

Article

« Un suicide théologiquement correct. Sur l'*Ajax* de Sophocle »

Jesper Svenbro

Études littéraires, vol. 33, n° 1, 2001, p. 113-127.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/501281ar>

DOI: 10.7202/501281ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org



UN SUICIDE THÉOLOGIQUEMENT CORRECT

SUR L'AJAX DE SOPHOCLE ¹

Jesper Svenbro

■ 1. L'« autonomie religieuse » d'Ajax

Dans l'introduction à son édition de l'*Ajax* de Sophocle, W. B. Stanford souligne, dès les premières phrases, l'importance culturelle d'Ajax dans l'Athènes du V^e siècle². À juste titre. Le spectacle du héros qui se donne la mort interroge inévitablement le public athénien, tout particulièrement, peut-on penser, les membres de la tribu Aiantis, dont Ajax fut le héros éponyme³. La tragédie est comme objectivement appelée à rendre compte du comportement d'Ajax et de résoudre le problème posé par son suicide. Quelle est la logique qui l'a poussé à se donner la mort, laissant un cadavre derrière lui dont on ne pouvait s'occuper sans précautions rituelles⁴ ? Pour répondre à cette question, Sophocle dressera la généalogie du malheur d'Ajax, en remontant jusqu'à son point de départ, à savoir jusqu'à l'« autonomie religieuse » du héros. Car c'est là que se trouve l'origine de son geste ultime.

Nous l'apprenons d'abord lorsque Athéna met en garde Ulysse, l'adversaire d'Ajax et le fidèle d'Athéna, contre l'habitude « d'émettre à l'égard des dieux une parole

1 Ce *work in progress* s'inscrit dans un travail collectif mené dans le cadre du séminaire « Problèmes de l'intériorité » au Centre Louis Gernet, École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris).

2 William Bedell Stanford, "Introduction", 1963, p. ix.

3 Hérodote, *Histoires*, 1932, t. 5, p. 66.

4 Voir la tradition sur le mode d'enterrement d'Ajax (inhumation au lieu d'incinération) dans Eustathe, *Commentaire à l'Illiade*, t. 2, 257, p. 285, v. 34 ; Apollodore, *Épitomé*, 5, 7 ; Philostrate, *Heroicus*, 176, p. 188, v. 30-32 ; voir aussi Platon, *Lois*, IX, 873 d (cité *infra*). Tout en le modifiant, la tragédie de Sophocle donne une place importante au problème de l'enterrement du héros (à partir du vers 1062).

insolente⁵ » : ce n'est rien d'autre que la morale de la pièce qui s'esquisse de cette façon. Aux vers 748-783, cette morale sera pleinement développée dans les propos du devin Calchas, rapportés par le Messager. Ajax, affirme le devin, pensait pouvoir ramener la gloire « sans les dieux⁶ ». Selon le scholiaste au vers 271, Ajax aurait même effacé l'image d'Athéna de son bouclier. En tout cas, il s'est adressé à la déesse de la manière suivante : « Va assister, maîtresse, les autres Argiens, ce n'est pas où je suis que le front craquera⁷ ». À cela on peut ajouter le passage où Ajax semble revenir sur sa décision de se suicider : « J'irai plutôt aux prairies du rivage pour me baigner, me purifier de mes souillures et échapper ainsi peut-être au lourd courroux de la déesse, *ménin bareian... theas*⁸ ». Juste avant de se donner la mort, Ajax se montre donc parfaitement conscient de la raison première de son malheur : la colère d'Athéna qui n'a jamais admis son arrogance vis-à-vis d'elle.

De quelle manière cette arrogance est-elle à l'origine du suicide d'Ajax dans la tragédie de Sophocle ? Pour Bernd Seidensticker, auteur d'un article sur le suicide d'Ajax, la raison est à chercher beaucoup plus près : bien qu'il mentionne, en trois lignes, les « racines anciennes du malheur⁹ » d'Ajax, explicitées par Calchas dans le passage auquel je viens de faire allusion, Seidensticker est visiblement d'avis que l'origine du suicide est à chercher dans la défaite d'Ajax au concours pour les armes d'Achille. Pour un héros mégalomane comme Ajax, cette défaite est suffisante comme raison du suicide. L'humiliation subie est déjà insupportable, et lorsqu'Ajax veut se venger de l'injustice que lui ont infligée les Grecs, sa « vengeance » n'effacera pas l'humiliation ; au contraire, elle l'augmentera. Ajax découvrira qu'il a massacré non pas des hommes mais des bêtes. Son humiliation sera désormais double.

À première vue, ce découpage du processus menant au suicide semble sans doute raisonnable. Seulement, c'est Athéna qui, dans un cas comme dans l'autre, est à l'origine de l'humiliation. D'abord, lorsqu'Ajax concourt pour les Armes, ainsi que nous l'apprenons du résumé de la *Petite Iliade* : « Ulysse les remporte [à savoir les armes d'Achille] par la volonté d'Athéna¹⁰ », version dont on entend l'écho dans *Ajax* : « Oui, c'est là l'œuvre de la fille de Zeus. Pallas, la terrible déesse, a voulu complaire à Ulysse¹¹. » Puis, lorsque le héros veut se venger de la défaite, c'est encore Athéna qui fait « choir sur ses yeux la lourde illusion d'un triomphe exécrable¹² ». Ces deux interventions de la déesse sont suffisantes pour punir l'arrogance d'Ajax, son « autonomie religieuse » ; la déesse n'aura plus à intervenir¹³. Mais si Ajax, dans sa solitude, tirera lui-même les

5 Sophocle, *Ajax*, 1950, v. 128. Traduction de P. Mazon, ici comme par la suite, sauf indication contraire.

6 *Ibid.*, v. 767-769.

7 *Ibid.*, v. 774-775.

8 *Ibid.*, v. 654-656.

9 Bernd Seidensticker, « Die Wahl des Todes », 1983, p. 126.

10 Proclus, *Chrestomathie*, 1946, 2, p. 106.

11 Sophocle, *Ajax*, *op. cit.*, v. 953-954.

12 *Ibid.*, v. 51-52.

13 William Bedell Stanford, « Introduction, *loc. cit.* », p. xxxviii-xxxix.

conclusions de ce qui lui est arrivé et se jettera sur l'épée, cela ne veut pas dire que le contexte se soit en quelque sorte « laïcisé » pour autant. Si l'on oublie les « racines anciennes du malheur », on gomme une partie essentielle de l'étiologie mise en place par Sophocle.

