

La Grèce et la formation de la pensée morale et politique

M^{me} Jacqueline de ROMILLY, membre de l'Institut
(Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), professeur

Le cours de cette année était intitulé « Tragédie et liberté » : il s'agissait de chercher comment la tragédie grecque a présenté la liberté, sous toutes ses formes, depuis l'indépendance nationale et la liberté politique jusqu'à la liberté intérieure vis-à-vis des épreuves ou de ce qu'on appelle le destin. L'idée de liberté devait ainsi apparaître sous ses traits essentiels, et aussi dans son évolution, puisque le témoignage de la tragédie couvre à peu près tout le v^e siècle, depuis les grandes victoires des guerres médiques jusqu'à la fin désastreuse de la guerre du Péloponnèse. En même temps, l'étude devait permettre de jeter une certaine lumière sur l'esprit de la tragédie et sur les tendances propres à chacun des trois grands tragiques.

Une première différence avec les conceptions modernes de la liberté tient au fait que la liberté n'était alors jamais revendiquée par rapport à la cité, mais grâce à elle. Aussi bien une étude préliminaire du vocabulaire a-t-elle permis de remonter au fait initial : l'antithèse liberté-esclavage se marque avant tout dans l'expérience concrète qui veut que l'on tombe en esclavage lorsque la ville est prise, que l'on soit libéré lorsqu'elle est sauvée. Ce trait se marque très bien chez Homère. La mesure prise par Solon lorsqu'il a aboli l'esclavage pour dettes l'a renforcé : la citoyenneté et l'esclavage sont dès lors sentis comme incompatibles. Cette même étude de vocabulaire a ensuite relevé les divers mots composés ou adventices qui, dans ce cinquième siècle où tout changeait et ensuite dans ce quatrième siècle où tout s'analysait, ont été peu à peu employés pour désigner des formes de plus en plus précises et subtiles de la liberté politique ou morale. On a dès lors abordé la tragédie et observé comment ce noyau central de l'idée de liberté inspirait encore des scènes tragiques importantes. Pour Eschyle, la crainte qu'ont les femmes de tomber en esclavage si la ville succombe remplit toute la pièce des *Sept contre Thèbes* et se retrouve aussi à propos de Cassandre ou des choéphores. Après Eschyle, on rencontre, chez Sophocle et surtout chez Euripide, le regret plutôt que la crainte, et les plaintes

des femmes devenues esclaves par la chute de leur ville (Iole, Tecmesse - Andromaque, Hécube). A cet égard, l'originalité de l'*Andromaque* d'Euripide apparaît clairement dans un contraste avec Racine, et celle de ses *Troyennes* dans un contraste avec Eschyle : de même que la tragédie des *Sept contre Thèbes* est tout entière consacrée à la crainte, celle des *Troyennes* est tout entière consacrée à la souffrance ; et cette distinction est bien celle qui oppose en général le pathétique d'Euripide à celui d'Eschyle.

Ce lien entre la liberté et l'indépendance nationale peut être rapproché de la tendance grecque à considérer la puissance comme l'extrême de la liberté : on constate le fait chez Euripide comme chez Thucydide. De plus, quand un puissant tombe en esclavage, le contraste entre la puissance passée et sa condition nouvelle constitue un contraste essentiellement tragique.

Enfin, ce lien semble avoir été renforcé par l'expérience concrète : en luttant contre les Perses pour leur indépendance, les Grecs luttèrent aussi pour les régimes de liberté : on le voit dans Eschyle (les *Perses*, mais aussi les *Sept* et les *Suppliantes*) ; et le contraste se retrouve chez Euripide (*Hélène*, *Iphigénie à Aulis*) ; de même, en luttant contre Sparte et les oligarques, Athènes défendait le régime démocratique, et la liberté qu'il suppose : on le voit dans Euripide (les *Héraclides*, les *Suppliantes*).

Porté par les textes, on passait donc insensiblement de l'indépendance nationale à la liberté du citoyen. Là, il est apparu d'abord que la critique de la tyrannie, si fréquente dans la tragédie, ne s'y faisait jamais au nom de la liberté, mais au nom de la justice ou d'autres principes. On ne trouve guère la notion de liberté du citoyen que chez Euripide, dans les *Suppliantes* ; on a donc insisté sur ce texte et sur la place qu'il fait à la parole.

