

Jean-Pierre
Vernant

L'individu,
la mort, l'amour



folio histoire

L'individu dans la cité

I. Notre recherche trouve son point de départ dans la distinction établie par Louis Dumont entre deux formes opposées d'individu : l'individu hors du monde, l'individu dans le monde¹. Le modèle du premier, c'est le renonçant indien qui, pour se constituer lui-même dans son indépendance et sa singularité, doit s'exclure de tous les liens sociaux, se détacher de la vie telle qu'elle est vécue ici-bas. Le développement spirituel de l'individu a pour condition, dans l'Inde, le renoncement au monde, la rupture avec toutes les institutions qui forment la trame de l'existence collective, l'abandon de la communauté à laquelle on appartient, le retrait en un lieu de solitude défini par sa distance à l'égard des autres, de leur conduite, de leur système de valeurs. Suivant le modèle indien, l'avènement de l'individu ne se produit pas dans le cadre de la vie sociale : il implique qu'on en soit sorti.

Le second modèle, c'est l'homme moderne, l'individu qui

1. Louis DUMONT, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, 1966 ; *Homo Aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, 1977.

Dans sa traduction anglaise, établie par James Lawler, ce texte a été présenté à la Lurcy Lecture de l'université de Chicago, en 1986. Publiée dans le volume *Sur l'individu*, Paris, Éditions du Seuil 1987, pp. 20-37, la version française a été, pour la présente édition, complétée par les notes.

affirme et vit son individualité, posée comme une valeur, à l'intérieur même du monde, l'individu mondain : chacun de nous.

Comment est né ce second type d'individualité ? Pour Louis Dumont, il est dérivé et dépendant du premier. Selon lui, quand apparaissent dans une société traditionnelle les premiers germes d'individualisme, ce serait toujours en opposition avec cette société et sous la forme de l'individu hors du monde. Tel aurait été le cours de l'histoire en Occident. Dès l'époque hellénistique, le Sage, comme idéal d'homme, se définit en opposition à la vie mondaine : accéder à la sagesse, c'est renoncer au monde, s'en détacher. En ce sens et sur ce plan, le christianisme des premiers siècles ne représente pas une rupture avec la pensée païenne mais une continuité, avec déplacement d'accent : l'individu chrétien existe dans et par sa relation avec Dieu, c'est-à-dire fondamentalement par son orientation hors du monde, la dévaluation de l'existence mondaine et de ses valeurs.

Par étapes — et Louis Dumont, dans ses *Essais sur l'individualisme*, marque les jalons de ce chemin —, la vie mondaine sera peu à peu contaminée par l'élément extra-mondain qui va progressivement pénétrer et envahir tout le champ du social. « La vie dans le monde, écrit Dumont, sera conçue comme pouvant être entièrement conformée à la valeur suprême, l'individu hors du monde sera devenu le moderne individu dans le monde. C'est là la preuve historique de l'extraordinaire puissance de la disposition initiale². »

Cette conception, rigoureuse et systématique, des conditions qui permettent à l'individu d'émerger en se dégageant, par la pratique du renoncement, des contraintes sociales, Louis Dumont l'a élaborée en étudiant une civilisation particulière, celle de l'Inde ancienne, et il l'a d'abord appliquée aux seules sociétés qu'il appelle hiérarchiques ou holistes, celles qui

2. *Essais sur l'individualisme*, Paris, 1983. Le chapitre : « De l'individu hors du monde à l'individu dans le monde » (pp. 33-67) avait paru dans *Le Débat*, n° 15, 1981.

comportent un système de castes et où chacun n'a de réalité qu'en fonction du tout et par rapport à lui, l'être humain se trouvant entièrement défini par la place qu'il occupe dans l'ensemble social, par sa position dans une échelle de statuts séparés et interdépendants. Mais, par la suite, Louis Dumont a étendu sa conception à toutes les sociétés, y compris celles de l'Occident, et en a fait une théorie générale de la naissance de l'individu et du développement de l'individualisme.

II. C'est la validité de cette explication générale que nous voulons tester en examinant comment les choses se présentent dans la Grèce archaïque et classique, la Grèce des cités, entre les VIII^e et IV^e siècles avant notre ère.

II.1. Deux types de remarques s'imposent au préalable. Les premières concernent la religion et la société grecques antiques. Les secondes la notion même d'individu.

Le polythéisme grec est une religion de type intra-mondain. Non seulement les dieux sont présents et agissent dans le monde, mais les actes culturels visent à intégrer les fidèles à l'ordre cosmique et social auquel président les puissances divines, et ce sont les aspects multiples de cet ordre qui répondent aux différentes modalités du sacré. Il n'y a pas de place, dans ce système, pour le personnage du renonçant. Ceux qui s'en rapprocheraient le plus, et que nous appelons « orphiques », sont demeurés, à travers toute l'Antiquité, des marginaux, sans jamais constituer, au sein de la religion, une secte proprement dite, ni même un groupe religieux bien défini susceptible d'apporter au culte officiel un complément, une dimension supplémentaire, en y introduisant une perspective de salut.

La société grecque n'est pas, d'autre part, de type hiérarchique, mais égalitaire. La cité définit le groupe de ceux qui la composent en les situant sur un même plan horizontal. Quiconque n'a pas accès à ce plan se trouve hors cité, hors société, à la limite hors humanité, comme l'esclave. Mais chaque individu, s'il est citoyen, est en principe apte à remplir

toutes les fonctions sociales, avec leurs implications religieuses. Il n'y a pas de caste sacerdotale, pas plus que de caste guerrière. Tout citoyen, comme il est apte à faire la guerre, est qualifié, dès lors qu'il n'est pas eutaché de souillure, pour accomplir le rituel du sacrifice, chez lui, dans sa maison, ou au nom d'un groupe plus large si son statut de magistrat l'y autorise. En ce sens, le citoyen de la *pólis* classique, plus qu'à l'*homo hierarchicus* de Dumont, s'apparente à l'*homo aequalis*.