En réalité, Seidensticker n'est pas intéressé par la dimension religieuse du suicide d'Ajax. Stanford, au contraire, insiste sur la logique religieuse de la pièce dans ses commentaires¹⁴ qui portent sur l'exactitude « clinique » de la description du processus pré-suicidaire dans l'*Ajax* en lui appliquant une grille empruntée à la psychiatrie moderne. De cette façon, il semble vouloir faire état de la justesse avec laquelle Sophocle a imaginé les étapes qui précèdent le suicide, car ces étapes sont celles-là mêmes que les suicidologues ont établies à partir de cas modernes. Or, réduire la pièce à sa dimension psychologique ou psychiatrique, d'une validité prétendument universelle, c'est oublier ce qui, dans le contexte culturel ou ethnographique, lui donne son sens.

Après avoir affirmé qu'il est lui-même maître de ses exploits et qu'il ne doit rien aux dieux, Ajax est donc d'abord puni par Athéna dans le concours pour les Armes qu'il aurait dû gagner. Il ne peut y avoir de doute sur ce point : Ajax était le meilleur des Grecs après Achille ; à sa mort, ses armes auraient dû lui échoir¹⁵. Humilié, Ajax veut se venger et entreprend une attaque nocturne pour tuer les Grecs, notamment Agamemnon, Ménélas et Ulysse. Mais Athéna le frappe de *mania*, et les Grecs qu'il croit tuer sont en réalité le bétail du butin de l'armée¹⁶. Il croit s'être vengé avec succès et s'adresse, heureux, à Athéna pour la remercier de l'avoir si bien assisté dans son entreprise¹⁷. Sur quoi il découvre son erreur : il se rend compte qu'il s'est en réalité déshonoré. Au bonheur qu'il a éprouvé en se vengeant se substitue un désespoir noir¹⁸. Il ne peut pas rentrer à Salamine, dit-il, car il aurait honte de faire face à son père après ce qui s'est passé¹⁹. Il ne peut pas reprendre sa place dans l'armée grecque non plus, car cela ferait trop plaisir à Agamemnon et à Ménélas²⁰. Seule façon de s'en sortir : le suicide²¹.

Telle est l'enchaînement des événements et des choix qui mène de la faute initiale au suicide. Raccourcir cette chaîne comme le fait Seidensticker et choisir l'humiliation comme seule raison d'importance — humiliation renforcée par l'échec de la vengeance —, c'est méconnaître la dimension religieuse de la pièce, à savoir le problème de l'« autonomie religieuse », dont Ajax ne verra que trop tard les conséquences catastrophiques.

14 William Bedell Stanford, "Commentary", 1963, p. 290, voir p. 237.

15 Voir en premier lieu Homère, *Odyssée*, 11, v. 550-551 ; et Sophocle, *Ajax*, *op. cit.*, v. 1339-1341.

16 Sophocle, *Ajax*, *op. cit.*, v. 51-70.

17 *Ibid.*, v. 91-93.

18 *Ibid.*, v. 333 sq.

19 *Ibid.*, v. 460-466.

20 *Ibid.*, v. 466-469.

21 *Ibid.*, v. 479.

2. La présence du « meurtrier »

Mais les choses se compliquent. Passons à la lecture de deux passages du dernier soliloque d'Ajax :

Le sacrificateur est donc là, debout, *ho men sphageus hestêken*, de manière à trancher au mieux — si l'on peut s'accorder encore le loisir de tout calculer. Il est le don du plus détesté de mes hôtes, du plus odieux à ma vue, Hector. Et il est enfoncé dans un sol ennemi, *en gêi polemiai*, le sol de Troade, fraîchement aiguisé à la pierre qui ronge le fer. Je l'ai planté en outre avec le plus grand soin, afin qu'il ait la complaisance de faire mourir cet homme-ci, moi-même, au plus vite. Ainsi, nous sommes prêts. — Et maintenant, c'est toi, Zeus, toi le premier, comme il est juste, dont je réclame le secours. Je ne te demanderai pas une bien grande faveur. Fais-moi la grâce seulement de dépêcher à Teucros un messager porteur de la triste nouvelle, pour qu'il soit le premier à relever mon corps transpercé de cette épée fraîchement ensanglantée. Il ne faut pas que, mes ennemis l'ayant aperçu avant lui, je sois jeté aux chiens et aux oiseaux ²².

Ajax poursuit ses prières, en s'adressant d'abord à Hermès (pour le passage dans la mort), puis aux Érinyes (pour qu'elles exercent la vengeance sur les Atrides), en disant notamment ceci : « De même que les Érinyes me voient ici tomber *autosphagês* ("égorgé par moi-même"), que de même donc les Atrides périssent *autosphagêis* ("égorgés par les leurs") sous les coups des plus proches des leurs ²³. » Quelques dizaines de vers plus tard, il se précipite sur son épée (après le vers 865).

On peut d'abord noter que la prière qu'Ajax adresse à Zeus est marquée par le même minimalisme que sa célèbre prière au chant XVII de l'*Illiade* ²⁴. Il ne prie pas pour avoir la vie sauve ou quelque chose de ce genre. Il demande modestement que son frère soit mis au courant au plus vite après le suicide pour que l'ennemi ne puisse jeter son cadavre aux chiens et aux oiseaux. Il est sans doute vrai que l'attitude d'Ajax sur le plan religieux se modifie dans la tragédie, ce qui est cohérent après les épreuves auxquelles il a été soumis. Ainsi que je l'ai indiqué, Ajax a pris conscience du fait que c'est le « lourd courroux ²⁵ » d'Athéna qui est à l'origine de son désastre ; et au vers 666, au moment où tout semble changer pour le mieux et qu'il envisage sa propre purification et sa réconciliation avec la déesse, il va jusqu'à dire : « Aussi, dans l'avenir, je saurai céder (verbe : *eikein*) aux dieux. » Mais dans sa dernière prière à Zeus, c'est un discours bien à Ajax, un *logos* qui vient *phrenothen*, pour emprunter une expression employée à son sujet aux vers 481-482, c'est-à-dire un discours venu « de ses tripes », comme nous disons, et de nulle part ailleurs. Autrement dit : un discours qui lui est propre.

Sur une amphore d'Exékias ²⁶, souvent reproduite, on voit Ajax en train de préparer son suicide : le héros a posé ses armes à droite, son bouclier, deux lances et son casque, et enfonce son épée verticalement dans le sol, la pointe en haut. À gauche un palmier, *phoenix* en grec, comme si le peintre avait voulu nous présenter un rébus sinistre. Car il y a des liens entre ce mot et la couleur du sang, qui bientôt va couler : le

22 *Ibid.*, v. 815-830, traduction modifiée.

23 *Ibid.*, v. 840-842, traduction modifiée.

