

# ÉMERGENCE DE L'INDIVIDUALITÉ DANS LA PRATIQUE ARCHAÏCHE DU MYTHE D'HOMÈRE À EMPÉDOCLE

THE EMERGENCE OF INDIVIDUALITY IN ARCHAIC PRACTICE  
FROM HOMER'S MYTH TO EMPEDOCLES

LAMBROS COULOUBARITSIS\*

**Resumo:** Pretende-se explicitar a emergência da noção de individualidade a partir de Homero e Hesíodo, noção que nos textos míticos é difícil captar em função de outra estrutura do pensamento apanhado nos textos. Posteriormente, será indicado que em Heráclito, Parmênides, Empédocles, tal noção se torna mais complexa e já em Platão e Aristóteles há uma polissemia do *lógos* que transgride em parte o mito, e tece o campo da metafísica, de modo a pensar-se em uma “substância individual” regida pela ideia de “simplificação”.

**Palavras-chave:** Individualidade, subjetividade, mito, *Lógos*.

**Abstract:** The article aims to explain the emergence of the concept of individuality from Homer and Hesiod on; the concept is difficult to capture from other mythical texts which use a different structure of thought. It is shown that subsequently in Heraclitus, Parmenides and Empedocles this concept becomes more complex and that in Plato and Aristotle there is a polysemy in its *logos* that transgresses myth in part and combines with the field of metaphysics so that it is thought of as an “individual substance” governed by the idea of “simplification”.

**Keywords:** Individuality; Subjectivity; Myth; *Logos*.

## 1. INTRODUCTION: *ATOMON*, *HYPOKEIMENON* ET *HYPOSTASIS*

Bien que la question de l'«individualité» soit moderne, considérée tantôt dans le contexte politique de l'individualisme et tantôt dans la problématique postmoderne de l'événement, son arrière-fond métaphysique est ancien, puisque le terme «individu» s'enracine dans l'idée d'atome, de l'insécable (*atomon* et *individuum*), et celui d'événement singulier dans le thème

---

\* Lambros Couloubaritsis é professor na Université Libre de Bruxelles, Belgica. E-mail: ousia@swing.be

aristotélien du «numériquement un» (*arithmô hen*)<sup>1</sup>. Du reste, chez Aristote, en dépit d'une interprétation courante issue de la tradition médiévale, il n'est pas question d'individu, ne serait-ce que parce que, chez lui, c'est la spécificité (*eidos*) qui est l'indivisible (*atomon*). Il utilise le plus souvent les termes *hekastos* et *hekaston*, qui signifient «chacun» et «chaque chose particulière». L'évolution des concepts a mis en valeur le terme «individu», en l'ancrant dans le concept d'in-divis (*indivisus*), qui constitue le résultat d'un processus de division selon des lois catégoriales, – thématé dans le *De Veritate* de saint Thomas d'Aquin<sup>2</sup>.

Quant à la notion moderne de «subjectivité» (comme sujet constituant), elle s'enracine dans la notion ambiguë d'*hypokeimenon*, chez Aristote, identifié à *ousia* (étance) comme sujet ultime de toute prédication, mais signifiant aussi, pour le devenir, «sujet / substrat» (= matière) soumis à l'*eidos*. Son renversement en subjectivité est le résultat d'une histoire sinueuse, avec comme acteur décisif de nouveau saint Thomas d'Aquin<sup>3</sup>. Mais auparavant, Boèce livre dans son *Contre Eutychès et Nestorius*<sup>4</sup> les données philologico-historiques de la différence entre *subjectum* et *substantia* (dont l'origine se situe dans la notion d'*hypostasis*, et non dans celle d'*hypokeimenon*). La séparation cartésienne entre substance corporelle (comme sujet) et substance incorporelle (également comme sujet), illustrée par le *cogito*, et qui aboutit à la subjectivité kantienne, est l'aboutissement d'un long processus de confrontation entre *substantia* et *subjectum*, dont l'histoire reste encore à écrire. A l'époque moderne, l'idée de «sujet», une fois envisagée dans le contexte politique, sera circonscrite dans le sens d'un «individu» soumis à un pouvoir (un roi, le peuple...) proche du sens originnaire de l'*hypokeisthai* aristotélien dans l'ordre du devenir<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Négligée par les interprètes, alors qu'elle forme le quatrième mode de l'Un, selon *Métaphysique* I, 1. Cf. mon étude: COULOUBARITSIS, L. Le statut de l'un et du multiple dans la Métaphysique. In: NARCY, M.; TORDESILLAS, A. (Org.). *La Métaphysique d'Aristote*. Perspectives contemporaines. Paris; Bruxelles: Vrin; Ousia (Etudes aristotéliennes), 2005, p. 17-48.

<sup>2</sup> Pour cette question, on peut trouver une analyse circonstanciée dans mon: COULOUBARITSIS, L. *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*. Paris: Grasset, 1998, p. 1184 et seq.

<sup>3</sup> Voir, en plus de mon *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, op. cit., mes études: COULOUBARITSIS, L. La question du «sujet» dans la philosophie grecque. *Revue de théologie et de philosophie*, 1990, Facultés universitaires Saint Louis, p. 9-28; id., L'institution de la notion d'*hypokeimenon* chez Aristote. In: TSIMBIDAROS, I. (Org.). *Platon et Aristote*. Dialectique et métaphysique. Bruxelles: Ousia, 2004, p. 168-188.

<sup>4</sup> Cf. COULOUBARITSIS, L. *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, op. cit., p. 824 et seq.,

<sup>5</sup> Voir à ce propos, mon livre: COULOUBARITSIS, L. *La Physique d'Aristote*. Bruxelles: Ousia (1980<sup>1</sup>), 1997<sup>2</sup>, chapitres II et III.

C'est en partant de ces points en amont dans l'histoire de l'individualité que j'ai conçu cette communication, pour d'atteindre le domaine qui s'étend en aval, c'est-à-dire les lieux et les moments de l'émergence de l'individualité, rassemblés dans des textes, pour la plupart, d'ordre «mythique», antérieurs aux pratiques abstraites qui dominent encore aujourd'hui dans l'étude de ces notions.

Je commencerai par Homère (début de l'*Illiade*) et Hésiode (début des *Travaux et Jours*). Dans le sillage, j'aborderai Solon, puis Héraclite, qui nous conduiront au seuil du Poème de Parménide, que je compléterai par quelques considérations sur la position nouvelle d'Empédocle qui nous permet de mieux comprendre la polyvalence et la complexité de la question de l'individu dans le monde archaïque et au début de l'ère classique.

## 2. L'ENCHEVÊTREMENT DES ACTIONS HUMAINES ET DIVINES

Dès les premières lignes de l'*Illiade*, il est question d'un rapport étroit entre les hommes et les dieux, donc aussi entre le visible et l'invisible converti narrativement en une forme de visible. Comme je l'ai montré dans de nombreuses études, cet enchevêtrement justifie la pratique du mythe, avec sa logique propre. En l'occurrence, Homère exhorte une déesse, la Muse (fille de Mémoire), à chanter la colère d'Achille, origine des souffrances ressenties par les âmes des Achéens qui, en nombre considérable, ont été jetées dans l'Hadès, alors que leur corps est devenu une proie pour les chiens et les oiseaux. Il indique que cette situation accomplit le dessein (*boulè*) de Zeus, tout en renvoyant la querelle entre Achille et Agamemnon à la colère d'Apollon, courroucé à cause du comportement d'Agamemnon à l'égard de son prêtre Chrysès. Considérant injuste et humiliant le comportement du roi, il fait payer à l'ensemble des guerriers achéens l'attitude de leur chef.

Il apparaît ainsi que la justice, selon Homère, concerne, d'une part, le partage et la compensation, et, d'autre part, le respect des dieux et de leurs serviteurs. De plus, les actions humaines ne sont pas envisagées comme autonomes, résultat d'un sujet constituant, libre de ses décisions, où le thème (anachronique) du libre arbitre mènerait les débats. Toutefois, l'hétéronomie n'est pas réduite à une sorte d'aliénation ni à une conception déterministe de l'action, qui est elle-même anachronique. Il s'agit de quelque chose de plus profond, que nous pouvons résumer dans l'idée d'une espérance possible (*euchos*), exprimée par une glorification (*kleos et kydos*).