C'est pourquoi, comparant sacrifice indien et sacrifice grec, du point de vue du rôle de l'individu en chacun d'eux, après avoir noté que, dans le cas du renonçant indien, l'individu, pour exister, doit avoir coupé tous les liens de solidarité qui le constituaient auparavant en l'attachant aux autres, à la société, au moude et à lui-même, à ses propres actes par le désir, j'écrivais naguère : « En Grèce, le sacrificiant, en tant que tel, reste fortement inclus dans les divers groupes domestiques, civils, politiques au nom desquels il sacrifie. Cette intégration à la communauté jusque dans l'activité religieuse donne aux progrès de l'individualisation une allure toute différente : ils se produisent dans le cadre social où l'individu, quand il commence à émerger, apparaît, non comme renonçant, mais comme sujet de droit, agent politique, personne privée au sein de sa famille ou dans le cercle de ses amis³. »

II.2. Deuxième ordre de remarques. Que signifient individu, individualisme ? Dans *Le Souci de soi*, Michel Foucault distingue, sous ces vocables, trois choses distinctes qui peuvent être associées, mais dont les liens ne sont ni constants ni nécessaires⁴ :

a) la place reconnue à l'individu singulier et son degré d'indépendance par rapport au groupe dont il est membre et aux institutions qui le régissent ;

3. Leçon inaugurale au Collège de France, 5 décembre 1975, publiée sous le titre : « Religion grecque, religions antiques », dans *Religions, histoires, raisons*, Paris, 1979, p. 26.

4. M. FOUCAULT, *Le Souci de soi (Histoire de la sexualité, t. III)*, Paris, 1984, pp. 56-57.

b) la valorisation de la vie privée par rapport aux activités publiques ;

c) l'intensité des rapports de soi à soi, de toutes les pratiques par lesquelles l'individu se prend lui-même, dans ses diverses dimensions, comme objet de sa préoccupation et de ses soins, la façon dont il oriente et dirige vers lui-même son effort d'observation, de réflexion et d'analyse : souci de soi et aussi travail de soi sur soi, formation de soi à travers toutes les techniques mentales d'attention à soi-même, d'examen de conscience, de mise à l'épreuve, repérage, élucidation et expression de soi.

Que ces trois sens ne se recouvrent pas, c'est l'évidence. Dans une aristocratie militaire, le guerrier s'affirme comme individu à part dans la singularité de sa vaillance exceptionnelle. Il n'a nul souci de sa vie privée ni d'un travail sur soi par l'auto-analyse. Inversement, l'intensité des rapports de soi à soi peut aller de pair avec une disqualification des valeurs de la vie privée et même avec un rejet de l'individualisme, comme dans la vie monacale.

Pour ma part, et dans une perspective d'anthropologie historique, je proposerai une classification un peu différente dont je reconnais volontiers qu'elle comporte un élément d'arbitraire, mais qui, pour mon sujet, permet de clarifier les problèmes :

a) l'individu, *stricto sensu* ; sa place, son rôle dans son ou ses groupes ; la valeur qui lui est reconnue ; la marge de manœuvre qui lui est laissée, sa relative autonomie par rapport à son encadrement institutionnel ;

b) le sujet ; quand l'individu, s'exprimant lui-même à la première personne, parlant en son propre nom, énonce certains traits qui font de lui un être singulier ;

c) le moi, la personne ; l'ensemble des pratiques et des attitudes psychologiques qui donnent au sujet une dimension d'intériorité et d'unicité, qui le constituent au-dedans de lui comme un être réel, original, unique, un individu singulier dont la nature authentique réside tout entière dans le secret de sa vie intérieure, au cœur d'une intimité à laquelle nul, en

dehors de lui, ne peut avoir accès, car elle se définit comme conscience de soi-même.

Si, pour mieux faire comprendre ces trois plans et leurs différences, je risquais une comparaison avec des genres littéraires, je dirais que, très schématiquement, à l'individu correspondrait la biographie, en ce sens que, par opposition au récit épique ou historique, elle est centrée sur la vie d'un personnage singulier ; au sujet correspondrait l'autobiographie ou les Mémoires quand l'individu raconte lui-même sa propre carrière de vie ; et au moi correspondraient les confessions, les journaux intimes, où la vie intérieure, la personne singulière du sujet, dans sa complexité et sa richesse psychologique, sa relative incommunicabilité, forment la matière de l'écrit. Les Grecs, dès l'époque classique, ont connu certaines formes de la biographie et de l'autobiographie. A. Momigliano, récemment encore, en a suivi l'évolution pour conclure que notre idée de l'individualité et du caractère d'une personne trouvait là son origine⁵. En revanche, non seulement il n'y a pas, dans la Grèce classique et hellénistique, de confessions ni de journaux intimes — la chose est impensable —, mais, comme l'observait G. Misch et le confirme A. Momigliano, la caractérisation de l'individu dans l'autobiographie grecque ignore l'« intimité du moi ».

III. Commençons par l'individu. Pour cerner sa présence en Grèce, trois voies d'accès : 1) l'individu valorisé comme tel, dans sa singularité ; 2) l'individu et sa sphère personnelle : le domaine du privé ; 3) l'émergence de l'individu dans des institutions sociales qui, par leur fonctionnement même, en sont venues à lui ménager, dès l'époque classique, une place centrale.

5. « Marcel Mauss e il problema della persona », *Gli uomini, la società, la civiltà. Uno studio intorno all'opera di Marcel Mauss*, a cura di R. Di Donato, Pise, 1985 ; « Ancient Biography and the Study of Religion in the Roman Empire », *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, série III, vol. XV, fasc. 2, 1985 ; repris dans le volume intitulé *On Pagans, Jews and Christians*, Middletown, Wesleyan University Press, 1987, pp. 159-177.

III.1. Je retiendrai deux exemples d'individus « hors commun » à l'époque archaïque. Le héros guerrier : Achille ; le mage iuspiré, l'homme divin : Hermotime, Épiménide, Empédocle.

