

Formes de vie en Grèce ancienne

mercredi 2 février 2011, par [Pascal Michon](#)

Sommaire

- [Formes de vie religieuses](#)
- [Formes de vie héroïques](#)
- [Formes de vie sectaires](#)
- [Formes de vie philosophiques](#)
- [Formes de vie privées](#)
- [Formes de vie juridico-politiques](#)

Cet article fait suite à une étude concernant les formes de sujet en Grèce ancienne que l'on trouvera [ici](#).

Cette enquête a pour premier objectif de montrer, sur un exemple historique, à la fois l'interaction constante des formes de vie et des formes de sujet, mais aussi la nécessité de bien les distinguer analytiquement. Le second est de faire comprendre que la nature de ces liens ne relève pas d'une définition philosophique ou sociologique a priori mais bien d'une histoire qui n'est jamais donnée à l'avance et qu'il faut étudier dans ses spécificités. Ce faisant, elle espère montrer en quoi les conceptions dualistes et évolutionnistes de l'histoire de l'individuation et de la subjectivation sont irrecevables.

Elle contient certainement de nombreux manques que les spécialistes ne se priveront pas de relever avec raison et d'autres qui passeront probablement inaperçus car ils reflètent l'état actuel de la recherche. Je la livre toutefois à titre de point de départ d'une réflexion à approfondir et à étendre.

Les formes de vie étant par nature multiples et souvent parallèles les unes aux autres, l'ordre dans lequel elles seront présentées ici est en grande partie arbitraire et aurait pu être différent. J'ai essayé toutefois de respecter, dans la mesure du possible, l'ordre chronologique de leur glissement collectif. Du fait de l'état très divers de la documentation sur cette question, les formes de sujet qui leur sont liées n'ont pas toutes reçues un traitement équivalent.

Formes de vie religieuses

Il n'y a pas, à proprement parler, en Grèce ancienne, de formes de vie religieuses distinctes des autres formes de vie que nous pouvons identifier. Pour les Grecs, toute la vie est pénétrée par le sacré, tout acte convoque des puissances surnaturelles [1]. Une religiosité diffuse traverse l'ensemble de la société. Les rites et les croyances constituent une toile de fond qui à la fois colore l'ensemble des pratiques et leur donne un cadre indépassable. Il n'est pas impossible toutefois, nous le verrons, de repérer dans certaines des productions de l'imaginaire religieux des motifs qui éclairent plus particulièrement les formes de vie de certains groupes sociaux, en particulier l'aristocratie.

La vie culturelle constitue en fait une immense forme de vie commune à l'ensemble de la société. Tous les Grecs pensent la même chose : les puissances surnaturelles peuvent se montrer bienveillantes à l'égard des êtres humains, garantir l'ordre et l'harmonie naturelle et sociale, mais elles peuvent aussi devenir, au moins pour un temps, perturbatrices, violentes et destructrices. Il convient donc d'éviter de les provoquer, de conjurer leur violence, si elles l'ont été, et, pour le reste du temps, de trouver auprès d'elles aide et

protection ou, à tout le moins, d'obtenir leur neutralité. À cet effet, il faut pratiquer un ensemble de rites qui ne seront efficaces que s'ils sont menés correctement selon les procédures établies par la tradition.

Lorsque l'on veut se prémunir ou détourner les influences maléfiques de certaines puissances infernales, chtoniennes, liées au monde des morts, il est nécessaire de pratiquer des rites de type *apotropaïque*. Ce type de rites très anciens persiste jusque dans la *polis* classique. Ils sont accomplis de nuit, sur la terre nue (donc sans autel) et comprennent en général un holocauste, c'est-à-dire la combustion du corps de la victime sacrificielle dans son entier. Lorsque l'espace du sacré a été violé ou que les normes divines ont été enfreintes, on s'en remet à des rites de purification (*katharsis*), qui comprennent généralement des ablutions ou, plus rarement, des fumigations.