Dans cette mise en scène, les personnages sont configurés à travers des échanges de propos, des dons et des exigences qui dessinent la singularité

de chacun selon une perspective contextuelle de réseau. C'est à travers ces relations en réseau qu'une forme d'individualité émerge, circonscrite par un nom et une généalogie associée à une mythologie (ensemble de narrations), à une topologie (visibles ou invisibles) et une chronologie (divers types de temps). Ces axes, dont j'ai analysé la complexité de ce que nous appelons le «mythe», la tradition interprétative a simplifié à outrance autour de l'idée de «récit»<sup>6</sup>.

Lorsque Homère annonce que c'est à cause d'Apollon que les souffrances ont envahi les Achéens, il parle du fils de Létô et de Zeus. Cette structure de parenté montre que l'individu, qu'il soit humain ou divin avec un nom propre, importe peu à l'époque. L'individualité est configurée à travers un réseau de références généalogiques, mythologiques, topologiques et chronologiques. C'est l'axe mythologique qui expose les éléments existentiels. Si Apollon s'est mis en colère, c'est parce que Agamemnon a humilié son prêtre Chrysès qui espérait racheter sa fille Chryséis donnée en butin au roi, en échange d'une grosse rançon. Le prêtre pensait rétablir une injustice qui le touchait affectivement et le faisait souffrir. Cela signifie qu'un contexte plus large, antérieur à cet épisode, circonscrit l'enjeu avec des échanges, des partages et des différenciations de fonctions et de pouvoirs. Si la violence de la guerre aboutit à la formation d'un butin à partager, le partage s'accomplit selon des règles qui déterminent le sens de la justice et de l'injustice à l'époque. Or, ces dons, donnés en échange d'une action accomplie en un lieu et un jour déterminés, et selon des fonctions et des pouvoirs, font voir que l'autorité acquise par la force ou attribuée par des accords conduit à l'irruption de l'individualité, dont la mise en scène met en jeu la glorification ou la disqualification des agents de l'action.

Dans le cas d'Agamemnon, le pouvoir le pousse à l'irrespect, en formulant une première forme de ce qui deviendra, plus tard, la justice du plus fort, avec comme modèle la figure célèbre de Calliclès, dans le *Gorgias* de Platon. Avec arrogance et violence irréfléchie, il congédie le prêtre d'Apollon en utilisant une façon brutale de parler qui produit un effet sur le demandeur (*mythos*). C'est bien là le sens qu'il convient d'accorder au terme *mythos* à

<sup>6</sup> Voir en dernier lieu, mes études: COULOUBARITSIS, L. Images, mythes, catalogues, généalogies et mythographies. *Kernos*, 19, 2006, p. 249-266; id., Fécondité des pratiques catalogiques. In: ibidem, p. 249-266. On peut aussi consulter l'étude: KLIMIS, Sophie. En cheminant entre mythe et philosophie: généalogie de la pensée de Lambros Couloubaritsis. In: BROZE, M.; DECHARNEUX, B.; DELCOMMINETTE, S. (Org.). *Mais raconte-moi en détail...*: Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis. Bruxelles; Paris: Ousia; Vrin, 2008, p. 37-54.

l'époque<sup>7</sup>. Quant à Chrysès, il choisit le silence et se réfugie près de la mer pour méditer sa vengeance. Nous découvrons ici une structure d'opposition complémentaire (*vs/cm*), qui atteste une logique de l'ambivalence<sup>8</sup>: le pouvoir du roi est associé à une faiblesse, en l'occurrence la présence d'une femme qu'il considère égale ou supérieure à son épouse Clytemnestre, et qu'il tient à conserver, même après son retour à Argos<sup>9</sup>. En face, la faiblesse du prêtre (*arètèr*) est associée à son pouvoir auprès d'un dieu, qu'il utilise pour se venger. Humilié, Chrysès se souvient qu'il est messager et serviteur d'Apollon à qui il a élevé un temple et offert des sacrifices (v. 39-40). Il peut s'adresser à lui directement et demander des choses graves. C'est à ce titre qu'il affirme sa singularité en sollicitant le dieu «de réaliser son souhait de faire payer ses larmes aux Danaens, au moyen de ses traits divins» (v. 41-42). Aussitôt dit aussitôt fait: Apollon s'empresse de descendre de l'Olympe et, pendant neuf jours répand avec son arc la terreur et la mort dans les camps des Achéens.

A travers les personnages opposés et complémentaires, et les rapports ambivalents tissés par Homère en association avec des lieux (Olympe, camp des Achéens...) et des temps (neuf jours, et le dixième...), émergent diverses formes d'individualité. Cette complexité me permet de parler ici d'une individualité ambivalente, opposée à l'idée d'une identité propre d'un sujet (subjectivité) et à celle d'une identité narrative, introduite par Paul Ricœur, et qui confond logique et narrativité, à travers l'opposition *idem* et *ipse*<sup>10</sup>. Par l'ambivalence, l'individualité d'Agamemnon configure un complexe qui excède son opposition à Chrysès. L'individualité d'Agamemnon s'affirme, en plus de la généalogie, de la mythologie qui l'accompagne et qui fait état de sa position hiérarchique lui conférant des fonctions et un pouvoir face à d'autres individus diversement appréciés, mais que son discours nivelle, au point d'oublier la singularité de la figure de Chrysès par rapport aux autres membres de l'expédition. Sa façon brutale de parler (*mythos*) l'indique clairement:

<sup>7</sup> Comme je l'ai noté dans plusieurs études (à la suite de R. Martin), *mythos* ne signifie pas seulement un discours ou une parole, mais «une façon de parler autorisée qui produit un effet». Cf. COULOUBARITSIS, L. *Fécondité des pratiques catalogiques*. Op. cit., p. 249-266, et récemment mon livre: COULOUBARITSIS, L. *La pensée de Parménide*. Bruxelles: Ousia, 2009, p. 10-12; 81-120; 231-242.

<sup>8</sup> Sur cette question, voir mon livre *La pensée de Parménide*. Op. cit., p. 205-220.

<sup>9</sup> HOMÈRE. *Iliade* I, 29-31; 111-115.

<sup>10</sup> Voir surtout RICŒUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Ed. du Seuil, 1990.

Que je (*egô*) ne te rencontre plus, vieux, près des nefs concaves, soit en te traînant maintenant, soit en revenant ultérieurement. Ni ton sceptre ni ta couronne consacrée au dieu ne t'aideront, car celle que tu demandes, je (*egô*) ne suis pas disposé à l'accepter, en libérant ta fille<sup>11</sup>.

Nous verrons que cette attitude se confirme à l'égard d'Achille qui est pourtant son égal, voire, physiquement, plus fort que lui.

En somme, parce qu'il possède un nom illustre (v. 122) et un pouvoir de commandement, Agamemnon se permet, pour affirmer sa singularité, d'énoncer des propos violents, et de parler d'une façon autorisée qui produit un effet correspondant sur ses interlocuteurs (*mythos*). Pourtant, ce privilège qui, à notre époque, serait interprété comme le signe d'un sujet constituant, agissant à sa guise comme un individu autonome, apparaît plus complexe à l'époque archaïque, entraînant la mort d'innombrables personnes.

Face au désastre, Achille s'affirme à son tour, profitant de sa valeur guerrière unique, qui a rendu des services aux Achéens. Son individualité n'est pas non plus stricte, car, fils d'une déesse, Thétis, il reçoit aussi les faveurs de Héra qui, en l'occurrence, lui indique ce qu'il doit faire (v. 55), et d'Athéna qui le protège. Achille rassemble le peuple et propose qu'on interroge un devin (*mantin*) ou un prêtre consacré (*hierèa*), voire un interprète de songe (*oneiropolon*), afin de savoir les raisons de la colère d'Apollon. Une fois encore une figure ambivalente, qui se tient entre les dieux et les héros, celle d'un devin, perturbe l'autonomie des acteurs principaux, et atteste leur limite et leur faiblesse, en dépit du pouvoir qu'ils possèdent.