Plus que son statut et ses titres dans le corps social, ce qui caractérise un héros, ce sont la singularité de son destin, le prestige exceptionnel de ses exploits, la conquête d'une gloire qui est bien sienne, la survie à travers les siècles de son renom dans la mémoire collective. Les hommes ordinaires s'évanouissent, dès qu'ils sont morts, dans l'oubli ténébreux de l'Hadès ; ils disparaissent, *nónumnoi* : ce sont les « anonymes », les « sans-nom ». Seul l'individu héroïque, en acceptant d'affronter la mort dans la fleur de sa jeunesse, voit son nom se perpétuer en gloire de génération en génération. Sa figure singulière reste à jamais iuscrite au centre de la vie commune. Pour cela, il lui a fallu s'isoler, s'opposer même au groupe des siens, se retrancher à l'écart de ses égaux et de ses chefs. Tel est le cas d'Achille. Mais cette distance ne fait pas de lui un renonçant, abandonnant la vie mondaine. Au contraire, en poussant à son extrême pointe la logique d'une vie humaine vouée à un idéal guerrier, il entraîne les valeurs mondaines, les pratiques sociales du combattant au-delà d'elles-mêmes. Aux normes usuelles, aux coutumes du groupe, il apporte, par la rigueur tendue de sa biographie, par son refus du compromis, par son exigence de perfection jusque dans la mort, une dimension nouvelle. Il instaure une forme d'honneur et d'excellence qui dépassent l'honneur et l'excellence ordinaires. Aux valeurs vitales, aux vertus sociales propres à ce monde-ci, mais sublimées, transmues à l'épreuve de la mort, il confère un éclat, une majesté, une solidité dont elles sont dénuées dans le cours normal de la vie et qui les font échapper à la destruction qui menace toute chose sur cette terre. Mais cette solidité, cet éclat, cette majesté, c'est le corps social lui-même qui les reconnaît, les fait siens et leur assure, dans les institutions, honneur et permanence.

Les mages. Ce sont aussi des individus à part qui se démarquent du commun des mortels par leur genre de vie, leur

régime, leurs pouvoirs exceptionnels. Ils pratiquent des exercices que je n'ose dire « spirituels » : maîtrise de la respiration — concentration du souffle animé pour le purifier, le détacher du corps, le libérer, l'envoyer en voyage dans l'an-delà —, remémoration des vies antérieures — sortie du cycle des réincarnations successives. Ce sont des hommes divins, des *théoiândres*, qui de leur vivant s'élèvent de la condition mortelle jusqu'au statut d'êtres impérissables. Ce ne sont pas des renonçants, même si, dans leur sillage, prendra naissance un courant de pensée dont les adeptes se proposeront de fuir d'ici-bas. Au contraire, en raison même de leur singularité et de la distance qui les tient à l'écart du groupe, ces personnages vont jouer, dans des périodes de crise, aux VII^e et VI^e siècles, un rôle comparable à celui de nomothètes, de législateurs comme Solon, pour purifier les communautés de leurs souillures, apaiser les séditions, arbitrer les conflits, promulguer des règlements institutionnels et religieux. Pour régler les affaires publiques, les cités ont besoin de recourir à ces individus « hors commun ».

III.2. *La sphère du privé*. Dès les formes les plus archaïques de la cité, à la fin du VIII^e siècle et chez Homère déjà, se dessinent corrélativement, l'un dépendant de l'autre et s'articulant avec lui, les domaines de ce qui relève du commun, du public, et de ce qui relève du particulier, du propre : *tò koinôn* et *tò idion*. Le commun embrasse toutes les activités, toutes les pratiques qui doivent être partagées, c'est-à-dire qui ne doivent être le privilège exclusif de personne, ni individu ni groupe nobiliaire, et auxquelles il faut prendre part pour être citoyen ; le privé, c'est ce qui n'a pas à être partagé et ne concerne que chacun.

Il y a une histoire des configurations du commun et du propre, et de leurs frontières respectives. À Sparte, l'éducation des jeunes et les banquets restent, sous la forme de l'*agôgê* et des *syssities*, des repas pris obligatoirement ensemble, rattachés à la sphère du commun ; ce sont des activités civiques. À Athènes, où l'émergence d'un plan purement politique, dans la

cité, s'opère à un niveau d'abstraction plus rigoureux (le politique, en ce sens, c'est la mise en commun, pour le partager entre tous les citoyens, du pouvoir de commander, de délibérer et décider, de juger), la sphère du privé, celle qui concerne chacun pour lui-même, va rattacher à la vie domestique l'éducation des enfants et les banquets où l'on convie les hôtes de son choix. Le groupe des parents et des familiers va définir une zone où les rapports privés entre individus pourront se développer, prendre plus de relief et acquérir une tonalité affective plus intime. Le *sumpôsiôn*, c'est-à-dire l'usage, répandu dès le VI^e siècle, de se réunir chez soi après le repas, pour boire ensemble, deviser, s'amuser, s'éjouir entre hommes avec des amis et des courtisanes, chanter l'élegie sous le patronage de Dionysos, d'Aphrodite et d'Éros, marque l'apparition dans la vie sociale d'un commerce interpersonnel plus libre et plus sélectif, où l'individualité de chacun est prise en compte et dont la finalité est de l'ordre du plaisir, d'un plaisir maîtrisé et partagé dans le respect de la loi du « bien boire ». Comme l'écrit Florence Dupont : « Le banquet est le lieu et le moyen pour l'homme-citoyen privé d'accéder au plaisir et à la jouissance, parallèlement à l'Assemblée qui sera le lieu et le moyen pour l'homme-citoyen public d'accéder à la liberté et au pouvoir⁶. »

Les pratiques et les monuments funéraires témoignent de l'importance plus grande qu'acquiert, face au domaine public, la sphère privée, avec les liens affectifs qui unissent l'individu à ses proches. Jusqu'à la fin du VI^e siècle, en Attique, les tombes sont généralement individuelles ; elles prolongent l'idéologie de l'individu héroïque dans sa singularité. La stèle porte le nom du défunt et s'adresse indistinctement à tous les passants. L'image gravée ou peinte, au même titre que le *koûros* funéraire surmontant la tombe, figure le mort dans sa beauté juvénile comme représentant exemplaire des valeurs, des vertus sociales qu'il a incarnées. À partir du dernier quart du V^e siècle, à côté et en dehors des funérailles publiques célébrées en

6. FL. DUPONT, *Le Plaisir et la Loi*, Paris, 1977, p. 25.

l'honneur de ceux qui sont tombés au combat pour la patrie et où l'individualité de chaque défunt est comme noyée dans la gloire commune de la cité, l'usage s'établit de tombes familiales ; les stèles funéraires associent désormais morts et vivants de la maisonnée ; les épitaphes célèbrent les sentiments personnels d'affection, de regret, d'estime entre mari et femme, parents et enfants.