Lorsque l'on cherche, en revanche, à obtenir les bonnes grâces d'un dieu, il faut pratiquer des rites *propitiatoires*. Il s'agit d'actes individuels ou collectifs, qui consistent surtout en offrandes votives et qui s'accompagnent d'invocations et de prières. Ces offrandes peuvent comprendre des dons de richesses, de libations, ou d'édifices de culte prestigieux, mais elles impliquent toujours une offrande alimentaire, un sacrifice animal. Suivant une logique que Mauss a bien décrite, le don sacrificiel est réalisé dans l'espoir d'obliger la divinité à effectuer un contre-don : « Le groupe humain renonce à une portion de ses ressources alimentaires les plus précieuses, qu'il offre aux puissances divines, lesquelles devraient être ainsi apaisées par le soin que l'on prend d'elles et se montrer par là même bien disposées à l'égard des hommes. » (p. 325)

L'autre aspect de la religiosité grecque est constitué par un imaginaire foisonnant, plus ou moins mis en forme durant l'époque archaïque par les épopées homériques et par Hésiode. Ces textes ne nous ont probablement transmis qu'une partie des traditions orales dont beaucoup se sont perdues, mais comme ils ont servi de matrice culturelle pendant une grande partie de l'antiquité, ils restent une assez bonne représentation de cet imaginaire. Or, les formes de vie qu'ils véhiculent sont beaucoup plus marquées, socialement parlant, que celles que nous trouvons dans les rituels. On a souvent insisté sur la caractère anthropomorphe des dieux qui y sont représentés. Ceux-ci peuvent être blessés sur le champ de bataille ; ils connaissent l'amour, la jalousie, l'envie et toutes les autres passions propres à l'homme ; sorte d'*alter ego* surnaturels, ils entretiennent un commerce constant avec les êtres humains. Mais il convient en fait d'être plus précis.

Cette spécularité, mise en scène par exemple par les récits homériques, concerne essentiellement les rapports entre les héros aristocratiques et les dieux. Grâce aux unions récurrentes des dieux et des déesses avec les mortels, unions dont descendent les familles de l'aristocratie grecque, de nombreux héros possèdent ainsi une ascendance et une parentèle divines. À l'inverse, les divinités sont représentées dotées des qualités héroïques, poussées à leur extrême, revendiquées par les aristocrates. Elles en possèdent également l'autorité souveraine et les droits : elles exigent des hommes les mêmes hommages et marques de respect que les seigneurs exigent de leur assujettis. Enfin, si elles ne sont pas toutes-puissantes, elles disposent, comme les aristocrates, d'une capacité à agir en leur nom qui en fait des sujets agissants : « Là où il y a toute-puissance, il n'y a bien entendu pas de récit, puisque celui-ci nécessite une pluralité de sujets agissants, dont les forces et les intentions se limitent et se conditionnent mutuellement, produisant ainsi l'intrigue narrative : Zeus ne pouvait décider immédiatement et à lui seul de l'issue de la guerre de Troie, il devait surmonter des oppositions, faire des compromis, élaborer des plans complexes, et cela bien qu'il fût le plus fort de tous les dieux. » (p. 331)

Cette dernière caractéristique est très intéressante en ce qui concerne notre enquête, car elle nous permet de commencer à saisir la forme que peuvent prendre l'individuation et la subjectivation dans l'aristocratie. La pluralité des champs d'action dans lesquels interviennent les figures divines, et qui explique la multiplicité de leurs appellations (Zeus des serments, Zeus des frontières, Zeus protecteur des

suppliants et des visiteurs, Zeus de la pluie et de la foudre), ne les empêche pas de conserver chacune une unité à laquelle toutes les actions sont référées : « Derrière cette pluralité, la figure du dieu conserve son unité essentielle, son individualité, qui ne lui vient pas de sa place dans un système théologique mais de l'intrigue narrative qui l'identifie à un personnage. » (p. 332)

Il y a donc tout lieu de penser que le *je* propre aux groupes dominants de la société archaïque, tel qu'il est par exemple formalisé dans les épopées homériques, renvoie déjà – parallèlement à la dimension de *singularité* que nous allons découvrir maintenant – à une dimension *actancielle*, c'est-à-dire à une certaine conception de l'unité et de l'autonomie de l'agir, qui aura par la suite une grande influence, on le verra, sur la transformation du *je* poétique.

Formes de vie héroïques

Dans les temps obscurs et au début de la période archaïque, au moins tels qu'ils nous apparaissent à travers le corpus des épopées homériques (mises probablement par écrit au VII^e siècle [2]), la Grèce est encore dominée par une aristocratie. Celle-ci se caractérise, tout d'abord, par un certain égalitarisme. Les guerriers se considèrent comme des semblables (*ómoioi*) qui ensemble discutent les grandes décisions et se partagent le butin : « Dans les assemblées guerrières, la parole est un bien commun, un *koinón* déposé "au milieu". Chacun s'en empare à tour de rôle avec l'accord de ses égaux : debout au centre de l'assemblée, l'orateur se trouve à égale distance de ceux qui l'écoutent, et chacun se trouve par rapport à lui, au moins idéalement, dans une situation d'égalité et de réciprocité. [3] »