24 *Illiade*, 17, v. 626-647 ; voir Pseudo-Longin, *Du sublime*, 9, 10.

25 Sophocle, *Ajax*, *op. cit.*, v. 656.

26 John Davidson Beazley, *Attic Black-Figured Vase-Painters*, 1956, p. 145, § 18.

même mot *phoinix* signifie « rouge », à la fois comme adjectif et comme nom²⁷. Ce vase date de 530 avant J.-C. ; il précède donc la pièce de Sophocle d'environ un siècle. Une terre cuite trouvée en Sicile et datant également du VI^e siècle propose une solution analogue, en donnant à voir un Ajax qui s'est déjà précipité sur l'épée²⁸. La tradition dont dépendent ces deux documents figurés — qui ne sont pas isolés — doit être la même que celle de la *Petite Iliade*, tradition qui fera surface dans la huitième *Néméenne* de Pindare, où la « jalousie » des autres, leur *phthonos*, « précipite [Ajax] sur l'épée²⁹ » ; inversement, la septième *Néméenne* préfère la mise en scène d'un Ajax qui « plante » (*epaxe*) l'épée dans ses *phrenes*³⁰, ce qui suggère une opération techniquement différente.

Lorsque Sophocle nous présente un Ajax qui prépare son suicide en plantant l'épée verticalement dans le sol, il n'innove donc pas sur le plan matériel ou technique. Pourtant, les précisions que le poète apporte sont sans doute susceptibles de modifier notre regard sur ce qui, à première vue, semble être une simple suppression de soi, dramatique, certes, mais sans véritables complications.

D'abord, il faut s'attarder sur la qualification métaphorique de l'épée : « Le sacrificateur, *sphageus* », commence Ajax, « est donc là, debout³¹ ». L'emploi de ce terme pour désigner l'épée est, dirais-je, comme une petite détonation dans le texte ; et comme pour signaler que la métaphore n'est pas due au hasard, Sophocle la reprendra au vers 1026 en qualifiant l'épée d'Ajax de *phoneus*, « meurtrier, assassin » (c'est Teucros qui parle). Au début du dernier discours d'Ajax, le terme est donc plus ouvertement orienté vers le sacrifice. L'instrument de mort est un « sacrificateur ». Cette personnification de l'objet est suggestive, surtout à Athènes, où il y avait un tribunal spécial, celui du Prytanéion, pour juger les objets ayant causé la mort de quelqu'un, objets qui, s'ils étaient condamnés, étaient jetés hors des frontières pour ne pas souiller le territoire. Toute une série de textes peuvent être cités à l'appui, à commencer par Pausanias :

Le tribunal du Prytanéion, où l'on juge le fer ainsi que tous les objets inanimés, a dû, je pense, commencer de la manière suivante : lorsque Érechthée était roi d'Athènes, alors le tue-bœuf mit à mort un bœuf pour la première fois sur l'autel de Zeus Polieus ; il laissa tomber la hache sur place et prit la fuite hors du pays, la hache fut aussitôt expulsée après avoir été jugée, et jusqu'à aujourd'hui chaque année on prononce ce même jugement³².

Le scénario de Porphyre est beaucoup plus détaillé : avant de pouvoir désigner le couteau (plutôt que la hache) comme coupable du meurtre,

tous ceux qui avaient en commun pris part à l'opération furent cités pour se justifier. Parmi eux, les porteuses d'eau mirent en cause comme plus coupables qu'elles ceux qui avaient aiguisé les instruments.

27 Pierre Vidal-Naquet, « Ajax ou la mort du héros », 1992, p. 109-110. Voir Sophocle, *Ajax*, *op. cit.*, v. 918-919 : *ek... phoinias plêgês*, « par sa plaie sanglante ».

28 Terre cuite se trouvant à la *Ny Carlsberg Glyptotek*, Copenhague (inv. n° 3408).

29 Pindare, *Néméennes*, 23.

30 *Ibid.*, 26.

31 Sophocle, *Ajax*, *op. cit.*, v. 815, traduction modifiée.

32 Pausanias, I, 28, 10.

Ceux qui avaient aiguisé désignèrent celui qui avait tendu la hache ; celui-ci, l'homme qui avait égorgé l'animal, et celui qui avait accompli cette action désigna le couteau : n'ayant pas le pouvoir de parler, il fut accusé du meurtre³³.

Dans le rite annuel qui fait revivre ce procès, on jette le couteau *dans la mer*.

On pourrait également citer ici Ésope, qui considère que la trompette est coupable des malheurs de la guerre³⁴. Et surtout Platon qui, dans le livre IX des *Lois*³⁵, confirme les témoignages de Pausanias et de Porphyre. Chez Platon, on note qu'il est question de toute chose « qui tue un homme parce que l'homme tombe sur elle, *tinós prospesontos*, ou elle sur l'homme ». La loi s'adapte donc très précisément à la chute d'Ajax sur l'épée, « cette épée sur laquelle il a chu d'une chute mortelle, *thanasimôî pesêmati* », selon le vers 1033. Même chez Aristote, l'« objet meurtrier » apparaît : « Parfois les objets inanimés (*apsukha*) tuent (*kteinei*) ainsi que la main (*kheir*) et l'esclave-qui-agit-sous-ordres : tout en commettant des actes injustes, ils n'agissent pas injustement³⁶. » La personnification de l'épée, instrument inanimé, tend ainsi à souligner pour nous la possibilité qui existe à Athènes de traiter un objet comme une « personne », de lui faire un procès et de le condamner.

Cet instrument de mort, dit Ajax, est le don d'Hector, le « plus détesté de [ses] hôtes³⁷ », comme si le héros troyen y était pour quelque chose, dans l'acte qui se prépare. Après le suicide, ce sera en tout cas de cette façon que Teucros interprétera le suicide de son frère : « Tu vois comment Hector a fini en mourant par te tuer à son tour³⁸. » Et ce don d'un ennemi est planté dans la « terre ennemie », comme pour suggérer que cette terre étrangère participe au « sacrifice » qui va avoir lieu — en tant qu'ennemie qui tient l'épée destinée à transpercer le héros.

3. L'absence de la main

À ces circonstances s'ajoute une troisième, peut-être la plus importante et, en tout cas, allant dans le même sens que les autres. Je veux dire l'absence de la « main », de la *kheir*, d'Ajax dans la mise en scène du suicide. D'abord, on peut constater que le mot *kheir* est très fréquent dans l'*Ajax* et que, de façon absolument significative, on le lit dans le passage où Ajax vient de découvrir ce qu'il a fait pendant sa *mania* : « Ah ! que plutôt chaque soldat, lance en main, *kheiri*, accoure ici me massacrer, *phoneuoi*³⁹. » À côté de cette insistance sur la « main » des autres, l'absence de la main d'Ajax, dans la scène du suicide, semble porteuse de sens. Pour encore une raison, qu'on retrouve dans un passage chez l'orateur Eschine :

33 Porphyre, *De l'abstinence*, II, 30, 3.

34 Ésope, *Fables*, 325.

