

Introduction

Choix des deux notions : honneur et dignité

Christophe BADEL et Henri FERNOUX

Honneur et dignité sont deux notions qui semblent fonctionner de concert et faire agir les mêmes ressorts psychologiques : l'estime de soi, une certaine forme d'orgueil, le sentiment de sa propre importance au regard des autres. Au premier abord, l'honneur impose un code de conduite, une manière de se comporter « honorablement », la dignité étant constitutive de cette honorabilité et en permettant la réalisation par des gestes recommandables.

Mais si la dignité semble s'appréhender sans difficulté particulière parce qu'elle est justement une manière d'être, un comportement attendu, l'honneur présente une complexité de contenu autrement plus grande.

Pour l'historien, l'honneur est un concept récent et la dignité n'en est même pas un. Si le terme honneur est ancien, s'il a pu être utilisé ponctuellement par des historiens du XIX^e ou du début du XX^e siècle, il n'accéda au rang de concept scientifique qu'au milieu du XX^e siècle, dans les domaines croisés de l'anthropologie et de la sociologie¹. Nous entendons par là une véritable entreprise de modélisation. Dans le champ de l'anthropologie, le concept d'honneur a été forgé par une école de chercheurs, souvent britanniques, tels J. G. Peristiany (1911-1987) et J. Pitt-Rivers (1919-2001) travaillant sur les sociétés méditerranéennes². Le modèle de l'« honneur méditerranéen » leur a semblé résumer la spécificité de cet univers, aussi bien social que mental. Parallèlement, certains sociologues se référaient au même concept, souvent à propos des mêmes sociétés, l'exemple le plus brillant provenant des premiers travaux de P. Bourdieu sur les Kabyles d'Algérie dans les années 1950-1960³.

Sans être ignoré des historiens, l'honneur ne tenait pas un rôle central dans la réflexion sociale, à l'exception de quelques modernistes tels L. Febvre, dans ses cours au Collège de France (1945-1947) ou A. Jouanna, dans ses études sur la noblesse des XVI^e et XVII^e siècles (1968). Il fallut attendre les années 1990 pour assister à son retour

1. Pour un panorama d'ensemble : QUESTEMBERG Antoine, « Honneur », in Claude GAUVARD et Jean-François SIRINELLI (dir.), *Dictionnaire de l'historien*, Paris, PUF, 2015, p. 377-379.
2. PERISTIANY John George, *Honour and Shame. The values of Mediterranean Society*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1965. PERISTIANY John George et PITT-RIVERS Julian (dir.), *Honour and Grace in anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
3. BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédée de Trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972.

en grâce, non seulement chez les modernistes mais aussi les médiévistes⁴. Il le dut sans doute à l'influence de la sociologie de la reconnaissance, attentive aux mécanismes de la reconnaissance sociale et à l'importance du regard des autres dans ces mécanismes. Elle argumenta que le phénomène concernait toutes les sociétés, même les plus contemporaines, et tous les milieux, bien au-delà de la seule noblesse. En raison de cette vision « systémique », si l'honneur était présent dans les sociétés les plus récentes, il l'était tout logiquement dans les plus anciennes⁵.

Le cœur de ce concept, tel que les historiens l'ont peu à peu élaboré, réside dans l'estime sociale, celle qu'une personne possède à ses propres yeux, et celle qu'elle possède au regard d'autrui⁶. Justifiée par la vertu, cette estime permet la construction d'une réputation, qui se traduit par des marques extérieures de reconnaissance – ce sont les signes ou les marques d'honneur. L'ensemble de ces signes permet de placer la personne au sein de la hiérarchie sociale, articulant un lien fort entre l'honneur et le rang⁷. Cette traduction sociale explique que le code d'honneur puisse différer entre les groupes sociaux, les sexes ou les âges. C'est dire que l'honneur associe une double dimension morale et sociale. Attentif à prendre en compte tous les aspects du phénomène, le médiéviste A. Questemberg le définit donc ainsi : « Capital symbolique, individuel ou collectif, reposant sur la reconnaissance du mérite ou de la vertu, mérite dont la source peut être naturelle (naissance, sang) ou sociale (la société tout entière ou une autorité reconnue par elle, comme Dieu, le roi, le chef, etc.), et que les agents s'appliquent à prouver, à défendre et à réparer, par un comportement en adéquation avec les exigences morales que cette vertu requiert et que leur état social (âge, genre) leur impose⁸. »

En revanche, on peine à trouver une semblable définition de la dignité dans les dictionnaires d'histoire, pas plus que d'anthropologie ou de sociologie d'ailleurs. De fait, elle appartient au domaine de la morale et plus récemment du droit. Elle relève pourtant du lexique social de l'Ancien Régime où elle désigne une fonction et la place dans la hiérarchie sociale qui en découle⁹. Dans son célèbre *Traité des Ordres et simples dignités* (1610) Charles Loyseau définit la seigneurie comme une dignité avec puissance publique en propriété, l'office comme une dignité avec puissance publique et l'ordre comme une dignité avec aptitude à la puissance publique¹⁰. La dignité joue donc un rôle important dans la hiérarchisation sociale et peut parfois se confondre avec l'ordre, fondamental dans la structuration de la société d'Ancien Régime. Tout ordre n'est d'ailleurs pas une dignité, celui du Tiers État représentant seulement une condition, car le peuple ne peut être constitué en dignité.

En dépit d'une origine chrétienne plus ou moins directe, faisant de la dignité humaine un don de Dieu, il faut attendre le XVIII^e siècle pour voir émerger la vision

4. Pour les médiévistes : GAUVARD Claude, « Honneur », in Claude GAUVARD, Alain DE LIBERA et Michel ZINK (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, PUF, 2002, p. 687-689. Pour les modernistes : DRÉVILLON Hervé et VENTURINO Diego (dir.), *Penser et vivre l'honneur à l'époque moderne*, Rennes, PUR, 2011.

5. QUESTEMBERG Antoine, « Honneur », art. cité, p. 379.

6. MUCHEMBLED Robert (dir), *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 145.

7. *Ibid.*, p. 378.

8. *Ibid.*, p. 379.

9. CASSIA Paul, *Dignité(s)*, Paris, Dalloz, 2016, p. 30-33. DEBES Remy, « Introduction », in Remy DEBES (éd), *Dignity: A History*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 1-18

10. DURAND Yves, *L'Ordre du monde. Idéal politique et valeurs sociales en France du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, SEDES, 2001, p. 219.

morale de la dignité, par ailleurs détachée de toute considération métaphysique¹¹. Kant en est le porte-parole le plus notable, spécialement dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785). Il considère que tous les êtres humains possèdent une égale dignité, caractérisée par l'autonomie de la volonté, ouvrant la voie à la conception moderne de la dignité. Dans le droit, cette dernière ne va s'imposer qu'après la Seconde Guerre mondiale, comme en témoigne la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (1948), affirmant qu'elle est inhérente à tous les membres de la famille humaine et l'associant à des droits égaux et inaliénables¹². Dès lors, les références à la dignité humaine vont connaître une croissance « exponentielle » dans le droit international, sans qu'une ambiguïté fondamentale soit toujours dissipée¹³. Il faut effet la distinguer de la dignité individuelle, qualifiant la manière dont on doit se comporter ou dont on considère que les autres doivent se comporter. Fluctuant selon les époques, elle recouvre la bienséance, le respect, la décence et plus généralement l'estime de soi¹⁴.