Le devin Calchas, fils de Thestor, élargit le réseau des rapports ambivalents, en consolidant l'axe temporel du mythe en fonction d'une topologie du visible et de l'invisible, parce qu'il connaît «les choses qui sont dans le présent, les choses futures et les choses qui ont été dans le présent autrefois» (*ta t'eonta ta t'essomena pro t'eonta*)<sup>12</sup>. Mais il n'accepte de parler qu'à la condition qu'Achille le protège, car il va accuser un homme puissant, en l'occurrence Agamemnon. Son pouvoir lui fait peur, surtout parce que sa rancune peut être durable (v. 80-83). Achille marque sa position singulière en lui promettant que tant qu'il vivra personne ne portera sur lui «ses lourdes mains» (v. 89). Rassuré, le devin révèle que la colère d'Apollon est due à l'offense faite par le roi des rois à son prêtre Chrysès. La réplique d'Agamemnon ne s'est pas fait attendre et, tout en accusant Calchas de lui avoir toujours annoncé des mauvaises nouvelles, il accepte néanmoins de

<sup>11</sup> *Iliade* I, 1-28.

<sup>12</sup> Sur le sens du terme «*eonta*», on peut consulter mon livre *La pensée de Parménide*, op. cit.

rendre Chrysis à son père, mais à une condition: il exige que les meilleurs des Achéens lui rendent une part égale. Nous découvrons ici l'importance de l'échange de dons à cette époque comme l'expression de la justice, mais aussi la capacité des chefs de faire des concessions pour résoudre les conflits. C'est cette ambivalence pragmatique qui déjoue la justice du plus fort. Mais, la concession n'est pas gratuite, puisqu'elle requiert une compensation. Et c'est le type de compensation exigée qui perturbe la situation.

En effet, Agamemnon vise Achille, en exigeant Briséis qu'il avait acquis dans les mêmes conditions que lui-même avait reçu Chrysis, c'est-à-dire lors d'une autre expédition guerrière. Ce retournement dans l'intrigue provoque une profonde souffrance, qui amorce la colère qui configure le sens de l'*Iliade*. Bien qu'il assume la justice du guerrier en évaluant les conséquences en cédant à son tour le don reçu, Achille compense la perte en décidant de ne plus participer aux combats, ce qui entraîne de nouvelles souffrances aux Achéens, infligées par les Troyens qui, aidés par certains dieux, leur infligent des préjudices. Un rapport d'opposition complémentaire lie Agamemnon et Achille: le premier cherche la jouissance de l'objet de son désir en prenant le bien d'autrui dès lors qu'on touche au sien, tandis que le second demeure fidèle à la personne qu'on lui prend, et rompt avec les usurpateurs, espérant qu'ils subiront à leur tour des souffrances. Si cet épisode renforce l'individualité d'Agamemnon en multipliant ses exigences, mais selon une gloire peu honorable, l'intrigue révèle, plus loin, lorsque les Achéens ne peuvent plus endiguer les désastres, que l'ambivalence, chez Agamemnon, s'exprime par une faiblesse, non plus à l'égard d'une femme, mais en tant que chef de l'expédition. Face à une réalité qui le dépasse, il consent à rendre Briséis à Achille en ajoutant des biens, afin qu'il reprenne le combat pour sauver leur armée. Mais, en persistant dans le rôle de héros blessé dont aucune guérison ne semble plus possible, si ce n'est celle de la mort, Achille se braque et maintient une position inconciliable. Cela, on le sait, durera jusqu'à la mort de Patrocle. Achille sait, parce que son père l'avait annoncé, qu'il sera glorifié par sa mort, après celle de Patrocle, son ami le plus intime.

Il apparaît ainsi que les figures d'Agamemnon et d'Achille deviennent de plus en plus complexes au fil du récit en configurant une individualité ambivalente à travers de nouveaux réseaux de référence. Cette complexité s'amplifie à cause de l'intervention des divinités. Le récit autour de la figure d'Achille le montre bien, avec l'intervention de Héra qui guide ses paroles, d'Athéna, qu'il est le seul à voir, et qui envoyée par Héra, le conseille de ne pas tirer de ses mains l'épée, mais de se contenter d'une violence verbale

(v. 211). Or, cette mise en scène suit la provocation d'Agamemnon qui le décrit comme assoiffé de violence: «Ton plaisir, lui dit-il, est toujours la querelle, la guerre et les combats, alors que ta force tu la dois uniquement au don d'un dieu» (v. 177-178). C'est à ce moment qu'il lui annonce qu'il compensera la perte de Chryséis, si on lui prend Chryséis et lui prenant Briséis, la part qui revient à Achille. Agamemnon pense ainsi rétablir la justice face à ce qu'il considère une injustice, en dissimulant qu'il est lui-même à l'origine d'une injustice: l'offense à l'adresse d'un père qui est en même temps le messenger d'Apollon.

En face, l'individualité ambivalente d'Achille se forme à travers une attitude opposée: ses pleurs qui révèlent sa fragilité. Il se lamente au moment où on lui prend Briséis, sans la défendre, et il montre la même faiblesse lorsqu'il s'adresse à sa mère. Mais, parce qu'il sait que l'injustice à son égard tient dans le fait qu'on oublie ce qu'il a apporté à l'armée dans le combat, il croit rétablir l'injustice en refusant de combattre. Qu'il s'agisse d'Agamemnon (avec son arrogance) ou d'Achille (avec sa colère), l'ambivalence qui les qualifient circonscrit deux formes complexes d'individualité ambivalente, et provoque des souffrances, révélant ainsi l'arrière-fond de l'*Illiade*, qui expose, à travers la violence, les souffrances des hommes en guerre. Ce qui me conduit à une constatation importante.

Afin d'éviter l'intervention brutale du héros pour redresser les torts à l'égard de deux serviteurs des dieux (Chrysès et Calchas) et d'un être cher (Briséis), les déesses lui imposent une compensation troublante: remplacer la violence physique par la violence discursive, c'est-à-dire par des reproches et des injures verbales (v. 211: *epesin men oneidison*). Il s'agit là d'un moment important dans l'histoire de la civilisation grecque, dont on trouve ici l'origine. En effet, la substitution de la violence physique par d'autres formes de violence, comme, par exemple, l'émulation dans les sports (aux jeux d'Olympie, de Némée ou de l'Isthme)<sup>13</sup> ou dans les concours poétiques (tragédies et comédies), aboutira à la démocratie, laquelle a cherché à canaliser la violence physique propre à la tyrannie en se limitant à la violence verbale dans les Assemblées.

Mais avant de quitter Homère, il me semble utile de faire allusion à d'autres figures, notamment Nestor et Hector, ce qui rend plus complexe encore l'individualité ambivalente dans le réseau des relations tissées par le

<sup>13</sup> J'ai traité de ce thème sous le titre «L'arrière-fond historique et philosophique de l'éthique dans le sport», au 11<sup>ème</sup> Conseil de l'Europe. Conférence des ministres responsables du sport. Athènes, 10-12 décembre 2008, dont les *Actes* devraient paraître cette année (2009).

mythe. Nestor prend la parole en tant qu'«ancien » et en utilisant le ton doux du sage. Il eut la chance de côtoyer deux générations d'hommes mortels (*duo men geneai meropôn anthrôpon*) et de régner sur une troisième<sup>14</sup>. Il s'appuie sur le deuil qui touche les Achéens, qui ne peut réjouir que les Troyens, pour demander aux deux héros de l'écouter comme les Anciens qui, eux aussi, «méditaient et se laissaient persuadés par sa façon de parler (*mytôi*)». Agamemnon reconnaît que le discours du sage est pertinent, mais attribue la faute à Achille qui voudrait être maître et roi et donner des ordres. Si les dieux, dit-il, qui sont toujours dans le présent (*aien eontes*) firent de lui un redoutable guerrier, ils n'ont pas eu cependant l'intention de le laisser l'injurier. Manifestement, il ignore les projets des dieux, puisque Achille injurie pour éviter l'affrontement physique, mais compense la violence verbale, en se retirant des combats. Il marque à son tour sa singularité en affirmant qu'il ne peut céder, au risque d'être qualifié de lâche et d'homme de rien (*outidamos*), tout en évitant l'affrontement. C'est parce qu'il déteste l'autorité d'un chef qu'il méprise, qu'il préfère se retirer du combat, en se limitant à la violence verbale.

Ainsi se tisse, à travers l'intervention de Nestor, complémentaire aux méditations des déesses et des devins, un réseau formé d'ambivalences successives, dominées par les souffrances aussi bien des protagonistes que celles des Achéens. A chaque intervention des agents des actions leur individualité ambivalente s'enrichit, toujours relativement au réseau qu'ils contribuent eux-mêmes à tisser en tenant compte d'un jeu de surdéterminations (violence, arrogance, brutalité...), de sous-déterminations (lamentations, concessions...) et des équilibres (compromis qui se règlent par le partage et les compensations, signe d'une quête particulière de la justice).

