aristophane, *Les Guêpes*, 445 sq. ; également pour les paysans les plus démunis : *Nuées*, 268. Ce type de coiffure est attribué aussi aux barbares, comme les Milyens : Hérodote, VII, 77. Chez Homère déjà, en *Iliade*, X, 333 sq., Dolon, coiffé d'une *kunèè* en peau de martre « a l'aspect d'un vilain, *kakos* » comme Laerte, en *Odyssée*, 24, 231, avec sur sa tête une *kunèè* en peau de chèvre, ferait penser à un esclave, n'étaient sa figure et sa prestance.

⁵ « A ceux qui sortaient de l'éphébie Lycurgue enjoignit de porter les cheveux longs dans l'idée qu'ils paraîtraient ainsi plus grands, plus nobles, plus terribles », Xénophon, *Rep.*

Normes et déviances

p.058 frappe (*chitôn*), son manteau unique, usé toute l'année et en toute saison (*himation*), la crasse (*auchméros*) dont il est couvert, faute de bains et de soins ¹, visent, comme les peaux de bête que les hilotes ont obligation de porter (*diphthera*, *katônakè*) ², à

Lac., II, 3 ; cf. aussi Hérodote, I, 82 ; Platon, *Phédon*, 89 c ; Plutarque, *Lycurque*, 22, 1 ; *Lysandre*, 1. A l'opposition jeune-adulte, marquée par le contraste : tête rasée-cheveux longs répond l'opposition hilote-citoyen marquée par le contraste : *kunè*-tête nue. Il est bien significatif, à cet égard que dans les trois traditions différentes de la fondation de Tarente, après le complot des Parthenies (cf. sur ces traditions P. Vidal-Naquet, « Esclavage et gynécocratie », *Le Chasseur noir*, p. 278 sq.), les Parthenies, ces « fils de jeunes filles » dont les pères ne sont pas vraiment des hommes, soit parce qu'ils sont des « trembleurs », soit parce qu'ils sont des « jeunes », soit parce qu'ils sont des hilotes — trois catégories qui en quelque façon se recoupent — décident de déclencher l'attaque contre les citoyens de Sparte à la fête des Hyacinthies, sur le signal que donnerait l'un d'entre eux. Or ce signal, d'après Antiochos, c'est « le moment où Phalarthos [l'un des conspirateurs] coifferait sa *kunè*. Les citoyens libres, composant le *demos*, se reconnaissaient en effet à leurs cheveux. » Strabon, VI, 3, 2, 13-15. Le même détail se retrouve dans la version d'Ephore : « les Parthenies, faisant alors cause commune avec les hilotes, ceux-ci conspirèrent contre leurs compatriotes et convinrent entre eux qu'un bonnet laconien hissé sur l'agora donnerait à tous le signal de l'attaque. » Strabon, VI, 3, 3, 19-22.

¹ Plutarque, *Vie de Lycurque*, 16, 12-14.

² Comme le rappelle J. Ducat, *l. c.*, p. 1455, les textes concernant cet « uniforme » infamant, à Sparte et dans d'autres cités, ont été rassemblés par Jacoby (II B, p. 382-3, en commentaire à 115 F 176). Rapprochant la *katônakè*, portée par des dépendants ruraux à Sicyone, de la tenue des hilotes lacédémoniens, Pollux (VII, 68) note que cette vêture obligatoire pour certaines catégories d'« inférieurs » visait « à ce qu'ils aient honte de descendre en ville ». L'opposition entre la *klaina*, le manteau de laine marque d'un statut civilisé, et la *katônakè*, faite de la peau d'un animal écorché, marque de « sauvagerie » ou de « rusticité », est spécialement nette en Aristophane, *Lysistrata*, 1150-56. Lysistrata s'adresse aux Athéniens pour leur rappeler que les Lacédémoniens les ont assistés pour les débarrasser d'Hippias et de la tyrannie. « Ne savez-vous pas que les Laconiens, quand vous portiez la casaque servile (*katônakè*) vinrent en armes (...), qu'ils vous rendirent la liberté et, au lieu de la *katônakè*, firent reprendre à votre peuple le manteau de laine (*klaina*). » Cf. encore *Assemblée des femmes*, 721-4. Sur la *diphthera*, vêture elle aussi brute, non tissée, comme marque d'un statut inférieur, juvénile, servile, rustique ou barbare, cf. Aristophane, *Nuées*, 68 sq. ; *Guêpes*, 445. Entre la tenue du jeune, celles de l'esclave, du chevrier, du barbare, scythe ou autre, il y a des interférences : il s'agit toujours de se démarquer, d'entrée de jeu, par son apparence, du citoyen et de l'homme de la ville ; cf. Theognis, 54 sq., avec les remarques de Françoise Frontisi-Ducroux, « L'homme, le cerf et le berger », *Le Temps de la Réflexion* IV, 1983, p. 72-3. Sur la *baitè*, la *sisura* ou les *sisurnai*, vêtements de peaux écorchées, dans l'usage scythe, cf. Hérodote, IV, 64 et 109. Sur ces glissements ou recoupements, dans la représentation figurée, entre l'image du jeune éphèbe et celle du « barbare », cf. François Lissarrague, *Archers, peltastes, cavaliers. Aspects de l'iconographie attique du guerrier*, Thèse de 3^e cycle EHESS, 1983, p. 205-210. Notant l'étrangeté de la coiffure des Abantes d'Eubée (cheveux longs, comme les adultes de Sparte, sur le derrière de la tête, mais rasés, comme les jeunes, par devant), Denise Fourgous y repère un des signes d'une marginalité qui les rapproche à la fois de certains peuples barbares, des Courètes et des adolescents d'Athènes au cours de l'éphébie. Leur coiffure gnomique et la robe longue dont ils sont vêtus traduisent, écrit D. Fourgous, « l'indétermination du statut ethnique, culturel, sexuel de ces peuples qui oscillent entre Grecs et Barbares, civilisés et sauvages, masculin et

Normes et déviances

« enlaidir » son corps, à déprécier sa personne, à lui donner l'apparence sordide d'un vilain. Deux exemples caractéristiques à ce sujet : la description de Laerte, dans l'*Odyssée* d'abord ; avec ses haillons ^{p.059} sordides (*aeikea heimata*), son bonnet de peau (*kunée*), sa saleté (*auchmeis*), on dirait un esclave ¹. La tenue imposée aux *tresantes*, aux trembleurs ensuite, comme signe de leur déchéance, comme marque d'un statut qui les rapproche désormais aussi bien des jeunes que des hilotes :

Ils doivent se résigner à sortir sales (*auchmèroi*) et en tenue humiliante, à porter des manteaux rapiécés et de couleur sombre, à ne se raser qu'une partie de la barbe en laissant pousser le reste ².

Comment faut-il comprendre cette barbe à demi rasée ? Serait-ce — au sens fort — qu'ils ont une joue rasée, l'autre barbue ? Ou — au sens faible — qu'ils laissent leur barbe pousser sur les deux joues, mais à moitié seulement, de sorte que sans être imberbes comme les jeunes gens ils ne sont pas non plus complètement barbus, comme les vieillards ? Un passage d'Hérodote, que nous a rappelé Ann Carson, prouve sans ambiguïté qu'il faut l'entendre au sens fort et qu'en imposant aux « trembleurs » cette obligation, on entend défigurer leur visage, imprimer sur leur face la marque visible de l'infamie qui frappe leur personne. En [II, 121](#), Hérodote raconte comment un des voleurs du trésor de Rhampsinite réussit à récupérer le cadavre de son frère et complice, dont il avait coupé

féminin » (« Gloire et infamie des seigneurs de l'Eubée », Metis, II, 1, 1987). On pourrait ajouter : adolescents et hommes faits.

¹ *Odyssée*, 24, 227 sq.

² Plutarque, *Agésilas*, 30, 4. Saleté, haillons, comme les jeunes. La différence consiste en ceci : les jeunes ont le crâne rasé quand les citoyens portent les cheveux longs ; les « trembleurs » doivent rester à demi barbus (ce qui ajoute au ridicule et les distingue des authentiques vieillards) alors que les citoyens, menton et joues rasés, sont entièrement imberbes. Ajoutons qu'à Sparte la jeune épousée, au jour de ses noces, a aussi le crâne rasé ce qui la démarque à la fois de la *parthenos*, la vierge, à la chevelure flottante, et de son époux, non moins chevelu dans sa condition d'adulte que la jeune

Normes et déviances

la tête pour qu'on ne puisse l'identifier : il enivre et endort les gardiens que le roi a chargés de veiller sur la dépouille. Mais avant de filer en emportant le corps avec lui, par dérision à l'égard des gardes dont il veut se venger, il leur rase à tous la joue droite, *epi lûmè(i)*, par insulte. *Limé*, *lumainomai* sont les termes qui désignent les sévices qu'on fait subir à un vivant ou à un mort, pour le déshonorer et l'outrager.

p.060 Les hilotes, quand ils servent dans l'armée, n'ont pas droit, en règle générale, à la tenue hoplitique ; équipés à la légère (*psiloi*) ils ne disposent que d'épée courte, poignard et dague (*encheiridion*, *xuelè*, *drepanon*)¹ : l'armement réservé aux jeunes pendant le temps de l'éphébie². Sur d'autres chapitres, la confrontation n'est pas moins instructive. Hilotes et jeunes sont également soumis à d'incessants et durs travaux, *ponoi*. Ceux qui sont imposés aux hilotes rentrent dans le cadre général des

filles avant le mariage.

¹ Sur ces armes courtes, impliquant un mode de combat tout autre que dans l'affrontement hoplitique, adaptées au coup de main, à l'embuscade, à l'attaque par surprise, à l'égorgement de l'adversaire dans le corps à corps, cf. par exemple Hérodote, I, 12 ; Thucydide, IV, 110, 2 ; III, 70, 6, en ce qui concerne les *encheiridia*. La *xuelè* est glosée par Hésychius : une épée courte que certains nomment *drepanon*. Dans l'*Anabase*, IV, 7, 16, parlant des Chalybes belliqueux, Xénophon rapproche l'arme de ces hommes, qui égorgent l'ennemi avant de lui couper la tête, de la *xuelè* spartiate. En IV, 8, 25 il évoque le cas d'un Lacédémonien exilé pour avoir, enfant, tué un autre enfant, avec sa dague, *xuelè*. *Encheiridia* et *drepana* sont souvent associés comme armes des *psiloi*, des troupes légères, et des barbares Cariens et Lyciens, cf. Hérodote, IV, 92 et 93. Dans le combat qui oppose Onesilos au général perse Artybios, combattant à cheval, c'est l'écuyer d'Onesilos, un Carien, qui, d'un coup de *drepanon*, tranche les jarrets du cheval, Hérodote, V, 111-112.

² Sur les stèles qui, au sanctuaire d'Orthia, commémorent la victoire d'un jeune au *paidikos agôn*, figure avec le nom du vainqueur, une petite faucille de fer fixée à la pierre, à la fois dédicace à la déesse et récompense consacrant le succès de l'heureux concurrent. Cette petite faucille, le *drepanon*, a été parfois interprétée comme un instrument agricole, évoquant Artémis comme déesse de la fécondité. Le lien, souligné par plusieurs textes et confirmé par Hésychius, entre *drepanon*, *xuelè*, *encheiridion*, montre qu'il s'agit, au contraire, d'une arme, d'une de ces épées courtes et courbes, du type de la *machaira* (cf. Lycurgue, 19, 4), dont se servaient les jeunes, en particulier dans la cryptie, pour égorger par surprise les hilotes. Plutarque précise que les cryptes, envoyés dans la campagne pour cet égorgement (*aposphazô*) n'avaient sur eux pour toute arme que des *encheiridia* (Lycurgue, 28, 3). Nous avons, à la note précédente, noté les rapports entre *encheiridia* et *drepana*.

Normes et déviances

mesures prises à leur égard pour consacrer leur *atimia*, leur indignité. Mais si l'on en croit Xénophon, dès l'*agela*, le petit garçon est lui aussi dressé à peiner le ventre vide ; quant à l'adolescent il doit supporter de continuels travaux, ignorer le loisir ¹. Cependant des hilotes aux jouvenceaux, la finalité s'inverse de cette existence livrée aux *ponoi*. Pour les premiers, elle est, comme de porter sa charge pour un âne ou de tirer l'araire pour un bœuf, la manifestation d'un état sous-humain, d'une nature faite pour la servitude. Pour les seconds, une épreuve temporaire au cours de laquelle ce qui constitue, pour les hilotes, ^{p.061} comme la signature définitive de leur *atimia*, leur opprobre, devient la condition indispensable pour accéder dans le futur aux honneurs et à la gloire ².

Il n'en va pas autrement pour le fouet. L'homme libre, le citoyen, pour un Grec, ne peuvent être fouettés. L'hilote y est soumis, sans raison, sans justification, selon le bon plaisir des maîtres, moins pour le punir que pour lui prouver, pour le convaincre qu'il est né et fait pour le fouet ³. Le fouet accompagne aussi, tout au long de sa carrière de jeune, le futur citoyen de Sparte. A l'horizon de sa première enfance surgissent, aux côtés du *pedonome*, les *mastigophoroi*, les porteurs de fouet ⁴. Les jeunes sont châtiés du fouet quand ils ont commis une faute, pour leur apprendre à obéir, à respecter ce qui est au-dessus d'eux : leur chef, leurs aînés, la loi. Fouetter ainsi l'élite de la jeunesse libre, appliquer un traitement infamant à ceux qu'on prépare aux

¹ *République de Lacédémoniens*, II, 5, et III, 2.

² Pour les hilotes, Myron de Priène, F G H 106 F 2 Jacoby = *Athénée*, XIV, 657 d ; pour les jeunes, *Rép. Lac.*, III, 3.

³ Myron de Priène, *l. c.*

⁴ *Rép. Lac.*, II, 2. Quant aux « trembleurs », « qui les rencontre peut les frapper à volonté ». Plutarque, *Vie d'Agésilas*, 30, 3. Cf. aussi Xénophon, *Rép. Lac.*, IX, 5.