Toutefois, cet égalitarisme s'accompagne d'une recherche effrénée de la *singularité* qui devient la norme principale selon laquelle on organise sa vie : « 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 inscrite au centre de la vie commune. [4] »

La forme de vie héroïque ne suppose aucun rapport herméneutique à soi – ces pratiques de déchiffrement des mouvements intérieurs que Foucault verra apparaître chez Platon et se diffuser dans le christianisme [5] – ni non plus aucune valorisation de la sphère privée. Elle est entièrement fondée sur « l'exigence de perfection jusque dans la mort » et sur une « forme d'honneur et d'excellence » qui s'exprime dans les « hauts faits », les *klea andrôn* célébrés par l'épopée [6]. L'important, c'est la renommée. À cette époque, le droit criminel est entièrement fondé sur la vendetta, avec ses procédures non institutionnalisées de compensation et d'arbitrage [7]. Le crime est vu « comme un *miasma*, une souillure, contagieuse, collective » [8] et sa vengeance considérée comme un « devoir social » pour qui veut jouir d'une bonne réputation dans la rumeur publique (*démou phémis*) [9].

Cette forme de vie aristocratique se rattache probablement à des formes antérieures qu'on peut entrevoir grâce à l'anthropologie. Mauss a montré que, dans de très nombreuses sociétés archaïques, en particulier celles où existaient un groupe de guerriers dominants, comme les Kwakiutl, les membres du groupe qui étaient individués étaient des porteurs de « personnages », c'est-à-dire d'une force et d'un ensemble de droits qui constituaient la réincarnation d'un ancêtre [10]. Il est très probable que le guerrier archaïque grec soit, lui aussi, le porteur d'un personnage hérité d'un passé mythique, mais il est sûr qu'au moins au moment où *Illiade* est composée à l'intention d'un public aristocratique, sinon déjà à l'époque des faits rapportés (XIII^e ou XII^e siècle), l'élément de la gloire *présente et future* l'emporte désormais. L'action individuelle se détache, au moins en partie, de son contexte mythique, et fait l'objet d'une élaboration poétique, qui la relie moins à la société des morts qu'à celle des vivants. Par une inversion dont on n'a peut-être pas remarqué toutes les conséquences, les vivants ne réincarnent pas tant des morts, dont ils hériteraient les « personnes », qu'ils ne permettent au contraire à ceux-ci de ne pas disparaître comme

des ombres au sein des Enfers souterrains. Apparaît ainsi les prémisses d'une nouvelle forme de sujet.

Cette caractéristique nouvelle pourrait expliquer l'évolution ultérieure du motif de la singularité. Dès le VIII^e siècle, celui-ci s'étend, en effet, aux athlètes vainqueurs aux jeux olympiques (fondés en 776) qui incarnent d'une manière sublimée le souci aristocratique du personnage et de la singularité – le vainqueur de la course en particulier donne son nom à l'olympiade. Autour de 700, il est repris par les poètes qui revendiquent à leur tour de laisser leur nom dans la mémoire des hommes. Hésiode compose deux œuvres, la *Théogonie* et *Les Travaux et les jours*, qui pour la première fois sont revendiquées et signées [11]. Quelques années après, Archiloque de Paros (vers 716 – vers 664), né d'un père noble et d'une mère esclave, élabore une poésie nouvelle inspirée de sa propre vie d'aristocrate déchu [12]. Désormais, la plupart des œuvres auront un « auteur » qui aura une identité biographique et se singularisera par son « renom ».

Lors de ces premières apparitions, on voit donc que le *je* lyrique ne renvoie pas à une intériorité, ni même, du reste, à un agir totalement autonome, mais plutôt à une singularité de type aristocratique qui s'impose par son pouvoir de marquer la mémoire collective. Certes, ce sujet est bien lié à un faire, à une *praxis* sociale, il penche du côté de l'agent, mais ce devenir-agent ne prend son sens que placé dans la lumière d'un devenir-singulier.

Au début du VII^e siècle, la réforme hoplitique favorise la diffusion de cette forme de vie et de la forme de sujet qui lui est liée dans toute la société grecque en démocratisant le statut du guerrier. Ainsi jusqu'à la fin du VI^e siècle, au moins en Attique, les tombes sont-elles nettement singularisées : « 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. [13] »

Malgré les transformations sociales importantes que connaît le V^e siècle et l'égalisation des conditions assurées par les réformes démocratiques, le motif de la singularité reste toujours au centre des préoccupations des poètes méliques et des historiens, qui l'étendent des héros aux grands hommes, aux grandes œuvres et aux hauts faits du présent. Pindare se fait une spécialité d'écrire des « épinicies », sortes d'éloges des athlètes vainqueurs aux jeux panhelléniques et Hérodote veut par son *Historiè* (enquête) empêcher que « la renommée attachée aux faits remarquables, soit du côté grec, soit du côté barbare, ne disparaisse ». Dans le récit qu'il fait de la bataille de Marathon (490), celle-ci est ainsi l'occasion pour nombre de braves, d'*agathoi* et d'*onomastoi*, de parachever leur renom en se sacrifiant pour la patrie.

