

JEAN PROVENÇAL

**LE SENS PREMIER DU
« CONNAIS-TOI TOI-MÊME »
Ou la connaissance de soi avant Socrate**

Mémoire présenté
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de maîtrise en philosophie
pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2006

Résumé

Il s'agit ici d'une enquête philosophique visant, par une relecture de documents historiques et littéraires, à retrouver le sens d'origine de la maxime de sagesse « Connais-toi toi-même ». Son sens authentique a été perdu dans le foisonnement d'interprétation qu'elle a suscité depuis que Socrate en a fait un des thèmes de sa philosophie. Par la reconstitution de l'esprit de sagesse qui inspira sa composition, nous tentons de retrouver son sens originel. Dans ce processus, l'histoire de Delphes, où vraisemblablement la maxime fut inscrite, sera revisitée. Homère, Hésiode, Solon, Théognis, Héraclite, Pindare et Eschyle seront ensuite abordés afin de retrouver l'esprit de cette sagesse initiale. En fin d'analyse, nous serons confrontés au double enseignement de la maxime, une bipolarité fondamentale que l'on rencontre tout au long du développement de la sagesse grecque : la tension entre la thématique du dépassement de soi, vers l'excellence, et la thématique de la modération.

*À Véronique avec qui je progresse sur le
chemin de la sagesse.*

Table des matières

Introduction

Quelques considérations philosophiques	1-2
Méthodologie.....	3-5

Chapitre I – Les Débuts de Delphes

1.1- Autour de Delphes	6-7
1.2- Le témoignage de l'archéologie	7-9
1.3- La légende de l'installation d'Apollon à Delphes	9-11
1.4- La Suite pythique	11-16

Chapitre II – L'origine des maximes delphiques

2.1- Des maximes innombrables et anonymes.....	17-18
2.2- Des maximes de sagesse	18-19
2.3- Une sagesse d'un style aristocratique?	19-23

Chapitre III – Homère

3.1- Homère et les valeurs aristocratiques	24-25
3.2- L' <i>arété</i>	25-283

Chapitre IV – L'*aidôs*

4.1- L' <i>aidôs</i> dans la bataille	29-31
4.2- L' <i>aidôs</i> dans les rapports sociaux	32
4.3- L'origine de l' <i>aidôs</i>	35-36

Chapitre V – La *sophrosunê*

5.1- Etymologie	37
5.2- Cinq occurrences de la <i>sophrosunê</i> chez Homère	37-41

Chapitre VI – La sagesse homérique

6.1- L'origine de la sagesse homérique	42
6.2- Le combat de l' <i>aidôs</i> chez Homère	42-44
6.3- La <i>sophrosunê</i>	44-45

Chapitre VII – Hésiode

7.1- Le témoignage d'Hésiode	46
7.2- La justice dans <i>Les travaux et les jours</i>	46-47
7.3- Le travail, la justice et la volonté de Zeus	48-50

Chapitre VIII – Solon

8.1- Solon, sa vie, son œuvre	52-53
8.2- Solon et la justice	53-56

Chapitre IX – Théognis

9.1- Sagesse et authenticité	57-58
9.2- Aristocratie et modération	58-62

Chapitre X – La nouvelle sagesse ionienne

10.1- La différence de l'Ionie	63-65
10.2- Thalès le pionnier	65-66
10.3- La naissance d'une école de pensée	66-68

Chapitre XI – Héraclite

11.1- Héraclite et l'école de Milet	69-72
11.2- Héraclite et la tradition	72-74
11.3- Le mouvement éternel	74-75
11.4- Le logos, le feu et le cosmos	75-76
11.5- L'unité des opposés ou l'ordre du monde	76-77
11.6- La sagesse	77-79

11.7- Héraclite et la connaissance de soi	79-84
11.7.1- Comme révélatrice du destin de l'humanité	79-80
11.7.2- Comme dépassement de la nature humaine.....	80-81
11.7.3- Comme élément constitutif de la sagesse	81-83
11.7.4- Conclusion	83-84

Chapitre XII – Pindare

12.1- Deux poètes théologiens	85-86
12.2- Pindare, Apollon et Delphes	86-87
12.3- La théo-anthropologie de Pindare	87-89
12.4- La théo-anthropologie et la connaissance de soi	89-92

Chapitre XIII – Eschyle

13.1- Eschyle fondateur de la tragédie grecque	93-94
13.2- La justice divine	94-95
13.3- Les Suppliantes	95-96
13.4- <i>Les Perses</i>	96
13.5- Les Sept contre Thèbes	96-97
13.6- <i>L'Orestie</i>	98-104
13.7- La <i>Prométhée</i> et le « Connais-toi toi-même)	104-114

Conclusion

La récolte de sens.....	115-116
Le « Connais-toi toi-même » et l' <i>arèté</i>	116
Le « Connais-toi toi-même » et l' <i>aidôs</i>	117-118
Le « Connais-toi toi-même » et la modération	118-119
Le « Connais-toi toi-même » et la nouvelle philosophie ionienne	119-120
Le « Connais-toi toi-même » et l'anthropo-théologie de Pindare	120-121
Le sens d'origine du « Connais-toi toi-même ».....	121-125

Introduction

Quelques considérations philosophiques

Cette enquête vise à retrouver le sens d'origine d'une maxime morale de la Grèce antique. Pour bien en comprendre l'intérêt, il faut la resituer dans un ensemble de préoccupations philosophiques plus générales. La quête du sens authentique de cette maxime delphique est envisagée ici comme un chemin privilégié pour accéder à la sagesse grecque, cette sagesse qui est au carrefour de toute la culture grecque ancienne et qui est à la source de la philosophie occidentale. Car, en effet, si la philosophie est bien ce que son nom indique, une quête, un désir de sagesse (*philo-sophos*), la première tâche du penseur qui veut s'inscrire dans la tradition philosophique consiste alors à définir cette sagesse. S'offre alors à lui deux chemins, soit il considère cette sagesse comme quelque chose qui exista mais fut perdue, soit il la considère comme quelque chose qui reste à atteindre. Dans cette recherche nous explorerons la première avenue et tenterons de saisir quelle était cette sagesse ancestrale, aïeule de la philosophie grecque, en analysant un de ses enseignements le plus retentissant : le « Connais-toi toi-même ».

S'il est besoin de retourner aux sources, c'est que le « Connais-toi toi-même » a suscité tellement d'interprétations qu'on ne sait plus ce qui était entendu par-là au départ. Comment alors pourrions-nous démêler le sens premier de la maxime des autres interprétations plus tardives ? Sur ce sujet, deux auteurs ont contribué à orienter notre recherche au cœur de l'antiquité grecque, il s'agit de Jean Defradas et de Pierre Courcelle. Le premier précise que ce qui rend la tâche si difficile, c'est que la maxime a été si souvent reprises par les philosophes qu'il est presque devenu impossible de l'interpréter indépendamment de leurs systèmes¹. Le deuxième va plus loin et précise à partir de quel penseur, selon lui, la maxime perd son sens premier : « C'est Socrate qui infléchit le *gnōti*

¹ Voir Jean Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p.277.

sauton du sens religieux au sens philosophique (...)»² ». On comprend mieux maintenant dans quelle mesure le titre et le sous-titre de cet ouvrage sont équivalents. Le sens premier de la maxime précède l'interprétation qu'en fit Socrate. C'est, en effet, dans l'œuvre de Platon, dans les dialogues socratiques, que le « Connais-toi toi-même » est pour la première fois mis en question et interprété³, avant, il était cité sans que la question de sa signification soit posée : son sens, semble-t-il, allait de soi. Pour retrouver ce sens pré-philosophique de la maxime, J. Defradas nous indique que « C'est en nous référant aux sources les plus anciennes que nous aurons des chances d'en connaître la valeur authentique.⁴ ». Tel sera donc notre approche: partant des tous premiers balbutiements de la sagesse grecque, nous remonteront lentement son évolution, à l'affût de tout ce qui pourrait se rapporter à la connaissance de soi ; nous remonterons ainsi l'histoire jusqu'au temps où commence à apparaître la maxime dans les textes antiques. Chemin faisant, nous aborderons les œuvres de Homère, Hésiode, Solon, Théognis, Héraclite, Pindare et Eschyle. À travers ces auteurs, nous chercherons à parfaire notre connaissance de la sagesse pré-philosophique grecque. Ce bagage historique et culturel nous servira de contexte. Car, il faut le dire dès maintenant, il y a une difficulté inhérente à l'interprétation des maximes delphiques, c'est l'absence de contexte. En effet, ces maximes ne font pas partie d'une œuvre littéraire et on ne connaît pas non plus leur auteur. C'est pourquoi nous nous attarderons longuement à reconstruire le contexte géographique, historique et surtout littéraire, religieux et « philosophique » de la maxime afin de reconstituer autant que possible l'esprit dans lequel cette formule de sagesse fut composée et pensée. Nous serons ainsi mieux placés pour comprendre l'enseignement du « Connais-toi toi-même » et plus à même de distinguer son sens traditionnel des différentes significations philosophiques qui lui ont été données par la suite.

² Pierre Courcelle, *Connais-toi toi-même de Socrate à St-Bernard*, Tome I, Paris : Études Augustiniennes, 1974, p.13.

³ Platon, *Alcibiade I*, 130 e; *Protagoras*, 343 a; *Charmide*, 164 d-e; *Phèdre*, 229 e; *Philèbe*, 48 c; *Timée*, 72 a; *Lois*, XI, 923 a.

⁴ Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, 277.

Méthodologie

Quant à la méthode utilisée, notre recherche ne s'embarrasse d'aucun préjugé d'école. Elle emprunte ça et là⁵ quelques éléments du questionnement philosophique traditionnelle, seulement parce que cela va de soi: elle pose une question, fait le tour des problèmes, élabore un chemin, une piste de solution, et le suit, tout simplement, enfin... aussi simplement que possible ! Rien ici de magique, notre méthode ne contribuera à fournir une réponse à notre question que dans la mesure où elle structurera notre démarche, rien de plus.

Cependant, et vu l'importance de la question, notre réflexion ne peut être inconsciente d'elle-même et doit poser quelques exigences. En premier lieu, puisque notre questionnement philosophique s'articule autour de l'enseignement d'une maxime ancienne, la rigueur de notre recherche dépendra de notre capacité à reconstituer l'esprit de cet enseignement, à retrouver à partir de l'évolution de certaines tendances les véritables racines de cette sagesse. Cette première étape, qui consiste à replacer la maxime dans le contexte de sa création, nous permettra d'orienter notre quête, de savoir quelles voies s'ouvrent à nous et dans quelles directions nous pourrons chercher la réponse à notre question. Mais une telle reconstitution ne sera pas de tout repos. Ce sera comme vouloir trouver la place exacte d'une pièce de casse-tête incomplet à partir d'une image hypothétique. Car, en effet, l'antiquité est un casse-tête immense dont seules subsistent quelques pièces éparses épargnées par le temps.

En second lieu, la valeur de notre travail dépendra de la précision dialectique du questionnement. Une fois l'élément en question fixé dans son contexte, la justesse de notre

⁵ Je pense ici à la méthode diaporématique d'Aristote : « (...) quand on veut résoudre une difficulté, il est utile de l'explorer d'abord soigneusement en tous sens, car l'aisance où la pensée parviendra plus tard réside dans le dénouement des difficultés qui se posaient antérieurement, et il n'est pas possible de défaire un nœud

recherche reposera sur notre capacité logique à produire, à partir de la question première, un ensemble de sous questions susceptibles de réponses, chaque réponses partielles agissant naturellement comme stimulant pour une nouvelle question jusqu'à l'épuisement du questionnement, c'est-à-dire, jusqu'à ce que l'exploration des différentes possibilités de réponse ait épuisé les données en notre possession et qu'il ne reste plus qu'à conclure au mieux d'après ce qui ressort de tout ce périple philosophique. C'est là l'aspect proprement méditatif de notre recherche : un tâtonnement philosophique qui forge, à force d'essais et d'erreurs, la difficile route de la pensée. La valeur de vérité de ce cheminement ne peut être garanti par aucune méthode à elle seule sans que le discernement, l'instinct et la sincérité du désir d'apprendre du philosophe n'y soient pleinement engagés...

Le troisième élément qui jouera dans l'orientation de notre démarche est sans contredit une certaine exigence de concision. Notre sujet embrasse un horizon infini, plongeant aux sources de l'histoire occidentale. Devant les lacunes navrantes de l'histoire de notre culture, souvent, les esprits trop curieux s'accrochent à des spéculations comme à des fantômes. Il nous faudra donc, devant de nombreuses hypothèses aussi attrayantes qu'improbables, savoir passer notre chemin, accepter notre ignorance et contenir notre curiosité, c'est la seule condition pour arriver à destination à temps : les méandres de l'histoire sont infinis, mais notre travail ne doit pas le rester. Ainsi, sans s'empêcher d'aborder parfois certaines conjectures raisonnables et utiles pour la progression de notre enquête, notre recherche devra toujours se limiter à l'essentiel ; s'appuyer toujours sur ce qui est le plus sûr, c'est-à-dire, sur ce qui est le moins contesté et contestable, quitte à rebrousser chemin parfois et entreprendre l'ascension à partir d'un chemin nouveau.

Le danger le plus menaçant pour notre recherche sera sûrement l'attrait de certains raccourcis imaginaires qui, prenant un désir pour une réalité, simplifierait les choses sans prendre en compte certains faits contraires, c'est pourquoi d'ailleurs nous aborderons

sans savoir de quoi il s'agit. », dans Aristote, *Métaphysique*, traduction de Jean Tricot, livre B, 1, 995 a, 28-

d'entrée de jeu l'aspect légendaire de notre sujet afin certes, de ne pas ignorer le caractère sacré et religieux qui entourait la sagesse primitive et même, de s'en imprégner un peu, pour ensuite s'en distancer et tenter de nous former une interprétation à partir des faits que notre enquête réussira à dégager de la culture grecque. Il faudra donc, savoir user de sagesse avant même de pouvoir bénéficier de tous ses enseignements et toujours choisir la route du milieu, celle qui, ni trop hardie, ni trop négative, nous conduira le plus sûrement à la science.

29, Paris : Vrin, 1962, p.121, voir aussi l'explication de la note 2 de Jean Tricot à la page 119 du même livre.

Chapitre I : Les débuts de Delphes

1.1- Autour de Delphes

Commençons par mettre un peu la table autour du « Connais-toi toi-même », autrement dit, traitons de certains éléments entourant Delphes et le sanctuaire d'Apollon à l'entrée duquel notre maxime se trouvait inscrite. Des éléments périphériques certes, non absolument essentiels à l'aboutissement de notre enquête, mais néanmoins assez importants si l'on veut saisir l'esprit de Delphes. Car il plane autour de ce lieu de culte millénaire une atmosphère un peu mystique : une atmosphère imprégnée d'un passé lointain, chargée de rituels et de cultes conférant au décor, déjà fort impressionnant, quelque chose d'indéniablement sacré. Nous tenterons dans ce chapitre d'élucider cet aspect du lieu en revivant grâce à l'histoire et l'archéologie les moments les plus importants de son occupation. Faute de nous fournir des éléments de réponse solides pour l'interprétation de notre maxime, ces informations nous serviront de point de départ pour comprendre l'esprit de Delphes et l'évolution des différentes croyances qui y furent célébrées. Elles nous permettront aussi de saisir la grande antiquité de ce lieu de culte et de nous inspirer le respect que requiert notre sujet.

À cette étape, l'idéal évidemment serait de nous rendre à Delphes même, en visiter les ruines et le musée et surtout en apprécier la situation, — un paysage à couper le souffle, comme le souligne notamment Wilamowitz⁶ — afin de vraiment savoir quel fut le contexte de notre maxime. Car le « Connais-toi toi-même », comme nous le disions plus haut, n'est pas une maxime ordinaire issue d'un recueil de textes ordinaires lequel nous fournirait au moins d'autres textes sur lesquels on pourrait baser notre interprétation. Non, notre maxime, avant même d'être inscrite sur un papyrus, fut, semble-t-il, gravée dans la pierre du temple d'Apollon Pythien. Et, comme cette inscription a disparue depuis longtemps et

⁶ U. Von Wilamowitz-Moelendorff, *Der Glaube des Hellenen*, Berlin, II, p.27, 1932 (citation française extraite *Homère Hymnes* de Jean Humbert, Paris : Les Belles Lettres, 1936, p.66) : « Aujourd'hui encore, tout homme capable de percevoir dans la nature la révélation du divin sentira (à Delphes) qu'il est dans un lieu sacré — non pas au milieu des ruines de l'enceinte consacrée, mais à Castalie, devant la faille obscure, le bouillonnement puissant de la source et la verdure qui dévale vers la Marmaria »

que du temple, il ne reste que des ruines, si on veut relire l'inscription originale dans son contexte original, on n'a d'autre choix que de retourner dans le passé. Car le contexte de notre maxime, c'est Delphes, la Delphes archaïque : le temple d'Apollon et d'Athéna, le Mont Parnasse avec ses quelques 2 450 mètres de haut, les Phédriades, ces roches éclatantes qui brillent sous les feux du jour, la source Castalie qui en ressort à l'orée de la vallée du Pleistos, tout ce pays ouvert sur le golfe de Corinthe... Or, ce voyage dans le temps, seule l'archéologie peut nous l'offrir.

1.2- Le témoignage de l'archéologie

Ce que l'archéologie nous apprend d'abord sur le site de Delphes et qui confirme ce que nous disions de son atmosphère particulière, c'est son extrême ancienneté. Le site sacré de Delphes servait de lieu de culte bien avant que le peuple grec fût constitué comme tel. En effet, les fouilles révèlent un site culturel modeste occupé à partir de l'époque mycénienne, plus précisément à l'époque de l'Helladique récent III (1400-1050 av. J.-C.)⁷. On y retrouva quantité de morceaux d'idoles mycéniennes, statuettes votives représentant une divinité féminine qu'on associe à la religion de Crète, principal lieu de diffusion de l'influence religieuse asianique en Méditerranée. Cette religion eut une influence importante sur la religion mycénienne. On ne sait pas grand-chose⁸ de cette déesse-mère, sinon qu'elle est originaire d'Anatolie⁹ et qu'elle est une déesse agraire, domestique, associée aux éléments chtoniens de la spiritualité d'alors. Cette influence diminua peu à peu pour être finalement supplantée pendant les différentes vagues d'immigration indo-européennes, achéennes et doriennes. N'empêche, l'influence crétoise se fit dès le départ et durablement sentir à Delphes. Ce qui est confirmé par la découverte à Delphes, sous le sanctuaire d'Apollon, de quelques reliques d'origine authentiquement crétoises : des objets rituels minoens,

⁷ Charles Picard, *Les religions préhelléniques : Crète et Mycènes*, Paris : P.U.F., 1948, p.240 : « À Delphes, il est acquis désormais que, dans le sanctuaire d'Apollon, le plus ancien habitat fut relativement tardif, la vallée du Pleistos ayant révélé divers sites antérieurs, relais d'étapes, atteint progressivement, du bord de la mer du sud, en cheminant vers le Nord ; l'installation date de l'H.R. III, après 1400 (...) ».

⁸ Cette ignorance est due à la rareté des fouilles, au caractère symbolique de la religion crétoise et aussi au fait que nous ne savons pas encore lire l'écriture crétoise. C.f., *ibid.*, p.73.

notamment un rhyton en forme de tête de lionne du même genre que ceux qu'on a trouvé à Cnossos à l'ère palatiale (Minoen Moyen III : 1750-1580 av. J.-C.).

Ensuite, à une période généralement associée aux migrations doriennes, le début de l'âge géométrique, on trouve les traces d'un violent incendie à Delphes et à Krisa, la ville voisine. Cependant, à Delphes, les cultes aussitôt reprirent : « Un culte a continué d'être célébré au même endroit que celui de la déesse mycénienne : les dépôts d'autels contenant des tessons géométriques se sont superposés aux dépôts mycéniens.¹⁰ » Nous ne sommes encore qu'en présence d'un village et d'un temple modeste, c'est une période de colonisation où les envahisseurs s'installent, cette période que les archéologues appellent parfois l'âge « obscur » à cause du peu d'information qu'elle nous a laissée. En somme, tout ce que l'on sait, c'est que le culte de la déesse-mère s'est interrompu et qu'un culte différent le remplaça. Un culte sur lequel les restes ne nous permettent pas encore de nous prononcer¹¹.

À l'époque archaïque, la Delphes que nous cherchons va peu à peu prendre forme. Après cette période de chaos et de migrations importantes (invasions doriennes et colonisations ioniennes) le domaine sacré de Delphes renaît pour célébrer de nouveaux dieux. Lesquels? D'après ce qu'on a trouvé, il semble qu'une déesse semblable à la déesse-mère mycénienne fut de nouveau adorée à Marmaria (site du futur temple d'Athéna)¹², cependant que sur le site qui sera (et est peut-être déjà) le sanctuaire d'Apollon, l'ancien site de la déesse-mère Gâ ou Gê, des statuettes de bronze représentant un dieu mâle font leur apparition et remplacent les statuettes de la déesse inconnue : « athlétique, la taille fine, les épaules

⁹ Actuellement l'Arménie, voir *Ibid.*, p.48.

¹⁰ Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, 24.

¹¹ *Ibid.*, p.24 : « Mais, si les fragments de céramique sont très nombreux, on n'a retrouvé, avec les vases, aucune de ces idoles qui permettent au moins de formuler des hypothèses sur la divinité à qui l'autel appartenait : aussi ne pouvons-nous rien dire de précis du culte alors célébré. »

¹² Georges Roux, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris : Les Belles Lettres, 1976, p.36 : « Comme par le passé les habitants fréquentent les deux sanctuaires et consacrent à Marmaria des idoles de terre cuite qui représentent toujours, quoique dans un autre style, la même déesse coiffée du polos (couronne), assise sur un trône. »

larges cachées sous les boucles d'une opulente chevelure.¹³ », ces statuette n'évoquent-elles pas déjà le patron de Delphes? Rien n'est encore sûr, mais tout porte à le croire. On ignore cependant le moment exact où Apollon a véritablement pris possession du sanctuaire. Mais ce que la science ignore, souvent les légendes peuvent nous le raconter, la précision et les faits historiques en moins bien sûr, mais, si l'on veut en savoir un peu plus sur le site où fut inscrite notre maxime, il ne faut rien négliger, et c'est pourquoi nous analyserons la légende de l'installation d'Apollon à Delphes au prochain chapitre. Quant à l'influence crétoise qu'on avait remarquée sur le site avant l'invasion dorienne, on la retrouve à nouveau. Une grande quantité d'armes de bronze et d'autres de dimension réduite pour servir d'offrande ont été trouvées dans le sanctuaire, elles rappellent les dépôts d'armes sacrées des sanctuaires crétois.¹⁴ C'est à cette période également qu'on suppose que les premiers temples sont apparus, des temples très modestes probablement construits en bois et qui n'ont laissé quasiment aucune trace¹⁵. Le premier temple dont on a trouvé des vestiges substantiels est celui qui fut construit en pierre par les architectes béotiens Trophonios et Agamédès dans la seconde moitié du VII^e siècle : un temple de luxe, tout en pierres, construit au-dessus du site oraculaire de Gâ. En 548, selon Hérodote, le temple fut incendié. Puis, il fut reconstruit en plus grand avec façade de marbre grâce aux dons d'une souscription panhellénique, le tout fut supervisé par la famille aristocratique athénienne des Alcméonides alors en exil à Delphes. C'est sur ce dernier temple qu'aurait été inscrite les maximes, dont le « Connais-toi toi-même » ainsi que le « E » delphique.

1.3-La légende de l'installation d'Apollon à Delphes

Les fouilles archéologiques nous ont démontrées que le site oraculaire de Delphes était habité depuis une époque très ancienne et qu'à l'origine ce n'était pas Apollon qui y était

¹³ Ibid.

¹⁴ Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, 26 : « (...) mais c'est surtout à en Crète que des objets de ce genre ont été découverts, dans les dépôts d'armes sacrées, à Axos et à Praesos. »

¹⁵ Georges Roux, *ibid.*, p.37 : « (...) les trois (temples) précédents, temple de laurier, temple de cire et de plumes, temple de bronze aux trois acrotères d'or bâti par Héphaistos et Athéna, n'ont naturellement laissé de traces que dans la légende. », voir aussi Pindare, *Péan* 12, Pausanias, X, 5, 5; Strabon, IX, 3, 9.

prophète mais bien une déesse crétoise de la nature dont on ne sait pas grand-chose¹⁶. On se doute, d'après la couche de cendre qui sépare les couches de sédiments correspondant aux deux époques que la transition ne s'est pas fait sans heurt. Comment elle s'est faite ? Nous ne le savons pas, pas plus que nous ne savons comment s'est faite l'invasion dorienne du continent grec en générale et que nous ne savons comment ces nouveaux venus se sont installés, quelle était leur origine exacte ou leurs croyances¹⁷ et quelles furent leurs relations avec les peuples indigènes ? Ce que nous savons cependant, grâce à un texte appelé l'*Hymne homérique à Apollon*, c'est comment un poète de l'entourage delphique se représentait mythologiquement ce passage. En fait, il s'agit de la deuxième partie de ce texte. Car le texte, à l'évidence, comporte deux parties : l'*Hymne délien* et la *Suite pythique*. Les spécialistes en général¹⁸ s'entendent pour dire que la deuxième partie, celle qui nous intéresse, diffère beaucoup au niveau du style et de l'intention, ils disent qu'elle est plus tardive et qu'elle aurait été ajoutée à l'*Hymne délien* par un second poète, un poète proche du clergé delphique. En ce qui concerne la datation de ce texte, évidemment, il y a encore matière à débat, mais les arguments de J. Defradas sont, sur le sujet, de loin les plus convaincants¹⁹ : selon lui, l'auteur delphique aurait écrit son texte juste avant la première guerre sacrée (600-590 av. J.-C.), au moment où Krisa²⁰, la puissante voisine de Pythô²¹,

¹⁶ J'ai pourtant tenté de pousser ma recherche plus loin de ce côté pour me rendre compte qu'on nage en pleine confusion quant à la religion crétoise, les fouilles sont insuffisantes, le symbolisme de cette religion nous renvoie à des interprétations subjectives ou à celles déjà toutes faites des religions chtoniennes déjà connues et l'écriture crétoise reste toujours indéchiffrée. On peut lire tout au moins le livre de Charles Picard qui fait le tour du sujet de façon rigoureuse dans les circonstances : *Les religions préhelléniques : Crète et Mycènes*. L'influence crétoise à Delphes est néanmoins perceptible et incontestable: les statuettes de la déesse-mère, les offrandes d'armes dont les doubles-haches, le recours à des prêtresses pour ce qui concerne la manie qui est le reflet de la tendance matriarcale crétoise, le lieu de culte lui-même qui est un site naturellement évocateur comme les lieux de cultes de la Crète, le surnom « Delphinios » porté par Apollon qui peut se rapporter au culte d'un dieu dauphin chez les marins crétois (culte dont on ignore tout d'ailleurs). Le problème, c'est qu'on ne connaît pas du tout l'esprit de cette religion, on parle de purification, on parle d'un culte naturiste, de sacrifices, mais on n'arrive pas à avoir une image globale de l'affaire.

¹⁷ À ce sujet l'origine du dieu Apollon elle-même est sujette à discussion : hyperboréen, asianique, égéen ?

¹⁸ Jean Humbert évoque la polémique autour de la division de l'*Hymne homérique à Apollon* aux pages 67-72 de sa traduction des Hymnes homériques.

¹⁹ Comparez la position de J. Humbert, *Ibid.*, p.74 sqq., qui date le texte de 590 av. J.-C. et celle de J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, p.57 et sqq. L'argument de l'hippodrome de Humbert est d'une part facilement réfuté par Defradas qui, dans son explication, prend en compte toutes les informations politiques sous jacentes à *La suite pythique* et établit, à partir de la situation politique ainsi détaillée, la datation du texte soit vers la fin du VII^e siècle ou aux premières années du VI^e.

²⁰ Car il n'est pas fait mention de Delphes, mais seulement de Crisa, ce qui est déjà une indication de l'ancienneté du texte (il daterait donc d'avant la première guerre sacrée qui détruisit Crisa).

²¹ Site cultuel de Delphes, de chaque côté de la source Castalie.

était à l'apogée de sa puissance et sur le point d'abusée de cette situation en imposant des droits de passage exagérés aux pèlerins qui venaient de partout pour entendre le dieu, ce qui déclencha éventuellement la guerre, signa la fin de Krisa et la domination de l'Amphictyonie²² sur Delphes. Ce changement de pouvoir est d'ailleurs vaguement évoqué à la fin de l'hymne : « Ensuite vous aurez d'autres hommes pour chefs et vous leur serez par nécessité éternellement soumis.²³ » Mais tous ces débats de datation sont presque toujours insolubles, concentrons-nous donc sur le texte lui-même. D'abord la première partie, l'hymne délien, qui nous concerne moins, raconte la naissance d'Apollon. Elle nous présente l'Apollon du début de l'*Illiade*²⁴, un archer terrible, un dieu *barbare* et orgueilleux. Fils bâtard de Zeus, il naît de Létô, une déesse peu populaire en Grèce continentale et dont on ne trouve les temples qu'en Lydie et en Crète. Létô, poursuivie par la gronde de Héra, n'a nulle part où accoucher jusqu'à ce que Délos, une île rocheuse et stérile, qui a grand besoin des offrandes des pèlerins pour survivre, accepte de l'accueillir à condition que son fils y érige un temple. Apollon naît donc à Délos et aussitôt réclame sa lyre et son arc déclarant : « (...) je révélerai dans mes oracles les desseins infailibles de Zeus » (132)²⁵. Vient ensuite la *Suite pythique* dont nous parlions.

1.4-La Suite pythique

La première partie, l'*Hymne délien*, célèbre Apollon à Délos où il établit son sanctuaire et règne plus que nulle part ailleurs : « Tu possèdes, Seigneur, la Lycie, l'aimable Méonie, et Milet, la ville charmante au bord de la mer : mais sur Délos ceinte de flots tu règnes en souverain.²⁶ » ; alors que la deuxième partie montre Apollon cherchant un lieu pour y construire son temple afin d'y prophétiser à sa guise : « (...) tu as marché à travers la terre,

²² Confédération religieuse de plusieurs villes aux intérêts communs autour d'un temple important.

²³ Vers 542 de *La suite pythique*, trad. de J. Humbert, *Ibid.*, p.101.

²⁴ Car, comme nous le verrons quand nous nous intéresserons de plus près à l'évolution de la divinité (chapitre sur l'*aidôs*), la personnalité du dieu a évolué avec la culture grecque.

²⁵ Traduction de J. Humbert, p.84.

²⁶ *La suite pythique*, 179-181.

puissant Archer Apollon, en quête du premier oracle de l'humanité²⁷ », on sent tout de suite la coupure. L'intention du premier poète était de célébrer Délos à travers Apollon, le deuxième cherchera à mettre l'Oracle de Delphes de l'avant. Écoutons donc ce que ce poète delphique a à nous raconter sur son oracle et son dieu. D'abord Apollon nous est présenté comme le prophète de Pythô la rocheuse et comme un joueur de phorminx ; puis aussitôt, il se transporte sur l'Olympe où il charme tous les dieux de sa musique et de ses chants. Cette présentation d'Apollon contraste tellement avec celle de la première partie de l'hymne qu'il semble que le poète ait voulu corriger l'image terrible que l'hymne délien avait laissée de son dieu en le montrant sous un jour plus sympathique. C'est là d'ailleurs un élément qui démontre la tardivité de la *Suite pythique* par rapport à l'*Hymne délien*. Le poète nous raconte ensuite comment Apollon trouva le site de son oracle. Il descendit de l'Olympe et parcourut la Grèce, visitant plusieurs endroits qui le laissèrent insatisfait puis, s'arrêtant en Béotie sur le mont Hélicon²⁸ à la source de Telpouse²⁹, il décida de bâtir son temple. Mais Telpouse « s'irrita en son cœur » et lui conseilla d'aller s'installer ailleurs, à Krisa, par exemple, car ici, le piétinement continu des « cavales rapides » sûrement le gênerait. Il suivit donc son conseil et alla s'installer au pied du Parnasse, près de l'« âpre vallon » et alors il dit : « J'ai l'intention de bâtir ici un temple magnifique, oracle pour les hommes qui sans cesse, pour me consulter, conduiront à mes autels de parfaites hécatombes — ceux qui habitent le gras Péloponnèse, comme ceux d'Europe et des îles ceintes de flots : à tous je veux faire connaître ma volonté infailible, en rendant mes arrêts dans un riche sanctuaire.³⁰ » Ensuite, une fois la construction du temple évoquée, il est question du dragon femelle tuée par Apollon proche de la « source aux belles ondes³¹ » : « la Bête énorme et géante, le monstre sauvage qui, sur la terre, faisant tant de mal aux hommes, tant de mal aussi à leurs moutons aux pattes fines : c'était un sanglant fléau.³² » Suit, une longue

²⁷ *Ibid.*, 214-215

²⁸ Montagne célèbre pour ses muses inspiratrices d'Hésiode lui-même.

²⁹ Nom souvent rapproché du nom Delphes : certains manuscrits nomme cette source Delphousa. J. Defradas croit que ce n'est pas par hasard que la déesse associée à cette source est humiliée par Apollon, ce serait pour s'assurer de la suprématie de sa Delphes sur cette prestigieuse source oraculaire (on raconte que Tirésias, le devin de Thèbes y mourut après si être abreuvé (Apollodore, III, 84, 6)), voir, *Les Th. de la prop. delph.*, p.68.

³⁰ *La suite pythique*, 287-292

³¹ Le nom de cette source n'est pas donné. Il s'agit fort probablement de la source Castalie.

³² *Ibid.*, 300-304

digression sur Typhon monstre engendré par Héra qui aurait été élevé par le dragon femelle de Pythô. Après ce passage, on revient à la mort du monstre : Apollon, le Seigneur Archers, lui décocha un trait vigoureux. « Déchirée par de rudes souffrances, La Bête gisait à terre en poussant de grands râles, et se roulait sur place ; puis il y eut une clameur prodigieuse, inexprimable ; le monstre se tordit furieusement ici et là dans la forêt, et rendit l'esprit en exhalant un souffle ensanglanté. » C'est alors qu'Apollon ordonna fièrement à la bête morte de pourrir sur place de là l'origine du surnom d'Apollon *Pythien*, nous explique le poète en faisant un rapprochement étymologique entre le verbe « *putheu* » (pourrir) et le nom du sanctuaire « Pythô ». Le but de l'auteur, nous explique Defradas, est de montrer que c'est Apollon qui fonda le sanctuaire de Pythô et qu'il n'eut aucun prédécesseur. Il nous rappelle qu'il y a, dans le seul fait de nommer un lieu, une force magique de création : Apollon devient ainsi le créateur du sanctuaire de Pythô, un site qui avant lui, n'existait pas, à preuve, il n'avait pas encore de nom. Cette démonstration montre cependant que l'auteur connaissait les antécédents³³ de l'oracle de Pythô et tentait de nous les dérober par cette explication étymologique. Il se peut même qu'il ait utilisé une ancienne légende qui faisait le lien entre le dragon³⁴ et le sanctuaire chthonien de la déesse-mère et qu'il l'ait dénaturée afin d'établir la priorité de son dieu³⁵. Ce surnom d'Apollon expliqué et la fondation du sanctuaire de Pythô assurée, il nous fournira, toujours dans l'optique de sa propagande pro-delphique, l'explication de deux autres surnoms du dieu : Telpousien et Delphinios. L'histoire continue donc: Apollon après avoir tué le dragon, « comprit en son esprit que la source aux belles ondes l'avait trompé. Irrité, il marcha sur Telpouse ; il arriva aussitôt, s'arrêta tout près d'elle et lui dit ces mots : « Telpouse, ce n'était pas ton destin de garder ces lieux charmants en trompant mon esprit, pour y épancher le cours de tes belles ondes. Ici la gloire sera aussi pour moi, et non pas pour toi seule. » Il détruisit donc la source et se bâtit un temple à la place où il se fit adorer sous le nom d'Apollon

³³ Voir Roux, *Delphes, son oracle et ses dieux*, 41.

³⁴ Car, il existe un lien symbolique évident entre le dragon et Gê, la déesse-mère, cependant que ce lien est, semble-t-il, passé sous silence volontairement par le poète. « Gê en effet est la mère des monstres, et en particulier des dragons (gê-généis, « nés de la Terre »), gardiens traditionnels des sources. », G. Roux, *Ibid.*

³⁵ Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, 66 : « Si le serpent a été dépouillé de toutes les fonctions que lui attribuait peut-être la légende, dans un état plus ancien, qui ressurgira, comme nous le verrons, dans les versions ultérieures, c'est que, en devenant le symbole du mal, il cessait de représenter d'autres divinités qui auraient occupé les lieux avant Apollon. »

Telphousien³⁶, voici son deuxième surnom expliqué et surtout un autre oracle rabaisé³⁷. La légende se poursuit et nous raconte comment Apollon trouva des prêtres pour son temple de Pythô : il se transforma en dauphin et apparut sur un vaisseau de commerçants crétois qui naviguaient vers Pylos, les forçant à accoster au port de Krisa. Là, il leur dit : « Étrangers, vous habitiez auprès de la verdoyante Cnossos, naguère ; mais maintenant vous ne retournerez plus dans votre aimable ville, chacun dans sa belle maison, pour retrouver vos femmes ; c'est ici au contraire que vous serez les gardiens de mon temple opulent que les hommes honorent en foule.³⁸ » Puis il leur dit de faire un autel près du rivage, d'allumer un feu, d'y faire des sacrifices de farine et de prier. Il leur expliqua alors qu'étant donné qu'il avait prit l'apparence d'un dauphin lorsqu'il apparut sur leur navire, que l'autel devait être appelé *Delphien* et qu'il devait désormais l'appeler, lui, *Delphinien* dans leurs prières. Voilà le troisième surnom expliqué. Il leur demanda ensuite de chanter le « *Ié Péan*³⁹ » en remontant du port vers le sanctuaire, le poète voulant sans doute évoquer la procession qui remontait du port de Kirrha jusqu'à Pythô à une époque plus récente. L'évocation de ce chant magique, nous fournit du même coup encore quelques bribes d'explication sur l'influence crétoise. Les Prêtres crétois auraient été choisis pour leurs connaissances magiques relatives à la médecine et à la purification⁴⁰. Le Péan, du chant de purification qu'il était, deviendra éventuellement un dieu médecin qui sera finalement assimilé à Apollon, devenant ainsi, en plus d'être déjà le musicien musagète, l'archer terrible et le prophète infailible : le médecin purificateur. On voit ainsi les éléments crétois, à force de s'additionner, constituer une part considérable du culte delphique. Ce dernier élément d'influence, l'apport du rite de purification, est sans contredit un gros morceau, considérant toute l'importance que la religion delphique accordera à la purification et à la morale par la suite. La *Suite Pythique* se termine donc ainsi, Apollon ordonne à ses prêtres de prendre

³⁶ *La Suite pythique*, 379-386.

³⁷ Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, p.65-66.

³⁸ *La Suite pythique*, 475-480.

³⁹ Le « *Ié Péan* » est un chant religieux, l'auteur de notre poème dit qu'il est d'origine crétoise ce qui est plus que probable, mais qu'on ne peut confirmer étant donné notre ignorance de la langue crétoise. C'est un chant accompagné de danse qui a une valeur magique, provoquant chez ceux qui l'entendent un enthousiasme extatique, visant à chasser la famine et la peste et ayant des vertus purificatrices. Voir Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, p.81-83.

⁴⁰ La purification de l'âme et du corps allait souvent de pair pour les anciens qui associaient la maladie au crime, la santé du corps à pureté de l'âme.

bien soin de son temple et leur promet abondance de victimes, leur glisse un mot des changements politiques qui toucheront Delphes dans l'avenir (ce dont on a parlé précédemment), puis le poète prend congé de ses auditeurs.

Ce qu'il faut retenir surtout de cette légende, c'est d'abord, naturellement, l'influence crétoise. On pourra dire que ce n'est là qu'une légende et qu'il aurait été facile pour le clergé delphique de se réclamer de la religion crétoise seulement pour bénéficier de son prestige ; certes, mais l'épisode du recrutement des prêtres crétois n'est pas un élément isolé, il s'ajoute à tout ce que nous ont révélé les fouilles archéologiques, et, de plus, une majorité de spécialistes s'entendent pour dire que sur ce point la légende devient presque un témoignage historique⁴¹. Une autre chose importante concernant la *Suite pythique*, c'est le côté propagandiste du poème. Le poète cherche à faire valoir l'ancienneté et la suprématie de l'Oracle de Delphes au dépend des oracles voisins. Ce qui fait de la *Suite pythique* un témoignage précoce de ce qu'on appellera éventuellement l'impérialisme delphique : cette façon avec laquelle le clergé de Delphes cherchera constamment à grandir son influence en s'appropriant tout le matériel mythologique qu'elle pourra. C'est beaucoup d'ailleurs, grâce à cette propagande que Delphes est devenue un lieu de culte si important. Autre chose importante à souligner, la façon dont Apollon s'est installé à Delphes. Contrairement à ce qu'on aurait pu s'attendre, le texte ne nous raconte pas comment Apollon a conquis Delphes, puisque l'auteur nous laisse penser que le site n'existait pas comme tel avant qu'Apollon y tua le dragon. Le but de cet arrangement étant bien sûr d'évacuer tout autre culte rival et aussi, de montrer Apollon non pas comme un dieu conquérant, mais comme un bienfaiteur de l'humanité : un chasseur de monstre, un purificateur qui détruit le mal. Cet aspect de la légende sera encore renforcé quand y sera ajouté l'épisode de la purification d'Apollon, qui ira en Crète se faire purifier du meurtre du

⁴¹ Roux, *Delphes son oracle et ses dieux*, 44, conclut après avoir évoqué le prestige religieux de la Crète par rapport à la musique, à la sculpture, à la composition d'hymnes : « L'épisode des marins crétois, dans l'Hymne homérique, n'est donc pas une invention tout à fait arbitraire : sous l'affabulation mythologique affleure le fait historique. » et Defradas abonde dans le même sens, (*Les thèmes de la propagande delphique*, p.83) : « (...) la légende du dauphin amenant les marchands de Cnossos est la transfiguration légendaire d'un récit véridique, et la place éminente que le poète lui donne dans son récit de la fondation du sanctuaire nous instruit assez sur l'importance capitale tenue à Delphes par les rites crétois. »

dragon. On comprendra l'importance de ces détails lorsqu'on saura l'important rôle moral qu'Apollon sera appelé à jouer dans la culture grecque classique.