La liberté de la parole dont on a retrouvé l'écho dans bien d'autres pièces n'est pas seulement affaire d'institutions ; elle est caractéristique de l'homme libre, qui n'a pas peur comme un esclave. Elle correspond donc à un certain honneur, suppose courage, fierté, élan vers le bien. Si bien qu'ici encore un passage insensible se fait, dans les textes, entre la liberté politique du citoyen et la liberté intérieure.

Il faut cependant constater que les excès même de la démocratie (ou démagogie) tendaient finalement à limiter cette liberté de parole : la description de l'assemblée du peuple dans *Oreste* montre, non pas l'excès de la *parrhèsia*, mais sa ruine ; et cette idée, qui se retrouve dans *Iphigénie à Aulis*, nous met en présence d'une autre tyrannie — celle de la foule — qui n'est pas moins cruelle ni moins redoutable que l'autre. L'idée aura un écho important chez Démosthène comme chez Platon.

On est alors passé à l'aspect social de la liberté en se demandant quelle place ont les esclaves dans la tragédie et quels jugements s'expriment à leur sujet. On a relevé le réalisme des trois tragiques, quand ils font intervenir des esclaves, avec leurs faiblesses ou leur manque de courage, mais aussi avec leur dévouement. En revanche, on a relevé, un peu chez Sophocle, mais surtout chez Euripide, toutes sortes de réflexions sur les bons esclaves, sur ceux qui n'ont d'esclave que le nom et possèdent en fait des mérites supérieurs à ceux de l'homme libre. De très nombreux fragments viennent ici compléter le témoignage des pièces conservées. Et l'opposition, alors courante, entre la nature et la loi a pu contribuer à développer cette critique de la discrimination arbitraire qui oppose l'homme libre et l'esclave. Euripide applique là aux esclaves la même réflexion qu'aux bâtards. Et ses jugements préparent non seulement le ton bientôt adopté par rapport aux esclaves dans la comédie, mais les réflexions audacieuses sur l'esclavage que l'on rencontre chez Antiphon, puis Alcidas.

Apparemment cette réflexion très libre sur le mérite des esclaves semble aller à l'encontre de la fierté morale de l'homme libre ; pourtant, le mouvement de pensée est le même dans les deux cas : il consiste à juger et du prix de la liberté et du mérite des esclaves en se reportant à des dispositions intérieures, d'ordre purement moral.

De fait, à côté de l'absence de liberté politique ou de l'esclavage proprement dit, on découvre dans la tragédie une importance croissante attribuée aux pressions de toutes sortes auxquelles l'homme est en butte. Eschyle dit que seul Zeus est libre et insiste sur l'obligation de dissimuler régnant dans le palais de Clytemnestre. Sophocle tire de cette situation l'idée de deux libertés contraires (qui s'affrontent avec Electre et Chrysothémis, mais se retrouvent plus ou moins dans toutes les pièces) : la liberté de fait obtenue par la soumission s'oppose à la liberté intérieure, menant à l'action glorieuse et à la mort ; l'héroïsme consiste précisément à choisir cette dernière liberté. Chez Euripide la notion des pressions qui s'exercent sur l'individu s'accroît (en fonction, sans doute, de la guerre du Péloponnèse) : tout le monde a peur de quelqu'un (cf. *Hécube*, 864) et cette situation devient un motif tragique essentiel ; elle entraîne la peur (et la peinture de la faiblesse), le chantage (et la peinture des passions). Cette vision tragique a été analysée d'après des exemples comme *Andromaque*, *Electre* ou *Oreste* et d'après des citations diverses parlant d'esclavage moral (Euripide a 137 attestations de δούλος pour 6 chez Eschyle et 21 chez Sophocle). Dans son théâtre, on est esclave de la crainte, du sort, des passions...

Peut-on s'affranchir de cet esclavage-là ? C'est la question qui semble diviser Euripide et Socrate, si l'on se reporte aux belles analyses de B. SNELL

En tout cas dans *Médée*, en 431, et plus nettement encore dans *Hippolyte*, en 428, on voit Euripide affirmer la suprématie de la passion sur le jugement ; et diverses citations isolées montrent qu'il s'en est toujours tenu à cette vision des conduites humaines (ainsi dans le *Chrysispe*, l'*Antiope*, l'*Oinomaos*). Il y a cependant eu, avant Platon, des voix pour parler de la victoire de l'homme sur l'argent, l'appétit, l'amour et les désirs divers, ou même de sa victoire « sur lui-même » : on a suivi le progrès de cette idée de la liberté intérieure et esquissé à grands traits l'avenir qui lui était réservé avec Antiphon et Démocrite, Platon, Antisthène, jusqu'aux stoïciens et aux chrétiens. Le livre de M. Pohlenz sur la liberté grecque a donné une grande attention à cette liberté intérieure : il était important de marquer que cette découverte progressive part, en fait, d'Euripide.