Normes et déviances

plus hautes dignités de l'Etat, c'est, du point de vue grec, plus qu'un paradoxe ou une contradiction logique : un scandale ¹. Aussi les récits plus ou moins fabuleux ne manquent-ils pas pour prétendre, tantôt que les matrones fouettent les garçons encore célibataires en les forçant à tourner autour d'un autel ² ; tantôt que les jeunes gens devaient tous les dix jours comparaître nus, en public, devant les éphores : ceux qu'on jugeait trop gras, mous et flasques, étaient frappés à coups de fouet, les autres comblés d'éloges ³. Les quelques témoins plus fiables, comme Xénophon, Pausanias, Plutarque, donnent des indications plus précises et, dans leur limitation, plus instructives. Ils retiennent, pour l'essentiel, deux occurrences en ce qui concerne la flagellation ^{p.062} des jeunes. En premier lieu on leur donne le fouet quand ils sont pris en train de voler. Non pour les punir d'avoir, en volant, violé un interdit, pour leur apprendre à respecter ce à quoi ils n'ont pas droit, comme on ferait pour un hilote. Au contraire, on les fouette pour s'être laissés prendre, pour n'avoir pas su remplir avec succès ce rôle de voleur dont on leur fait, en tant que jeunes, obligation ⁴. C'est sur ordre de l'irène que les adolescents affamés, tels des bêtes de proie, des animaux sauvages, se glissent dans les syssities pour y ravir sans qu'on les voie, leur nourriture, déroband ainsi, pour manger, ce que chaque adulte doit apporter avec soi en écot comme contribution au repas commun des citoyens ⁵. A cet

¹ Cf. Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, VI, 20 : « Les Grecs n'ont-ils pas honte de voir fouetter publiquement ceux qui seront un jour leurs chefs ou d'avoir pour chefs des gens qui ont été fouettés en public ?... Tu ne traites pas les dieux des Grecs en sage si tu leur attribues la responsabilité du fouet dans la formation de la liberté. »

² Cléarque de Soles, in *Athénée*, XIII, 555 c.

³ Elien, *Histoires variées*, 7.

⁴ Xénophon, *Anabase*, IV, 6, 14-15 ; Isocrate, *Panathénaïque*, XII, 211.

⁵ Xénophon, *Rep. Lac.*, II, 6-9. Plutarque, *Lycurgue*, 17, 5-7 ; *Coutumes des Spartiates*, 12, 237 e.

Normes et déviances

égard, les jeunes vont donc bien au-delà des hilotes, sinon dans la bestialité, du moins dans la sauvagerie. Vivant de rapines, il leur faut faire preuve de ruse et de dissimulation autant que de vigueur, de rapidité et de sang-froid. En eux, le fouet ne châtie pas la faute du vol et sa bassesse ; il dénonce l'indignité de l'échec, la maladresse ou la pusillanimité de celui qui n'a pas su acquérir, comme on l'exigeait de lui, les dangereuses qualités d'un prédateur. A l'hilote la peine de la flagellation rappelle, avec son infamie, qu'il doit toujours rester à sa place. Au jeune, qu'il est passible d'un traitement d'infamie tant qu'il n'a pas fait siennes cette férocité, cette roublardise, cette détermination brutale dont il a besoin s'il veut qu'on l'accepte un jour au nombre des hommes.

En second lieu on fouette les jeunes à l'autel d'Orthia. Le vol semble, cette fois encore, avoir eu, au moins à l'origine, son rôle à jouer en cette occasion. Le texte de Xénophon ¹ évoque en effet un *agôn* rituel entre deux groupes de jeunes : le premier, en embuscade à l'autel ², met son point d'honneur à ravir le plus grand nombre possible de fromages parmi ceux qui ont été déposés sur l'autel ^{p.063} d'Orthia ; le second, à grands coups de fouet, frappe les voleurs pour les empêcher de réussir ³. La victoire — et la gloire — revenaient à celui qui était parvenu, malgré les coups de fouet, à dérober à la déesse plus d'offrandes de fromages que ses compagnons. Dans ce contexte, contrairement au

¹ *Rep. Lac.*, II, 9.

² Sur la *bômolochia* dans ses rapports avec l'embuscade à l'autel, cf. Françoise Frontisi-Ducroux, « La *bômolochia* : autour de l'embuscade à l'autel », *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 2, Cahiers du Centre Jean Bérard, IX, Naples, 1984, p. 29-49.

³ Cf. au sanctuaire d'Artémis, à Samos, un scénario comparable de vol rituel de nourriture par un groupe de jeunes garçons, réfugiés dans le lieu saint. Des chœurs de garçons et de filles ont obligation de leur apporter des gâteaux de sésame et de miel que les reclus doivent dérober pour se nourrir ; Hérodote, III, 48. Le rapprochement est fait par Herbert J. Rose, « Greek rites of Stealing », *Harvard Theological Review*, XXXIV, January, 1941, p. 1-5.

Normes et déviances

précédent, le fouet ne sanctionne plus, pour stigmatiser sa nullité, le voleur maladroit incapable d'opérer sans se faire prendre ; il joue comme un obstacle à vaincre, une douloureuse épreuve d'infamie qu'il faut accepter d'affronter pour obtenir, avec le butin dérobé, la récompense d'une célébrité durable. Le dessein de Lycurgue, en instituant cette pratique à l'autel d'Orthia, était, précise en effet Xénophon, « de montrer qu'une brève souffrance peut apporter la joie d'une longue gloire »¹. Encore faut-il ajouter, et Xénophon n'y manque pas, que les jeunes gens les plus rapides, adroits et audacieux les mieux doués pour le vol ont précisément toute chance de recevoir le moins de coups. Si le fouet menace chacun de façon égale, il atteint surtout les mous et les lents : les mauvais voleurs. Tant qu'à jouer les hors-la-loi, il vaut donc mieux, tout compte fait, endosser le rôle du Renard rusé, du Loup féroce, deux bêtes qui ont le vol dans le sang. On retrouve ainsi le premier cas de figure.

Ni Pausanias, ni Plutarque, ni aucun autre auteur ne reprennent cette tradition du vol des fromages à l'autel. La flagellation est présentée par ces témoins comme une épreuve d'endurance (le *karterias agôn* d'une des inscriptions, concours dont les *bômonicoi* mentionnés sur six autres pourraient être les vainqueurs), imposée à tous les jeunes gens au cours ou au terme de l'éphébie. La cérémonie avait un caractère suffisamment dramatique et impressionnant, dans son étrangeté, pour qu'à l'époque romaine on édifie, face à l'autel, un théâtre dont les gradins permettaient à un vaste public d'assister au spectacle. Selon Pausanias², c'est la prêtresse^{p.064} d'Artémis Orthia qui, tenant en mains le fameux

¹ *Rep. Lac.*, II, 9.

² Pausanias, III, 16, 10-17.

Normes et déviances

xoanon ramené par Oreste, découvert par Astrabacos et Alôpecos, dirige et ordonne la flagellation. L'idole, en raison de sa petite taille, est légère ; mais s'il arrive qu'au cours de l'épreuve rituelle les fouetteurs, émus par la beauté d'un des adolescents ou intimidés par la haute naissance d'un autre, en viennent à les ménager, le *xoanon* s'alourdit et la prêtresse fait grief aux fouetteurs de ce que sa charge la contraint à ployer sous le poids en direction du bas. La fonction d'Orthia n'est-elle pas, comme son nom l'indique, de faire, quand elle est satisfaite, « lever droit sur leurs pieds les jeunes »¹, de les faire croître en hauteur, légers et sveltes, le corps grandissant avec l'âge sans s'épaissir ni s'alourdir².

Le fouet ne devait donc épargner personne ; le concours n'était pas de la frime ni les coups distribués pour rire. Epreuve d'endurance, de fermeté. C'est peu dire. Plutarque explique que de son temps encore, « on a vu beaucoup d'éphèbes expirer sous les coups à l'autel d'Orthia »³. Comme ce jeune garçon qui avait préféré se faire déchirer les entrailles plutôt que de laisser voir le petit renard qu'il avait, pour le voler, dissimulé sous son manteau, les éphèbes devaient montrer assez de force d'âme pour supporter la douleur jusqu'à en mourir.

Ils étaient déchirés à coups de fouet (*xainomenoi mastéxi*), pendant toute la journée à l'autel d'Artémis Orthia, souvent jusqu'à en mourir, précise encore Plutarque ; ils le supportaient joyeux et fiers (*hilaroi kai gauroi*), rivalisant pour la victoire à qui d'entre eux supporterait le plus longtemps et davantage d'être frappé. Et celui qui l'emporte a le

¹ *Hymne homérique à Artémis*, 124 sq. ; *Scholie à Pindare, Olympiques*, 3, 54 ; *Et. Mag.*, 631, 2 sqq.

² Xénophon, *Rep. Lac.*, II, 5 ; Plutarque, *Lycurgue*, 17, 7-8.

³ *Lycurgue*, 18, 2.

Normes et déviances

plus grand renom. Cette compétition est appelée *diamastigôsis* ; elle a lieu chaque année ¹.

Telle qu'elle est ainsi décrite, la cérémonie a pris une signification sans équivoque. Le vainqueur n'est plus celui qui parvient, en dépit du fouet et en tâchant de l'éviter, à ravir le plus de fromage. C'est celui qui, sous le fouet, sans broncher, s'offre le plus longtemps aux ^{p.065} coups les plus durs. La victoire, la gloire et peut-être, s'il s'agit du concours final clôturant l'éphébie, l'entrée dans le monde des adultes, dans la voie des honneurs s'obtenaient donc au prix d'un traitement public que son caractère ignominieux réservait normalement aux hilotes et dont l'infamie se donnait directement à lire sur le corps des jeunes par les stigmates qui en déchirant la peau y laissaient inscrite la griffe des fouets ².

Comment rendre compte de ce paradoxe ? Les mots clés, pour le comprendre, sont *hilaroi* et *gauroi*. Rire sous le fouet, se gausser de ses coups, mettre son point d'honneur à en redemander, tirer fierté et orgueil d'un traitement ignominieux, c'est inverser le sens de la flagellation, en apportant la preuve qu'on est au-delà de l'humiliation et de l'infamie, qu'elles ne sauraient vous atteindre, qu'on s'est séparé de ceux qui subissent le fouet dans la passivité et la honte comme un châtiment fait pour eux et à leur mesure. La victoire à l'épreuve du fouet accomplit le jeune en adulte, non seulement parce qu'elle marque l'exceptionnel courage qu'il a su acquérir dans l'*agôgè*, mais parce qu'elle confirme sa rupture avec cette longue période de maturation où, proche encore de l'hilote, il relevait comme lui du

¹ *Coutumes des Spartiates*, 40, 239 d.

² On notera que le verbe *xaino*, déchirer, griffer, est celui qui, dans les récits étiologiques de l'*arkteia*, au sanctuaire attique de Brauron, désignait les griffures opérées par l'ourse sur le visage de la petite fille impudente.

Normes et déviances

fouet. De sorte qu'en triomphant à l'épreuve du fouet, en désamorçant sa charge d'ignominie pour en faire un exploit dans un concours de valeur, le jeune assure aussi sa victoire sur l'hilote dont il se démarque à jamais. En ce sens cette épreuve en rappelle une autre, non moins singulière. Chaque année, lors de la cryptie, les éphèbes doivent tuer des hilotes. Ils ne les mettent pas à mort en les affrontant en combat régulier. Dispersés et dissimulés pendant le jour, avec pour seule arme un poignard, ils les égorgent en attaquant de nuit, par trahison, ceux qu'ils peuvent surprendre à l'improviste sur les chemins ou en exterminant, dans les champs, les plus forts et les meilleurs d'entre eux ¹. Se couvrir les mains du sang des hilotes, non à la loyale, comme il conviendrait à un adulte, ^{p.066} à un citoyen, à un hoplite, mais à la façon d'un hors-la-loi ou d'une bête sauvage, c'est bien entendu démontrer que les hilotes sont réellement inférieurs, qu'on l'emporte sur l'élite d'entre eux jusque dans leur domaine, en employant leurs armes et leurs méthodes, mais c'est aussi, c'est surtout tracer entre eux et soi une frontière désormais infranchissable, rompre avec toutes les connivences qui unissaient encore votre statut au leur, sauter le pas, basculer de l'autre côté ².

Masques, déguisements, danses, prêtent, croyons-nous, à des remarques analogues. La laideur de ces faces grotesques, ridicules et horribles, la bassesse de danses vulgaires, débridées, licencieuses, c'est le lot qui appartient en propre aux hilotes. Ils n'ont pas à se masquer de laideur, à mimer la bassesse, elles leur

¹ Plutarque, *Lycurgue*, 28, 3-8 ; cf. aussi Platon, *Lois*, 633 b, et la scholie à ce passage ; Héraclide de Pont, F.H.G., II, 210.

² Ces connivences entre hilotes et jeunes apparaissent particulièrement dans l'épisode du complot des Parthenies, Strabon, VI, 3, 2 et 3 ; cf. *supra*, note 16.

Normes et déviances

collent à la peau. Quand on les exhibe en public, saoulés de vin pur, incapables de se contrôler, « chantant des chansons et dansant des danses vulgaires et ridicules »¹, c'est le fond de leur nature qu'ils offrent en spectacle ; dans leur mimique indigne se livre la vérité de leur personne. Aussi, même quand aucun Spartiate n'est là pour les surveiller et les châtier, sont-ils hors d'état de « chanter des poèmes de Terpandre ou d'Alcman », que tout vrai Spartiate connaît par cœur. Dans l'intimité de leur être, ils se sentent trop différents des *homoioi*, trop inférieurs, pour envisager même de singer leurs usages.