Formes de vie sectaires

Dans des milieux difficiles à saisir, apparaît, de manière un peu décalée mais parallèle aux formes de vie aristocratique, des formes de vie sectaires chez des individus qui se démarquent du commun des mortels par leur genre d'existence, leur régime et leurs pouvoirs exceptionnels : le « mage inspiré », l'« homme divin » : Hermotime de Clazomènes (dates inconnues), Épiménide le Crétois (1^{re} moitié du VI^e siècle), Pythagore (1^{re} moitié du VI^e siècle), Empédocle (vers 490 – vers 430) [14]. Ces personnages et leurs disciples, que l'on dit influencés par le chamanisme nord-asiatique [15], pratiquent en commun des exercices de respiration et de remémoration, destinés à concentrer le souffle (l'âme) éparse dans toutes les parties du corps [16], à le détacher de celui-ci et à le libérer du cycle des réincarnations.

Ces nouvelles formes de vie ressemblent sur certains points aux formes de vie héroïques : comme elles, elles ne supposent aucun rapport herméneutique à soi, ni aucune valorisation de la sphère privée. Mais, contrairement à elles, elles ne sont plus tout en extériorité et à la recherche d'une singularité. Ce qu'elles

apportent, c'est l'élaboration d'un principe d'origine divine : l'âme, qui est intérieure mais distincte du corps.

Cette âme, qui est l'objet à partir du V^e siècle, nous le verrons, d'une intense élaboration philosophique (à partir de Socrate et de Platon), n'a toutefois rien de personnel ou de psychologique : « La *psukhé* est bien Socrate, mais pas le moi de Socrate, pas le Socrate psychologique. La *psukhé* est en chacun de nous une entité impersonnelle ou suprapersonnelle. Elle est l'âme 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 de particularités individuelles, de la limitation propre à l'existence physique. Ensuite, parce que cette *psukhé* est en nous un *daímon*, un être divin, une puissance surnaturelle dont la place et la fonction, dans l'univers, dépassent notre personne singulière. [17] »

Ces nouvelles formes de vie constituent des façons, différentes des formes héroïques guerrières, de transformer le motif archaïque du « personnage » réincarnation d'un ancêtre. Ce motif se perpétue dans la croyance, rapportée par Platon qui décrit ces pratiques, selon laquelle les âmes « naissent à partir de ceux qui sont morts » [18] et qu'elles sont en nombre fixe. De même que dans certains peuples africains il y a autant de « personnes » que de lamantins ou de crocodiles dans le marigot [19], de même il y a pour les Grecs anciens autant d'âmes que d'étoiles au firmament. Toutefois, on peut noter deux différences. D'une part, la réincarnation n'implique apparemment pas celle d'un ancêtre direct. Avec l'apparition des cités, le motif en quelque sorte se « déclanise ». L'âme d'un individu va, après sa mort, s'incarner en un autre individu, ou en un animal, ou même en une plante. Elle n'appartient plus au clan, sans devenir d'ailleurs, comme elle le fera plus tard, une entité opposée au monde. Certes, l'âme s'oppose au corps, mais elle n'est pas plus indépendante pour cela : l'âme appartient au *kosmos*. D'autre part, une partie du travail des « mages », celle en particulier liée à la remémoration, est de hâter le moment où l'âme pourra sortir du cycle des réincarnations. Sous cette double forme, « à la fin du V^e siècle, en Grèce, la notion d'âme, principe spirituel du vivant, d'origine divine, promise à l'immortalité, fait partie des croyances bien établies » [20].

Jusqu'à preuve du contraire - mais cela mériterait une étude particulière -, il ne semble pas que les formes de vie élaborées par les mages ou maîtres de vérité aient joué un rôle déterminant dans l'apparition et surtout dans l'autonomisation du *je* lyrique, ni qu'ils en aient reçu en retour une influence déterminante. On a plutôt l'impression que les thèmes de « l'âme » et du « souffle », ainsi que les pratiques qui les accompagnent, ont eu au contraire un effet d'« hétéronomisation », un effet extatique destiné à rendre la subjectivation indépendante du langage. Tout se passe comme si la recherche menée par les mages pour produire de nouvelles formes de vie constituait le pendant - peut-être développé en réaction - non seulement à la production d'un *je* singulier et autonome dans son agir, mais également, nous allons le voir, à une multiplication de *je* liés à des formes de vie philosophique, privée et juridico-politique.