Au regard de cette analyse, les ponts entre l'honneur et la dignité apparaissent évidents. Au sens social, ils ressortent également de ce qu'on appelle le rang; au sens moral, ils s'ancrent également dans l'estime de soi. Les juristes contemporains voient dans l'honneur un synonyme de la dignité individuelle et les arrêts judiciaires utilisent régulièrement le terme honneur pour la désigner¹⁵. En l'espèce, il convient toutefois de souligner une différence importante : le concept d'honneur articule de manière consubstantielle les dimensions morale et sociale alors que les lectures sociale et morale de la dignité sont strictement séparées, ressortant de deux moments et de deux principes différents. La polarisation sur la seule dignité morale a ainsi amené la sociologie politique, dans le sillage de Montesquieu, à opposer l'honneur des systèmes monarchiques à la dignité des systèmes démocratiques, fondée sur les principes d'universalité, d'égalité et d'individualité¹⁶. Cette opposition est pour le moins contestable si l'on songe que la dignité individuelle est relative et contingente, dépendante de l'état de la société et du regard collectif, au même titre que l'honneur¹⁷. C'est ce qui l'oppose précisément à la dignité humaine, abstraite, également répartie entre tous les humains et la confusion entre les deux concepts peut expliquer ces divergences d'appréciation.

L'honneur comme notion anthropologique

Les anthropologues et les sociologues se sont depuis longtemps emparés de la notion d'honneur pour définir ce qui leur apparaît être une caractéristique essentielle des sociétés méditerranéennes, modernes et contemporaines¹⁸. Ainsi de l'exemple

-
11. CASSIA Paul, *Dignité(s)*, *op. cit.*, p. 60-64. SENSEN Oliver, « Dignity: Kant's Revolutionary Conception », in Remy DEBES (éd), *Dignity*, *op. cit.*, p. 237-262. La question n'est toutefois pas totalement tranchée et certains philosophes estiment que la notion de dignité humaine existe dès l'Antiquité, même si le tournant kantien n'est pas contesté : KONINCK Thomas de, « Archéologie de la dignité humaine », in Thomas DE KONINCK et Gilbert LAROCHELLE (dir.), *La dignité humaine. Philosophie, droit, politique, économie, médecine*, Paris, PUF, 2005, p. 13-50 (en particulier p. 21-31).
12. CASSIA Paul, *Dignité(s)*, *op. cit.*, p. 70.
13. *Ibid.*, p. 67-79.
14. *Ibid.*, p. 40-58. Définition : p. 40-41.
15. *Ibid.*, p. 41, 44.
16. QUESTEMBERG Antoine, « Honneur », art. cité, p. 378.
17. CASSIA Paul, *Dignité(s)*, *op. cit.*, p. 41, 55-56.
18. PERISTIANY John George, *Honour and Shame*, *op. cit.*; GILMORE David G. (dir.), *Honour and Shame and the Unity of the Mediterranean*, Washington, Special Publication of the American Anthropological Association, 1987; PERISTIANY John George et PITT-RIVERS Jullian (dir.), *Honour and Grace*, *op. cit.*

albanais contemporain. La société rurale y est régie par un code oral traditionnel, le *Kanum*, selon lequel l'honneur appelé *nderi*, est un patrimoine personnel, qui, s'il est attaqué et remis en cause, ne peut être racheté que par la vengeance à défaut des moyens judiciaires. Car « l'honneur a été imprimé sur le front par Dieu souverain ». La remise en cause de l'honneur est consubstantielle à celui-ci. D'une certaine manière, l'honneur n'existe que s'il est attaqué. D'où l'importance cruciale de l'injure verbale, de la violence physique, de l'homicide, enfin de la séduction ou du viol d'une femme du groupe auquel appartient l'offensé. L'injure exige une réponse automatique de la part de ce dernier qui doit réagir, s'il ne veut pas paraître incapable de protéger le groupe. Il doit montrer qu'il est un homme. Cela suppose virilité, sens de l'honneur.

L'exemple albanais permet de cerner plusieurs critères de définition de l'honneur. Ce dernier est un patrimoine personnel qu'un individu hérite de ses aïeux et de son groupe d'appartenance. Il se doit de le défendre par des moyens appropriés qui mettent en valeur son courage physique et moral, sa virilité. L'appartenance au groupe est essentielle. Un homme seul est un homme perdu. De fait, le regard des autres est primordial dans la définition de la conduite à tenir ; le regard des autres membres du groupe autant que celui des autres groupes. Ne pas réagir à l'offense, c'est s'exposer à la honte et à la dégradation. Les remises en cause de l'honneur de l'individu et du groupe sont de deux ordres : le crime d'un parent ou d'un proche, l'injure verbale ; l'offense faite à une femme du groupe. L'honneur féminin, c'est-à-dire l'attitude qu'on attend de la femme (chasteté avant le mariage, fidélité après celui-ci), est une part essentielle de l'honneur masculin.

En somme, l'honneur dans sa définition anthropologique est à la fois un sentiment intime et un comportement, une manière d'agir dont les moyens sont en règle générale la violence réparatrice (le prix du sang), et les effets attendus, le respect. C'est une attitude d'affrontement plus ou moins agressive vis-à-vis de la communauté, intimement liée à la masculinité, donc à la chasteté féminine. Par-là, l'honneur masculin est vulnérable et il a à voir fondamentalement avec des formes sociales spécifiques d'organisation que l'on peut estimer « primitives¹⁹ ». L'honneur lui-même peut se définir comme un phénomène primitif.

Sens anthropologique, sens antique : le versant grec

Les mots « honneur » et « dignité » sont dérivés tous deux de termes latins, *honor/honos* et *dignitas*. Pour cette raison, leur signification semble évidente dans un contexte romain, même si cette familiarité peut se révéler un piège. Le grec a des équivalents aux deux mots latins. Concernant la *dignitas*, c'est par exemple l'εὐσημισύνη qui qualifie, dans les textes d'époque classique (Platon, Xénophon) et impériale (Plutarque), un extérieur décent, un maintien grave. De même, l'adjectif ἄξιος et son dérivé ἀξιόλογος disent un maintien estimable, digne de considération. Dans les deux cas, l'idée essentielle est que la dignité est avant tout un type de comportement, qui certes procède de qualités personnelles éminentes, mais qui reste fondamentalement une manière d'apparaître en société, attendue et jugée par les autres.

19. BOWMAN James, *Honor: A History*, New York, Encounter Books, 2006. WELSH Alexander, *What is Honor? A question of moral Imperatives*, New Haven, Yale University Press, 2008.

Quel équivalent trouver en grec du terme *honor*²⁰? On pense au terme ἄξια, qui désigne la valeur d'une chose, la valeur d'une cargaison, la valeur d'un homme. Thucydide l'utilise le cas échéant, comme on trouve déjà sous sa plume celui auquel nous pensons plus naturellement, le terme de τιμή. Au sens premier du mot, c'est l'évaluation d'un bien, et donc la valeur qu'on lui attache; là aussi le terme en vient à désigner dans les textes classiques l'estime qu'on porte à un personnage, c'est-à-dire la reconnaissance de sa valeur. Ainsi Xénophon parle-t-il de *l'estime de tous* (τῆ ὑπὸ πάντων τιμῆ) dont le roi Cyrus jouissait auprès de certaines populations de son empire, en l'occurrence les Arméniens (*Cyropédie*, III, 3, 2). Les *timai* désignent aussi traditionnellement les magistratures, et la *philotimia* (φιλοτιμία), l'empressement du citoyen méritant à les exercer, et plus généralement le zèle civique.