Ce qui est chez l'hilote un état permanent, la forme normale de son existence, le jeune y participe comme une période probatoire, une phase préliminaire qu'il faut avoir traversée pour s'en détacher entièrement. Dans la position liminale où il est situé, le jeune apprend à la fois les conduites, les danses, les chants, les propos et façons de parler « cultivés » par où se reconnaissent les véritables *homoioi*² et les comportements inverses, marqués par la déviance, l'anomalie, la laideur, la bassesse, la vulgarité, la sauvagerie. Davantage il pousse ces traits à la limite, jusqu'à la caricature, le grotesque, l'horreur, non pour les endosser définitivement, pour les ^{p.067} faire siens, mais pour les simuler un moment, en un jeu rituel, une mascarade cérémonielle. Il expérimente ainsi tout ensemble l'autre et le même, la différence et la similitude, dans leurs formes extrêmes, leur incompatibilité maximale, de façon qu'en se côtoyant l'écart et la norme, le repoussoir et le modèle, la honte et la gloire, rapprochés et confrontés, se trouvent plus clairement distincts.

¹ Plutarque, *Lycurgue*, 28, 9-10.

² *Ib.*, 12, 6-8 et 19, 1.

Normes et déviances

Aussi l'*agôgè* ne saurait-elle, si rigoureux qu'en soit le régime, conduire le jeune comme l'hilote à intérioriser son déshonneur, à vivre son infériorité de statut sur le mode d'une bassesse originelle, d'une déchéance irrémédiable. Certes il est méthodiquement dressé à reconnaître son état de sujétion, à obéir à tous ceux — et ils sont nombreux — qui ont sur lui autorité, le tiennent sans cesse à l'œil, peuvent le châtier à tout moment. Situés au-dessus de lui dans la hiérarchie sociale, le *bouagos*, l'*irène*, l'adulte, le vieillard, pour ne pas parler des magistrats, lui imposent une domination qui le place, tout au long de l'*agôgè*, dans un rapport d'inégalité foncière et de quasi-servitude. A l'égard de ses supérieurs le jeune doit éprouver respect et admiration, faire preuve de timidité, réserve et modestie, manifester son entière soumission. Mais la conscience de son infériorité reste liée à une période d'épreuves probatoires au cours de laquelle, à ses propres yeux, il n'est pas encore lui-même ; elle va de pair avec un esprit de compétition développé systématiquement sur tous les plans, une attitude permanente de rivalité. Le caractère du jeune se trouve ainsi façonné à l'inverse de celui de l'hilote. A la passivité de l'un, à son acceptation résignée, d'une infamie native, se substitue, chez l'autre, la volonté tendue et tenace de sortir d'un état d'humilité et de bassesse provisoires, d'inverser son statut, de trouver sa revanche en passant du côté de ceux qui incarnent tous les pouvoirs et tous les honneurs. L'habitude de se soumettre est orientée, dans l'*agôgè*, de telle sorte qu'elle débouche sur la résolution de faire mieux que ceux dont on subit la contrainte, de dépasser le jour venu les aînés dans cela même qui vous les fait craindre et respecter quand on est jeune. Aux Hyacinthies, les Spartiates

Normes et déviances

étaient répartis en trois chœurs, suivant la catégorie d'âge. Les deux premiers, vieillards et adultes, célébraient en leurs chants leur valeur, leurs exploits passés ou présents ; le troisième, ^{p.068} celui des jeunes, proclamait à la face des Anciens leur certitude d'être un jour bien meilleurs que ceux auxquels on leur imposait de se rendre « semblables » ¹.

La position frontière qu'occupe le jeune Spartiate, entre les hilotes et les *homoioi*, oblige à nuancer chaque trait du tableau, à équilibrer une affirmation par son contraire. Nous avons dit que chaque jeune, au cours de l'*agôgè*, est continuellement sous le regard d'autrui, épié, contrôlé, jugé, puni : par le pedonome, le *bouagos*, l'*irène*, les adultes, les vieillards, tous ses camarades. Pas un seul endroit, pas un seul instant où le fautif ne trouve quelqu'un prêt à le réprimander et le châtier ². L'œil de la cité, multiplié, est sans cesse posé sur lui. Mais en même temps on lui impose une conduite de cache, de dissimulation, de secret, qui s'achève et culmine dans la cryptie : ne pas être vu, voler furtivement, se glisser inaperçu dans les jardins et les banquets, se terrer le jour pour attaquer la nuit, ne jamais se faire prendre, préférer la mort à l'aveu du vol, même si le vol fait partie de votre rôle obligatoire.

¹ *Ib.*, 221, 3. Parmi ceux qui « n'étaient pas au nombre des *Homoioi* » mais dont l'âme était énergique, qu'ils fussent hilotes, *neodamodes*, *perièques*, ou *hupomeiones*, certains réagissaient, face à la situation subalterne et humiliante où l'on voulait les maintenir, comme les jeunes : tel fut le cas de Cinadon. Après son arrestation, quand les épheores lui demandèrent quel était son but en montant sa conjuration, il répondit : « c'était pour n'être à Lacédémone l'inférieur de personne ». Cette réponse convenant à un jeune, non à un hilote ou à quiconque de statut analogue, il ne restait plus qu'à lui faire faire le tour de la ville, avec ses complices, à *coups de fouet* (Xénophon, *Helléniques*, III, 3, 5-11). Dans un passage de *La Politique* consacré aux cités « où les honneurs ne sont le partage que d'un petit nombre » Aristote fait le rapprochement entre Cinadon, forte personnalité « qui n'avait pas de part aux honneurs » et les *Parthenioi*, fils des *Homoioi*, surpris à conspirer avant d'être envoyés coloniser Tarente ; V, 7, 2, 1306 b.

² Cf., par exemple, *Lycurque*, 17, 1.

Normes et déviances

Même tension, même ambiguïté en ce qui concerne l'émulation. Chacun veut l'emporter pour soi, avoir le prix, être le meilleur dans une lutte où, parfois, comme au Platanistas, tous les coups sont permis. Il faut donc se distinguer personnellement dans ce concours permanent pour la gloire et l'honneur. Mais en même temps on forme les jeunes, nous est-il dit,

à ne vouloir ni savoir vivre en leur particulier (*kat'idian*), à toujours faire corps comme des abeilles, comme pelotonnés tous ensemble autour du chef, à se donner tout entiers à la patrie, à n'avoir d'existence qu'en groupe, par et pour la cité ¹.

p.069 Cette ambivalence des conduites d'émulation — chacun pour soi, tous pour l'équipe — se marque jusque dans la bataille forcenée que se livrent au Platanistas les deux *moirai*, les deux groupes concurrents d'éphèbes :

Ils combattent avec les mains et en s'élançant sur l'adversaire à coups de pied ; ils mordent, ils s'arrachent les yeux ; l'homme combat l'homme de la façon que je viens de dire ; mais c'est en groupe (*athroii*) qu'ils foncent violemment pour se pousser et se faire tomber dans l'eau ².

On les dresse à l'obéissance totale par l'habitude de désobéir, sur ordre, aux règles qui définissent dans la vie adulte, la bonne conduite. Pour se débrouiller tout seuls dans toutes les situations, ils n'hésitent pas à « *tolman kai panourgein*, à utiliser l'audace et la ruse » ³, à *kakourgein*, à faire le mal ⁴, comme des vauriens, des hors-la-loi, pour mieux intérioriser le respect de la loi.

Sont-ils abandonnés à eux-mêmes, libres de céder à toutes les

¹ *Ib.*, 25, 5.

² Pausanias, II, 14, 8.

³ *Lycurque*, 17, 6.

⁴ *Isocrate, Panathénaïque*, XII, 214.

Normes et déviances

impulsions du jeune âge ? C'est ce que prétend Isocrate : selon lui l'éducation spartiate repose sur une complète *autonomia* des enfants ¹. Ne sont-ils au contraire jamais laissés sans direction, ni directives, jamais désertés par leur chef comme l'affirme Xénophon ? ² D'après lui, Lycurgue a fait en sorte qu'à Sparte, contrairement aux autres cités, les jeunes ne puissent à aucun moment vivre sans maître et à leur guise, *autonomoi* ³.

Dès l'âge de sept ans le jeune Lacédémonien est inclus dans une *agela*. Il va vivre en bande, en troupeau, dans une *boua* (Hésychius), sous la conduite d'un *bouagos*, un meneur de bœufs. Il connaît donc une existence grégaire qui l'assimile au bétail domestique, bovins mais aussi chevaux : un des noms du jeune à Sparte, c'est *pôlos* c'est-à-dire poulain. Cependant sous le signe de Lycurgue, bien des traits de leur comportement, comme H. Jeanmaire l'a montré, ^{p.070} rapprochent les jeunes des loups ⁴ ; or ces fauves, nous dit Aristote, se combattent les uns les autres, *dia to mē agelaion einai*, parce que ce ne sont pas bêtes d'*agela*, qu'ils ne sont pas grégaires ⁵, mais qu'ils vivent *monioi*, isolés, en solitaires ⁶. Bœuf, cheval ou loup ? Surtout renard semble-t-il, animal nocturne qui, contrairement au loup, se cache pour attaquer. Une glose d'Hésychius est à cet égard instructive. *Sômaskei*, il exerce son corps, se dit en laconien, selon lui, *phouaddei*. Et il précise que le terme *phouaxir* désigne « l'entraînement physique de ceux qui, pour Orthia, sont sur le

¹ *Ib.*, 215.

² *Rep. Lac.*, II, 11.

³ *Ib.*, III, 1.

⁴ *Couroi et courètes*, Lille, 1939. Ch. VII : « Sous le masque de Lycurgue » p. 463-588, spécialement les pages intitulées « Cryptie et lycanthropie, le courros lacédémonien ».

⁵ *Histoire des animaux*, VI, 18, 571 b 27-30.

⁶ Lucien, *De la danse*, 34 ; *Anth. Pal.*, 7, 289.

Normes et déviances

point d'être fouettés » ; or *alôpekes*, les Renards (Alôpekos est le nom d'un des deux découvreurs d'Orthia), sont appelés en laconien, *phouai*. Poulain, loup, renard — et cerf aussi bien, ou toute autre bête non plus domestique ni de proie, mais qu'on pourchasse, effrayée et tremblante, comme ces Satyres dont certaines danses miment l'épouvante : par leur crasse, leur tête rasée, leur tunique sale, le fouet qui les fustige, les jeunes sont en proximité avec les hilotes, ces vilains qui, pour reprendre l'expression de Théognis, « les flancs ceints de peaux de chèvres, semblables à des cerfs, pâturent les champs hors la ville »¹. Après tout, il y a, en Laconie, une danse, dite *morphasmos*, où l'on mime toutes sortes d'animaux.

Dernier point. Cette vie en marge, de violence et de ruse, cette existence de sauvagions, dans la frugalité, la faim, le dénuement, ces pratiques déviantes avec leur cortège de vols, de durs châtiments acceptés, de pugilats sanglants et brutaux, de meurtres d'hilotes, forment un apprentissage de l'*andreia*, du courage viril, vertu spécifique du guerrier. Mais cet apprentissage est mené de telle sorte qu'il va trop loin et dépasse son but : vouant l'enfant exclusivement à la violence brutale, cherchant à l'endurcir à tout prix par les exercices et les épreuves physiques, il l'entraîne et le confine, comme l'observe Aristote, dans le domaine du *thèriôdes*, de la sauvagerie².^{p.071} Aristote ajoute que c'est le sens de l'honneur, *to kalon* et non *to thèriôdes*, le sauvage, qui doit avoir la priorité dans l'éducation.

Car ce n'est ni un loup, ni quelque'autre animal sauvage qui pourrait affronter un noble danger ; c'est seulement, l'homme de cœur,

¹ Théognis, 55-6.

² *Politique*, VIII, III, 3, 1338 b, lignes 13 et 31 sq. *Ib.*, lignes 31-38.

Normes et déviances

l'homme de bien, *agathos anèr*. Ceux qui laissent les enfants poursuivre trop fortement ces rudes exercices... les vouent à n'être pour la cité utiles qu'à une seule chose et même à se montrer pour cette chose unique inférieurs à d'autres ¹.

Par excès, l'*andreia* risque de déboucher dans l'*anaideia* et l'*hubris*, une impudence, une audace sans frein. Faute d'être tempéré et adouci par la *sôphrosuné*, la modération, le type d'excellence que visent dans l'*agôgè* les épreuves de ruse, de violence et de brutalité, se profile, dévié et déformé, sous l'aspect d'une sauvagerie bestiale, d'un monstrueux terrifiant.

A l'inverse et pour équilibrer cette tendance — surtout entre 14 et 20 ans, âge naturellement porté, nous dit Xénophon, à l'*hubris*, l'arrogance, l'appétit des plaisirs ² — nos petits sauvageons sont astreints à jouer les timides pucelles. Ils marchent les yeux baissés, les mains cachées sous le manteau, en silence, sans ouvrir la bouche, sages comme des images. Ils sont tenus d'incarner l'*aidôs*, la pudeur, la modestie, davantage que ne le fait, dans l'intimité de sa chambre, la plus chaste jeune fille ³. Notre bande de loups, guettant de nuit dans la campagne les hilotes pour les égorger au couteau, réapparaît dans les rues de Sparte, au détour d'un texte de Xénophon, transmuée en un cortège de doux séminaristes.

Le jeune fait ainsi, dans son parcours, l'expérience de ce que peut comporter d'altérité cette relation polaire entre l'*andreia* et l'*aidôs*, la première, par excès de virilité déviant vers le sauvage, la seconde risquant, par excès de féminité, de déboucher sur la couardise. C'est que chacune de ces deux vertus, dont

¹ *Ib.*, lignes 31-38.

² *Rep. Lac.*, III, 2.

³ *Ib.*, III, 4.

Normes et déviances

l'indispensable équilibre s'avère déjà bien difficile, recouvre en elle-même une ambiguïté fondamentale. L'*andreia*, c'est l'absence de crainte, mais s'habituer^{p.072} à ne rien craindre, comme Platon le notera¹, c'est ne plus éprouver la crainte qu'on doit ressentir devant certains êtres et certaines actions. C'est ignorer le respect², forcer l'audace jusqu'à tomber dans l'impudence³.