35 Platon, *Lois*, 873 e-874 a.

36 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1959, V, 9, 11, 1136 b 30-32.

37 Sophocle, *Ajax*, *op. cit.*, v. 817-818.

38 *Ibid.*, v. 1026-1027.

39 *Ibid.*, v. 408-409, traduction modifiée.

Car voici qui serait prodigieux, citoyens d'Athènes : le bois, le fer, ces choses muettes et privées d'entendement, lorsque leur chute cause la mort d'un homme, nous les exilons hors de notre territoire ; lorsqu'un homme se suicide, nous enterrons séparément du corps la main qui a commis cet acte⁴⁰.

Pour maintenir la distinction entre le meurtrier souillé par le meurtre et sa victime, les Athéniens coupent donc la main du suicidé en tant que « coupable » de l'acte et l'enterrent séparément ; c'est sans doute à cette « main » qu'Aristote fait allusion dans le petit passage que je viens de citer de l'*Éthique à Nicomaque*. Le fait qu'Ajax prend soin de ne pas mentionner sa « main » et de se jeter sur l'épée sans avoir à l'enfoncer avec sa main suggère que Sophocle déplace la culpabilité vers les autres, Grecs ou Troyens, comme si Ajax, pour toute sa confiance en soi, n'était pas vraiment l'auteur de sa mort. Comme si son suicide n'était pas un acte réflexif. Dans la huitième *Néméenne*, Pindare est du même avis : ce n'est pas Ajax lui-même qui se jette sur son arme, nous l'avons vu ; c'est le *phthonos* des autres « qui le précipite sur l'épée ».

Or, ce meurtre est donc, d'entrée de jeu, défini comme un « sacrifice » : « Le sacrificateur est là, debout... », dit Ajax. Quelles sont les implications « sacrificielles » de cette métaphore puissante ?

Nous le savons, pour procéder à l'égorgeage sacrificiel en Grèce ancienne, il est indispensable d'obtenir le signe d'assentiment de la victime : en aspergeant le bovin d'eau fraîche, on provoque chez l'animal un mouvement de la tête qui, dans la gestuelle grecque, signifie « oui ». Marcel Detienne cite le mot *hupokuptein* de la loi du sacrifice à Zeus Polieus à Cos⁴¹ ; Jean Rudhardt s'appuie sur le témoignage d'Aristophane⁴². Et l'on doit y ajouter la pratique suivante : avant le sacrifice d'une chèvre, on enterre le couteau sacrificiel devant l'autel pour que la bête le déterre — car tel est le comportement instinctif des caprins —, comme si elle voulait signifier par là qu'elle était d'accord pour sa propre mise à mort⁴³. Dans ces pratiques sacrificielles, il s'agit donc de provoquer l'apparence d'un consentement de la part de la victime. Consentement essentiel, sans doute, mais en réalité une sorte de « faire-semblant collectivement concerté⁴⁴ » dont les sacrifiants ne peuvent ignorer le caractère illusoire. Car en réalité, le consentement de la victime n'en est pas un.

Si l'on transpose cet aspect du sacrifice à la scène « sacrificielle » d'Ajax, c'est-à-dire à la scène où le héros se définit comme la victime, précisément, d'un sacrificateur, debout à côté de lui, on est en droit de penser que le héros n'est pas plus consentant à la

40 Eschine, *Contre Ctésiphon*, 1952, p. 244. Voir Jean-Louis Durand, « La mort, les morts et le reste », 1996, p. 48.

41 Marcel Detienne, « Introduction. Pratiques culinaires et esprit de sacrifice », 1979, p. 19.

42 Jean Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, 1992, p. 261.

43 Voir le proverbe *aix tèn makhairan*, « la chèvre (qui trouve) le couteau sacrificiel », *Corpus paroemiographorum Graecorum*, I, p. 9 ; voir aussi *Paroemiographi Graeci*, p. 5, 29 : *aix tèn makhairan*, ainsi que p. 87, 723 : *ois tèn makhairan* ; *The Fragments of Attic Comedy*, III, fr. anonyme 548 : *aigos tropon makhairan eskaleusa* ; *Supplementum comicum*, fr. anonyme 47 ; *Hesychiei lexicon*, I, p. 72-73, sous l'entrée « *aix aiga* ».

44 Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, 1972, p. 230.

mort qui l'attend que la victime dans un sacrifice au sens propre. Serait-ce aller trop loin dans l'interprétation ? Question à laquelle je réponds que je n'aurais pas formulé cette hypothèse, si les autres éléments de la même scène n'allaient pas, ainsi qu'on vient de le voir, dans ce même sens.

Je résume :

Le premier élément est la possibilité, à Athènes, d'inculper et de condamner un objet pour meurtre : l'épée d'Ajax, sur laquelle il est tombé, pourrait être censée appartenir à cette catégorie d'objets, ce qui déplace la responsabilité de l'acte, l'*aitia*, d'Ajax à l'épée, coupable du meurtre. Le deuxième élément à retenir va dans le même sens : l'épée est le don de l'ennemi, qui, d'une certaine façon, devient le meurtrier d'Ajax ; elle est en outre enfoncée dans la terre ennemie, comme pour souligner la provenance de l'acte. Le troisième élément est l'absence de la main d'Ajax dans la mise en scène du suicide : ce n'est pas la main d'Ajax qui est coupable du meurtre qui va avoir lieu, c'est plutôt la main de l'armée entière, ainsi que le suggère Ajax dès le départ. La « comédie du consentement » de la victime, le faire-semblant qui caractérise le sacrifice, s'ajoute à ces trois éléments comme un quatrième, suggérant qu'Ajax se meurt malgré lui. Tout cela comme pour dire : ce suicide n'est pas un acte réflexif.