Enfin, sans sortir de l'œuvre d'Euripide, il est une place laissée à la liberté : celle-ci peut se manifester dans la mort. Non pas qu'Euripide ait considéré le suicide comme une libération ou un acte de liberté : il l'a au contraire condamné. Mais il a célébré à plusieurs reprises une certaine façon d'accepter et d'assumer une mort que l'on vous impose, pour en faire une mort librement acceptée et librement subie : l'étude des sacrifices volontaires de Macarie et de Polyxène a montré l'importance donnée dans l'expression même à tout ce qui désigne ou figure la liberté. Les autres sacrifices volontaires, tout en insistant moins, offrent des indications comparables ; et il est bien dans l'esprit de la tragédie d'avoir ainsi placé la liberté comme hors de la vie, et au sein même de la pire contrainte.

Une fois de plus, le passage d'une forme de la liberté à une autre se faisait donc insensiblement ; car la même liberté peut se manifester par rapport aux contraintes humaines ou par rapport à celles du destin.

Aussi a-t-on consacré les tous derniers cours, non pas à étudier le problème de la liberté humaine et du destin, qui est un problème moderne, mais simplement à relever quelques faits prouvant l'imprudence qu'il y a à trop parler, à propos de la tragédie grecque, de destin et de fatalité. Pour cela on a considéré l'ambiguïté du vocabulaire, puis analysé très rapidement deux illustrations révélatrices. La première était le cas des ordres divins (Agamemnon sacrifiant sa fille, chez Eschyle et Euripide ; Oreste tuant sa mère, chez Eschyle, Sophocle et Euripide) : ces exemples suffisent à faire apparaître la place laissée à la décision humaine en face d'une « nécessité » qui d'ailleurs change de nature d'une œuvre à l'autre. La seconde était le cas des oracles, avec Étéocle chez Eschyle et Œdipe chez Sophocle. On a pu constater qu'il y a toujours une collaboration de deux causalités, divine et humaine, ainsi qu'une coexistence de la faiblesse de l'homme et de sa grandeur. Au demeurant, de même que la liberté politique n'est pas revendiquée

contre la cité, mais grâce à elle, jamais un Grec n'aurait revendiqué une liberté contre les dieux, mais seulement en fonction de ce qu'ils envoient et que l'on doit subir.

C'est bien pourquoi ce dernier aspect de la liberté n'a été évoqué que de façon rapide, pour montrer les prolongements possibles des analyses précédentes et mettre en garde contre des simplifications abusives trop souvent acceptées sans contrôle. En revanche, dans le domaine humain, il est apparu que la liberté, à cause de la place même que lui ont faite les auteurs, fournissait un bon fil conducteur et permettait des comparaisons utiles pour l'explication littérale des textes.

Le séminaire de cette année groupait les mêmes participants que l'an passé, auxquels s'étaient joints un maître-assistant et divers étudiants. Le sujet en était *Les sophistes et la politique* ; et l'on a considéré, sous cet angle particulier, successivement, Protagoras, Gorgias, Hippias, Prodicos, Antiphon et Thrasymaque : les œuvres anonymes ont été citées pour mémoire et renvoyées à une autre année.

Les sophistes, en effet, se sont tout plus ou moins intéressés à la vie politique ; mais, comme leurs œuvres ne nous sont connues que de façon incomplète, fragmentaire, et parfois indirecte, beaucoup de malentendus sont intervenus ; cela est vrai surtout pour les interprétations offertes par des philosophes, qui ont eu tendance, parfois, à interpréter trop librement, sans tenir assez grand compte de l'histoire des idées contemporaines. Or, dans le domaine de la réflexion morale et politique, les sophistes sont très proches de leurs contemporains, Euripide et Thucydide.