L'*aidôs* est cette nécessaire réserve sans laquelle il n'est pas de sage vertu, de *sôphrosunè*. Mais à trop cultiver l'*aidôs* on finit par avoir peur de son ombre, par devenir un pudibond que tout effarouche, comme une femmelette. Pour remettre l'*aidôs* à sa juste place, l'obscénité, la scatologie, exhibées et mimées, peuvent avoir leur rôle.

Tout ce jeu s'opère sous le contrôle et l'impulsion du blâme et de la louange. Mais là encore, par excès ou défaut, les choses risquent de basculer. Trop de louange à l'égard d'autrui, c'est la flatterie, la flagornerie, la feinte rusée du Renard. Trop de louanges à l'égard de soi, c'est la vantardise, la bravade, quand, pour jouer les terreurs et faire le surmâle, on mime la férocité du

¹ « La crainte de passer pour pervers quand nous faisons ou disons quelque chose qui n'est pas beau, c'est ce que tout le monde avec nous appelle honte, *aischunè*. Le législateur et tout homme digne de ce nom tiennent cette crainte dans la plus haute estime et, de même qu'ils l'appellent pudeur (*aidôs*), ils donnent à l'audace (*tharros*) qui lui est opposée le nom d'impudence (*anaideia*) en jugeant qu'elle est le pire mal dans la vie privée et dans la vie publique. » *Lois*, I, 647 a 8-11. Chaque homme doit donc être à la fois sans crainte (*aphobos*) et craintif (*phoberos*), 647 b 9. A la hardiesse (*tharros*) face à l'ennemi doit s'associer la crainte (*phobos*) d'une mauvaise honte (*aischunès kakès*) devant les amis.

² Cf. Eschyle, *Eumenides*, 516-24 : « Il est des cas où l'Effroi (*to deinon*) est utile (...) Qui donc, homme ou cité, s'il n'est rien sous le sol qui fasse trembler son cœur de crainte, garderait le respect envers la justice (*seboi dikan*). » Cf. aussi 690-1 : « Respect (*sebas*) et crainte (*phobos*), sa sœur, jour et nuit également retiendront les citoyens loin du crime » ; et 698-9 : « Que toute crainte surtout ne soit pas chassée hors de la cité ; s'il n'a rien à redouter, quel mortel fait ce qu'il doit ? »

³ Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III, 6, 1115 a 7-14 : « Il est des maux qu'il est noble de craindre, honteux de ne pas craindre, par exemple l'infamie ; qui la craint est honnête et modeste, qui ne la craint pas est impudent. »

Normes et déviances

loup ou la grimace de *Gorgô*. — Trop de blâme à l'égard d'autrui, c'est le sarcasme, l'invective, l'injure ; au lieu d'une noble émulation, l'envie malveillante et l'esprit de querelle, non plus l'admiration qui vous stimule, mais la dérision pour rabaisser qui vous dépasse. Trop de blâme à l'égard de soi, c'est façon de se dégrader dans le champ du laid, du ^{p.073} vulgaire, du ridicule, de se ravalier au niveau ignominieux de l'hilote ou de la bête ¹.

Au sanctuaire d'Artémis, en revêtant les masques, dans leurs danses et leurs chants, les jeunes ne désignent pas seulement la figure du guerrier accompli qui, dans son courage viril, constitue l'idéal de l'*agôgè*. Ils endossent, pour les exorciser en les singeant le temps du rituel, les formes de l'altérité qui, dans leur contraste, de l'excessive sauvagerie du mâle à la timidité trop grande de la *parthenos*, de la conduite singulière, solitaire au comportement grégaire et à la vie en troupeau, de la déviance, la dissimulation et la fraude à l'obéissance aveugle et au conformisme le plus strict, du fouet reçu à la victoire conquise, de l'opprobre à la gloire, jalonnent le champ où se situe l'adolescence et dont il faut avoir exploré les extrêmes frontières pour s'intégrer au même, pour devenir à son tour un égal, *isos*, un semblable, *homoios* parmi les *isoï* et les *homoioi*.

¹ De cette inévitable tension, dans la morale civique de l'honneur, divisée en quelque façon contre elle-même, Aristote s'efforce de présenter une théorie cohérente. En dehors des actions qui sont mauvaises en soi et absolument (comme l'adultère, le vol, l'homicide), pour toutes les autres, l'honneur se situe chaque fois dans un juste milieu, en position d'équilibre entre des termes opposés qui conduisent tous deux, l'un par excès, l'autre par défaut, à ruiner également la vertu. Il écrit dans *l'Ethique à Nicomaque* : « En matière d'honneur et de déshonneur, la mesure est la magnanimité, l'excès ce qu'on pourrait appeler la vanité, et le défaut la pusillanimité » (II, 7, 1107 b 21-3). Il ajoute : « Il y a également, dans le domaine des passions, des justes mesures. Là aussi, en effet, tel est dit tenir le milieu, tel autre aller trop loin : par exemple le pudibond que tout effarouche — tandis que tel autre reste en deça ou est complètement dépourvu de pudeur : c'est l'impudent. Quant à celui qui tient le milieu, il est pudique » (1108 a 30-5).

Entretien

@

M. ANDRÉ HURST : Avant d'ouvrir le débat sur la conférence de Jean-Pierre Vernant, je tiens à présenter brièvement les personnes qui m'entourent : MM. Nicos Nicolaïdis, psychanalyste, chargé de cours aux Facultés de médecine et de psychologie et des sciences de l'éducation de l'Université de Genève, André-Louis Rey, assistant au Département des sciences de l'Antiquité de l'Université de Genève, Jean Rudhardt, professeur honoraire au Département des sciences de l'Antiquité de l'Université de Genève, Martin Stettler, professeur à la Faculté de droit, vice-recteur de p.074 l'Université de Genève ; Raymond Jourdan, directeur du Collège Claparède, Genève.

Après la présentation par J.-P. Vernant d'une civilisation qui a pu nous paraître brutale — Jakob Burckhardt disait de Sparte qu'elle était la seule civilisation construite exclusivement sur la haine —, après sa description d'une éducation où le jeune Spartiate est à la fois du côté des hilotes pour les *homoioi* et du côté des *homoioi* pour les hilotes, il me semble que deux grands chapitres s'ouvrent à notre curiosité. Nous pourrions d'une part vouloir en savoir plus long sur ce modèle spartiate, ses implications et ce qu'il en est advenu. Nous pouvons d'autre part réagir avec notre sensibilité moderne à l'évocation de ce passé, à ce qu'il peut nous apprendre sur lui et sur nous-mêmes.

La discussion est ouverte. Je donne d'abord la parole à M. Rudhardt.

M. JEAN RUDHARDT : Nos renseignements sur Sparte et plus particulièrement sur l'enfant et l'enfance spartiates proviennent de sources très hétérogènes, d'un maniement difficile. J.-P. Vernant les a ordonnées de manière à en faire sentir la signification dans une synthèse originale, pour laquelle il n'est pas possible de ne pas éprouver une très grande admiration. Je crois qu'on ne pourra plus, désormais, ne pas tenir compte de ses interprétations. Je ne poserai pas de problèmes de détail, mais m'arrêterai à quelques questions très générales.

Le titre de l'exposé était : « Vers la norme, par la déviance ». On nous a montré l'enfant spartiate passant à travers des épreuves, des comportements qui nous paraissent aberrants, pour parvenir finalement à la norme du citoyen

Normes et déviances

spartiate, à la norme des égaux. Y a-t-il vraiment là passage à travers la déviance ? Même si les comportements des jeunes Spartiates nous paraissent aberrants, ils étaient conformes à la norme, aux yeux des Lacédémoniens ; ces derniers, si leurs enfants y avaient dérogé, les auraient tenus pour déviants.

Il n'y a pas, me semble-t-il, passage de la déviance à la norme, mais, à l'intérieur même de la norme, passage d'un comportement conforme à une certaine position que l'on occupe dans la société, à un autre comportement conforme à la nouvelle position que l'on occupe dans cette société. Cela m'amène à poser deux questions. D'abord, comment juger la déviance d'une conduite, à l'intérieur d'une culture différente de la nôtre, sans adopter les normes propres à cette culture, et comment adopter ces normes sans nous perdre nous-mêmes ? Ensuite, et dans la même perspective, l'exemple spartiate ne montre-t-il pas qu'à l'intérieur d'une même société, la norme implique de la multiplicité ? Cette société comporte une ordonnance, où chaque individu occupe une place définie, et où la norme régit le comportement des individus de façon différente, selon la place qu'ils occupent. Il y a des comportements conformes à la norme pour les hilotes et conformes à la norme pour les citoyens égaux, mais aussi pour les femmes et les enfants selon leurs différentes classes d'âge. Une telle multiplicité n'est-elle pas nécessaire ? Dans toute société, l'adulte n'est-il pas ^{p.075} déviant s'il se comporte comme un enfant ? L'enfant n'est-il pas déviant, s'il se comporte comme un adulte ? Une société ne serait-elle pas déviante, si elle traitait l'adulte comme l'enfant ou l'enfant comme l'adulte ?

J'aimerais poser une troisième question, d'un autre ordre. Vous avez dit, approximativement, que l'opposition norme-déviance pourrait être une clé du panthéon hellénique. Je me demande si l'on peut vraiment parler là de déviance. Le panthéon hellénique, ordonné, suggère une ordonnance. A l'intérieur de cette ordonnance, Artémis assure un passage entre le monde sauvage et la cité, entre l'enfance et la vie politique. Si Artémis ne se marie pas, ce n'est une déviance ni en elle, ni dans le panthéon ; elle ne remplirait plus sa fonction, et serait déviante, si précisément elle se mariait. Dionysos est un perturbateur, certainement, mais c'est son rôle normal, il doit constamment réintroduire le dynamisme dans l'ordre qui se figerait sans ses interventions. D'où ma question : le polythéisme, avec tous ses paradoxes, toutes ses tensions, n'est-il pas l'exemple d'une religion qui parvient à inspirer aux

Normes et déviances

hommes une démarche vers la norme, sans jamais énoncer la norme sous forme de commandement ?

M. JEAN-PIERRE VERNANT : Je commence par la fin. Mon accord est total. Il suffit de lire le papier que j'ai fait sur Dionysos ou le petit bouquin que j'ai fait sur Artémis, pour voir que c'est ma position. Ce qui me paraît caractériser les Grecs et j'ai même dit, dans *La mort dans les yeux*, que cela me paraissait d'une très grande actualité — c'est le fait qu'on a, avec eux, un système religieux et même, dans une large mesure, un type de civilisation où l'Autre fait partie de la définition du Même. Artémis est très souvent présentée — comme Dionysos — comme une déesse *xénè*, c'est-à-dire étrangère, étrange ; on l'imagine très souvent venue de chez les Barbares, et introduisant des mœurs contraires à celles des Grecs ; en même temps, la cité ne peut être elle-même que si cette déesse étrangère permet à tous les individus qui seront des égaux, des citoyens, différents les uns des autres, de s'intégrer dans une communauté. Dans le cas de l'Artémis particulière de Sparte, dont je parle, c'est particulièrement clair, ainsi qu'en témoigne le récit du premier sacrifice sanglant effectué autour de son autel : les différents groupes qui vont constituer Sparte, les différents villages, alors qu'ils ne sont pas encore unifiés, se rassemblent devant l'autel, commencent le culte, se prennent de querelle et se massacrent les uns les autres ; c'est à la suite de ce massacre de ceux qui vont se fondre dans une seule et même communauté, que sont institués les rites, et en particulier les rites d'éducation des jeunes gens. La déesse qui va présider à l'intégration de ceux qui sont différents, les jeunes — qui d'une certaine façon sont encore un peu de petits sauvages, et touchent aux hilotes parce qu'ils ne sont pas vraiment intégrés —, la déesse qui va les faire passer de cet état à celui de citoyens accomplis, est la même qui a permis à des groupes différents, isolés et prêts à se quereller, de constituer une cité unique. Le Même, l'Un, en d'autres termes, ne se conçoit que dans la mesure où l'on pose l'Autre à côté — c'est, après tout, ce que dit Platon. Dans leurs cités et leur religion, c'est également vrai.

p.076 Et pour Dionysos, c'est plus que vrai puisque, à mon point de vue, la religion dionysiaque à l'époque classique n'est pas extérieure et étrangère, malgré certaines de ses démarches, comme les thyases féminines extatiques ou le khômos masculin, où l'on se déguise et s'enivre, où l'on adopte parfois des

Normes et déviances

comportements inverses de la norme — il y a, justement, une norme du khômos. La religion a complètement intégré Dionysos dans son panthéon. Si la cité refuse de faire une part à ce qu'il représente, dans le monde civique et en chacun de nous, alors tout bascule, et le Même prend la figure affreuse de l'Autre : on a les Bacchantes, on a le chef de l'Etat qui, au nom d'une certaine rationalité, de certaines règles, d'une certaine conception de l'homme, de l'adulte par opposition aux femmes et aux vieillards, sombre dans la folie. Tout se passe, d'une certaine façon, comme s'il fallait intégrer une part de « folie » — une autre dimension de l'expérience humaine — en nous, dans la religion et dans la cité, pour que l'équilibre rationnel, cette espèce d'image que nous avons de la Grèce comme modèle de contrôle de soi, tienne debout.

Venons-en à la question des jeunes. C'est un problème fondamental, notre problème à nous : la norme. Bien sûr, il y a des statuts différents, toute société a une multiplicité de normes, doit réglementer les différentes positions qui existent en son sein par des pratiques, des usages, des règles différents. Il y a des règles pour les jeunes, pour les adultes, pour les femmes, pour les hilotes. Vous avez ici entièrement raison. En ce sens, on peut dire que la norme, pour les jeunes, c'est par exemple de voler son dîner, alors que la règle, pour les Spartiates, c'est d'apporter chacun son écot à des repas communs ; cet écot est en quelque sorte, matériellement et symboliquement, l'expression de l'égalité de rapports qui doit présider à l'équilibre des pairs, des égaux.