Pour étayer cette interprétation, on peut invoquer les suicides qui marquent la fin d'une autre tragédie de Sophocle, à savoir l'*Antigone*. Que le suicide d'Antigone, en lui-même, n'impressionne pas le roi Créon est clair. Mais lorsque le fils du roi dirige sa colère non pas contre le père mais contre lui-même pour enfoncer l'épée dans son propre flanc⁴⁵ et lorsque la reine se donne la mort par la suite (on l'apprendra au vers 1282), Créon finit par comprendre que l'auteur, ou littéralement l'origine (*aitia*), de ces deux suicides n'est autre que lui-même : « C'est la morte qui t'a dénoncé elle-même comme l'origine (*hôs aitian*) de tous ces meurtres, de ceux-ci, de ceux-là, dit le serviteur de Créon. — Mais de quelle façon s'en est-elle allée ainsi dans le sang ? — Elle s'est frappée, de sa main (*autokheir*), en plein foie, sitôt qu'elle a perçu la clameur déchirante qui menait le deuil de son fils. — Hélas ! hélas sur moi ! Voilà qui n'est pas fait pour reporter sur d'autres la charge qui pèse sur moi (*emas... ex aitias*) ! Oui, c'est moi, c'est moi qui t'ai tué ! C'est bien moi, malheureux⁴⁶ ! » Déjà une bonne centaine de vers plus tôt, le Messager a disculpé Antigone et Hémon en faisant porter la responsabilité de leurs suicides respectifs sur les « survivants » : « Ils sont morts [Antigone et Hémon], et les auteurs de cette mort, *aitioi thanein*, ce sont ceux qui leur survivent⁴⁷. »

Comment ces quatre suicides sophocléens apparaissent-ils dans la perspective des *Lois* de Platon⁴⁸ ? Dans un passage important du livre IX, nous lisons :

Quant à celui qui tue ce qu'il a de plus absolument familier (*oikeiotaton*), et, comme on dit, de plus chéri (*philtaton*), quelle peine doit-il subir ? Je veux dire l'homme qui se tue lui-même, qui se dépouille par violence de la part de vie que lui a donnée le destin, sans que la cité l'y ait obligé par décision de justice,

45 Sophocle, *Antigone*, 1950, v. 1234-1236.

46 *Ibid.*, v. 1312-1319, traduction modifiée.

47 *Ibid.*, v. 1173.

48 Je signale que, selon Socrate, le suicide n'est envisageable que si la divinité envoie un signe, pour la simple raison que les humains sont la propriété des dieux : voir *Phédon*, 61 c-62 c ; j'ajoute que, vers la fin de l'*Apologie*, Socrate exprime le désir de converser précisément avec Ajax au royaume des morts, parce que c'est un héros « mort à cause d'un jugement injuste », semblable à celui qui est prononcé contre lui (41 b).

sans que l'y ait contraint, tombée sur lui, la douleur excessive d'une infortune sans issue, sans que le sort lui ait imposé une honte désespérée, sous laquelle vivre est impossible ; l'homme qui, simplement par lâcheté, par couardise et par manque absolu de virilité, s'inflige à lui-même une punition injuste. Quels sont, par ailleurs, en son cas, les rites à observer en ce qui concerne les purifications et la sépulture, le dieu le sait, et les plus proches parents devront s'en instruire en interrogeant soit les exégètes, soit les lois qui s'y rapportent, afin d'agir suivant leurs indications. Mais, pour les gens qui périssent de cette manière, les tombes seront d'abord isolées, sans qu'une seule autre les avoisine, puis placées dans les endroits déserts et sans noms sur les bordures des douze districts ; là on les enterrera sans gloire, sans stèles ni noms pour désigner leurs tombes⁴⁹.

Ainsi que les commentateurs de Sophocle l'ont fait remarquer, aucun des suicidés chez Sophocle n'appartient à la catégorie de ces suicidés « lâches ». Ils appartiennent à la catégorie des suicides honorables, qui n'entraînent pas de déshonneur civique. D'une certaine façon, ils appartiennent donc à une catégorie de « suicides non réflexifs », si l'on peut dire, dans le sens où ils sont les victimes de circonstances qui les dépassent. D'une « douleur excessive » ou d'une « honte désespérée ». Ce n'est pas Antigone qui est *aitios thanein*, l'« auteur de sa mort », ce sont les « (sur-)vivants » ; ce n'est pas Hémon qui est l'*aitia* de sa mort, c'est Créon ; ce n'est pas Eurydice qui est l'*aitia* de sa mort, c'est également Créon. Quant à Ajax, il se passe quelque chose de semblable. Comme le dit Pindare, c'est le *phthonos* des autres qui l'a « précipité sur l'épée ». À l'optatif, Ajax désigne la « main » de l'armée comme coupable de sa mort.

La difficulté de penser le suicide se fait sentir non seulement sur le plan rituel où il faut distinguer le coupable de la victime en séparant la main du cadavre. Elle est présente chez Platon aussi bien que chez Sophocle ; d'une certaine manière, elle est inscrite dans la langue même, qui ne semble pas avoir de terme qui sans ambiguïté rendrait notre « suicidé ». Car autant que *autosphagês* que nous avons rencontré dans le texte de Sophocle tout à l'heure (dans le dernier soliloque d'Ajax), les termes *auto-daiktos*, *auto-ktionos*, *auto-phonos*, *auto-phontês* et *auto-kheir* désignent à la fois celui / celle qui se supprime lui-même / elle-même et celui / celle qui tue des consanguins. Comme si le suicide était également de la responsabilité des proches qui, à l'instar de Teucros, pourront se blâmer de ne pas avoir empêché l'acte fatal⁵⁰. Dans cette terminologie, en tout cas, un Oreste ou une Médée ne se distingue pas d'un Ajax ou d'une Antigone. Le passage suivant, tiré de l'*Antigone*, est de ce point de vue représentatif :

Hémon est mort, dit le messager, et c'est son propre sang qui coule dans les veines de son assassin [ou plus littéralement : « et c'est par une main consanguine qu'il a été saigné »], *autokheir haimassetai*. — A-t-il donc succombé sous la main de son père ? ou sous sa propre main, *oikeias kheros* ? demande le Coryphée. — Sous sa propre main, *autos pros hautou*, dans la fureur du meurtre qu'avait commis son père⁵¹.

49 Platon, *Lois*, *op. cit.*, 873 c-d.

50 « Où aller maintenant ! vers quels hommes ! moi qui n'ai jamais su t'apporter un secours, *arêxanta*, au milieu de tes peines ! », s'écrie Teucros dans Sophocle, *Ajax*, *op. cit.*, v. 1006-1007 ; voir *ibid.*, v. 795-796 : « Teucros nous donne l'ordre d'enfermer Ajax dans sa baraque et de ne pas le laisser sortir seul [mais Ajax est déjà parti après le vers 692] ». Voir aussi le scholiaste à Pindare, *Néméennes*, 4, 76, qui précise que, rentré à Salamine, Teucros fut « soupçonné par Télamon d'avoir été l'auteur du meurtre, *aitios tou phonou*, d'Ajax », rien de moins.