Le pire des malentendus est celui qui consiste à présenter les sophistes en général comme des révolutionnaires en matière de morale et de politique, parce qu'on confond les premiers avec les suivants et les maîtres avec les élèves ou, ce qui est pire, avec les déformations auxquelles ont prêté leurs théories dans le public.

Cette possibilité d'erreur est apparue dès le cas de Protagoras. On est parti d'une discussion du mythe du *Protagoras* de Platon et on l'a comparé avec les doctrines parallèles sur la création des hommes. L'on est ainsi arrivé à montrer que les formules prêtées à Protagoras, tout en supposant son accord avec la démocratie de Périclès (qui était son ami), n'impliquaient nullement une approbation sans réserve à la démocratie en général : il ne parle jamais de d'un principe ; il se contente de relever la cohérence dans les opinions des hommes ; il ne manque pas de signaler l'inégalité des dons et des connaissances. Surtout, les vertus sur lesquelles il insiste sont des

vertus civiques, impliquant l'obéissance aux lois, et appartenant plutôt à la tradition aristocratique. Son insistance sur l'amitié dans la cité rapproche Protagoras de Platon.

Cependant cet aspect positif se heurte au scepticisme et au relativisme dont le *Théétète* de Platon nous a laissé le témoignage (et aussi le *Cratyle*). On a examiné ces textes, et constaté qu'ils laissaient place à une morale civique : de même que la médecine peut faire du bien, malgré le caractère relatif des sensations, de même la notion d'utilité permet de rétablir la notion du bien de l'Etat ; Protagoras concilie donc une ontologie et une théorie de la connaissance entièrement subjectives, sceptiques, et négatives, avec une entreprise audacieuse pour fonder toute une morale sur l'argument de l'utilité humaine. Là aussi, l'homme est, pour lui, mesure de tout. Mais cette morale sans justification transcendante n'a pas toujours été assez reconnue, ni à l'époque, ni plus tard.

Passant ensuite à Gorgias, on a retrouvé chez le maître de rhétorique des aspects non moins positifs que chez Protagoras. A la différence de Protagoras, il se défend d'enseigner la vertu et garde ses distances par rapport au problème moral (*Gorgias*, 456 d sqq. ; *Ménon*, 95 c) ; mais, par là même, il se distingue aussi de ceux qui prenaient en ce domaine des attitudes révolutionnaires. Il n'est ni moraliste ni amoral. Après avoir considéré certaines originalités que l'on a cru relever dans sa façon de traiter, chemin faisant, de la vie morale et des vertus, et qui tiennent surtout au fait que son souci est rhétorique, on s'est attaché à son action dans le seul domaine de la politique où il ait voulu exercer une influence, c'est-à-dire à son souci de la réconciliation entre Grecs. Dans l'histoire du panhellénisme, son influence semble avoir été considérable : les dates et le groupement des textes le prouvent. Ce rôle convient bien à un de ces sophistes, presque tous étrangers à Athènes et itinérants. D'autre part, on constate qu'il s'agit là encore une fois, bien qu'à une autre échelle, de rapprochement et d'union entre les hommes : à partir de 411, les sophistes contribueront largement au succès de la notion d'*homonoia* ou concorde. Elle se situe bien dans la ligne de l'« amitié » de Protagoras.

Avec Hippias, on a étudié l'apparition de l'opposition entre la nature et la loi (*Protagoras* 337 d) ; mais son utilisation n'est encore nullement révolutionnaire ; on a constaté l'exagération des interprétations qui veulent relever ici des tendances ou cosmopolites ou égalitaires : ces tendances ne sont encore qu'en puissance, et on ne peut utiliser, pour en établir l'existence, des écrits dont l'attribution à Hippias reste hypothétique. D'autre part, le témoignage des *Mémoires* (IV, 4, 12 sqq.) confirme que, si la conception d'Hippias implique une interrogation sur la loi, son accord avec Socrate sur l'utilité de celle-ci restait possible. Quand au *Troikos*, il montre

que ces réserves sur la nature de la loi n'empêchaient pas Hippias de prôner la vertu et « les beaux exercices où les jeunes gens doivent s'entraîner » (*Hippias majeur*, 286 a).