Si, pour terminer, on fait entrer en ligne de compte le côté Troyen, avec les figures d'Hector, d'Alexandre, de Priam, d'Anténor, d'Hélénos, du héraut Idée, d'Hélène, ainsi que les dieux qui les soutiennent, on découvre que ce réseau se complexifie sans cesse. Face à eux se dressent, en plus d'Agamemnon, d'Achille et de Nestor, Ménélas, Ajax, Diomède, Ulysse. L'épisode du combat entre Hector et Ajax qui aboutit à une trêve provisoire<sup>15</sup> fait voir comment la violence guerrière d'un duel peut inclure le respect mutuel des combattants, obligés, à cause de la nuit, d'arrêter l'affrontement. Par sa façon de parler (*mython*) le héraut Idée clame que «c'est un bien de se laisser persuader par la nuit» (v. 282), formule reprise par Hector, pour

<sup>14</sup> Voir sur tout ceci *Iliade* I, 247-291.

<sup>15</sup> *Iliade* VII, 205-312.

ajouter qu'Ajax, comme lui, peut profiter de ce répit et faire en sorte que se réjouissent leurs amis. Entre-temps, ils échangent de cadeaux de valeur, témoins d'un amical accord (v. 293-302). Une fois de plus, l'échange et le partage rétablissent l'équilibre en redressant la démesure de l'affrontement, auquel s'oppose la sous-détermination exprimée par l'irruption de la nuit.

### 3. DE LA JUSTICE DIVINE À LA JUSTICE HUMAINE

Le problème de la justice comme échange et partage, impliqué par la pratique homérique, prend une dimension plus explicite chez Hésiode. Dès les premières lignes des *Travaux et jours*, il demande aux Muses de glorifier Zeus, leur père qui possède tous les pouvoirs, avant de s'adresser directement au dieu en départageant les rôles:

Entends – dit-il à Zeus – ce que je dis, regarde et prête l'oreille: règle par la justice tes arrêts légitimes (*dikèi d'ithyne themistas*). Quant à moi (*egô*), je trouverai la façon autorisée de parler à Persès de choses concrètes qui puissent avoir un effet sur lui (*etètyma mythèsaimèn*)<sup>16</sup>.

Dans ce double discours fait irruption l'individualité d'Hésiode, par son aptitude de s'adresser autrement au dieu suprême et autrement à un homme, en l'occurrence à un frère avec qui il doit régler un différend. Par rapport à Homère, Hésiode fait un pas en avant dans la question de l'individualité, en clarifiant davantage le rôle des dieux et le rôle des hommes.

Le différend avec son frère autour d'un héritage nous situe dans le domaine de la justice humaine, dont l'ambivalence oscille, selon qu'elle se limite au pouvoir des hommes ou selon qu'elle se réfère aux lois divines. Hésiode considère que Persès a utilisé des «rois mangeurs de biens» pour imposer sa justice au détriment d'un partage équitable entre eux. Aussi, à la justice du plus fort, héritière de celle des guerriers homériques, il oppose la justice de Zeus. Celle-ci s'appuie sur des références nouvelles, ultérieures à celles d'un monde de la violence guerrière, et appartient au monde agricole, fondé sur le travail de la terre. Il complète le tableau homérique des querelles, en ajoutant à la figure d'Eris (Lutte) mauvaise qui encourage la discorde, celle d'une Eris féconde, son aînée, fille de Nuit et de Cronos, placée à la racine de la terre, porteuse de biens. Cette Lutte éveille au travail l'homme qui ne se sert pas de ses mains; elle le pousse à sentir le besoin de travailler dès lors qu'il voit un autre, plus riche, labourer la terre, planter et faire prospérer son

<sup>16</sup> HÉSIODE. *Travaux et Jours*, 1-10.

foyer. En jalousant son voisin, l'homme progresse par l'émulation (v. 11-26). Bref, cette Lutte est bonne aux mortels parce qu'elle remplace l'émulation à la violence; elle atteste une étape décisive avant l'idée des trêves sportives pour canaliser la violence guerrière, à laquelle j'ai déjà fait allusion.

En s'adressant à son frère, Hésiode évite le langage violent, fréquent chez Homère. Il utilise des conseils (v. 27) et en le priant de ne pas se laisser entraîner par la Lutte qui se réjouit des malheurs d'autrui (*kakochartos*), qui crée des querelles en public, au lieu d'encourager le travail. L'abondance acquise par le travail aiderait au dialogue avec un frère afin de régler les différends. D'où cette demande:

Accomplissons ceci: en revenant sur le conflit qui nous sépare, réglons-le par la justice (*dikèi*) de Zeus, dont les sentences sont les meilleures; car, lorsque nous avons reçu l'héritage, tu avais déjà pillé beaucoup en profitant des rois mangeurs de biens, sensibles à la flatterie et prêts à rendre leurs jugements selon leur justice (*tènde dikèn ethelousi dikasai*) (v. 27-41).

Hésiode l'exhorte même d'écouter la justice et d'oublier la violence à jamais (*kai ny dikès epakoue, biès d'epilètheô pampân*) (v. 275). Ainsi à la justice du plus fort, fondée sur la violence tant physique que verbale, il oppose la véritable justice qui, sous l'impulsion de Zeus, requiert le travail. L'individualité n'attend plus l'aide des dieux, ni une volonté de puissance pour s'affirmer, bien qu'elle s'appuie sur la justice de Zeus, réglée sur la mesure, au détriment de la démesure (*hybris*), car celle-ci est mauvaise pour tous, petits et grands (v. 213-218). Le travail permet de prendre conscience de la valeur des choses à partager en dehors de la violence.

Pour éviter ici l'anachronisme, il faut intégrer cette analyse au contexte mythique qui la configure, non seulement avec les deux Erides, mais également à travers l'analyse de l'origine mythique du travail et du mal. Cette extension nous situe à nouveau dans un réseau complexe où règne l'individualité ambivalente, mais selon des données nouvelles où les rapports entre Hésiode et Persès subvertissent l'identité simpliste et séparée.

Pour illustrer la nécessité du travail, Hésiode commence par mettre en scène le mythe de Prométhée, en rappelant que c'est à cause du partage inéquitable accompli par Prométhée que, courroucé, Zeus a caché aux hommes la possibilité de vivre sans effort, en leur dissimulant le feu, provoquant ainsi d'innombrables souffrances. Mais une fois encore Prométhée dupa Zeus et vola le feu, permettant aux hommes de vivre. Mais cette victoire fut provisoire, puisque Zeus se vengea en produisant Pandore, don de tous les dieux de l'Olympe aux hommes pour leur malheur. Pandore comporte

les ambivalences les plus redoutables: elle a été façonnée comme un artifice par Héphaïstos, et configurée selon les désirs de la femme par Athéna et Aphrodite, aidées par les Grâces et les Heures pour les qualités (beauté, métier de tisser, grâce et séduction), et selon les défauts par Hermès qui lui confère «une pensée impudente et d'un caractère pernicieux» (*kyneon te noon kai epiklopon èthos*), dominés par le mensonge et la tromperie. Dans le récit, le mal entre dans le monde lorsque Pandore, manipulée par Zeus, enlève le couvercle de la jarre contenant tous les maux, pour les répandre partout. Heureusement, Zeus, permet à Espoir (Elpis) de demeurer dans la jarre avant sa fermeture, laissant ouvert l'avenir (v. 42-105). C'est dans ce cadre que le travail agricole sera mis en valeur au terme d'un autre mythe, celui des races (v. 106 et seq.).