Mais nous sommes ici au niveau de ce que M. Kolakowski, dans son exposé, appelait les normes de deuxième degré, à savoir les normes institutionnelles, les lois, les édits, les règlements. Il ne s'agit pas des normes qui distinguent le bien du mal. La question, au fond, est de savoir ce qu'est l'éthique grecque, par rapport à la conception de l'homme et du citoyen. Il me semble qu'on peut d'ores et déjà faire quelques observations à ce propos.

Nous voyons dans les enfants de petits hommes, qui ont parfois en eux plus de capacité inventive que leurs aînés. Les Grecs n'ont pas cette idée. Que je prenne la collection hippocratique, Platon ou Aristote, ils disent que les enfants sont des espèces de petits animaux. Platon explique très bien que, même dans sa Cité idéale, il n'est pas possible d'enseigner aux enfants la philosophie ou les mathématiques, parce qu'ils ne comprennent rien. Ce sont de petites bêtes qui ont besoin de s'agiter, de bouger, de crier, de sauter ; il faut donc leur donner

Normes et déviances

de la musique, des danses, l'occasion de s'agiter en mesure et non pas de façon désordonnée. La ligne de clivage entre l'enfant et l'adulte, dans cette culture, est beaucoup plus grande que dans la nôtre — comme, d'ailleurs, dans beaucoup de cultures archaïques. C'est pour cela que le processus pédagogique y est en même temps un processus initiatique. Il faut que l'enfant change de statut, quitte ce qu'il était auparavant pour entrer dans une sphère d'existence nouvelle. C'est à p.077 partir de là que les questions se posent, parce qu'il faut en quelque sorte marquer les différences. Ce sont des différences de conduite, et des différences de valeur. Je prends un exemple. Il est normal que les jeunes Spartiates volent ; pourtant, comme pour les adultes, le vol est considéré comme une faute. Il est normal qu'ils volent, à condition qu'on ne les prenne pas. La position par rapport au vol devient donc une position ambiguë. Ce que j'ai essayé de montrer, c'est que le statut du jeune est un statut marginal, à la frontière, qui bascule d'un côté ou de l'autre. Car le jeune Spartiate n'est pas un hilote, dès le départ, puisqu'il est choisi et qu'il appartient aux Lacédémoniens. Mais il ne peut pas non plus être un Spartiate de plein droit. Il se trouve donc sur une ligne de crête qui tombe d'un côté ou de l'autre. Il faut qu'il vole, qu'il ait des comportements qu'on considère comme honteux, mais en même temps, il ne peut pas les endosser comme l'hilote le fait. Il est dans une position incertaine et ambiguë. Ce qui m'intéresse, c'est de voir comment en raison même de cette situation, le problème de la norme était incertain. Il y a, il faut qu'il y ait une différence, mais celle-ci est sentie comme une façon de dévier. Les jeunes, quand ils volent, font le mal — je pourrais citer des textes. Ils font peut-être le mal sur ordre, mais ils le font quand même. Il me semble donc que vous soulevez là un lièvre qui est fondamental aussi bien pour mon texte que pour notre discussion.

Je prends un autre exemple. On touche ici à la question de savoir comment les normes jouent les unes par rapport aux autres. Quand Hérodote raconte comment se comportent les Scythes ou d'autres peuples barbares, il dit bien entendu que ce sont leurs *nomoi*, leurs usages, leurs règles, leurs normes — quoique le terme, ici, ne convienne guère —, leurs habitudes pratiques. Il sait bien que ce sont les leurs. Mais en même temps, il pense toujours à ces *nomoi* en fonction des usages grecs, qui sont pour lui le point de référence, voire le modèle : quand il juge comment ils sacrifient, son texte ne peut se comprendre que si le lecteur a en tête la façon dont les Grecs sacrifient ; les points qu'il

Normes et déviances

souligne comme intéressants ou étonnants sont les points de déviance par rapport au modèle grec. Il y a donc à la fois le constat que les Barbares ont leurs façons d'être, leurs *nomoi*, et la constatation que ce ne sont pas ceux des Grecs, qui tiennent les leurs pour les bons.

M. JEAN RUDHARDT : Oui et non...

M. JEAN-PIERRE VERNANT : Oui et non. Justement, ce qui me plaît chez les Grecs — et c'est peut-être l'une des raisons pour lesquelles je les regarde avec passion — c'est qu'ils disent toujours à la fois oui et non, et qu'ils ont cette attitude-là même à l'égard de l'étranger. Cela tient certainement à leur religion, qui n'est pas une religion du Livre, de la vérité révélée : même les dieux étrangers, ils les prennent en considération, les comparent aux leurs. Bien entendu, aucun Grec ne va renoncer à ses *nomoi*, à ses cultes et à ses dieux : il cesserait d'être lui-même. Ce serait comme s'il cessait de parler grec.

p.078 Je dirais volontiers que pour l'adulte de Lacédémone, c'est la même chose. Il y a les normes des jeunes, mais ces normes n'ont de sens que dans la mesure où elles vont leur permettre d'accéder à ce qui en est d'une certaine façon le contraire. Il faut donc à la fois marquer que c'est le contraire, et montrer que l'on peut passer de l'un à l'autre. C'est un problème philosophique, celui du changement et du mouvement. Comment ce qui était ceci va-t-il devenir cela ? Comment ce qui était Autre va-t-il devenir le Même ? Les institutions mettent cela en scène, en musique, comme la philosophie essaie de le résoudre sur le plan conceptuel.

Je prends un nouvel exemple, contemporain, pour concrétiser ce que je veux dire. Les paysans français, il y a peu de temps, avaient une certaine idée des tziganes. C'étaient des voleurs ; quand ils arrivaient dans un village, on fermait les portes, on se protégeait, on s'attendait au pire. On considérait donc que c'était la norme des tziganes que de voler. Mais cela n'empêchait pas de tenir cet usage pour une déviance. C'est cela que je voulais montrer. Dans le système spartiate, il fallait à la fois éloigner les jeunes et, en les éloignant avec parfois un côté presque caricatural —, obtenir que leur comportement soit un mélange d'approbation (ils font ce qu'ils doivent faire, ils volent) et de distance (il ne faut pas qu'on les prenne à voler). Ceux qui se font prendre sont punis du fouet. Cette punition est impossible pour un homme libre, pour les jeunes, elle est une

Normes et déviances

marque de servilité et d'indignité, mais elle leur permet aussi de prouver que le fouet ne peut les toucher. Fouettés à mort, ils font la preuve que le fouet ne leur appartient pas. Il y a toute une série de textes et de discussions qui s'indignent du procédé et se demandent comment on peut faire l'apprentissage de la liberté à travers une pratique qui est réservée aux esclaves. La question n'est donc pas simple.

Nous rejoignons ici le dernier problème que vous me posez : comment peut-on comprendre le système normatif d'une société qui n'est pas la nôtre ? Mais aussi : comment puis-je comprendre n'importe quelle personne autre que moi-même ? Je ne peux pas sonder son cœur et son âme, elle est opaque. Et pourtant il y a des signes, il y a des indices, des moyens qui me permettent de la construire, d'aller vers elle, et par un mouvement continu d'aller et retour, de faire ce que fait tout ethnologue, ce que fait tout historien : mêler le Même et l'Autre, comprendre l'Autre par le Même, voir que dans son Même il y a de l'Autre et que dans l'Autre de l'Autre il y a du Même de soi. C'est comme ça que ça marche, entre les individus et dans les sociétés, me semble-t-il.

M. JEAN RUDHARDT : Une remarque en passant, sur ce dernier point. Je suis tout à fait d'accord avec ce qui a été dit. En présence de l'Autre, lorsque j'entre dans ses normes, ne suis-je pourtant pas altéré, est-ce que je ne deviens pas moi-même Autre ? Certes, je me réfère aux normes de l'Autre autant qu'elles sont différentes des miennes, et les juge de mon propre point de vue, mais, ayant effectué cette démarche, suis-je comme j'étais avant ?

M. JEAN-PIERRE VERNANT : p.079 Dieu soit loué, non. Comme disais je ne sais plus qui : chaque fois que je lis un livre, je deviens autre. Un texte, un livre nous découvre toujours une dimension que nous n'avions pas auparavant.

J'en viens à un aspect de la dernière question de J. Rudhardt, qui est liée à celle-ci. L'éthique des Grecs n'est pas la même que la nôtre. On a déjà souvent dit ceci : ils n'ont pas une éthique de la faute, du péché, du manquement à une règle, mais une morale de la honte. Il n'y a pas d'impératif catégorique universel. Pour nous, l'impératif catégorique a un caractère formel, et traduit, dans son caractère formel, l'universalité d'une raison qui est chargée, dans le domaine de la pensée scientifique, de mettre en ordre un univers concret, et qui, dans l'éthique, est requise de poser des règles de rationalité universelle

Normes et déviances

(« fais en sorte que la maxime de ton action puisse être toujours posée comme une règle universelle »). C'est en quelque sorte la formalisation de la rationalité. Les Grecs n'ont jamais pensé ainsi. Ils ont l'idée, d'abord, qu'il y a des valeurs, des biens, et qu'il faut aller vers ces valeurs. C'est quelque chose que la notion d'honneur traduirait mieux. Aristote, dans sa critique des Lacédémoniens, dit que ce qui est bien, ce n'est précisément pas ce à quoi mène le dressage qu'ils s'imposent, parce qu'il est unilatéral et aboutit à la sauvagerie. Ce n'est pas le sauvage qui est important, c'est *to kalon* ; *kalon*, c'est le « bien », mais c'est aussi le « beau », c'est une valeur qui donne à l'individu une sorte d'éclat, de luminosité, de grandeur qui font qu'on l'admire, qu'on le respecte. C'est cela que veulent les Grecs. Etre respecté et admiré. Le grand problème, pour eux, c'est celui de la honte et du déshonneur, de l'honneur et de la gloire. L'éducation est faite pour cela. On ne se regarde pas le nombril, il n'y a pas d'intériorisation ; la personne n'est pas construite comme la nôtre. On est ce qu'on se voit dans le miroir de soi-même que présentent les autres. C'est dans les yeux des autres que l'on sait ce qu'on est soi-même. C'est ce que Platon dit très clairement : si vous voulez savoir qui vous êtes, regardez dans l'œil de l'autre, où vous verrez la façon dont l'autre vous regarde — où vous verrez peut-être, on l'a ajouté plus tard, le rayonnement du divin. Société de face à face, société où ce qui compte, ce sont les marques que l'on porte sur soi, dans son costume, sa façon d'être, sa tenue, sa conduite, qui indiquent si l'on est du côté du beau ou du vilain, si l'on est de la crotte de bique, un cul-terreux crasseux comme un hilote, ou si l'on est un homme digne de ce nom, qui va chanter les poèmes qui conviennent, les beaux poèmes d'Alcman ou d'autres, et qui se comportera comme il convient au combat.

Ainsi, nous nous trouvons devant le problème d'une grande civilisation, qui n'a pas pensé son éthique sous la forme d'impératifs, de devoirs et d'une échelle de devoirs, mais sous la forme d'une échelle de valeurs, entre lesquelles se jouent des jeux souvent compliqués, et où ce qui importe est de s'assimiler ces valeurs, de les endosser, de les faire siennes, où ce qui importe, par conséquent, c'est d'être le pâle reflet, en soi-même, de ce que les dieux sont de façon permanente, dans une splendeur inaltérable. En ce sens il y a une norme, et il n'y en a pas.

M. ANDRÉ HURST : p.080 Je crois que la question de M. Rudhardt a

Normes et déviances

effectivement permis non seulement de faire ressortir la cohérence du système, mais aussi ses implications anthropologiques et théologiques.

M. ANDRÉ-LOUIS REY : Les jeunes, à Sparte, ne sont pas la seule catégorie soumise à des règles de comportement restrictives. Il y a d'autres classes d'âge et toute une gamme de comportements pour lesquels il y a des prescriptions assez précises, notamment le domaine des comportements sexuels, que vous n'avez pas abordé au cours de votre conférence, et sur lequel je serais heureux que vous nous donniez quelques éclaircissements. Je pense à un ou deux faits bien particuliers. Le fait, notamment, que les hommes jeunes, après leur mariage — on sait que le mariage était réservé à des hommes d'âge relativement mûr — étaient obligés de s'unir à leur femme, en quelque sorte, en cachette ; il était considéré comme honteux qu'ils soient vus se rendant chez elle. Il s'agit d'hommes appartenant à une classe d'âge qui vivait de manière plus ou moins communautaire, tout en possédant bien sûr une maison, un foyer où se trouvaient leur femme et le reste de leur famille ; ils devaient aller de l'espace où ils vivaient en communauté avec les membres de leur classe d'âge militaire et civique, jusque chez eux. Dans le cas des non encore adultes, on a quelques textes qui essaient de préciser la fonction de l'amour pédérastique, qui était une pratique tout à fait commune en Grèce : à Sparte, il semble qu'il était réglé de manière intermédiaire entre la norme permissive, comme en Béotie ou en Elide, et la norme relativement répressive qui était appliquée entre autres à Athènes. Le rôle pédagogique des relations entre un homme plus âgé et un homme plus jeune est souligné. Enfin, nous n'avons pas beaucoup d'indications sur les rapports homosexuels entre des jeunes d'une même classe d'âge — mais on n'a guère de raisons de douter de leur possibilité. J'aimerais savoir dans quelle mesure ces divers comportements pourraient être intégrés au système que vous nous avez présenté.

M. JEAN-PIERRE VERNANT : Il y a beaucoup de sujets que je n'ai pas fait entrer en ligne de compte : les filles et l'éducation des filles, sur quoi il y aurait une masse de choses à faire ; la sexualité, bien sûr, qui n'est pas un sujet commode pour beaucoup de raisons. D'abord, on n'en sait pas grand-chose ; ensuite, le terme même de sexualité est trop limité. Je pense, avec Foucault, que ce que recouvre le terme de sexualité est quelque chose de relativement

Normes et déviances

moderne. Il y a eu le plaisir, le mariage, les relations érotiques homosexuelles, et tout cela ne constitue pas un champ unifié et pensé comme une catégorie qui pourrait faire l'objet d'une analyse.