III.3. Mais laissons la sphère privée ; entrons dans le domaine public. Nous y voyons une série d'institutions qui ont fait émerger en leur sein l'individu, dans certains de ses aspects. Nous prendrons deux exemples ; le premier concerne les institutions religieuses ; le second, le droit.

À côté de la religion civique existent les mystères, comme ceux d'Éleusis. Leur célébration est bien eutendu placée sous le patronage officiel de la cité. Mais ils sont ouverts à quiconque parle grec, étranger comme Athénien, femme ou homme, esclave ou libre. La participation aux cérémonies jusqu'à l'initiation complète dépend de la décision prise par chacun, non de son statut social, de sa fonction dans le groupe. De plus, ce que l'initié attend de son intronisation, c'est, pour lui-même, individuellement, un sort meilleur dans l'au-delà. Libre décision donc pour accéder à l'initiation, et singularité, quand on en sort, d'un destin posthume auquel les autres ne peuvent prétendre. Mais, les cérémonies terminées, la consécration obtenue, rien dans son costume, sa façon de vivre, sa pratique religieuse, son comportement social, ne distingue l'initié de ce qu'il était avant, ni de celui qui ne l'est pas. Il a gagné une sorte d'assurance intime, il est religieusement modifié au-dedans de lui par la familiarité qu'il a acquise avec les deux déesses. Il demeure socialement inchangé, identique. La promotion individuelle de l'initié aux mystères n'en fait à aucun moment un individu hors du monde, détaché de la vie ici-bas et des liens civiques.

Autre manifestation d'individualisme religieux : à partir, semble-t-il, du ^v siècle, on voit se créer des groupements religieux dont un individu a pris l'initiative, qu'il a fondés, et

qui réunissent autour de lui, dans un sanctuaire privé, consacré à une divinité, des adeptes désireux de se réserver le privilège de célébrer entre soi un culte particulier en vue, comme le dit Aristote, « de sacrifier ensemble et de se fréquenter »⁷. Les fidèles sont des *sunousiastai*, des coassociés, formant une petite communauté religieuse fermée, ayant plaisir à se retrouver dans la pratique d'une dévotion où chacun, pour participer, doit en avoir fait la demande et avoir été personnellement agréé par les autres membres du groupe.

En choisissant son dieu pour lui rendre une forme de dévotion siugulière comme en étant lui-même choisi par la petite communauté des fidèles, l'individu fait sou entrée dans l'organisation du culte, mais la place qu'il occupe ne le met pas hors du monde, ni hors société. Son apparition marque, par opposition aux rôles religieux prédéterminés et comme programmés par le statut civique de chacun, l'avènement, dans la vie religieuse, de rapports plus souples et plus libres entre les particuliers, la création, dans la sphère religieuse, d'une forme nouvelle d'association, relevant de ce qu'on peut appeler une « socialité sélective ».

Mais c'est surtout à travers le développement du droit qu'on voit surgir l'individu au cœur des institutions publiques. Deux exemples : le droit criminel, le testament.

Dans les crimes de sang, le passage du prédroit au droit, de la vendetta, avec ses procédures de compensation et d'arbitrage, à l'institution des tribunaux, dégage l'idée de l'individu criminel. C'est l'individu qui apparaît dès lors comme sujet du délit et objet du jugement. Entre la conception préjuridique du crime, vu comme un *miasma*, une souillure, contagieuse, collective, et la notion que le droit élabore de la faute, qui est celle d'une personne singulière, et qui comporte des degrés correspondant à des tribunaux différents suivant que le crime était « justifié », qu'il a été commis « malgré soi », ou qu'il a été fait « de plein gré » et « avec préméditation », il y a une rupture. En effet, c'est l'individu qui, dans l'institution judiciaire, est mis en

7. *Éthique à Nicomaque*, 1160 a 19-23.

cause dans le rapport plus ou moins étroit qu'il entretient avec son acte criminel. Cette histoire juridique a une contrepartie morale ; elle engage les notions de responsabilité, de culpabilité personnelle, de mérite ; elle a également une contrepartie psychologique : elle pose le problème des conditions, contrainte, spontanéité ou projet délibéré, qui ont présidé à la décision d'un sujet, et aussi celui des motifs et mobiles de son action. Ces problèmes trouveront un écho dans la tragédie attique du V^e siècle : un des traits qui caractérisent ce genre littéraire, c'est l'interrogation constante sur l'individu agent, le sujet humain face à son action, les rapports entre le héros du drame, dans sa singularité, et ce qu'il a fait, décidé, dont il porte le poids de responsabilité et qui pourtant le dépasse.

Autre témoin de la promotion sociale de l'individu : le testament. Louis Gernet a finement analysé les conditions et les modalités de son apparition⁸. Au départ, dans l'adoption entre vifs, l'individu n'est pas concerné en tant que tel. Il s'agit pour un chef de famille, s'il n'a pas d'enfants, de veiller, en adoptant sur ses vieux jours un proche, un parent, à ce que son foyer ne devienne pas désert et que son patrimoine ne soit pas dispersé entre les mains de collatéraux. L'usage de l'adoption testamentaire s'inscrit dans la même ligne ; c'est toujours de la maison qu'il s'agit pour en assurer le maintien : l'*oïkos* est en cause, non l'individu. En revanche, quand, à partir du III^e siècle, dans le prolongement cette fois de la donation à cause de mort, s'institue la pratique du testament proprement dit, il est devenu une chose strictement individuelle permettant la libre transmission des biens, selon le vouloir, formulé par écrit et qui doit être respecté, d'un sujet particulier, maître de sa décision pour tout ce qu'il possède. Entre l'individu et sa richesse, quelle qu'en soit la forme, patrimoine et acquêts, meubles et immeubles, le lien est désormais direct et exclusif : à chaque être appartient en propre un avoir.