Chapitre II : L'origine des maximes delphiques

2.1- Des maximes innombrables et anonymes

Maintenant que le décor est bien en place, il est temps d'entrer dans le vif du sujet et de commencer notre enquête. Nous disions donc que le « Connais-toi toi-même » aurait été inscrit sur le temple d'Apollon. En fait, il faisait partie d'un ensemble de maximes. Difficile d'être plus précis car, déjà dans l'antiquité, on ne s'entendait ni sur le nombre ni sur les auteurs de ces maximes. Pour ce qui est de leur nombre, on peut se faire une idée de l'ampleur des variations possibles en comparant la liste du gymnase de Théra, qui ne cite que les quatre maximes les plus connues, avec celle du gymnase de Miletopolis, qui n'en compte pas moins de cinquante-six⁴². Les sources les plus sérieuses parlent de trois maximes, mais, la plupart du temps, on n'en mentionne que deux. : « Connais-toi toi-même » et « Rien de trop ». À cet égard, les témoignages concordants de Platon, le plus vieux que nous ayons, et celui de Plutarque, nous sont les plus précieux. Témoignages de premier ordre en effet pour la place d'importance que chacun fit à l'oracle dans leur oeuvre: Platon en lui donnant un rôle essentiel dans la législation de la cité parfaite⁴³; Plutarque, dans sa vie même, devenant prêtre et défenseur de l'oracle de Delphes. Les trois maximes qu'ils mentionnent sont les suivantes (les deux premières étant les plus fréquemment citées): « *gnoti sauton* / connais-toi toi-même », « *mêden agan* / rien de trop », « *eggua, para d'atê* / prendre un engagement⁴⁴, c'est s'exposer à un égarement fatal ». Cependant, et malgré de nombreux passages témoignant en faveur de leur présence sur les murs du temple d'Apollon Pythien, aucune trace de ces maximes n'a été trouvée lors des fouilles de Delphes⁴⁵. Pourtant, au II^e siècle de notre ère, Pausanias rapporte encore que « Dans le pronaos du temple sont gravés d'utiles conseils concernant la vie humaine... » dont les

⁴² Voir Jean Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p.271-272.

⁴³ Platon, *Lois*.

⁴⁴ « ἔγγυα », que je traduit ici par « engagement », à soit le sens de mettre sous caution, mettre en gage quelque chose, d'offrir quelque chose en garantie et peut avoir aussi le sens de fiançailles.

⁴⁵ Voir École française d'Athènes, *Fouille de Delphes*, Tome III, Épigraphe, Paris : Éditions De Boccard, 1951.

fameux « Connais-toi toi-même » et « Rien de trop » (...) »⁴⁶, et, comme Platon dans le *Protagoras*⁴⁷, il attribue ces maximes aux Sept Sages. Plutarque, dans son traité *Du bavardage*⁴⁸, dit plutôt que ce serait les Amphictyons qui les y firent graver — ce qui n'exclut pas, il est vrai, que les sages aient pu en être les auteurs...

2.2-Des maximes de sagesse

Quant à vérifier s'il en fut effectivement ainsi, c'est impossible. Encore ici, l'impuissance de l'histoire nous oblige à nous en remettre aux légendes. Car il faut bien l'avouer, l'existence même du collège des Sept Sages est problématique. D'une part, ces hommes illustres provenaient des quatre coins de la Grèce et d'autre part, il n'est pas certain qu'ils aient tous vécu à la même période. On n'a qu'à consulter les quelques lignes que leur consacre Diogène Laërce⁴⁹ pour être confronté à l'embarras dans lequel nous laissent les différents témoignages. On ne s'entend ni sur le nombre ni sur l'identité de ces sages, chacun sélectionnant les candidats selon ses intérêts et convictions. Ce qui est clair, c'est

⁴⁶ Pausanias, *Promenade dans la Grèce antique*, Paris : Hachette, 1978, p.275-276 : « Dans le pronaos sont gravés d'utiles conseils concernant la vie humaine, émis par ces hommes que les Grecs appelaient des Sages. Ils étaient soit ioniens comme Thalès de Milet et Bias de Priène, soit éolien comme Pittacos de Mytilène, soit dorien comme Cléobule de Lindos, soit athénien comme Solon, soit spartiate comme Chilon. La septième était Périandre, le fils de Cypsélos, mais, Platon, lui, en mentionne un autre, un nommé Muson de Chénée. Ce sont ces Sages qui firent inscrire sur le temple d'Apollon, quand ils se réunirent à Delphes, les maximes connues de tous : « Connais-toi toi-même », et « Rien de trop ». »

⁴⁷ Platon, *Oeuvres complètes*, tome 3,1, traduction d'Alfred Croiset, *Protagoras*, Paris : Les Belles Lettres, 1923, p.62-63, 343 a-b : « De ce nombre furent Thalès de Milet, Pittacos de Mitylène, Bias de Priène, notre Solon, Cléobule de Lindos, Myson de Chénée, et un septième, dit-on, Chilon de Lacédémone. Tous ces hommes furent des admirateurs passionnés et des disciples de l'éducation lacédémonienne ; et ce qui prouve bien que leur science était de même sorte, ce sont les mots brefs et mémorables prononcés par chacun d'eux lorsque, s'étant réunis à Delphes, ils voulurent offrir à Apollon, dans son temple, les prémisses de leur sagesse, et qu'ils lui consacrèrent les inscriptions que tout le monde répète, « Connais-toi toi-même » et « Rien de trop ». »

⁴⁸ Plutarque, *Œuvres morales*, traduction de J. Dumortier, Tome 7.1 : « Traités de morale 27-36 », Paris : Les Belles Lettres, 1975, « *Du bavardage* », 17, 511 b (p.248) : « On admire aussi parmi les Anciens ceux dont le langage était concis. Au sanctuaire d'Apollon Pythien, les Amphictyons ne gravèrent point l'*Illiade* ou l'*Odyssee*, ni les Péans de Pindare, mais « Connais-toi toi-même. » « Rien de trop. » « Prends un engagement, le malheur est proche. » Ils admiraient la densité et la simplicité de l'expression, qui enfermaît sous une forme concise une pensée frappée comme une médaille. Le dieu lui-même n'aime-t-il pas la précision et la concision dans ses oracles? »

⁴⁹ Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Volume 1, Paris : Garnier-Flammarion, 1965, p.58.

que ces maximes sont associées à la sagesse grecque du VI^e siècle, fin du VII^e, et, qu'en les inscrivant à Delphes, c'est cette sagesse même que l'on liait à l'Oracle. Là-dessus, je pense comme J. Defradas dans *Les thèmes de la propagande delphique* qui dit, qu'« en les adoptant, le clergé d'Apollon avait revendiqué pour son dieu le rôle d'un dieu de sagesse⁵⁰. » Qu'ensuite les responsables de l'oracle aient fait courir la légende d'une offrande des Sept Sages en l'honneur du dieu de Delphes, cela semble être en parfait accord avec la façon de faire delphique, du moins, telle que nous la restitue J. Defradas. Une chose cependant témoigne en faveur de l'existence des Sept Sages : ils vécurent aux alentours du VII^e et VI^e siècle av. J.-C., période où la célébrité de l'Oracle atteignit son apogée, attirant de nombreux penseurs et artistes. Il est ainsi à peu près certain que de tels sages séjournèrent à Delphes à un moment ou à un autre. Qu'ils se soient rassemblés, par exemple, lors d'un banquet comme le suggère Plutarque, il est facile de l'imaginer. Mais ne perdons pas notre temps à démêler le vrai du faux de ce qui restera pour nous une fable, si sublime fût-elle. La véritable question n'est pas de savoir qui les a composées et qui les a faites inscrire, car, dans la mesure où l'on ne peut douter de la sagesse de ceux qui prirent une telle initiative, la véritable question est, dans quel esprit le firent-ils et de quelle sagesse participaient-ils?

2.3- Une sagesse d'un style aristocratique?

Une des premières choses qu'on apprend à fréquenter de près la culture grecque antique, c'est que la Grèce d'alors était loin de former un bloc monolithique. Il y avait différentes tendances. Déjà entre Homère et Hésiode, il y a un monde : chez Homère, il est question de l'idéal aristocratique, alors que chez Hésiode, il s'agit d'une morale paysanne. À quels de ces deux courants culturels devons-nous rattacher nos trois préceptes? À l'idéal aristocratique, à la morale populaire ou, encore, à la nouvelle cosmologie ionienne? On pourrait même se demander s'il ne faudrait pas plutôt la rattacher à des sources plus obscures, tel l'orphisme, le dyonysisme, ou la spiritualité pythagoricienne, par exemple.

⁵⁰ Defradas, op. cit., 276.

Concernant notre maxime, on voit, toujours selon les mêmes témoignages de Platon et de Plutarque, qu'elle et ses sœurs étaient associées à l'idéal aristocratique par la concision de leur forme. Platon, dans le *Protagoras*, dit qu'il est évident de par la concision laconique des maximes que les Sept Sages étaient « des admirateurs passionnés et des disciples de l'éducation lacédémonienne⁵¹ ». Lorsqu'il les cite en exemple contre cet excès de langage que constitue le bavardage, Plutarque, lui aussi, associe la concision des inscriptions delphiques au laconisme lacédémonien. Il faut dire que Sparte était, aux yeux de Platon, aristocrate athénien, le bastion invétéré des valeurs de l'ancienne aristocratie⁵² dorienne, valeurs qui étaient alors en déclin à Athènes ville démocrate s'il en est. Cependant, en regardant du côté d'Hésiode, on trouve des centaines de maximes et de proverbes de ce genre et pourtant, il puisait à même le répertoire de la sagesse paysanne. En effet, outre ses mythes, le peuple disposait d'un assortiment de maximes de sagesse pratique, fruit de l'expérience d'innombrables générations de travailleurs anonymes. Ces maximes consistaient, d'une part, en connaissances agricoles et professionnelles et, d'autre part, en préceptes moraux et sociaux : le tout condensé en quelques brèves formules susceptibles de s'enfoncer aisément dans la mémoire⁵³.

En fait, dans la culture grecque en général, la formule courte, « frappée comme une médaille⁵⁴ », les *grammata*, *épigrammata*, *rêmata*, *apophtegmata*⁵⁵ servaient des fins didactiques. La concision, la simplicité et la clarté étaient considérées comme des attributs

⁵¹ « Tous ces hommes furent des admirateurs passionnés et des disciples de l'éducation lacédémonienne (...) », *Protagoras*, 343 a.

⁵² Face à la décadence individualiste que connaissait la démocratie athénienne au temps de Platon, Sparte apparaissait comme un modèle de cohésion civile. D'autant plus que Platon croyait que Sparte était l'œuvre d'un tyran philosophe, Lycurgue, qu'il croyait l'auteur de cette constitution, qui ne comportait que trois lois. Souvent on dit que les fameuses Rhétra lui furent données ou furent approuvées par l'Oracle de Delphes... mais voir Tyrtée qui définit l'arété spartiate comme un utilitarisme d'État, prônant le sacrifice de l'individu pour l'État, et Werner Wilhelm, Jaeger, *Paideia*, traduction de André et Simonne Devyver, Paris : Gallimard, 1988, p.116-117.

⁵³ Jaeger, *Paideia*, 93.

⁵⁴ Plutarque, op. cit., « *Du bavardage* », 17, 511 b (p.248).

⁵⁵ Voir Platon, *Philèbe*, 229 e; *Alcibiade I*, 124 a; *Hipparque*, 228 e, voir aussi Defradas, op. cit., 269.

du verbe divin. Si, de telles maximes servaient aussi bien la transmission des valeurs paysannes que des valeurs aristocratiques, la forme condensée qu'empruntent nos maximes ne nous révélerait donc rien sur la provenance sociale de la sagesse à laquelle elles appartenaient.

Par ailleurs, dans un dialogue apocryphe de Platon, l'*Hipparque*, on rapporte qu'Hipparque, populaire tyran d'Athènes qui favorisait la classe paysanne, avait fait installer des maximes d'un autre genre sur les chemins des dèmes, visant par-là l'éducation morale du peuple :

« Ceci est un monument d'Hipparque : marche dans des sentiments de justice. »

« Ceci est un monument d'Hipparque : ne trompe pas ton ami⁵⁶. »

« Maximes simples de morales pratiques, nous dit Defradas, dont nous soulignerons le caractère franc et positif, par opposition à la concision subtile et obscure des maximes delphiques. Il n'y a pas dans les maximes d'Hipparque matière à la discussion philosophique (...)»⁵⁷. » En effet, à en croire le dialogue en question, ces maximes visaient à soulager le peuple de l'ambiguïté des maximes delphiques en le ramenant à une sagesse terre à terre; une sagesse qui se développera plus avant dans les enseignements sophistiques du VI^e siècle, tels ceux, par exemple, de Protagoras qui s'opposent nettement à la spiritualité de l'Oracle⁵⁸. La différence entre les maximes delphiques et les maximes populaires serait alors fonction du style équivoque ou univoque adopté. Ainsi l'extrême laconisme atteint par les maximes delphiques les mettent dans une classe à part : il ne s'agissait pas de maximes ordinaires, mais des paroles possiblement divines. Deux ou trois mots, dont la brièveté n'avait d'égal que la richesse et la profondeur.

Mais, bien sûr, cette démonstration de l'origine aristocratique des inscriptions de Delphes est bien précaire et doit être complétée par l'analyse de leur contenu. Avant tout,

⁵⁶ Hipparque, 228 e.

⁵⁷ Defradas, op. cit., p.282.

⁵⁸ C'est du moins ce que laisse présager ses sentences : « l'homme est la mesure de toute chose » et « on ne connaît rien de ce qui est divin », voir Laërce, IX, 51.

concernant le lien qui aurait uni Sparte à Delphes, disons que la chose est établie. Delphes étant un centre spirituel fondé sur la mythologie et la religion, il est normal qu'elle se soit sentie plus d'affinités pour la culture conservatrice de Sparte qu'avec la nouvelle philosophie des villes plus novatrices d'Ionie, et ce d'autant plus que l'histoire de Sparte comporte, comme celle de Delphes, certains éléments empruntés à la Crète⁵⁹. De plus, Delphes servit souvent de refuge aux nobles grecs exilés par les tyrans. On connaît aussi l'histoire qui veut que c'eût été la pythie qui révéla la fameuse Rhétra à Lycurgue⁶⁰ le grand législateur de Sparte. À contrario, rappelons-nous que, si on n'a plusieurs raisons de croire que Delphes était sympathique au régime spartiate et aux régimes aristocratiques en général, on sait, d'une part, qu'un grand nombre de cités de toute allégeance se réclamèrent de l'oracle et, que d'autre part, autant la figure symbolique de Lycurgue que celle de Solon, instigateur de la démocratie athénienne, étaient évoqués dans des légendes entourant l'Oracle pythien. En outre, si les Sept Sages étaient des admirateurs du laconisme lacédémonien, plusieurs d'entre eux défendirent des points de vue philosophiques tout à fait novateurs et, par le fait même, étrangers au monde de Lacédémone. Ainsi, notre analyse de la forme des maximes ne nous apporte rien de concluant pour l'instant. Reste donc à analyser le contenu de nos maximes et de vérifier s'il ne serait pas possible de les associer au développement d'une sagesse, en premier lieu, de tradition aristocratique et, en deuxième lieu, de tradition populaire, ainsi nous pourrions mieux décider de leur origine. Mais, comme nous ignorons encore de quelle manière il convient d'interpréter ces maximes et comme nous ne voulons pas anticiper sur le résultat de notre recherche en les interprétant a priori (c'est-à-dire dans ce cas-ci arbitrairement), nous devons procéder autrement et vérifier, à partir d'une certaine compréhension de la culture aristocratique ou populaire, s'il ne serait pas possible de mieux saisir le sens de notre maxime. Si c'est le cas, nous pourrions alors tenter une première interprétation du « Connais-toi toi-même » en le mettant en relation avec la tradition qui le vit naître. Mais avant de nous lancer dans les méandres de la littérature et de l'histoire, rappelons-nous précisément ce qui est cherché. Nous

⁵⁹Defradas, op. cit., p.265 : « La Crète dorieenne, bénéficiait, grâce au souvenir lointain de Minos, d'un prestige dont les Lois de Platon porteront témoignage, pouvait être à bon droit considéré comme le pays d'origine de la meilleure constitution, aussi bien que, à Delphes même, on faisait venir de Cnossos les chanteurs du Péans sacré. »

⁶⁰ Voir le témoignage de Plutarque, *Lycurgue VI* et d'Hérodote, I, 65 et Defradas, op. cit., p.262-264.

cherchons, dans la tradition aristocratique grecque antérieure au milieu du VI^e siècle av. J.-C., date probable de l'inscription des maximes delphiques⁶¹, quelque chose qui évoque ou laisse présager la conception des maximes qui nous intéressent.

⁶¹ J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, p.274.

Chapitre III : Homère

3.1- Homère et les valeurs aristocratiques

Les récits épiques d'Homère ont depuis toujours été considérés comme des documents incontournables pour comprendre l'aristocratie grecque. Les spécialistes en général sont d'accord pour dater leur rédaction finale du milieu du VIII^e siècle avant J.-C. Sachant cela, on ne s'avance pas trop en prenant pour acquis que ces poèmes étaient connus par l'aristocratie du VII^e et VI^e siècle, c'est-à-dire, par ceux qui seraient susceptibles d'être les promoteurs de cette sagesse aristocratique que nous soupçonnons d'être à l'origine de nos maximes. On sait cependant que ces écrits sont issus d'une longue tradition orale et qu'ils nous racontent parfois des événements remontant au moins jusqu'à la civilisation préhellénique créto-mycénienne. En ce sens, ils sont plutôt des témoignages de la culture et de l'imaginaire grec du VIII^e siècle que de sa réalité historique. Il y a évidemment encore matière à débat quant à la valeur historique de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*. Mais ce débat concerne surtout ceux qui veulent reconstituer les mœurs aristocratiques du VIII^e siècle. Ce n'est pas ce que nous voulons faire. Pour nous, que ces poèmes ne soient que le reflet de l'imaginaire national est loin d'être un problème dans la mesure où c'est justement cet imaginaire qui nous intéresse : nous ne cherchons pas des faits historiques, nous cherchons à connaître les valeurs aristocratiques afin d'y déceler une certaine sagesse. Ainsi en ce qui nous concerne, le simple fait que ces poèmes mettent en scène des héros et des dieux, c'est-à-dire, des modèles moraux, est suffisant. Car en effet, comme l'affirme W. Donlan, « that the norms of heroic behavior in the *Iliad* and *Odyssey* were the basis of the later aristocratic "code", is to me a fact beyond dispute⁶² ». En somme, comme nous tentons seulement de comprendre de l'intérieur certaines valeurs humaines, les données de l'imaginaire ont pour nous autant d'importance, sinon plus, que les données factuelles. Commençons donc notre enquête et vérifions si, chez Homère, certains thèmes, rapportables à une sagesse aristocratique, présentent quelques affinités avec nos maximes, en sorte que nous puissions attribuer notre maxime à une telle sagesse et qu'une interprétation puisse en naître. Cette

interprétation, de paire avec les témoignages de Platon et de Plutarque, sera une indication suffisante de la paternité aristocratique des maximes delphiques et surtout du « Connais-toi toi-même » qui nous intéresse plus spécialement. Dans le cas contraire ou s'il nous reste quelques doutes, il faudra élargir notre recherche et vérifier une autre hypothèse, celle de l'origine populaire de notre maxime.

3.2- L'arété

Au cœur même des valeurs aristocratiques, il y a l'arété. Traduite par « excellence », elle est d'ailleurs étymologiquement liée au terme « *aristokratikos* » en tant qu'elle désigne les différents domaines où s'exprime l'excellence des meilleurs, les *aristoi*, ceux-là mêmes qui, en vertu de cette excellence, ont accès au pouvoir (*kratos*) dans cette société grecque hiérarchisée mais ouverte, où toujours rivalisent les vertus et les héros pour la gloire (*kléos, geras, timè*) et la suprématie (*kratérés*). W. Jaeger, dans son analyse de l'arété chez Homère, remarque que, dans les passages les plus anciens, où il reconnaît « les conceptions de la Grèce primitive », « le terme désigne la force et l'adresse du guerrier ou de l'athlète, et surtout l'ardeur apportée au combat.⁶³ » Ainsi, d'après cette analyse, l'excellence, qui faisait la différence entre le meilleur et le mauvais, l'*agathos* et le *kakos*, servait à l'origine surtout pour qualifier une supériorité physique et militaire, une qualité d'énergie, une ardeur, une force supérieure. De fait, les *aristos* sont de grands guerriers et de grands chefs de guerre et l'excellence homérique est encore très loin de celle de l'âge classique, celle-là qu'on traduira par « *virtus* » en latin et qui comprendra une signification beaucoup plus morale. Mais l'arété, déjà dans la poésie homérique, se diversifie. En effet, comme le remarque A. Fouchard, dans l'Iliade, l'excellence n'est pas uniforme : « Les héros

⁶² Walter Donlan, *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece*, Lawrence: Coronado Press, 1980, p.183, note 1.

⁶³ W. Jaeger, *Paideia*, p.32.

débattaient sans cesse pour savoir quel type de force est le meilleur, ou qui d'entre eux l'emportaient⁶⁴. »

Graduellement le champ de l'excellence s'est élargi à toutes sortes d'activités susceptibles d'apporter la gloire, de la rapidité à la course à la capacité de donner de bons conseils. Ainsi, même si dans ce régime hiérarchique la force guerrière était posée comme condition sine qua non pour accéder au pouvoir politique, nous voyons, liée probablement à l'exercice de ce pouvoir même, une vertu plus intellectuelle, se développer. En effet, la place politique importante qu'on faisait aux meilleurs guerriers, en les laissant prendre part aux discussions stratégiques de l'Assemblée, rendait impératif que les héros, dans l'esprit grec de l'*agôn*, sussent aussi se démarquer par leurs qualités intellectuelles⁶⁵ et surtout oratoire, — dans une société du résultat⁶⁶ et de l'apparence — à travers l'éloquence du discours. Cela sans compter les avantages sociaux, honneurs et autres privilèges, qui, cumulés par ces héros, leur laissaient tout le loisir de cultiver leurs différentes vertus. Il apparaît d'ailleurs, à la lumière de certains passages, que la capacité de bien parler faisait depuis toujours partie de l'éducation aristocratique. N'est-ce pas cet art même qui, allant de paire avec celle du combat, fut enseigné par Phénix à Achille⁶⁷? Il y eut aussi des héros comme Ulysse, non seulement ardents et valeureux dans la mêlée, mais aussi sages que le vieux Nestor pour les conseils.

⁶⁴ Alain Fouchard, *Aristocratie et démocratie : idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris : Les Belles Lettres, 1997, p.58, voir aussi : Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris : Éditions de Minuit, 1969, p.73, sur les divers sens de *kratos*, et, Homère, *Iliade* IX, 3 : où Diomède remet en cause la valeur d'Agamemnon.

⁶⁵ Voir Fouchard, op. cit., p.65 : « Chez Homère, la valeur guerrière de l'*aristos* s'accompagne de sa valeur à l'Assemblée, de son aptitude à délibérer. Elle les légitime même. »

⁶⁶ Voir Ibid., p.5, sur la superficialité de la société homérique conçue comme une société du résultat (*result-culture*), voir aussi Donlan, op. cit., p.5-6; Arthur W. H. Adkins, *Merit and Responsibility : Study in Greek Values*, Oxford : Clarendon Press, 1960, p.49; Douglass L. Cairns, *Aidôs: The psychology and Ethics of honours in Ancient Greek Literature*, Oxford: Clarendon Press, 1993, p.50-51: "How things look and what people say".

⁶⁷ Homère, *Iliade*, IX, 438-443.

Mais cette sagesse militaire, de fait un savoir stratégique mêlé d'un sens de la réparti, est-il ce que nous cherchons? Est-ce qu'une telle sagesse pourrait être associée à une formule telle que « Connais-toi toi-même »? Oui, sur un point au moins, il y a un rapprochement évident, parce que cette sagesse guerrière se formule sous forme de conseils (βουλας) comme les maximes delphiques. Cette sagesse désignerait la capacité des héros à évaluer différentes stratégies de façon à choisir la plus avantageuse, c'est-à-dire ici, celle qui apporterait au guerrier le plus de gloire ou le moins de déshonneur. Ainsi, si on essayait d'interpréter notre maxime à la lumière de l'*arété* telle qu'on l'a définie jusqu'ici, il faudrait se demander en quoi la connaissance de soi pourrait contribuer à la puissance d'un guerrier et d'un stratège. On répondrait alors que la connaissance de soi lui permettrait de mieux connaître ses limites et faiblesses pour se corriger ou ne pas se surestimer. Mais dans l'*Iliade*, lorsque les chefs tiennent conseil, c'est toujours cette même valeur d'excellence militaire et de courage qui est mise de l'avant⁶⁸. Pourtant, Alain Fouchard dans *Aristocratie et démocratie : idéologie et société en Grèce ancienne* réussit à lier la sagesse de l'*arété* à la sagesse delphique. Il dit, parlant de la sagesse du héros homérique, que « celui qui ne tient pas compte des rapports de force est un insensé. » Liant les maximes delphiques à d'autres documents telle la fable du rossignol et de l'épervier des *Travaux et les jours* d'Hésiode⁶⁹, il établit que la sagesse des guerriers consistaient à savoir reconnaître les rapports de forces qui existent entre eux. « La sagesse grecque traditionnelle, proclamée par exemple dans les maximes delphiques, apparaît ainsi comme la contrepartie nécessaire d'un ordre aristocratique fondé sur le rapport de forces. Elle permet de faire reconnaître et accepter la valeur de l'*aristos* en empêchant de mettre en péril les uns et les autres. Elle stigmatise l'*hybris*, la violence arrogante. » Ainsi, par la connaissance de leurs forces respectives et la condamnation de la violence excessive, les héros étaient amenés à se respecter entre eux et à former une hiérarchie solide. Son interprétation est intéressante, mais elle utilise la sagesse delphique comme point essentiel de la sagesse aristocratique grecque, ce qui ne nous est pas permis dans la mesure où c'est justement le contraire que nous voulons faire; c'est-à-dire que lui, interprète Homère sous l'éclairage delphique alors que nous, nous voulons interpréter la sagesse delphique à partir d'Homère question de lui trouver un

⁶⁸ Par exemple, *Iliade* XIV, 83-102 : Ulysse semonce la lâcheté des propos d'Agamemnon.

contexte. A. Fouchard nous donne cependant une très bonne piste en liant la sagesse aristocratique de l'*arété* avec l'*aidôs*. Car son interprétation de la sagesse de l'*arété* en tant que respect de la force des autres fait directement référence à l'*aidôs* dans les cas où elle qualifie la relation des individus de valeurs inégales⁷⁰. Peut-être trouverons-nous de ce côté-là quelque chose sur quoi fonder l'interprétation de Fouchard. Ou, à tout le moins, trouverons-nous quelques valeurs morales qui puissent rapprocher cette sagesse aristocratique de notre sagesse delphique.

⁶⁹ Hésiode, *Les Travaux et les jours*, 202-212.

⁷⁰ Par exemple : *Odyssée* III, 22-24 : Télémaque face à Nestor.

Chapitre IV : L'*aidôs*

Il nous faudrait donc une notion qui, bien sûr, ne soit pas incompatible avec le désir d'excellence, de supériorité militaire et de gloire que nous venons d'observer dans la société aristocratique de l'*arété* homérique, mais qui exprimerait d'autres valeurs, moins compétitives, avec un réel contenu social et moral. À l'intérieur du corpus homérique, la notion d'*aidôs* est, plus que toute autre, susceptible de nous fournir ce que nous cherchons.

4.1- L'*aidôs* dans la bataille

Pour ce qui est de savoir si l'*aidôs* fait partie des valeurs aristocratiques, sa présence dans l'*Iliade*, c'est-à-dire dans une société en état de guerre, ainsi réduite à ses plus simples appareils, prouve, sinon son origine aristocratique, à tout le moins son intégration aux valeurs aristocratiques de la société homérique.

L'*aidôs* est cependant une valeur un peu ambivalente. C'est pourquoi d'ailleurs, afin de clarifier sa signification dans les divers contextes, des spécialistes tentèrent de distinguer deux sortes d'*aidôs* : la compétitive et la coopérative. Cette distinction n'est cependant pas nécessaire. Elle crée une opposition là où il n'y en a pas absolument, puisque la compétitivité n'exclue pas la coopération⁷¹. Au contraire, elle peut parfois la favoriser comme, par exemple, dans les sports d'équipe. Bien sûr, il y a deux *Éris*⁷², la saine émulation et la querelle. De fait, la compétitivité, passée une certaine limite, empêche

⁷¹ Cairns, op. cit., p.86: "It will be seen that the hero's concern for their own, personal honour (competitive *aidôs*) is invoked to encourage an attitude of responsibility towards other members of their contingent; the honour of each, in fact, is closely bound up with that of the others, and this brings about co-operation rather than a simple attitude of *saue qui peut*."

⁷² Hésiode, *Les travaux et les jours*, traduction de Paul Mazon, 11-27 : « Ne disons plus qu'il n'est qu'une sorte de Lutte (éridôn) : sur cette terre, il en est deux. (...) L'une fait grandir la guerre et les discords funestes, la méchante! (...) L'autre (...) éveille au travail même l'homme au bras indolent : il sent le besoin du travail où il voit le riche qui s'empresse à labourer, à planter, à faire prospérer son bien : tout voisin envie le voisin empressé à faire fortune. (...) ».

l'esprit d'équipe et c'est là, entre autre, que l'*aidôs* intervient. Il faut comprendre que la valeur de l'*aidôs* lorsqu'elle stimule la « compétitivité » n'exclut pas la coopération et que, pour coopérative qu'elle soit, elle ne s'oppose pas non plus au désir d'excellence de l'*arété*; en somme, elle fait appel aux deux en excitant le sens de l'honneur des guerriers⁷³. L'*aidôs* fait donc partie des vertus d'excellence du guerrier grecque et, en ce sens, son lien avec la culture guerrière aristocratique est indéniable. Dans l'*Illiade*, au cœur de la mêlée, quand les hommes ont peine à tenir devant l'ennemi, on entend leurs chefs les exhorter à l'*aidôs*. Au livre XV, 502^{ième} vers, lorsque Ajax stimule ses troupes et leur crie « *Aidôs*, Argiens », les empessant d'être à la hauteur et, lorsqu'un peu plus loin (561-2), toujours, il les stimule, leur disant d'être des hommes en se mettant *tous* (*allègous*)⁷⁴ l'*aidôs* au cœur, on voit bien que l'*aidôs* fait appel à la solidarité (*philotès*) et au sens de l'honneur des guerriers. « Soyez à la hauteur de ce qu'on attend de vous; ne nous décevez pas », « motivez-vous les uns les autres et soyez garants du courage de vos compagnons ». Voilà ce qu'il semble dire aux guerriers, en appelant simultanément à la fierté des hommes : « soyez égaux à vous-mêmes⁷⁵ », à l'esprit de corps et à leur sens de la responsabilité : « ne nous laissez pas tomber et faites bloc ensemble contre l'ennemi ». On fait aussi appel à l'orgueil des guerriers en leur rappelant qu'ils ne doivent pas craindre l'ennemi, mais plutôt l'humiliation qu'entraînerait leur lâcheté, blâmés qu'il serait alors par la *némésis*⁷⁶ de leurs compagnons d'arme. Dans ces passages⁷⁷, chaque guerrier est juge et garant du courage des autres. L'exhortation fonctionne de deux façons: d'une façon positive, stimulant le respect de soi et la loyauté des soldats et, d'une façon négative, en faisant planer le spectre de la *némésis*, leur faisant craindre d'être perçus comme des lâches par les autres, leurs

⁷³ Cairns (op. cit., p.98-103) approfondit cette opposition « coopération/compétition » utilisant l'opposition d'Agamemnon et d'Achille qui interprètent tous deux l'*aidôs* en termes compétitif, mais à tort.

⁷⁴ André Cheyns, dans *Étude d'aidos et de sebas dans la poésie homérique* (thèse 1966. Université de Louvain) p.115-116, insiste bien sur l'aspect collectif de l'*aidôs* : « (...) l'*aidôs* est provoqué par le souci de ne pas faire figure de lâche devant les autres, ce qui rejoint le rapport entre *aidôs* et *allègous*. »

⁷⁵ Pindare dirait, « devient ce que tu es ».

⁷⁶ Homère, *Illiade* XVII, 91-5 : Méléna hésite, il craint la *némésis* de ses compagnons s'il ne sauve pas la dépouille de Patrocle, mais Hector s'approche... *Némésis* : terme souvent associé au caractère négatif de l'*aidôs*, il prend ici son sens ancien d'indignation humaine; plus tard, en effet, les dieux se mêleront de l'inconduite humaine et le terme *némésis* prendra la signification de vengeance des dieux. Voir Cairns, op. cit., p.133.

⁷⁷ Ibid., XV, 502-3 : Exhortations d'Ajax; XXII, 104-7 : Hésitations d'Hector devant l'approche d'Achille : il ne peut reculer, tenu par l'*aidôs*.

adversaires et même par les dieux. Dans les deux cas on voit qu'il s'agit de stimuler l'orgueil et la fierté qui peuvent agir autant individuellement, par rapport à l'image qu'on a de soi, que socialement en fonction de l'image qu'on veut que les autres aient de soi. Dans le dernier cas, comme on l'a vu, c'est la menace du déshonneur et de la honte qui agit. Cette menace, anticipée par l'*aidôs* qui prend un caractère très précis pour le Grec, c'est la *némésis* : la colère, la réprobation et par suite le déshonneur. C'est pourquoi, après avoir fait appel à la fierté de leurs soldats, leur rappelant leurs prétentions d'hier⁷⁸, ou le mérite de leurs pères⁷⁹, les chefs se servent d'images dépeignant la lâcheté, la honte, la défaite et ses conséquences sur l'honneur des guerriers, de leur famille, de leur communauté, afin de les insulter et de les mettre au défi. « Espérez-vous donc, le jour où Hector au casque étincelant aura pris vos nefes, que vous vous en irez, à pied, chacun dans vos patries?⁸⁰ » *Aidôs*, dans le contexte des exhortations guerrières, prend donc le sens d'un appel à la fierté et à la valeur des guerriers qui joue sur leur crainte d'être humilié favorisant ainsi l'esprit de corps et la coopération. On voit ainsi l'*aidôs* jouer un rôle moral significatif dans la mesure où elle permet aux Grecs respectueux et civilisés d'anticiper les conséquences sociales et morales de leurs actes à travers la menace de la *némésis*. Le rôle que joue ainsi l'*aidôs* sera très important, puisque c'est du calcul de la conséquence des actes, la prudence, que naîtra la *sophrosunê*, un élément essentiel de la sagesse grecque. Concernant son rôle militaire en général, il est complémentaire à celui de l'*arété* qui promeut, dans l'enthousiasme, le héros jusqu'à la gloire de l'excellence. On a vu en effet que, de son côté, l'*aidôs* permet, dans les moments critiques, de tenir bon et de ne pas céder à la peur ou à la lâcheté, de ne pas laisser son compagnon d'arme sans soutien ou sa dépouille et ses armes à l'ennemi. En somme, au-delà des appels à l'héroïsme individuel de l'*arété*, l'*aidôs* met de l'avant l'esprit de corps (*philotès*) et le courage (*alkè*) du combattant lorsque les troupes sont sur la défensive.

⁷⁸ Ibid., VIII, 228-30 : « Honte (*aidôs*) à vous! Argiens. Ah! Les lâches infâmes, sous leur magnifique apparence! Où sont donc allées vos vantardises? (...) ».

⁷⁹ Ibid., IV, 368 : Agamemnon insultant Diomède et Sténélos : « Mais le fils qu'il a engendré vaut bien moins que lui au combat (...) ».

⁸⁰ Ibid., XV, 507-8.

4.2- L'*aidôs* dans les rapports sociaux

Hors de la guerre, on voit l'*aidôs* prendre différentes significations tournant autour du respect : respect des supérieurs, respects des amis, des femmes, des invités, des étrangers, des suppliants, etc. À chaque fois, il s'agit de faire preuve d'un certain savoir vivre, d'un respect des conventions sociales qui s'exprime en général par une retenue motivée par la peur de ce qu'on pourrait penser de soi. Toujours donc, cette anticipation de la *némésis*, ressentiment des autres, qui occasionnerait le déshonneur. On l'a vue plus tôt agir sur la fierté du guerrier, on la voit ici agir sur l'individu au niveau civil afin qu'il puisse se préserver le respect des autres. Selon les différents cas, cette retenue va de la simple pudeur face aux organes et aux relations sexuels, à la modestie due aux rois. Le sens général de l'*aidôs* peut alors être traduit par retenue ou maîtrise de soi, toujours en rapport avec ce qui est socialement convenu : ce qui est la règle. Elle vise à faire régner la concorde et c'est pourquoi on la voit associée à l'*eunomiè*⁸¹ qui caractérise le bon ordre social. En ce sens, l'*aidôs* régularise les mœurs en faisant appel à un ensemble de sentiments sociaux relatifs au besoin d'appartenance (*philotès*) à la communauté. Ceci explique pourquoi, *aidôs* est souvent opposée à *hybris*, terme traduit par « démesure », qualifiant ce qui est excessif, violent, et qui par ce fait dépasse les limites, notamment l'orgueil arrogant (*athastalia*) de celui qui se moque des autres, tel Agamemnon lorsqu'il prive Achille de sa part d'honneur (*timè*) au début de l'*Illiade* (I, 149-158). Son acte est alors qualifié d'excessif (*hybrin*⁸²) et d'*anaidéié*, c'est-à-dire comme privé d'*aidôs*, et tout le reste du récit s'emploiera à montrer les conséquences néfastes de cette brèche dans le code d'honneur.

4.3- Traduction et signification globale de l'*aidôs*

Après cette brève présentation de l'*aidôs*, on comprend la difficulté que représente sa traduction en français. On comprend aussi que la traduction d'*aidôs* par « honte » de P.

⁸¹ Voir André Cheyns, op. cit., p.70-71 : le rapprochement entre *aidôs* et *eunomiè* deux termes opposés à l'*hybris* dans l'*Odyssée* XVII, 487 : Reproches à Antinoos qui ne respecte pas l'*aidôs*.

Mazon est un pis aller : elle réduit l'*aidôs* à son effet négatif, la honte, alors qu'à chaque fois, on sent que si la honte est en question, ce n'est que pour en appeler à la fierté ou au sens de l'honneur⁸³. Par exemple, il traduit l'expression « *aidô test'eni tumô* » (vers 561) par « mettez-vous au cœur le sens de la honte », alors qu'il serait plus sensé de dire « mettez-vous la fierté au cœur » ou encore « préoccupez-vous de votre valeur » car, psychologiquement parlant, c'est surtout la fierté, le souci de notre valeur et réputation, qui exclue la honte et pas seulement la peur vaniteuse de s'humilier devant les autres... Certes, dans plusieurs passages, *aidôs* ou le verbe *aidéomai* signifie « avoir honte », mais mon impression est que ce n'est là qu'un aspect de la réalité qu'exprime l'*aidôs* en général. La difficulté vient du fait qu'*aidôs* est une notion complexe qui articule ensemble plusieurs éléments émotifs et moraux⁸⁴ aujourd'hui séparés. Elle recoupe donc le sens de plusieurs mots français. En fait, *aidôs* touche à tout un réseau de sentiments et de valeurs militaires, sociales et morales, englobant autant les relations de pouvoir de cette société hiérarchique basée sur l'honneur, que les conventions normalisant les relations sociales externes et internes de la communauté. En somme, la fierté, la honte, le respect exprimeraient les différentes facettes d'une même sensibilité. Ainsi, devant la diversité des contextes où le mot « *aidôs* » apparaît, on est tenté, ne serait-ce que pour traduire le mot en français, de trouver une signification générale à *aidôs*. Certains⁸⁵ cependant prétendent que l'*aidôs* ne se pensait pas comme un tout et qu'il faudrait s'en tenir à une définition pour chaque type d'usages et ainsi avoir autant de significations que de traductions différentes. Pourtant, un lien existe entre les occurrences du mot et de ses dérivés, c'est le lien de la moralité

⁸² Homère, *Iliade* I, 203 : Achille à Athéna sur l'insolence d'Agamemnon.