Il en est de même de Prodicos, pour qui l'apologue d'Héraclès entre le Vice et la Vertu (Xénophon, *Mémorables*, II, 1, 21-34) apporte un témoignage important. Même si Prodicos avait exprimé des pensées assez audacieuses sur les dieux, fournissant à leur sujet une explication d'ordre sociologique (DK, B 5), l'apologue nous le montre comme un maître de vertu. Ce texte a souvent été expliqué en fonction d'Antisthène : il a paru plus important de voir tout ce qu'il a en commun avec la pensée politique reflétée, à propos de l'impérialisme du temps de Périclès, dans Thucydide. L'exaltation de l'effort, menant à la gloire, y est en effet essentielle ; et l'utilitarisme qui, depuis Protagoras, fonde la morale, se retrouve ici comme justification de cet effort : on croirait l'argumentation du Socrate de Xénophon, l'application étant seulement ici plus tournée vers l'activité et plus individuelle ; au reste, l'analyse même de la relativité du plaisir n'est pas sans rapports avec certaines réflexions de Socrate. Prodicos plaide en faveur d'un vrai plaisir, qui se conquiert par l'effort et repose sur l'estime d'autrui.

Même le texte des *Lois* 888 e sqq., où le mécanisme explique tout en fonction « de la nature, ou de l'art, ou du hasard », ne saurait aller là-contre. Au reste Prodicos, même s'il faut songer à lui, n'est pas nommé ; et il faut toujours être réservé quand Platon choisit de ne pas attribuer une doctrine à un homme nommément désigné.

Tous ces textes prouvent donc chaque fois que le caractère hardi des doctrines soutenues par les sophistes sur le monde ou les dieux ne suppose pas du tout une hardiesse équivalente dans le domaine moral et politique. Au contraire, les sophistes entreprenaient manifestement de reconstruire sur des fondements nouveaux une morale humaniste et civique.

On pouvait se demander s'il en serait ainsi pour Antiphon et Thrasymaque, dont les doctrines ont un accent plus négateur et se rapprochent plus de ce Calliclès, qui n'est pas présenté comme un sophiste, mais dont Platon a fait, dans le *Gorgias*, le porte-parole de l'amoralisme résolu, puisqu'il rejette non seulement l'existence d'une justice absolue, mais l'idée même d'obéir aux lois de la cité, arbitraires par définition.

L'explication des textes d'Antiphon et de Thrasymaque a donc occupé un nombre relativement grand de séances, dont le détail ne saurait être résumé en quelques mots. On ne peut qu'indiquer les conclusions qui s'en sont dégagées.

Pour Antiphon, les fragments du *Sur la Vérité* sont une analyse audacieuse du caractère artificiel de la loi, qui s'oppose à la nature ; et Antiphon dit nettement qu'il n'est donc pas de l'intérêt de l'individu d'obéir à la loi s'il n'y a pas de témoins ; mais cette analyse n'implique pas un conseil de ne pas obéir à la loi, ni même une préférence donnée à la nature. C'est une analyse descriptive qui ne parle pas, comme Calliclès, d'un juste selon la nature, et n'envisage pas, comme lui, de renverser ces lois. L'analyse (c'est un fragment) pouvait très bien s'accorder avec une justification utilitaire de la loi comme convention utile à la cité, donc, indirectement, à l'individu. Quant au fragment qui rappelle la similitude physiologique de tous les hommes, il n'est pas raisonnable d'en tirer un égalitarisme politique ou social : le fragment peut très bien s'accorder avec le sentiment des beautés d'une civilisation qui se confond avec l'hellénisme et dont on trouve l'éloge chez Isocrate : c'est au moins ce que suggère l'emploi du mot « nous sommes devenus des barbares », dans une phrase niant toute différence « de nature » entre Grecs et barbares. Beaucoup des difficultés, des hypothèses, ou des athétèses proposées pour ces fragments sont donc à écarter. Et il n'y a aucune raison de séparer, comme incompatibles, le traité *Sur la Vérité* et le traité *Sur la Concorde*.

L'explication de trois fragments de ce dernier traité a permis de cerner différents thèmes ayant leur écho dans la pensée contemporaine, en particulier chez Thucydide (le rôle utile joué par la crainte du châtement, le danger de la précipitation, ou bien de l'« espérance », la suspicion à l'égard des plaisirs « du moment », etc.). Elle a aussi mis en lumière la force de notions morales relativement nouvelles (se vaincre soi-même). On a même pu établir quelques rapprochements assez nets avec Antiphon l'orateur (qui pourrait, à la rigueur, n'être pas différent du sophiste). Il est ainsi apparu que même Antiphon ne se confondait nullement avec l'image traditionnelle qui fait de lui un novateur résolu, dressé contre les lois.