8. L. GERNET, « La loi de Solon sur le testament », *Droit et Société dans la Grèce ancienne*, Paris, 1955, op. 121-149.

IV. *Le sujet*. L'emploi de la première personne dans un texte peut avoir des sens très différents suivant la nature du document et la forme de l'énoncé : édit ou proclamation d'un souverain, épitaphe funéraire, invocation du poète qui se met lui-même en scène au début ou au cours de son chant comme inspiré des Muses ou détenteur d'une vérité révélée, récit historique au détour duquel l'auteur intervient en personne pour donner son opinion, défense et justification de soi dans les discours « autobiographiques » d'orateurs comme Démosthène et Isocrate.

Le discours où le sujet s'exprime en disant *je* ne constitue donc pas une catégorie bien délimitée et de portée univoque. Si je le retiens cependant, dans le cas de la Grèce, c'est qu'il répond à un type de poésie — en gros la lyrique —, où l'auteur, par l'emploi de la première personne, donne au *je* un aspect particulier de confiance, exprimant la sensibilité qui lui est propre et lui donnant la portée générale d'un modèle, d'un « topos » littéraire. En faisant de leurs émotions personnelles, de leur affectivité du moment, le thème majeur de la communication avec leur public d'amis, de concitoyens, d'*hetaïroi*, les poètes lyriques confèrent à cette part, en nous indécise et secrète, de l'intime, de la subjectivité personnelle, une forme verbale précise, une consistance plus ferme. Formulé dans la langue du message poétique, ce que chacun éprouve individuellement comme émotion dans son for intérieur prend corps et acquiert une sorte de réalité objective. Il faut aller plus loin. Affirmée, chantée, exaltée, la subjectivité du poète met en cause les normes établies, les valeurs socialement reconnues. Elle s'impose comme pierre de touche de ce qui, pour l'individu, est le beau et le laid, le bien et le mal, le bonheur et le malheur. La nature de l'homme est diverse, constate Archiloque ; chacun éjouit son cœur à autre chose⁹. Et Sappho proclame, en écho : « Pour moi, la plus belle chose du monde, c'est pour chacun celle dont il est épris¹⁰. » Relativité donc des

9. ARCHILOQUE, fr. 36 (éd. Lasserre, Paris, 1958).

10. SAPPHO, fr. 27 (éd. Reinach-Puech, Paris, 1960).

valeurs communément admises. C'est au sujet, à l'individu, dans ce qu'il éprouve personnellement et qui fait la matière de son chant, qu'échoit en dernier ressort le rôle de critère des valeurs.

Un autre trait doit être signalé : à côté des cycles du temps cosmique et de l'ordre du temps socialisé, en opposition avec eux, l'apparition du temps tel qu'il est vécu subjectivement par l'individu : instable, changeant, mais menant inexorablement à la vieillesse et à la mort, temps subi dans ses renversements soudains, ses caprices imprévisibles, son angoissante irréversibilité. Le sujet fait, au-dedans de lui, l'expérience de ce temps personnel sous forme du regret, de la nostalgie, de l'attente, de l'espoir et de la souffrance, du souvenir des joies perdues, des présences effacées. Dans la lyrique grecque, le sujet s'éprouve et s'exprime comme cette part de l'individu sur laquelle il n'a pas de prise, qui le laisse désarmé, passif, impuissant, et qui est pourtant, en lui, la vie même, celle qu'il chante : *sa* vie.

IV.1. *Le moi*. Bien entendu, les Grecs archaïques et classiques ont une expérience de leur moi, de leur personne, comme de leur corps, mais cette expérience est autrement organisée que la nôtre. Le moi n'est ni délimité ni unifié : c'est un champ ouvert de forces multiples, dit H. Fränkel¹¹. Surtout, cette expérience est orientée vers le dehors, non vers le dedans. L'individu se cherche et se trouve dans autrui, dans ces miroirs reflétant son image que sont pour lui chaque *alter ego*, parents, enfants, amis. Comme l'écrit James Redfield, à propos du héros de l'épopée : « Il n'est à ses propres yeux que le miroir que les autres lui présentent¹². » L'individu se projette aussi et s'objective dans ce qu'il accomplit effectivement, dans ce qu'il réalise : activités ou œuvres qui lui permettent de se saisir, non

11. Hermann FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen griechentums*, Munich, 1962 ; trad. anglaise sous le titre *Early Greek Poetry and Philosophy*, Oxford, 1975, p. 80 ; cf. aussi Bruno SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, Hambourg, 1955, pp. 17-42, trad. anglaise sous le titre *The Discovery of Mind*, Oxford, 1963, pp. 1-22.

12. J. REDFIELD, « Le sentiment homérique du Moi », *Le Genre humain*, 12, 1985 (« Les usages de la nature »), p. 104

en puissance, mais en acte, *energeia*, et qui ne sont jamais dans sa conscience¹³. Il n'y a pas d'introspection. Le sujet ne constitue pas un monde intérieur clos, dans lequel il doit pénétrer pour se retrouver ou plutôt se découvrir. Le sujet est extraverti. De même que l'œil ne se voit pas lui-même, l'individu pour s'appréhender regarde vers l'ailleurs, au-dehors. Sa conscience de soi n'est pas réflexive, repli sur soi, enfermement intérieur, face à face avec sa propre personne : elle est existentielle. L'existence est première par rapport à la conscience d'exister. Comme on l'a souvent noté, le *cogito ergo sum*, « je pense donc je suis », n'a aucun sens pour un Grec¹⁴.

13. Cf. J.-P. VERNANT, « Catégories de l'action et de l'agent en Grèce ancienne », *Langue, Discours, Société. Pour Émile Benveniste*, Paris, 1975 ; repris dans *Religions, Histoires, Raisons*, Paris, 1974, pp. 85-95.