⁸³ Le vers 44, du chant XXIV de l'*Iliade*, bien que controversé et suspecté de venir d'Hésiode (*Travaux*, 318), exprime bien cette bipolarité : « ce respect qui sert et perd également les humains ».

⁸⁴ Elle vient aussi de théories sur la société homérique telle celle de Eric Robertson Dodds dans *The Greeks and the Irrational*, Berkeley : University of California Press, 1966, ch. 2, qui stipule que la société homérique est une « *shame-culture* » et que les héros n'ont pas de conscience individuelle : ils agiraient seulement par peur de l'opinion des autres (*némésis*) et non par conviction personnelle... Je suis d'avis que cette catégorisation est ethnocentrique et surestime la superficialité de la société homérique conçue comme une culture de l'apparence et de la honte, versus une société judéo-chrétienne de l'intériorité et de la culpabilité. Voir à ce sujet les arguments de Cairns, op. cit., p.14-47 et 141-144, qui montrent comment les conventions sociales peuvent être intériorisées et comment elles peuvent constituer des valeurs personnelles.

⁸⁵ Notamment A. Cheyns, op. cit., p.139 : « Bien sûr, on ne risque rien à s'aventurer dans une recherche d'un sens fondamental. Cependant, une telle investigation ne présente, à notre avis, aucun intérêt réel, parce qu'il est évident qu'à l'époque homérique, aucun rapport entre l'ensemble des différents sens précités n'était plus sensible. »

publique, c'est-à-dire l'ensemble des conventions morales qui codifient la conduite et les jugements de la communauté. Tous les sentiments que recourent l'*aidôs* dans les différents contextes sont des sentiments moraux et sociaux⁸⁶ : le sentiment de « fierté », de « solidarité », de « respect », de « pitié », de « pudeur », de « honte », d'« opprobre », etc., tous qualifient moralement leur objet en portant sur lui un jugement de valeur largement déterminé par les normes sociales. « Dois-je résister ou fuir, dois-je admirer, respecter ou craindre cet homme⁸⁷, cette femme⁸⁸, dois-je secourir mon ami ou sauver ma peau⁸⁹, dois-je faire respecter mon honneur (*timè*⁹⁰) ou respecter l'honneur de l'autre, dois-je accueillir cet étranger, ou encore, acquiescer aux supplications de ce vagabond? », sont autant de questions pratiques auxquelles répond l'*aidôs*. En ce sens, on voit l'*aidôs* agir comme une sorte de conscience morale et sociale incitant chacun à suivre la voie de la bonne conscience et du respect des conventions. C'est comme si, de l'intérieur de leur conscience individuelle (*phrenes*), les héros entendaient, tels les chants d'un chœur tragique, les harangues de toute leur communauté (*démôs*). Certes, le mot « conscience » implique un niveau d'abstraction et d'autoréflexivité qui ne convient peut-être pas encore à l'*aidôs*, même si, nous le verrons bientôt, l'*aidôs*, de proche en proche, évolue vers une telle conscience. Alors, pour être plus précis, parlons à l'instar de Cairns⁹¹, d'une sensibilité morale aux normes sociales, mais pour dire comme lui « comment peut-on séparer la sensibilité morale de la conscience morale⁹²? » et, dans le même sens, nous rajoutons, « comment séparer la conscience morale de la conscience sociale? » Ce besoin qu'on les spécialistes modernes de tout séparer ne convient pas dans l'analyse de l'*aidôs*. C'est une notion inclusive qui contient tous ces éléments (sentiments et conscience individuels et/ou socialement déterminés) sous forme embryonnaire, de la même manière que la philosophie

⁸⁶ Je dis « moraux » et « sociaux » afin de ne pas trahir l'enchevêtrement inextricable des liens qui unissent la morale individuelle et publique chez le Grec de cette période. En insistant pour maintenir le qualificatif moral, je veux m'inscrire en faux devant ceux qui, comme Adkins, mettent en doute la moralité individuelle des anciens Grecs sous prétexte qu'ils agissaient moralement seulement par peur de l'opinion des autres.

⁸⁷ Homère, *Odyssée* III, 22-24 : Télémaque face à Nestor.

⁸⁸ *Ibid.*, VI, 221 : Ulysse aux servantes de Nausicaa.

⁸⁹ *Ibid.*, *Iliade* XVII, 91-105 : Ménélas hésitant à sauver le corps de Patrocle.

⁹⁰ C'est la question que pose l'*Iliade* à travers la conduite d'Agamemnon envers la *geras* (honneur) d'Achille et celle d'Achille envers la *timè* (honneur) d'Agamemnon.

⁹¹ Cairns, op. cit., p.140: « (...) *aidôs* is a sensitivity which regulates one's behaviour towards one's society in general. »

à l'origine contenait les sciences. Par-dessus tout, cette attitude analytique nous empêche de nous rapprocher et de comprendre de l'intérieur le monde que nous étudions en instituant des catégories a priori trop souvent basées sur des préjugés, notamment l'idée du progrès de la civilisation. Il y a sûrement des différences entre l'homme d'ici et d'ailleurs, entre l'homme de maintenant et de jadis, mais elles ne sont jamais catégoriques...

4.4- L'origine de l'*aidôs*

La notion d'*aidôs* étant présentée dans ses grandes lignes, resituons-la dans notre questionnement sur la sagesse. D'abord, l'*aidôs*, véhicule émotif des conventions et des valeurs morales de la société grecque ancienne peut-elle être considérée comme valeur aristocratique? On a vu que oui : dans les exhortations guerrières, son caractère aristocratique était indéniable. Mais, de là à affirmer que l'*aidôs* est une vertu d'origine aristocratique, c'est une autre paire de manches. Nous avons démontré que l'*aidôs* dans l'*Illiade* fait partie des valeurs aristocratiques, mais il est impossible de remonter au-delà pour en étudier l'origine. D'ailleurs, nous n'avons pas démontré l'inverse, c'est-à-dire que cette vertu n'est pas présente ailleurs dans des documents non-aristocratiques. Et, en effet, c'est sans grande surprise que l'on retrouve notre vertu chez Hésiode⁹³. Pourtant, cela n'exclut pas qu'elle soit d'origine noble, puisqu'il est possible qu'Hésiode se soit inspiré de l'*Illiade* pour écrire ses poèmes. De toute façon, la question de l'origine aristocratique ou autre de l'*aidôs* devient secondaire aussitôt qu'on voit les mêmes valeurs partagées à l'ensemble du monde grec. Simplement, nous devons élargir le spectre de notre recherche. Peut-être l'*aidôs* est-elle une vertu héritée de civilisations préhelléniques, vestige d'une religion oubliée, peut-être est-elle un apport des immigrants indo-européens, à ce niveau qui peut se targuer de savoir? Il est toutefois une question beaucoup plus importante et beaucoup plus facile à répondre. Cette question que nous nous posons en abordant la

⁹² Voir là-dessus l'argument de Cairns contre Redfield, op. cit., p.143-146.

⁹³ Hésiode, *Les travaux et les jours*, texte établi et traduit par Paul Mason, Paris : Les Belles Lettres, 1979, 200 : « Alors quittant pour l'Olympe la terre aux larges routes, cachant leurs beaux corps sous des voiles blancs, Aidôs et Némésis, délaissant les hommes, monteront vers les Éternels. »

notion d'*aidôs*, car nous cherchions une sagesse s'apparentant à celle des maximes, et l'*aidôs*, pleine des valeurs morales et sociales que nous lui connaissons, semble être très proche de la sagesse, on pourrait même affirmer sans trop se tromper qu'elle en est en quelque sorte l'ancêtre.

Chapitre V : La *sophrosunê*

5.1- Étymologie

C'est ici que notre enquête fait une avancée significative. En essayant de rapprocher l'*aidôs* de la sagesse, on découvre que dans certains passages homériques, cette proximité que nous pressentions entre elles, existe bel et bien. Les mots « saophrôn » ou « saophrosunê », proches ancêtres de la *sophrosunê*, expression emblématique de la sagesse grecque classique, sont pour nous, les premières traces littéraires de cette sagesse naissante. Étymologiquement, le sens de *saophrosunê* naît de l'association de « saos » (sain, en santé), de « phrenes » (pensée, esprit) et de « synê », un suffixe féminin qui forme un nom abstrait avec l'adjectif « saophrôn »⁹⁴. Ce qui donne à « saophrosunê » la signification de « sain d'esprit » ou encore « rectitude de pensée »...

5.2- Cinq occurrence de la *sophrosunê* chez Homère

À quatre reprises, ces mots apparaissent chez Homère et, dès la première occurrence, on les voit associés à l'*aidôs*. Dans le premier passage⁹⁵, Apollon, au cours d'une querelle entre dieux au sujet d'Achille, mis au défi par Poséidon, refuse de se battre au nom de la *sophrosunê* et de l'*aidôs*. Ce passage est extrêmement significatif pour notre enquête. Premièrement, parce qu'il y est question d'Apollon, que nous voyons ici, pour la première fois dans la littérature grecque, associé à cette sagesse dont il deviendra, par l'intermédiaire de l'oracle de Delphes, un des éléments de propagation essentiels dans la période archaïque et classique. Deuxièmement, parce que nous y voyons l'*aidôs* agir de paire avec la sagesse : d'un côté, la *sophrosunê* permet à Apollon de faire la part des choses en effectuant les calculs que conseille la prudence et en se rendant compte qu'il serait absurde de s'en

⁹⁴ Helen North, *Sophrosyne: self-knowledge and self-restraint in Greek literature*, Ithaca: Cornell University Press, 1966, p.3, note 10.

⁹⁵ Homère, *Iliade*, XXI, 462-468.

prendre à Poséidon pour de « pauvres humains ». De l'autre côté, l'*aidôs* l'empêche de se battre avec Poséidon, car celui-ci est son oncle et il lui doit respect. Cependant, ce passage nous laisse dans l'embarras sur un point. En effet, plusieurs commentateurs ont douté que, dans le cadre héroïque de l'*Illiade*, la *sophrosunê* puisse jouer un rôle moral au sens strict. Le calcul de prudence que fait Apollon opère-t-il selon des critères de forces comme la sagesse des guerriers? C'est-à-dire qu'il considérerait inutile de se battre contre Poséidon simplement pour des raisons stratégiques, parce que celui-ci est probablement plus fort que lui ou, plutôt, joue-t-il un rôle parallèle à l'*aidôs* en jugeant qu'il serait exagéré et inconvenant de se battre contre son oncle pour des bagatelles. Évidemment, pour que la *sophrosunê* joue pleinement son rôle moral, il faudrait que l'action soit considérée bonne en soi et non par calcul. C'est cependant beaucoup demander. On sait qu'encore chez Platon, les concepts d'utilité et de moralité sont souvent interchangeables et que, de toute façon, il n'est pas aisé de départager les intentions réelles qui sous-tendent une action, au point où il est toujours possible d'attribuer quelques calculs à une action morale et même de nier qu'une action morale en soi soit effectivement possible. Rappelons-nous aussi que la moralité grecque s'exprime en terme de mesure et de convenance et nous seront moins surpris de voir la sagesse se présenter comme un calcul. Or, comme le fait remarquer H. North, c'est par rapport au respect des limites imposées par la société et la religion grecque qu'il faut évaluer le caractère moral de la *sophrosunê*. Aussi, North⁹⁶ fait valoir que, malgré son côté intellectuel et intéressé, le calcul de la *sophrosunê* est toujours utilisé pour qualifier positivement un certain type de comportement. D'autre part, cette attitude de calcul a aussi le mérite d'opérer un certain détachement qui permet de prendre en compte les conséquences des actions que l'on pose, ce qui renvoie à l'action qu'exerce l'*aidôs* par le biais de la *némésis* (opprobre) et de la *kléos* (gloire) en permettant d'anticiper la réaction de la communauté. Il est donc clair que celui qui agit par calcul dans le cadre de la *sophrosunê* et de l'*aidôs*, peut agir par intérêt personnel dans la mesure où son intérêt coïncide avec l'intérêt de la communauté. Ainsi, ce passage nous apprend que celui qui est sain d'esprit (*saophrôn*) respecte les rapports de forces et contient ses pulsions autant par respect de la supériorité de l'autre, que par respect de son lien de parenté avec lui (*aidôs*),

⁹⁶ North, op. cit., p.4.

que par calcul et prudence dans son intérêt personnel (*sophrosunê*). On voit donc, que ces deux qualités, le sens social de respect et la prudence, se complètent pour former une faculté intellectuelle et morale qui permet une certaine sagesse. On pressent même que l'attitude de détachement de la *sophrosunê* favorise la prise en compte de l'*aidôs* et de la *némésis* tout en apportant une dimension plus individuelle à la moralité civique⁹⁷.

Le second passage⁹⁸ qui nous intéresse se trouve dans l'*Odyssée*, plus précisément dans les chants (II, III, IV, XV) qui relatent le voyage de Télémaque hors de sa patrie. On y voit, là encore, par l'intermédiaire du verbe *nemessatai* équivalent d'*aideitai*⁹⁹, la *sophrosunê* mis en rapport avec l'*aidôs*. Dans ce passage, Télémaque est recueilli à Lacédémone par le blond Ménélas, mais Télémaque n'ose pas se présenter comme le fils d'Ulysse, le héros tant regretté par Ménélas : il se retient par prudence, explique Pisistrate, le fils de Nestor qui l'accompagne, il craint trop en son cœur (*nemessatai d'eni tumô*) d'être impertinent devant cet homme admirable. La retenue de Télémaque face à Ménélas est exprimée ici en terme de *sophrosunê* et de *némésis*, mais, identique à celle qu'il manifeste en terme d'*aidôs* lorsqu'il se trouve en face du sage Nestor¹⁰⁰ dans un passage antérieur. À l'évidence, nous sommes dans une situation où les conventions et le respect propre à l'*aidôs* entrent en jeu. Dans ce contexte, l'*aidôs* aurait exprimé un respect qui retient, qui intimide celui qui est face à quelqu'un de supérieur. Or, ici, la réserve de Télémaque s'expliquerait par son « sain esprit », sa *sophrosunê*, plutôt que par l'*aidôs*. La *sophrosunê* joue donc ici le rôle de l'*aidôs*, comme elle le fera graduellement de plus en plus dans la langue grecque¹⁰¹.

⁹⁷ Cairns, op. cit., p.127, va plus loin en suggérant que la *sophrosunê* puisse être la condition de l'*aidôs*.

⁹⁸ Homère, *Odyssée* IV, 158-160 (vers interpolés).

⁹⁹ Cairns, op. cit., p.84, note 120: « The verbs *nemessaomai/nemiszomai* and *aideomai* can thus refer to the same type of reaction, namely the rejection and avoidance of discreditable conduct (...) ».

¹⁰⁰ Homère, *Odyssée* III, traduction de Victor Bérard, 23-24 : Télémaque face à Nestor : « c'est le rouge au front (*aidôs*) qu'un un homme de mon âge interroge un ancien ».

¹⁰¹ Voir North, op. cit., p.6-7, note 18 et 21.

Dans le passage suivant¹⁰², Pénélope, en opposant la *sophrosunê* à l'insouciance (chaliphronéonta) et à la folie (aphrona), confirme l'étymologie du mot « *sophrosunê* ». On apprend aussi que la *sophrosunê* est une grâce accordée par les dieux, ce qui montre le lien étroit qui unit cette faculté intellectuelle et morale avec le domaine religieux. Pour ce qui est du dernier passage où il est fait mention de la *sophrosunê*, il suit immédiatement celui-ci¹⁰³. Il est question alors de la prudence dont fait preuve Télémaque en ne révélant la présence de son père qu'au moment opportun. Cette prudence est qualifiée de « saophrosunêsi ». Il s'agit là d'un calcul pratique et stratégique qui implique une bonne maîtrise de soi de la part du jeune héros, mais rien ici de proprement moral...

D. L. Cairns¹⁰⁴, de son côté, nous suggère un autre passage¹⁰⁵. Le mot « saophrosunê » n'y est pas mentionné. Télémaque, qui s'est déjà illustré par sa sagesse, y dit, répliquant aux reproches de sa mère concernant son manque d'esprit (noêma¹⁰⁶), qu'il est capable de distinguer entre le bien et mal. La dispute autour du mauvais traitement qui est fait à l'invité-étranger, en rapport avec la tradition de la *philoxenoi*, c'est-à-dire de l'hospitalité, convention normalement garantie par l'*aidôs* de celui qui accueille, est ici discutée en terme d'intelligence et non d'*aidôs*. Cairns y voit un exemple de plus du rapprochement de la *sophrosunê* et de l'*aidôs*. En outre, l'intelligence (noêma) qu'on associe à la *sophrosunê* se montre ici clairement capable d'agir en tant que raison pratique, un peu comme la

¹⁰² Homère, *Odyssée* XXIII, 11-13 : Pénélope à Eurycleé : « Bonne mère es-tu folle? Un dieu peut donc troubler la tête la plus sage (επιφρων)! [et donner la sagesse (σοφροσύνης) à l'esprit le plus faux (χαλιφρονεοντα)! Toi, si posé jadis, c'est un dieu qui t'égare!] ».

¹⁰³ Ibid., XXIII, 30 : « En vérité, Ulysse est de retour! Il est à la maison! C'est comme je te le dis! C'était lui l'étranger que, tous, ils outrageaient : Télémaque savait de longtemps sa présence, mais prudemment gardait le secret de son père, pour lui donner le temps de punir les bandits. »

¹⁰⁴ Cairns, op. cit., p.128.

¹⁰⁵ Homère, *Odyssée* XVIII, 215-225 : « Télémaque es-tu donc sans [esprit (φρενες) et sans cœur? Tout petit, tes desseins étaient mieux réfléchis; te voilà grand; tu as entré dans l'âge d'homme; à te voir bel et grand, il n'est pas étranger qui ne te proclamât fils d'un homme heureux; mais parfois tu parais sans] esprit et sans cœur!... que vient-il d'arriver au manoir, me dit-on? Tu laisses insulter cet hôte de la sorte? » Réponse de Télémaque : « Ma mère, je ne puis qu'approuver ton courroux : ce n'est pas qu'en mon cœur, je ne pèse et ne vois le bien et le mal, je suis sorti d'enfance; mais parfois je ne puis prendre le bon parti, tant ces gens qui m'assiègent, me troublent et m'égarent! Ils ne pensent qu'au mal! Je n'ai pas un appui! » (...).

phronèsis d'Aristote¹⁰⁷, elle saisit et applique les principes de l'action bonne. Elle semble donc apte à jouer ce rôle de conscience morale qu'on n'était pas parvenue à distinguer de la sensibilité morale lorsque nous parlions de la réalité complexe de l'*aidôs*. Cependant l'*Illiade* n'est pas un traité de moral et ni l'*aidôs* ni la *sophrosunê* ne sont clairement distinguées dans leurs fonctions, il appert seulement que l'aspect intellectuel de la *sophrosunê* semble prendre le pas – en l'incluant toutefois – sur l'aspect plus émotif et social de l'*aidôs*.

¹⁰⁶ «νοημον» est synonyme de sagesse et d'intelligence.

¹⁰⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction de Jean Tricot, VI, 5, 1140b, 3-6 : « (...) la *prudence* [*phronèsis*] est une disposition, accompagnée de règle vraie, capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain. »

Chapitre VI : La sagesse homérique

6.1- L'origine de la sagesse homérique

Avec l'étude de ces trois concepts fondamentaux de l'aristocratie homérique : *arété*, *aidôs*, *sophrosunê*, nous devrions être en meilleure posture pour découvrir l'esprit dans lequel les maximes delphiques furent conçues. Nous avons été confrontés, au terme de notre discussion sur l'*aidôs*, à la possibilité qu'elle puisse ne pas être le seul fait des classes aristocratiques. Il nous faudra donc vérifier ce que, de son côté, Hésiode, cet autre grand poète grec, pourrait nous apprendre de son point de vue de paysan. Il faut admettre que notre hypothèse de départ, basée sur les témoignages de Platon et Plutarque, qui disait que les maximes delphiques étaient probablement issues d'une sagesse aristocratique était un peu simpliste. L'hypothèse opposée d'une sagesse d'origine paysanne, par exemple, issue d'une tradition agricole paisible et plus proche des anciennes traditions chtoniennes respectueuses des forces de la nature pourrait aussi vraisemblablement être évoquée. Cette tradition très ancienne, dont on n'a retrouvée des traces jusque sous le sanctuaire d'Apollon pythien, pourrait certainement avoir eu un effet sur la sagesse delphique. La survivance de cette tradition à travers le culte de l'Oracle delphique, par l'intermédiaire des prêtres crétois évoqués dans *L'Hymne homérique à Apollon* est une hypothèse pleine d'attrait. Faisons donc dorénavant en sorte de maintenir ouvertes, en même temps, ces deux hypothèses sur la provenance de la sagesse.

6.2- Le combat de l'*aidôs* chez Homère

D'autre part, nous avons appris que l'*arété*, valeur essentielle de l'aristocratie, amenait les guerriers à se faire valoir à la guerre afin de participer au pouvoir politique (*kairos*) et surtout, afin d'être immortaliser par la gloire (*kléos*). Nous avons appris que l'*aidôs* soutenait l'*arété*, cette course à l'excellence, mais qu'elle protégeait surtout l'ordre social en maintenant la hiérarchie par le respect des honneurs (*timè*) et la cohésion (*eunomia*)

en déconseillant l'excès (*hybris*). Grâce à la solidarité (*philotèia*) et à un certain sens des responsabilités sociales, elle apportait, avec la *némésis*, colère tant redoutée des Grecs, un rempart de civilité à cette société guerrière en quête de puissance et d'exploits. On remarque en outre, en lisant l'*Illiade*, que ce code moral est au centre de l'épopée. Le poète, en montrant dans son histoire les conséquences funestes des écarts moraux de ses personnages, semble vouloir enseigner une morale. D'abord, la colère d'Apollon fera regretter à Agamemnon, le roi des Achéens, sa cupidité : il devra rendre au prêtre d'Apollon¹⁰⁸ sa fille et démontrer ainsi, comme il se doit, de l'*aidôs*¹⁰⁹ aux suppliants. Ensuite, Agamemnon manquera encore de respect et cette fois ce sera envers Achille, le meilleur guerrier de toute l'Hellade. Injustement, pour se dédommager de la fille du prêtre, Agamemnon prive Achille de son trophée de guerre bien mérité, sa *timè* (récompense selon l'honneur : en l'occurrence la belle Briséis), entraînant ainsi l'intervention de Zeus en faveur de l'armée troyenne pour soutenir la colère d'Achille, fils de Thétis¹¹⁰. En conséquence : les Achéens perdent l'avantage du combat et sont refoulés vers la mer au pied de leurs nef. Pour finir, c'est l'accès de colère démesuré d'Achille, suite à la mort de son ami Patrocle, qui soulèvera la colère des dieux. Pas la colère de tous certes, mais Apollon ne nous déçoit pas, le premier, il réagit à la cruauté d'Achille, et Zeus sans tarder intervient. On voit donc, à la fin de l'*Illiade*, la tendance à l'*aidôs*, jusqu'ici protégée seulement par la vengeance (*némésis*) humaine, émouvoir les dieux eux-mêmes. Ils s'indignent du manque de respect d'Achille pour la dépouille d'Hector¹¹¹, et par ce fait, commencent à s'intéresser à la conduite humaine. Ce phénomène se poursuit et se développe dans l'*Odyssée*, où, entre autre, Zeus Xénios, dans son rôle de protecteur des hôtes, endosse pratiquement la cause du suppliant protégé par l'*aidôs*¹¹². Par ces interventions divines la contrainte morale de l'*aidôs* ne pouvait qu'être augmentée. La

¹⁰⁸ Homère, *Illiade* I, 17-21.

¹⁰⁹ Le vers 23 du chant I de l'*Illiade* démontre, par la réaction spontanée des Achéens, qu'Agamemnon aurait normalement dû respecter (*aidesthai*) la demande du prêtre.

¹¹⁰ Ibid., I, 493-530.

¹¹¹ En effet, à la fin de l'*Illiade* (XXIV, 33-54) Apollon, patron et inspirateur de la sagesse delphique donne l'exemple et fait un premier pas en défendant la dépouille d'Hector devant les dieux. Il décrit même le comportement d'Achille en terme d'*aidôs* au vers 44.

¹¹² Il est dit qu'il ressent de la *némésis* face aux injustices commises par les prétendants (*Odyssée*, XIV, 84).

sagesse qu'on voit naître chez Homère a donc le vent dans les voiles et va pouvoir se développer dans le cadre de la religion grecque.

6.3- La *sophrosunê* chez Homère

Mais sur cette sagesse homérique que savons nous maintenant? On sait d'abord qu'elle est naissante, comme nous venons de le dire. Nous connaissons même sa mère. Elle est, comme le précise cette inscription attique du IV^e siècle av. J. C., « (...) fille de la grandissime (*megalopsychè*) âme de l'*aidôs*¹¹³ ». Et, à l'analyse, on remarque non seulement sa tendance à apparaître de paire avec sa mère l'*aidôs*, mais à vouloir la remplacer de plus en plus. Ce qui la distingue de sa mère, c'est son côté plus rationnel : elle procède par calcul, plutôt que par peur des représailles ou désir de la gloire. Aussi, en n'abordant plus nécessairement un acte en fonction de ses effets sociaux, elle est plus individuelle. D'autre part, on sait qu'elle est, comme l'*aidôs*, liée à la *némésis*; elle est donc, elle aussi, liée au combat de cette dernière contre l'excès et l'égaré. Ce qui va de soi car, la *sophrosunê*, de par son étymologie même, s'oppose à l'*aphron* qui caractérise ce qui manque de bon sens, ce qui ne tient pas compte de l'ordre des choses. Dans le combat, elle est intelligence pratique et conseils stratégiques du guerrier, prenant le parti des héros; dans la vie en communauté, elle condamne l'abus en général et prend le parti de l'ordre en s'assurant que chacun obtienne sa juste part. Supportant ceux qui connaissent la norme sociale de l'*aidôs* et la respectent, elle veut contrôler les forces excessives et démoniaques de l'*Atè*¹¹⁴. Son combat est le suivant : empêcher que, aveuglés par l'*Atè*, les hommes (par arrogance¹¹⁵, ambition, cupidité, ruse, violence¹¹⁶) s'octroient des pouvoirs dont ils sont

¹¹³ (Ma traduction) Informations tirées du livre de North, op. cit., p.6, note 17; origine : George Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berlin 1878, no.34.

¹¹⁴ Cette force surhumaine qui égarait même les dieux : Agamemnon, au moment de se réconcilier avec Achille, pour se disculper, raconte comment *Atè* avait égaré Zeus lui-même (*Iliade* XIX, 87-139). Voir à ce sujet les remarques de W. C. Greene qui fait la différence entre l'*Atè* et l'*atasthalia* : la première, une force démoniaque dont les mortels et les dieux sont victimes; la deuxième, un entêtement volontaire de l'homme dans les voies de l'*Atè* : William Chase Green, *Moira, Fate, Good, and Evil in Greek Thought*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1944, p.21-23.

¹¹⁵ *Atasthalia*.

¹¹⁶ Ce sont là les différents visages de l'*hybris*.

indignes par *arété* (valeur) et sèment le désordre dans la communauté. Mais, chez Homère, son combat n'en n'est encore qu'au tout début : mené surtout par la *némésis*, ancêtre de la justice, qui réclamait vengeance longtemps avant qu'il ne soit question de sagesse. Observons maintenant comment ce combat pour l'ordre et la justice se poursuit, chez le peuple, d'abord dans les revendications de justice d'Hésiode et ensuite à travers l'évolution de la *polis*¹¹⁷ grecque.

¹¹⁷ Au VI^e siècle, cette sagesse associée à la société aristocratique réagira face à la tyrannie et la corruption. Théognis de Mégare nous entretient longuement de sa tristesse face à l'effondrement de sa tradition, voir chapitre IX du présent ouvrage.

Chapitre VII : Hésiode

7.1- Le témoignage d'Hésiode

Pour commencer, il faut dire ceci à propos de ce deuxième grand poète grec: nous interrogeons son œuvre pour mieux comprendre ce qu'était la sagesse grecque des inscriptions delphiques, mais le mot sagesse tel que nous l'avons étudié jusqu'ici ne s'y trouve pas. Nulle part dans sa poésie ce mot n'apparaît et pourtant, en tout le reste, les paroles d'Hésiode sont sagesse et piété. Certes, il connaît d'autres mots à peu près équivalents, mais aucun qui connaîtra la postérité de la « *sophrosunê* » qu'on trouvait cependant chez son devancier et probable inspirateur, Homère, comme nous le savons. Faire la lumière sur cette absence, que l'on constatera aussi chez le poète Solon, nous ne le pouvons ici. Il se pourrait, comme l'avance H. North que le mot n'existait pas encore dans la Béotie continentale d'Hésiode¹¹⁸, mais tout compte fait, il se pourrait encore plus que les quatre occurrences du mot chez Homère soient des ajouts au texte original. À ce sujet l'histoire se tait et les interprétations foisonnent. Ne nous attardons pas à spéculer sur ces problèmes de datation et d'authenticité et écoutons plutôt ce que l'histoire nous révèle de sûr.

¹¹⁸ Comme le pense North (dans *Sophrosyne: self-knowledge and self-restraint in Greek literature*, Ithaca: Cornell University Press, 1966), p.9: "Although Hesiod nowhere uses the word *sophrôn*, which may not yet be current in mainland Greece, his view of life and of the relation between god and man is thoroughly imbued with sophrosyne in one of its later aspects: as the spirit of *Méden agan* ("Nothing in excess")."

7.2- La justice dans *Les travaux et les jours*

Nous savons qu'Hésiode était un paysan¹¹⁹. Il nous fournit donc un nouveau point de vue sur les valeurs de la société grecque; un point de vue non aristocratique et plus modeste sur la vie. Jaeger a une phrase très belle pour décrire la différence qu'il y avait entre le monde d'Homère et le monde d'Hésiode. Il dit que : « La paysannerie du temps d'Hésiode ne songe pas du tout à cet idéal chevaleresque d'une humanité modèle, harmonieuse par le corps et l'esprit, habile au combat comme au discours, aux chants comme à l'action. Bien au contraire, elle prône le respect du vieux code moral dont la vertu réside dans la lente et immuable sagesse de l'agriculteur, dans l'accomplissement quotidien d'une tâche toujours renouvelée¹²⁰. » C'est pourquoi, dans la poésie d'Hésiode, les récits héroïques et les exploits cèdent la place à une généalogie divine, la *Théogonie*, qui tente d'expliquer rationnellement, à l'aide des dieux, l'origine des choses. Ils cèdent la place aussi à un tableau de la vie paysanne, *Les travaux et les jours*,¹²¹ véritable plaidoyer moral pour le travail et la justice. Pour notre part, nous nous intéresserons surtout à ce dernier poème, où Hésiode se sert d'un différent qui l'oppose à son frère au sujet de leur héritage pour développer une réflexion générale sur la justice. Il semble, d'après le poème, que ce frère aurait tenté d'acheter les rois – qui cumulaient entre autres fonctions celle de juge –, pour augmenter sa part de l'héritage au détriment de celle d'Hésiode. Hésiode alors, par son poème, voulut faire valoir la justice de Zeus qu'il implore : « (...) Zeus qui gronde sur nos têtes, assis à son palais très haut. Entends ma voix : regarde, écoute; que la justice règle tes arrêts, à Toi! ». En attendant cette justice, Hésiode conseillera son frère : « Moi, je vais à

¹¹⁹ Les seules informations sûres que nous ayons sur la vie d'Hésiode nous viennent de ses poèmes, tout le reste, comme le dit Paul Mazon (dans Hésiode, *Théogonie; Les travaux et les jours; le bouclier*, Paris : Les Belles Lettres, 1979, p.VII) « appartient au domaine de la légende. » On apprend que son père venait d'Ionie, qu'il naquit en Béotie à Ascra, qu'il a eu des problèmes avec son frère Persès au sujet du partage de l'héritage, qu'il cultivait ses champs et faisait métier d'aède et qu'il gagna un concours poétique à Chalcis. Mais nous n'avons rien de précis concernant sa chronologie. Là-dessus voir aussi Elie Bergougnan, *Hésiode et les poètes élégiaques et moralistes de la Grèce*, Paris : Garnier, 1940, Notice p.11). On s'accorde néanmoins pour fixer son acmé au milieu du VIIIe siècle (P. Mazon, op. cit., p.XV; E. Bergougnan, op. cit., p.12) et pour considérer qu'il vécut après Homère (E. Bergougnan, op. cit., p.12).

¹²⁰ Werner Wilhelm, Jaeger, *Paideia*, traduction de André et Simonne Devyver, Paris : Gallimard, 1988, Tome I, p.94.

¹²¹ J'oublie ici volontairement le *Bouclier* dont l'authenticité est plus qu'improbable. Voir P. Mazon, op. cit., notice sur le *Bouclier*, p.119 et 124.

Persès faire entendre des vérités. » La conception de justice qu'il développera à travers ses conseils, dans la mesure où elle entre dans l'évolution de la sagesse grecque, sera d'un grand intérêt pour notre recherche. De fait, cette conception de la justice (*dikè*) s'accorde très bien à ce que nous avons appris sur l'*aidôs* et la *némésis*. En effet, la justice d'Hésiode s'oppose à l'excès elle aussi, de la même manière qu'on a vu l'*aidôs*, la *némésis* et la *sophrosunè* s'y opposer chez Homère¹²².

7.3- Le travail, la justice et la volonté de Zeus

Pour bien cerner ce que représente la justice pour Hésiode, il faut d'abord bien comprendre la distinction qu'il fait entre les deux Érides¹²³, les deux types de luttes : elle est essentielle. D'un côté, il y a la lutte de l'homme vaillant, de celui qui travaille pour acquérir son dû et qui rivalise d'ardeur avec son voisin pour augmenter son confort et sa fortune; de l'autre, il y a la querelle que soulève l'homme lâche, celui qui veut s'approprier ce qui ne lui revient pas par la ruse ou la violence. Cette distinction qui promeut une saine émulation tout en excluant l'injustice n'est pas sans nous rappeler notre discussion sur la compétition et la coopération dans l'*aidôs*. Elle aussi, dans son cadre aristocratique, stimulait cette course (agôn) à l'excellence (arété) en l'encadrant dans les limites de l'honneur et du respect. L'enjeu est ici le même : comment à la fois stimuler et endiguer l'ardeur humaine. Mais si la question est la même, la réponse est différente. Pour Hésiode, la vertu (arété) ne s'atteint pas par le combat, mais par le travail; car le combat est maintenant associé à la mauvaise Lutte (Éris). Pour lui, la vertu passe inévitablement par la justice et pour y arriver, c'est simple, il faut travailler et se vouer à la bonne Lutte, car c'est seulement ainsi que l'on acquiert sa juste part sans empiéter sur celles des autres. Dans un premier mythe, il raconte que c'est là la loi immuable de Zeus : le travail, cette sorte de lutte, est le lot destinal de

¹²² Hésiode, *Les travaux et les jours*, Traduction de Paul Mazon, 213-217 : « Mais toi, Persès, écoute la justice; ne laisse pas en toi grandir la démesure. La démesure est chose mauvaise pour les pauvres gens : les grands eux-mêmes ont peine à la porter, et son poids les écrase, le jour où ils se heurtent aux désastres. Bien préférable est la route qui, passant de l'autre côté, mène aux œuvres de justice. » Cette phrase à elle seule pourrait résumer le message de *L'Illiade* et de *l'Odyssée*.

¹²³ Ibid., 11-41.

l'homme, il ne saurait y échapper. Le *mythe de Prométhée*, où l'on voit le titan tenter d'améliorer la condition humaine en dépit de la volonté de Zeus, en est la preuve : son geste ne nous valut que davantage de peines et de misères (Pandore et sa boîte), et Hésiode de conclure : « Ainsi donc il n'est nul moyen d'échapper aux desseins de Zeus. » Une fois la loi du travail établie, il lui restait à démontrer comment celui qui tente d'y échapper court à sa perte. Car, dans le monde hostile du paysan¹²⁴, où rien n'est obtenu sans effort, le travail est la seule façon d'obtenir sa juste part, celui qui refuse de travailler ou bien crève de faim ou devient un parasite en profitant du travail des autres, ouvrant ainsi la possibilité de l'injustice. Il est donc absolument nécessaire pour celui qui travaille et respecte la justice que cette justice qu'il observe soit aussi observée par les autres et c'est probablement pour cette raison qu'Hésiode en a fait une loi divine. Car, en effet, à quoi bon travailler si n'importe qui peut venir nous voler notre récolte. La justice divine était donc la seule garantie pour ces gens honnêtes et travailleurs : il fallait qu'elle puisse protéger les justes en décourageant les « lâches » de commettre des crimes contre elle. À cette fin, le *mythe des races* offre un tableau des différentes races d'homme ayant habitées la terre jusqu'ici. Il montre comment les races qui pratiquèrent la justice et l'*aidôs* ont été glorifiées par les dieux et comment celles qui ne les respectèrent pas périrent sans gloire dans la souffrance et le mal. C'est le destin qui attend les hommes de la race de fer, la nôtre, si nous ne prenons garde à nos mœurs. Hésiode le prophétise en effet, si nous ne respectons pas l'*aidôs* et la *némésis*, elles s'en iront « quittant pour l'Olympe la terre aux larges routes, cachant leurs beaux corps sous des voiles blancs, délaissant les hommes, elles monteront vers les immortels : contre le mal il ne sera point de recours.¹²⁵ » Et, plus loin, il ajoute, à l'intention des rois, représentant de la justice de Zeus ici-bas :

« Ceux (...) qui n'ont à cœur que la funeste démesure et les œuvres méchantes sont réservés à la justice du Cronide, Zeus au vaste regard. Souvent même une ville entière se ressent de la faute d'un seul, qui s'égare et trame le crime. Sur eux, du haut du ciel, le Cronide fait tomber une immense calamité, peste et famine à la fois. Les hommes se meurent, les femmes cessent d'enfanter, les maisons dépérissent, par le conseil de Zeus Olympien. Parfois aussi le Cronide

¹²⁴ Il faut s'imaginer un paysan asservit par un seigneur, avec une terre très limitée.

¹²⁵ Ibid., 200-201

leur détruit un rempart, une vaste armée, ou se paie sur leur flotte au milieu des mers.¹²⁶ »

On voit ici qu'Hésiode n'y va pas de main morte. Dans son désir de justice, il ne fait aucune différence entre l'ordre physique et moral des choses; il croit en une justice immanente : Zeus du haut de l'Olympe surveille les hommes et intervient lui-même ou à travers les éléments. Hésiode va jusqu'à élever la justice au rang divin en faisant de Dikè une déesse à part entière, fille du tout puissant Zeus et de Thémis¹²⁷. Ainsi si ce n'est pas Zeus lui-même qui les prend sur le fait, c'est elle qui les lui dénoncera (256-60). Cette croyance que les dieux étaient des justiciers n'était pas cependant tout à fait nouvelle, on la retrouvait déjà chez Homère¹²⁸, mais par bribes et jamais de façon aussi soutenue¹²⁹.

Comme le dit W. Jaeger avec passion:

« (...) il y a bien loin entre ces traces occasionnelles d'une conception éthique de la divinité à la passion religieuse d'Hésiode, le héraut de la justice, ce simple mortel issu du peuple qui grâce à sa confiance inébranlable en la mission protectrice de Zeus, pu tenir tête aux puissants du siècle. (...) Hésiode trouva bien dans Homère l'essentiel de cet idéal de justice ainsi que quelques expressions caractéristiques pour le décrire. Mais le zèle de réformateur avec lequel il souligne la force irrésistible, la place prédominante qu'il lui accorde dans la conception d'un gouvernement divin et d'une signification attachée à la vie humaine, tout ceci désigne le poète béotien Hésiode comme le prophète d'une ère nouvelle, celle où les hommes commencent à bâtir une société meilleure, fondée sur le bon droit¹³⁰. »

¹²⁶ Ibid., 238-247

¹²⁷ Ibid., *Théogonie*, 902. La Thémis, qui est ici divinisée, représente une forme d'équité antérieure à la justice telle qu'elle que nous la concevons, elle représente la justice, en tant qu'autorité, telle qu'elle était administrée par les rois et les nobles dans le cadre de l'aristocratie. Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris : Éditions de Minuit, 1969, p.103 : « La *thémis* est l'apanage de *basiléus* [roi], qui est d'origine céleste, et le pluriel *thémistes* indique l'ensemble de ces prescriptions, code inspiré par les dieux, lois non écrites, recueils de dits, d'arrêts rendus par les oracles, qui fixent dans la conscience du juge (en l'espèce, le chef de la famille) la conduite à tenir toutes les fois que l'ordre du *génos* est en jeu. » (p.103)

¹²⁸ Par exemple, *Odyssée* XIX, 109-114.

¹²⁹ W. Jaeger, *Paideia* I, p.101 : « Dans l'*Odyssée*, nous rencontrons la croyance selon laquelle les dieux sont les gardiens de la justice : leur règne ne serait être vraiment humain que s'ils donnent, en dernière analyse, la victoire à la cause juste. »

¹³⁰ W. Jaeger, *Paideia* I, p.101.