Ainsi le mariage : on en sait un certain nombre de choses, sur lesquelles je reviendrai peut-être. De même, les relations sexuelles : on ne sait guère que ce qui a frappé les autres Grecs. Il s'agit essentiellement du fait que garçons et filles s'entraînaient dans le gymnase à des jeux physiques, à des p.081 concours ; contrairement aux usages, ils y participaient ensemble ; les garçons étaient nus, les filles pas tout à fait, mais presque ; tout cela étonnait les autres Grecs. Il y avait donc là une sorte de liberté, je ne dirai pas dans les relations sexuelles, mais dans les relations entre garçons et filles. La question des rapports homosexuels entre jeunes gens de la même classe d'âge, maintenant. Nous n'en savons rien. Je pense que les choses devaient se passer un peu comme ailleurs, c'est-à-dire que les rapports homosexuels devaient être des rapports pédérastiques au sens propre, des rapports entre aînés et cadets. Sur ce plan, il est tout à fait clair qu'il y avait pour la pédérastie une place dans l'organisation par classes d'âge. *L'irène* était déjà plus âgé que ceux qu'il contrôlait ; des adultes suivaient les travaux et le dressage des jeunes ; les inscriptions nous montrent même qu'il existait des rapports de clientèle, c'est-à-dire que tel personnage exerçant des fonctions importantes dans l'Etat pouvait obtenir que tel jeune, qui ne devait normalement pas être pris dans *l'agôgè*, y entre. On a donc tout lieu de supposer que les pratiques étaient analogues à ce qu'elles étaient dans le reste de la Grèce. En Crète, par exemple, on sait que cela se passait de la manière suivante : un adulte prenait un jeune au moment où il sortait de l'éphébie, l'emmenait — en suivant un scénario de rapt —, l'amenait chez lui à la campagne, vivait avec lui pendant un certain temps, puis lui faisait cadeau de ce qui allait être le symbole de son état adulte, c'est-à-dire de son armement hoplitique ; enfin le jeune homme s'en allait. Ce que je constate, c'est que les textes tardifs dont je dispose et qui abordent cette question, l'abordent dans une perspective très moralisante, c'est-à-dire pour dire qu'on ne s'amusait pas à ce genre de jeu. C'est tout ce que je peux dire.

A propos du mariage, en revanche, se pose un problème social plus important, parce que le mariage est une donnée fondamentale. Le mariage lacédémonien était quelque chose de peu ordinaire. Comme vous le savez, il y avait même un usage qui semble bien attesté, c'est qu'un homme pouvait

Normes et déviances

passer sa femme à un de ses amis, s'il considérait qu'il était en meilleure forme, qu'il était plus *kalos kai agathos* que lui, qu'il avait plus le côté lumineux et glorieux, et que les enfants que sa femme en aurait lui apporteraient un surcroît d'honneur. Ce qui m'intéresse, et que je n'ai pas traité ici, c'est la place des femmes. Deux petits faits me semblent assez curieux. Vous avez signalé le premier : les nouveaux mariés ne voient pas leur femme pendant les premières années du mariage, non seulement ils s'unissent à elle dans la nuit et l'obscurité, mais ils ne la voient pas pendant la journée, parce qu'ils sont avec les hommes. Je dirais volontiers que c'est une sorte de mariage « cryptique » ; il est plus ou moins clandestin ; on se cache. La mariée aussi se cache ; on ne la voit pas ; son mari s'unit à elle, puis rejoint le banquet masculin et fait ce qu'il convient de faire entre hommes, avant de quitter le banquet sur la pointe des pieds, sans être remarqué, et d'aller retrouver son épouse dans l'obscurité. Cela m'a mis la puce à l'oreille, d'autant plus qu'on dispose d'un texte selon lequel le mariage lacédémonien se déroule dans les conditions suivantes : tous les membres d'une classe d'âge sont réunis avec les filles de la classe d'âge correspondante ; on les enferme dans une maison complètement obscure ; p.082 là, chacun choisit par rapt sa chacune, au hasard — il attrape une femme, et aussitôt attrapée, elle est sa femme. On raconte cette histoire à propos d'un roi — dont j'ai naturellement oublié le nom — qui s'était livré à cet exercice, avait attrapé une fille et, une fois sorti, n'en avait pas voulu ; il avait prétendu la repousser dans son enclos, et on l'en avait empêché : c'était sa femme, il ne pouvait plus en changer.

Il y a là une sorte de symétrie, qu'il faudrait creuser — ce qui est difficile, parce que les témoignages sont rares, et que la plupart des hellénistes les tiennent pour de pures inventions. On sort de l'état de jeune, de nuit, en se cachant ; on saute à l'improviste sur l'hilote que le hasard a mis devant soi — les textes sont tout à fait précis : on est là, on guette, et on saute sur la première proie qui passe — et on lui coupe la gorge. Le mariage se fait presque de la même façon. Il y a analogie entre le meurtre et le statut de l'hilote d'une part, l'acquisition de l'épouse d'autre part.

Autre point : les jeunes garçons ont le crâne rasé, jusqu'au moment où ils sortent de l'*hébé* ; dès ce moment, ils portent les cheveux longs. Les hellénistes ont avancé plusieurs interprétations de cette habitude de garder les cheveux longs. Aux Thermopyles, d'ailleurs, l'envoyé du roi de Perse raconte qu'il a vu

Normes et déviances

les Lacédémoniens, avant la bataille, se peigner les cheveux, afin de paraître, comme dit Plutarque, plus beaux et plus terribles. Le jeune, lui, a le crâne rasé. L'hilote, lui, a sa peau de chien sur la tête, et on ne voit pas ses cheveux. Les révoltes d'hilotes, d'ailleurs, débutent de la manière suivante : au bout d'un bâton, un hilote met sa coiffe en peau de chien, il le dresse, et tous les *anti-homoioi* comprennent que c'est le point de ralliement ; c'est dire que la coiffe est le symbole de l'état d'hilote et de la révolte contre cet état asservi. Revenons au mariage. On nous dit que la femme chargée de la jeune épousée lui rase la tête et lui met des chaussures d'homme. Qu'est-ce que cela veut dire ? L'explication psychanalytique dirait qu'on la châtre, qu'on lui coupe un sexe qu'elle n'a pas, mais qu'elle désire avoir. Rien ne me permet de considérer cette explication comme satisfaisante. Qu'elle n'ait pas de sexe, je veux bien le croire ; qu'elle désire en avoir un, je veux bien, mais rien ne me l'indique ; que les cheveux représentent le sexe, rien ne me permet de le penser non plus. Non. Ce que je vois bien, en revanche, avec mes préjugés de sociologue un peu structuraliste, c'est que le jeune garçon a la tête rasée ; quand il arrive en état de se marier, il se laisse pousser les cheveux. La jeune fille, dans l'état du garçon aux cheveux rasés et pour se distinguer clairement de lui, laisse pousser ses cheveux abondamment, et surtout les laisse flotter sur ses épaules, au lieu de les ramener en chignon ou de porter un bandeau. On trouve chez Aristophane toutes sortes d'allusions aux jeunes Lacédémoniennes qui secouent leur tête comme des bacchantes, dont on voit les boucles et les cheveux se répandre, etc. Or la jeune fille, quand elle se marie, se rase la tête. Cela veut dire qu'on la sépare nettement de son état antérieur, qu'on la dépouille de son aspect inquiétant de sauvageonne. On la met sous le joug — on l'appelle d'ailleurs une pouliche : on met la pouliche sous le joug, et on lui rase le poil (à cela s'ajoute le fait qu'aux dires des naturalistes, quand on coupe les crins d'une pouliche, ses appétits amoureux se calment : cela ne veut pas dire qu'on la châtre, mais qu'on la ^{p.083} rend moins lascive. Cela, je le veux bien, parce que j'ai un texte qui me le dit). En tout cas, on la distingue de la *parthenos*. Mais on ne la masculinise pas, parce que celui qui est dans son lit, précisément, a les cheveux longs. Il est vrai qu'on lui met aussi des chaussures d'homme. Comme très souvent dans ces rituels, il y a dans ce fait une multiplicité de significations. Tant que les garçons et les filles ne sont pas sortis de l'adolescence, il faut à la fois les distinguer et les mêler — les mythes de rapt et de violence sont

Normes et déviances

nombreux pendant cette période. Puis, quand chacun prend sa place d'époux ou d'épouse, leur statut sexuel passe en quelque sorte de l'un à l'autre, se neutralise, avant de se différencier clairement. Je ne suis pas certain que mon explication soit satisfaisante. Mais je crois qu'un détail comme celui de la coupe des cheveux de la jeune mariée, ne peut pas se comprendre en soi, absolument. Il doit être placé dans le cadre de ce que sont les cheveux dans cette culture.

Je prends un autre exemple. Il existe une population qui apparaît déjà chez Homère, et qu'on appelle les Abantès. Ce sont des types à mi-chemin entre les Barbares et les Grecs, des espèces de guerriers furieux. Ce sont des habitants d'Eubée, ils sont donc Grecs, mais ils se présentent ainsi dans l'image qu'en ont les Grecs : on ne sait pas où les mettre. Ces guerriers ont ceci de caractéristique qu'ils ont la moitié du crâne rasée et l'autre extraordinairement chevelue. Tout le devant de la tête est rasé, et ils ont une sorte de touffe de cheveux, comme certains Chinois. Les Grecs se demandent pourquoi, naturellement. Réponse : c'est parce qu'ils ne se battent pas comme les hoplites, mais au corps à corps, avec précisément les petites armes que portent les jeunes. On explique donc cela, comme le fait remarquer Plutarque, par le fait que quelque chose rappelle ce qui se passe lors de l'éphébie chez les garçons d'Athènes à qui on coupe justement une mèche de cheveux sur le devant. Les Abantès sont sur les marges, entre Barbares et Grecs, entre jeunes et adultes, peut-être même entre mâles et femelles, parce qu'ils portent aussi une robe longue de caractère féminin. Il faut donc prendre en compte tous ces aspects d'indécision, de marginalité, de frontière, pour comprendre un tel phénomène.

M. NICOS NICOLAÏDIS : J'aimerais d'abord faire quelques réflexions sur tout ce qui a été dit jusqu'à maintenant. J.-P. Vernant ne peut certainement pas être soupçonné de vouloir donner une place un peu trop obscure à la civilisation spartiate. Mais il a décrit des faits qui ne pouvaient pas ne pas susciter certains commentaires. Pendant sa conférence, quelqu'un m'a dit : c'est du fascisme ; un autre m'a dit : c'est l'éducation SS. J'ai ensuite jeté un coup d'oeil à *l'Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* de Henri-Irénée Marrou, qui fait à plusieurs reprises la même comparaison. J'aimerais ajouter quelque chose à ce qu'a dit J.-P. Vernant, qui n'a pas eu le temps de situer le contexte de la civilisation spartiate. On a toujours opposé Sparte à Athènes, et les descriptions de Sparte sont généralement le fait de non-Spartiates, Xénophon, Aristote, Platon,

Normes et déviances

Plutarque. Je ne crois pas qu'il faille rejeter cette culture, je pense en effet qu'elle représente le côté pulsionnel des Grecs, et il n'y a aucune raison de ^{p.084} dissimuler ou de rejeter tout ce qui est pulsion. J'essaie plutôt de l'intégrer — après tout, c'est mon métier.

Oui, la jeunesse spartiate était éduquée de façon étrange, atroce, brutale. Mais que se passait-il après ? Il ne faut pas oublier qu'il y avait des citoyens et des hilotes, mais qu'il y avait aussi des périèques, qui étaient libres et qui — je sais que J.-P. Vernant ne sera pas d'accord — servaient d'une certaine façon de tampon entre les deux premières catégories. La différence entre citoyens et hilotes n'était ni une différence raciale, ni une différence religieuse. Le citoyen n'était pas un Dorien pur, par opposition aux autres races ou religions. Bien entendu, la majorité d'entre eux étaient des Doriens. De plus, les hilotes eux-mêmes pouvaient acheter la citoyenneté pendant la guerre, voire en payant. Ils pouvaient s'affranchir. Il n'y avait donc rien d'immuable, comme dans certaines sociétés totalitaires du passé ou du présent, où le côté racial servait et sert encore à distinguer les gens. Le sort de l'hilote n'était bien sûr pas enviable, mais je ne suis pas sûr qu'il ait été pire que celui des Noirs aux Etats-Unis il y a un siècle. Les citoyens spartiates n'étaient donc pas des Doriens élus ; on pouvait facilement devenir un citoyen.

Comment les choses se passaient-elles ? Je vous rappelle brièvement que Sparte était dirigée par deux rois, qui prêtaient serment de fidélité chaque mois, et par cinq magistrats élus chaque année, qui surveillaient l'application des lois, la fidélité des rois à la loi, ainsi que l'éducation des enfants. Il y avait donc un mécanisme démocratique parmi les citoyens. L'esprit égalitaire régnait au sein de la communauté ; le hoplite ne cherchait pas l'exploit individuel, mais le dévouement à la chose publique. Voilà qui éclaire Sparte de couleurs un peu moins sombres.

Deux mots à propos de la moralité des Grecs. Vous avez fait allusion à *l'hubris*, dont le non-dépassement était la chose la plus importante pour les Grecs ; citant Aristote, vous avez également parlé du *kalon*, qui était le bien et le beau. Le souci des Grecs, sur ce dernier point, était d'être conformes, non à un impératif catégorique avec une ordonnance rigide, mais au principe de non-dépassement de *l'hubris*. S'il existait une loi indépassable, c'était la loi cosmique ; vous savez que *cosmos* signifie le monde : c'est la loi cosmique qui

Normes et déviances

justifie la recherche de la beauté chez les Grecs, recherche qui n'est pas seulement esthétique, mais qui est un mouvement asymptotique vers la perfection.