Les différences de sens et de contenu entre l'honneur, tel que l'entendent les anthropologues, et celui des anciens Grecs sont frappantes au premier abord²¹. Où est le prix du sang? Où est l'honneur féminin si sensible dans la mentalité moderne et contemporaine? Où sont l'insulte et la vengeance?

Les historiens ont été amenés depuis longtemps à chercher à la notion d'honneur un modèle historique dans les sociétés grecques du Haut Archaïsme. Un corpus littéraire s'est imposé d'évidence, Homère, qui constituerait le paradigme de l'honneur dans sa forme primitive²². On y relève des similitudes incontestables mais aussi des différences très nettes entre l'honneur anthropologique et l'honneur des héros. Ainsi pour aller à l'essentiel, le regard des autres est déterminant dans les deux cas de figure, mais là où l'insulte appelle la vengeance et le sang, l'honneur héroïque se plie à des obligations et à des convenances qui lui interdisent de commettre l'irréparable, sous peine d'apparaître sauvage et de susciter à son tour l'indignation (νέμεσις). Le héros homérique vit en effet constamment sous le regard des autres, qui est source de honte pour l'individu qui dérogerait à ses obligations et aux exigences d'une conduite attendue²³. Ainsi de Ménélas, à la suite de la mort de Patrocle :

« Si j'abandonne ici ces belles armes et Patrocle, qui gît sur le sol pour avoir défendu mon honneur (τιμή), j'ai peur que tout Argien qui s'en apercevra contre moi ne s'indigne (νέμεσιν)²⁴. »

L'honneur se nourrit de la honte (αἰδώς), d'une honte préventive. Le héros s' imagine ce que pourrait être la réaction des proches, des siens, de sa communauté. La honte est un mot d'ordre jeté dans la bataille, qui raffermi les cœurs²⁵. Aux Achéens remplis de crainte face à la fougue des Troyens qui attaquent leurs nefes, Nestor a ses mots de mise en garde :

20. LENDON Jon E., *Empire of honour. The art of government in the Roman world*, Oxford, Clarendon Press, 1997, « Appendix », p. 272-279.

21. Par exemple la discussion développée par CAIRNS Douglas, « Honour and Shame: modern controversies and ancient values », *Critical Quarterly*, n° 53, vol. 1, 2011, p. 23-41.

22. Voir par exemple RIEDINGER Jean-Claude, « Remarques sur la τιμή chez Homère », *REG*, n° 89, 1976, p. 244-264. CAIRNS Douglas, *AIDÓS. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1993 (rééd. 2002), chap. 1 (« Aidos in Homer »), p. 48-147. RANKIN Patrice, « Dignity in Homer and Classical Greece », in Remy DEBES (éd), *Dignity: A History*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 19-46.

23. Sur l'importance du regard d'autrui comme matrice de la conduite du héros homérique, voir par exemple CAIRNS Douglas, *AIDÓS*, *op. cit.*, p. 51 sq.

24. *Iliade*, XVII, 91-95 (sauf mention contraire, les traductions d'Homère sont dues à R. Flacelière, CUF).

25. Par exemple *Iliade*, V, 787 : « Honte à vous, Achéens! Quels lâches odieux sous leur belle apparence! »

« Amis, soyez des hommes ! Ayez la honte au cœur l'un en face de l'autre. Rappelez-vous, chacun, vos enfants, vos épouses, vos biens et vos parents, qu'ils soient vivants ou morts. Puisqu'ils ne sont pas là, je vous parle en leur nom : je vous implore ici de tenir fermement, au lieu de vous enfuir et de tourner le dos²⁶. »

L'honneur guerrier est au cœur de l'idéologie homérique. Il est remis en jeu si le héros ne protège pas tous ceux qui dépendent de lui, si son image se détériore dans le regard des autres.

En même temps, différence fondamentale avec l'honneur anthropologique, l'honneur héroïque n'est pas une valeur absolue à laquelle se plieraient toutes les autres références. Les historiens ont assez insisté sur le réseau de contraintes et d'obligations qui enserrant l'individu. Tout d'abord, la valeur d'un homme fait intervenir divers critères, le courage à la guerre, la naissance noble, la richesse, l'âge, le statut et l'amitié, qui le situent toujours dans sa relation aux autres, surtout pour ce qui concerne les deux derniers critères, le statut sociopolitique et l'amitié. Par ailleurs, l'estime (la *timè*) est récompensée de différentes manières, qui disent toutes encore une fois la relation, voire la dépendance dans laquelle se trouve l'individu à l'égard de ses pairs : c'est le cadeau (le γέρας) pris sur les dépouilles des ennemis et réparti entre les guerriers en fonction de leurs mérites respectifs, l'admiration des autres, les éloges verbaux, la place d'honneur au banquet. Toute action est contrainte par certaines limites. Un sentiment d'inhibition devant le groupe empêche chacun de commettre l'irréparable, c'est l'*aidôs*, la honte, laquelle détourne Phénix, le formateur d'Achille, de tuer son propre père :

« Mais l'un des Immortels arrêta ma colère : il mit en mon esprit la crainte des propos et du blâme des hommes ; j'eus peur d'être appelé parmi les Achéens du nom de parricide²⁷. »

Deux héros viennent-ils à se quereller, leur dispute ne doit pas dépasser certaines bornes. L'insulte n'est pas de mise car elle déconsidère son auteur. Ainsi de la querelle entre Ajax et Idoménée dont l'origine est un sujet de discussion futile (l'ordre d'arrivée des compétiteurs dans la course de char organisée pour les jeux funèbres de Patrocle). Les esprits s'échauffent et le ton vire à l'insulte. Intervient Achille qui apostrophe les deux querelleurs :

« Idoménée, Ajax, n'échangez plus ainsi des mots méchants et durs ; cela ne convient pas : si d'autres le faisaient, vous les reprendriez. Allons ! Rasseyez-vous tous deux dans l'assemblée²⁸. »

L'honneur est une éthique basée sur des obligations interpersonnelles. Le héros ne peut pas rester sur son quant-à-soi. S'il persévère, il déroge aux règles et reçoit le blâme de ses semblables. Significative est la querelle fameuse entre Agamemnon et Achille, exemple paradigmatique de l'honneur héroïque²⁹. L'origine en est connue, la part d'honneur qui revenait au fils de Pélée, la belle Briséis, et qu'Agamemnon entendit lui ravir pour se consoler de la perte de la sienne, Chryseïs, fille du prêtre d'Apollon

26. *Iliade*, XV, 655-658.

27. *Iliade*, IX, 459-461.

28. *Iliade*, XXIII, 473.

29. Voir par exemple l'analyse qu'en donne GIORDANO Manuela : « Injure, honneur et vengeance en Grèce ancienne », *Cahiers « Mondes anciens »*, n° 5, 2014, [<http://journals.openedition.org/mondeanciens/1238>].