Selon la version que j'ai proposée, pour compléter l'analyse de J.-P. Vernant<sup>17</sup>, il convient d'envisager le récit selon une double lecture, l'une synchronique, l'autre diachronique. Selon la première lecture, l'ordre catalogique des âges / races doit être redressé selon un ordre hiérarchique: les dieux, les démons, les hommes, les femmes, en parallèle avec l'ordre des dieux, y compris Ouranos, Cronos et Gaia. En revanche, selon la seconde lecture, plus littérale, il convient d'analyser le récit au moyen d'une sous-détermination, suivie d'une surdétermination qui aboutit à un équilibre. A l'âge d'Or (détermination / équilibre) fait suite l'âge d'Argent (sous-détermination), puis l'âge de Bronze (surdétermination), qui aboutit à la race des Héros (équilibre), avant qu'une sous-détermination (race de Fer 1) soit suivie d'une surdétermination (race de Fer 2), nécessitant un équilibre. J'ai proposé que cet équilibre soit admis sous la forme d'une race de Fer X, constitutive de la volonté du travail de terre. Cette volonté atteste une perspective pragmatiste d'une individualité ambivalente absolument nouvelle à l'époque. Si l'on admet que l'époque homérique est celle des héros, celle d'Hésiode coïnciderait avec un monde nouveau dominé par l'agriculture, où le travail et la postérité familiale (grâce à un fils unique afin de préserver l'unité de la fortune) deviennent les références qui doivent assurer à l'homme son destin, en accord avec la justice de Zeus.

Pour faire voir le passage de l'injustice vers la justice, Hésiode introduit un troisième mythe, qui est en réalité un conte (*ainos*), celui de l'épervier, figure

<sup>17</sup> Voir COULOUBARITSIS, L. Genèse et structure dans le mythe hésiodique des races. In: BLAISE, F.; JUDET DE LA COMBE, P.; ROUSSEAU, Ph. (Org.). *Le métier du mythe*. Lectures d'Hésiode. Lille: Septentrion, 1996, p. 475-518, que l'on peut compléter par mon livre *La pensée de Parménide*, op. cit., p. 66 et seq.

de la justice du plus fort dont les rois mangeurs des biens en sont l'expression (v. 202-212). C'est à cette occasion qu'il écarte l'injustice et met en valeur la justice, en s'adressant à son frère. Il lui révèle que la justice épanouit la cité, assure à la population la prospérité et à la terre l'abondance; elle réalise la paix au détriment de la guerre, et permet de jouir des biens acquis par le travail. Grâce à elle, les femmes enfantent des fils semblables aux pères et qui ne s'exilent plus, etc. (v. 213 et seq.). Faisant ensuite l'apologie du travail, il conclut: «Applique-toi de bon cœur aux travaux bien réglés, pour qu'en sa saison, le blé qui fait vivre emplisse tes granges; c'est par leurs travaux que les hommes sont riches en troupeaux et en ressources, et c'est en travaillant qu'ils sont aimés davantage par les Immortels». Et s'adressant plus directement à son frère en l'exhortant de s'y engager, il lui dit: «si tu travailles, celui qui ne fait rien enviera ta richesse; la richesse est toujours suivie d'excellence et de gloire (*aretè* et *kydos*)». Il est dès lors plus important de travailler et de se détourner du bien d'autrui en prenant soin ce qui permet de vivre (v. 286-317).

En somme, pratiquer la justice et travailler assure des bienfaits à l'individu qui les assume. L'individualité ainsi circonscrite, confirme autrement des ambivalences et le réseau qui les organise, non plus seulement selon une pratique du mythe, mais aussi selon une perspective pragmatiste, où l'acquisition des richesses qui glorifie atteste un glissement de l'éthique homérique vers un lieu nouveau thématiqué par les sages, et plus spécialement par Solon.

En effet, Solon s'écarte des épopées à la gloire des dieux et des héros, en proposant des poèmes sur la solidarité humaine et sur l'amour<sup>18</sup>. En tant que sage, il s'applique à séparer le monde des dieux, respecté par des sacrifices et des prières, du monde humain autonome, où les décisions sont prises par le pouvoir traditionnel ou par un pouvoir institué à la suite d'élections. Dans ce nouveau contexte, il considère que l'irréflexion des citoyens est responsable des déferlements des maux sur la cité, et non pas Zeus (fr. 4). Nous sommes loin de la position homérique, où ce sont les projets de Zeus qui dominent, et même de celle d'Hésiode, qui conçoit l'autonomie pure des hommes comme étant tyrannique. Par «irréflexion» chez Solon, il faut entendre, non seulement la démesure (*hybris*) de celui qui possède le pouvoir et qui succombe à l'appât des richesses, mais également l'ignorance du peuple qui cautionne cette situation, cette sorte de «servitude» volontaire – dont parlera, des siècles plus tard, Etienne de La Boétie. La cité, dit Solon, est détruite par des hommes puissants, tandis que le peuple, dans son ignorance,

<sup>18</sup> Sur Solon, voir mon *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, op. cit., p. 133-140.

tombe sous la coupe d'un despote, car les gens portent leur attention aux paroles agiles plutôt qu'aux actions (fr. 9 et 10). L'ignorance dont il est ici question n'est pas celle d'un savoir théorique (qui n'apparaît pas vraiment avant Parménide), et moins encore celle d'une science qui n'a pas de sens à l'époque. En fait, nous assistons ici à l'émergence d'une nouvelle forme d'individualité qui consiste à sortir de l'ignorance quant à la capacité de juger les hommes et leurs actions. Cela suppose une action volontaire fondée sur la réflexion pratique, qui suppose un savoir-faire politique. Pour réaliser cette dynamique, le rôle du politique consiste, selon Solon, à redresser les injustices pour lutter contre les violences et à établir des lois qui doivent être prises comme référence des actions.

En fait, Solon découvre que la richesse glorifiée à cette époque est double, c'est-à-dire tantôt source de prospérité et tantôt source d'esclavage. Face à la colonisation qui permet d'importer des produits agricoles bon marché, et face à la division des héritages par le nombre des enfants (ce que redoutait déjà Hésiode), le travail agricole ne suffisait plus à garantir la prospérité, comme l'avait pensé Hésiode. Beaucoup d'agriculteurs, pour survivre, avaient emprunté des fonds en hypothéquant leur terre, puis leur corps. Devenus esclaves des riches eupatrides – classe à laquelle appartenait Solon –, ils étaient l'objet d'une violence qui ne pouvait être acceptée à une époque où les sages promulguaient un peu partout en Grèce des lois. D'autant plus que la guerre entre Athènes et Mégare, dont les citoyens contrôlaient la plaine thriasienne, alimentait la violence. Ce qui rappelle le fr. 53 d'Héraclite qui dit que «la guerre (*polemos*) est père de tous, de tous il est roi, et les uns les a promu en dieux, les autres en hommes, d'autres il les a fait esclaves et d'autres, libres».

Lorsqu'il prit le pouvoir, favorisé par le peuple, Solon amorça des réformes en abolissant les dettes des citoyens, et promulgua les lois qui interdisaient de soumettre ses corps à l'esclavage. Ecrites et installées au centre de la cité, dans un lieu visible à proximité des citoyens, ces lois contribuèrent à l'avènement de la démocratie au détriment de la généalogie (des eupatrides). Clisthène achève ce processus en 507, lorsqu'il impose une nouvelle répartition territoriale en divisant le territoire en dix *dèmes* et en y intégrant également les hommes libres d'origine étrangère, ce qui séparait les familles riches traditionnelles lors des élections, les affaiblissant définitivement. Désormais une individualité qui met en valeur la liberté et la capacité de réflexion prend forme, sans abolir l'individualité ambivalente, ne serait-ce que parce qu'à la même époque faisait irruption le savoir théorique, grâce aux sages ioniens et à Parménide.

## 4. DE L'ACTION À LA CONNAISSANCE THÉORIQUE ET TECHNIQUE

Avant d'aborder Parménide, il est utile de nous arrêter à Héraclite<sup>19</sup>, qui oscille entre une individualité égoïste et une individualité abyssale, préparant un espace décisif pour l'irruption, chez Parménide, de la «pensée» (*noos*, *noein*) comme condition d'une connaissance, différente de la réflexion pratique (*phronein*), et susceptible de créer des incisions dans le réel multiple et en devenir. Si l'on considère que les Pythagoriciens sont les fondateurs du concept même de «philo-sophos», qui n'accorde à l'homme que le statut de l'aspirant à la sagesse, face aux dieux, qui sont seuls susceptibles d'être qualifiés de sages (*sophoi*), on peut aussi dire qu'Héraclite appartient à l'école adverse, celle des sages, critiques des philosophes (fr. 35) et défenseurs de la capacité de l'homme de revendiquer une certaine autonomie<sup>20</sup>. Certes, les Pythagoriciens mettent en évidence l'autonomie de l'âme et le travail éthique qu'il convient de réaliser pour s'immortaliser; mais en conservant l'ambiguïté entre une action individuelle et une âme impersonnelle du fait qu'elle suppose un processus illimité de transmigrations, ils oblitèrent les potentialités d'une activité individuelle qui excède les lois du devenir.