A propos des jeunes, je vous dirai rapidement que nous pouvons considérer l'éducation des jeunes comme une sorte de régression par rapport aux idéaux de la mentalité des citoyens adultes, qui imposent et tolèrent, tout à la fois, un comportement conforme au désir pulsionnel de cet âge. Il s'agit donc d'une sorte de défoulement, dont cet âge a besoin. Freud a qualifié l'enfant de pervers polymorphe ; J. Rudhardt, tout à l'heure, a dit qu'il fallait intégrer la folie, en faisant allusion à la révolte et à la folie dionysiaques. Justement, les jeunes essaient à cet âge-là d'intégrer leur folie. La cité de Sparte, avec une intuition psychanalytique avant la lettre, impose un sur-moi plus souple à la jeunesse, puis récupère cette dernière, une fois adulte, par un autre modèle de sur-moi — modèle issu de la même cité. C'est en effet la même instance, la même cité qui incarne les jeunes et ^{p.085} les adultes, la folie et l'ordre. Il n'y a pas, pour reprendre l'expression de la psychanalyse, de changement d'objet. La cité est une instance qui demeure la même. Le passage à l'état d'adulte, après une phase ambiguë, devient ainsi plus facile et plus harmonieux. L'harmonie relationnelle entre les deux générations apparaît dans l'esprit d'émulation dont elles font montre. La dernière phrase de la conférence de J.-P. Vernant en témoigne.

M. JEAN-PIERRE VERNANT : On peut voir les choses comme vous les voyez. C'est une perspective parmi d'autres, et la multiplication des perspectives est nécessaire à la compréhension d'un objet qui est en lui-même étrange et opaque. Régression et défoulement, dites-vous. Peut-être. Je cite deux textes. Le premier figure dans la vie de Lycurgue. Il dit qu'il n'existe pas un seul endroit, pas un seul moment où le jeune n'est pas épié et surveillé. D'une certaine façon, contrairement à ce qui se passe pour les adultes, l'œil de la cité est sans cesse posé sur lui. Paradoxalement, il est continuellement repéré, et si nécessaire dénoncé, en même temps qu'il est condamné à une dissimulation constante. Il ne doit pas se faire voir, pas se faire prendre. Voici maintenant un texte bien connu d'Isocrate : en bon Athénien, celui-ci explique que l'éducation spartiate est une chose monstrueuse ; comment voulez-vous que ça marche, demande-t-il, étant donné que l'éducation spartiate laisse aux jeunes une totale

Normes et déviances

autonomia — c'est-à-dire qu'ils sont radicalement maîtres d'eux-mêmes — et qu'ils font ce qu'ils veulent ? Xénophon, lui, écrit tranquillement que Lycurgue a fait en sorte qu'à Sparte, contrairement aux autres cités, où les jeunes sont confiés à des pédagogues laxistes, les jeunes ne peuvent vivre à aucun moment sans maître et à leur guise.

On peut dire que ces contradictions font partie des polémiques. Mais elles font aussi partie, dans mon système, de l'ambiguïté d'une position, qui permet à quelqu'un de dire que les jeunes sont toujours *autonomoi*, et à un autre de dire qu'ils ne sont jamais *autonomoi*. Sur ce point, je reste très inquiet. Voilà les documents avec lesquels il faut me débrouiller. Si vraiment on les laisse faire ce qu'ils veulent, alors vous avez d'une certaine façon raison : c'est une régression et une facilitation. Si au contraire ils sont épiés à chaque moment, alors vous êtes moins convaincant.

M. MARC FAESSLER : J'ai admiré infiniment la précision de votre exégèse de textes très épars. En même temps, j'ai été paralysé par l'idée que le modèle qui ressortait de cette exégèse avait une *Wirkungsgeschichte* — une histoire des effets — que je ne pouvais pas ne pas lier à l'entreprise fasciste. Cela a laissé en moi une espèce de malaise. Ma question est la suivante : quand vous avez utilisé le terme d'altérité, dans votre exposé, ne disiez-vous pas en fait différence, c'est-à-dire dans l'ordre du même, un jeu d'écart dans les différences, qui finalement confirme toujours le même ? Ne désignez-vous pas, en termes de théologie, la gloire idolâtrique de l'autoaffirmation de l'humain, qui définit lui-même la norme, par autofondement, et qui laisse donc en dehors de la norme ceux qui seront finalement plus ou moins des sous-humains ? En revanche, la tradition hébraïque manifesterait l'idée que l'altérité est précisément ce qui nous échappe, et doit chercher son fondement dans une transcendance tout autre, jamais imaginable, qui n'a pas de gloire au sens idolâtrique, et qui définit donc l'homme comme l'advenu d'un sujet avant même qu'il ne soit éduqué. En ce sens, l'altérité serait posée comme un fondement créationnel, qui entre dans le jeu des différences comme un interlocuteur, et comme celui par rapport auquel peuvent s'édicter des normes qui deviendraient en ce sens prescriptives, c'est-à-dire qui seraient radicalement extérieures à nous, et pourtant, à travers nous, signifiées dans nos comportements et nos recherches de normes.

Normes et déviances

M. JEAN-PIERRE VERNANT : Dans quelle mesure, lorsque je réfléchis sur les jeunes Lacédémoniens, ma biographie et le monde dans lequel je vis n'impriment-ils pas dans mon esprit une certaine image, qui est celle du fascisme ? C'est là une forme de ma propre psychanalyse. Bien sûr, tout historien pense dans un cadre, et c'est son expérience, c'est le monde qui le sollicitent de s'occuper de tel problème. En revanche, si vous voulez dire que j'assimile Sparte au fascisme, je réponds : pas du tout. Je ne considère pas du tout Sparte comme une espèce de monde fasciste ou nazi.

Je considère plutôt le premier type d'altérité que vous avez définie, celle des Grecs, avec une certaine sympathie. Il y a beaucoup de choses dont je n'ai pas parlé. Je n'ai pas dit tout ce que ce système, y compris ce système éducatif, comportait de grâce juvénile, de musique, de danse... Bien sûr, si vous me demandiez si c'est là mon idéal d'éducation, je dirais non, parce que je suis un libéral invétéré.

On peut aussi se demander si certains théoriciens du nazisme ont fait référence à Sparte, comme certains courants de la Révolution française ont fait référence soit à Sparte, soit à Athènes. C'est possible, mais je n'en sais rien. *A priori*, je parierais volontiers que oui, que les gens qui se sont occupés des organisations de jeunes, en Allemagne, ont fait référence à l'éducation spartiate.

Pour le reste, je comprends bien ce que vous dites, et j'admets votre distinction entre deux types d'altérité. Je crois que les Grecs se situent au premier niveau, avec une petite nuance : vous appelez cela idolâtrie. C'est de la place d'où vous parlez, qu'il s'agit d'idolâtrie. De mon point de vue, ce n'est pas de l'idolâtrie.

M. JEAN RUDHARDT : Les Grecs n'ont jamais prétendu connaître ce qu'est Dieu, et tout leur langage mythologique est un moyen de dire : je ne sais pas. La recherche de l'Autre se fait à partir de ce « je ne sais pas ».

M. DENYS MONTANDON : p.087 On a beaucoup parlé du bon et du beau, ainsi que du vilain et du laid. Ce sont des notions préalables à toute idée, et des normes qui ont persisté jusqu'à notre époque. Mais ce dont on n'a pas parlé, c'est du fait que les Grecs considéraient les monstres comme des êtres absolument invivables, qu'il fallait jeter, perdre définitivement. Ici aussi, on

Normes et déviances

trouve un absolu qui pourrait faire penser à ce que M. Faessler vient d'évoquer, à savoir le nazisme.

M. JEAN-PIERRE VERNANT : Il est vrai que les Grecs n'ont pas l'idée que toute créature humaine, avant même sa naissance, est déjà une personne. A Lacédémone, on présente le nouveau-né aux anciens, et s'ils estiment qu'il n'est pas conforme à leur modèle de ce qu'est un bel enfant, ils le font jeter dans un précipice. Il est également vrai que l'exposition des enfants a été une pratique effective. Mais que voulez-vous que je vous en dise ? Il faut entrer dans un système. Vous pouvez dire que vous ne voulez pas de ça, et si l'on proposait aujourd'hui d'introduire une législation qui irait dans ce sens, je pousserais des hurlements. Mais je suis historien, je ne suis pas moraliste. Je regarde cette société, j'essaie de la comprendre. On peut dire que ces gens ont eu tort. Ils s'en fichent, ils sont morts depuis plus de deux mille ans ! Ce n'est pas le problème. Le problème, précisément, c'est de savoir ce que nous sommes aujourd'hui, de voir, dans notre monde et dans notre système de valeurs, quels choix nous pouvons faire.

M. JEAN STAROBINSKI : J'aimerais signaler qu'il existe, au Musée d'art et d'histoire de Genève, un document significatif de cette histoire des effets dont parlait M. Faessler. A l'époque de la Révolution française, nous avons eu notre David ; c'est le peintre Saint-Ours. L'un de ses tableaux s'intitule *Le choix des enfants de Sparte*. Il illustre la manière dont on s'est représenté le père, dans la scène évoquée tout à l'heure par J.-P. Vernant, amenant son enfant devant les anciens. C'est dire que ce modèle de la sélection spartiate a peut-être exercé un effet fascinant à une époque qui voulait marquer un renouveau du civisme vertueux. Rousseau, d'ailleurs, dans le *Discours de l'inégalité*, louait la nature de procéder comme les Spartiates : les faibles périssent, dans l'état de nature.

M. NICOS NICOLAÏDIS : Il est totalement excessif de parler de nazisme. Hitler ou Mussolini prêtaient-ils chaque mois serment de fidélité aux lois ? Etaient-ils contrôlés par des magistrats ? La comparaison, ici, est tout à fait inopportune et anachronique. S'il faut faire des comparaisons, dois-je vous rappeler les monstruosité commises, dans le cadre des religions monothéistes, par l'Inquisition, les Croisades ou l'intégrisme islamique ? A ce jeu, je pourrais continuer longtemps.

Normes et déviances

Mme FAWZIA ASSAAD : p.088 Ce que vous avez dit du mariage lacédémonien m'a donné envie d'entreprendre des recherches historiques et ethnologiques. Ce qui se passait dans le petit peuple égyptien, quand j'étais enfant, ressemblait plus au mariage spartiate qu'aux coutumes de l'ancienne Egypte. On peut se demander si les usages qui se sont perpétués et se perpétuent encore, dans le petit peuple égyptien, n'ont pas été influencés par les Spartiates. La femme est habillée de noir ; le mari ne l'a pas choisie, ce sont les femmes qui l'ont choisie pour lui parmi ses homologues, il est au banquet des hommes, et ne la voit pas ; ce sont les femmes qui sont chargées de contrôler si elle est vierge. Le couple fait probablement l'amour dans l'obscurité — puisqu'il n'y a pas d'électricité — et, le jour venu, le mari retrouve le milieu des hommes. Aux femmes spartiates on coupait les cheveux, aux femmes égyptiennes on coupe le clitoris : il s'agit dans les deux cas de les rendre moins lascives. N'y a-t-il pas là une influence spartiate ? De plus, le fait de changer ces coutumes ne revient-il pas à revenir aux coutumes d'autrefois ?

M. ANDRÉ HURST : J'aimerais maintenant passer au second volet de cette discussion, et en venir aux problèmes actuels de l'éducation.

M. MARTIN STETTLER : Comme nous le savons tous, l'éducation moderne repose sur deux piliers, l'instruction d'une part, la relation pédagogique-affective entre l'ainé et l'enfant d'autre part. J'ai le sentiment, après avoir entendu M. Vernant, que ces deux dimensions faisaient totalement défaut dans l'éducation spartiate. J'ai beaucoup de peine à le croire. Il ne me semble pas imaginable qu'elles soient totalement absentes d'un système éducatif. Pourriez-vous me dire si je vous ai bien compris ? A votre avis, que pouvons-nous faire d'un tel modèle, de nos jours ? Quels enseignements pouvons-nous en tirer, que ce soit dans un sens positif ou négatif ? Je m'intéresse d'autant plus à la question que j'ai le sentiment que l'on prend de plus en plus conscience, dans les milieux de l'éducation, de l'importance que revêt cette dimension pédagogique-affective, et que notre seuil de tolérance, quand les normes deviennent trop nombreuses et trop contraignantes, est étroitement lié au rapport pédagogique-affectif. De même, je crois que le seuil de tolérance de l'adulte, par rapport à la différence — ou à la déviance — y est également étroitement lié.

Normes et déviances

M. JEAN-PIERRE VERNANT : J'ai parlé du statut du jeune par rapport aux *homoioi* et aux hilotes. Mais, bien entendu, ils apprenaient aussi des choses. Ils apprenaient des poèmes, des danses, on leur enseignait le rythme. On leur apprenait aussi à parler d'une certaine ^{p.089} façon, brève et piquante. Ils étaient même introduits, à certaines occasions, aux banquets des aînés, où ils se tenaient à l'écart et écoutaient en silence, ils apprenaient ainsi comment les adultes étaient capables de parler les uns des autres, de choses importantes, morales ou politiques. Il y a donc une pédagogie intellectuelle, qui est en même temps un apprentissage des façons de vivre, de se comporter, de manier son corps, d'avoir un sens de la mesure, du rythme, de la beauté musicale, au sens grec du terme.

Cela dit, il faut bien reconnaître qu'aux yeux d'un Platon ou d'un Aristote, par exemple, cette pédagogie était insuffisante. C'est pour cela qu'Aristote affirme qu'une éducation qui ne fait pas assez de place à l'étude, à la pensée, aux mathématiques, à la philosophie, est mauvaise. Elle ne permet pas véritablement de susciter la vertu.