51 Sophocle, *Antigone*, *op. cit.*, v. 1174-1177, traduction modifiée.

La formule *autokheir haimassetai* est difficile à rendre en français précisément à cause de son ambiguïté : *auto-* peut se référer soit à l'individu lui-même, soit à un consanguin.

Mais revenons à la difficulté qui vient de la confusion, dans le cadavre du suicidé, entre victime et coupable. Elle fait surface même chez Aristote, dans *l'Éthique à Nicomaque*, et il me semble qu'Aristote suggère une solution à l'inverse de celle proposée par Sophocle, tout en restant dans la même problématique :

Mais est-il possible ou non de commettre l'injustice envers soi-même ? La réponse à cette question résulte clairement de ce que nous avons dit⁵². En effet, parmi les actions justes figurent les actions conformes à quelque vertu, quelle qu'elle soit, qui sont prescrites par la loi : par exemple, la loi ne permet pas expressément le suicide, et ce qu'elle ne permet pas expressément, elle le défend. En outre, quand, contrairement à la loi, un homme cause du tort (autrement qu'à titre de représailles) et cela volontairement, il agit injustement, — et agir volontairement, c'est connaître à la fois et la personne qu'on lèse et l'instrument dont on se sert ; or celui qui, dans un accès de colère, se tranche à lui-même la gorge (*sphattôn*), accomplit cet acte contrairement à la droite règle, et cela la loi ne le permet pas ; aussi commet-il une injustice. Mais contre qui ? N'est-ce pas contre la cité (*polis*), et non contre lui-même⁵³ ? Car le rôle passif qu'il joue est volontaire, alors que personne ne subit volontairement une injustice. Telle est aussi la raison pour laquelle la cité inflige une peine ; et une certaine dégradation civique s'attache à celui qui s'est détruit lui-même, comme ayant agi injustement envers la cité⁵⁴.

Je ferai un seul commentaire de ce texte remarquable. Si l'on peut dire que le suicide, chez Sophocle, se défait ou se déconstruit par une opération qui vise à faire porter sur autrui la responsabilité de l'acte, c'est l'inverse qui semble se produire chez Aristote : le suicidé a agi de son propre gré, mais comme il est impossible de commettre une injustice contre soi-même, il devient logiquement indispensable de « trouver l'autre », c'est-à-dire la partie lésée par l'acte. Or, si la loi interdit le suicide, le suicide est un crime contre la cité : la cité est donc la victime ou, plutôt, la partie lésée, le suicidé le coupable. Pour Sophocle, au contraire, Ajax est la victime, tandis que la culpabilité réside ailleurs.

4. Le démontage du visible

Avant de conclure, je voudrais retourner au texte de Sophocle pour l'examiner à partir du passage où Tecmesse découvre le cadavre d'Ajax. La raison est simple : je ne voudrais pas donner l'impression de passer trop légèrement sur une scène qui, à première vue, peut apparaître comme un obstacle à l'interprétation que je propose.

Regardons le texte. Avant les autres, Tecmesse trouve le cadavre. Le chœur n'a encore rien vu :

Qu'est-ce donc ? demande le Coryphée. — Ajax est là, à terre, répond Tecmesse, baignant dans son sang encore fumant, transpercé d'une épée que son corps nous cache. — Hélas ! Et mon retour ! Hélas ! seigneur ! tu as, malheureux, assassiné ton compagnon de route. Hélas ! pauvre femme ! — Tel est le sort

52 « Le fait de subir l'injustice, *adikeisthai*, n'est pas limité à soi-même, mais il présuppose l'existence de quelqu'un d'autre qui commet l'injustice, *ton adikounta* » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, 1136 b 12).

53 « Le juste et l'injuste impliquent toujours au moins deux personnes », dira Aristote plus loin (*ibid.*, 19-20) pour ajouter : « On ne peut commettre d'adultère avec sa propre femme, ni pénétrer par effraction dans sa propre maison, ni voler ce qui est à soi » (*ibid.*, 25-26).

54 *Ibid.*, V, 11, 1-4, 1138 a 4-14.

d'Ajax : tu as lieu de gémir, *aiazein*. — Par la main de qui, *tinós... kheiri*, a-t-il subi son sort, le malheureux ? — Par sa propre main, *autos pros hautou*. La chose est claire, *dêlon*. L'arme plantée par lui dans le sol prouve, *katêgorei*, qu'il est tombé là-dessus, *peripetous*⁵⁵. — Ah ! pour moi, quel désastre ! Tu auras donc ainsi versé ton sang tout seul, *oios*, hors du rempart de tes amis. Et moi, sourd à tout, ignorant de tout, j'ai failli à ma tâche. Où donc, où donc gît-il, Ajax l'intraitable, Ajax au nom sinistre⁵⁶ ?

Tout comme Teucros, le chœur se sent coupable de la mort de son « seigneur », *anax*, qu'on a laissé seul pendant la journée critique, contrairement aux instructions données par Calchas⁵⁷. En réalité, cette « culpabilité » a déjà été envisagée par Ajax lui-même lorsqu'il s'exclame, peu après son retour à la raison : « C'est vous, vous seuls, que je vois en état d'écarter de moi le malheur. Allez, allez, aidez-moi donc à me détruire, *alla me sundaixon*⁵⁸. »

Mais l'important n'est pas là pour nous. À la question du chœur qui n'est pas encore au courant de la façon dont Ajax est mort et qui pour cette raison demande⁵⁹ par quelle « main » Ajax est mort — ou plus exactement : « par la main de qui » —, Tecmesse répond : « *Autos pros hautou*, par sa propre main⁶⁰. » Elle ajoute : « *dêlon*, c'est évident. »

La façon dont Tecmesse présente le suicide d'Ajax est donc centrée sur la « main » et pourrait donner l'impression que l'absence du mot « main », *kheir*, dans le dernier monologue d'Ajax est due au hasard. Ce qui mettrait un doute sur une partie de mon analyse et donnerait raison à ceux qui, comme Seidensticker, insistent sur le simple « choix de la mort » d'Ajax ; à en croire Tecmesse, il s'est donc vraiment tué lui-même, il s'est donné « la mort qu'il convoitait⁶¹ » ; au vers 919, l'amante d'Ajax emploie l'expression *oikeia sphagê* pour désigner le « suicide »⁶².