14. Cf. Richard SORABJI, « Body and Soul in Aristotle », dans le recueil *Articles on Aristotle*, vol. IV (éd. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji), Londres, 1979, pp. 42-64, spécialement le paragraphe 4 intitulé « The contrast with Descartes » ; Charles H. KAHN, « Sensation and consciousness in Aristotle's Psychology », *ibid.*, pp. 1-31. Charles H. Kahn, souligne « the total lack of the cartesian sense of a radical and necessary incompatibility between thought or awareness, on the one hand, and physical extension, on the other » ; Jacques BRUNSCHWIG, « Aristote et l'effet Perrichon », *Hommage à Fernand Alquié : La Passion de la raison*, Paris, 1983, pp. 361-377. L'auteur écrit, p. 375 : « On a du mal à admettre qu'Aristote ait pu penser, en psychologue et moraliste, que l'être actuel du producteur soit l'œuvre elle-même (fut-ce en un sens seulement) et que l'œuvre de Socrate, selon l'expression de Michel d'Éphèse, ne soit "rien d'autre que Socrate lui-même en acte". Mon œuvre (mais aussi bien mon ami, mon obligé, mon enfant, mon reflet, mon ombre) peut bien être *quelque chose de moi*, ma projection, mon expression, mon objectivation ou mon "extranéation" ; il paraît absurde et sauvage de dire qu'elle est moi, que je suis là où elle est, qu'elle est mon être [...] Mon rapport à moi-même n'est assimilable à aucun rapport que je puisse avoir avec quelque objet que ce soit ; tout ce qui est objet pour moi est par principe autre que moi. Je suggérerais, pour finir, qu'il y a là une sorte d'obstacle épistémologique (disons "cartésien", pour faire court) dont il faut se défaire, si l'on veut comprendre un certain nombre de pensées grecques. Il serait intéressant à plus d'un égard de relever les traces, dans la pensée grecque, d'une sorte de *cogito* paradoxal qui pourrait se formuler ainsi : je me vois (dans mon œuvre ou dans quelque autre de ses projections de moi-même qui ont été énumérées ci-dessus) donc je suis ; et je suis là où je me vois ; je suis cette projection de moi que je vois. » Cf., dans le même sens, Gilbert Romeyer DERBEY, « L'âme est en quelque façon tous les êtres (Aristote, *De anima*, T 8, 431 b 21) », *Elenchos, Rivista di studi sul pensiero antico*, anno VIII, 1987, fasc. 2, pp. 364-380. « Si l'âme est l'être à qui se donne le monde, conclut G. R. Derbey, ce qu'il importe de savoir c'est

J'existe puisque j'ai des mains, des pieds, des sentiments, que je marche, que je cours, que je vois et sens. Je fais tout cela et je sais que je le fais¹⁵. Mais jamais je ne pense mon existence à travers la conscience que j'en ai. Ma conscience est toujours accrochée à l'extérieur : j'ai conscience de voir tel objet, d'entendre tel son, de souffrir telle douleur. Le monde de l'individu n'a pas pris la forme d'une conscience de soi, d'un univers intérieur définissant, dans son originalité radicale, la personne de chacun. Bernard Groethuysen résume ce statut particulier de la personne autique dans une formule, à la fois

comment l'âme se donne à elle-même. Ce problème de la subjectivité n'est pas présent en tant que tel chez Aristote ; néanmoins une indication du livre A de la *Métaphysique* est susceptible de nous éclairer sur ce point. La pensée divine est, comme on le sait, une "pensée de la pensée", ce qui revient à dire que le nous divin est à lui-même son propre objet et se pense directement soi-même. Bien au contraire, la sensation ou la connaissance de l'homme sont « toujours d'un autre (*aei allou*) » et « de soi-même par surcroît (*hautēs en parergōi*) ». L'âme se saisit donc elle-même en plus, par-dessus le marché si l'on peut dire, et cette saisie ne peut se faire que par la saisie d'un autre être, que par l'appréhension du monde. Bref l'âme ne peut être soi-même qu'en étant, de quelque façon, tous les autres êtres. [...] Si la pensée divine est pensée de soi seul, la pensée de l'homme est pensée de soi et des choses, ou plutôt de soi à propos des choses ; l'âme n'est pas ce qu'elle sera chez Descartes, une *mens pura et abstracta*, ou même déjà chez Plotin, ce qui se découvre en "enlevant tout". C'est donc furtivement que la conscience se glisse dans la philosophie ; nous sommes bien sur le chemin qui mène au cartésianisme, pourtant sur ce chemin le Stagirite n'a pas fait un seul pas. » Soulignant la mutation intellectuelle qu'a constituée, dans le champ de la vision et de la perception en général, la *Dioptrique* de Descartes, Gérard Simon note qu'« en conséquence la sensation cesse d'être préconstituée, possible offert par le monde et attendant l'agent capable de l'actualiser. Le problème de l'aperception ne peut plus désormais être résolu par prétérition, ni sa place occupée par la cascade de facultés qui peu à peu élaboraient jusqu'à l'intellection complète un sensible déjà en puissance dans les choses. Il est devenu impossible de traiter de la perception en troisième personne : l'âme devient pour la première fois par excellence un sujet » (« Derrière le miroir », *Le Temps de la réflexion*, II, 1981, p. 328).

15. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1170 a 29-32 (éd. R. A. Gauthier, J.-Y. Jolif, t. I, Louvain, Paris, 1958) : « Celui qui voit sent qu'il voit, celui qui entend qu'il entend, celui qui marche, qu'il marche et de même partout ailleurs il y a quelque chose qui sent que nous exerçons une activité, qui sent, par conséquent, si nous sentons, que nous sentons et, si nous pensons, que nous pensons. Mais sentir que nous sentons ou pensons, c'est sentir que nous sommes. »

lapidaire et provocante, en disant que la conscience de soi est l'appréhension en soi d'un *il*, pas encore d'un *je*¹⁶.

IV.2. On me dira : que faites-vous de ces textes où Platon écrit : « Ce qui constitue chacun de nous n'est autre chose que l'âme [...] l'être qui est en réalité chacun de nous, et que nous appelons l'âme immortelle, s'en va, après la mort, rejoindre les autres dieux » (*Lois*, 959 a 6-b 4) ? Dans le *Phédon*, Socrate, sur le point de mourir, s'adresse à ses proches en ces termes : « [...] ce que moi je suis, c'est ce Socrate qui s'entretient avec vous (*egō cimi hoūtos Sōkratēs*), non cet autre Socrate dont le cadavre sera tout à l'heure devant vos yeux » (*Phédon*, 115 c). Et, devisant avec Alcibiade, le Socrate platonicien interpelle son vis-à-vis : « Quand Socrate dialogue avec Alcibiade, ce n'est pas à ton visage qu'il parle, mais à Alcibiade lui-même, et, cet Alcibiade, c'est l'âme » (*Alcibiade*, 130 c).