On comprend donc que, lorsque les arrêts des rois laissaient violer le droit des gens, la justice divine était leur seul recours¹³¹, et c'est probablement pour cette raison que cette conception de justice divine se sera développée avec plus de passion chez les paysans du peuple que chez les aristocrates plus capables de se faire justice eux-mêmes. Et c'est ainsi que, par l'intermédiaire de la poésie d'Hésiode, la justice, une des plus importantes valeurs de la civilisation humaine, entra au Panthéon grec avec ses sœurs, les Heures, Eunomia (Ordre) et Eirène (Paix), prenant ainsi sa place parmi les idéaux de l'esprit humain.

On voit donc chez Hésiode la justice s'associer à l'*aidôs* dans son combat contre l'excès, qui est ici redéfini en terme de travail et de propriété, alors qu'il était défini en terme d'exploits guerriers et d'honneur dans l'*Illiade*. On retrouve chez Hésiode la même tension que l'on avait découverte au cœur de l'*aidôs* entre le désir d'être vertueux et le danger d'outré passer ses droits, notamment dans la distinction des deux *Érides*. Et surtout, on remarque qu'à partir d'Hésiode les dieux sont plus que jamais impliqués dans la destinée humaine avec le développement de sa conception d'une justice immanente. Mais rien ici qui nous permette d'accéder directement à une nouvelle interprétation du « Connais-toi toi-même ». Passons donc à notre prochain auteur, Solon, dont la philosophie de justice est grandement tributaire de la pensée d'Hésiode.

¹³¹ Hésiode l'affirme lui-même dans un passage pathétique, si Zeus ne punit pas les injustes, à quoi bon être juste? *Les travaux*, 270-2 : « Je veux aujourd'hui cesser d'être juste, et moi et mon fils : il est mauvais d'être juste, si l'injuste doit avoir les faveurs de la justice!... »

Chapitre VIII : Solon

8.1- Solon : sa vie, son œuvre

Passons maintenant à l'examen de Solon, un autre grand poète de la Grèce. Mais attention, nous nous rapprochons sensiblement, de poètes en poètes, de la période d'influence de l'Oracle. Solon, d'ailleurs, semble avoir lui-même été récupéré par la « propagande delphique¹³² » puisqu'il fait partie de ces fameux Sept Sages de la Grèce, les présumés auteurs des maximes, dont nous avons fait mention au début de notre analyse. C'est à Solon lui-même que Suidas, dans son *Lexicon*¹³³, fait remonter le « rien de trop » et le « Connais-toi toi-même ». Nous possédons certains fragments de son œuvre, juste assez pour confirmer qu'il s'agissait, comme le souligne sa réputation, d'un poète jumelé d'un homme politique éprit de sagesse, et de justice. Mais rien dans ces quelques 250 vers n'atteste clairement son autorité sur les maximes et, c'est surprenant, car les légendes à son propos sont aussi nombreuses que glorieuses. Cependant l'histoire nous a conservé plusieurs récits des événements importants qui marquèrent la vie de Solon. Cela pourra sûrement nous éclairer sur le personnage et d'autant plus que, dans le cas de Solon, sa poésie fait partie intégrante de sa vie et que sa vie, elle, fut presque totalement dédiée à sa cité, Athènes. Il fut nommé archonte d'Athènes en 569 av. J.-C. pour arbitrer les revendications du peuple; il se fit le défenseur de l'équilibre social et fit écrire des lois un peu moins draconiennes pour le peuple. Il voulut par ses poèmes et sa politique enseigner aux citoyens d'Athènes une philosophie de liberté, de justice et de modération. Un des gestes politiques dont il était le plus fier fut le rachats des paysans devenus esclaves : « Solon, fils d'Execestidas, originaire de Salamine, a pour la première fois donné aux Athéniens ce qu'on appelle la *sisachtie*, c'est-à-dire le rachat des corps et des biens. En ces temps, les prêts avaient, en effet, les personnes pour gages, et beaucoup de gens, réduits à l'indigence, devenaient

¹³² J'utilise cette expression en faisant référence au livre *Les thèmes de la propagande delphique*, de Jean Defradas, Paris : Les Belles Lettres, 1972.

¹³³ Suidas, *Lexicon*, cité d'après la l'édition et la traduction de Douglas E. Gerber, *Greek Elegiac Poetry*, London: Loeb Classical Library, 1999, p.107-109: « He is also one of the Seven Sages, as they are called. The maxims "Nothing in excess" and "Know yourself" are said to be is. »

esclaves¹³⁴. » Aussi, par un poème plein de harangue, il incita les Athéniens à partir délivrer Salamine, son île natale:

« Je viens moi-même, comme héraut de la riante Salamine,
prononcer devant le peuple un poème au lieu de discours....
J'aimerais mieux être alors un Pholégandrien ou un Sicinite,
Non plus un athénien, et avoir changé de patrie.
Car à l'instant cette parole retentira parmi les hommes :
Voilà un de ces Athéniens qui ont abandonné Salamine... »
Allons à Salamine, allons combattre pour cette île charmante
Et repoussons loin de nous la honte.¹³⁵ »

Il devînt ainsi un véritable héros pour les Athéniens. En retour, ils lui offrirent la tyrannie. On n'aurait pu choisir pire cadeau pour remercier un des pionniers de la démocratie. Évidemment, « Il la refusa, et même, voyant que son parent Pisistrate la briguaît, il lui fit obstacle de toutes ses forces¹³⁶. » Il instaura de nouvelles lois et un nouveau gouvernement avec une assemblée divisée en groupes représentant toutes les classes économiques. C'est ainsi, en protecteur de l'ordre (Eunomiê), de la justice (Dikê) et de la paix, qu'il fit en sorte, tout au long de sa législation, de borner les excès de l'aristocratie et du peuple. Il aurait tellement voulu que le peuple se gouverne avec sagesse et évite la tyrannie, mais en vain :

« La langue et les discours d'un malin vous fascinent.
Chacun d'entre vous, seul, marche à pas de renard,
Mais, réunis, vous n'avez plus qu'un esprit vide.¹³⁷ »

8.2- Solon et la justice

Si l'on tente de placer Solon dans le contexte littéraire de la Grèce ancienne, je crois que c'est auprès d'Hésiode qu'il faut le placer. Malgré les origines aristocratiques et somme toute assez aisées de Solon, on retrouve chez lui le même souci de justice qu'on sent dans

¹³⁴ Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, traduction de Robert Genaille, tome I, Paris : Garnier-Flammarion, 1965, p.60.

¹³⁵ Solon, dans *Poètes moralistes de la Grèce*, traduction de L. Humbert, Paris : Librairie Garnier Frères, 1920, Élégie XIII, p.224-225.

¹³⁶ Diogène Laërce, op. cit., tome I, p.61.

¹³⁷ Plutarque, *Vies*, texte établi et traduit par Robert Flacelière, Émile Chambry et Marcel Juneaux, Paris : Les Belles Lettres, 2^e tirage, 1968, tome II, p. 47.

les revendications paysannes d'Hésiode. Jaeger y voit la trace d'une influence ionienne. Il nous explique que les colonies ioniennes étaient alors gouvernées de façon beaucoup plus ouverte que l'étaient les cités situées sur le continent grec. Il attribue cette ouverture d'esprit ionienne aux relations commerciales qu'entretenait l'Ionie grâce au développement de son commerce maritime. Ce développement maritime eut comme effet de favoriser les contacts interculturels entre l'Ionie et ses voisins et de détacher de plus en plus l'Ionie du mode de gouvernement féodal lié aux civilisations agricoles. Cela fit en sorte de réduire le pouvoir des grands propriétaires terriens, et d'équilibrer les rapports de forces entre les citoyens. Il est possible d'ailleurs d'associer ce développement économique de l'Ionie, qui connue bientôt l'usage de la monnaie, au développement précoce de l'idée de justice qui l'accompagna¹³⁸. Cela explique un peu le développement que connue l'idée de justice depuis son apparition dans les textes d'Hésiode jusqu'à ce que Solon tente de la faire entrer dans les mœurs politiques athéniennes. Mais cette justice a eu beau se développer et se répandre sur les terres hospitalières de l'Ionie, du point de vue conceptuel, le discours n'a pas changé : les arguments que Solon utilise pour la défendre et la faire valoir sont semblables à ceux utilisés déjà par Hésiode. De fait, la justice est pour Solon, comme pour Hésiode, une loi universelle défendue par la divinité.

« Je désire avoir des richesses, mais je ne veux pas les posséder injustement : car le châtement fini toujours par arriver. »

« Telle est la colère de Zeus et sa colère est plus prompte que celle des mortels. Quiconque a le cœur criminel ne peut lui échapper longtemps; il est bientôt découvert. Celui-ci est puni tout de suite; cet autre un peu plus tard.¹³⁹ »

Maintenant que l'on sait un peu qui était Solon, voyons en quoi il peut nous aider à interpréter notre maxime. Concernant le « Connais-toi toi-même », rien dans les poèmes de Solon ne nous permet de faire de rapprochement. Cependant il y a une vertu chez Solon qui

¹³⁸ Comment Solon a-t-il pu entrer en contact avec les idées d'Ionie, de cela, Jaeger ne parle pas. Mais il est facile d'imaginer que Solon, qui fut commerçant dans sa jeunesse, eut la chance de voyager et de connaître les colonies ioniennes et leurs mentalités. Mais que ce se soit passé de même ou autrement importe peu, l'important est que l'on constate chez Solon une conception du monde semblable à celle des Ioniens les plus innovateurs de son époque : une conception qui s'articule autour d'une cosmologie (ordre) universelle. On sent aussi chez Solon ce même goût de renouveau, cette même curiosité et cette même liberté que l'on rencontrera bientôt dans notre chapitre sur la nouvelle sagesse ionienne.

¹³⁹ Solon, dans *Poètes moralistes de la Grèce*, p.220.

s'apparente fort à ce que nous savons de la sagesse delphique, c'est la vertu de modestie ou de modération.

« Rien de plus commun que le malheur dans l'opulence, et le bonheur dans la médiocrité.¹⁴⁰ »

Pour Solon, l'homme qui connaît la vertu et agit en considération de la justice n'a rien des hommes extraordinaires qu'on admire pour leur pouvoir ou leur fortune, il vit une vie modeste et heureuse avec ses semblables sous le regard bienveillant des dieux. Il ne cherche pas à accumuler plus de richesses qu'il lui en faut et sait se contenter d'une fortune égale mais raisonnable. Solon craignait et dédaignait une trop grande fortune, elle représentait pour lui une sorte de déséquilibre du destin susceptible d'entraîner la jalousie des dieux; il l'explique à Crésus dans une entrevue que nous relate Plutarque dans sa *Vie de Solon*:

"Aux Grecs, roi des Lydiens, la divinité a accordé d'être modéré en tout, et nous devons à cette modération une sagesse prudente, semble-t-il, et plébéienne, qui n'a rien de royal ni d'éclatant, mais qui, à la vue des vicissitudes auxquelles la vie est sans cesse en butte, ne nous permet pas de nous enorgueillir des biens que nous possédons ni d'admirer chez un homme qui a le temps de changer. L'avenir réserve à chacun des destins variés qui nous sont cachés. Celui à qui le sort a donné d'être prospère jusqu'à la fin, c'est celui-là que nous jugeons heureux; mais estimer tel celui qui est encore en vie et en danger n'est pas plus sûr ni plus valable que de proclamer vainqueur et de couronner l'athlète encore en train de lutter¹⁴¹. "

Ainsi, pour Solon, l'homme devait savoir apprécier les plaisirs d'une vie frugale et vertueuse, plutôt que de courir les mers à la recherche de fortunes extraordinaires mais, inutiles et incertaines. Cette philosophie de Solon qui craint tout ce qui pourrait s'apparenter à l'excès et qui lie l'excès au malheur en passant par sa conception de la justice immanente, laquelle rétablit toujours l'ordre et l'équilibre, pourrait très bien être à l'origine de la maxime delphique « Rien de trop » qui ne semble pas pouvoir être interprétée autrement qu'un avertissement contre l'excès. D'ailleurs, l'idée qu'il développe selon laquelle les hommes vertueux et modestes sont plus heureux que les hommes

¹⁴⁰ Hérodote, Histoires, en ligne, traduction de Larcher livre 1, « *Clio* », 32, Paris : Charpentier, 1850, <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/herodote/clio.htm>

¹⁴¹ Plutarque, op. cit., (27, 8-9), p. 44.

puissants, fortunés et célèbres, serait une idée appartenant au dogme delphique selon Defradas¹⁴².

Ce qu'il faut retenir du témoignage de Solon dans notre enquête, c'est surtout la figure du sage grec qu'il incarne, une image qu'on a voulu très tôt associer à la sagesse delphique. Ainsi, en apprenant à connaître Solon, c'est un peu de la sagesse même dont nous nous approchions. Comme on l'a vu, cette sagesse emprunte beaucoup à la sagesse populaire dans sa croyance en une justice immanente et dans son appel à la modération. Cette sagesse, Solon, semble en avoir été un des précurseurs et c'est probablement pourquoi il fut mis au nombre des Sept Sages de la Grèce. Ce qui est nouveau dans la sagesse de Solon et de ses amis les sages en comparaison avec ce que nous avons vu de la sagesse jusqu'ici, c'est son caractère essentielle : elle occupe le centre de sa vie, tandis que la sagesse des héros des épopées, dont certains étaient incontestablement sages, était complémentaire à leur rôle de guerrier. En somme, avec Solon et les Sept Sages, la sagesse commence à s'émanciper et devient plus intellectuelle et plus contemplative. Elle réunit en elle tous les acquis moraux des traditions populaires et aristocratiques, mais, pleine de curiosité, elle tente de comprendre le monde en dehors du cadre religieux traditionnelle. Cette sagesse, on le comprend, est déjà presque philosophique.

¹⁴² Voir Jean Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris : Les Belles Lettres, 1972, p.220.

Chapitre IX : Théognis¹⁴³

9.1- Sagesse et authenticité

Si on cherche du côté de Théognis une réponse à l'énigme du « Connais-toi toi-même », on ne trouveras pas chez lui non plus de références directes à la maxime, bien qu'il contribue, lui aussi, à faire évoluer la sagesse grecque. Dès la prière d'ouverture du recueil de poèmes que nous avons gardé de lui, il dédie son poème à Apollon (1-4)¹⁴⁴, dieu de sagesse tandis que dans les vers qui suivent, où il annonce son propos : « Cynos, que ces vers où je te parle de sagesse portent un sceau; on ne pourra jamais les dérober sans se trahir (...) (19) ». Mais l'état dans lequel nous est parvenu l'œuvre de Théognis nous laisse dans l'incertitude. L'ensemble d'élégies qui lui est attribué est plutôt un mélange de citations d'usage pour banquets : un recueil bigarré dans lequel son œuvre aurait été indistinctement inséré. Il nous sera donc impossible de pouvoir, hors de tout doute, préciser l'auteur des différents morceaux du recueil¹⁴⁵. On y trouve, par exemple, des élégies de Solon¹⁴⁶, Mimnerme¹⁴⁷ et celles d'autres inconnus. Il y a certes ce fameux sceau poétique, dont il parle dans le ver 19 (supra). Ce sceau que porteraient les distiques du livre à Cynos : chacun d'eux, en effet, mentionneraient explicitement le nom (Cynos) ou le patronyme (Polypaèdès) de leur destinataire. Mais bien sûr, rien n'empêche que ce sceau ait été contrefait, ou que d'autres poèmes de Théognis ne comportant pas ce sceau aient été intégrés au recueil. On peut se consoler en voyant ce recueil comme une œuvre collective. D'autant plus, que du point de vue de la datation, ces différents textes semblent provenir pratiquement de la même période. C'est du moins ce qui ressort de l'analyse de J. Carrière:

¹⁴³ Nous utiliserons exclusivement la traduction et l'édition de Jean Carrière lorsque nous citerons Théognis : Théognis, *Poèmes élégiaques*, texte établi et traduit par Jean Carrière, Les Belles Lettres, 1948.

¹⁴⁴ Ce distique est cependant contesté pour les raisons qui sont exposées ci-après. Jean Carrière dans son édition des élégies de Théognis rassasse les commentaires qui permettent de douter de son authenticité : il conclut que ce type de poème conviendrait mieux à un hymne épique qu'à une élégie. Théognis, op. cit., p.93.

¹⁴⁵ Le manuscrit le plus ancien (dit « de Modène ») date du X^e siècle (découvert en 1800) et serait une compilation alexandrine de poèmes grecs antérieurs au V^e siècle avant notre ère. Voir Defradas, op. cit., p.13.

¹⁴⁶ 153-154, 217-232, 315-318, 585-590, 719-728, 1253-1254.

¹⁴⁷ Mimnerme de Colophon, poète grec de la fin du VII^e siècle av. J.-C., auteur d'élégies, dont il ne reste que des fragments, 793-796, 1017-1021.

« (...) presque toutes nos élégies remontent visiblement à une époque assez ancienne, entendons qu'aucune ne serait postérieure au V^e siècle. Il est rare de trouver, dans leur vocabulaire, leur versification ou même leur inspiration, quoi que soit qui rappelle le plein alexandrinisme. L'homérisme fréquent, la pensée abstraite et générale, sinon toujours profonde, le vers au rare audaces, le style vigoureux et simple y rappellent bien plus Solon, Simonide, ou Évenos qu'Asclépiade, Hermésianax ou Callimaque.¹⁴⁸ »

Il nous sera donc au moins permis de tirer quelques conclusions sur la sagesse de cette période contemporaine de l'effervescence delphique. Chose décevante cependant, ces élégies ne comportent qu'une seule allusion directe aux activités oraculaires de Delphes. Il s'agit du passage 805-810 :

« Il doit s'efforcer à plus d'exactitude que le tour, le cordeau et la règle, ô Cynos, l'homme à qui la prêtresse du Dieu rend sa réponse et révèle l'oracle, à Pythô, du fond du riche sanctuaire : car, si l'on ajoute un mot, plus d'espoir désormais de réparer le mal, et si l'on en retranche, comment ne serait-on pas coupable aux yeux des dieux.¹⁴⁹ »

Cette évocation de l'Oracle qui porte le sceau de Théognis, n'a cependant pas grand-chose pour nous intéresser. Elle nous montre que les poètes du VI^e siècle, conformément à ce que nos sources affirmaient quant à la popularité de l'Oracle à cette période, connaissent bien l'Oracle de Delphes et respectaient grandement la sainteté de ses paroles. Mais outre cela, il ne nous apprend rien sur la sagesse delphique ou sur ses maximes.

9.2- Aristocratie et modération

Ce qui rapproche plus significativement les élégies attribuées à Théognis de l'Oracle de Delphes, c'est, comme chez Solon, cet idéal de modération qu'évoque le « Rien de trop ». D'ailleurs Théognis utilise cette maxime à trois reprises dans des conseils de modération:

(219-220) « Mêden agan.../ Ne t'irrite pas trop, Cynos, du trouble où la ville est plongée; chemine, comme moi, au milieu de la route. »

¹⁴⁸ Théognis, op. cit., p.13.

¹⁴⁹ Théognis, op. cit., p.64.

(335-336) « Mēden agan.../Point de zèle excessif; une juste moyenne est en tout la meilleure chose; par là Cynos, tu iras à la vertu, qu'il est difficile d'atteindre. »

(401-406) « Mēden agan.../ Point de zèle excessif; l'à propos (kairos) est, dans tous les actes humains, la qualité suprême (...) »

Nous voilà donc enfin devant l'occurrence d'une maxime delphique dans un texte contemporain de la période où nos maximes étaient probablement écrites sur le temple d'Apollon. Cependant cette information est loin d'apporter la solution à toutes nos énigmes, car, pour cela, il faudrait être capable de répondre à la question suivante : Théognis (s'il s'agit bien sûr de Théognis) a-t-il utilisé cette expression en référant directement à l'Oracle, ou est-il l'inspirateur ou même l'auteur de la maxime « Rien de trop », ou encore, utilise-t-il seulement cette formule fort commune de façon innocente? Mais évidemment, il est impossible de répondre à de telles questions. De toute façon, malgré leur clarté évidente, ces trois exhortations à la modération ne nous apprendront rien de neuf sur la sagesse grecque si on ne les remet pas en contexte. Tâchons donc de comprendre la sagesse qui se dégage de ce que l'on croit être l'œuvre de Théognis. D'abord, concentrons notre attention sur les premiers vers (19-466) qui semblent former un tout plus uniforme que le reste de l'œuvre par l'homogénéité du style et la continuité du propos. C'est de ces vers d'ailleurs que l'on tire l'essentiel des enseignements de sagesse du recueil. D'emblée, le poète se réclame de la sagesse aristocratique : « Mais à toi, Cynos, j'exposerai, en homme de bon conseil, tout ce que, dès mon enfance, m'ont appris les hommes de bien. » Pour Théognis les bons ou les hommes de biens sont les aristocrates alors que les gens du peuple sont les méchants. Ce qui fait à ses yeux que les aristocrates sont bons au détriment du peuple, c'est leur éducation. C'est pourquoi Théognis recommande à son émule de fréquenter les gens de biens car ils sont susceptibles de lui apprendre ce qui est bon. On voit donc que contrairement à Solon dont la poésie s'adressait à tout le peuple sans distinction, la poésie de Théognis est exclusive et s'adresse à l'aristocratie grecque et surtout à celle de Mégare, ville de Théognis. Toutefois, malgré cette différence de perspective, la sagesse de Théognis est tout de même très proche de celle Solon. Et, comme on sait la proximité qu'il y a entre la pensée de Solon et celle d'Hésiode, on voit à quel point, du moins pour cette période, la différence entre une sagesse

dite aristocratique et une sagesse dite populaire devient vague et subjective. Or, la sagesse de Théognis, malgré les origines aristocratiques qu'elles revendiquent, ne place plus la force du guerrier et le pouvoir du chef en avant plan. Il n'est plus ici question de gloire, de victoire et d'opulence, mais plutôt de justice, de prudence et de modération. Mais, sommes-nous en droit de nous demander, qu'est-ce qui a fait renoncer l'aristocrate Théognis à de telles vertus? Comment l'élite sociale en est-elle arrivée à ne plus prêcher la force? Non, Théognis n'a pas lu Hésiode et compris la détresse du peuple et les injustices qui lui ont été faites¹⁵⁰, cela n'a pas été nécessaire car l'aristocratie de Mégare, au VI^e siècle, se verra renverser par un régime démocratique¹⁵¹ et goûtera à son tour aux revers du sort. Il semble même, d'après l'aversion intense qui s'exhale de certains vers où il est question de cette chute¹⁵², que Théognis lui-même ait connu la pauvreté. Or, de tels bouleversements devenaient de plus en plus fréquents avec l'avènement de la monnaie, des nouvelles idées démocratiques et des tyrans. L'aristocratie se vit forcer de partager le pouvoir et parfois le perdit complètement. Il semble, comme le pense Jaeger¹⁵³, que ces événements politiques furent à l'origine de cette nouvelle sagesse aristocratique plus sublime et plus intellectuelle que l'on a vue s'exprimer avec génie chez Solon. Car à Athènes, à travers Solon, l'aristocratie accepte de se prendre en main et de s'adapter¹⁵⁴, alors que chez Théognis cette

¹⁵⁰ Nous ne voulons pas insinuer par là que Théognis n'a pas lu Hésiode, seulement que ce n'est pas cette lecture mais sa situation qui l'a amené à prêcher la modération comme ce dernier. D'autre part, il est possible d'approfondir le lien qu'il y a entre Théognis et Hésiode comme le fait Elie Bergougnaun dans le commentaire de sa traduction des poètes élégiaques : « L'élégie de Théognis se rattache à la poésie hésiodique par son caractère âpre et personnel. Le poète, mêlé aux luttes politiques d'une époque tourmentée, exprime dans ses couplets ses peines, ses indignations, sa haine, ses plaisirs. » : *Hésiode et les poètes élégiaques et moralistes de la Grèce*, Paris : Librairie Garnier, 1940, p.158.

¹⁵¹ *Ibid.*, p.152-153 : « À maintes reprises, le poète déplore, avec amertume, l'avènement d'un régime démocratique qui a causé sa ruine. Nous savons d'autre part, d'après Plutarque (Quest. Gr.18) que les Mégariens eurent, après la chute de Théagenès, un gouvernement modéré (oligon chronon esôphronêsan), mais que, plus tard ce régime fut corrompu par les démagogues qui imposèrent un régime démocratique. Nous trouvons une autre allusion à ce régime dans Aristote, *Les Politiques*, 1302 b et 1304 b. Les deux auteurs sont très sévères pour ce régime et leurs critiques concordent avec ce que laissent supposer les plaintes de Théognis. »

¹⁵² « Mieux vaut pour l'homme pauvre être mort, cher Cynos, que de vivre sous la pénible étreinte du besoin. », vers 181-182, p.36.

¹⁵³ Werner Wilhelm Jaeger, *Paideia*, traduction de André et Simonne Devyver, Paris : Gallimard, 1988, tome I, p.245 : « Dans l'attitude adoptée par Théognis vis-à-vis du dénuement et de l'opulence, nous pouvons observer en toute clarté la transformation de la vieille conception aristocratique de l'*areté* sous le coup de l'évolution économique et sociale : les idéaux de notre poète s'en trouvèrent fortement altérés (...) ».

¹⁵⁴ On comprend alors que la victoire remportée par l'aristocratie sur elle-même à travers la politique modérée de Solon n'était qu'un cas isolé et ponctuel car à Mégare, à Mytilène, à Corinthe, c'était la tyrannie qui remportait la victoire sur l'aristocratie.

transformation se fait beaucoup plus péniblement. On est à même de constater cette transformation dans tous ces passages où Théognis enseigne à son émule la méfiance par rapport à la fortune et sa préférence pour la justice et la vertu : « Choisis de vivre dans une pieuse indigence plutôt que dans une opulence injustement acquise; la justice renferme en soi toute vertu, et tous les justes, Cynos, sont hommes de biens¹⁵⁵. » Alors que chez Homère le pouvoir et la richesse étaient eux-mêmes des attributs de l'excellence, voilà que la vertu aristocratique chez Théognis se retrouve dépourvue de la force et des honneurs qui l'avaient accompagné jusque là. On entend dans la poésie de Théognis, les avertissements et les conseils d'une sagesse aristocratique qui comprend tout à coup que le pouvoir ne vient pas nécessairement avec la vertu et le mérite :

128-130 : « Ne te flatte pas, Polypaèdès, de l'emporter en puissance ou en richesse. Une seule chose existe pour l'homme : la chance. »

139-140 : « Notre ignorance, à nous humains, nous inspire de vains espoirs; ce sont les dieux qui accomplissent tout selon leur volonté. »

155-158 : « Ne reproche jamais à un homme, dans ta colère, la pauvreté qui consume son cœur, la gêne qu'il maudit; car Zeus fait pencher la balance tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre, et envoie tour à tour richesse et dénuement.¹⁵⁶ »

Alors, la vertu est obligée de se suffire à elle-même et doit valoir en soi; peu importe les conséquences, car elles ressortent de la chance :

145-148 : « Choisis de vivre dans une pieuse indigence plutôt que dans une opulence injustement acquise; la justice renferme en soi toute vertu, et tous les justes, Cynos, sont hommes de bien. »

155-158 : « Ne va jamais, dans un moment de colère, reprocher à un homme la pauvreté qui brise le cœur, ni l'indigence maudite, car Zeus fait pencher la balance tantôt d'un côté, tantôt d'un autre ; tantôt vers la richesse, tantôt vers la pauvreté. »

Et c'est ainsi, en ces temps de difficultés et d'impuissances, que la sagesse prit de plus en plus d'importance pour l'aristocratie. Sans pouvoir militaire ou politique, sans richesse et sans gloire, la sagesse devint pour l'aristocratie une des seules façons d'exprimer sa dignité et sa supériorité. Il ne faut pas s'y méprendre, comme on l'a vu, cette sagesse aristocratique existait déjà à travers les récits héroïques d'Homère, mais les avertissements du poète quant

¹⁵⁵ 145-149, Carrière, p.35.

¹⁵⁶ Voir aussi les vers 149-150, 159-160, 161-164, 169-173...

au respect des limites étaient-ils vraiment écoutés? L'aristocratie avait eu jusque là le loisir de se sentir au-dessus de la justice divine sans trop en souffrir. On se souvient d'Agamemnon et de son ambition démesurée, des récriminations d'Hésiode contre les rois-juges qui se laissaient corrompre... Maintenant que ces excès portent à conséquence, les leçons de sagesse restées latentes sous les excès du pouvoir vont être vraiment intériorisées par l'aristocratie grecque.

Cette brève analyse de la poésie de Théognis nous aura permis de mieux comprendre la sagesse aristocratique du VI^e siècle et de comprendre un peu mieux aussi la sagesse de Solon. La sagesse révolutionnaire de Solon était difficile à expliquer dans le cadre aristocratique, mais placer devant l'évidence de la chute de l'aristocratie, on comprend mieux la nécessité de cette nouvelle sagesse qui, intégrant la sagesse populaire, promeut la justice et la vertu en soi indépendamment du pouvoir politique et de la richesse. On comprend mieux aussi pourquoi, depuis qu'il n'a plus en main les leviers du pouvoir et de la justice, l'aristocrate, comme le paysan Hésiode avant lui, à besoin de voir en Zeus un justicier bienveillant et en l'univers un tout ordonné selon la justice et l'équilibre. Cependant, cette justice se fait attendre et Zeus se fait prier et l'on sent déjà chez Théognis et Solon, alors qu'ils s'affairent à répandre la sagesse et la peur de l'excès, cette résignation tragique devant le sort, car pour l'aristocrate le malheur s'abat déjà sur la cité alors que le peuple est aveuglé par les démagogues et les tyrans. En Effet, cette nouvelle conscience de l'impuissance humaine devant l'injustice du monde ouvre toute grande la porte au tragique et aux évolutions subséquentes de la sagesse grecque vers le contentement et l'acceptation. Quant au « Connais-toi toi-même », nous en sommes à deux doigts. Car une fois que la vertu ne dépend plus du succès et de la considération sociale, c'est à l'individu de s'en assurer lui-même. Cela conduit à l'examen de conscience qui apporte tranquillité, dignité et fierté à l'âme de l'homme vertueux, peu importe sa situation.

Chapitre X : La nouvelle sagesse ionienne

10.1- La différence de l'Ionie

Avant d'aller directement à la rencontre du penseur Héraclite, premier auteur chez lequel on trouve une formulation semblable au « Connais-toi toi-même », il convient de faire un pas en arrière, car il n'est pas sûr que des formules semblables expriment la même pensée. Nous en étions, suite à notre analyse de la pensée de Solon et de Théognis, à deux pas de pouvoir intégrer le « Connais-toi toi-même » à la sagesse traditionnelle grecque. Or, comme on disait, il se peut que cette allusion d'Héraclite à la connaissance de soi soit sans rapport direct avec la conception traditionnelle de la sagesse. En effet, le climat dans lequel Héraclite a évolué, le climat scientifique, critique et novateur de l'Ionie, est susceptible d'avoir modifié sa perception de la religion grecque et de l'Oracle d'Apollon. Il n'est donc pas certain que ce qu'Héraclite entendait par « je me suis cherché moi-même » corresponde à ce que la tradition voulait exprimer par le « Connais-toi toi-même »¹⁵⁷. Il faut de plus rappeler qu'avec Héraclite, nous quittons momentanément le monde de la sagesse poétique traditionnelle pour entrer dans celui de la sagesse philosophique, ce qui n'est pas rien pour nous qui cherchions jusqu'ici une première interprétation de notre maxime dans la poésie traditionnelle. Mais bien que ce soit chez Héraclite que l'on trouve pour la première fois mentionnée la connaissance de soi, il est peu ou pas probable qu'Héraclite lui-même soit à l'origine de la maxime de Delphes. Il est d'autre part évident d'après le fragment 116¹⁵⁸ qu'il la connaissait. Même si, d'après Marie Delcourt, il n'aurait connu de l'Oracle que la légende : « il connaissait, des consultations pythiques, non du tout les pièces authentiques, que quelques cités peut-être commençaient à faire graver sur pierre dans le corps d'un texte législatif, mais des fabliaux analogues à ceux qu'on lit dans Hérodote.¹⁵⁹ » Il faudra donc avant tout considérer ses paroles à ce sujet comme l'expression d'une philosophie originale

¹⁵⁷ Il se peut cependant que son aphorisme soit une réponse à l'interpellation du dieu à se connaître : « Eh bien, veut-il peut-être dire, j'ai fait ce que tu m'as enseigné dieu de sagesse, *je me suis cherché moi-même* et ait appris la sagesse. »

¹⁵⁸ « À tous les hommes il est donné en partage de se connaître eux-mêmes et d'user du bon sens (sophronein). »

de la connaissance de soi. Ce n'est pas une raison cependant pour ignorer sa contribution. Nous pensons que même si, à plusieurs reprises, Héraclite prend ses distances par rapport à la tradition et par rapport aux grands auteurs reconnus en Grèce à son époque (fragments B5, B40, B74 notamment), il ne fait, au fond, rien d'autre que de radicaliser et d'approfondir les notions que nous avons vues jusqu'ici se développer sous le créneau de la sagesse grecque traditionnelle : des notions telles que la *dikè*, c'est-à-dire, la notion d'ordre et de justice; la *sophrosunè* ou le bon sens; la *sophiè* ou la sagesse; l'*eunomiè* ou la concorde sociale et le respect des lois et d'autres notions du même genre. C'est pourquoi, afin de bien discerner le caractère à la fois original et traditionnel de cet auteur, il convient pour commencer de prendre un peu de recul et de bien le situer dans son époque et son milieu. Notre prudence ici n'est pas non plus sans rapport avec le côté énigmatique de la pensée d'Héraclite. Plusieurs philosophes¹⁶⁰ et philologues se sont déjà heurtés vainement à certaines énigmes héraclitéennes. Il est donc important de d'abord faire escale à Milet, avant d'aller directement dans l'Éphèse d'Héraclite. Cette première étape nous permettra de nous familiariser avec le contexte historique de l'Ionie du VI^e siècle, ce qui ne sera pas un détour, si nous voulons vraiment démystifier les aphorismes d'Héraclite, l'Obscur¹⁶¹ ...

Jusqu'ici les différents enseignements de sagesse que nous avons abordés participaient d'une même tradition et, malgré leurs différences de points de vue (aristocratique/paysan), ils formaient une chaîne évolutive continue et sans brisure importante, chaque poète apportait respectueusement sa contribution, approfondissant, précisant, développant les intuitions, les révélations des prédécesseurs. Or, le VI^e siècle en fut un de changement : pendant que toute la Grèce était au prise avec les bouleversements politiques qui amenèrent

¹⁵⁹ Marie Delcourt, *L'Oracle de Delphes*, Paris : Payot, 1955, p.103.

¹⁶⁰ Dont Socrate lui-même : Diogène Laërce, *Vies et sentences des philosophes célèbres*, traduction de Robert Genaille, Paris : Garnier-Flammarion, 1965, tome II, p.110 : « On raconte qu'Euripide lui [à Socrate] donna un jour les ouvrages d'Héraclite, et lui demanda ce qu'il en pensait. Socrate répondit : « Ce que j'en ai compris me paraît génial; pour le reste, que je n'ai pas compris, je crois qu'il en est de même,, mais j'aurais besoin pour interprète d'un bon nageur de Délos. » ». Les plongeurs de Délos cherchaient des perles dans les profondeurs.

¹⁶¹ Suidas, *Lexique « Héraclite »* : « Fils de Blosson ou Bautor, et selon d'autre d'Héracinos; originaire d'Éphèse; philosophe de la nature appelé l'Obscur. (...) » dans *Les écoles présocratiques*, édition établie par Jean-Paul Dumont, Paris : Gallimard, 1991, p.53.

tyrannie et démocratie, ébranlant la prédominance traditionnelle des aristocrates, on vit naître, dans les colonies grecques d'Ionie, des idées tout à fait originales. De fait, une nouvelle vision du monde se dessinait. Une vision qui, d'une part, puisait à même cette notion traditionnelle de justice immanente que nous avons vue évoluer d'Hésiode à Solon, mais qui aussi et surtout intégrait des connaissances qui venaient de civilisations telles celle de l'Égypte et celle du Proche-Orient¹⁶². Les Ioniens, pour des raisons sur lesquelles on pourrait méditer ou débattre de longues heures¹⁶³, commencèrent à remettre en question la tradition mythique et tentèrent de comprendre autrement l'homme et son univers. Et c'est alors que surgit quelque chose de ressemblant à la philosophie et à la science, un moment dont l'histoire moderne n'est pas peu fier : il s'agirait du moment où l'homme passa d'une pensée mythique à une pensée rationnelle. Bien sûr, cette césure ne fut pas si absolue qu'il y paraît, mais force est d'admettre que ce fut un moment important pour l'histoire de la pensée humaine et d'autant plus pour l'histoire de la philosophie¹⁶⁴. À l'époque, Aristote y voyait déjà le début de l'histoire de la métaphysique, et aujourd'hui encore, sans relâche, la curiosité des philosophes revient hanter l'esprit de ces premiers savants.

Ainsi, dans le même esprit qu'Hésiode, qui fit un premier effort de rationalisation de la pensée grecque — on se souvient qu'il organisa et fixa la mythologie en un système

¹⁶² Les Phéniciens pour les calculs, les Babyloniens (Chaldéens) pour l'astrologie, les Égyptiens pour la géométrie et la religion. Werner Wilhelm Jaeger, dans *Paideia I*, traduction d'André et Simone Devyver, p.194, explique que: « Puisque l'Égypte et les pays du Proche-Orient avoisinaient l'Ionie, il est très probable (et cette probabilité se fonde sur une tradition bien établie) que ces civilisations plus anciennes qui entretenaient des rapports intellectuels constants avec les Ioniens, incitèrent ces derniers non seulement à adopter leurs trouvailles techniques relatives à l'arpentage, la navigation et l'astronomie, mais encore à aborder les problèmes bien plus profonds pour lesquels les mythes égyptiens et orientaux sur les dieux et la création avaient fourni des solutions très différentes de celles apportées par les Grecs. »

¹⁶³ Il s'agirait, ce que nous n'avons pas le luxe de nous permettre ici, d'entreprendre une méditation sur ce qui d'une part, fit perdre la foi aux Ioniens et qui d'autre part, les fit concevoir ce nouvel univers, ce nouveau paradigme. Ce fut en quelque sorte, comme le dit Charles H. Kahn dans *The art and thought of Heraclitus: a new arrangement and translation of the fragments with literary commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p.16, « (...) a revolution in Kuhn's sense, the creation of a new paradigm of theoretical explanation, with the peculiar distinction that this world view is the first one to be recognizably scientific (...) ».

¹⁶⁴ On peut cependant ironiser avec Nietzsche et dire que « Ce fut la minute la plus arrogante et mensongère de l' « histoire universelle » ; mais ce ne fut qu'une minute. » *La vérité et le mensonge au sens extra-moral*, dans *Le livre du philosophe*, traduction, introduction et notes par Angèle Kremer-Marietti, Paris : Garnier-Flammarion, 1969, p.117.

généalogique cohérent et qu'il systématisa l'éthique et la politique grecque autour de l'idée de justice et de travail —, les penseurs ioniens, poussant la réflexion encore plus loin, tentèrent de résoudre rationnellement les questions auxquelles la religion et la poésie avaient répondues jusqu'ici par des images et des histoires. Et, une fois les réponses toutes faites¹⁶⁵ de la tradition mythologique écartées, nombres de questions purent rejaillir. La question de l'origine du monde, par exemple, la raison des tempêtes, des pluies, des saisons, des éclipses, la forme de la terre : il fallut alors donner un nouveau sens au monde.

10.2- Thalès le pionnier

Plusieurs témoignages affirment que Thalès de Milet (≈635-548 av. J.-C.¹⁶⁶), le premier des Sept Sages de la Grèce¹⁶⁷, celui-là même à qui plusieurs attribuent notre fameuse maxime¹⁶⁸, fût le premier à poser un élément matériel comme cause première (archê) et comme élément¹⁶⁹ des phénomènes naturels¹⁷⁰. Le monde fut ainsi expliqué à partir de lui-même au lieu qu'il soit expliqué par l'intervention d'entités surnaturelles. L'eau, pensa Thalès, devait être à l'origine de toute chose ; c'est à partir d'elle que toutes choses sont engendrées¹⁷¹. Mais, malheureusement, nous ne savons pas grand-chose de sûr sur ce que pensait véritablement le célèbre Thalès. D'après différents témoignages, il semble avoir été un pionnier grec en matière d'astronomie et de géométrie. On lui attribue nombre de découvertes et de primeurs. On dit, par exemple, qu'il fût le premier à prédire une éclipse et

¹⁶⁵ Mais ô combien fécondes et révélatrices, doit-on ajouter.

¹⁶⁶ Datation d'après Diogène Laërce, *Vies doctrines et sentences des philosophes illustres*, traduction de Robert Genaille, Paris : Garnier-Flammarion, tome I, p. 36.

¹⁶⁷ Idid., p.22; Platon, *Protagoras*, 343 a; Suidas, *Lexique*: "Thalès".

¹⁶⁸ Ibid., p.40; Suidas, *Lexique* : « Thalès ».

¹⁶⁹ Ce principe contient toute la matière du monde, en tant qu'il est la source de leur génération et de leur transformation.