C'est pourquoi la quête de l'autonomie héraclitéenne dans l'espace mondain, vise à une forme l'individualité qui cherche à échapper tant à la pratique archaïque du mythe qu'à l'exercice spirituel pythagoricien. Héraclite commence par mettre en valeur la polysémie du terme *logos*, en contournant l'usage archaïque de *kata-logos* et de *katalegein*, au bénéfice des sens de trier et de rassembler (*legein*), donc aussi de rassemblement, proportion, raison, parole qui rassemble en soi-même, en communauté ou la totalité des choses (*logos*). Ce dernier sens rapproche le Logos à la Physis, en y incluant la proportion et le rythme, bref une harmonie face au devenir instable. Dans ce cadre *dikè* (y compris la figure mythique de Dikè) se manifeste à tous les niveaux comme ce qui règle ces processus, selon une mesure et des limites.

D'après le fr. 34, les hommes, dans leur majorité, vivent séparés du *Logos*, comme si chacun avait sa propre pensée, au point d'entendre, tout en étant sourd, d'être présent, tout en étant absent. Le fr. 2 précise que, pour ces êtres humains, même s'ils sont éveillés, les choses leur échappent et oublient ce qu'ils font en dormant. Mais, paradoxalement, même les autres, minoritaires

<sup>19</sup> Voir à ce propos mon *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, op. cit., p. 154-164; COULOUBARITSIS, L. *Aux origines de la philosophie européenne*. Bruxelles: De Boeck, (1992<sup>1</sup>), 2003<sup>1</sup>, p. 81-89.

<sup>20</sup> COULOUBARITSIS, L. *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, op. cit., p. 127 et seq., et notamment p. 163.

certes, mais qui agissent d'une façon acceptable, échouent à se mettre en rapport avec ce *Logos* (la *Physis*), même lorsqu'ils sont à l'écoute (c'est-à-dire tirent un enseignement) de ce Tout qui est Un, cet Un qui garantit au Tout le statut d'être objet de sagesse (cf. fr. 32). Pourquoi? Le fr. 114 donne peut-être une réponse:

Si l'on parle en réfléchissant, il faut que notre discours puise sa force dans ce qui est commun à tout, comme la cité le fait par la loi, mais avec plus de force encore que ce que la cité fait; car toutes les lois humaines se nourrissent d'une loi une, de la loi divine. Celle-ci en effet domine autant qu'elle veut, et elle suffit en tout, et excède tout.

Cette référence au divin concerne le Logos-Physis, de sorte qu'elle suppose la dilution pour ainsi dire de l'individualité dans l'Un-Tout, comme si l'individualité ambivalente propre au mythe, manquait l'essentiel à cause de sa complexité. Une nouvelle façon de penser les choses devenait nécessaire, avec une possibilité plus grande d'intelligibilité. Au yeux des Ioniens, y compris Héraclite, cela met en jeu la nécessité d'une simplification. Héraclite efface l'ambivalence propre au mythe au profit de la quête d'un *logos* qui favorise l'Un-Tout. De cette manière, il évite la nécessité d'un redressement, pour aller directement à l'unité, à l'Un mais, comme nous le verrons néanmoins, en passant par une opposition entre deux termes, dont chacun est conforme au principe d'identité. En d'autres termes, il propose une contextualité simplifiée autour d'une référence régulatrice, semblable aux lois de la cité.

Face à pareille simplification, que reste-t-il encore de l'individualité dès lors qu'elle est, d'un autre point de vue, disqualifiée comme individualité égoïste, fermée sur elle-même? Quelle que soit la réponse à cette question, il est clair qu'Héraclite reconnaît une individualité possible, même dans le cas de l'égoïsme, qui cautionne une identité du soi coupé de tout contexte. Or, si l'on veut sortir de l'identité stricte, sans passer du côté opposé, à une structure relationnelle univoque (Un-Tout), il convient d'envisager un replis sur soi qui soit en même temps contextualisable.

En fait, ce qui est en jeu ici, c'est le statut de l'ambivalence, mise à mal, au profit d'une nouvelle structure logique, où l'identité est reconnue comme telle pour des termes opposés dans le devenir: justice-injustice, vie-mort, mortel-immortel, manque-satiété, paix-guerre, hiver-été, jour-nuit, santé-maladie, haut-bas. A l'ambivalence, Héraclite oppose la dualité, qui met en relief l'identité de chaque terme, mais selon un rapport de tension, comme dans les cordes d'une lyre, et qui s'étend à toutes les choses. Cette ouverture

fait émerger une nouvelle forme d'individualité, fondée sur la connaissance de soi, issue du contexte culturel et culturel delphique.

«A tous les hommes, dit-il, il est accordé de se connaître soi-même et d'exercer la sagesse» (fr. 116). Aussi faut-il commencer par s'approfondir soi-même, à se chercher soi-même (fr. 101), tout en sachant que quel que soit le chemin qu'on empruntera, on ne saurait trouver les limites de l'âme, «tellement est profond le Logos qu'elle abrite» (fr. 45). Mais cette difficulté ne doit pas décourager l'homme, car «sans l'espérance on ne peut trouver l'inespéré, qui demeure inexploré et sans issue» (fr. 18). Autrement dit, Héraclite circonscrit l'individualité à partir de deux extrêmes: d'une part, une âme qui se déploie selon un fond sans fond, abyssal, animé par l'espoir d'atteindre l'inespéré et, d'autre part, un *logos* plurivoque, voire ambivalent (parole, raison, Physis) qui délimite des niveaux de recherche. La quête d'une connaissance de soi lie ces extrêmes édifiant une nouvelle forme d'individualité. Par là, Héraclite subvertit la pratique archaïque du mythe où le nom atteste l'individualité dans le cadre d'un réseau de relations. Désormais chacun peut marquer sa singularité relativement à l'Un -Tout. Reste à savoir ce qui confère une légitimité à cette singularité pour chaque homme et en même temps pour tous les hommes. C'est, nous la verrons, la pensée, telle qu'elle est établie par Parménide.

Avec Parménide, la pratique archaïque du mythe retrouve une nouvelle vigueur. C'est là un point sur lequel j'avais insisté en 1986 dans mon livre *Mythe et philosophie chez Parménide*, en montrant que la présence du mythe ne se trouve pas seulement dans le proème, mais traverse tout le Poème, ne serait-ce que parce que celui-ci se déploie à travers le discours d'une Déesse anonyme qui envisage le savoir selon toutes ses possibilités, y compris le non-savoir. La troisième édition du livre, qui vient de paraître, renforce cette perspective, tout en apportant de nouvelles données concernant le sens des termes *eon / eonta* et du statut du penser (*noein*). Mais, ce qui m'avait déjà paru décisif, c'est le fait que les figures mythiques (Nécessité, Dikè et Moira... Alètheia) sont associées, d'une part, à l'Eon en l'excédant et, d'autre part, à l'univers mis en forme par une pratique catalogique (généalogique) et la logique d'ambivalence, associée à d'autres logiques, à travers les principes d'identité, de non-contradiction, du tiers exclus, de contrariété et de l'unité des contraires.

Dans cette quête, la « dualité » héraclitéenne (des races sans discernement, *akrita phyla*) est considérée comme inapte à expliquer la pluralité des choses qui sont dans le présent (*eonta*), et dont le devenir permanent rend inaccessible au savoir. En radicalisant cette position, Parménide considère

que les choses en devenir n'ont d'autre statut que celui de choses qui «ne sont même pas dans le présent» (*mè eonta*), de choses absentes (*apeonta*), dites uniquement par une nomination. Pour redresser cette situation, il fonde le penser (*noein*) grâce à l'Eon («Ce qui est dans le présent d'une façon absolue et permanente») et qui, selon mon analyse, constitue le fond inviolable (*asylon*) de l'homme. Comme la pensée ne peut penser sa propre condition, au risque qu'elle devienne son objet (ce qui suppose un autre fondement, et donc une régression à l'infini), l'Eon est établi à partir de trois approches: les discours mythiques, métaphorique et signifiant, dont chacun assume sa logique propre. Cependant, c'est le discours mythique qui domine sur le mode d'un discours catalogique qui accorde la primauté aux voyages (abondant dans le monde archaïque, depuis l'*Odyssée* homérique), avec comme schème de référence le chemin. C'est cette pratique du mythe du chemin visant comme destination le savoir (dit par une Déesse), qui réalise la transmutation du mythe archaïque et de l'individualité ambivalente.