Chrysès³⁰. Deux légitimités, deux honneurs s'affrontent, celui du rang conféré par la royauté et celui de la prouesse guerrière. Achille dénonce l'arbitraire d'Agamemnon et ne décolère pas car celui-ci l'a traité « de façon indigne en face des Argiens, comme [s'il n'était] qu'un banni méprisable³¹ ». La règle voudrait dans ce cas que l'offensé accepte un cadeau de consolation afin que l'affaire en reste là. Achille s'entête : « Même s'il m'offrirait dix fois et vingt fois plus que toute sa fortune..., l'Atride, même alors, ne réussirait pas à convaincre mon cœur, avant qu'il ait d'abord expié jusqu'au bout son douloureux affront. » À cet instant, le Péléide est sur le point d'exiger la réparation du sang, de commettre ce que les convenances lui interdisent justement de faire au nom du respect des amitiés. Ajax, essayant de le raisonner, constate son jusqu'au-boutisme destructeur :

« Sauvage est devenu le magnanime cœur d'Achille en sa poitrine. Le cruel! Dédaignant l'amitié de ses pairs, qui, comme nous, auprès des vaisseaux l'honoraient par-dessus tous les autres, il est impitoyable. Pour le meurtre d'un frère ou pour la mort d'un fils on accepte rançon; ainsi le meurtrier, quand il a payé cher, peut rester au pays et le parent du mort, quand il tient la rançon, apaise le courroux de son âme superbe³². »

Achille est sur le point de tuer le roi, mais il en est empêché par Athéna, hypostase de la maîtrise de soi. Il substitue au geste meurtrier l'injure : « Sac à vin, homme à l'œil de chien, au cœur de cerf...! », afin de détruire encore mieux l'image d'Agamemnon. Contrairement au modèle anthropologique qui met en branle un processus faisant s'enchaîner imperturbablement l'injure, l'honneur et la vengeance par le prix du sang, le code moral du héros homérique ne peut s'abstraire des relations égalitaires qui l'unissent à ses semblables et à l'intérieur desquelles la valeur personnelle de l'individu ne peut s'ériger en principe absolu. On reprendra les mots de M. Giordano pour laquelle l'honneur, qui est tour à tour disputé par le moyen de l'injure, est toujours un honneur « horizontal » entre des pairs ayant même droit de parole et d'insulte³³.

Le paradigme homérique a largement survécu dans les sociétés grecques de l'époque archaïque, voire de la période classique. L'historiographie s'est toutefois moins intéressée à l'honneur en tant que tel qu'à certains de ses aspects constitutifs comme la vengeance ou l'insulte.

Concernant la vengeance on citera, parmi d'autres contributions, celles d'E. Scheid³⁴ et E. Cantarella³⁵ dans l'ouvrage collectif dirigé par J.-M. Bertrand sur *La violence dans les mondes grec et romain* en 2005. Toutes deux l'y décrivent par deux traits empruntés à la société homérique. Tout d'abord, elle est compensatoire et vise à rétablir l'équilibre entre les individus ou les groupes humains. Ensuite, elle se plie progressivement à un processus de judiciarisation déjà en germe dans l'*Iliade*, la cité tendant à prendre en charge la vengeance pour imposer, si possible, des mesures de conciliation³⁶. C'est tout l'enjeu des législations d'époque archaïque qui visèrent à substituer à la vendetta privée une justice de médiation censée interrompre l'enchaî-

30. *Iliade*, I, 184.

31. *Iliade*, IX, 648.

32. *Iliade*, IX, 628-637.

33. GIORDANO Manuela, « Injure, honneur et vengeance », art. cité.

34. SCHEID Evelyne, « Remarques sur les fondements de la vengeance en Grèce archaïque et classique », in Jean-Marie BERTRAND (dir.), *La violence dans les mondes grec et romain*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 395-413.

35. CANTARELLA Eva, « Violence privée et procès », in Jean-Marie BERTRAND (dir.), *op. cit.*, p. 339-346.

36. Voir la scène de la querelle judiciaire entre deux hommes, représentée sur le bouclier d'Achille (*Iliade*, XVIII, 497-508), point de départ de l'analyse d'Eva CANTARELLA (« Violence privée et procès », art. cité).

nement fatal des violences, en prescrivant l'exil du meurtrier, la compensation en faveur de la famille de la victime, ou un châtement équivalent à la gravité du crime perpétré selon le principe de la loi réfléchissante, *ἄντιπεπονθός*. Diodore de Sicile, au livre XII de sa *Bibliothèque historique* et les orateurs attiques du IV^e siècle av. J.-C., informent partiellement sur les législations (milieu VI^e siècle av. J.-C.) de Zaleucos de Locres³⁷ et de Charondas de Catane³⁸, l'épigraphie sur celle de l'archonte athénien Dracon (vers 620 av. J.-C.)³⁹.

L'insulte, dont on trouve des exemples frappants déjà dans l'*Illiade*, est très largement documentée chez les orateurs attiques du IV^e siècle av. J.-C. C'est à cette période et à ce corpus que les historiens se sont intéressés en premier lieu. On garde tous en mémoire les tombereaux d'injures déversés par Démosthène sur la tête de son adversaire politique Eschine lors des débats et des procès qui les opposèrent à Athènes dans les années 340/330 av. J.-C. Le premier (par exemple dans *Sur la couronne*, 126-128) ne ménage pas ses effets de manche à propos du second : « misérable glaneur », « rebut de l'agora », « peste de scribouillard », « ordure » ! Or, ce qui apparaît le plus remarquable dans les études qui ont pu être consacrées sur ce sujet, c'est le fait que l'insulte ne vise pas, en vérité, l'être psychologique de l'individu, mais son être politique, sa citoyenneté⁴⁰. L'insulte n'y apparaît pas comme une blessure mortelle, propre à susciter une vengeance sanglante, mais plutôt comme un argument dans les débats judiciaires et politiques. Au tribunal comme à l'assemblée, elle s'échange dans le cadre d'un *agôn* entre deux parties. Insulter son adversaire, c'est avant tout détruire son image publique, le faire taire. L'insulte a une valeur argumentative⁴¹. Le but est politique. Flétrir non pas la masculinité de l'autre, son honneur et celui de son groupe, mais son statut. Dans la joute qui oppose deux adversaires, c'est à celui des deux qui apparaîtra comme le meilleur citoyen. *A contrario*, l'insulte a pour but de mettre en doute la citoyenneté de l'autre. Traiter quelqu'un de parricide ou l'accuser de maltraiter ses parents participe d'un savant calcul politique : le condamner au silence, le priver de tribune, en somme l'empêcher d'exercer sa citoyenneté. Car les deux « crimes », monstrueux, interdisent au coupable de prendre la parole en public⁴². De même, comme le note N. Villacèque, insulter son adversaire en s'en prenant à sa mère (un motif bien suffisant, dans les sociétés contemporaines, pour provoquer la vengeance et la réparation par le sang !) vise ici simplement, pourrait-on dire, à mettre en doute la citoyenneté de son adversaire et à le paralyser. Démosthène rappelle ainsi dans son *Contre Androtion* comment ce dernier, qui avait joué un certain rôle politique à Athènes au milieu des années 350 av. J.-C., s'y prenait pour subjuguier ses adversaires, en affirmant ni plus ni moins qu'un tel, par

37. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XII, 20-21 ; Démosthène, *Contre Timocrate*, 139. Cf. VAN COMPERNOLLE René, « La législation aristocratique de Locres épizéphyrienne, dite législation de Zaleucos », *L'antiquité classique*, n° 50, 1981, p. 759-769.

38. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XII, 12-18.

39. *IG I³*, n° 104 (date : 409/408 av. J.-C.). Cf. Démosthène, *Contre Macartatos*, 57 ; Démosthène, *Contre Aristocrates*, 37 et 60. Voir GAGARIN Michael, *Drakon and Early Athenian Homicide Law*, New Haven/Londres, Yale Classical Monographs 5, 1981. GAGARIN Michael, « La loi de Dracon sur l'homicide : pourquoi était-elle écrite ? », in Pierre SINEUX (dir.), *Le législateur et la loi dans l'Antiquité. Hommage à Françoise Ruzé*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2005, p. 119-127.

40. Voir notamment VILLACÈQUE Noémie, « Ta mère ! Insulte et généalogie à la tribune démocratique », dans *Maudire et mal dire : paroles menaçantes en Grèce ancienne, Cahiers « Mondes anciens »*, n° 5, 2014, en ligne, n° 5, 2014, [<http://journals.openedition.org/mondeanciens/1238>].

41. Par exemple dans le discours de Lysias, *Contre Théomnestos*.

42. Antiphon, *Sur le meurtre d'Hérode*, V, 11. Eschine, *Contre Timarque*, 28.

exemple, avait pour mère une prostituée⁴³. Démosthène lui-même ne rechignait pas à utiliser un tel procédé. N'affirmait-il pas à propos d'Eschine que ce dernier avait donné à sa mère le noble nom de Glaucothéa, « quand chacun sait qu'on l'appelait Empousa et qu'elle avait reçu ce nom évidemment parce qu'elle faisait et subissait tout⁴⁴ », manière insidieuse de suggérer qu'elle était une prostituée?

Sens anthropologique, sens antique : le versant romain

Si l'honneur existait à Rome, quel terme latin le désignait-il? C'est la première difficulté qui se présente à l'historien de l'honneur romain. J. E. Lendon, l'auteur de la première monographie sur le sujet, n'en trouve aucun qui y corresponde exactement et se trouve obligé d'additionner une dizaine de termes pour englober tous les aspects du concept : *gloria, fama, existimatio, claritas, splendor, decus, laus, dignitas, auctoritas et maiestas*⁴⁵. Ces termes se rapportent soit au prestige soit à la réputation. Mais, parmi ceux qui retiennent le plus l'attention de l'auteur figure la *dignitas*⁴⁶. L'auteur de la seconde monographie de référence, C. A. Barton, ne se livre pas à la même étude lexicologique mais fait spontanément le lien de l'honneur avec la *dignitas*⁴⁷. Dans la conclusion, elle emploie plus volontiers le mot anglais *dignity* et insiste sur les points communs entre le concept latin et le concept anglais, portant sur les liens et les obligations, même si elle reconnaît aussi leurs différences, trouvant le premier moins statique et plus ambigu⁴⁸. Le terme *dignitas* livrerait-il le secret de l'honneur romain?

Dans cette recherche, le mot *honos* ou *honor*, ancêtre étymologique du terme honneur dans les langues romanes et en anglais, ne tient pas une grande place car il est notoire qu'il ne possédait pas ce sens dans le latin classique⁴⁹. L'étude récente et magistrale de M. Jacotot sur ce terme confirme globalement cette opinion traditionnelle tout en la nuanciant. Dès les premiers textes latins connus, il possède quatre significations – la marque d'honneur, la considération, la charge publique et la dignité – et les trois premiers regroupent 90 % des occurrences. Toutefois, il peut aussi revêtir une dimension morale, que M. Jacotot appelle dignité mais qu'il rapproche explicitement du concept anthropologique de l'honneur⁵⁰. Pour être très minoritaire, il n'en est pas moins ancien car on le rencontre déjà chez Plaute ou les *Elogia* des Scipions. Dans ce cas, l'*honos/honor* désigne la prétention d'une personne à l'estime en raison de ses vertus morales. À l'instar de l'honneur, il postule un code moral, des normes à respecter et régule donc la conduite de l'individu. Il s'appuie sur un sentiment intériorisé de l'honneur et de la honte, l'apparentant à la *verecundia* ou au *pudor*.

43. Démosthène, *Contre Androton*, 61-62.

44. Démosthène, *Sur la couronne*, 130, trad. G. Mathieu, CUF.

45. LENDON Jon E., *Empire of honour*, op. cit., p. 273-276.

46. *Ibid.*, p. 274-275.

47. BARTON Carlin A., *Roman Honor: the Fire in the Bones*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 2001, p. 218.

48. *Ibid.*, p. 218, 271, 273, 282-284, 293.

49. Principales études générales : KLOSE Friedrich, *Die Bedeutung von honos und honestus*, Diss Breslau, 1933. KROLL W. et DREXLER Hans, « *Honos* », *Romanitas*, n° 3, 1961, p. 135-157. HELLEGOUARC'H Joseph, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 383-388. LIND Levi R., « The Tradition of Roman moral conservatism », in Carl DEROUX (dir.), *Studies in Latin Literature and Roman History* 1, Bruxelles, coll. « Latomus 164 », 1979, p. 38-42.

50. JACOTOT Mathieu, *Question d'honneur. Les notions d'honos, honestum et honestas dans la République romaine antique*, Rome, CEFR 479, 2013, p. 91-96.

Toutefois, selon M. Jacotot, un terme parent du point de vue étymologique serait chargé d'une dimension morale plus forte, celui d'*honestas*⁵¹. À l'origine, il se réfère plutôt au rang social mais le 1^{er} siècle av. J.-C. voit l'émergence d'un nouveau sens que M. Jacotot rapproche à nouveau du sens moderne de l'honneur. Il désigne en effet les qualités morales d'une personne lui donnant droit au respect et à l'estime. Dans sa péroraison du *Pro Quintio*, Cicéron rappelle qu'une condamnation de son client souillerait son *honestas* et entraînerait son *dedecus*, son déshonneur⁵². Il ne s'agit pas seulement de son image publique mais de sa dignité morale, de son honneur. Ce sens s'avère très proche du sens moral d'*honor/honor* mais il est beaucoup plus répandu pour *honestas*. Pour cette raison, M. Jacotot place l'*honor/honor* plutôt du côté du prestige et l'*honestas* plutôt du côté de la dignité. Comme l'*honor/honor* au sens moral, l'*honestas* entretient des liens étroits avec la *verecundia*, le *pudor* et la *dignitas*...

Car la *dignitas* ne possède pas seulement un aspect social, qui l'apparente au « rang » des sociétés d'Ancien Régime, mais aussi un aspect moral, qui la rapprocherait de la dignité morale des sociétés actuelles⁵³. Elle découle certes de la place dans la hiérarchie sociale – le degré du *cursus honorum* pour un sénateur par exemple – et plus généralement du capital social de l'individu (naissance, clientèles, magnificence plus que la richesse proprement dite). De ce point de vue, elle appartient à la sphère du prestige. Mais elle dépend aussi de ses mérites, de sa valeur morale, de sa *virtus*. À l'instar de l'*honor* moral ou de l'*honestas*, cette *virtus* donne droit à la reconnaissance sociale et justifie l'accès aux charges publiques. Et comme l'honneur, elle entraîne des obligations, soutient un code de conduite qui s'avère bilatéral. La *dignitas* d'un individu oblige ceux qui la reconnaissent à lui conférer des fonctions ou des honneurs mais elle entraîne également des devoirs pour le *dignus* qui la détient. Pour cette raison, elle a été régulièrement rapprochée de l'honneur en dépit des divergences des historiens modernes sur sa dimension morale⁵⁴.