¹⁷⁰ Aristote, *Métaphysique* (A, 3, 983 b, 20-21), trad. J. Tricot, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1962, p.29 : « Thalès, le fondateur de cette sorte de philosophie (...) ».

¹⁷¹ En posant l'eau comme principe du monde, Thalès, comme le remarque Aristote, est d'accord avec l'intuition de la mythologie : « Mais certains estiment que même les anciens qui se situent bien avant la génération actuelle et furent les premiers à faire de la théologie admettaient la même théorie touchant la nature. Ils faisaient d'Océan et de Téthys les ancêtres de la génération et disaient que le serment des dieux se fait par l'eau, à laquelle les poètes donnent le nom de Styx : car le plus ancien est le plus respectables et c'est par le plus respectable qu'on prête serment. » Ibid. (A, 3, 983 b, 29-39), p. 30.

à calculer la date des solstices¹⁷². Il semble, à en croire tout ce qu'on lui attribue, incarner le symbole du génie fondateur¹⁷³. Mais, connaissant ce genre de témoignage généreux qui surenchérit sur la gloire des glorieux, comment pourrions-nous départager la vérité de la légende? Nous ne le pourrions pas et c'est pourquoi, encore une fois, nous passerons notre chemin. Car l'essentiel pour nous est qu'il fût, comme en témoigne Aristote, le fondateur de l'école d'Ionie et le premier à recourir à un principe matériel pour expliquer le monde. Il semble que ce soit là ce qui au départ attira à lui tant de légende. Pour le reste, on a beau lui attribuer la maxime du « Connais-toi toi-même », nous ne trouvons rien dans tout ce que l'on raconte sur lui qui puisse nous éclairer dans notre recherche sur son sens.

10.3- La naissance d'une école de pensée

Reste donc, qu'avec Thalès, on assiste à la naissance d'une école. L'intérêt de Thalès pour l'astronomie, pour la géométrie, pour l'explication non-mythique des différents phénomènes du monde et du monde en général ne fut pas un épiphénomène. En effet, Anaximandre, son disciple, ne resta pas insensible aux découvertes de son maître, il continua sur la lancée de celui-ci, accumulant les découvertes et faisant progresser la science, notamment en astronomie et en géographie. Il tenta à son tour d'expliquer le monde par une cause unique, le principe de l'illimité (apeiron), qui, par dissociation des contraires (le chaud, le froid, le sec, l'humide...) contenus en lui, engendrait une infinité de mondes. Anaximène, à son tour, pris le relais et proposa son principe (l'air) et sa science. Ainsi, Anaximandre et Anaximène poussèrent plus loin la quête de connaissance de Thalès et c'est dans cette transmission et cette progression du savoir de maître à élève et de disciple à disciple qu'on comprend ce qu'est une école de pensée. À l'instar de la poésie qui s'était transmise pendant des siècles par le biais de la tradition orale, une culture

¹⁷² Laërce, *Vies et sentences des philosophes illustres*, tome I, p.51.

¹⁷³ Symbole qu'il partage avec Pythagore, qui fût plus encore que Thalès, idéalisé par les compilateurs. Cette idéalisation enrobe les personnages historiques de légendes extraordinaires. « Ces textes sont composés selon un genre littéraire bien connu à l'époque hellénistique, qui idéalise à fins d'édification le portrait moral du Sage. » dans François Mattéi, *Pythagore et les pythagoriciens*, Collection *Que sais-je?*, Paris : P.U.F., 1983, p.9.) Ce qui autorise bien des soupçons...

philosophique et scientifique naissait et commençait à se développer. Grâce à cette transmission, ce nouveau discours sur le monde garantissait sa postérité et devenait tradition : une tradition qui se poursuit encore de nos jours à travers l'histoire de la philosophie et de la science. Cette tradition qui prenait le relais du « *mythos* » déclinant, c'est la tradition du « *logos* » : le langage « rationnel ». Cette nouvelle approche consistait à interroger le monde lui-même et elle présupposait qu'on puisse comprendre sa réponse, c'est-à-dire, qu'on puisse par le langage rendre compte de ce monde. C'est ce que les mathématiques, la géométrie et la physique ionienne commençaient à faire. La prédiction de cette éclipse par Thalès¹⁷⁴, n'était-elle pas la meilleure preuve que le *logos* dévoilait des vérités, des lois du monde. Ainsi le monde, jusqu'ici mystérieux et soumis aux caprices des dieux, cessa son mutisme et répondit aux interrogations des savants¹⁷⁵. Le *logos*, comme discours rationalisant, représentait le monde, son objet, en tant que *cosmos*, c'est-à-dire comme un tout arrangé (*cosmétique* : arrangement, proportions, harmonie des formes) et régit par des lois intelligibles. C'est donc autour de ces deux concepts que s'articule la science et la philosophie naissante: le *logos*, comme nouvelle forme discursive rationnelle et le *cosmos*, comme la matière rationalisée de ce discours.

¹⁷⁴ Hérodote, *Histoires*, texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand, Paris : Les Belles Lettres, 1946, (1, 74) p.77 : « Cette défaillance du jour avait été prédite aux Ioniens par Thalès de Milet, qui en avait fixé l'époque dans les limites de l'année où effectivement elle eut lieu. »

¹⁷⁵ C'est en somme ce qu'Heidegger appelle l'ad-vocation.

Chapitre XI : Héraclite¹⁷⁶

11.1- Héraclite et l'école de Milet

Nous en savons maintenant suffisamment pour aborder le *logos* d'Héraclite. Cependant, tout ce que nous avons appris jusqu'ici sur la nouvelle philosophie ionienne nous vient de Milet, alors qu'Héraclite venait d'Éphèse et ne faisait vraisemblablement pas partie de leur école philosophico-scientifique. Les fragments qui nous ont été conservés de son livre¹⁷⁷ montrent pourtant qu'il connaissait leurs différentes doctrines, bien qu'il ne se réclama d'aucun maître¹⁷⁸ ou d'aucune école. Il connaissait Thalès¹⁷⁹, Pythagore¹⁸⁰, Xénophane¹⁸¹, Hécaté¹⁸². Il parle aussi des grands poètes dont Homère¹⁸³, Hésiode¹⁸⁴, Archiloque¹⁸⁵. Mais, les connaissant tous, il n'est dans l'ensemble d'accord avec aucun d'entre eux, au contraire, il les critique tous sévèrement¹⁸⁶. Il est cependant possible de faire quelques rapprochements. Car, bien que Diogène Laërce le classe avec raison dans la catégorie des « isolés », Aristote, lui, le classait d'emblée avec les physiologues¹⁸⁷ et, en effet, on peut

¹⁷⁶ Nous utiliserons, à moins d'indications contraires, la traduction d'Héraclite de Marcel Conche, Héraclite, *Fragments*, Paris : Presse Universitaire France, 1986.

¹⁷⁷ Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, dans *Les écoles présocratiques*, de Jean-Paul Dumont, p.50 : « Le livre qui lui est attribué est, en raison de la matière qu'il embrasse, intitulé *De la nature*; mais il se divise en trois parties : l'une sur le Tout, l'autre sur la politique et l'autre sur la théologie. »

¹⁷⁸ Ibid.: « Il ne fut l'élève de personne, mais, disait-il, il faut s'étudier soi-même et tout apprendre par soi-même. »

¹⁷⁹ Fr. 38 : « Thalès pratiquait l'astronomie. »

¹⁸⁰ Fr. 129, 40.

¹⁸¹ Fr. 40.

¹⁸² Ibid.

¹⁸³ Fragment 42, 56, 105,

¹⁸⁴ Fragment 57, 40.

¹⁸⁵ Fragment 42.

¹⁸⁶ Héraclite ne critique pas directement Thalès, mais on peut penser que ses arguments contre Pythagore, Xénophane et Hécaté en ce qui a trait à l'*historiè* et les *polymathiè* le concernait lui aussi. Il critique beaucoup Hésiode pour ne pas avoir reconnu l'unité des contraires et Homère et Archiloque pour avoir remis en question le principe de la joute (agôn) aristocratique qui correspond pour Héraclite à un principe du monde. Voir Conche, op. cit., p.117-118.

¹⁸⁷ Les *physikos*, ceux que l'on appelle « physiologues » ou « philosophes de la nature » sont, à proprement parler, les penseurs présocratiques réunis sous cet étiquette par Aristote parce qu'ils ont tenté de saisir le principe (archè) de la nature (physis). On les reconnaît à leurs traités intitulés « péri physéos » : *de la nature*.

dire qu'Héraclite est *en partie*¹⁸⁸ physiologue. Il partage l'intérêt des Milésiens pour le monde en général : le *cosmos*. Lui aussi a développé un système pour en rendre compte. À son tour, il a proposé un principe-élément unique pour expliquer la multiplicité des choses. Ce principe, pour Héraclite, sera le feu. Cependant, contrairement aux autres physiologues, Héraclite n'est pas intéressé par les mathématiques, la géométrie ou l'astronomie. Au lieu d'explorer les différents domaines du savoir particulier qu'offrait l'*historiê*¹⁸⁹, il a tenté de développer une compréhension globale du monde et d'en tirer les conséquences pour l'homme. Héraclite reprend ainsi le discours (logos) ionien sur le *cosmos*, mais ne retient que l'aspect proprement philosophique de leur quête de connaissance. À cet égard, il reprend le discours cosmologique d'Anaximandre, dans lequel apparaissent plusieurs éléments qui serviront de base à ses réflexions philosophiques. Voici le discours en question. Il nous vient de Simplicius, qui, commentant la *Physique* d'Aristote, copie une citation d'Anaximandre : c'est le témoignage le plus directe que nous ayons conservé de sa cosmologie.

« De ceux qui disent que le principe est un, mû et illimité, Anaximandre (...) a dit que l'illimité est le principe et l'élément des choses qui sont, étant du reste le premier à user du terme de principe. Il dit qu'il n'est ni l'eau, ni rien d'autre de ce que l'on dit être des éléments¹⁹⁰, mais qu'il est une certaine autre nature illimitée dont sont engendrés tous les cieux et tous les mondes qui se trouvent en eux. *Ce dont la génération procède pour les choses qui sont est aussi ce vers quoi elles retournent sous l'effet de la corruption, selon la nécessité; car elles se rendent mutuellement justice et réparent leurs injustices selon l'ordre du temps*, dit-il lui-même en terme poétique. (...) Il ne pense pas que la génération se produit par altération élémentaire mais à l'opposé par dissociation des

¹⁸⁸ Charles. H. Kahn, *The art and thought of Heraclitus: a new arrangement and translation of the fragments with literary and philosophical commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p.19: "Although not himself a *physikos* or natural philosopher proper, his own system can only be understood as a response to the world view of the Milesian physicists."

¹⁸⁹ ἱστορίη: enquête. Fr. 129 : « Pythagore, fils de Mnésarque, pratiqua l'*enquête scientifique* (historiê) plus que tous les autres hommes, et, ayant fait un choix de tels écrits en prose, se fit une sagesse de son cru — compilation savante, art trompeur. » ; fr. 40 : « Le grand savoir (polymathiê) n'enseigne pas l'intelligence... ». Il apparaît, en effet, d'après les fragments 129 et 40, qu'Héraclite ne valorisait pas les savoirs particuliers et l'accumulation de ces savoirs empruntés, mais préconisait une connaissance plus personnelle des choses qui passait par une écoute non du discours, mais des choses elles-mêmes : fr. 17 (ma traduction): « La plupart des gens ne pensent pas les choses telles qu'ils les rencontre, même après les avoir connues et expérimentées, ils se fient à leurs opinions. »

¹⁹⁰ Thalès disait que le principe était l'eau, Anaximène disait que c'était l'air et Héraclite le feu, mais Anaximandre dit que ce ne pouvait être un élément physique tel le feu, l'air, la terre ou l'eau.

contraires sous l'effet du mouvement éternel. C'est la raison pour laquelle Aristote l'a classé avec ceux de l'école d'Anaxagore.¹⁹¹ »

Premièrement, on remarque le recours au principe unique¹⁹², marque distinctive de la cosmologie ionienne, qui est à la fois principe de transformation de la matière (mouvement et cause du mouvement), source (principe) de la matière et la matière elle-même (élément). Il est aussi question de la génération¹⁹³ des éléments cosmiques et de la façon dont ils se transforment, par altération ou par dissociation des contraires, ce qui prépare aux doctrines de l'union des opposés¹⁹⁴ et des *tropai* du Feu¹⁹⁵ d'Héraclite. Anaximandre jongle aussi avec les notions de mouvement éternel et de justice cosmique. Deux notions qui représentent des réalités opposées qu'Héraclite tentera de concilier. Il s'agit d'une part, du devenir : principe de la dissolution des choses qui permet le passage de l'un au multiple et de l'autre, de l'ordre : du principe qui garantie la stabilité du monde et qu'on associe à la justice. Comment cette notion de justice humaine qu'on a vue, surtout depuis Hésiode et Solon, appliquée au monde physique en tant que justice immanente – la *dikè* devenant ainsi la loi propre du monde, l'ordre des choses¹⁹⁶ – pourra-t-elle cohabiter avec la notion du

¹⁹¹ Simplicius, *Commentaire sur la physique d'Aristote*, 24, 13 : fr. 9 A (qui contient le fr. I B : en italique) dans, *Les écoles présocratiques*, Jean-Paul Dumont, Paris Gallimard, 1991, p.35.

¹⁹² Bien que dans le cas d'Anaximandre, dont la philosophie n'est connue que par le biais des témoignages aristotéliens, témoignages où on s'est appliqué à montrer l'insuffisance du monisme matérialiste pour rendre compte de la cause matérielle et efficiente du monde, la question se pose, à savoir s'il ne s'agirait pas plutôt d'un dualisme étant donné le rôle moteur qui est attribué au mouvement éternel et non au principe de l'illimité, bien qu'il soit possible qu'Anaximandre, comme Héraclite, ait réuni la cause du mouvement et de la matière dans le même principe, car, en effet, chez Héraclite le Feu apparaît clairement comme matière en mouvement.

¹⁹³ Héraclite cependant, contrairement aux autres physiologues, n'explique pas l'origine du monde — il n'est donc pas question de cosmogonie chez Héraclite —, puisque pour lui, comme il l'affirme dans le fragment 30 : « Ce monde, le même pour tous, ni dieu ni homme ne l'a fait, mais il était toujours, il est et il sera (...) ». En ceci, Héraclite ne se distingue pas définitivement des physiologues ioniens, ce n'est plutôt là qu'une variante du discours cosmologique.

¹⁹⁴ Fr. 51 : « (...) se qui s'oppose à soi-même s'accorde avec soi; ajustement par actions de sens contraire, comme de l'arc et de la lyre. »

¹⁹⁵ Fr. 31 : « Conversion (tropai) du feu : d'abord mer, de mer, la moitié terre, et la moitié souffle brûlant (*πρὸνστηρ*). [Terre] se dissout en mer, et est mesurée selon le même rapport qu'avant de devenir terre. »

¹⁹⁶ Il convient de comprendre le concept de *dikè* (justice) dans le sens plus large d'ordre cosmique, un ordre qui n'apparaît pas toujours juste au regard limité (subjectif, anthropomorphique) de l'homme. La justice a toujours été pour les Grecs un ordre régi par les forces supérieures du monde : soit Zeus, soit par une intelligence suprême, soit par la structure du monde lui-même (la nécessité) : elle est ce qui est et ce qui doit être. Cf. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, La parole d'Anaximandre », Paris : Gallimard, 1962, p.399-400, 426-430. La *dikè* n'aurait pas une signification éthico-légale; son sens serait celui d'« accord » en général. Ainsi, une chose est juste dans la mesure où elle s'accorde avec les autres dans le Tout.

devenir? Ce problème était au centre des préoccupations philosophiques et scientifiques ioniennes et Héraclite tentera à son tour de le solutionner.

11.2- Héraclite et la tradition

Remarquons à quel point cette préoccupation des Grecs pour la justice ou l'ordre du monde (*dikè*) est constante et agit comme véritable fil conducteur de la pensée grecque. Les penseurs ioniens ont beau avoir changé leur façon d'aborder le monde, remplaçant le discours mythologique par l'explication rationnelle, leur préoccupation reste la même que celle des poètes : établir la justice du monde¹⁹⁷, comprendre ses principes, ses lois, l'organisation de ses forces. Ce souci de justice et d'ordre relie donc les penseurs de Milet aux poètes archaïques (Hésiode, Solon, Théognis), reliant Héraclite lui-même, malgré son originalité, aux penseurs de Milet. C'est dire que les Ioniens ne se sont pas radicalement coupés de la tradition grecque. Concernant Héraclite, qu'il importe de bien positionner dans la tradition afin de bien interpréter ce qu'il dit sur la connaissance de soi, il s'inscrit lui aussi dans cette tradition grecque où la justice de l'homme et du monde est si importante. À la manière ionienne, il cherche les lois du monde, prenant pour acquis que le monde est juste et obéit à des lois. Certes, son discours concernant les différentes croyances philosophiques ou religieuses¹⁹⁸ des Grecs de son époque est très critique, il attaque volontiers ses contemporains et mêmes les grands poètes. Mais, sur un point essentiel, il ne pourrait être plus traditionaliste ou conservateur : Héraclite est aristocrate. Et, c'est souvent de ce point de vue, à la fois philosophique et aristocratique, qu'il faut comprendre ses attaques. Par exemple, ses critiques contre Homère et Archiloque semblent être motivées par sa croyance en la vertu de la joute, l'*agôn*, cette compétition pour l'excellence¹⁹⁹ qui

¹⁹⁷ Leur discours à cet égard n'est qu'une variante physiologique du thème de la justice et du temps, l'apport de la philosophie ionienne est d'y voir le problème du mouvement plutôt que d'y voir le problème du délai de la justice divine, comme Hésiode, Solon et Théognis.

¹⁹⁸ Notamment en ce qui a trait aux mystères d'Éleusis (fr.14 a), aux bacchanales (fr. 14 b, 15), aux purifications (fr.5) et aux prières (fr.5).

¹⁹⁹ Exaltée dans les jeux athlétiques et culturels et par la poésie pindarique.

caractérise non seulement la vertu aristocratique²⁰⁰, mais qui est pour Héraclite, nous le verrons, un des principes même du monde. Son mépris pour les « nombreux »²⁰¹ est aussi typiquement aristocratique. Mais par-dessus tout, c'est l'aspect politique et éthique de sa philosophie qui est le plus conservateur. Il défend la loi de la cité²⁰² comme une loi fondée sur la loi divine et, il attribue l'autorité aux meilleurs, c'est-à-dire, dans son cas, aux plus sages²⁰³. De plus, il s'inscrit dans la lutte contre l'excès (*hybris*)²⁰⁴, lutte qui correspond justement au discours sur justice du monde. Il faut donc considérer Héraclite d'abord comme un philosophe original, notamment en ce qui a trait à la philosophie, la théologie et la religion, bien qu'il soit l'héritier de l'école ionienne, non pas au niveau scientifique, mais en ce qui concerne le discours cosmologique dont il reprend les principales questions et, ensuite, il ne faut pas oublier son côté radicalement aristocratique du point de vue éthique et politique. Son positionnement par rapport à la tradition est maintenant clair, mais par rapport à l'Oracle de Delphes, il l'est moins. L'oracle de Delphes est une institution religieuse reliée aux valeurs traditionnelles et associée aux valeurs aristocratiques. Si on se fie à l'interprétation de M. Conche²⁰⁵ du fragment 93 : « Le maître dont l'oracle est à Delphes ne dit ni ne cache mais donne des signes. », il faut comprendre dans cet aphorisme qu'Héraclite prend ses distances de l'Oracle, comme il prend ses distances des Mystères. Selon Conche²⁰⁶ ce fragment voudrait dire que l'Oracle, en fait, ne révèle rien puisse qu'il

²⁰⁰ Voir sur ce point le commentaire de Conche sur le fragment 42, p.116-117.

²⁰¹ Fr. 49, 104, 121.

²⁰² Fr. 114 : « Ceux qui parlent avec intelligence tirent leur force, nécessairement, de ce qui est commun à tout, comme la cité de la loi, et beaucoup plus fortement. Car toutes elles sont nourries, les lois humaines, par une seule loi, la divine : car elle domine autant qu'elle veut, et elle suffit à toutes, et à toutes elle survie. », fr. 44 : « Il faut que le peuple combatte pour sa loi — pour celle qui existe —, comme pour un rempart. »

²⁰³ Fr. 33 : « La loi, c'est aussi d'obéir à la volonté d'un seul. », fr. 35 : « Il faut, oui tout à fait, que les hommes épris de sagesse soient les juges des nombreux. »

²⁰⁴ Fr. 43 : « Il faut éteindre la démesure plus encore que l'incendie. »

²⁰⁵ Ibid., p.150-153.

²⁰⁶ Kahn, *op. cit.*, p.123-124, se demande cependant et avec raison, si ce n'est pas là une façon qu'Héraclite a de s'associer au style énigmatique de l'Oracle comme le soutient d'ailleurs Nietzsche. Cette interprétation fait un parallèle entre le langage des oracles et la nature qui se cache (fr. 123) et qu'il faut déchiffrer, pour en tirer le *logos*. Elle laisserait l'Oracle intacte aux yeux d'Héraclite et s'accorderait avec sa théorie de la connaissance qui favorise non l'écoute du langage, mais l'écoute du monde : Héraclite voulant que son langage renvoie au monde, l'imiterait en restant obscur et en sollicitant l'intelligence de son interlocuteur. Conche réfute cette interprétation p.151-152, en se basant sur la théorie du langage d'Héraclite : le langage est toujours vrai et ne saurait avoir d'interprétations. De toute façon, cette aphorisme ne concerne pas le contenu du « Connais-toi toi-même », mais son style, qui n'est pas si énigmatique que ça, bien qu'il donne lieu à tant d'interprétations. Je retiens l'interprétation de Conche, parce qu'elle pose plus de difficulté à notre enquête que l'interprétation concurrente. Elle a l'avantage, malgré son extrême audace (il parle de

ne donne que des signes qu'on peut interpréter de diverses manières; il aurait plus confiance en la Sibylle, semble-t-il²⁰⁷. Cela ne l'empêche pas cependant d'exhorter à la connaissance de soi et de poursuivre la lutte grecque contre l'*hybris*, qui sont les thèmes typiques de la propagande delphiques. Ainsi, si l'interprétation de Conche s'avère, ce ne serait pas contre les valeurs de la sagesse delphique qu'il en aurait, mais seulement contre la divination de la Pythie. Mais comme c'est sur la sagesse delphique que porte notre analyse et non sur la valeur des oracles, nous pouvons poursuivre nos analyses sans nous inquiéter outre mesure des réserves que peut-être Héraclite a formulées contre la religion delphique. Il est même probable qu'il ait connu le « Connais-toi toi-même » en dehors du contexte delphique, puisque la possibilité existe que cette maxime attribuée à Thalès soit d'abord d'origine ionienne. Voilà qui devrait suffire à clarifier sa position par rapport à l'Oracle et à nous rassurer quant à l'interprétation du « Connais-toi toi-même »; continuons donc notre exploration de sa philosophie.

11.3- Le mouvement éternel

Le problème de l'agencement de la justice et du mouvement éternel que l'on rencontre dans la cosmologie ionienne, était solutionné de la façon suivante par Anaximandre: les choses sont générées à partir du principe Illimité par dissociation des contraires, elles accèdent à l'existence et prévalent un certain temps, puis dégènèrent et retournent à l'Un selon la nécessité et la justice. Ces deux notions sont aussi à la base de la philosophie d'Héraclite. Voyons ce qu'il en dit. D'abord, concernant le mouvement éternel, Héraclite met beaucoup d'emphasis sur le changement perpétuel du monde, sur le devenir. Le mouvement dans la philosophie d'Héraclite n'est pas un élément ordinaire du monde, il est constamment rappelé et souligné, parce qu'il s'agit d'une réalité essentielle, non seulement de notre monde, mais aussi de notre existence dans ce monde. « Nous n'entrons et

compétition entre Héraclite et Apollon!), d'être cohérente avec la position d'Héraclite sur le religieux, si flou soit-elle. Je ne crois pas la question close pour autant.

²⁰⁷ Fr. 92 : « La Sibylle, ni souriante, ni fardée, ni parfumée, de sa bouche délirante se faisant entendre, franchit mille ans par sa voix, grâce aux dieux. »

n'entrons pas dans les mêmes fleuves; nous sommes et nous ne sommes pas. » (Fr. 49A). Ici, dans ce célèbre aphorisme d'Héraclite, l'image du flot de l'eau du fleuve où « affluent d'autres et d'autres eaux²⁰⁸ » est utilisée pour caractériser les choses. En somme, « Tout s'écoule²⁰⁹ », et, nous-mêmes nous ne sommes pas vraiment. Héraclite sous-entend par là que pour *être*, il faut rester identique à soi-même. Mais, cette identité à soi dans le temps est empêchée par la continuelle évolution des choses, c'est pourquoi il peut dire que nous sommes et nous ne sommes pas. En fait, nous sommes, oui, mais pas les mêmes et ultimement, nous ne sommes pas vraiment, car pour être vraiment, il faudrait être invariablement et toujours²¹⁰, alors que nous sommes mortels et soumis au flux du temps. On voit ici comment le discours cosmologique d'Héraclite peut devenir anthropologique et existentiel, car il n'est pas seulement question du mouvement du monde comme objet, mais aussi des conditions de notre présence au monde.

11.4- Le logos, le feu et le cosmos

Cette critique de notre être s'applique en même temps au langage²¹¹, au *logos*. Si nous ne pouvons dire : « nous sommes », c'est que nos mots disent des faussetés : des choses qui ne sont pas réelles. Les mots ne disent pas le mouvement et la multiplicité du monde. Tout mot amalgame et identifie quantité d'événements qu'il isole du monde pour former la chose qu'il nomme. Le langage parle sur le mode de l'être, donnant aux choses le statut d'*étant*. Mais, remarque Héraclite, rien n'*est* vraiment, « Tout cède et rien ne tient bon²¹². » (fr. 6A). Il remarque aussi que la seule chose qui soit vraiment, la seule chose stable, c'est le mouvement²¹³ : l'instabilité même. Ainsi, ce qui dure, la seule chose dont on peut dire quelque chose de vrai, c'est le mouvement. Ce qui explique pourquoi le discours

²⁰⁸ Fr. 12.

²⁰⁹ Fr. 136.

²¹⁰ Remarquons ici cette particularité du langage : impropre à dire ce qui passe, mais propre à dire ce qui est vrai universellement et éternellement : c'est le rôle du *logos* héraclitéen (prochain paragraphe).

²¹¹ Fr. 49a : « Le langage, qui nomme avec des mots définis, ne peut dire que le stable non l'instable, en conséquence, il ne peut dire que les lois, qui seules sont stables, constantes, égales à elles-mêmes, non les *êtres*, car il n'y a pas d' « êtres » en réalité : il n'y en a qu'en apparence. »

²¹² Comme le dit si bien Platon dans le *Cratyle* (490 a), citant ou paraphrasant Héraclite.

cosmologique d'Héraclite, son logos, est un discours sur le devenir²¹⁴, un discours affirmant que le mouvement est la loi du monde. C'est aussi pourquoi — la philosophie héraclitéenne identifiant l'être au mouvement —, il fera du feu le principe-élément du monde. Ainsi tout est feu. Le feu comme l'image de la rivière, est un symbole du mouvement et de l'altération de toutes choses. Ce principe explique à la fois le mouvement et la multiplicité du monde. Le feu réunit en lui toutes les variations que nous observons dans le monde; toutes les différences ne sont en fait que les différentes phases du feu cosmique : Fr. 90 : « Toutes choses sont convertibles en feu et en feu toutes choses, comme les marchandises en or, et l'or en marchandise.²¹⁵ »

11.5- L'unité des opposés ou l'ordre du monde

Mais Héraclite observe que le mouvement du monde, malgré son désordre apparent, n'est pas chaotique. Il a sa loi. En effet, si le caractère du monde est le mouvement, le caractère de ce mouvement, c'est le conflit²¹⁶ : l'opposition des contraires. Pour chaque phénomène qui émerge du devenir, un phénomène opposé surgit et inversement par alternance, de sorte que les opposés ne sont en fait qu'un seul et même phénomène où, tour à tour, ils prennent leurs places dans un cycle nécessaire d'oppositions²¹⁷. Aussi est-ce le secret de l'unité du monde que chaque chose apparaisse double et en conflit, alors qu'elles sont de fait unies dans l'harmonie du monde, puisque l'harmonie résulte de l'équilibre des opposés²¹⁸. C'est à cette condition que le monde se maintient «Un » et c'est là la « justice » du monde²¹⁹. On en revient par là à cette loi de la compensation dont parlait Anaximandre dans le fragment I B.

²¹³ Fr. 84A : « En se transformant, il reste en repos. ».

²¹⁴ Idid., p.458 : «L'Héraclitéisme peut être dit justement une philosophie du *devenir*, car si le nom γενεσις ne se rencontre pas dans les fragments, le verbe γιγνομαι et ses formes s'y trouvent une quinzaine de fois. »

²¹⁵ Traduction de J.-P. Dumont dans *Les écoles présocratiques*, fr. 90, p.86-87.

²¹⁶ Fr. 80 : « Il faut savoir que la guerre est universelle, et la joute justice, et que, engendrées, toutes choses le sont par la joute, et par elle nécessité. »

²¹⁷ Fr. 51 : « Ils ne comprennent pas comment se qui s'oppose à soi-même s'accorde avec soi; ajustement par actions de sens contraire, comme de l'arc et de la lyre. »

²¹⁸ Fr. 8 : « L'adverse, bénéfique ; à partir des différents, le plus bel assemblage (armonian). »

C'est ainsi qu'Héraclite comprend le monde et son ordre, non pas comme un monde juste du point de vue humain : un monde bon où les méchants seraient punis²²⁰, mais un monde équilibré par le mouvement, c'est-à-dire, où il y a toujours un certain balancement entre les forces opposées. On voit combien cette conception du monde est semblable à celle d'Anaximandre. Ce qui ressort ici, c'est cette conception d'un monde inhumain au sens nietzschéen²²¹, c'est-à-dire, par-delà le bien et le mal, un monde où l'être humain doit accepter non seulement son statut d'être mortel, mais aussi la loi des opposés; autrement dit, il faut accepter qu'il n'y pas de bien sans mal, pas de plaisir sans douleur, pas de paix sans guerre, etc.

11.6- La sagesse

Nous en venons donc naturellement, suite à ces réflexions générales sur la conception du monde d'Héraclite, à nos questions habituelles sur la sagesse et la connaissance de soi. Nous terminions notre paragraphe sur l'union des opposés en disant que l'ordre du monde ne correspondait pas à l'idée humaine de justice et que l'être humain n'avait pas le choix que d'accepter cet état de choses. Comme la sagesse jusqu'ici à toujours été associée au respect (aidôs) des mœurs, de la hiérarchie (timê) et des lois (eunomiê), humaines et divines; associée aussi au bon sens (sophronein), pratique et moral; à l'intelligence et à la retenue, il faut s'attendre à ce que la sagesse d'Héraclite ne soit autre que compréhension du monde, de sa justice et action en accord avec ce monde; ce qu'elle est, effectivement : fr.112 : « Bien penser (sophronein), la qualité (arêtê) suprême; et la sagesse (sophiê): dire

²¹⁹ Fr. 80 : « Il faut savoir que la guerre est universelle, et la joute justice, et que, engendrées, toutes choses le sont par la joute, et par elle nécessité. »

²²⁰ Fr. 102 : « Pour dieu, belles sont toutes choses, et bonnes et justes; mais les hommes tiennent certaines pour injustes, d'autres pour justes. »

²²¹ La conception du monde de Nietzsche n'est d'ailleurs pas étrangère à celle d'Héraclite, en voici un exemple : Nietzsche, *La volonté de puissance*, Paris : Le livre de poche, 1991, p.433-434, § 385 : « Et savez-vous ce qu'est pour moi « le monde »? [...] « Ce monde est un monstre de force sans commencement et sans fin, une quantité de force d'airain qui ne devient ni plus grande ni plus petite [...]. Force partout, il est jeu de forces et onde des forces, à la fois un et multiple, s'accumulant ici tandis qu'il se réduit là-bas, une mer de force agitée qui est sa propre tempête, se transformant éternellement dans un éternel va-et-vient, avec

(légein) le vrai et agir suivant la nature, à l'écoute. » Ainsi la sagesse consiste en une connaissance du monde et en un agir conforme à cette connaissance. Cela implique, dans le cadre de la philosophie d'Héraclite, de connaître le vrai, c'est-à-dire ce qui est stable : la loi du monde, le devenir et la loi de ce devenir, l'union des opposés²²² qui n'est autre finalement, que l'harmonie du monde. Pour participer à cette harmonie, Héraclite conseille l'écoute. C'est seulement dans la mesure où l'homme a écouté le discours du monde (et non les ragots de l'opinion populaire) qu'il peut parler sagement²²³, c'est-à-dire, dire le vrai, dire le *logos* du monde. Cette sagesse est accessible à tous car le monde est accessible à tous²²⁴ dans la mesure où chacun, à la base, est capable d'être à l'écoute du monde et d'en faire l'expérience. Pourtant, dans les faits, peu de gens se prévalent de cette prérogative humaine – qui est selon Héraclite le lot destinal de l'humanité²²⁵ – préférant écouter le discours de l'opinion populaire, des poètes et des charlatans qui leur proposent des mondes plus humains²²⁶. La difficulté pour les « nombreux », c'est-à-dire, pour la majorité, la populace, qui sont plus d'une fois pris à partie par Héraclite pour leur indisposition à la connaissance, c'est qu'ils sont grégaires et que l'écoute de la nature, préalable à la sagesse, nécessite une certaine contemplation et donc, une certaine solitude (Fr. 108) : « De tous ceux dont j'ai entendu le discours, aucun ne parvient à ce point : connaître que la sagesse est séparée de tous. » Ce qu'il faut comprendre de ce fragment, c'est que pour Héraclite le chemin de la connaissance est un chemin solitaire. C'est pourquoi, on le voit s'opposer à la *πολυμαθιη* ou à l'accumulation d'un vaste savoir emprunté, à la crédulité populaire et à l'opinion, pour lui la connaissance ne s'acquiert pas par la transmission orale ou par l'étude érudite, mais par l'écoute de la nature même : il faut aller à la source même de la connaissance, faire l'expérience du monde lui-même. C'est pourquoi il dit : Fr. 55 : « Ce

d'énormes années de retour, avec un flot perpétuel de ses formes... ce monde mystérieux des volontés doubles, mon « par-delà le bien et le mal » sans but [...]. »

²²² Fr. 41 : « La sagesse consiste en une seule chose : savoir qu'une sage raison gouverne tout à travers tout. »

²²³ Fragment 50 : « Il est sage que ceux qui ont écouté, non moi, mais le discours, conviennent que tout est un. »; fr. 19 : « Ne sachant pas écouter, ils ne savent pas non plus parler. »

²²⁴ Fr. 6 : « Penser est commun à tous. »

²²⁵ Fr. 116 : « De tous les hommes, c'est la part : se connaître eux-mêmes (*ginôskein eôtous*) et bien-penser (*sophronein*). »

²²⁶ Fr. 104 : « Qu'est leur intelligence que pensée viscérale? Ils se fient aux chanteurs populaires, et prennent pour maître la multitude, ne sachant pas que les nombreux sont mauvais, et que peu sont bons. »

dont il y a vue, ouïe, perception, c'est cela que, moi, je préfère. » C'est pourquoi aussi, au cœur de sa solitude, Héraclite fut le premier à véritablement mettre en pratique la connaissance de soi en se *cherchant lui-même* (fr. 101), car, comme il le dit et comme nous pouvons le constater nous-mêmes dans notre enquête, il est le premier à reconnaître « que la sagesse est séparée de tous » : que la solitude est une condition de la connaissance, elle-même condition de la sagesse. Cette solitude n'est pas cependant un repli sur soi, mais une double ouverture sur soi et sur le monde.

11.7- Héraclite et la connaissance de soi

11.7.1- Comme destin de l'humanité

Mais il reste cependant une chose à éclaircir: quel est, au sein de la sagesse d'Héraclite, le rôle précis de la connaissance de soi? Car, si nous savons que pour être sage, il importe de connaître le monde et sa loi de façon à pouvoir s'y accorder²²⁷; on ne sait pas encore exactement ce que la connaissance de soi apporte au sage? À la question « pourquoi doit-on se connaître soi-même », la réponse d'Héraclite semble pourtant claire : il faut se connaître soi-même parce que c'est notre lot, c'est la part destinale de l'homme. C'est en tout cas ce qui ressort du fragment 116: « De tous les hommes c'est la part : se connaître eux-mêmes et bien-penser. ». Mais alors, pourquoi est-ce là notre destinée? À cette question, on ne trouve pas de réponse claire chez Héraclite : faut-il se connaître d'abord afin de pouvoir se purifier de nos émotions « subjectives », c'est-à-dire de l'humidité de notre âme selon les termes d'Héraclite? Ou, est-ce pour accéder au logos en notre âme? Ou encore, pour prendre connaissance de notre destin de connaissance? Toutes ces perspectives sont envisageables. Il n'y a pas chez Héraclite d'étapes comme chez les stoïciens²²⁸ qui précisent qu'il faut

²²⁷ Fr. 112 : « (...) la sagesse : dire le vrai et agir suivant la nature, à l'écoute. »

²²⁸ Je pense ici à Chrysippe dans Cicéron, *De finibus*, III, 21-22, 72-73. Voir Courcelle, *Connais-toi toi-même de Socrate à St Bernard*, Paris : Études Augustiniennes, 1974, p.22-23 : « (...) il ne saurait connaître la nature de l'homme sans s'être enquis au préalable du système de l'univers et de la manière dont il est administré. C'est réintroduire, en dépit de Socrate, la possibilité des recherches physiques et d'un dogmatisme

connaître le monde d'abord et ensuite se connaître soi-même ou l'inverse comme chez certains platoniciens. Ce que l'on sait c'est que l'homme est destiné à la connaissance du monde et que, l'homme faisant partie de ce monde il doit du même coup se connaître lui-même. Mais, en répondant ainsi, traitant la connaissance de soi comme un élément du monde comme les autres, on ne sait pas en quoi la connaissance de soi est différente de la connaissance de tout autre chose. Bien sûr, on sait que, pour Héraclite, le sage est celui qui sait la vérité du monde et vit en harmonie avec le cosmos et on peut extrapoler que sa connaissance du monde donne un sens à son existence et le mène à la connaissance de soi dans l'univers et à la sagesse. En outre, pour Héraclite le monde est un²²⁹ et soumis aux mêmes lois de bout en bout²³⁰, dans ces conditions, il importe peu qu'on s'attarde à cette partie-ci ou à cette partie-là dans la mesure où chacune exprime le tout. Ce qu'on peut dire, d'autre part, qui soit plus sûrement héraclitéen, c'est qu'à travers sa quête de connaissance, l'être humain en vient à se reconnaître comme être de connaissance et de sagesse : la connaissance de soi permettant à l'homme de prendre conscience de son destin. On renverse ainsi l'ordre du fragment 116, sans pour autant le contredire. Car, s'il est vrai, comme Héraclite le dit, que le destin de l'homme est de bien-penser et de se connaître soi-même; il est aussi vrai de dire que la *sophronein* (le bon sens) et la connaissance de soi permettent à l'homme de connaître le sens de son existence, c'est-à-dire son destin : la connaissance et la sagesse. On comprend donc que la connaissance de soi renvoie nécessairement à la conception de l'homme d'Héraclite. L'être humain, en tant que détenteur du *logos* est destiné à la connaissance de la vérité, à la philosophie et, c'est cette capacité de connaître qui le lui révèle.

11.7.2- Comme dépassement de la nature humaine

Tentons maintenant d'aller un peu plus loin : vérifions s'il n'est pas possible de soutirer autre chose d'Héraclite quant à la connaissance de soi. Approchons la connaissance de soi

relatif au système du monde.»

²²⁹ Fr. 50: « Il est sage que ceux qui ont écouté, non moi, mais le discours, conviennent que tout est un. »

²³⁰ Fr. 41: « La sagesse consiste en une seule chose : savoir qu'une sage raison gouverne tout à travers tout. »

d'après la théorie de la connaissance d'Héraclite. Cherchons à savoir comment, dans les faits, l'homme en arrive à se connaître lui-même. On apprend alors, grâce au fragment 78²³¹, que le savoir n'est pas inné pour l'homme, qu'au contraire, pour y accéder, l'homme doit se dépasser lui-même, car la connaissance est un attribut divin. En effet, si « penser est commun à tous » comme le dit le fragment 6, « bien-penser » est une qualité supérieure : « arété mégisté », la qualité suprême, dit le fragment 112. Il faut donc, pour que l'homme accomplisse son destin de connaissance, qu'il transcende sa nature d'homme car elle n'est pas pour lui naturelle : il doit s'efforcer de l'acquérir. Ce qui nous permet de mieux comprendre le sens de fragments tel le fragment 18 : « S'il n'espère pas l'inespérable, il ne le découvrira pas, étant inexorable et sans voie d'accès²³². », tel aussi le fragment 101, se rapportant plus spécifiquement à la connaissance de soi : « Je me suis cherché moi-même ». Ainsi l'on comprend que la connaissance de soi ou de toute chose n'est pas acquise d'emblée par ceux qui la cherche. Fr. 22: « Les chercheurs d'or remuent, en creusant, beaucoup de terre, et trouvent peu. » Elle l'est d'autant moins par tous ceux qui ne la poursuivent pas. C'est dire à quel point Héraclite insiste sur la difficulté qu'il y a à connaître²³³. Il faut un effort surhumain!