En effet, le Proème est organisé autour du voyage d'un jeune homme (l'apprenti philosophe) qui marque sa présence dans le présent, et cherche à atteindre les demeures d'une Déesse anonyme, sans référence aux Muses (expression de la mémoire dans la constellation d'Apollon, remplacé ici par Hélios). L'homme privilégié qui d'emblée se place sur la voie de la divinité est qualifié d'«homme qui sait», en transgressant la logique de l'apprentissage, qui suppose à l'origine l'ignorance. Cette structure qui lie le jeune homme à la Divinité, dispensatrice de savoir, comme son opposé complémentaire atteste la présence de la logique de l'ambivalence, pour dire l'origine et la *genèse* du savoir, anticipant le propos du *Ménon* de Platon. La promotion du «moi» (à travers l'expression initiale du Poème: «les cavales qui me portent, aussi loin que mon désir peut accéder...», fr. 1, 1) s'accomplit selon un contexte mythique complexe, prolongeant l'individualité ambivalente de la pratique archaïque du mythe vers une individualité polyvalente. Ce sont les données du proème (voyage, cavales, chemins, Héliades, Dikè, Nuit, Jour, Moira, Thetis, Déesse) qui tissent les rapports à travers lesquels émerge cette forme d'individualité qui apparaît, à travers le discours de la Déesse, comme impliquant une quête du savoir. D'où la nécessité, dans la suite, de légitimer cette quête grâce à l'irruption de la pensée et des principes logiques qui l'expriment, et plus spécialement du principe d'identité et de la capacité de la pensée d'unifier le multiple. C'est par l'action de la faculté de penser que, dans la seconde partie, on peut rendre présentes (*pareonta*) les choses absentes, pour réaliser une forme de savoir des choses en devenir tout en convertissant le nominalisme en une pratique de la *doxa*.

Or, la *doxa*, par son ambiguïté liant les sens d'opinion et de gloire, requiert une conversion grâce à l'application de la pensée sur les choses en devenir. Aussi longtemps que cette conversion n'a pas lieu, elle prend le sens de considération non fiable des mortels. Cela autorise Parménide, une fois que le penser est fondé, de dire qu'à partir de ce moment, son discours est trompeur (*apatèlon*). Cela montre que la polyvalence du «moi» joue son rôle de plusieurs façons jusqu'à son propre dépassement, manifestant d'emblée la complexité de l'individualité. On peut dire qu'à travers les multiples discours de la Déesse s'instaurent mythiquement les différentes facettes du «moi» avec la capacité de mettre en œuvre plusieurs logiques, parmi lesquelles celle de l'identité ne constitue qu'une logique limite propre au penser. Si l'on ajoute que le texte de Parménide parle principalement de savoir, sans référence à l'action, insinué dans son texte, on peut affirmer que l'émergence de l'individualité, dans sa pensée, exprime une complexité profonde que le mythe peut mettre en scène dans sa diversité et son unité.

Disciple dissident de Parménide, Empédocle change de ton, ne serait-ce que parce qu'il affirme que son discours à lui n'est pas trompeur (*apatèlon*), et ceci en dépit du caractère mythique de son Poème. C'est que, dès le départ, il se présente comme un sage qui s'adresse à un jeune homme: «Pausanias, écoute, fils du sage Anchitos» (fr. 1). L'enseignement du maître s'accomplit par une sorte de retrait, loin de la société. Dans le fr. 2 (= 10 Bollack), l'homme est envisagé à partir des misères qui l'accablent, que le sage attribue à l'absence de recherche de l'unité de toutes choses. D'où il conclut: «mais toi, qui t'es retiré ici, tu sauras: pensée d'homme ne s'élèvera plus haut (*ou pleon ge*)». Ce dernier énoncé conforme aux manuscrits et retenu pas J. Bollack<sup>21</sup>, est lourd de conséquence, car il confère à l'individu Pausanias, héritier si j'ose dire de l'«l'homme qui sait» parménidien, la possibilité de marquer sa différence. Empédocle reconnaît à tous les sens et membres du corps, à égalité, le pouvoir d'une connaissance des choses: «pense chaque chose telle qu'elle apparaît» (fr. 3, Bollack 14).

Dans cette nouvelle perspective, la pensée est ce qui produit l'unité de ces expériences. Sa légitimation n'est plus fondée sur «Ce qui est dans le présent» (Eon), mais sur les entités fondatrices du devenir (feu, air, eau, terre, qualifiées de divinités possédant un nom: Zeus, Aidôneus, Nestis, Héra). Ce glissement a des conséquences pour la question de la pensée qui peut

<sup>21</sup> D'autres interprètes utilisent *ou pleon èe* (Diels-Kranz), ou *ou pleion è* (Stein) ou encore *ou pleon outi* (Fränkel), qui donnent un sens limitatif de pas plus que ce à quoi arrive la pensée (Tzavaras) ou pas plus que ce qu'il n'est possible à l'intelligence d'un mortel (Brun), etc.

jouer un rôle dans l'organisation du multiple, en utilisant des expériences concrètes, comme celle par exemple de l'amour, pour expliquer le mélange des choses en devenir.

L'amour – dit-il –, regarde-le, avec ta pensée (*syn noöi*), ne reste pas là, les yeux éblouis, lui qu'honorent les hommes, planté dans leur jointure; pour lui ils méditent l'amour, ils accomplissent des œuvres qui joignent, l'appelant de son nom de Joyeuse et d'Aphrodite. Personne ne l'a reconnu, comme il tournoie dans les yeux, pas un mortel; mais toi écoute l'équipée d'un discours qui n'est pas trompeur (*ouk apatèlon*) (fr. 17, Bollack 31, v. 20-25).

Le texte est capital est demande par lui-même une communication. D'autant plus que la figure de Dikè disparaît, en laissant à l'Amour et à la Haine dominer le devenir.

Pour ce qui est de l'individualité, retenons cette capacité de l'homme de circonscrire une expérience vécue (l'amour) et de la contextualiser au moyen de la pensée pour expliquer les choses, non plus, comme chez Parménide, d'une façon trompeuse, mais, d'une façon non-trompeuse. Empédocle place l'Amour comme principe réel du devenir, comme puissance unificatrice, se distribuant à tous les niveaux. Or, c'est la pensée qui accomplit ce processus, ce qui lui assure des fonctions actives et polyvalentes. Cette idée s'accorde avec la promotion du sage et de la technique (art et technique proprement dite), et nous situe sur le plan de l'émergence d'une individualité plus active. Dans le fr. 23 (Bollack 64), il propose une analogie entre le devenir et l'action du peintre. Dans le fr. 111 (Bollack 12), il dépasse l'analogie et envisage la technique dans sa puissance propre, rejoignant le mythe homérique d'Héphaïstos producteur d'automates. Le sage indique que le savoir qu'il dispense à Pausanias inclut également la médecine, y compris la capacité de «ramener de chez Hadès la force d'un trépassé», ainsi que la technique des barrages de paravents pour arrêter les vents ou la pluie. Il manque néanmoins, comme chez Parménide, une référence plus à l'action politique, ce qui n'amoindrit pas la polyvalence de l'individualité.

Par conséquent, comme chez Parménide, l'individualité est chez Empédocle polyvalente. Mais ce qui est nouveau, c'est que la pratique du mythe qu'il assume par la poésie et l'usage de figures mythiques prétendent à une forme, sinon de vérité, du moins d'un type d'accord avec le réel sur un point central assumé par la pensée, et qui est la présence et l'action de l'amour. Ces bouleversements supposent une nouvelle pratique du mythe, dont la complexité se révèle à travers le langage riche utilisé par Empédocle, et qui excède le cadre purement littéraire, en nous conduisant à la question

de la complexité du monde. Sans nous attarder sur l'interprétation du Poème d'Empédocle, la pratique du mythe qu'il propose est plus volontariste que celle de Parménide, parce qu'elle associe la parole du sage à une source pure, associée à la Muse qui l'inspire possédant une mémoire polyvalente, en opposition radicale aux opinions des mortels, considérées comme une folie des hommes (fr. 3). Ces opinions sont opposées à l'activité polyvalente de Pausanias. En somme, chaque individu marque sa propre singularité en fonction d'une individualité polyvalente et complexe qui est à la mesure de la complexité du réel, fondé sur l'Amour et la Haine.