Le contraste entre le dernier discours d'Ajax et la réaction de Tecmesse est en réalité si grand qu'il nous oblige de voir, dans cette réaction, l'assurance de ceux pour qui le suicide est une affaire simple, comprise d'un coup d'œil, cette assurance contre laquelle Sophocle a mobilisé son opération de démontage, pour ne pas dire de « déconstruction ». Car Tecmesse n'aura pas le dernier mot, et elle revient peu après sur son assurance — *dêlon*, « c'est évident » — en déplaçant, d'Ajax lui-même à l'instance divine, la véritable origine de l'acte. D'abord, en disant : « Nous ne serions pas où nous sommes, si les dieux n'y avaient aidé⁶³. » Puis, en précisant : « La fille de Zeus est à l'origine de ce désastre, *toionde... phuteuei pêma*. Pallas, la terrible déesse, a voulu complaire à Ulysse⁶⁴. » Elle reprend là les propos que le chœur vient de lui faire : « Oui, il est là,

55 Génitif dépendant de *katêgorein* ; la correction est due à H. Lloyd-Jones (mss. *peripetes*). Voir William Bedell Stanford, "Commentary, loc. cit.", p. 178.

56 Sophocle, *Ajax*, op. cit., v. 897-914, traduction modifiée.

57 *Ibid.*, v. 748-783.

58 *Ibid.*, v. 360-361.

59 Comme le Coryphée dans *Antigone*, v. 1176.

60 Comme le Messager dans *ibid.*, v. 1177.

61 Sophocle, *Ajax*, op. cit., v. 968.

62 Voir le passage des *Lois* déjà cité, avec l'expression *oikeiotaton apokteinein*, « tuer ce qu'on a de plus absolument familier ».

63 Sophocle, *Ajax*, op. cit., v. 950.

64 *Ibid.*, v. 952-953, traduction modifiée.

terrible, à l'origine de nos maux, le jour où fut créé, en faveur du plus brave, ce débat engagé autour d'armes maudites⁶⁵ ! »

Si, à première vue, le suicide apparaît à Tecmesse comme un acte « voulu » par son amant, seul responsable de ce qu'il a accompli, cette certitude finit donc par se défaire. Sa première réaction, fondée sur le spectacle sinistre du cadavre transpercé de l'épée, attribue, de façon immédiate, le meurtre à la victime. Dans un deuxième temps, le chœur aidant, Tecmesse remonte à ce qui, de son point de vue, deviendra la véritable origine du geste d'Ajax⁶⁶. En attribuant son malheur au courroux d'Athéna⁶⁷, Ajax était déjà remonté encore plus loin dans l'étiologie du suicide, vraisemblablement jusqu'à la faute que Calchas explicitera plus tard dans le discours du Messager⁶⁸. La conclusion même de la pièce, moins banale et de portée moins générale qu'on ne le pense, semble faire allusion précisément à ce démontage du visible :

Pour les mortels qui ont seulement utilisé leurs yeux, *brotois... idousin*, il reste beaucoup de choses à connaître, *polla... estin... gnônai* ; mais avant de l'avoir vu, *prin idein de*, aucun devin, *oudeis mantis*, ne saurait ce qu'il deviendra dans l'avenir⁶⁹.

Pour paraphraser : « Pour les témoins oculaires, il reste beaucoup de choses à comprendre, mais personne ne peut deviner ce que l'avenir donnera à voir. » Impossible donc de prévoir le résultat de l'arrogance d'Ajax, mais une fois qu'on l'a vu, le spectacle de son cadavre transpercé n'est pourtant pas pour autant évident quant à son interprétation, comme le pense d'abord Tecmesse⁷⁰.

Après la sortie de Tecmesse, Teucros et le Coryphée occupent la scène jusqu'à l'arrivée de Ménélas au vers 1047. Le discours de Teucros qui vient d'apprendre la mort de son frère, prend d'abord les accents de la culpabilité ressentie pour ne pas lui avoir porté secours. La scène de Teucros face au cadavre d'Ajax se lit donc tout de suite d'une façon qui se distingue de la première réaction de Tecmesse. Puis, Teucros poursuit : « Comment te dégager de cette épée cruelle, étincelante, qui fut ton meurtrier, *phoneus*, sous qui tu as rendu ton dernier soupir, malheureux⁷¹ ? » Et une dizaine de vers plus loin, il se demande :

Est-ce pas l'Érinyes qui forgea cette épée [...] ? Pour moi, ici comme partout, je dirais volontiers que les dieux s'ingénient à façonner (*mèkhanan*) eux-mêmes les destins des mortels. Bien des gens se refusent de penser de la sorte : qu'ils gardent leurs idées, je garde, moi, les miennes⁷².

Comme s'il était impossible d'attribuer, de façon explicite, la responsabilité de la mort d'Ajax à Athéna.

65 *Ibid.*, v. 934-936.

66 *Ibid.*, v. 950-954.

67 *Ibid.*, v. 656.

68 *Ibid.*, v. 748-783.

69 *Ibid.*, v. 1418-1420, traduction modifiée.

70 *Ibid.*, v. 898-907.

71 *Ibid.*, v. 1024-1026, traduction modifiée.

72 *Ibid.*, v. 1034-1039.

5. Une double dissociation

Pour conclure, j'essaierai de résumer la façon dont le « suicide non réflexif » se met en place.

Ajax a un culte à Athènes⁷³, les éphèbes athéniens lui offrent des sacrifices⁷⁴, et depuis Clisthène, il est le héros éponyme de la tribu Aiantis. Cela malgré le fait qu'il soit un héros étranger, un Salaminien aux origines éginètes. Quelle est alors la raison de sa présence à Athènes ? Tout a commencé, je pense, dans le conflit entre Mégare et Athènes, lorsque Solon, comme preuve des liens anciens entre Athènes et Salamine, rapporte un vers homérique, que les Mégariens vont considérer comme un faux⁷⁵. Quelques générations plus tard, lorsque Clisthène entreprend sa réforme, remplaçant les tribus anciennes par dix tribus nouvelles, il donne le nom d'Aiantis à l'une de ces tribus, — comme s'il voulait confirmer l'authenticité du vers sur lequel Solon s'est appuyé. Car seule une figure vraiment proche des Athéniens aurait bien entendu pu devenir le héros éponyme de l'une des tribus de la cité.

Une fois consacré de la sorte, Ajax est d'une certaine façon une espèce de cadeau empoisonné, car il est non seulement le seul parmi les héros grecs allés à Troie qui se soit suicidé, mais encore, ainsi que le montre le célèbre concours pour les Armes, l'ennemi d'Athéna. Le Cycle épique connaissait peut-être déjà sa faute initiale, son arrogance vis-à-vis de la déesse, et l'*Iliade* donnait en tout cas une description très cohérente de son autonomie religieuse⁷⁶. Ajax est un héros qui ne prie les dieux ni pour sa vie ni pour la victoire.