11.6.3- Comme élément constitutif de la sagesse

Tentons donc de voir de quelle manière cette quête s'avère si difficile : essayons de reconstituer, à partir des fragments, les différentes étapes qui mènent à la sagesse. Il semble, à en croire le fragment 118, que celui qui aspire à la sagesse doit d'abord s'isoler, car Héraclite y souligne cette caractéristique essentielle de la sagesse: elle « (...) est

²³¹ Fr. 78 : « Le caractère (*éthos*) humain n'a pas de raison (*gnomè*), dieu en a. »

²³² Cette chose qu'on n'oserait pas espérer serait, selon Conche, la vérité. Les hommes sont naturellement portés à espérer toute sorte de choses, mais le philosophe, lui, espère l'inespérable (ce qui n'est pas espéré) : « L'espérance propre du philosophe porte sur ce que l'on tient pour « inespérable » : la vérité, à savoir quelque chose d'autre que le monde ou la réalité dans son ensemble — le *discours vrai* de cette réalité (...) ». Conche, *op. cit.*, p.246.

²³³ On retrouvera aussi cette interprétation comme quoi la connaissance de soi est difficile chez Platon dans le *1^{er} Alcibiade*, 128 e-129 a, dans les *Lois*, XI, 923 a et chez Aristote, *Magna Moralia*, III, 15, 1213 a, 14.

séparée de tous ». Il faut aussi, d'après le fragment 70²³⁴, se défaire de nos opinions personnelles qui ne sont que des jouets d'enfants, de celles aussi, d'après le fragment 74, que nos parents nous ont inculquées, car « Il ne faut pas, dit Héraclite, agir et parler comme les enfants de nos parents. » et encore, et surtout, de celles qui nous ont été fournies par la société en générale²³⁵. Rappelons-nous d'autre part, qu'il ne s'agit pas alors de se réfugier dans le monde de la connaissance érudite, tel Pythagore qui emprunte de-ci de-là des connaissances dont il n'a pas l'expérience²³⁶. Il faut donc se recueillir dans la solitude et faire à nouveau, par nous-mêmes et à travers notre propre perception, l'expérience des choses du monde²³⁷ : Fr. 55 : « Ce dont il y a vue, ouïe, perception, c'est cela que, moi, je préfère. » Cette étape consiste, en somme, à réveiller le dormeur²³⁸ que nous sommes, à nous sortir de notre monde de rêve, de notre monde *privé* ou *subjectif* et à nous ouvrir au monde véritable que révèle le *logos*²³⁹, car Héraclite dit « [qu'] il y a pour les éveillés un monde unique et commun, mais [que] chacun des endormis se détourne dans un monde particulier. » (fr.89). Pour arriver à se défaire de notre monde privé pour accéder au monde unique, dont parle le *logos*, c'est-à-dire arriver à la connaissance véritable, que faut-il faire, à part s'isoler et se recueillir? Pour connaître tel que le sage connaît, il faut épurer notre âme de toute humidité et se rendre le plus semblable au Feu, principe englobant de toute chose, qu'on peut aussi rapproché du concept de dieu qui englobe tous les contraires²⁴⁰. Car Héraclite dit, en effet, que l'« Éclat du regard : l'âme sèche [est] la plus sage et la

²³⁴ Fr. 70 : « Jouets d'enfants, les opinions humaines. »

²³⁵ Fr. 104 : « Qu'est leur intelligence que pensée viscérale? Ils se fient aux chanteurs populaires, et prennent pour maître la multitude, ne sachant pas que les nombreux sont mauvais, et que peu sont bons. »

²³⁶ Fr. 129 : où Pythagore est traité de charlatan.

²³⁷ Voir aussi, le témoignage de Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, livre IX, 5 : « (...) il faut s'étudier soi-même et tout apprendre par soi-même. » dans *Les écoles présocratiques*, p.50.

²³⁸ Sur la thématique héraclitéenne du dormeur voir fragments 1, 21, 26, 73, 75, 89 où le sommeil est synonyme d'inconscience, inconscience de la réalité vivante et changeante des choses opposée à la fixité morte que laisse percevoir les sens. Voir Conche, p.361.

²³⁹ Fr. 2 : « Alors que le discours vrai est universel, les nombreux vivent en ayant la pensée comme une chose privée. »; fr. 73 : « Il ne faut pas agir et parler comme en dormant. »

²⁴⁰ Fr. 67 : « Dieu est jour nuit, hiver été, guerre paix, satiété faim; il se différencie comme [le feu], quand il est mêlé d'aromates, est nommé suivant le parfum de chacun d'eux. » : on voit que le mot « feu » est rajouté dans la traduction, lacune dans le manuscrit, corrigée de plusieurs manières par les spécialistes. On peut néanmoins comprendre sans trop spéculer que dieu, comme le Feu cosmique, est un concept qui représente l'unité du Tout.

meilleur.» (fr. 118) — associant dans le fr. 77a²⁴¹ l'humidité dans l'âme au plaisir ou à la mort, c'est-à-dire au *pathos*. Il affirme ainsi que la sécheresse d'âme, c'est-à-dire l'impassibilité de l'âme, est le propre du sage. Et si, à partir de là, on extrapole un peu, on peut voir la connaissance de soi comme une étape préalable à la connaissance en général, en tant qu'elle pourrait permettre cette purification de soi qui écarte les passions et dégage l'essence de l'âme : le *logos* éternel. Cette interprétation qui lie l'impassibilité de l'âme prête à la connaissance de soi un travail psychologique préalable de purification qui n'est pas cependant soutenue directement par aucun fragment et ne peut donc être à juste titre attribuée à Héraclite. Il est clair cependant, que c'est dans l'âme que se trouve de *logos* et que la recherche de soi d'Héraclite aboutit là, à la source commune de la connaissance. Elle est donc au carrefour de la connaissance, tel que le confirme le fragment 45 : « Tu ne trouverais pas les limites de l'âme, même parcourant toutes les routes, tant elle tient un discours (*logos*) profond. » Et comme cette connaissance affirme l'unité du tout, on peut donc penser que, selon Héraclite, l'être humain, s'il se cherche, s'il tente de penser par lui-même et de saisir son destin en espérant l'inespérable, se fera semblable au Feu qui est toute chose et trouvera dans son âme le *logos* infini²⁴², la connaissance qui lui permettra d'atteindre à la sagesse divine et d'agir en harmonie avec le Tout.

11.6.4-Conclusion

On voit chez Héraclite, quels liens ténus unissent le *logos*, la sagesse et la connaissance de soi — la connaissance de soi apparaissant pratiquement à toutes les étapes du chemin vers la sagesse. Au départ, quand l'aspirant à la sagesse prend conscience de sa tâche, la connaissance de soi lui révèle son destin d'être humain, un destin voué à la connaissance. Immédiatement ensuite, il devra se retirer de la société humaine pour se défaire des opinions reçues et apprendre à bien-penser, écoutant le discours du monde, pour atteindre, à partir de ses propres perceptions, une connaissance authentique du monde. À cette étape, il

²⁴¹ Fr. 77 a: « Pour les âmes, devenir humides : plaisir ou mort. »; fr.117 : « L'homme quand il est ivre, est conduit par un enfant impubère —, titubant, ne sachant où il va, ayant l'âme humide. ».

²⁴² Fr. 115 : « À l'âme appartient le discours qui s'accroît lui-même. »

doit purifier son âme pour en faire jaillir un discours objectif, c'est-à-dire libre de toute humidité, de toute subjectivité (*pathos*). Il devra alors se chercher lui-même, chercher en lui l'essentiel, ce qui est commun à toute chose : le *logos*. Il plongera alors au plus profond de son âme et connaîtra la loi du monde et pourra tenter de s'y conformer en agissant sagement selon le discours du cosmos.

Voilà donc la vision de la sagesse et de la connaissance de soi d'Héraclite, vision qui est de loin la plus élaborée que nous ayons rencontrée jusqu'ici. Ce n'est pas cependant une vision traditionnelle ou religieuse du « Connais-toi toi-même », mais une vision originale et philosophique. Elle ne s'oppose pas cependant à ce que nous savons déjà de la sagesse, étant, elle aussi, le fruit d'une conception du monde basée sur l'équilibre de la justice. Cette justice est cependant chez Héraclite dénuée de toute mesure humaine contrairement à ce qu'on a vu chez Hésiode, Solon et Théognis. Cette conception du monde et cette sagesse héraclitéenne sont beaucoup plus élaborées que les précédentes ce qui leur donnent un statut à part. Le langage d'Héraclite, bien qu'il soit rattachable à la tradition aristocratique et au laconisme lacédémonien, n'est pas strictement conservateur, puisqu'il n'est pas celui de la poésie, mais celui de la philosophie, non pas inspiré des dieux, mais propre à l'âme humaine... L'intérêt de la contribution d'Héraclite à l'interprétation traditionnelle du « Connais-toi toi-même » est grand, mais l'embarras dans laquelle nous place sa position originale par rapport à la religion et la tradition grecque nous empêche d'y voir une interprétation traditionnelle. Il faut considérer son interprétation comme la première interprétation philosophique du « Connais-toi toi-même », une interprétation qui ne sera pas intégrée à la culture grecque avant Platon et Euripide. C'est pourquoi, nous devons poursuivre notre enquête sur le sens traditionnelle du « Connais-toi toi-même », un peu comme si nous n'avions pas entendu les révélations d'Héraclite, tellement il est en avance sur son temps.

Chapitre XII : Pindare

12.1- Deux poètes théologiens

Notre enquête sur le sens premier du « Connais-toi toi-même » semble vouloir se terminer de belle manière. Après une parenthèse sur la philosophie d'Héraclite qui nous a offert un avant goût du foisonnement d'interprétations philosophiques à venir, nous revenons à la poésie avec deux des plus fameux monuments du classicisme grec, Pindare et Eschyle. Les témoignages de Pindare et d'Eschyle sont pour nous d'une valeur inestimable, car, non seulement, ils restent fidèles à la tradition religieuse grecque (ce qui est important pour notre interprétation pré-philosophique de la maxime) et ce, malgré l'essor tout récent de la philosophie en Ionie. Ils ont réfléchi sur la mythologie et la foi grecque avec une telle rigueur qu'on dit qu'ils firent véritablement œuvre de théologien en puisant pieusement leur inspiration au plus profond de la tradition mythique, raccordant les vieux mythes aux derniers développements de la sagesse grecque²⁴³. Ils redonnèrent ainsi, chacun dans leur domaine particulier, force et vie aux dieux Olympiens, l'un à travers le nouveau théâtre athénien, donnant à voir et à entendre l'essence tragique de la destinée humaine soumise qu'elle est à la justice divine; l'autre, célébrant les vainqueurs des grandes joutes grecques, comme de véritables héros mythiques, comme les descendants des dieux qui sont à l'origine de leurs nobles lignées. Ensembles, ils nous feront découvrir le caractère éminemment religieux qu'avait notre maxime.

Brisant pour la première fois l'ordre chronologique de notre enquête, nous nous permettons d'aborder Pindare (518-438) en premier, bien qu'il soit de quelques années le cadet d'Eschyle (525-456). Cette exception est motivée d'une part, par le simple désir de garder

²⁴³ Robert Flacelière dans *Histoire littéraire de la Grèce*, Paris : Fayard, 1962, p.165 : « Rappelons-nous les critiques de Xénophane contre la mythologie traditionnelle. Pindare, lui, n'est pas un philosophe, et ses réserves, beaucoup moins radicales, ne portent que sur certains récits particulièrement scandaleux. C'est un poète profondément croyant, mais aussi un théologien qui réfléchit sur les légendes et n'hésite pas à les modifier quand elles heurtent sa conception de la divinité. »

Eschyle pour la fin : il faut dire que le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle est le plus ancien texte citant le « Connais-toi toi-même » que nous possédions de première main²⁴⁴; et d'autre part, il y a chez Eschyle quelque chose de mystérieux et d'original qui le rend plus difficile à interpréter vis-à-vis de la tradition, alors qu'avec Pindare, on est on ne peut plus proche de cette sagesse aristocratique que nous évoquions en début de recherche et que Platon et Plutarque associaient à notre maxime.

12.2- Pindare, Apollon et Delphes

Pindare est d'origine béotienne, région voisine de la Phocide qui est la région de l'Oracle de Delphes. Il vécut à la fin du VI^e siècle, début du V^e, période, nous le savons, du rayonnement de l'Oracle. Il connaissait certainement l'Oracle pour avoir plusieurs fois célébré les vainqueurs des jeux pythiques²⁴⁵. Ses nombreux prêches pour la sagesse apollinienne ne laissent aucun doute quant à sa sympathie pour Delphes et tout ce qui touche Apollon – Apollon qui désormais, et plus que jamais dans la poésie pindarique, devient dieu de sagesse :

III^e Pythique, 27-28 : « [...] Phoebus, aux traits obliques, en fût instruit par le plus sûr des confidents, son esprit qui sait tout. Car jamais le mensonge n'effleure ses oracles, et rien ne lui échappe, ni actions, ni pensées soit des dieux, soit des hommes.²⁴⁶ »

²⁴⁴ C'est-à-dire, le premier texte qui cite le « Connais-toi toi-même » sans être lui-même une citation, contrairement au fragment 116 d'Héraclite, cité par Stobée dans l'Anthologie, III, 5,6, citation très tardive d'Héraclite où il est question de la connaissance de soi, et qui, si elle était authentique, ce qu'on ne peut déterminer avec certitude, serait plus ancienne que la citation d'Eschyle... Il y a cependant une grande différence entre ces deux allusions aux « Connais-toi toi-même » : chez Héraclite, il semble s'agir d'une maxime originale, alors que chez Eschyle, il ne s'agit que d'une citation. En effet, il n'est nulle part question d'attribuer l'autorité de la maxime à Eschyle, alors que pour Héraclite, il est dure de dire s'il paraphrase la maxime delphique en y faisant allusion où s'il s'agit d'une maxime tout à fait originale et provenant de son propre fond.

²⁴⁵ R. Flacelière rapporte que sa *X^e Pythique* date de 498, Pindare n'avait que 20 ans (*Histoire littéraire de la Grèce*, p.159).

²⁴⁶ Pindare, *Œuvres complètes*, traduction française de C. Poyard, Paris : Garnier Frères, p.81-82.

IX^e Pythique, 45-50 : Le centaure à Apollon : « Tu vois clairement quel est l'ordre des destins, et dans quel jour ils se doivent accomplir. Cependant, si tu exigés que je te dispute la palme de la sagesse [...]»²⁴⁷»

Ajoutons, par rapport à la relation entre Pindare et Delphes, que cette sympathie ne fût pas à sens unique puisque l'on rapporte que Pindare fût spécialement honoré par Delphes : «Le clergé delphique comblera Pindare de privilèges honorifiques, et la Pythie prescrira même de lui attribuer une part des dîmes offertes au dieu.²⁴⁸ » Flacelière voit même un rapport entre la position de Delphes et celle de Pindare quant à l'invasion perse de 480 av. J.-C., rapprochant les propos « pacifiques » d'un hyporchème²⁴⁹ de Pindare à la position favorable à l'envahisseur qu'avait adopté Delphes. Mais, retenons surtout que Delphes et Pindare, au niveau idéologique, convergeaient...

12.3- La théo-anthropologie de Pindare

Nous abordons Pindare dans cette recherche bien que, dans ce qui nous reste de son œuvre²⁵⁰, il faut le dire, nulle part il ne mentionne le « Connais-toi toi-même ». La raison pour laquelle il est essentiel de l'aborder est que l'interprétation traditionnelle qu'on fait du « Connais-toi toi-même » – « l'homme doit se connaître lui-même comme mortel et ne pas convoiter ce qui est l'apanage exclusif des dieux²⁵¹ » –, semble parfaitement s'harmoniser à

²⁴⁷ Ibid., p.123-124.

²⁴⁸ Flacelière, *Histoire littéraire de la Grèce*, p. 159.

²⁴⁹ «La guerre est douce pour ceux qui ne l'ont pas éprouvée, mais quiconque en a fait l'expérience tremble étrangement dans son Coeur dès qu'il la voit approcher.»

²⁵⁰ R. Flacelière, Ibid., p.161, «Pindare excella dans tous les genres lyriques, et nous possédons des fragments de ses *Hymnes, Péans, Dithyrambes, Parthénées, Hyporchèmes, Éloges, Scolies, et Thrènes*, mais les seuls poèmes qui nous soient parvenus complets, (si l'on peut dire, car la musique en est perdue) sont ses *épinicies* ou odes triomphales, groupées en quatre livres dont chacun correspond à un des grands jeux panhelléniques : *Olympiques, Pythiques, Néméennes* et *Isthmiques*. »

²⁵¹ P. Courcelle, *Connais-toi toi-même de Socrate à St-Bernard*, Paris : Études Augustiniennes, 1974, p.13 : « Le sens qui apparaît dans les textes les plus anciens est une invitation à se reconnaître mortel et non dieu, c'est-à-dire à éviter l'*hybris*, la démesure contraire à la *dikè* et punie par la divinité. Tel est le conseil que, dans le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, Okéanos donne à Prométhée : celui-ci doit se connaître, c'est-à-dire se reconnaître comme soumis à la suprématie de Zeus ; son supplice est le salaire d'un langage trop hautain ; il doit faire effort sur lui-même et s'adapter au réel, rester humble devant les maux présents. Car la divinité, comme le dit Hérodote, ne permet pas à l'homme d'avoir des pensées d'orgueil ; elle seule a ce droit. L'essence de la tragédie est de faire reconnaître à l'homme qu'il est une ombre, un éphémère sans force ni bonheur, mais que ses souffrances et ses épreuves ont néanmoins une grandeur indestructible. Pindare lui

la philosophie que Pindare développe sur les relations humaines et divines. Cette interprétation est basée sur la doctrine de modération grecque que nous suivons depuis Homère, chez Hésiode, Théognis et Solon et qui continue d'être véhiculée par les poètes et autres auteurs de cette période. Écoutons avec quelle fermeté ces quelques passages de Pindare expriment cette doctrine anthropo-théologique.

- *III^e Pythiques*, 58²⁵² : « Qu'un mortel ne dépasse pas la mesure dans le vœux qu'il adresse aux dieux. Il ne doit pas oublier quelle est sa nature et quel est son destin. O mon âme, n'aspire pas à la vie éternelle, mais épuise tous les moyens qui la prolongent²⁵³. »
- *II^e Pythiques*, 34²⁵⁴ : « Hélas! l'homme ne devrait-il pas mesurer toujours ses désirs à sa condition? »
- *VI^e Néméennes*, 2²⁵⁵ : « Les dieux et les hommes ont une même origine [?]²⁵⁶; une seule mère donna la vie à ces deux races. Ce qui établit entre elles une certaine différence, c'est que l'homme est sans force, tandis que le ciel d'airain dure éternel et immuable. Nous avons encore quelque ressemblance avec eux par la forme de notre corps, et par notre haute raison; mais nous ignorons vers quel but l'inflexible destin nous entraîne nuit et jour. »

Ce dernier extrait est particulièrement important en tant qu'il propose une comparaison entre la nature humaine et divine. Sa formulation rappelle certains passages d'Homère, des

aussi, avec une piété apollinienne, incite l'homme à prendre la mesure de lui-même, à connaître la fragilité de sa condition sans prétendre à la vie immortelle.»

²⁵² Pindare, *Œuvres complètes*, traduction de C. Poyard, p.83

²⁵³ Il prend ici nettement position contre le désir d'éternité de l'homme : la mort est la mesure et le destin de l'homme, « il ne doit pas l'oublier »; ce qui n'empêche pas Pindare de promouvoir le dépassement de l'homme.

²⁵⁴ Pindare, *Œuvres complètes*, traduction de C. Poyard, p.76.

²⁵⁵ *Ibid.*, 161.

²⁵⁶ Le texte grec est loin d'être si affirmatif sur le lien homme-dieu, comparez la traduction plus littérale de J.-P. Savignac, *Œuvres complètes de Pindare*, Éditions de la différence, 1990, p.301: « Une des hommes, une des dieux est la race (*génos*) (on pourrait reformuler avec plus d'élégance, sans trahir le grec: « une humaine, une divine race »); et de mère une/Eux et nous respirons, mais nous sépare toute la différence/ De pouvoir, d'un côté rien, de l'autre, /Fief éternel, le ciel de bronze/perdure. Pourtant par quelque point nous ressemblons, ou grand esprit ou nature, aux Immortels, /bien que ne sachant de jour comme de nuit/vers quelle ligne/tracée par le sort nous courrons. » Il semble que Pindare avec cette formulation ambiguë est voulu maintenir un certain flou entre l'humain et le divin. Et c'est avec raison que beaucoup d'interprètes associent Pindare à Homère voyant dans ce passage un rappel de la séparation de l'humain et du divin, malgré une même origine; car on peut traduire *génos* par lignée ou famille plutôt que race, ce qui voudrait dire que hommes et dieux sont de famille différente tout en étant liés à l'origine par la vie... D'autres cependant y voient au contraire un rapprochement entre l'homme et dieu et adopte une traduction semblable à celle de C. Poyard. Certains associent ce passage au fragment 62 d'Héraclite qui, dans la perspective de l'union des opposés, parle des dieux immortels et des hommes mortels comme deux facettes d'une même réalité : « Immortels mortels, mortels immortels, vivant la mort de ceux-là, mourant la vie de ceux-là. » Voir à ce sujet le chapitre que Jean Pépin consacre à ce fragment d'Héraclite dans *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris : Les Belles Lettres, 1971, p.35-51.

passages qui, d'une part, insistaient sur l'abîme qui sépare les hommes des dieux²⁵⁷, mais qui, d'autre part, établissaient une certaine parenté entre eux, à travers la paternité universelle de Zeus, « père des dieux et des hommes²⁵⁸ ». Pindare, dans ses Odes, célèbre les dons divins de l'athlète qui s'efforce de repousser ses humaines limites, tout autant qu'il rappelle sévèrement l'homme orgueilleux à sa condition. Cette lutte entre l'homme qui, dans sa quête de puissance, oublie sa condition d'homme jusqu'à oublier son inévitable mortalité et les dieux, jaloux de leur pouvoir, qui veulent que l'homme s'assagisse et se résigne à son sort; cette tension, entre l'humain et le divin, est dans les Odes de Pindare maintenue avec une extrême intensité. Ainsi Pindare, d'une part, exhorte l'homme à se dépasser lui-même, il doit littéralement, dit-il, « épuiser tout le champs du possible » et « devenir ce qu'il est²⁵⁹ », alors que d'autre part, il parle de sagesse, et insiste sentencieusement : « jamais l'homme ne doit prétendre à l'immortalité ». Il semble que Pindare ait voulu que le sage, à l'instar du philosophe qui contemple amoureuxment la sagesse sans jamais pouvoir pleinement y accéder, tende autant que possible vers le divin sans jamais, au grand jamais, penser l'avoir atteint.

12.4- La théo-anthropologie et la connaissance de soi

Maintenant, si l'on tente d'interpréter l'appel delphique à se connaître soi-même sous l'angle de la conception théo-anthropologique de Pindare, on constate que l'homme doit, dans son rapport à lui-même, adopter les deux points de vue que nous venons de développer. Ainsi, premièrement, l'homme ne doit pas oublier sa condition sociale et sa nature mortelle. Car pour Pindare, comme pour Homère, l'homme n'est qu'une poussière : « L'homme ne vit qu'un jour. Qu'est-il? Que n'est-il pas? Il n'est rien que l'ombre d'un

²⁵⁷ *Iliade*, V, 440-442 : « Prends garde, Tydéide, et cède du terrain! Ne te crois pas, en tes desseins, égal aux dieux, car ce seront toujours deux races bien distinctes, celle des Immortels et celle des humains qui marchent sur la terre. » dans *Iliade, Odyssee*, traduction, introduction et notes de Robert Flacelière, Paris : Gallimard, 1955, p. 175.

²⁵⁸ Homère, *Iliade*, I, 544 : « Zeus, père des dieux et des hommes » dans Homère, *Iliade, Odyssee*, traduction, introduction et notes de Robert Flacelière, Paris : Gallimard, 1955, p.

²⁵⁹ Voir note 18.

songe. »²⁶⁰. L'homme ne saurait d'aucune façon se prendre pour un dieu, toute décision orgueilleuse, toute témérité à leur égard est sévèrement châtiée. Pindare accorde aussi beaucoup d'importance au rang social et à la lignée. Pour lui, le destin de l'homme noble et celui de l'homme du peuple sont séparés. Car l'homme noble possède un potentiel²⁶¹ divin, un potentiel qui lui vient d'un arrière, arrière... grand parent immortel, héritage privilégié et exclusif des grandes familles aristocratiques²⁶². Cela constitue pour Pindare, habitué de célébrer la sublimité de l'homme dans ses poèmes, une trace divine, ou plutôt, un reflet divin. Cet héritage divin représentait pour Pindare un net avantage : « Les hommes ont leurs arts, qui sont divers ; mais il faut marcher sur la droite route, en s'armant de ses *qualité naturelles*. La force prévaut dans l'action, et la raison dans le conseil pour prévoir l'avenir, lorsque le *sens héréditaire* nous accompagne. » Mais, il ne suffisait pas d'être noble, il fallait avec cet héritage, comme à partir d'un tremplin, s'efforcer vers l'excellence et la sagesse. Ainsi Pindare dans sa poésie, évoque les dieux et les héros, comme des entités idéales²⁶³, afin qu'ils soient de véritables modèles pour les hommes. C'est pourquoi Pindare, après avoir incité le champion Hiéron, roi de Syracuse, à *devenir ce qu'il est*, lui offre comme miroir ce modèle divin : « Imite Rhadamanthe. Les dieux l'ont honoré parce qu'il a cueilli le fruit sans tache de la sagesse, et que son âme ne s'est laissée jamais séduire aux pièges trompeurs où la maligne habileté des hommes cherche toujours à faire tomber

²⁶⁰ Pindare, *VIII^e Pythique*, traduction C. Poyard, p.120.

²⁶¹ Ici, je pense à la l'explication de J. Pépin dans *Idées grecques sur l'homme et sur dieu*, p.9, lorsqu'il distingue la *suggénéia* (l'inné en tant que potentiel) et l'*omoiosis* (la fusion), parlant du *Théétète* de Platon (176 b) : « la *suggénéia* désigne un état de fait, qui est le lot de tout homme sans initiative de sa part, cependant que l'*omoiosis* marque une action à assumer, dont le résultat ne peut être garanti. Mais nulle contradiction non plus entre les deux notions : la parenté divine étant une simple virtualité, un point de départ nécessaire mais insuffisant, il appartient à l'homme soit d'en tirer parti par un effort positif d'assimilation, soit de renoncer par négligence à en bénéficier. »

²⁶² Pindare était un fervent aristocrate et sa poésie s'attachait à redéfinir l'idéal de la noblesse. Pour lui, l'aristocrate était de descendance divine et possédait l'*aretè* de façon innée : c'est cette vertu que Pindare célèbre et exhorte chez la noblesse. Car bien qu'innée cette vertu devait être reconnue et développée, c'est, croit Jaeger (*Paideia* I, p.260-1), cette part divine de l'homme noble qui est sollicitée dans le « deviens qui tu es ». É. Des Places, dans son livre *Syngeneia, La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris : Librairie Klincksiek, 1964, p.30, associe cette doctrine à une influence orphique : « L'ancien orphisme semble bien avoir placé parmi ses dogmes essentiels l'origine divine de l'âme et le but de la « vie orphique » est de faire triompher dans les hommes, nées des cendres des Titans – qui avaient été foudroyés par Zeus après avoir dévoré Dionysos Zagreus, – l'élément divin sur l'élément titanique. »

²⁶³ Contrairement à Xénophane qui critiquait le polythéisme grec de l'extérieur, lui reprochant son anthropomorphisme et son immoralité, Pindare agit de l'intérieur de la tradition et préserve la tradition mythologique en l'épurant moralement, écartant comme des blasphèmes les légendes qui attribuaient des actes criminels aux dieux.

les mortels.²⁶⁴ » Deviens comme Rhadamanthe, scande-t-il à celui qui est déjà roi²⁶⁵, réalise ce potentiel divin qui est en toi, « deviens qui tu es ». Pindare croyait, comme Homère²⁶⁶, que si le divin s'emparait de cette ombre qu'est l'homme, l'excellence divine le transformerait et il lui serait accordé de goûter au bonheur, car, en effet, « (...) quand les dieux dirigent vers lui un rayon de leur lumière, alors un éclat brillant l'environne et son existence est douce.²⁶⁷ ». Ainsi la connaissance de soi a, pour Pindare, ce double effet de modération/exhortation. L'homme, par la connaissance de soi, acquiert la connaissance des limites humaines, c'est-à-dire la sagesse d'accepter son sort sans envier les mieux lotis²⁶⁸. Il apprend aussi sa propre sublimité, qu'il doit développer, en s'inspirant de l'excellence divine. On voit surgir dans ce double idéal une tension entre la course à l'excellence des héros et la modération du sage. Cette tension émerge dans toute sa force lorsque l'on confronte la maxime de Pindare « deviens qui tu es » à celle de Delphes « Connais-toi toi-même ». D'une part l'homme est invité à atteindre son être, un être qui est placé au-dessus de lui : un être idéal; alors que d'autre part, on lui impose de ne pas prétendre à plus qu'il n'est. Ce qui pose le problème existentiel de l'être de l'homme dans le temps. Un être à la fois fini et infini. Fini : il l'est par son caractère éphémère et mortel. L'homme naît et meurt et, du point de vue du temps objectif, l'homme n'est qu'un bref épisode : limité, circonscrit. Alors que du point de vue du temps subjectif, l'homme, dans le moment présent, étant donné son ignorance de l'avenir, peut tendre vers toutes sortes d'idéaux sans savoir d'avance jusqu'où cela le mènera. Or, pour que l'homme puisse être vraiment sage et ne

²⁶⁴ Pindare, *1^{re} Pythique*, traduction de C. Poyard, p.78.

²⁶⁵ Ici, je m'inspire de l'analyse de Jaeger dans *Paideia I*, Paris :Gallimard, 1988, p.260-61, où, commentant la louange que fait Pindare de Hiéron dans la *1^{re} Pythique*, Jaeger dit : « Dans ce passage où Pindare se sert d'un idéal exemplaire, il touche au sublime. La phrase « Deviens ce que tu es » semble résumer tout son message éducatif. Car telle est bien la signification de tous ces modèles traditionnels qu'il propose à l'humanité : les mortels doivent trouver en eux-mêmes leur vérité propre pour atteindre à des hauteurs toujours plus grandes.»

²⁶⁶ On n'a qu'à ce rappeler la « *Kûdos* » du guerrier chez Homère : *Iliade*, 23, 400-406, où Athéna donne le « feu sacré » à Diomède. La *kûdos* est donnée (ou enlevée) par un dieu et gagnée par un homme. « Le don de *kûdos* assure le triomphe de celui qui le reçoit : au combat le détenteur de *kûdos* est immanquablement victorieux. Voilà le caractère fondamental de *kûdos* : il agit comme un talisman de suprématie.» dans Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1980, tome 2, p.60.

²⁶⁷ Suite de la *VIII^e Pythique* que nous venons de citer, traduction de Robert Flacelière, dans *Histoire littéraire de la Grèce*, p.169.

pas vivre ni en deçà ni au deçà de son être, il faudrait qu'il connaisse les limites de son être avant même d'avoir pu les expérimenter. Il faudrait que l'homme, pour être sage et concilier l'enseignement de ces deux maximes, « Deviens qui tu es » et « Rien de trop », puisse savoir qui il est et ce qu'il sera, ce qu'il ne peut évidemment.

Cependant l'enseignement de Pindare n'est pas tragique et la tension entre ces deux idéaux de vie humains peut être résolue dans la mesure où les dieux, modèles d'excellence, sont considérés dans leur sagesse et non dans leur puissance, comme le confirme l'exemple de Rhadamanthe. Ainsi, la tension entre le dépassement de soi et l'acceptation de soi est en apparence résolue²⁶⁹, dans la mesure où c'est l'acceptation qui prend le pas sur le dépassement et où le dépassement de soi n'est encouragé chez Pindare que dans le sens de la sagesse. Il faut donc conclure que chez Pindare, celui qui suit le chemin de l'excellence, qui n'est autre en fin de compte que celui de la sagesse, s'il persiste dans ce chemin, sera glorifié par les poètes qui « immortalisent l'excellence par leurs chants » et célèbrent l'homme vertueux comme un véritable héros. Mais on ne peut cependant s'empêcher de remarquer que cette route qui rapproche l'homme de la divinité est, paradoxalement, celle de la résignation du sage qui accepte les caprices et les limites de la vie humaine.

“Si un mortel suit la route de la sagesse, il doit se contenter du sort que lui envoient les dieux, et songer que les vents sont variables dans les hautes régions de l'air. Le bonheur n'est pas de longue durée parmi les hommes, alors même qu'il nous accable des plus extrêmes faveurs. Pour moi, je saurai être petit dans la médiocrité, et grand au milieu des grandeurs; toujours je m'efforcerai de façonner mon âme à ma fortune présente.²⁷⁰ »

²⁶⁸ *III^e Pythique*: “Et, cependant, est-il rien de plus insensé que de regarder avec dédain ce qui est près de soi, avec admiration ce qui est loin; et de poursuivre l'ombre d'une chimérique espérance. », traduction de C. Poyard, *Œuvres complètes de Pindare*, p.81.

²⁶⁹ Je dis ici « en apparence » car en donnant préséance à la sagesse, Pindare ne résout pas le conflit pratique qui surgit pour l'homme à chaque action: « doit-il se battre et améliorer son sort ou accepter son sort? », car il ne peut être toujours sage de se soumettre. Ce problème referra surface chez Eschyle, lorsque nous analyserons son *Prométhée enchaîné*: Prométhée ne tiendra pas compte du conseil d'Océanos: « Connais-toi toi-même »...

²⁷⁰ Pindare, *III^e Pythique*, traduction de C. Poyard, p.85.

Chapitre XIII : Eschyle

13.1- Eschyle, fondateur de la tragédie grecque

Maintenant, examinons ce que le poète-dramaturge Eschyle pourra nous apprendre sur le sens du « Connais-toi toi-même ». Nous avons dit, dans le précédent chapitre qu'il était contemporain de Pindare : ils sont en effet tous deux nés au milieu du VI^e siècle, c'est-à-dire, au moment où l'influence et le prestige de Delphes culminaient. On a dit que Pindare s'était associé à la propagande delphique et s'était fait porte-parole de la nouvelle sagesse apollinienne... Qu'en est-il d'Eschyle? Bien sûr comme tous les poètes grecs, il prend position pour la sagesse, mais est-ce bien la même sagesse grecque de la modération que nous avons vue sans cesse se développer depuis Homère qui ressort de son œuvre, ou, Eschyle y apporte-t-il quelque chose de nouveau? Aussi, il faut rappeler que c'est chez Eschyle, dans le *Prométhée enchaîné* que l'on voit pour la première fois le « Connais-toi toi-même » clairement cité. Nous verrons donc enfin la maxime delphique intégrée dans un contexte littéraire. Quel sens prendra-t-elle et est-ce que la signification qu'on pourra lui attribuer par rapport au contexte correspondra aux valeurs de la sagesse traditionnelle et delphique? C'est ce qu'il faudra vérifier.

Avant d'aller plus loin dans notre examen de l'œuvre d'Eschyle, il est important d'avoir à l'esprit quelle place elle occupe dans la culture littéraire grecque. Car ce n'est plus de la simple poésie, c'est-à-dire, un art langagier où un poète raconte une histoire, une légende, ou exprime ses opinions et ses sentiments dans une forme poétique donnée. Il s'agit d'un texte dramatique écrit pour être représenté au théâtre devant public qui comprend, outre la scène, les costumes, les décors et les effets spéciaux, différents styles d'écriture avec des parties jouées par des personnages et des parties chantées et dansées par le chœur. Dans ce genre de texte, si l'on veut saisir la véritable pensée de l'auteur, on ne peut se contenter d'analyser n'importe quel morceau, il faut, pour ce faire, à cause de l'aspect polyphonique du texte théâtral, que notre analyse prenne en compte l'ensemble d'une pièce ou d'une

trilogie. De plus, Eschyle utilise dans ses compositions théâtrales un jeu d'opposition assez élaboré qui requiert une attention particulière de la part de l'interprète. Cet auteur étant d'ailleurs considéré comme le véritable fondateur du style tragique²⁷¹, style que pour certain il porta d'emblée à son plus haut degré. Il ne faudra donc pas, même si plusieurs considèrent Eschyle comme un penseur pieux et conservateur quand au message, sous-estimer son originalité et le caractère novateur de son œuvre.

13.2- La justice divine

Lorsque l'on se penche sur le théâtre d'Eschyle en passant en revue les sept tragédies qu'il nous reste des quatre-vingt-dix qui constituaient son œuvre²⁷², la première chose que l'on remarque, c'est le rôle important qu'y joue l'idée de droit et de justice. Mais cette notion de justice qu'on a vue évoluer au côté de celle de sagesse avec l'influence ionienne s'exprime ici différemment : elle n'identifie pas définitivement les bons et les mauvais comme chez Hésiode et Solon : c'est une justice en mouvement. Ce mouvement lui vient d'abord du jeu théâtral qui introduit l'action dans la poésie. Les personnages, dont on ne sait au juste s'ils sont mus par leur volonté ou par des forces obscures ou les deux indistinctement, peuvent passer de la justice à l'injustice et toujours, s'ils s'en rendent compte, ils s'en rendent compte trop tard. Ce balancement de la justice vient aussi de l'accent que met Eschyle sur l'ambivalence divine. Chez Hésiode, chez Solon et Théognis, on pouvait sentir un malaise, dans leur foi en la justice divine, une inquiétude; dans l'urgence de leurs prières et de leurs espoirs pour la justice, tandis qu'ils attendaient qu'elle se manifeste, tentant en vain de percer les desseins de Zeus, on pouvait pressentir l'incertitude. Dans le théâtre d'Eschyle, cette ambivalence divine est exprimée et mise en question : alors qu'on voit le destin des hommes et des dieux se voiler et se dévoiler devant nous, on tente en observant la justice à

²⁷¹ Robert Flacelière, *Histoire littéraire de la Grèce*, Paris : Fayard, 1962, p. 171 : « (...) Eschyle doit être considéré comme le vrai créateur de la tragédie attique. Avant lui, pourtant, il y avait eu Thespis [voir p.138 sqq.], et il y eut surtout Phrynichos, qui fut assurément un grand poète. Mais sans doute plus lyrique que proprement dramatique. »

²⁷² On a découvert en 2003 dans un sarcophage plusieurs fragments inédits du théâtre d'Eschyle dont une pièce complète s'intitulant *Achille*, mais qui n'ont pas encore été édités à ma connaissance.

l'œuvre de percer son mystère, de comprendre sa mécanique et pourtant le doute persiste et souvent triomphe, il reste chez Eschyle une part d'inexpliqué et d'ombre qui appelle le respect, l'étonnement et la crainte de l'homme devant la puissance du monde et des dieux qui le gouvernent.

13.3- Les suppliantes

Dans les *Suppliantes*, où les Danaïdes descendantes d'Io reviennent à Argos pour éviter les épousailles forcées des fils d'Égyptos, leurs cousins, on remarque d'emblée ce que P. Mazon appelle le déplacement du droit : « Eschyle comprend que l'essence du drame doit être cette idée de justice, qui s'est incorporée à la définition même de l'homme. Tout acte humain pose une question de droit. (...) ». Mais Eschyle, explique Mazon, a découvert que « le droit, se déplace » : « L'homme ne sait pas le retenir. Il veut toujours plus que son droit, il dépasse son droit, et le droit émigre du côté adverse.²⁷³ » Au départ, les Danaïdes sont dans leur droit : on ne peut marier une femme de force et on le peut encore moins si son père s'y oppose. Mais lorsque plus tard²⁷⁴, elles refusent de se marier par dégoût des hommes : elles vont trop loin. S'opposant à l'ordre naturel et sacré du mariage institué par les dieux²⁷⁵, elles ne sont plus dans leur droit : elles seront punies. Elles auraient dû se souvenir de la leçon de mesure delphique – « Rien de trop »²⁷⁶ – que leurs avaient rappelé les Suivantes. Notons au passage, que le « Rien de trop », cette maxime delphique voisine du « Connais-toi toi-même » est encore une fois citée dans son sens habituel, exhortant à la modération et à respecter la mesure qui est ici la part que les mortels peuvent espérer. Les Danaïdes dans ce passage demandent avec trop d'arrogance à Zeus de les protéger, et, dans l'enthousiasme du succès, oublient l'humilité et la modération qui est de rigueur pour les

²⁷³ Ibid. p.11.

²⁷⁴ Nous le savons par certains témoignages qui nous dévoilent l'issue de cette trilogie incomplète. Voir à ce propos les réflexions de Maurice Croiset dans *Eschyle, étude sur l'invention dramatique dans son théâtre*, Paris : Les Belles Lettres, 1965, p.68-71.

²⁷⁵ Eschyle reviendra encore sur le thème de l'importance sacrée du mariage dans l'*Orestie*.