## 5. CONCLUSION: PRATIQUE DU MYTHE ET COMPLEXITÉ

L'itinéraire que j'ai suivi en mettant en perspective différentes formes d'individualité éclairées par diverses pratiques du mythe, et entrecoupées par une approche d'ordre politique (Solon) et une analyse polysémique du *logos* qui transgresse partiellement le discours mythique se situe en aval des approches métaphysiques amorcées par Platon et Aristote, et qui ont été transfigurées au fil du temps, avec deux points culminants: le thomisme et le cartésianisme. Ce qui caractérise l'individualité dans la pratique archaïque du mythe, c'est tantôt l'ambivalence et tantôt la polyvalence, qui mettent en question le modèle de la simplification, dominant dans la pensée européenne et occidentale. Sans qu'on puisse dire que ces perspectives soient tributaires du modèle de la complexité, tel qu'il est édifié aujourd'hui<sup>22</sup>, après avoir été promu surtout par les sciences et les techniques, et thématiqué par E. Morin<sup>23</sup>, il est néanmoins qu'elles en forment une structure originaire et originale, qui peut encore apporter beaucoup non seulement en littérature<sup>24</sup>, mais aussi en psycho-sociologie, en psychiatrie et en psychanalyse. Dans mon livre *La proximité et la question de la souffrance humaine*<sup>25</sup>, j'ai montré que la connaissance de soi promue depuis l'époque archaïque, est impossible, ne serait-ce que parce que je ne connais pas mon visage sans miroir ou une photo, ni mon corps physique dans ses détails, et moins encore mes organes

<sup>22</sup> Voir mon étude: COULOUBARITSIS, L. L'épistémologie de la complexité (en grec moderne). SFENDONI-MENTZOU, D. (Org.). *Philosophie des sciences*. Thessalonique: Editions Ziti, 2008, p. 31-46; voir aussi BENKIRANE, R. *La complexité, vertiges et promesses*. Paris: Le Pommier, 2006.

<sup>23</sup> MORIN, E. *Introduction à la pensée complexe*. Paris: ESF, 1990.

<sup>24</sup> Cf. COULOUBARITSIS, L. *La proximité et la question de la souffrance humaine*. Bruxelles: Ousia, 2005, p. 444 et seq.

<sup>25</sup> Voir note précédente.

et mon psychisme, où l'inconscient subvertit toute transparence. Lorsqu'on tient compte de l'analyse que j'ai proposée de la pensée d'Héraclite, chez qui la connaissance de soi joue un rôle important, le contraste entre pensée de la simplification et pensée de la complexité (mythique) s'impose d'emblée.

Dans le cas de la psychanalyse<sup>26</sup>, qui aborde plus directement l'individu, ne serait-ce que parce qu'elle tient compte de l'histoire individuelle de la personne depuis son enfance, l'idée d'une individualité polyvalente comprise selon la perspective du mythe raconté, peut contribuer à une meilleure compréhension des *récits* des patients, qui configurent des voies partielles par des incisions, en dissimulant la complexité inaccessible du psychisme. Face au monde actuel, qui, par la profusion d'images et de choses, provoque des pressions sur chaque individu, l'individualité polyvalente complexe peut constituer une structure plus proche de la réalité que toutes celles, souvent trop simplifiées, qu'on utilise pour parler de l'homme.

En guise de conclusion de ce travail, je peux dire que les itinéraires sinueux que j'ai tracés conduisent au seuil des pratiques des Sophistes et de Socrate, initiateurs d'une nouvelle pratique de l'individualité, fondée sur la *doxa* au sens d'opinion et de glorification, dont on trouve les données dans un autre type de narration, les dialogues platoniciens, où le mythe devient un discours parmi d'autres. A elle seule cette observation fait voir que la narrativité dans l'émergence de la question de l'individualité suffit à marquer un contraste aigu avec la suite de l'histoire de la pensée, où dominant des approches métaphysiques et abstraites axées sur la substance individuelle, et régies par l'idée de la simplification. Je pense que la pratique grecque du mythe qui met en jeu une individualité complexe, dominée tantôt par l'ambivalence et tantôt par la polyvalence, peut contribuer à élucider le statut de l'individualité à notre époque. Certes, de la complexité propre à l'individualité mythique à la complexité des approches contemporaines de la complexité de l'individu (où les sciences, y compris les sciences humaines apportent chaque jour de nouvelles données) s'inscrit une distance peut-être insurmontable, mais qui a le mérite de nous aider à sortir de notre torpeur qui nous fait vivre la simplification comme la voie normale de la vie, alors qu'elle n'est qu'une configuration parmi beaucoup d'autres dans le réel complexe.

[recebido e aceito em maio 2009]

<sup>26</sup> En plus de mon livre cité à la n. 24, j'ai abordé cette question dans plusieurs communications dans les milieux de la psychiatrie et de la psychanalyse: «La question de la proximité face à la complexité du psychisme humain», «Quels sont les facteurs qui rendent impossibles la neutralité du Psy?», «La mémoire affective», etc.

- BENKIRANE, R. *La complexité, vertiges et promesses*. Paris: Le Pommier, 2006.
- COULOUBARITSIS, L. *La Physique d'Aristote*. Bruxelles: Ousia (1980<sup>1</sup>), 1997<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_. La question du "sujet" dans la philosophie grecque. *Revue de théologie et de philosophie*, 1990, Facultés universitaires Saint Louis, p. 9-28.
- \_\_\_\_\_. *Aux origines de la philosophie européenne*. Bruxelles: De Boeck, (1992<sup>1</sup>), 2003<sup>4</sup>.
- \_\_\_\_\_. Genèse et structure dans le mythe hésiodique des races. In: BLAISE, F.; JUDET DE LA COMBE, P.; ROUSSEAU, Ph. (Org.). *Le métier du mythe*. Lectures d'Hésiode. Lille: Septentrion, 1996, p. 475-518.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*. Paris: Grasset, 1998.
- \_\_\_\_\_. L'institution de la notion d'*hypokeimenon* chez Aristote. In: TSIMBIDAROS, I. (Org.). *Platon et Aristote. Dialectique et métaphysique*. Bruxelles: Ousia, 2004, p. 168-188.
- \_\_\_\_\_. *La proximité et la question de la souffrance humaine*. Bruxelles: Ousia, 2005.
- \_\_\_\_\_. Le statut de l'un et du multiple dans la *Métaphysique*. In: NARCY, M.; TORDÉSILLAS, A. (Org.). *La "Métaphysique" d'Aristote. Perspectives contemporaines*. Paris; Bruxelles: Vrin; Ousia (Etudes aristotéliennes), 2005, p. 17-48.
- \_\_\_\_\_. Images, mythes, catalogues, généalogies et mythographies. *Kernos*, 19, 2006, p. 249-266.
- \_\_\_\_\_. Fécondité des pratiques catalogiques. *Kernos*, 19, 2006, p. 249-266.
- \_\_\_\_\_. L'épistémologie de la complexité (en grec moderne). SFENDONI-MENTZOU, D. (Org.). *Philosophie des sciences*. Thessalonique: Editions Ziti, 2008, p. 31-46.
- \_\_\_\_\_. L'arrière-fond historique et philosophique de l'éthique dans le sport. *Actes du 11<sup>ème</sup> Conseil de l'Europe*. Conférence des ministres responsables du sport. Athènes, 10-12 décembre 2008.
- \_\_\_\_\_. *La pensée de Parménide*. Bruxelles: Ousia, 2009.
- KLIMIS, Sophie. En cheminant entre mythe et philosophie: généalogie de la pensée de Lambros Couloubaritsis. In: BROZE, M; DECHARNEUX, B.; DELCOMMINETTE, S. (Org.). *«Mais raconte-moi en détail...»*: Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis. Bruxelles; Paris: Ousia; Vrin, 2008, p. 37-54.
- MORIN, E. *Introduction à la pensée complexe*. Paris: ESF, 1990.