Un courant, illustré par J. Hellegouarc'h, considère que les devoirs de la *dignitas* ne sont pas imposés par une loi morale supérieure mais uniquement par des obligations de caractère social, la conscience de la position que l'on occupe⁵⁵. C'est précisément pour cette raison qu'elle serait assimilable à l'honneur et pas à la dignité morale. Pour un autre courant, représenté récemment par M. Jacotot, la dimension morale de la *dignitas* est forte, plus que pour l'*honor/honor*, et elle ressortit à l'honneur pour

51. *Ibid.*, p. 168-173.

52. Cicéron, *Pro Quintio* 99.

53. Principales études générales : WEGEHAUPT Helmut, *Die Bedeutung und Anwendung von dignitas in den Schriften der republikanischen Zeit*, Diss Breslau, 1932 ; WIRSZUBSKI Chaim, *Libertas as political idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950, p. 36-40, 74-79 ; HELLEGOUARC'H Joseph, *Le vocabulaire latin*, op. cit., p. 388-415 ; DREXLER Hans, « *Dignitas* », in Richard KLEIN (dir.), *Das Staatsdenken der Römer*, Darmstadt, WBG, 1966, p. 231-54 ; VEYNE Paul, *Le Pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Le Seuil, 1976, p. 382-384 ; LIND Levi R., « The Tradition of Roman moral conservatism », art. cité, p. 22-29 ; PISCITELLI CARPINO Teresa, « *Dignitas* in Cicerone. Tra semantica e semiologia », *BStudLat*, n° 9, 1979, p. 253-267 ; PÖSCHL Viktor, *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später*, Heidelberg, C. Winter, 1989 ; GOODWIN Jean E., « Cicero's authority », *Ph&Pb*, n° 34, 2001, p. 38-60 ; RILINGER Rolf, *Ordo und Dignitas*, Stuttgart, Steiner, 2007 ; GNILKA Christian, « *Dignitas* », *Hermes*, n° 137, 2009, p. 190-201 ; BADEL Christophe, « La *dignitas* à Rome : entre prestige et honneur (fin de la République) », in Frédéric HURLET, Isabelle RIVOAL et Isabelle SIDÉRA (dir.), *Le Prestige. Autour des formes de la différenciation sociale*, Paris, De Boccard, 2014, p. 107-118 ; BARSCHEL Henriette, *Dignitas – Genese eines römischen Wertbegriffs*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2016 ; GRIFFIN Miriam, « *Dignity in Roman and Stoic Thought* », in Remy DEBES (éd.), *Dignity*, op. cit., p. 47-66

54. Cf. dernièrement BADEL Christophe, « La *dignitas* à Rome », art. cité.

55. HELLEGOUARC'H Joseph, *Le vocabulaire latin*, op. cit., p. 407.

cette raison-même⁵⁶. Une telle divergence s'explique évidemment par une conception différente de l'honneur, spécialement à propos de son caractère intériorisé ou non. La perte de la *dignitas*, spécialement en cas de condamnation lors d'un procès, entraîne le déshonneur (*dedecus*) et sanctionne l'absence de valeur morale (*turpitudō*), sans que ce constat ne règle la question⁵⁷. La honte peut provenir autant du jugement social que d'un sentiment intériorisé comme la *verecundia* ou le *pudor*⁵⁸.

Notoire, l'association des trois concepts moraux – *honor/honos*, *honestas*, *dignitas* – peut aller jusqu'à l'identification pure et simple. Il n'est pas dans notre propos de s'attarder sur le lien entre *honor/honos*, au sens de magistrature ou de marque d'honneurs, et *dignitas* : il fonctionne de façon circulaire, la seconde qualifiant pour le premier mais le premier contribuant à la construction de la seconde⁵⁹. Plus décisive est l'assimilation des trois concepts dans leur dimension morale. Lorsque César franchit le Rubicon, au nom de sa *dignitas*, menacée par le vote du Sénat le déclarant ennemi public, Cicéron réagit de manière indignée : *Haec ait omnia facere se dignitas causa. Ubi est autem dignitas nisi ubi honestas*⁶⁰ (« À l'entendre, c'est la *dignitas* qui lui fait faire tout cela, mais où est la *dignitas* sinon dans l'*honestas* »)⁶¹. On ne saurait mieux résumer le contenu moral de la *dignitas*.

Dans un contexte plus serein, plus de trente ans auparavant, dans le traité sur *L'Invention oratoire*, il avait défendu le même point de vue : *Dignitas est alicuius honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas*⁶² (« La *dignitas* consiste en une influence honorable, qui mérite les hommages, les marques d'honneur et le respect »). Le lien intrinsèque entre *dignitas* et *honestas* est à nouveau affirmé, mais il est intéressant de voir apparaître dans la même phrase les termes *honor/honos* et *verecundia*. Certes, *honor* a le sens de « marque d'honneur » et *verecundia* celui de respect, non de honte, et de plus concernant non le *dignus* mais ceux qui reconnaissent son autorité. Mais le choix du terme *verecundia* prouve que ce respect s'appuie sur le sentiment de honte en cas d'irrespect et le caractère bilatéral du fonctionnement de la *dignitas* atteste que ce sentiment vaut autant pour l'honoré que pour ceux qui l'honorent. Cette association appuie l'interprétation qui voit dans la *verecundia* l'un des ressorts moraux de la *dignitas*.

Cette référence à la honte est capitale car il n'y a pas d'honneur sans déshonneur et le sentiment central lié au déshonneur est la honte aux dires des anthropologues. Faut-il rappeler le titre de l'ouvrage fondateur dirigé par J. G. Péristiany, *Honour and Shame?* Aucune étude sérieuse sur l'honneur ne peut donc se passer d'aborder le déshonneur et l'existence d'un lexique latin sur le sujet est aussi importante pour déterminer l'existence d'un modèle social de l'honneur dans la société romaine. C'est

56. JACOTOT Mathieu, *Question d'honneur*, op. cit., p. 96, 168, 173, 383.

57. DREXLER Hans, « *Dignitas* », art. cité, p. 241-242. BADEL Christophe, « La *dignitas* à Rome », art. cité.

58. L'association de la *dignitas* avec la *verecundia* est défendue par LIND Levi R., « The Tradition of Roman moral conservatism », art. cité, p. 23, et JACOTOT Mathieu, *Question d'honneur*, op. cit., p. 168.

59. Bilan chez JACOTOT Mathieu, *ibid.*, p. 299-304, 361-367.

60. *Ad Att.*, VII, 11, 1.

61. La question a spécialement intéressé : RAAFLAUB Kurt, *Dignitatis contentio. Studien zur Motivation und politischen Taktik im Bürgerkrieg zwischen Caesar und Pompeius*, Munich, C. H. Beck, 1974, p. 1-3, 147-149, 183-192, 212-215; MORSTEIN-MARX Robert, « "Dignitas" and "res publica": Caesar and Republican Legitimacy », in Karl Joachim HÖLKEKAMP (dir.), *Eine politische Kultur (in) der Krise?*, Munich, R. Oldenbourg, 2009, p. 115-140; BATSTONE Willam W., « Caesar's republican rhetoric and the veils of autocracy », in Gianpaolo URSO (dir.), *Cesare: precursore o visionario?*, Pise, ETS, 2010, p. 181-205.