²⁷⁶ Ainsi Eschyle dans son œuvre cite les deux maximes delphiques les plus importantes, c'est suffisant pour confirmer l'existence et la popularité des inscriptions à cette époque. Ces maximes sont citées comme des repères moraux communs, on peut donc être certain qu'elles sont utilisées dans leur contexte traditionnel.

mortels : elles prient Artémis, déesse de la chasteté, au dépend d'Aphrodite, déesse de l'amour et de l'union féconde, laissant deviner aux Suivantes leurs démesures à venir. Elles défient ainsi, pensant avoir la protection inconditionnelle de Zeus, la mesure établie par les dieux. On voit bien qu'Eschyle, dans cette pièce, véhicule un message on ne peut plus fidèle à la sagesse grecque et à l'esprit de Delphes tels que nous les connaissons, utilisant même, fort à propos, une des maximes delphiques.

13.4- Les Perses

Ce sera ensuite à Xerxès, dans les *Perses*, de dépasser la mesure. Les dieux avaient, disait-on, fixé ainsi le destin de l'empire perse : il pouvait guerroyer à sa guise et conquérir à son gré toutes les terres d'Asie, seulement, il lui était interdit de franchir la mer et de s'attaquer au continent européen. Cette limite, Xerxès la franchit et la conséquence de cette transgression est abondamment illustrée dans les *Perses*. Leur défaite à Salamine contre les Grecs est décrite de façon saisissante par notre dramaturge qui nous offre du même coup un témoignage des plus précis de cette bataille à laquelle on dit qu'il participa.

13.5- Les Sept contre Thèbes

Dans *Les Sept contre Thèbes*, dernière pièce de la trilogie thébaine d'Eschyle, l'histoire est plus complexe. C'est tout le cycle thébain qu'il faut évoquer : le désir de Laïos, roi de Thèbes, d'avoir un descendant pour son trône malgré les avertissements de l'Oracle de Delphes qui affirmait que ce descendant causerait la perte de la ville. Laïos évidemment fait fi de ces mises en garde et finit par avoir un fils, Œdipe, que, finalement, par peur des présages annoncés par l'oracle, il abandonne; l'enfant grandit néanmoins et sans le savoir, à la croisée des chemins, tue son père. Arrivé à Thèbes, il délivre la ville de la Sphinx, épouse Jocaste sa mère et devient roi de Thèbes. Entre temps, Oedipe a deux fils de Jocaste, Étéocle et Polynice. La peste s'acharnant soudainement sur la ville, Oedipe veut savoir ce

que veulent les dieux, quel crime a été commis et il découvre finalement qui il est et ce que les dieux lui reproche. Il se crève les yeux; Jocaste se suicide. Ensuite, et c'est plus précisément le propos des *Sept contre Thèbes*, ses fils l'ayant enfermé et humilié, Oedipe lance sur eux une imprécation : « c'est le fer à la main qu'ils se partageraient ses biens²⁷⁷ ». Au début des *Sept*, Polynice a déjà quitté Thèbes pour Argos où il prend femme. Avec Adraste, le père de sa femme, il lève une armée pour aller revendiquer ses droits sur Thèbes, mais Étéocle l'attend de pied ferme et repoussera l'armée argienne, cependant qu'il mourra dans l'affrontement où il tuera son propre frère, sachant qu'il met ainsi fin à sa lignée maudite et délivre du même coup Thèbes de l'envahisseur et de la vengeance des dieux. La thébaïde est une légende remplie d'*hybris* où, tour à tour, tous les membres d'une famille maudite accumulent les égarements et les actes démesurés. Chacun à sa manière dépassera son droit en sacrifiant le bien de la cité à ses ambitions personnelles. Laïos, le premier en n'obéissant pas à la volonté des dieux; Œdipe ensuite, en maudissant ses enfants et en condamnant ainsi sa ville à la guerre; Polynice, pour avoir voulu retrouver ses droits au prix du sang de ces concitoyens... Le tout s'achève avec le sacrifice volontaire d'Étéocle qui semble réconcilier la ville avec la justice divine. En lui, héros tragique par excellence, se rencontre l'idéal de résignation du sage et l'idéal viril du guerrier qui craint plus le déshonneur que la mort :

« Étéocle. – Aux malheurs que les dieux envoient nul ne saurait échapper. »

« Étéocle. – Supporter un malheur que n'accompagne point la honte, soit! Puisqu'il n'est point d'autre profit qui demeure chez les morts. Mais aux malheurs qui sont aussi des hontes tu ne saurais promettre un beau renom! »

²⁷⁷ Eschyle, *Œuvres*, vol. 1, *Les Suppliantes, Les Perses, Les sept contre Thèbes*, traduction de Paul Mazon, Paris : Les Belles Lettres, 1920, p.137. Nous resterons fidèle à cette édition des œuvres d'Eschyle tout au long de ce chapitre.

13.6- L'Orestie²⁷⁸

L'*Orestie* est la seule trilogie complète qui nous soit parvenue de l'œuvre d'Eschyle. Cette œuvre de la maturité du dramaturge mérite qu'on s'y arrête ne serait-ce que parce qu'elle est la seule trilogie complète que nous ayons de l'auteur. Son étude pourra se révéler nécessaire pour notre analyse du *Prométhée enchaîné*, pièce d'une trilogie incomplète que nous devons analyser de plus près pour les raisons que l'on sait et dont l'état fragmentaire pourrait créer certains problèmes d'interprétation. La première des trois pièces de l'*Orestie*, l'*Agamemnon*, se déroule à Argos, où l'on attend le retour du roi parti avec son frère Ménélas récupérer Hélène et conquérir Troie. Cependant le retour victorieux d'Agamemnon est loin d'aller de soi : de vieux démons hantent Argos, les Érinyes²⁷⁹, elles n'ont pas oubliés les crimes commis par Agamemnon²⁸⁰ et son père, Atrée²⁸¹. Clytemnestre, la femme d'Agamemnon, et Égisthe, le cousin de celui-ci, qui, pendant l'absence du roi sont devenus amants, l'attendent pour venger ceux qui sont morts injustement. Mais cette histoire de vengeance du sang par le sang ne fait que commencer : dans la deuxième pièce, les *Choéphores*, Oreste, fils d'Agamemnon, est obligé par Apollon de tuer Égisthe et sa mère pour venger son père, sachant cependant ce qu'un tel crime encourt comme conséquence²⁸². Une fois la vengeance accomplie, c'est poursuivi par les Érinyes qu'Oreste, dans la troisième pièce, les *Euménides*²⁸³, se présentera au temple d'Apollon pour être purifié.

²⁷⁸ Nous nous penchons ici d'abord sur l'*Orestie*, même s'il semble que cette pièce soit postérieure au *Prométhée enchaîné* seulement parce que notre recherche est plus concernée par cette dernière et veut avoir abordée tout ce qui nous reste de l'œuvre d'Eschyle avant de s'attaquer à cette pièce de résistance, pièce où l'on trouve notre maxime citée comme telle.

²⁷⁹ Divinités grecques chtoniennes de la vengeance des morts injustes, vengeant spécialement, selon Eschyle, les crimes commis contre la famille : entre individus de même sang.

²⁸⁰ Qui tua sa fille Iphigénie pour assurer son expédition contre Troie de la faveur des dieux.

²⁸¹ Atrée avait tué les fils de son frère Thyeste. Thyeste consulta l'Oracle de Delphes pour savoir comment se venger, on lui dit que seul un fils de sa fille Pélopie pourrait le venger et ce fils c'est Égisthe qui accomplira cette vengeance en tua Agamemnon fils d'Atrée avec la complicité de Clytemnestre.

²⁸² Eschyle recourt encore ici (comme avec Étéocle) au sacrifice pour le rétablissement de la justice, ce qu'il fera également avec Prométhée. Au lieu de combattre la violence par la violence, le protagoniste doit se sacrifier: Oreste doit tuer sa mère même s'il sait la souffrance qu'il devra endurer pour cela; Étéocle, pour empêcher que Thèbes soit encore victime des dieux, devra faire face à son destin de mort; Prométhée, pour améliorer le sort injuste des hommes devra confronter Zeus et souffrir sa colère. Cette souffrance aura à chaque fois un effet salutaire en permettant de rétablir la justice et l'ordre.

²⁸³ Euphémisme (les bienveillantes) donné par les Athéniens aux Érinyes pour ne pas attirer leur furie.

À ce moment de l'histoire, soit au début des *Euménides*, Eschyle en profite pour rétablir à sa manière l'histoire de l'établissement d'Apollon à Delphes. Dans une prière, avant d'entrer dans le sanctuaire prophétique d'Apollon, la Pythie remercie tous les dieux qui entourent de près ou de loin l'Oracle delphique et se faisant, elle fait l'histoire des dieux qui y prophétisèrent, ce qui pour nous est d'un certain intérêt, puisque nous connaissons une autre version de cette installation d'Apollon à Delphes : celle de l'*Hymne homérique à Apollon*²⁸⁴ :

« Ma prière, parmi les dieux, fait une place à part en premier lieu à la première prophétesse, à la Terre; après elle, à Thémis, qui s'assit la seconde au siège prophétique laissée par sa mère, comme l'affirme un vieux récit. La troisième, à son tour, avouée de Thémis, sans violence faite à personne, une autre Titanide, fille de la terre, s'y assit ensuite, Phoibé, et c'est elle qui l'offre, en don de joyeuse naissance, à Phoibos – Phoibos, qui doit à Phoibé ce surnom. Délaissant donc Délos, son lac et sa croupe rocheuse, il s'en vient aborder aux rives de Pallas, familières aux nef, pour gagner cette terre et le Parnasse, son nouveau séjour. Il y trouve une escorte et d'éclatants honneurs; les enfants d'Héphaïstos lui ouvrent son chemin, apprivoisant pour lui le sol sauvage. Il arrive et reçoit ici le franc hommage du peuple et de son roi Delphos, pilote du pays. Et Zeus, lui emplissant le cœur de divine science, l'assied sur ce siège, quatrième prophète : Loxias, ici, parle pour Zeus son père. (...) »

Ce qui est remarquable dans cette énumération des dieux et des déesses qui successivement furent prophètes à Delphes, c'est l'insistance d'Eschyle sur la non violence de tout ce processus : ce qui est contraire à ce que nous avons lu dans *La suite pythique*. Il n'est même plus question du dragon et ce, alors que dans la *Suite Pythique* on avait déjà, semble-t-il, transformé la conquête d'Apollon en une simple installation, faisant de Pythô un territoire inoccupé avant l'arrivée du nouveau prophète mâle. Eschyle, de son côté, rétablit la tradition selon laquelle l'Oracle était d'abord le lieu des prophéties de la Terre. Peut-être est-il plus sensible aux prérogatives des déesses de la Terre parce qu'il vient d'Éleusis où l'on trouve le prestigieux temple de Déméter? C'est possible, car on voit bien dans son œuvre son souci de mettre en valeur les traditions locales et son attachement à Athènes, à

²⁸⁴ Voir la section 1.4 de cet ouvrage « Les débuts de Delphes : La suite pythique », p.11-16.

ses dieux et à ses institutions²⁸⁵. A-t-il voulu alors plaire au public en adoptant une version en vogue de l'installation d'Apollon ou a-t-il voulu corriger la légende existante en l'épurant de toute violence, il est impossible de trancher hors de tout doute, mais ce refus de la violence me semble néanmoins caractéristique de sa philosophie comme on le verra dans le *Prométhée enchaîné* où la violence est associée à l'aveuglement et à l'excès. Croiset lui, pense qu'il agit là seulement par souci esthétique : Eschyle aurait voulu, en enlevant toute trace de violence dans la légende de l'installation d'Apollon à Delphes, renforcer l'opposition entre Apollon et les Érinyes : lui pur et doux; elles violentes et cruelles²⁸⁶. D'autres pensent qu'il y a là un souci théologique : Eschyle comme Pindare, en réaction à certaines critiques adressées aux dieux de la mythologie²⁸⁷, cherchaient à corriger la mythologie en présentant toujours les dieux et déesses sous leurs jours les plus moraux. Il y a là matière à débat, mais ici, les deux interprétations peuvent cohabiter sans problème. Car, si l'on retient l'hypothèse selon laquelle Eschyle aurait sciemment modifié la tradition, rien n'exclut qu'il l'ait fait à la fois pour renforcer l'opposition esthétique qu'il voulait créer entre Apollon et les Érinyes et pour opérer une purification théologique de l'image de l'Olympien Apollon en éloignant de lui les gestes violents qu'il a posés dans des versions différentes de la légende. De plus, que la violence et la cruauté soient ici l'apanage exclusif des Érinyes, entités mythologiques antérieures au règne des Olympiens, va dans le sens de la thèse théologique de l'évolution de la moralité des dieux dans le temps, qui stipule que pour purifier la mythologie Eschyle aurait utilisé une théogonie montrant l'assagissement progressif des dieux dans l'histoire. Cette interprétation sera de nouveau utilisée pour interpréter le *Prométhée* d'Eschyle.

²⁸⁵ Il met en effet Athènes en honneur dans son œuvre : ses victoires militaires (*Les Perses*), ses institutions et ses cultes (*Les Euménides* et *Prométhée Porte-feu*).

²⁸⁶ Maurice Croiset, *Eschyle, étude sur l'invention dramatique dans son œuvre*, Paris : Les Belles Lettres, 1965, p.239 : « Dès le début (des *Euménides*), en effet, l'antagoniste des deux puissances en lutte se déclare. Nous avons sous les yeux la demeure sainte d'Apollon, et l'intention manifeste du poète est de la représenter comme un asile de paix, dont rien d'impur ne peut approcher. »

²⁸⁷ On parle ici évidemment de critiques dans le genre de celles de Xénophane concernant l'anthropomorphisme et l'immoralité de la mythologie grecque.

Ainsi, Oreste, poursuivi par les Érinyes à cause du parricide qu'il avait commis pour venger la mort de son père, s'était réfugié à Delphes pour être purifié par Apollon. Apollon, le reçoit et accepte de purifier ses mains souillées par le sang de sa mère et cela, même si traditionnellement les Dieux ne se laissent pas approcher par les criminels²⁸⁸. Mais Apollon, qui est en quelque sorte l'instigateur du meurtre d'une mère par un fils et qui a lui-même endormi les Érinyes qui sont à la poursuite d'Oreste, semble vouloir changer les règles du jeu : il a quelque chose en tête. Pour l'instant, il conseil à son protégé de continuer à fuir les Érinyes et à « paître ainsi sa peine » à travers le continent jusqu'à ce qu'il atteigne la cité de Pallas, c'est-à-dire Athènes, « et là, avec des juges, des mots apaisants, je saurai trouver le moyen de te délivrer à jamais de tes peines²⁸⁹ ». C'est donc sur le territoire d'Athéna que sera jugé Oreste. Elle institue pour l'occasion un tribunal formé des plus sages citoyens athéniens, un conseil de juges, que l'on connaît par ailleurs sous le nom de l'Aréopage. Le procès peut ainsi commencer : les Érinyes font entendre leur accusation et Apollon intervient comme avocat de la défense. Les Érinyes font la démonstration qu'Oreste a bel et bien tué sa mère et qu'il est donc coupable de parricide, c'est-à-dire, d'avoir attenté à son propre sang; ce qu'Oreste de toute façon ne nie pas. C'est alors qu'intervient Apollon qui visiblement est décidé à retourner la situation. Il tente notamment, à titre de défenseur d'Oreste, d'établir qu'un enfant n'est pas du même sang que sa mère, alléguant que la mère ne fait que porter l'enfant en son sein : « Celui qui enfante, dit-il, c'est l'homme qui la féconde; elle, comme une étrangère, sauvegarde la jeune pousse (...)»²⁹⁰ ». Ainsi, il tente de démontrer qu'Oreste n'a, de fait, pas vraiment attenté à son propre sang. À la fin du procès, les juges resteront partagés; il faudra qu'Athéna ajoute sa voix à celle des juges pour qu'Oreste soit disculpé et libéré des tourments infernaux que lui réservaient les Érinyes. On remarque ici que ce n'est pas tant la force des arguments de la défense qui sont décisifs, mais bien le fait qu'Apollon veut que la justice soit rendue par le tribunal d'Athènes et qu'elle soit ainsi plus humaine que la justice limitée et vengeresse des Érinyes. Que ce soit

²⁸⁸ Paul Mazon dans Eschyle, *Œuvres*, tome II, *Agamemnon, les Choéphores, les Euménides*, Paris : Les Belles Lettres, 1925, p.138, note explicative 3 « Les dieux de l'Olympe n'ont rien à voir avec les affaires de meurtre : les Érinyes se les sont réservées. Apollon, en protégeant Oreste, viole le pacte d'après lequel chacun des dieux doit s'en tenir à son lot, en même temps qu'il contracte lui-même une souillure, en se laissant approcher par le meurtrier. »

²⁸⁹ Ibid., p.135.

²⁹⁰ Ibid., 659-661, p. 158.

ici des hommes qui jugent des hommes n'est pas non plus anodin... Eschyle tentait-il par là de résoudre la problématique tragique du rapport de l'homme à la justice divine en faisant en sorte que l'homme s'occupe lui-même de rétablir la justice lorsque ses règles étaient violées en établissant des institutions sacrées à cet effet? Car à quoi peut bien servir un tribunal lorsque l'on s'en remet à la théodicée... Ce qui est sûr néanmoins, c'est qu'Eschyle a voulu rendre hommage à cette institution athénienne qui permettait aux criminels d'être jugés avec plus de clémence que sous la loi du talion. Sur les enjeux légaux, théologiques et philosophiques de ce passage à une justice plus clément, outre les arguments rhétoriques d'Apollon, Eschyle reste plutôt laconique. Cependant, dans certains propos d'Apollon, on pourrait croire que la loi des Érinyes est jugée trop sévère dans la mesure où la condamnation à mort d'un mortel est irrévocable, ne permettant ultérieurement aucun pardon : les Érinyes évoquant le traitement que Zeus avait fait à son propre père pour montrer que la nouvelle loi des Olympiens n'était pas consistante, Apollon leur répondit que Zeus avait su remédier à cela²⁹¹, alors que « lorsque la poussière a bu le sang d'un homme, s'il est mort, il n'est plus pour lui de résurrection.²⁹² » On dirait presque qu'il argumente contre la peine de mort! Mais, en somme, il semble clair qu'il ait voulu par l'exemple du pardon accordé à Oreste relativiser les lois antiques qui réglaient les meurtres à l'intérieur d'un clan.

L'*Orestie*, peut-être parce qu'elle est la seule trilogie complète que nous ayons conservée d'Eschyle, peut-être parce qu'elle est une des œuvres de maturité du poète, dépasse de beaucoup les pièces précédentes en complexité. Non seulement, y observons-nous ce déplacement du droit qu'on a vu surtout dans *Les Suppliantes* et *Les Perses*, nous y observons également une évolution du droit. Dans cette trilogie les personnages qui veulent se venger d'une injustice, tels Clytemnestre, Égisthe, Oreste, commettent du même coup une injustice eux-mêmes perpétrant ainsi indéfiniment par la justice l'injustice, jusqu'à ce qu'Apollon décide d'intervenir et qu'il pardonne l'impardonnable afin d'établir une justice

²⁹¹ On sait par Pindare qu'il existait un mythe où Zeus pardonnait à son père Cronos et aux Titans et les libérait du Tartare. Pindare, *Olympiennes* II, 77 sqq., *Pythiennes* IV, 291.

²⁹² Eschyle, op. cit., 645-649, p.156.

nouvelle. On avait observé une telle succession de crimes et de vengeances dans la *Thébaïde* et c'était par le sacrifice d'Étéocle, c'est-à-dire en exterminant la lignée maudite de Laïos qu'Eschyle avait pu rétablir l'équilibre de la justice et satisfaire les dieux. Dans l'*Orestie*, Eschyle s'attaque de nouveau au problème d'une lignée maudite, celle de Pélops. Comme Étéocle, Oreste devra laisser son intérêt personnel de côté et accomplir son destin, c'est-à-dire commettre le parricide nécessaire à l'achèvement de la justice. Cependant, contrairement à Étéocle, le sacrifice d'Oreste n'ira pas jusqu'à la mort car cette fois, les dieux eux-mêmes interviendront. Apollon, qui a obligé Oreste à commettre cet acte, lui promet du même coup qu'il sera pardonné. Ce qui est fait par le tribunal sacré de l'Aréopage institué par Athéna. C'est ainsi, à travers Apollon et Athéna qu'Eschyle intervient sur l'ancienne justice des Érinyes, celle du sang versé qui appelle à verser le sang de nouveau, cette loi du talion, cette malédiction qui s'abat indéfiniment sur une famille pendant des générations jusqu'à éteindre la lignée criminelle. Ainsi Eschyle, par l'intermédiaire des jeunes dieux olympiens, représentant d'un ordre nouveau et juste, s'oppose à la violence des valeurs antiques véhiculées par les Érinyes. La solution est pour Eschyle dans le tribunal sacré de l'Aréopage, un tribunal qui remplacera la violence et la cruauté des Érinyes par le jugement juste des causes, qui empêchera que la justice soit elle-même cause d'injustice comme ce fut le cas avec Oreste. C'est également l'occasion pour Eschyle de faire preuve de patriotisme, en célébrant l'Aréopage²⁹³ d'Athènes. Cette pièce est donc non seulement le lieu du déplacement du droit, mais aussi de l'ajustement du droit, qui évolue de pair avec la divinité vers moins de violence. Comme la prochaine pièce que nous aborderons elle est le lieu d'un passage d'un ordre ancien vers un ordre nouveau ici établi par les jeunes dieux de l'Olympe.

Maintenant, si l'on s'intéresse à la structure de cette trilogie, on remarque d'abord que la première pièce expose un problème : comment les injustices passées, en l'occurrence celles d'Agamemnon et de son père, amènent la vengeance qui, au lieu de rétablir la justice, la perpétue. La deuxième pièce reprend le même thème : la nécessité de la vengeance du

²⁹³ Institution qui était remise en cause par le gouvernement de Périclès.

meurtre par le meurtre, mais cette fois-ci, la violence culmine avec un parricide. Aussi, deux justices se rencontrent, celle des Érinyes qui est présentée dans la première pièce et celle d'Apollon qui est présentée dans la deuxième pièce. Et dans la troisième pièce, un nouvel ordre sera établi où une nouvelle justice plus clémentine sera instituée à Athènes par les Olympiens. On voit donc qu'Eschyle utilise comme plusieurs commentateurs l'on noté, une structure thèse, antithèse, synthèse. Cependant, comme nous n'avons de lui qu'une seule trilogie complète, il est malaisé de généraliser.

13.7- La Prométhée et le « Connais-toi toi-même »

Attardons-nous maintenant au *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, pièce extraordinaire où les dieux monopolisent la scène et se livrent à une lutte cosmique impitoyable. Une pièce où apparaissent enfin les mots « γνῶθι σαυτον », mots dont nous cherchons le sens avec acharnement depuis le début de notre enquête. Jusqu'ici nous nous étions contenté d'examiner les textes fondamentaux de l'ancienne culture grecque, tentant, en lisant entre les lignes, de saisir ce qui dans ces textes pouvait permettre de comprendre le sens de la maxime. Mais voilà que nous pouvons enfin voir le « Connais-toi toi-même » figurer dans un contexte précis, celui de la tragédie eschyléenne. Redoublons donc de rigueur et voyons ce qu'il en est.

Avant d'aborder le détail de ce drame mythologique, il faut prendre conscience de l'état dans lequel nous parvient cette œuvre. Outre les problèmes d'édition et de traduction normaux que l'on rencontre en abordant les textes antiques, on fait face, lorsque l'on tente d'interpréter la pensée d'Eschyle à travers le *Prométhée enchaîné*, aux nombreuses hypothèses concurrentes des spécialistes quant à l'ordre et au contenu des tragédies manquantes de la trilogie que formait à l'origine la *Prométhée*²⁹⁴. L'histoire du *Prométhée*

²⁹⁴ Il y en a même pour douter de l'authenticité de cette pièce. Voir Suzanne Saïd, *Sophiste et tyran, ou le problème du Prométhée enchaîné*, Paris : Klincksieck, 1985, p.9 à 12. Elle souligne que la question de

enchaîné est tellement formidable et inspirante qu'on ne saurait être surpris de l'enthousiasme et de l'imagination qu'elle a suscités chez les hellénistes. Mais comme toutes ces conjectures n'atteignent même pas de loin le statut de certitude²⁹⁵ (bien qu'elles soient extrêmement intéressantes en elles-mêmes par ailleurs), vu que notre recherche ne vise pas non plus à développer une compréhension nouvelle de l'œuvre d'Eschyle et que, surtout, il est possible d'en apprendre déjà beaucoup sur le contexte de notre maxime à travers la pièce qui nous a été conservée, nous nous limiterons le plus possible, dans notre analyse, au *Prométhée enchaîné*, sans tenter de reconstituer la *Prométhie* d'Eschyle dans son ensemble. Nous nous contenterons donc des données minimales concernant les pièces perdues, c'est-à-dire, de un, que le *Prométhée enchaîné* est finalement délivré comme l'indique le titre d'une pièce perdue, le « *Prométhée délivré* », pièce qui a toutes les chances d'être celle qui suivait le *Prométhée enchaîné* dans la trilogie²⁹⁶, et, de deux, qu'à la fin Zeus et Prométhée se réconcilient, ce qui n'est en fait que la condition de la délivrance de Prométhée, c'est-à-dire que si Prométhée est délivré c'est que fort probablement Zeus et lui se sont réconciliés. Ces deux données minimales sont confirmées par ailleurs par ce que nous avons observé de la construction de l'*Orestie*, c'est-à-dire qu'elle se conforme à la structure « thèse, antithèse, synthèse ». Bien que le peu que nous sachions de l'action de la deuxième et de la troisième pièce ne nous permette pas d'en être certain à cent pour cent.

La légende de Prométhée existait longtemps avant qu'Eschyle en fasse une tragédie. On se souvient notamment qu'elle apparaît chez Hésiode pour illustrer le sombre destin des mortels et surtout pour faire comprendre aux hommes qu'on ne peut se soustraire à la loi divine de Zeus. Dans ce contexte, Prométhée apparaissait comme un dieu rusé qui en dépit

l'authenticité est née de la question de l'interprétation : « Tant qu'on pensait que Prométhée était un vil sophiste, justement châtié par un Zeus qui ne méritait à aucun degré l'étiquette de « tyran » que lui attachait le Titan et ses amis, la tragédie pouvait bien être d'Eschyle. Quand cette position ne fut plus tenable, il ne resta plus qu'un remède : diminuer la portée d'une œuvre devenue subversive en lui retirant la caution d'Eschyle et en l'attribuant à quelque métèque. », p.12.

²⁹⁵ Ibid., p.21-23.

²⁹⁶ Ibid., p.21 : « Tout le monde admet que le *Prométhée délivré*, dont on possède plusieurs extraits succédait au *Prométhée enchaîné*. Il montrait la délivrance du héros par Héraclès (...) ».

de sa sympathie pour la race des mortels n'aura fait qu'empirer son sort et celui de ses protégés en finissant avec beaucoup plus fin que lui (Zeus). Cependant Eschyle inspiré par le thème du dieu protecteur de l'humanité remaniera cette légende pour en faire le sujet d'une tragédie. Pour ce faire, il modifiera significativement l'histoire de Prométhée telle qu'elle est racontée par Hésiode. Il est possible aussi qu'il ait emprunté certaines variantes à d'autres récits relatifs aux guerres divines, une *Titanomachie* qui ne nous serait pas parvenue par exemple. Ce qui est évident, c'est que le rôle de Prométhée dans la tragédie d'Eschyle sera considérablement ennobli et que le propos de l'histoire ne sera pas l'obéissance à Zeus, au contraire, mais l'obéissance à une loi qui est au-dessus de Zeus lui-même, la loi de la justice qui interdit en tout l'excès. Prométhée, du petit dieu rusé qu'il était chez Hésiode, devient le Titan²⁹⁷ clairvoyant et rebelle qui brave la volonté de Zeus pour soulager le sort des mortels jusque-là démunis de toute science et de tout espoir en ce bas monde. Ces modifications étaient essentielles au propos d'Eschyle qui dans cette pièce voulait célébrer Prométhée et les apports de celui-ci à la civilisation athénienne, c'est-à-dire, l'usage du feu, tous les arts qui en découlent (la poterie, l'art culinaire, l'art divinatoire, la métallurgie...) et surtout les progrès de la connaissance qu'il faut associer ici aux récents développements de la pensée mathématique, géographique, médicale, métaphysique, etc., en somme toutes ces connaissances que nous avons vues apparaître avec les présocratiques. Mais Eschyle voulait aussi souligner, à travers la confrontation de Prométhée et de Zeus, d'une part, les limites de la connaissance symbolisées par l'enchaînement de Prométhée le clairvoyant et, d'autre part, les limites de la domination par la force à travers la situation d'ignorance dans laquelle Zeus le tout-puissant est mis par Prométhée. Il semble qu'il ait aussi voulu, à travers la réconciliation des deux antagonistes, rééquilibrer le rapport entre le savoir et la politique et aussi, le rapport entre l'humanité représentée par son sauveur Prométhée et le cosmos évidemment représenté par le maître du monde, Zeus. Cependant, comme nous ne savons pas les détails de la fin de la

²⁹⁷ Pour plus de détails à ce sujet, voir Karl Reinhardt, *Eschyle*, traduit de l'allemand et préfacé par Emmanuel Martineau, Paris : Gallimard, 1972, p.51-60, mais surtout p.58 : « C'est seulement à partir d'Eschyle que Prométhée, grâce à une triple métamorphose de sa figure mythique, est promu au rang de Titan. (...) En remontant d'une génération, en devenant, de cousin des Olympiens qu'il était auparavant, oncle de Zeus, Prométhée rompt les liens trop peu héroïques où Hésiode l'avait enserré. Sa figure y gagne en puissance et en solitude. »

Prométhie, on ne peut savoir comment Eschyle se représentait cette réconciliation et quels furent les motifs et les circonstances qui amenèrent les extrêmes à un compromis.

La pièce commence sans le prologue habituel du chœur avec l'entrée en scène de Prométhée escorté de ces trois bourreaux, Pouvoir (*Cratos*) et Force (*Bia*), deux avatars de Zeus et, Héphaïstos, fils de Zeus et célèbre dieu forgeron des Athéniens. Ce sera Pouvoir qui le premier nous expliquera la scène : « Nous voici sur le sol d'une terre lointaine, cheminant au pays Scythe, dans un désert sans humain. Héphaïstos, à toi de songer aux ordres que t'a dictés ton père et, sur ces rochers aux cimes abruptes, d'enchaîner ce bandit dans l'infrangible entrave de liens de bon acier.²⁹⁸ » Il poursuit en indiquant de quel crime Prométhée est accusé, celui d'avoir partagé aux humains le feu, jusqu'ici apanage exclusif des dieux. C'est pourquoi Zeus le châtie ainsi afin « qu'il apprenne à se résigner au règne de Zeus et à cesser ce rôle de bienfaiteur des hommes.²⁹⁹ » Car, en offrant le feu aux hommes, il n'a pas respecté le droit, comme lui dit Héphaïstos (27-30) en l'enchaînant à contrecœur au rocher : il a défié le nouvel ordre institué par Zeus.

Héphaïstos appelle alors Prométhée, « le fils de Thémis³⁰⁰ », qui est elle-même, plus loin dans l'histoire, identifiée par Eschyle³⁰¹ à sa mère Gaïa. C'est un fait nouveau par rapport à la *Théogonie* d'Hésiode où Prométhée était le fils du Titan Japet et de l'Océanide Clymène, ce qui faisait de lui un Japétide plutôt qu'un Titan. Cette filiation avec Thémis-Gaïa a un but bien précis. Gaïa étant pour Eschyle la mère des oracles, elle lui transmettra sa clairvoyance et du même coup un secret concernant le fin possible du règne de Zeus. Ce secret ne nous sera pas révélé dès le départ et formera le nœud de l'intrigue, puisqu'il placera Prométhée en position de négocier sa libération avec Zeus.

²⁹⁸ Eschyle, tome I, traduction de Paul Mazon, Paris : Les Belles Lettres, 1920, *Prométhée enchaîné*, p. 160, 1-6.

²⁹⁹ Ibid., p. 161, 10-11.

³⁰⁰ Ibid., p. 161, 17.

³⁰¹ Ibid., p. 168, 209-210 : « (...) ma mère, Thémis ou Gaïa, forme unique sous maints noms divers (...) ».

Un autre commentaire d'Héphaïstos est révélateur pour nous, il parle de l'inflexibilité de Zeus comme étant caractéristique de celle d'un nouveau maître : « (...) le chœur de Zeus est inflexible; un nouveau maître est toujours dur.³⁰² », dit-il. Commentaire qui sera renouveler avec plus de force encore lorsque les Océanides qui forment le chœur de cette tragédie arriveront pour soutenir leurs parents si sévèrement châtiés par Zeus : « Des maîtres nouveaux tiennent la barre dans l'Olympe; au nom de lois nouvelles, Zeus exerce un pouvoir sans règle et détruit aujourd'hui les colosses d'antan. » Cet état de chose est d'ailleurs souligné à plusieurs reprises, aux vers 96, 310, 439, 942, 960³⁰³... Il semble, comme l'ont pensé plusieurs interprètes³⁰⁴, qu'Eschyle ait voulu justifier la cruauté de Zeus qu'on voit habituellement sous un jour plus honorable³⁰⁵ en expliquant qu'il s'agit du début de son règne et que c'est là une situation d'exception. Cette allusion renouvelée à la jeunesse du règne de Zeus ne peut être qu'une simple justification, il faut y voir une indication que la rigueur autoritaire associée à la jeunesse du nouveau roi des dieux évoluera avec le temps... Or, cette idée d'apprentissage et de cheminement vers la sagesse et l'humilité à travers la douleur est omniprésente chez Eschyle, elle est d'ailleurs nettement suggérée au vers 980-82³⁰⁶. Il semble même que la douleur et le pâtir soit pour Eschyle les instruments privilégiés de la nécessité³⁰⁷ et de la justice pour assagir les

³⁰² Ibid., p.162, 34-36.

³⁰³ Voir là-dessus, Saïd, op. cit., p.284-285, spécialement la note 10 de la page 285 sur l'emploi du mot *veos* dans le *Prométhée*.

³⁰⁴ Notamment, Louis Séchan qui dans son livre, *Le mythe de Prométhée*, Paris : Presse Universitaire de France, 1951, tente de reconstituer la *Prométhie* d'Eschyle. Il dit, p.55: « Mais comment concilier cette image d'un Zeus incontestablement violent et tyrannique avec l'incontestable piété d'Eschyle? La solution de ce problème réside dans le fait que le *desmontès* [le *Prométhée enchaîné*] n'était que le premier élément d'un ensemble trilogique, et que ce caractère initial de Zeus devait se transformer – comme ailleurs celui de Prométhée – au cours d'une évolution parallèle à celle de son antagoniste; avec le temps ils changeaient l'un et l'autre et ils se dépouillaient de ce qu'ils avaient d'excessif pour s'élever tous deux jusqu'au plan supérieur, où une réconciliation devenait possible." Paul Mazon voit de son côté le *Prométhée* d'Eschyle comme une œuvre visant à montrer l'apprentissage de Zeus dans Eschyle, *Œuvres*, tome 1, Notice du *Prométhée Enchaîné*, p.152-3; voir aussi tome II, notice générale, p.xv.

³⁰⁵ En effet, le pouvoir de Zeus chez Eschyle comme ailleurs est normalement associé à la *diké* (justice universelle) dont il est dit être le père.

³⁰⁶ Eschyle, op. cit., *Prométhée enchaîné*, 980-2 : « Il n'est rien que le temps n'enseigne pas. »

³⁰⁷ Normalement, on pourrait dire « instrument de la justice de Zeus », mais ici Zeus lui-même est soumis à ce processus d'apprentissage de la sagesse par la nécessité. Reinhardt soutien aussi cette thèse de l'apprentissage par le pâtir chez Eschyle : « Cette « sagesse », dit-il, ne se peut conquérir que « passionnément », nul autre chemin n'y conduit que le *pathein* : or ce qui répond, au plus haut du divin, à ce chemin d'épreuves, c'est la « violence » et la « grâce », *bia* et *charis*; et ces deux contraires sont aussi

hommes et ici les dieux. Ainsi ceux qui sont excessifs et défient l'ordre du monde sont exposés à la douleur tant et aussi longtemps qu'ils ne se limitent pas eux-mêmes à leur juste part. C'est le cas ici de Prométhée et aussi, exceptionnellement, celui de Zeus. Cependant, en ce qui concerne cette douleur qui devrait assaillir Zeus à cause des excès qu'il commet dans l'exercice de ses nouvelles fonctions de maître du monde, nous ne savons absolument pas, dû encore une fois aux pièces manquantes de cette trilogie, comment elle se présentera et comment il rectifiera sa conduite jusqu'à finalement délivrer Prométhée. Certains voient également dans le pouvoir inflexible de Zeus une référence aux tyrans qui, depuis le début du VI^e siècle, s'accaparaient le pouvoir des États cités grecques, ce qui était d'ailleurs arrivé à Athènes pendant l'enfance d'Eschyle sous Pisistrate. Et, en effet, il semble clair qu'Eschyle utilise l'image alors familière du tyran pour illustrer le jeune gouvernement autocratique de Zeus, un gouvernement autoritaire et violent qui ne doit rien à personne. Cette image de tyran n'est pas d'ailleurs sans s'opposer à l'image de « sophiste³⁰⁸ » qui est attribuée à Prométhée, une autre image familière de l'époque. En effet, c'est dès le début de la pièce³⁰⁹ que sont attribués à Prométhée des mots référents à la sagesse, à la connaissance, au savoir faire (τεκνη) et à l'intelligence et ce sans compter le nom du personnage, « prévoyant », lequel Pouvoir ne manque pas de tourner en dérision³¹⁰. Cette opposition ainsi représentée entre la force de Zeus et la connaissance de Prométhée, est en fait le face à face de deux impuissances. On voit donc d'une part, l'impuissance de Prométhée le savant, l'ingénieur qui a libéré les hommes de l'esclavage de la nécessité, mais qui est, à cause de cela même, enchaîné et, d'autre part, Zeus, le dieu tout-puissant de l'Olympe qui tient la barre du monde, incapable malgré sa force et son pouvoir de savoir ce qui ultimement menace son règne.

uniment ajointés en dieu que la « passion » et l'« apprentissage » en cette « sagesse » qui définit la destination de l'humain : « apprentissage » sous la « violence » divine, « re-connaissance » de la « grâce » divine. C'est pourquoi l'essence de cette sagesse est processus : un surmontement de soi, une lutte, une course athlétique, dont le risque immanent, l'errance ne fait pas moins partie intégrante du résultat. »

³⁰⁸ À propos de sophistes, il ne faut pas ici entendre « sophiste » au sens platonicien, ce qui serait anachronique, mais bien dans le sens de savant, de sage, en pensant aux sages qu'Eschyle a connus ou dont il a entendus parler, c'est-à-dire, Thalès, Anaximandre, Pythagore, Anaximène, Héraclite, Hécateé...

³⁰⁹ Eschyle, *Prométhée enchaîné* : 17, 62, 459, 944, 1039.

Mais pour l'instant, revenons à l'histoire. Après que Prométhée ait été fixé au rocher, ses bourreaux s'en vont et le laisse à son malheur. Voilà alors que les Océanides, formant le chœur de la tragédie, entrent en scène et viennent constater son malheur. Face à leur apitoiement, Prométhée explique que tout n'est pas perdu, car il sait comment le règne de Zeus s'achèvera et que si Zeus ne le libère ni ne lui offre compensation, il ne lui dira rien de ce qu'il sait. Il leur dira ensuite, pour montrer à quel point Zeus est injuste avec lui, ce qu'il a fait pour favoriser Zeus alors que ce dernier combattait ses frères les Titans et que, si Zeus triompha, c'est grâce à ses plans, car Gaïa l'avait bien dit, « c'est à qui l'emporterait non par force et par violence, mais par ruse, qu'appartiendrait la victoire » (210-213). Ainsi Eschyle, comme dans *l'Orestie*, désavoue l'usage de la force. Il nous montre l'impuissance de la force face à la ruse et du même coup l'impuissance de Zeus malgré tout son pouvoir. Prométhée leur expliquera ensuite ce pour quoi il est si sévèrement puni. Zeus voulait anéantir les mortels et il prit leur défense et décida de les secourir. Il leur offrit d'abord l'espoir pour les soulager de leur obsession de la mort inévitable. Il est à noter ici qu'Eschyle s'éloigne à nouveau de la version d'Hésiode où l'espoir restait un don ambigu³¹¹ offert par les dieux par l'intermédiaire de Pandore qui leur offre, somme toute, un cadeau empoisonné. Chez Eschyle, l'espoir est le premier bienfait offert aux mortels par Prométhée, c'est dire l'importance qu'il a à ses yeux. Prométhée parle ensuite de l'autre don important qu'il fit aux mortels, celui du feu qui est la source de tous les arts³¹².

Nous arrivons maintenant au moment où Océan débarque de son char volant, lui aussi vient supporter le Titan dans le malheur. Mais à peine Prométhée commence-t-il à se plaindre de son sort, qu'il lui assène, sans prendre vraiment le temps de l'écouter, ces paroles de sagesse bien connues: « Je vois, Prométhée, et je veux même te donner le seul conseil qui

³¹⁰ Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 85-6.