L'affaire ici semble réglée. Ce que sont Socrate et Alcibiade, ce qu'est chaque individu, c'est l'âme, la *psukhē*. Cette âme, qui s'en va après la mort rejoindre l'au-delà divin, nous savons comment elle est apparue dans le monde grec. Elle a trouvé son origine chez ces mages que j'évoquais tout à l'heure et qui, rejetant l'idée traditionnelle de la *psukhē*, double du mort, fantôme sans force, ombre inconsistante évanouie dans l'Hadès, s'efforcent, par leurs pratiques de concentration et d'épuration du souffle, de rassembler l'âme éparse dans toutes les parties du corps pour qu'il devienne possible, dès lors qu'elle est isolée et unifiée, de la séparer du corps à volonté pour voyager dans l'au-delà. La conception platonicienne d'une âme qui est Socrate trouve son point de départ, sa « disposition initiale », dans des exercices de sortie du corps, de fuite hors du monde, d'évasion vers le divin, dont la visée est une quête du salut par le renoncement à la vie terrestre.

Tout cela est vrai. Encore faut-il préciser un point qui est essentiel. La *psukhē* est bien Socrate, mais pas le « moi » de

16. B. GROETHUYSEN, *Anthropologie philosophique*, Paris (1952), 2^e éd. 1980, p. 61.

Socrate, pas le Socrate psychologique. La *psukhê* est en chacun de nous une entité impersonnelle ou suprapersonnelle. Elle est l'âme en moi plutôt que *mon* âme. D'abord, parce que cette âme se définit par son opposition radicale au corps et à tout ce qui s'y rattache, qu'elle exclut par conséquent ce qui relève en nous des particularités individuelles, de la limitation propre à l'existence physique. Ensuite, parce que cette *psukhê* est en nous un *daimôn*, un être divin, une puissance surnaturelle dont la place et la fonction, dans l'univers, dépassent notre personne singulière. Le nombre d'âmes dans le cosmos est une fois pour toutes fixé ; il reste éternellement le même. Il y a autant d'âmes que d'astres. Chaque homme trouve donc à sa naissance une âme qui était déjà là depuis le commencement du monde, qui ne lui est aucunement particulière et qui ira, après sa mort, s'incarner en un autre homme, ou un animal, ou une plante, si elle n'est pas parvenue, dans sa dernière vie, à se rendre assez pure pour rejoindre dans le ciel l'astre auquel elle est attachée.

L'âme immortelle ne traduit pas chez l'homme sa psychologie singulière, mais plutôt l'aspiration du sujet individuel à se fonder dans le tout, à se réintégrer dans l'ordre cosmique général¹⁷.

Bien entendu, cette *psukhê* a déjà pris chez Platon et prendra par la suite un contenu plus proprement personnel. Mais cette ouverture en direction du psychologique s'effectue à travers des pratiques mentales engagées dans la cité et orientées vers ce monde-ci.

Prenons l'exemple de la mémoire. Les exercices de mémoire des mages ou des pythagoriciens ne visent pas à ressaisir le temps personnel, le temps fugace des souvenirs propres à chacun, comme les lyriques, ni à établir un ordre du temps, comme le feront les historiens, mais à se remémorer, depuis le début, la série complète des vies antérieures pour « joindre la fin au commencement » et échapper au cycle des réincarnations. Cette mémoire est l'instrument qui permet de sortir du

17. Cf. J.-P. VERNANT, « Aspects de la personne dans la religion grecque », *Mythe et Pensée chez les Grecs* (Paris, 1965), 10^e éd. revue et augmentée, 1985, pp. 368-370.

temps, non de le construire. Ce sont les sophistes, en fondant une mnémotechnique toute utilitaire, c'est Aristote, en rattachant la mémoire à la partie sensible de l'âme, qui en feront un élément du sujet humain et de sa psychologie¹⁸.

Mais surtout, ce qui sera décisif pour donner au moi, dans son intériorité, consistance et complexité, ce sont toutes les conduites qui vont mettre en contact l'âme *daimôn*, l'âme divine, immortelle, suprapersonnelle, avec les autres parties de l'âme, liées au corps, aux besoins, aux plaisirs : le *thumôs* et l'*epithumia*. Ce commerce de l'âme noétique, impersonnelle, avec le reste est orienté. Il s'agit de soumettre l'inférieur au supérieur pour réaliser, au-dedans de soi, un état de liberté analogue à celui du citoyen dans la cité. Pour que l'homme soit maître de lui-même, il lui faut commander à cette partie désirante, passionnée, que les lyriques exaltaient et à laquelle ils s'abandonnaient. Par l'observation de soi, les exercices et les épreuves qu'on s'impose à soi-même, comme par l'exemple d'autrui, l'homme doit trouver les prises lui permettant de se dominer lui-même ainsi qu'il convient à un homme libre dont l'idéal est de n'être, en société, l'esclave de personne, ni d'autrui ni de soi.

Cette pratique continue d'*askêsis* morale, elle naît, elle se développe, elle n'a de sens que dans le cadre de la cité. Entraînement à la vertu et éducation civique vous préparant à la vie d'homme libre vont de pair. Comme l'écrit justement Michel Foucault, « l'*askêsis* morale fait partie de la *paideia* de l'homme libre qui a un rôle à jouer dans la cité et par rapport aux autres ; elle n'a pas à utiliser de procédés distincts »¹⁹.