62. Cicéron, *De inventione*, II, 166.

précisément le sujet du livre de J.-F. Thomas, *Déshonneur et honte en latin : étude sémantique*⁶³. À nouveau, une dizaine de termes sont analysés : *dedecus*, *turpitudō* et *indignitas*, *flagitium* et *probrum*, *infamia* et *ignominia*, *pudor* et *verecundia*. Si certains renvoient aux effets sociaux du déshonneur – *flagitium* et *probrum*, *infamia* et *ignominia* – d'autres possèdent une dimension plus morale et plus intériorisée. *Dedecus* s'avère comme le terme le plus radical et le plus similaire au déshonneur moderne puisqu'il qualifie l'impossibilité de prétendre à l'estime collective⁶⁴. Mais *turpitudō* est chargé d'une dimension morale plus précise car elle dénonce l'absence de valeur morale et plus précisément l'incapacité à respecter les normes et les règles⁶⁵. En cela, selon M. Jacotot, elle se présente comme l'exact contraire de l'*honestas*, qui correspond le mieux à l'honneur moderne selon cet auteur⁶⁶.

Du point de vue des sentiments, les termes essentiels sont ceux de *verecundia* et de *pudor*. Tous deux guident l'action d'un individu en conformité avec les normes⁶⁷. Ils renvoient à des sentiments de honte, de retenue, de décence, qui l'empêchent de commettre des actes déshonorants. En cela, ils sont semblables à l'*honestas* et à la *dignitas*, qui imposent aussi des normes de comportement et dont il faut écouter les voix. Mais des différences notables les distingueraient par rapport à un enjeu essentiel pour notre recherche, l'instance de jugement, qui peut être extérieure ou intérieure, soit le regard social ou la conscience individuelle⁶⁸. La *dignitas* mais aussi l'*honestas* dépendraient de l'estime collective et seraient donc du côté de l'extériorité. En revanche, cet aspect serait accessoire pour la *verecundia* et le *pudor*, qui seraient des états psychologiques et non des postures morales, et donc du côté de l'intériorité. Toutefois, ces oppositions peuvent sembler en partie artificielles puisque nous avons constaté les associations récurrentes entre la *verecundia* et l'*honestas* ou la *dignitas*. D'autre part, si nous nous en tenons au modèle des *shame societies*, fonctionnant sur le jugement extérieur, ce seraient la *dignitas* et l'*honestas* qui seraient du côté de l'honneur, alors que J.-F. Thomas insiste plutôt sur la *verecundia* et le *pudor*⁶⁹.

Doit-on penser que ces problèmes d'équivalence lexicale sont à l'origine du rôle à la fois secondaire et tardif de l'honneur dans l'interprétation moderne de la société romaine ? De fait, jusqu'à ces vingt dernières années, l'honneur n'a pas occupé une place centrale dans les études sociales sur Rome et n'a pas constitué un concept essentiel de compréhension des relations sociales. Ponctuellement, au détour d'une phrase, un auteur peut esquisser le rapprochement d'un concept ou d'une attitude avec l'honneur mais la remarque reste marginale⁷⁰. La démarche traditionnelle, illustrée par une série d'auteurs depuis un siècle (que nous avons déjà mentionnés), consiste à analyser les sens du mot *honor/honore*, avec une démarche plus ou moins historique, plus ou moins anthropologique, et à poser parfois le problème de son rapport avec le concept d'honneur. Il faut attendre la fin des années 1990 pour voir le renversement

63. THOMAS Jean-François, *Déshonneur et honte en latin : étude sémantique*, Louvain/Paris/Dudley, MA, Édition Peeters, 2007.

64. *Ibid.* p. 21-120 (en particulier p. 26-33).

65. *Ibid.* p. 121-162 (en particulier p. 128-129).

66. JACOTOT Mathieu, *Question d'honneur*, *op. cit.*, p. 170-171.

67. THOMAS Jean-François, *Déshonneur et honte*, *op. cit.*, p. 327-439.

68. *Ibid.*, p. 330, 403. JACOTOT Mathieu, *Question d'honneur*, *op. cit.*, p. 172-173.

69. THOMAS Jean-François, *Déshonneur*, *op. cit.*, p. 327-439.

70. HELLEGOUARC'H Joseph, *Le vocabulaire latin*, *op. cit.*, p. 407 ; VEYNE Paul, *Le Pain et le cirque*, *op. cit.*, p. 382-384.

de la perspective et l'utilisation centrale du concept d'honneur comme outil épistémologique, avec les monographies de deux chercheurs américains, *Empire of Honour* de J. E. Lendon (1997) et *Roman Honor* de C. A. Barton (2001⁷¹). Dès lors, l'honneur a pris place parmi les concepts de base de compréhension de la société romaine, comme en témoigne le chapitre de J. E. Lendon dans un manuel sur les relations sociales (2011⁷²). Du moins dans le monde de la recherche anglo-américain car son utilisation par les chercheurs français est restée plus marginale.

Cependant, les deux ouvrages présentent des différences notables. Celui de J. E. Lendon s'ouvre sur la mort de Néron, abandonné de tous, et se demande quelle motivation poussait les Romains à obéir à l'empereur, ou à ne plus lui obéir. Son postulat est que l'obéissance aux ordres caractérisait la condition servile à Rome et qu'elle ne pouvait donc s'appliquer aux sénateurs et aux aristocrates en général. Le sens de l'honneur serait la clef de l'énigme et l'ouvrage est donc focalisé sur le fonctionnement de l'État impérial. On peut trouver paradoxal d'appliquer le concept d'honneur à l'État alors que les sociétés de l'honneur se caractérisent précisément par la faiblesse, voire l'inexistence, de l'État, et par la méfiance de la société à son égard. Mais tout dépend l'idée que l'on se fait de l'État et la conception « primitiviste » considère, non sans argument, que les États des sociétés de l'honneur fonctionnaient selon les mêmes schémas que l'ensemble de cette société. Outre les sénateurs et les notables des cités, J. E. Lendon étudie aussi les soldats, choix à nouveau paradoxal puisque l'obéissance aux ordres constitue l'essence de la condition militaire⁷³. Mais il est notoire que cette culture de l'obéissance coexistait dans beaucoup de sociétés avec une culture de l'honneur et J. E. Lendon peut ainsi décrire ce qu'était l'honneur militaire à Rome.

Pour le propos de notre colloque, qui associe vision grecque et vision romaine, la réflexion de J. E. Lendon présente aussi l'intérêt de se référer à un modèle de l'honneur hellénique, celui d'Homère. Selon lui, l'honneur homérique, reposant sur l'estime de l'autre, était partagé par la Rome primitive, mais la conception romaine aurait évolué par la suite⁷⁴. La différence essentielle résiderait dans la rareté de la violence dans les manifestations de l'honneur romain sous l'Empire et spécialement dans l'absence de la vendetta⁷⁵. Les sociétés grecque et romaine, du moins à certaines époques, connaîtraient donc des modèles différents. Mais par ailleurs, il intitule sa conclusion « Agamemnon's Empire », donnant l'impression que le modèle homérique reste valide pour décrypter l'honneur romain⁷⁶.