³¹¹ Sur le statut de l'espoir chez Hésiode, il est difficile de trancher. On sait que l'espoir, quand Pandore ouvre sa jarre, est seul à rester emprisonné dedans. Mais on ne sait comment interpréter la chose : est-ce que l'espoir ne sort pas parce qu'il n'est pas accordé aux mortels ou reste-t-il à l'intérieur de la jarre parce qu'il est un mal inhérent à la nature humaine... Voir Saïd, op.cit., p. 124-129, pour un compte rendu général de l'état de la question.

³¹² Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 250. « Art » est employé ici au sens de « technique », l'art de sculpter, de faire cuire les aliments, l'art divinatoire, etc.

convienne ici, si avisé que tu sois déjà : connais-toi toi-même (gignôské sauton), et t'adaptant aux faits, prend des façons nouvelles, puisqu'un maître nouveau commande chez les dieux³¹³. » Voilà donc notre maxime mise en contexte. Or, on sent tout de suite que ce n'est pas là un contexte idéal. Celui de qui vient le conseil de sagesse semble, en comparaison avec les Océanides qui manifestent une vraie compassion face à Prométhée, venir voir Prométhée plus par devoir que par affection véritable: « De tes maux, sache-le, j'ai compassion. Le sang, je crois, m'y contraint (...)»³¹⁴. Cependant, en ce qui nous concerne, le sens du « Connais-toi toi-même » reste néanmoins très clair. Il s'apparente au sens qu'on lui donne lorsqu'on l'interprète à la lumière de la sagesse d'Homère et d'Hésiode, c'est-à-dire qu'il conseille une attitude de modération générale qui consiste à ne pas vouloir des choses qui sont au-dessus de notre condition sociale et politique, en accord avec le sens de la hiérarchie et de l'honneur qu'on a trouvé dans la notion d'*aidôs* lors de notre analyse de la sagesse homérique. Ainsi Océan veut signifier à Prométhée qu'il n'a pas respecté la hiérarchie et qu'il a dépassé les limites de son autorité et de son rang lorsqu'il a offert aux mortels, ceux-là mêmes dont Zeus voulait se débarrasser, le feu qui jusqu'ici appartenait exclusivement aux dieux. De la sorte Prométhée enfreignait deux fois cette sagesse qui consiste à respecter l'ordre établi : premièrement en contrecarrant les projets de Zeus et deuxièmement en faisant aux mortels un don qui changeait l'ordre des choses en améliorant significativement leur condition, repoussant ainsi leurs limites. Cette sagesse ancienne qui conseille de respecter l'ordre des choses et cette hiérarchie basée sur la force, telle celle qui régnait à l'époque archaïque, nous rappelle la légende du rossignol et de l'épervier des *Travaux* d'Hésiode où l'épervier, qui tient un rossignol dans ses serres, lui dit: « Misérable, pourquoi cries-tu? Tu appartiens à bien plus fort que toi. Tu iras où je te mènerai, pour beau chanteur que tu sois, et de toi, à mon gré, je ferai mon repas ou te rendrai la liberté. »³¹⁵ La morale de l'histoire étant évidemment qu'il est insensé de lutter contre un ennemi plus puissant que soi... Mais un malaise persiste. N'est-ce pas là qu'une boutade ironique? Autant chez Hésiode que chez Eschyle d'ailleurs, car tous deux, au

³¹³ Eschyle, *Prométhée*, 307-310.

³¹⁴ Eschyle, *Prométhée*, 289-290.

³¹⁵ Hésiode, *Les Travaux et les jours*, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris : Les Belles Lettres, 1979, (206-210), p. 94.

moment de nous servir cette leçon archaïque qui semble aller dans le sens de la loi du plus fort, tentent de réformer cet état de chose et sont en train de nous tenir un discours de justice immanente qui va exactement dans le sens contraire, à savoir que tous les excès sont soumis à une justice universelle, même ceux des puissants, car ils seront un jour ou l'autre châtiés en conséquence par les dieux. En effet, pour en revenir à Eschyle, on sent bien que lorsque Océan donne son conseil à Prométhée, il n'a pas totalement raison, il semble plutôt que ce soit le rôle de Prométhée de résister à la force de Zeus et que c'est à Zeus lui-même qu'il revient de pâtir et d'amender sa conduite excessive. De quelle manière faut-il alors interpréter cet appel à la connaissance de soi chez Eschyle? D'abord, il importe de déterminer qui, dans l'esprit d'Eschyle « a raison » entre Prométhée et Zeus. Certes, nous n'avons pas les détails du dénouement de l'histoire, mais nous en savons assez pour comprendre qu'au fond Zeus n'a pas le choix de libérer Prométhée, il en va de son règne. Ainsi, Prométhée a la nécessité de son côté. De plus, on note à quel point Eschyle prend position contre la violence dans cette pièce³¹⁶ comme dans l'*Orestie* : la *Titanomachie* n'a pas été remportée par la force, mais par la ruse de Prométhée³¹⁷, ceux qui, comme Typhée³¹⁸ n'ont recouru qu'à la violence sont déçus, sans compter que Zeus contre Prométhée n'arrive à rien avec la torture. Il faut donc comprendre que si Zeus est le dieu des dieux et le maître de l'univers, il n'est pas encore maître de son destin, car il ne se contrôle pas lui-même : il n'a pas encore appris la sagesse. Et, comme le dénouement de l'histoire implique la libération de Prométhée, il est logique de penser que Zeus s'amendera et deviendra plus sage. Ainsi, Eschyle³¹⁹ va dans le sens de Pindare et de l'orphisme³²⁰ en modifiant la

³¹⁶ Eschyle, *Prométhée enchaîné*, (209-213), p. 168 : « (...) Gaïa (...) m'avait prédit comment se réaliserait l'avenir : à qui l'emporterait non par violence, mais par ruse, appartiendrait la victoire. »

³¹⁷ Ibid., (219-221), p. 169 : « Et c'est grâce à mes plans qu'aujourd'hui le profond et noir repaire du Tartare cache l'antique Cronos avec ses alliés. »

³¹⁸ Ibid., (354-361), p.173-174 : « Il s'était dressé contre tous les dieux (...); de ses yeux jaillissaient en éclair une lueur d'épouvante, qui disait son dessein de renverser par la violence le pouvoir de Zeus. »

³¹⁹ Et ce malgré ce que peut en dire Reinhardt (op. cit., p.89 et *ssq*), car, bien qu'il semble avoir raison dans son analyse esthétique des opposés dans l'œuvre d'Eschyle, cette thèse des opposés n'empêche pas celle de la réconciliation des contraires qui, autant dans l'*Orestie*, que dans le *Prométhée* aboutit à une réforme des excès d'un ordre ancien par un ordre nouveau plus équilibré et plus sage, que ce soit chez les dieux où chez les hommes. Il est dans le vrai aussi quand il parle du « double visage » de la divinité et du mystère qui entoure certains actes divins particulièrement cruels et inexplicables (la condamnation de Cassandre par Apollon dans l'*Agamemnon*, la poursuite d'Io dans le *Prométhée*), il semble en effet qu'Eschyle ait voulu préserver une bonne part de mystère autour des dieux, mais il y a indéniablement, dans l'*Orestie* et dans le *Prométhée* une thématique de l'ancien (excessif) et du nouveau (modéré), du jeune maître (excessif) et de sa maturation qui ne peut être interprétée autrement qu'en terme d'un adoucissement de l'ordre du monde et des

Théogonie d'Hésiode de sorte que Zeus, le fondateur d'un nouvel ordre plus stable et plus harmonieux que ceux instaurés par ses pères, devient, à travers cette confrontation avec son propre destin (révélé par le secret de Prométhée) effectivement un chef plus modéré et plus sage que ses prédécesseurs, ce qui l'empêchera d'être renversé à son tour par son propre fils. Ainsi, Zeus, représentant du pouvoir, de la force et de la violence dans cette pièce devra semble-t-il souffrir, apprendre à connaître ses limites et s'amender. Le seul problème réside dans l'incomplétude de la *Prométhie* qui nous empêche de voir par quel processus Zeus apprendra la sagesse, car, dans le *Prométhée enchaîné*, on ne voit que la colère de Zeus qui s'acharne sur celui qui lui révèle son impuissance et il est très difficile d'imaginer le maître du monde en proie à un quelconque pâtir. Souhaitons donc qu'un jour prochain, quelques papyrus jusqu'ici oubliés par les archéologues nous révèle la suite de la *Prométhie*.

On conclut donc que la plus ancienne citation qui nous soit parvenue du « Connais-toi toi-même » est employée avec ironie par Eschyle dans la bouche d'un plaisant, Océan, alors qu'il donne un bon conseil à la mauvaise personne, comme pour accentuer encore un peu l'injustice qui est faite à Prométhée. Prométhée qui d'ailleurs semble être, avec les dons dont l'a pourvu Eschyle, le représentant même de la connaissance de soi, dans la mesure où sa clairvoyance lui permet de connaître l'issue de ses actes. Car, il ne faut point en douter, Prométhée sait que Zeus devra plier³²¹. En ce sens, Prométhée doit être associé à des

dieux vers une gestion plus équilibrée et plus juste du monde. Il est clair que cette évolution des dieux grecs est fort différente de celle judéo-chrétienne de l'ancien au nouveau testament, mais elle est bel et bien présente dans l'œuvre d'Eschyle.

³²⁰ Louis Séchan, *Le mythe de Prométhée*, p.43-44 : « La *Prométhéide* n'était pas seulement le drame d'un antagoniste s'achevant par une réconciliation. Sur le plan supérieur aux événements, elle comportait une évolution morale et, notamment, l'ascension d'un Zeus devenu moins vindicatif à des sentiments plus dignes du maître du Monde, sentiments dont avait témoigné sa résipiscence envers Kronos et le pardon accordé aux Titans qui, libérés de leurs chaînes, formaient justement le chœur du *Prométhée délivré*. Cette épuration du caractère de la divinité, cette élévation de Zeus dans une plus haute sphère paraît bien répondre aux enseignements de la sagesse orphique ou d'autres doctrines qui ont spiritualisées les anciennes conceptions religieuses (...) »

³²¹ Eschyle, *Prométhée*, (97-105), p.164 : « Las! las! et le mal qui m'accable et le mal qui m'attend m'arrache des sanglots : après quelles épreuves la délivrance luira-t-elle enfin? Mais que dis-je? Tout entier, d'avance, sais-je pas l'avenir? Nul malheur ne viendra sur moi que je n'aie prévu. Il faut porter d'un cœur léger le sort qui vous est fait et comprendre qu'on ne lutte pas contre la force du Destin. » Peut-être cependant que la deuxième pièce nous aurait fait voir qu'il avait sous-estimé le pouvoir de la torture? Ce qui ouvre le

personnages tels Étéocle et Oreste qui volontairement, eux aussi, vont au devant de la souffrance pour affronter leur destin et ainsi mettre fin à l'injustice. Sachant que pour Eschyle, la souffrance est l'œuvre de la justice qui assagit l'arrogance, l'excès et l'*hybris* et que c'est elle qui nous confronte à nos propres limites, on comprend que ces personnages qui acceptent leur destin et les souffrances qui en découlent sont des exemples de connaissance de soi et de sagesse.

débat à savoir qu'elle est le sens de la souffrance illégitime, telle que celle que l'on subit sous la torture? Ou mérite-t-on toujours de souffrir?...

Conclusion

La récolte de sens

Nous avons semé nos questions au plus profond de la culture grecque. Nous nous sommes frottés aux plus illustres des anciens et des sages préservés par l'histoire de la Grèce. Le temps de la récolte est venu : qu'avons-nous appris sur le sens d'origine de cette maxime delphique? Pouvons-nous être sûrs du sens qu'elle avait pour son auteur et pour les Grecs qui, alors qu'ils venaient consulter ce prestigieux Oracle, la voyait là, inscrite au fronton du temple d'Apollon, dieu de sagesse? Et, en définitive, avons-nous appris, à travers cette enquête, quelque chose sur la sagesse fondamentale? Pouvons-nous définir l'esprit dans lequel notre maxime sur la connaissance de soi a été formulée? Aussi, savons-nous mieux en quoi cette sagesse des origines différait de la sagesse plus tardive des philosophes? Voilà, en somme, les questions qui furent à l'origine de cette investigation autant historique que philosophique. Voici les réponses qu'il nous est possible de donner, maintenant que nous arrêtons nos questions et que nous additionnons les informations obtenues par notre recherche.

Concernant l'esprit de sagesse dans lequel notre maxime aurait été composé, force est d'admettre que l'examen de la tradition qui veut que les Sept Sages soient les auteurs de la maxime n'a pas donné de résultats: ce groupe légendaire varie selon les sources et est très hétérogène; il nous fut donc, en conséquence, impossible de constituer une doctrine unique à partir de ce que l'on sait de ces personnages et, qui plus est, nous ne savons pas grand-chose des idées de la plupart d'entre eux. D'un autre côté, Platon et Plutarque associaient d'emblée cette maxime à la sagesse aristocratique à cause de son laconisme. Nous avons cependant dû reconnaître après quelques vérifications du côté d'Hésiode que cette allégation ne suffisait pas à démontrer que notre maxime était d'origine strictement aristocratique, car la sagesse populaire pouvait très bien, elle aussi, prendre un caractère très compact et concis. De plus, il semble que ces deux traditions se soient fait des emprunts mutuels et constants, ce qui rend leur partage assez arbitraire. Notre maxime se

trouvait donc orpheline. C'est ainsi que s'amorça notre parcours de la prime histoire de la sagesse grecque, de ses premières traces chez Homère et Hésiode jusqu'à son accession à la philosophie, recherchant à travers ces différents cadres d'interprétation celui qui conviendrait le mieux.

Le « Connais-toi toi-même » et l'*arété*

Les informations précieuses que contiennent les épopées homériques concernant la société aristocratique, nous permirent de reconstituer en grande partie ce qui dans la mentalité archaïque s'approchait le plus de notre maxime. À partir de l'*arété*, la quête d'excellence aristocratique, il fut possible d'élaborer une interprétation précoce du « Connais-toi toi-même ». D'abord, dans le cadre héroïque de l'*Illiade*, dans une société où la valeur et le pouvoir sont accordés en fonction des prouesses martiales, la maxime « Connais-toi toi-même », si elle avait existé en ces temps-là, aurait été interprétée comme une consigne de prudence relative aux rapports de forces. « Ne surestime ni ne sous-estime ta propre force », aurait-on dit. En effet, dans une société où la force, le pouvoir et le rang ne font qu'un, il est fondamental pour la subsistance même du guerrier qu'il ne se méprenne pas à ce chapitre. Il doit être clairement fixé sur sa propre valeur, celle des autres et sur les rapports de forces qu'il entretient en général avec ses alliés, ses ennemis, les dieux et les forces de la nature. Dans ce cadre, on atteint à la connaissance de soi par l'*agon*, c'est-à-dire, par la compétition, la lutte, c'est ainsi que l'on connaît et fait reconnaître sa valeur et, ce qui pousse l'homme à se connaître ici, c'est le danger et la nécessité. La connaissance de sa propre valeur pour le guerrier est en somme une question de vie ou de mort. On peut associer à cette première interprétation de la maxime la fable de l'épervier et du rossignol que relate Hésiode dans *Les travaux et les jours* (202-212), où l'épervier qui a saisi le rossignol dans ses serres lui explique la loi du plus fort. On peut aussi rattacher à cette interprétation le « Connais-toi toi-même » du *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, car, en effet, Océan ne conseillait par là rien d'autre à Prométhée que de prendre en compte les rapports de forces en apparence désavantageux qu'il entretenait avec Zeus.

Le « Connais-toi toi-même » et l'*aidôs*

Sans conteste, l'*aidôs*, fut une des trouvailles les plus importantes de notre recherche. On a vu qu'elle agit comme une sorte de conscience sociale qui, tout en stimulant un saine esprit de compétition vers l'excellence, amène le respect des conventions qui codifient les relations entre les différents membres de la société grecque fin d'y maintenir ordre et concorde. Elle est en somme le socle de la morale grecque et la terre fertile où s'est épanouie la sagesse grecque. Avec l'*aidôs*, c'est tout un réseau de notions morales comme la notion d'excès (*hybris*) et la notion de châtement et de reproche social et divin (*némésis*), qui est mis en place. Garante des bonnes mœurs grecques, elle permettra, peu à peu, l'intériorisation de ces lois non écrites dont les dieux dans la poésie mythique se feront peu à peu les gardiens. Cependant, l'*aidôs* n'est pas l'ensemble des règles qui régissent les mœurs grecques, mais bien l'état d'esprit ou l'attitude qui font en sorte qu'on les respecte, c'est pourquoi on a parlé de conscience sociale et de conscience morale. En fait, il se peut bien que la différence entre un comportement *aidoios* (respectueux) et un comportement sage, ne soit qu'une question de mot, car il est évident que celui qui respecte les lois de la communauté serait dit « sage » à une époque plus tardive. Seulement, il faut faire une nuance : au niveau de la motivation, l'*aidôs* implique nécessairement la reconnaissance et la réprobation sociale, alors que la sagesse plus abstraite juge l'action selon des principes en plus de la juger en fonction de ses conséquences. On voit d'ailleurs dans l'*Odyssée*, l'*aidôs* graduellement remplacée par sa fille, *sophrosunê*, qui n'est autre que la sagesse elle-même qui fait ses premiers pas. Ainsi, il y a quelques difficultés à interpréter notre maxime sur la connaissance de soi dans le cadre de l'*aidôs*, car avec l'*aidôs*, on ne se connaît pas encore par soi-même, mais par le biais du regard de nos semblables. Il est néanmoins très important dans la communauté grecque de l'époque, autant pour le guerrier que pour le citoyen, de savoir où l'on se situe par rapport aux autres et de savoir qui l'on est, car, dans cette perspective, l'excès est souvent perçu comme un crime. En effet, l'*aidôs* implique un respect stricte des privilèges, des honneurs et des rangs et quiconque enfonce l'ordre social est non seulement jugé par la communauté mais également maudit par les dieux. D'un autre côté, comme on l'a vu dans l'*Illiade* lorsque nous analysions le rôle de

l'*aidôs* dans la bataille, elle exige des combattants courage et solidarité, elle veille à ce que chacun soit à la hauteur de lui-même et de ce que ses alliés attendent de lui. De ce point de vue, nous nous trouvons avec l'*aidôs* au centre même du problème de la connaissance de soi, car d'une part, il faut se dépasser et atteindre à la vertu de l'excellence, alors que de l'autre, il ne faut pas aller trop loin et empiéter sur la part des autres ou encore sur celle des dieux. Où tracer la ligne, où est la limite entre ce que je suis, ce que je peux réclamer comme mien et ce qui est hors de ma portée? À tout moment, il fallait donc pour agir vertueusement donner la bonne réponse à la question de la connaissance de soi, ce qui crée une tension énorme quand on sait que l'homme ignore ce dont demain sera fait.

Le « Connais-toi toi-même » et la modération

Chez les trois auteurs que nous avons abordés par la suite, nous avons fait la découverte de la justice. Nous avons vu chez Hésiode le combat que menait Homère contre l'excès se radicaliser et se transporter sur le terrain plus modeste des petites gens et de la vie paysanne. Pour ces gens sans défense, plus vulnérables à l'injustice, il n'était pas question de gloire et de butin, mais de subsistance et peut-être d'un peu de confort. Ainsi leur combat pour le respect et contre l'excès, devînt un combat pour la justice et l'*aidôs* trouva un nouvel allié en cette nouvelle valeur morale. Il y a également chez Hésiode une tension semblable à celle qui résultait de la bipolarité de l'*aidôs* dans la distinction qu'il fait entre les deux formes de compétition : les deux *Éris* : l'une qui prône une saine émulation dans le travail pour l'atteinte des richesses et l'autre qui crée des querelles et tente d'acquérir par la violence et la ruse le bien des autres. Ce qui est nouveau chez Hésiode, c'est l'évocation d'une justice immanente. On avait vu chez Homère les dieux s'impliquer peu à peu dans les affaires humaines, surtout dans l'*Odyssée* : chez Hésiode, les dieux sont clairement invoqués comme administrateurs du monde et comme représentant des différentes vertus, Zeus lui-même est vu comme le protecteur de la justice. On retrouvera ces valeurs de justice et de modestie dans la poésie de Solon et de Théognis, chez qui l'humilité d'Hésiode se transformera en une véritable doctrine de la modération très proche de la sagesse delphique et qui s'exprime notamment dans la maxime delphique « Rien de trop »

qui accompagnait le « Connais-toi toi-même » sur la Pronaos du temple d'Apollon. Cependant, lorsque l'on tente d'interpréter le « Connais-toi toi-même » selon la sagesse de ces deux poètes, on se trouve à réduire le « Connais-toi toi-même » au « Rien de trop » car rien chez eux ne permet d'expliquer en quoi la connaissance de soi est essentielle à la lutte contre l'excès.

Le « Connais-toi toi-même » et la nouvelle philosophie ionienne

Nous avons aussi posé notre question au premier philosophe présocratique, lui aussi membre des Sept Sages et, comme Solon, réputé pour être l'auteur de notre maxime. Cependant, le peu qu'il nous reste de sa philosophie n'a pas apporté quoi que ce soit à l'interprétation du « Connais-toi toi-même ». Il est permis tout de même de se demander quel sens prendrait le « Connais-toi toi-même » hors de la pensée mythique dans le nouveau paradigme de la pensée scientifique naissante. On ne peut s'empêcher de penser que dans la bouche d'un Thalès ou d'un Anaximandre, le « Connais-toi toi-même » aurait pu avoir une signification plus moderne... Il aurait pu alors être question de se connaître soi-même, par soi-même, indépendamment des conventions sociales, des croyances et de l'opinion... Mais on ne saura probablement jamais si Thalès eut des pensées de ce genre. Cependant, nous avons trouvé chez un autre philosophe, proche parent de l'école milésienne fondée par Thalès, quelques pensées sur la connaissance de soi qui se rapproche fortement d'une telle interprétation du « Connais-toi toi-même ». Le témoignage d'Héraclite est de loin le plus complet que nous ayons eu la chance d'analyser, c'est d'ailleurs fort probablement le premier à mentionner le « Connais-toi toi-même » et aussi le premier à l'avoir intégré dans une philosophie. Cependant, on voit bien que le discours d'Héraclite est très radical, il se veut même plus originel que la tradition elle-même. Aussi, il est clair que son interprétation du « Connais-toi toi-même » n'est pas traditionnelle, mais philosophique, c'est-à-dire, exactement le contraire de ce que nous cherchions au départ : une interprétation pré-philosophique et originelle du « Connais-toi toi-même ». Mais ce pourrait-il que cette maxime ait été dès le départ philosophique... C'est une hypothèse que nous n'avons pas envisagée et qui pourtant est vraisemblable, si Thalès ou Héraclite

peuvent en être les auteurs, rien ne l'empêcherait. Le seul problème est qu'il semble probable qu'elle eut été interprétée de telle manière à Delphes. Cependant, malgré son originalité, Héraclite ne s'inscrit pas complètement en faux par rapport à la tradition de sagesse grecque et, ce qu'il pense de notre maxime peut certes nous aider à l'interpréter justement. Il confirme d'abord que la connaissance de soi est associée à la sagesse, à la *sophrosunê*. Il affirme aussi que la connaissance de soi est une quête, elle est selon lui, *La* quête humaine, car elle est avec la sagesse le destin de l'homme. Il nous dit aussi que cette quête, il l'a lui-même entreprise, car nous dit-il, il s'est cherché lui-même. Elle est pour lui une sorte de purification psychologique qui permet d'accéder à la connaissance du *logos*, c'est-à-dire à la seule chose stable, à la seule chose vraie, à la loi du mouvement. Cette connaissance permet de vivre dans la sagesse, ce qui veut dire pour lui de vivre en accord avec le Tout.

Le « Connais-toi toi-même » et l'anthropo-théologie de Pindare

Avec Pindare nous nous sommes rapprochés au plus près de l'Oracle. Encore une fois, nous avons retrouvé cette tension entre le désir de dépassement de l'homme et la peur de dépasser les limites qui lui sont assignées par le destin. D'un côté, Pindare fait allusion à la ressemblance de l'homme avec les dieux, en illustrant dans sa poésie les moments grandioses où l'homme atteint à la grâce et à l'excellence, mais de l'autre, il s'empresse de souligner à double trait la différence infranchissable qu'il y a entre le divin et l'humain. En fin d'analyse, on avait compris que chez lui, l'excellence, au lieu d'être conçue en terme de force et de pouvoir comme chez Homère, est conçue en terme de sagesse et de modération ce qui annule l'opposition entre le dépassement de soi et la modération en les identifiant. L'homme doit se dépasser, non pas par d'ambitieuses entreprises qui lui apporteront la gloire, mais en acceptant son destin de mortel et la bonne ou mauvaise fortune que lui apportera chaque jour. Si l'on voulait interpréter le « Connais-toi toi-même » d'après Pindare, on arriverait à l'interprétation commune de la maxime : « Connais-toi toi-même, ne te prends pas pour un dieu; tu n'es qu'un pauvre mortel », mais il faudrait y ajouter aussi

ce message d'espoir : « Deviens qui tu es », deviens sage, c'est la seule chose que tu puisses faire pour t'approcher des dieux.

Le sens d'origine du « Connais-toi toi-même »

Nous avons maintenant en main les diverses façons possibles d'interpréter le « Connais-toi toi-même ». Notre première interprétation, tirée de l'*Illiade* d'Homère, qui conseillait aux guerriers de ne pas se surestimer, est très terre à terre et minimaliste, mais on ne peut plus originelle. Que la maxime ait existé ou non à ce stade, il semble que nous tenons ici la préoccupation qui est à la base de la connaissance de soi. Le « qui suis-je? », longtemps avant d'être un questionnement introspectif ou existentiel, fut une question de positionnement social : « qui suis-je par rapport aux autres? ». Comme l'adolescent en crise d'identité se compare et se confronte à ses pairs, l'être humain cherche d'abord qui il est de façon relative à travers le reflet que lui renvoient les autres. Et, cela dit, il ne faut pas penser que nous sommes, plus de deux mille ans plus tard, bien au-dessus d'une telle attitude, car nous avons tous un jour ou l'autre cherché notre place dans la société en nous comparant à d'autres meilleurs ou moins bons que nous dans une variété de domaines. Ainsi, la connaissance de soi implique à l'origine une connaissance relative et sociale de soi et n'est pas dès l'abord une connaissance de soi par soi, indépendante et individuelle. On ne peut cependant interpréter le « Connais-toi toi-même » à partir des rapports de forces et y voir une simple quête d'identité, car on ressent en lisant le « Connais-toi toi-même », un impératif et une menace. Comme si, plutôt que de mettre l'accent sur la connaissance de soi, il fallait le mettre davantage sur l'importance de ne pas se méconnaître. On n'a pas intérêt à se tromper sur qui on est et surtout sur ce que l'on vaut. S'il en est ainsi, c'est qu'en arrière plan l'esprit de l'*aidôs* est déjà au travail. Il n'est pas question dans la jeune société grecque que l'on s'autodétermine et que l'on s'attribue de la valeur arbitrairement, il faut que l'ordre social soit préservé. Il semble en effet que l'*esprit de sagesse* dans lequel le « Connais-toi toi-même » a été composé soit celui de l'*aidôs*. Il y a donc une morale derrière le « Connais-toi toi-même » et c'est la voix de la civilisation naissante qui dit : « ne fait pas en sorte que d'autres soient obligés de te ramener à ce que tu es vraiment ». Ainsi,

par la connaissance de soi, la société grecque voulait éviter des conflits inutiles et disait à ses membres de bien réfléchir aux conséquences de leurs actes en prenant bien en compte qui ils sont, quel est leur pouvoir réel et quelles sont leurs chances de succès. C'était déjà une première leçon de prudence. On remarque, en effet, que l'*aidôs* dans cet enseignement de sagesse rudimentaire, parlait déjà la voix de la *sophrosunê*, en demandant à l'individu d'effectuer un calcul rationnel en anticipant les conséquences sociales d'un acte. Cela explique d'ailleurs l'adéquation que faisait Platon entre la *sophrosunê* et le « Connais-toi toi-même ». Ainsi, celui qui se connaît lui-même, fait preuve de bon sens dans sa conduite et ne se laisse pas dominer par la passion. Il y a également autre chose d'inhérent au « Connais-toi toi-même », quelque chose qui lui vaut d'être associé à un des plus prestigieux lieux de culte de la religion grecque, un lieu de culte qui promeut la sagesse, une sagesse qui s'exprime à travers une piété axée sur la modération et l'humilité humaine. Et cet aspect plus religieux qui explique qu'on ait pu l'associer à la modération de Solon et à la sagesse delphique, c'est le « Connais-toi toi-même » de l'homme face au divin. Car il apparaît évident qu'en inscrivant la maxime sur la façade du temple du dieu, on voulait faire en sorte que la maxime soit interprétée comme un avis divin. Oui, certes, comme le dit Platon dans le *Charmide*, c'est une invitation que nous fait le dieu de Delphes à être sage, mais dans le sens précis de l'*aidôs*, c'est-à-dire, une connaissance de soi qui relativise l'individu et le met en rapport de force avec l'autre, la différence ici, c'est que l'autre est un dieu. Le « Connais-toi toi-même » prend donc à Delphes un sens plus universel, et ramène l'homme, tout homme, qui se recueille devant le dieu à sa condition limitée et misérable. Ce qui rejoint l'interprétation anthropo-théologique de Pindare, qui rejoint elle-même les idées d'Homère sur l'homme et sur dieu : « Qu'un mortel ne dépasse pas la mesure dans le vœux qu'il adresse aux dieux. Il ne doit pas oublier quelle est sa nature et quel est son destin.³²² » Ce qui est très proche aussi de l'interprétation qu'en fait Plutarque dans son traité *Sur l'E de Delphes*, lorsqu'il dit « En effet, au moment où chacun de nous approche d'ici, le dieu lui adresse, comme pour l'accueillir, la maxime « Connais-toi toi-même », qui vaut bien sans doute la formule « Réjouis-toi ». Et nous, en retour, nous disons au dieu : « Tu es », lui donnant ainsi une appellation exacte et véridique, la seule qui ne convienne

³²² Pindare, *Ceuvres complètes*, traduction française de C. Poyard, Paris : Garnier Frères, p.83.

qu'à lui seule, et qui consiste à déclarer qu'il existe.³²³ » Voici donc le sens d'origine tel qu'on n'a pu le reconstituer ici de l'*Illiade* d'Homère, jusqu'à l'Oracle de Delphes, interprété dans l'esprit de la conscience morale et sociale de l'*aidôs*, aïeule de la *sophrosunê*, qui n'est elle-même rien d'autre qu'une des plus anciennes appellations de la sagesse grecque. Elle implique une prise de conscience de soi d'abord sociale (avec l'*aidôs*) et ensuite universelle (dans le contexte religieux de Delphes). Cette prise de conscience de sa valeur réelle et de la faiblesse humaine conduit l'homme sage à adopter une attitude modérée et humble devant son destin de mortel telle que l'enseigne Hésiode, Solon, Théognis et Pindare. En ce qui concerne Eschyle, la mention qu'il fait du « Connais-toi toi-même » dans le contexte ironique du *Prométhée enchaîné*, contexte qui ne facilite pas l'interprétation, prend néanmoins le sens primitif qu'on lui a donné dans le cadre de l'*aidôs*. Reste l'interprétation d'Héraclite qui, en liant le « Connais-toi toi-même » à la sagesse et la sagesse au respect de l'ordre universel, ne s'oppose pas à l'interprétation traditionnelle, mais est certes beaucoup plus profonde que celle-ci. Il est fort possible d'ailleurs qu'il ait quelque chose à voir avec la doctrine socratique et platonicienne qui a été conçue autour de la maxime. Quant à l'interprétation socratique ou platonicienne, elle reste dans certains cas assez connectée à la tradition d'humilité du « Connais-toi toi-même », par exemple lorsque Socrate tente de faire prendre conscience à ses interlocuteurs de leur ignorance ou de prêcher la docte ignorance, mais déjà il transpose le discours de l'éthique au théorique : il n'est plus question de savoir qui l'on est, mais de savoir tout court. Au lieu de questionner ses interlocuteurs pour vérifier s'ils sont aussi courageux, pieux, etc., qu'ils le croient, il leur demande de définir ces vertus. Il transpose également le discours éthique en discours théorique dans le *Charmide* (167 c), lorsqu'il porte la discussion autour de la possibilité théorique de la connaissance de soi. Dans le *Phèdres* (229 a) il est encore dans le domaine strict de la connaissance lorsqu'il établit que la connaissance de soi est préalable à la connaissance des choses physiques telle que les présocratiques la pratiquaient. Mais il va plus loin encore dans le *I^{er} Alcibiade* (133 c), alors qu'il ouvre la possibilité d'atteindre à la connaissance divine par la connaissance de

³²³ Plutarque, *Œuvres morales*, tome 6 : *Dialogues pythiques*, 17, 391 e-f, texte traduit et commenté par Robert Flacelière, Paris : Les Belles Lettres, 1974, p.29-30.

soi. À ce point, il emprunte la voie étroite qu'avait ouverte Pindare lorsqu'il comparait l'esprit de l'homme à celui de dieu en marquant clairement cependant leur différence du point de vue de la puissance et du destin. En ouvrant à l'homme la possibilité de connaître dieu par la connaissance de soi, Platon renverse presque le message de modération que la maxime avait à l'origine en considérant que la connaissance de soi permet à l'homme d'accéder à son l'âme, définit comme une quelque chose de divin. Le sens du « Connais-toi toi-même » est alors inversé, au lieu de ramener l'homme à sa triste condition et de lui enseigner l'humilité et la modération, elle lui permet d'accéder à la divinité. Il apparaît alors assez clairement que c'est à partir des apports de Socrate, Platon et des platoniciens que s'est élargi le champ d'interprétation de la maxime. C'est essentiellement pour ces quelques raisons qu'il faut faire la distinction entre l'interprétation du « Connais-toi toi-même » avant et après Socrate. C'est pourquoi cette recherche s'est appliquée à bien délimiter le sens premier de la maxime afin qu'il puisse être distingué de la multitude d'autres interprétations qui sont ensuite venues enrichir la postérité du « Connais-toi toi-même ».

Notre enquête sur le « Connais-toi toi-même » visait aussi de façon plus générale à se rapprocher de la sagesse fondamentale : cette sagesse à laquelle le philosophe aspire. Notre tentative de suivre les premiers développements de la sagesse nous a amené à faire des découvertes étonnantes à ce sujet. Notamment, la découverte de l'origine de la *sophrosunê*. Sur ce point le témoignage des poètes archaïques était univoque : la *sophrosunê* vient au départ de l'*aidôs*, un sens social qui prônait une attitude de respect vis-à-vis l'ordre social, la hiérarchie, les rapports de force et les dieux. C'est de plus, ce même sens social qui est à l'origine du souci de la connaissance de soi. Entre autres choses étonnantes, nous avons aussi appris que la conscience morale primitive qu'on a retrouvée dans la *sophrosunê*, avant d'être une faculté qui juge une action selon des principes abstraits comme le bien et le mal, ne consistait qu'en un calcul sopesant les avantages et les inconvénients d'une action. L'acte bon était alors perçu comme raisonnable et avantageux et non comme désintéressé comme la tradition chrétienne nous l'a enseigné. Ce lien entre ce qui est bon et ce qui est avantageux est très révélateur pour l'histoire de la moralité humaine. Dans un

autre ordre d'idée, on peut remarquer aussi avec quelle rapidité l'esprit humain se développe et comment de l'apparition d'une sagesse pratique primitive qui amena l'homme à trouver sa juste place dans le monde, on passe avec Socrate et Platon à une raison pratique ouverte à la rationalité pure de la métaphysique, une raison sans limite qui cependant, loin de ses repères, peut mener à tous les extrêmes. C'est pourquoi il est bon à l'occasion de se rappeler à cette sagesse primitive du « Connais-toi toi-même », une sagesse aussi concrète que profonde qui apporte la paix par la connaissance et le respect.

Bibliographie

- Adkins, Arthur W. H., *Merit and responsibility: a study in Greek values*, Oxford: Clarendon Press, 1960, 380 p.
- Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris : Éditions de Minuit, 1980, tome 1 : « économie, parenté, société », 376 p., tome 2 : « pouvoir, droit, religion », 340 p.
- Bergougnan, Élie, *Hésiode et les poètes élégiaques et moralistes de la Grèce*, Paris : Librairie Garnier, 1940, 334 p.
- Cairns, Douglas L., *Aidôs: the psychology and ethics of honours in ancient Greek literature*, Oxford: Clarendon Press, 1993, 474 p.
- Cheyns, André, *Étude d'aidos et de sebas dans la poésie homérique*, thèse 1966, université de Louvain, 157 p.
- Courcelle, Pierre, *Connais-toi toi-même de Socrate à St-Bernard*, Tome I, Paris : Études augustiniennes, 1974, 291p.
- Croiset, Maurice, *Eschyle, étude sur l'invention dramatique dans son œuvre*, Paris : Les Belles Lettres, 1965, 297 p.
- Defradas, Jean, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris : Les belles lettres, 1972, 305p.
- Delcourt, Marie, *L'Oracle de Delphes*, Paris : Payot, 1955, 295 p.
- Des Places, Étienne, *Syngeneia : la parenté de l'homme avec dieu d'Homère à la patristique*, Paris : Librairie C. Klincksieck, 1964, 223 p.
- Donlon, Walter, *The aristocratic ideal in ancient Greece: attitude of superiority from Homer to the end of the fifth century B-C*, Laurence: Coronado Press, 1980, 222 p.
- Dumont, Jean-Paul (édition établie par), *Les écoles présocratiques*, Paris : Gallimard, 1991, 953 p.
- Eschyle, Tome I, *Les Suppliantes, Les Perses, Les sept contre Thèbes, Prométhée enchaîné*, Paris : Les Belles Lettres, 1920, 200 p. (x2)
- Eschyle, Tome II, *Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides*, Paris : Les Belles Lettres, 1925, 172 p. (x2)

- École française d'Athènes, *Fouille de Delphes*, Tomme III, épigraphie, Paris : Éditions de Boccard, 1951.
- Flacelière, Robert, *Histoire littéraire de la Grèce*, Paris : Fayard, 1962, 476 p.
- Fouchard, Alain, *Aristocratie et démocratie : idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris : Les Belles Lettres, 1997, 526 p.
- Guignault, Mm, Patin, Girard (traduction de), *Poètes moralistes de la Grèce*, Paris : Librairie Garnier Frères, 1920, 280 p.
- Héraclite, *Fragments*, texte établi, traduit et commenté par Marcel Conche, Paris : Presse Universitaire de France, 1986, 496 p.
- Hérodote, *Histoires*, texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand, Paris : Les Belles Lettres, 1946, 205 p. (x2)
- Hésiode, *Théogonie, Les travaux et les jours, Le bouclier*, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris : Les Belles lettres, 1979, 158 p. (x2)
- Homère, *Hymnes*, traduction de Jean Humbert, Paris : Les Belles Lettres, 1936, 251 p.
- Homère, *Iliade*, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris : Les Belles Lettres, 1937-, 4 volumes.
- Homère, *Iliade, Odyssée*, traduction, introduction et notes de Robert Flacelière, Paris : Gallimard, 1955, 1140 p.
- Jaeger, Werner Wilhelm, *Paideia*, tome I, traduction de André et Simonne Devyver, Paris : Gallimard, 1988, 580 p.
- Kahn, Charles H., *The art and thought of Heraclitus: a new arrangement and translation of the fragments with literary and philosophical commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, 368 p.
- Laërce, Diogène, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Paris : Garnier-Flammarion, 1965, vol. 1, 314 p.; vol. 2 310 p.
- North, Helen, *Sophrosyne: self-knowledge and self restraint in Greek literature*, Ithaca: Cornell University Press, 1966, 391 p.
- Pausanias, *Promenade dans la Grèce antique*, traduction du grec par Jacques Lacarrière, Paris : Hachette, 1978, 319 p.
- Pépin, Jean, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris: Les Belles Lettres, 1971, 384 p.

- Picard, Charles, *Les religions préhelléniques: Crète et Mycènes*, Paris : Presse Universitaire de France, 1948, 332 p.
- Pindare, *Œuvres complètes*, traduction française par C. Poyard, Paris : Garnier Frères, date n.m., 309 p.
- Pindare, *Œuvres complètes*, traduites du grec et présentées par Jean-Paul Savignac, Paris : Éditions de la Différence, 1990, 638 p.
- Plutarque, *Œuvres morales*, tome 7.1, texte établi et traduit par Jean Dumortier en collaboration avec Jean Defradas, Paris Les belles Lettres, 1975, 367 p. (x2)
- Plutarque, *Œuvres morales : Dialogues pythiques*, tome 6, texte traduit et commenté par Robert Flacelière, Paris : Les Belles Lettres, 1974, 219 p.
- Plutarque, *Vies*, texte établi et traduit par Robert Flacelière, Émile Chambry et Marcel Juneaux, Paris : Les Belles Lettres, 2^e tirage, 1968, tome II, « Solon-Publicola – Thémistocle-Camille », 239 p. (x2)
- Roux, Georges, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris : Les Belles Lettres, 1976, 244 p.
- Théognis, *Poèmes élégiaques*, texte établi et traduit par Jean Carrière, Paris : les Belles Lettres, 1948, 139 p. (x2)