Enfin, Thrasymaque, qui est plus un rhéteur qu'un sophiste (on ne cite de lui aucune œuvre philosophique) se définit, politiquement, de façon précise : le fragment que nous avons de lui, en faveur de la « Constitution des ancêtres » est, lui aussi, un éloge de la concorde ; il s'oppose à l'ambition et loue une attitude de modération. Il ne se poserait donc aucun problème s'il n'y avait le rôle que Platon prête à Thrasymaque au livre I de la *République*. Toutefois, même là, il est apparu que la pensée prêtée à Thrasymaque était beaucoup moins révolutionnaire que celle de Calliclès : c'est une simple constatation pessimiste et irritée, qui ne se fonde pas sur l'opposition entre la nature et la loi, et qui du reste — Platon le répète avec insistance — décrit surtout une façon de voir répandue alors à Athènes. De fait, c'est l'époque de la crise morale décrite par Thucydide ; et l'injus-

tice parfaite que Thrasymaque voit dans la tyrannie ressemble fort à celle que décrit Thucydide pour l'empire-tyrannie. Les propos de Thrasymaque expriment donc moins une doctrine précise qu'une tendance commune, née de la guerre, et consistant à utiliser à des fins égoïstes certaines des réflexions sophistiques, ainsi détournées de leur sens. Platon a choisi de condamner cette attitude chez un rhéteur (Thrasymaque) et chez un inconnu (Calliclès) : il n'a jamais englobé dans cette condamnation les vrais sophistes. Mais son attitude critique à l'égard de leurs points de vue a facilité un malentendu que l'on a, cette année, rencontré à chaque instant.

Celui-ci se comprend bien. D'abord parce que, si l'on écarte les justifications transcendantes de la morale, la tentation d'écarter la morale en même temps est naturellement grande. Ensuite parce que les sophistes ont poussé de plus en plus loin leurs analyses critiques et que la tentation est grande de confondre les premiers avec les suivants et les suivants avec leur contrefaçon. On a espéré par cette série d'analyses successives faire reconnaître des nuances souvent négligées et rendre à la pensée des sophistes ses aspects positifs et constructifs.

Parmi les textes que l'on n'a pas pu voir et qui auraient mérité une étude approfondie, l'un au moins, l'Anonyme de Jamblique, aurait contribué à établir ces conclusions, puisque ce texte sophistique prône le respect des lois, au nom même de l'intérêt (celui de l'Etat et celui de l'individu) et qu'il nie la possibilité qu'un surhomme puisse jamais s'élever au-dessus des lois, comme le voudrait Calliclès.

J. DE R.

PUBLICATIONS

La douceur dans la pensée grecque, Paris, les Belles-Lettres, juin 1979, 347 p.

« La haine dans l'Orestie », *Dioniso*, XLVIII (1977), p. 33-53.

« L'idéologie et la démocratie athénienne, ou de l'emploi d'un mot », *Revue européenne des sciences sociales et Cahiers Vilfredo Pareto*, XVII (1979), n° 46, p. 27-33.

« Der Optimismus des Thukydides und das Urteil des Historikers über Perikles » (trad. d'un article antérieur) : *Perikles und seine Zeit*, Darmstadt, 1979, p. 290-311.

CONFÉRENCES

Friend and Foe in Greek Tragedy, conférence faite à Cornell University (Etats-Unis), le 26 septembre 1978.

The conqueror and the captive queen : Cyrus-Alexander-Scipio, conférence faite à Cornell University le 3 octobre 1978.

Deux séminaires sur l'*Héraclès* d'Euripide à la même université.

Pour ou contre le suicide : scènes de la tragédie grecque, conférence faite à Paris, pour « Connaissance Hellénique », le 10 mars 1979.

Forbearing and forgiving in Greek Tragedy, conférence à Oxford, le 11 mai 1979.

La contribution des îles à la culture grecque, Ecole du Louvre, le 16 mai 1979.

Traductions françaises du théâtre antique au XVIII^e, au XIX^e et au XX^e siècle, rapport pour le Congrès du Drame Antique à Syracuse (Sicile) : 23 mai 1979.