De nature plus anthropologique, le livre de C. A. Barton débute par une scène pour le moins inattendue : à Haïfa, un médecin israélien rescapé des camps de la mort considère le paysage environnant et déclare : « ce monde n'est pas le monde ». Sa démarche s'inscrit dans une histoire des émotions telles que le corps les vit. Elle s'intéresse particulièrement à la façon dont le corps des Romains éprouvait le sentiment de la honte⁷⁷. Elle s'appuie sur le concept asiatique de « face » et lit l'honneur romain

71. LENDON Jon E., *Empire of honour*, op. cit. BARTON Carlin A., *Roman Honor*, op. cit.

72. LENDON Jon E., « Roman Honor », in Michael PEACHIN (dir.), *The Oxford handbook of Social Relations in the Roman World*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 377-403.

73. LENDON Jon E., *Empire of honour*, op. cit., p. 237-266.

74. *Ibid.*, p. 32.

75. *Ibid.*, p. 41.

76. *Ibid.*, p. 267-271.

77. BARTON Carlin A., *Roman Honor*, op. cit., p. 197-269.

par ce prisme. De même que pour les Asiatiques, l'essentiel est de ne pas perdre la face, le souci principal des aristocrates romains aurait été de ne pas reconnaître la défaite pour éviter la honte et de déshonneur. Stimulant, un tel choix méthodologique n'en est pas moins déconcertant par rapport au modèle de « l'honneur méditerranéen ». Au lieu d'interpréter l'honneur romain par rapport à des sociétés méditerranéennes, pour lesquelles on peut supposer des liens de filiation et d'héritage, elle se réfère à une civilisation totalement différente, avec laquelle Rome n'a jamais eu de contact. Bien que cette conséquence ne soit pas explicitée, elle postule une coupure radicale avec le modèle anthropologique dominant.

En dépit de leurs différences, les deux auteurs partagent une conception commune de l'honneur, qui ne prend en compte que certains aspects du modèle anthropologique, et en premier lieu la compétition. Pour l'essentiel, J. E. Lendon analyse les logiques de compétition à l'œuvre dans l'État et la société, sous l'Empire mais aussi à la fin de la République (car il ne voit pas de différence radicale entre les deux périodes), le rôle de l'honneur dans leur fonctionnement et l'impact sur l'honneur en cas d'échec. En raison de sa référence à la « face », C. A. Barton se focalise surtout sur l'aspect négatif du phénomène, le sort des perdants de la compétition et leur dilemme consistant sauver leur vie (si possible) sans perdre leur honneur. Un tel angle d'attaque explique qu'un aspect du modèle anthropologique, la honte, soit très présent dans la réflexion de C. A. Barton. Mais elle n'est pas absente du travail de J. E. Lendon, qui l'évoque régulièrement, même s'il ne lui consacre pas un chapitre spécifique⁷⁸.

En revanche, des pans entiers du modèle anthropologique manquent à l'appel, ce qui n'est pas sans poser problème. L'angle étatique choisi par J. E. Lendon tout comme l'angle psychologique adopté par C. A. Barton les ont conduits à ignorer la dimension proprement sociale de l'honneur. Or, les sociétés de l'honneur se caractérisent par des structures collectives très fortes, la prégnance de la cellule familiale, une solidarité contraignante entre parents, l'obsession de l'honneur sexuel féminin et la résolution des conflits par la violence. Par rapport à ce modèle, les focalisations de J. E. Lendon sur l'État et de C. A. Barton sur la psychologie individuelle apparaissent singulièrement décalées. Particulièrement, l'absence de la violence sociale s'avère problématique. La seule violence évoquée est celle de l'État impérial contre les sénateurs, surtout chez C. A. Barton. J. E. Lendon en a conscience et le remarque mais il n'en tire pas de conséquence théorique⁷⁹. Il note de même que l'honneur féminin repose sur le double standard sexuel mais le sujet disparaît ensuite de son étude⁸⁰. Les deux travaux manquent cruellement de sexe et de sang, qui sont au cœur du modèle anthropologique. Le sang est doublement absent, comme ciment du réseau familial tout comme effet matériel d'une blessure. Ce sont ces dimensions oubliées que le présent colloque entend plus particulièrement scruter.

Enjeux de la question sur l'honneur

Le modèle homérique est le paradigme auquel on se réfère naturellement en histoire ancienne pour penser la notion d'honneur. L'analyse de cet exemple a en même temps

78. LENDON Jon E., *Empire of honour*, op. cit., p. 41, 61, 71, 107, 143, 145, 168, 193, 276.

79. *Ibid.*, p. 41 et 50.

80. *Ibid.*, p. 46.

tendance à oblitérer l'examen d'autres périodes, d'autres contextes, d'autres questionnements. Parce que la société homérique reste difficile à cerner historiquement, on privilégie souvent une approche littéraire de ses problématiques. Le premier objectif du colloque est de « recontextualiser » la notion d'honneur en l'abordant sur une période très large, depuis l'époque archaïque jusqu'à celle de l'Antiquité tardive, et de l'envisager selon quatre points de vue : le rapport entre l'individu et sa communauté politique, la nature de l'honneur familial et féminin en particulier, la violence, enfin, les formes du déshonneur.

Ce questionnement apparaît d'autant plus nécessaire que le concept de l'honneur méditerranéen est remis en question chez ceux qui l'avaient forgé, les anthropologues. Depuis les années 1980-1990, certains anthropologues l'ont remis en cause en notant que les conduites d'honneur n'ont rien de spécifiquement méditerranéennes et se retrouvent dans d'autres parties du monde (virilisme, clientélisme)⁸¹. Par ailleurs, les populations concernées ne s'y retrouveraient pas, problème de la conscience qui se pose aussi à l'historien des sociétés anciennes. Ce serait un stéréotype réducteur, un « mirage anthropologique » implicitement dévalorisant, fruit des fantasmes de chercheurs britanniques sur la Méditerranée. Les défenseurs du concept répliquent que ses pères fondateurs n'ont jamais eu l'ambition de présenter la Méditerranée comme une aire culturelle unifiée mais de l'utiliser comme le cadre d'un projet comparatiste. S'ils reconnaissent que ces conduites existent ailleurs, ils considèrent qu'elles auraient une intensité et une prégnance plus grandes dans cette zone. Pour ce courant, les marqueurs-clefs les plus pertinents de ce modèle seraient le sang (dans toutes ses dimensions), la pudeur sexuelle et la vengeance, précisément certains des aspects que nous entendons explorer⁸². En faisant un bond dans le temps, ce colloque a donc pour vocation de vérifier la validité du concept « d'honneur méditerranéen ».

81. HERZFELD Michael, *Anthropology Through the Looking Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987. PINA-CABRAL Joao de, « The Mediterranean as a category of regional comparison: a critical view », *Current Anthropology*, n° 3, 1989, p. 399-406.

82. BROMBERGER Christian et DURAND Jean-Yves, « Faut-il jeter la Méditerranée avec l'eau du bain? », in DIONOGI ALBERA, ANTON BLOCK et CHRISTIAN BROMBERGER (dir.), *L'anthropologie de la Méditerranée. Anthropology of the Mediterranean*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001, p. 733-756 (spéc. p. 734-735, 739, 742).