Quant aux relations affectives, elles étaient très fortes. Il s'agissait beaucoup moins de relations entre le père et ses enfants, que de relations du jeune avec les aînés ou les adultes qui le prenaient en charge, et de relations à l'intérieur du groupe. Ces gens n'étaient pas sevrés de sentiments affectifs. Ce qui était important, en fait, c'était l'émulation. Toute la cité de Sparte repose sur l'émulation, sur la concurrence ; on veut être le meilleur, le plus courageux, le plus digne, le plus réfléchi, celui qui parle le mieux et qui sait le mieux se comporter. Je vous lis un texte très curieux, qui décrit une bataille rituelle qui a lieu tous les ans, sur un petit îlot, dans un étang ; c'est le *platanistas*. Deux équipes sont en concours. Voici la description qu'en donne Pausanias : « Ils combattent avec les mains et en s'élançant sur l'adversaire à coups de pied, ils mordent, ils s'arrachent les yeux, l'homme combat l'homme de la façon que je viens de dire, mais c'est en groupe qu'ils foncent violemment pour se pousser et se faire tomber dans l'eau » — car l'équipe victorieuse est celle qui parvient à pousser l'autre dans l'eau. Il y a là une grande solidarité, puisqu'il s'agit de faire bloc afin de pousser l'adversaire, en même temps qu'un fort individualisme, puisqu'on se bat chacun pour soi. On retrouve ici la tension qu'implique l'idéal d'émulation, où chacun combat contre tous, et où chacun combat pour tous.

Normes et déviances

M. ANDRÉ HURST : Aristote disait, à propos de ce système, que plus il y avait de pères, moins on s'occupait des enfants...

M. JEAN-PIERRE VERNANT : La relation affective était déplacée. Des hellénistes ont essayé de faire toute une théorie sur le fait que dans le monde grec, ce n'est pas le père qui a la charge de l'enfant, mais quelqu'un d'autre, un oncle ou un ami, qui est en quelque sorte le patron de l'éducation, alors que le père prend ses distances. A Sparte, précisément, la distance est maximale. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'affection. On a des indications, par exemple, sur tel ou tel personnage qui avait une affection particulière pour l'un des jeunes, qui lui a enseigné à être ce qu'il faut être. Ce que pouvait être l'image paternelle dans ce système, je ne le sais pas exactement.

M. JEAN RUDHARDT : p.090 Je me demande si cette relative absence du père, dans l'éducation, n'est pas un moyen de mieux comprendre dans le monde dorien le rôle de la pédérastie éducative, dans laquelle se manifeste justement toute la chaleur affective.

M. JEAN-PIERRE VERNANT : Bien sûr. Vous dites très clairement ce que j'avais dans l'esprit.

M. RAYMOND JOURDAN : Une petite citation, pour commencer. « L'aveuglement à la nécessaire présence du modèle, c'est peut-être le péché originel de l'éducation nouvelle. » Vous avez commencé votre exposé, l'autre jour, par une allusion à la polissonnerie, aux polissons de Rousseau ; celui-ci parlait aussi de la vertu imitative. Il est vrai que toute la législation sur l'enseignement est marquée par des pères fondateurs — Pestalozzi, Fröbel et d'autres. Les textes sont rédigés au niveau politique, ils sont d'autant plus contraignants qu'ils permettent, ensuite, je ne dirai pas de faire n'importe quoi, mais d'avoir une liberté extrême. J'ai toujours été frappé de constater à quel point la norme était forte au niveau de l'enseignement primaire et de la formation initiale, où pratiquement tout se joue, et à quel point elle était faible, détendue, dans l'enseignement gymnasial. Les termes mêmes de la législation, à ce niveau, sont d'une telle généralité qu'on ne peut qu'en sourire. On peut se demander pourquoi. N'y a-t-il pas un petit côté spartiate dans l'éducation en

Normes et déviances

général ? Pourquoi choisit-on toujours les mêmes disciplines pour la formation ? Pourquoi, par exemple, privilégie-t-on les mathématiques — dont le caractère formateur est indiscutable —, au détriment d'autres disciplines, qui pourraient être tout aussi formatrices — la musique et les arts plastiques, par exemple ? On parle beaucoup de créativité, depuis quelques années. Celle-ci peut se définir comme « l'attitude ludique, la tolérance du non-important et l'empathie ». Le jour où les textes législatifs utiliseront de tels termes, on aura peut-être fait des progrès vers certaines normes. Le problème posé, me semble-t-il, est celui de l'évolution d'une norme vers quelque chose de beaucoup plus détendu. Si vraiment, en fin de parcours pédagogique, on se montre beaucoup plus tolérant, si on y concède une certaine autonomie à l'individu, il ne faut pas oublier qu'intervient alors un correctif remarquable, un rituel imparable : l'examen. Or, l'innovation pédagogique n'est jamais prise en compte dans ce rituel, qui en revient à une norme outrancière, comme si la détente et l'innovation n'avaient jamais eu lieu.

M. JEAN-PIERRE VERNANT : Sur les questions de pédagogie actuelle, mon incompetence est totale. Je ne puis que vous faire part de ma philosophie pédagogique. Derrière votre question, je crois que se pose le problème du statut de la jeunesse et de ce que nous appelons l'adolescence. Dans la société grecque, il y a l'état adulte et la jeunesse. Entre les deux états, la coupure est claire. C'est pour cela qu'il est ^{p.091} nécessaire d'avoir un cursus d'épreuves, au terme duquel a lieu une procédure que nous dirions initiatique, une cérémonie, qui marque le passage à l'état adulte. Le grand problème, aujourd'hui, c'est qu'on ne sait plus où est la jeunesse, où est l'état adulte. Les jeunes eux-mêmes ne le savent pas. Beaucoup d'historiens ont indiqué à quel point l'adolescence, comme état intermédiaire, est un phénomène qui relève de raisons précises, et surtout à quel point elle est aujourd'hui un état qui tend à se prolonger. L'éducation, dans ce contexte, me paraît confrontée à des problèmes qui sont d'un autre ordre. Il existe des palliatifs, vous les connaissez : ce sont, dans les grandes écoles, des substituts de rites initiatiques — le bizutage, vieux reste de rite initiatique —, qui montrent aux jeunes qu'ils ont franchi un pas. Mais à part ces séquelles, il n'existe rien. On quitte le lycée pour entrer à l'université, sans bien comprendre pourquoi ; toutes les frontières sont indistinctes. Là-dedans, l'éducation vise au fond à rassurer. Elle définit une

Normes et déviances

série de bagages, qui mêlent selon les époques le fouet — c'est exactement cela, une discipline —, la mise au pas ou, ce qui appartient normalement à l'état adulte, l'invention. L'enseignement français, de ce point de vue, reste entièrement un enseignement d'écriture, de livre, et ne fait aucune place à l'image, à l'art, alors même que l'importance de l'écriture va en diminuant dans notre civilisation. Tous ces problèmes me paraissent très différents de ceux que j'avais à examiner à propos de Sparte.

M. CALAME : Dans l'école contemporaine, on a tendance, comme on dit à la campagne, à « calibrer » l'enfant. S'il ne parvient pas à passer un certain nombre de tests, chaque année, il se trouve mis hors du cadre, déviant, forcé d'accepter l'une ou l'autre des activités pratiques qui restent disponibles. L'échange, pour les jeunes, se fait par les voyages ou par la télévision. Devant les différences de sociétés, ils n'ont plus de référence. La religion est également confrontée à ce problème. On parle aussi de formation continue. Ceux qui ont dévié, qui sont sortis du cadre, devraient pouvoir s'en sortir sans passer par les papiers, certificats, diplômes et autres. Qu'en pensez-vous ?

M. JEAN STAROBINSKI : Dans quelle mesure l'idéal de l'éducation publique, qui a émergé au XVIII^e siècle, s'est-il explicitement référé au modèle spartiate ? Dans quelle mesure l'instauration d'une instruction publique s'est-elle faite en référence aux anciens, de même qu'une certaine idée de la démocratie, de la parole publique, s'est instituée à l'époque de la Révolution française en référence au monde grec ? On sait que Benjamin Constant critiqua cette référence dans son fameux texte sur la liberté des Modernes et la liberté des Anciens ; il y mettait en lumière le fait que la société des Anciens et sa démocratie reposaient sur l'égalité des hommes libres ; en termes plus modernes, nous dirions que la division du travail social y était bien moindre que dans la société industrielle. Je pense que les questions relatives à l'éducation spartiate, comparée à la nôtre, pourraient être éclairées par cette question de la division du travail social. ^{p.092} Les *homoioi* n'avaient-ils pas tous la même tâche à accomplir, la tâche de guerriers ? Cela rendait la « normativité » de leur formation plus aisée, et plus impérieuse en même temps, que dans une société où la division du travail social est devenue extrêmement complexe, je pense au travail de Durkheim, qui a mis en place et analysé ce problème, en essayant de

Normes et déviances

résoudre la diversité qui résulte de la division du travail social par la notion de solidarité. Je me demande si cette notion ne permettrait pas de voir ce qui peut être semblable et ce qui ne peut être que dissemblable, dans les problèmes éducatifs des sociétés archaïques et de la société contemporaine.

M. JEAN-PIERRE VERNANT : Je crois que M. Starobinski a parfaitement posé le problème. Pour les *homoioi*, c'est clair, puisque par définition ils ne doivent pas entrer dans la division du travail social au sens où Durkheim pouvait en parler. Les hilotes leur apportent tout ce qui est nécessaire sur le plan de l'« économie » fondamentale. Les *homoioi* ne participent pas à cela ; leur affaire, c'est la guerre et ce qu'on appelle le politique. Il y a donc un modèle très strict, et les questions se posent autrement.

La question que je poserais volontiers est la suivante : les problèmes auxquels se heurte aujourd'hui l'enseignement ne sont-ils pas liés à la transformation qui a lieu en ce moment ? La division du travail social et l'insertion de chacun dans son travail ont constitué jusqu'à une époque très récente le fait fondamental ; on est fabriqué et intérieurement construit, par son métier ; le rapport social est fondé sur le métier, le travail. Cette situation est en train de prendre fin, parce qu'on a maintenant, dans toutes les sociétés où la division du travail social a produit ses fruits, une masse de gens qui sont en dehors du travail, et parce qu'une fraction majoritaire, je crois, de la population travailleuse construit ses rapports sociaux, non au travail, mais à côté, dans le loisir, dans des groupes différents. Nous assistons au fait que ce grand phénomène qu'ont été le travail et la division du travail social, ne constitue plus la seule dimension de l'insertion sociale et de l'établissement du rapport social avec autrui. Cela va poser des problèmes, puisque toute notre éducation reste fondée sur l'idée qu'il faut préparer les gens à s'insérer dans la société. Mais si l'insertion sociale ne passe plus seulement par le métier, alors toutes les formes d'enseignement nouvelles — dessin, musique, etc. — vont prendre une importance beaucoup plus grande qu'auparavant.

M. ANDRÉ HURST : Nous assistons actuellement à une crise de notre système d'éducation. Ce que nous appelons culture générale, en particulier, est en train de s'écrouler, de se disperser. Dans le système spartiate, tel que nous l'a décortiqué J.-P. Vernant, on a l'impression qu'il existe des éléments d'équilibre

Normes et déviances

si forts qu'on voit mal pourquoi il a disparu — et il a disparu, il a été complètement abandonné. La question que ^{p.093} j'aimerais poser, puisque nous affrontons actuellement la fin d'un modèle d'éducation, c'est de savoir si vous voyez, dans le modèle spartiate, tel que vous nous l'avez restitué, le germe de sa propre mort.

M. JEAN-PIERRE VERNANT : La raison de l'abandon du système spartiate, c'est qu'il fait partie de ce qu'on baptise les réformes de Lycurgue, la Sparte du VII^e siècle était libérale, ouverte aux poètes ; on y trouvait déjà une poterie très sophistiquée. A partir du début du VI^e, se met en place un système dans lequel la société des égaux et la démocratie lacédémonienne reposent sur le maintien d'un état de guerre permanent ; vie guerrière, repas en commun, vie domestique, dressage des jeunes, tout cela fait de Sparte un camp retranché permanent. Mais ce système repose sur une contradiction épouvantable : les égaux sont très peu nombreux, et ne peuvent subsister que grâce à la présence des hilotes et des périèques. Certes, les hilotes peuvent s'élever dans la hiérarchie — Thucydide raconte l'histoire des deux milles hilotes qui deviennent de quasi-citoyens — mais il ne s'agit jamais que de l'élite des hilotes ; et Sparte ne peut pas se payer le luxe de faire de la masse des hilotes des citoyens — les deux milles hilotes, d'ailleurs, ont été liquidés peu après leur « libération » : on met des passerelles, mais il faut finir par les repousser, sinon on n'est plus soi-même.

Je vous raconte l'histoire de la révolte de Cinadon. C'est un hilote, qui s'allie semble-t-il avec des jeunes au statut incertain, mais est dénoncé. Il est arrêté. Les épheures lui demandent quel était son but en montant sa conjuration. Il répond : c'était pour n'être à Lacédémone l'inférieur de personne. Ainsi l'hilote, à qui l'on veut inculquer une sorte de conscience de son infériorité native, de sa congénitale impuissance, ne l'accepte pas. Comme les jeunes, les hilotes veulent pousser, prendre la place. Aristote fait le rapprochement entre ce Cinadon, dont il dit qu'il n'a pas de part aux honneurs, et les fils des *homoioi* qui ont conspiré au moment de la colonisation de Tarente. Dans un système social où le désir d'être le meilleur est quand même la règle générale, mais où cette possibilité est restreinte, il y a constamment du tirage — ce sont les révoltes d'hilotes. Finalement, la puissance militaire de Sparte a été vaincue. Avec cette puissance, c'est l'*agôgè*, mise en place comme tout le système politique pour

Normes et déviances

donner à la cité une forme militaire, où une élite impose sa loi aux hilotes et aux populations vaincues, qui s'effondre.

M. ANDRÉ HURST : Ainsi, Sparte nous apprend à nous méfier des pédagogies unidimensionnelles, qui sont aussi l'un des dangers qui menacent notre système éducatif.

M. JEAN-PIERRE VERNANT :... et des pédagogies où l'Autre est réservé à ceux qui sont déjà les Mêmes.

@