Même quand, avec les stoïciens, cette ascétique, qui du même mouvement vise à rendre maître de soi et libre à l'égard des autres, aura acquis, dans les premiers siècles de notre ère, une relative indépendance en tant qu'exercice sur soi, quand les techniques d'écoute et de contrôle de soi, d'épreuves qu'on

18. ID., « Aspects mythiques de la mémoire et du temps », *ibid.*, pp. 107-152.

19. M. FOUCAULT, *L'Usage des plaisirs (Histoire de la sexualité, t. II)*, Paris, 1984, p. 89.

s'impose, d'examen de conscience, de remémoration de tous les faits de la journée vont tendre à former les procédures spécifiques d'un « souci de soi-même » qui débouche, non plus seulement sur la domination des appétits et des passions, mais sur la « jouissance de soi », sans désir et sans trouble, on n'a pas quitté le monde ni la société.

Parlant de Marc Aurèle et de cette espèce d'anachorèse en soi-même à laquelle il se livre, Foucault note : « Cette activité consacrée à soi-même constitue, non pas un exercice de la solitude, mais une véritable pratique sociale²⁰. »

IV.3. Ce souci de soi, tel qu'il se présente dans le paganisme tardif, quand et comment va-t-il déboucher sur un sens nouveau de la personne conférant à l'histoire de l'individu en Occident ses traits originaux, son faciès caractéristique ? Le tournant s'opère entre les III^e et IV^e siècles de notre ère. Un style inédit se fait jour dans la vie collective, les relations avec le divin, l'expérience de soi. Peter Brown a très finement éclairé les conditions et les conséquences de cette mutation sur le triple plan social, religieux, spirituel. De ses analyses, je retiendrai seulement les points qui intéressent de façon directe le problème de la dimension intérieure des individus, de la conscience qu'ils ont d'eux-mêmes.

Il faut d'abord souligner la brusque disparition du modèle de parité — encore vivant à l'âge des Antonins — qui faisait les citoyens égaux entre eux et les hommes égaux face aux dieux²¹. Certes, la société n'est pas de type hiérarchique, comme en Inde, mais, de plus en plus, dans les campagnes et dans les villes, les groupes humains tendent à déléguer à des individus exceptionnels, que leur genre de vie place en marge de l'ordinaire en les marquant comme d'un sceau divin, la fonction d'assurer le lien de la terre avec le ciel et d'exercer sur

20. ID., *Le Souci de soi*, op. cit., p. 87.

21. Peter BROWN, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres, 1982 ; trad. en français par Aline Rousselle sous le titre *La Société et le Sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1985, p. 78 sq.

les hommes, à ce titre, un pouvoir non plus séculier, mais spirituel.

Avec le surgissement du saint homme, de l'homme de Dieu, de l'ascète, de l'anachorète, un type d'individu fait son apparition qui ne s'est séparé du commun, désengagé du social, que pour se mettre en quête de son véritable moi, un moi tendu entre l'ange gardien qui le prolonge vers le haut et les forces démoniaques qui marquent, vers le bas, les frontières inférieures de sa personnalité. Recherche de Dieu et recherche du moi sont les deux dimensions d'une même épreuve solitaire.

Peter Brown parle à ce sujet d'« importance féroce » donnée à la conscience de soi, à une introspection implacable et prolongée, à l'examen vigilant, scrupuleux, soupçonneux des inclinations, du vouloir, du libre arbitre, pour scruter dans quelle mesure ils restent opaques ou sont devenus transparents à la présence divine²². Une nouvelle forme de l'identité prend corps à ce moment : elle définit l'individu humain par ses pensées les plus intimes, ses imaginations secrètes, ses rêves nocturnes, ses pulsions pleines de péché, la présence constante, obsédante, dans son for intérieur, de toutes les formes de tentation.

Là se trouve le point de départ de la personne et de l'individu modernes. Mais cette rupture avec le passé païen est aussi bien une continuité. Ces hommes n'étaient pas des renoncants. Dans leur quête de Dieu, de soi, de Dieu en soi, ils gardaient les yeux sur terre. En se prévalant d'un pouvoir céleste qui marquait assez profondément leur personne, au-dedans et au-dehors, pour les faire reconnaître sans contestation par leurs contemporains comme de véritables « amis de Dieu », ils se trouvaient qualifiés pour accomplir ici-bas leur mission.

De ce tournant dans l'histoire de la personne, Augustin est un bon témoin quand il parle de l'abîme de la conscience humaine, « *abyssus humanae conscientiae* » quand il s'inter-

22. P. BROWN, *Genèse de l'Antiquité tardive*, trad. par Aline Rousselle (préface de Paul Veyne), Paris, 1983, p. 176 ; sous le titre *The Making of Late Antiquity*, Cambridge et Londres, l'édition anglaise est de 1978.

roge, devant la profondeur et la multiplicité infinie de sa propre mémoire, sur le mystère de ce qu'il est : « Cela, c'est mon esprit, c'est moi-même. Que suis-je donc, mon Dieu ? Une vie changeante, multiforme, d'une immensité prodigieuse. » Comme l'écrit Pierre Hadot : « Au lieu de dire : l'âme, Augustin affirme : je suis, je me connais, je me veux, ces trois actes s'impliquant mutuellement [...]. Il a fallu quatre siècles pour que le christianisme atteigne cette conscience du moi²³. »

Sens nouveau de cette personne, donc, lié à un rapport différent, plus intime, de l'individu avec Dieu. Mais fuite hors du monde, certainement pas. Peter Brown, dans le même livre où il signale l'ampleur des changements qui affectent la structure du moi au IV^e siècle romain, note que la valeur accordée, dans cette mutation, au surnaturel, « loin d'encourager la fuite hors du monde a impliqué avec plus de force que jamais l'homme dans le monde en créant des institutions nouvelles ou réformées²⁴ ».

L'homme d'Augustin, celui qui dans le dialogue avec Dieu peut dire *je*, s'est certes éloigné du citoyen de la cité classique, de l'*homo aequalis* de l'Antiquité païenne, mais sa distance est autrement grande, le fossé autrement profond, à l'égard du renonçant et de l'*homo hierarchicus* de la civilisation indienne.

23. Pierre HADOT, « De Tertullien à Boèce. Le développement de la notion de personne dans les controverses théologiques », *Problèmes de la personne*, sous la direction de I. Meyerson, Paris et La Haye, 1973, pp. 133-134.

24. P. BROWN, *op. cit.* n. 22, p. 6.