Il existe donc des contraintes objectives, inhérentes aux cultes athéniens et à la tradition épique, pour le Sophocle qui écrit l'*Ajax*. Au problème posé par le suicide, qui, notamment, provoque une confusion insupportable entre meurtrier et victime dans le cadavre même, Sophocle propose une solution en forme d'un « suicide non réflexif », c'est-à-dire un acte qui, à l'œil, semble être un suicide mais qui, pour la pensée, n'en est pas un. La responsabilité de l'acte n'incombe pas vraiment à Ajax, elle réside ailleurs. Ajax est comme disculpé. Il est en quelque sorte *dissocié* de son acte.

Mais si la responsabilité réside ailleurs, où faut-il la situer ? Teucros pense sans doute qu'elle incombe à Athéna. La déesse s'est en tout cas vengée par deux fois : d'abord en favorisant Ulysse dans le concours pour les Armes, puis en frappant Ajax de *mania* au moment où il veut se venger de sa défaite injuste. Et Ajax est effectivement prêt à se purifier pour échapper à la colère de la déesse. De son côté, Athéna semble pourtant penser qu'elle a reçu son dû, car par l'intermédiaire du devin Calchas, on apprend qu'Ajax sera sauvé si seulement ses proches arrivent à le garder au campement pendant la journée fatale. Ce qui signifie que la déesse lui accorde une chance de s'en sortir vivant. Désormais, ce n'est pas d'elle que le destin d'Ajax dépendra, c'est

73 Pausanias, I, 35, 3.

74 *Sylloge inscriptionum Graecarum*, 1917, n° 717, 25-27.

75 Plutarque, « Vie de Solon », 1968, t. 2, §10, p. 20-21.

76 William Bedell Stanford, "Introduction, *loc. cit.*", p. xxxix-xli.

des proches, c'est-à-dire des guerriers salamiens, de Tecmesse et surtout de Teucros ⁷⁷, qui, par l'intermédiaire du Messager ⁷⁸, ordonne qu'on garde son frère dans la cabane.

Quoi qu'en aille penser Teucros, Athéna ne porte donc plus de responsabilité dans le sort d'Ajax. Seulement, le héros est déjà sorti quand l'ordre de son frère arrive et, malgré les efforts du chœur et de Tecmesse, personne ne viendra à temps pour empêcher sa mort, — qui n'est pas une mort due à sa propre main mais à un sacrificateur sinistre, debout à ses côtés. Puisqu'Ajax a réglé les comptes avec les dieux, comme le dira Tecmesse ⁷⁹, les Grecs peuvent, sans crainte d'offusquer Athéna, lui accorder les funérailles d'un héros. Ainsi, par une espèce d'astuce théologique, la responsabilité de la mort d'Ajax est-elle *dissociée* de la déesse, de même qu'elle l'est d'Ajax lui-même.

77 Voir *supra*, note 43 (à la fin).

78 Sophocle, *Ajax*, *op. cit.*, v. 795-796.

79 *Ibid.*, v. 970.

Principales références

- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 1959 (éd. et trad. de J. Tricot).
- BEAZLEY, John Davidson, *Attic Black-Figured Vase-Painters*, Oxford, Clarendon Press, 1956.
- BOURDIEU, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève — Paris, Librairie Droz, 1972.
- CORPUS PAROEMIOGRAPHORUM GRAECORUM, Göttingen, 1839 (éd. d'E. von Leutsch et F. W. Schneidewin).
- DETIENNE, Marcel, « Introduction. Pratiques culinaires et esprit de sacrifice », dans Marcel DETIENNE, Jean-Pierre VERNANT et Jean-Louis DURAND (dir.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, p. 7-35.
- DURAND, Jean-Louis, « La mort, les morts et le reste », *Systèmes de pensée en Afrique noire* (« Destins de meurtriers »), n° 14 (1996), p. 39-56.
- ESCHINE, *Contre Ctésiphon*, dans *Discours*, Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », vol. II, 1952 (éd. et trad. de V. Martin et G. de Budé).
- EUSTATHE, *Eustathii, archiepiscopi thessalonicensis, commentarii ad Homeri Iliadem, ad fidem exempli romani editi*, Hildesheim, G. Olms, t. 2, 1970.
- HÉRODOTE, *Histoires*, Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », t. 5, 1932 (éd. et trad. de P.-E. Legrand).
- HOMÈRE, *Iliade*, Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1961 (éd. et trad. de P. Mazon).
- — —, *Odyssee*, Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1925 (éd. et trad. de V. Bérard).
- HESYCHI LEXICON, Copenhague, 1953 (éd. de K. Latte).
- PAROEMIOGRAPHI GRAECI [...], Oxford, 1836 (éd. de Th. Gaisford).
- PHILOSTRATE, *Heroicus*, Leipzig, 1871 (éd. de C. L. Keyser).
- PINDARE, *Néméenne*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », vol. III, 1922 (éd. et trad. d'A. Puech).
- PLATON, *Lois*, Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1951-1956 (éd. et trad. d'A. Diès).
- PLUTARQUE, « Vie de Solon », dans *Vies*, Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », t. 2, 1968 p. 10-50 (éd. et trad. de R. Flacelière, É. Chambry et M. Juneaux).
- PORPHYRE, *De l'abstinence*, Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1977 (éd. et trad. de J. Bouffartigue).
- PROCLUS, *Chrestomathie*, dans *Homeri opera*, Oxford, vol. V, 1946 (éd. de Th. W. Allen).
- RUDHARDT, Jean, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1992 [1958].
- SEIDENSTICKER, Bernd, « Die Wahl des Todes », *Entretiens de la Fondation Hardt*, n° 29 (1983), p. 105-144.
- SOPHOCLE, *Ajax*, Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1950 (éd. et trad. de P. Mazon).
- — —, *Antigone*, Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1950 (éd. et trad. de P. Mazon).
- STANFORD, William Bedell, « Introduction » et « Commentary », dans Sophocle, *Ajax*, Londres, Macmillan, 1963, p. v-lxiv et p. 51-296.
- SUPPLEMENTUM COMICUM, [...], Cracovie, 1912 (éd. de J. Demianczuk).
- SYLLOGE INSCRIPTIONUM GRAECAE, [...], Leipzig, 1917 (éd. de W. Dittenberger).
- THE FRAGMENTS OF ATTIC COMEDY, Leyde, 1961 (éd. de J. M. Edmonds).
- VIDAL-NAQUET, Pierre, « Ajax ou la mort du héros », dans Jean-Pierre VERNANT et Pierre VIDAL-NAQUET (dir.), *La Grèce ancienne*, t. 3, *Rites de passage et transgressions*, Paris, Éditions du Seuil (Points / Essais), 1992, p. 93-118.