Formes de vie philosophiques

À partir du V^e siècle apparaissent de nouvelles formes de vie qui auront une immense postérité - les formes de vie incarnées dans les figures du sage (*sophos*) ou de celui qui pratique les exercices menant à la sagesse (*philosophos*) [21]. Comme leurs devancières sectaires, elles ne concernent pas au départ un nombre d'individus très important et ne semble pas propre à un groupe social particulier, mais leur influence ira rapidement grandissante et elles deviendront l'un des modèles essentiels de la *paideía*. Comme leurs devancières également, elles se caractérisent par une attention marquée à la *psukhè* et un rejet de la recherche purement extérieure de la singularité aristocratique. Le sage et le philosophe répugnent à la gloire, à la reconnaissance sociale, surtout si elle est militaire, un peu moins si elle est littéraire ou intellectuelle. Mais leur manière d'élaborer l'âme diffère nettement de celles des mages inspirés et autres hommes divins.

Le sage et le philosophe abandonnent l'identification magico-religieuse de l'âme au souffle et les exercices de respiration qui lui sont liés. Les croyances strictement dualistes d'origine chamanique au voyage de l'âme pendant le sommeil et à la métempsychose ne sont plus essentielles à leur conception de l'âme et ils se représentent celle-ci comme liée d'une manière ou d'une autre au corps : « 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 *daímon*, l'âme divine, immortelle, suprapersonnelle, avec les autres parties de l'âme, liées au corps, aux besoins, aux plaisirs : le *thumós* et l'*epithumía*. [22] »

La sagesse s'identifie à leurs yeux à un « souci de soi » (*epimeleia heautou*) orienté vers une maîtrise de soi-même, qui s'obtient désormais à travers tout un ensemble de pratiques pédagogiques, domestiques, sexuelles, diététiques et de convivialité [23]. Elle constitue, comme le dit Vernant, « une pratique continue d'*áskesis* morale » [24]. Ainsi le sage et le philosophe concentrent-ils leurs actions sur la mise en forme des sphères de la sociabilité, de l'éducation et de la vie domestique. Ils s'attachent à ce qui leur est propre et veulent en faire le terrain premier de déploiement de leur sagesse.

Cette nouvelle forme de vie s'éloigne donc clairement des formes de vie mettant l'accent sur la singularité mais aussi de celles concevant l'âme de manière magico-religieuse. Ce qui la caractérise, c'est la volonté de « vivre librement » - expression qui ne doit pas être interprétée de manière anachronique. En atteignant l'*autarkeia*, le sage s'affranchit de tout ce qui lui est étranger pour ne dépendre que de soi. Liberté et indépendance lui permettent de jouir de la paix intérieure, de la tranquillité de l'âme, l'*ataraxia* [25]. Toutefois, comme l'ont souligné Pierre Hadot et Jean-Pierre Vernant, cette *autonomie* n'est en rien une *anomie* ni l'affirmation d'un *individualisme-hors-du-monde*.

D'une part, atteindre l'*autarkeia* et l'*ataraxia* ne signifie aucunement vivre selon son bon plaisir, en fonction d'une loi purement intérieure. Agir librement signifie au contraire agir en accord avec la raison et le cosmos : « Le sage est précisément celui qui a su conquérir cette liberté intérieure, cette liberté de penser selon la norme de la Raison et de la Nature, qui peut s'opposer aussi bien aux opinions, aux préjugés, aux impératifs de la Cité qu'aux caprices du désir et de la passion. [26] »

De l'autre, l'indépendance que le sage atteint est un détachement intérieur et non pas une indépendance extérieure, sociale, qui l'isolerait des différents groupes auxquels il appartient : famille, amis, cités, institutions, etc. Au contraire, la sagesse impose de participer au monde, à la société et même, lorsque c'est inévitable, au pouvoir : « 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 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 et la société. [27] » Comme le rappelle Michel Foucault à propos de Marc Aurèle : « Cette activité consacrée à soi-même constitue, non pas un exercice de la solitude, mais une véritable pratique sociale. [28] »

Cette forme de vie centrée sur le « souci de soi », et résumée ici à très grands traits, semble avoir été la plus commune dans l'Antiquité et cela, malgré des évolutions non négligeables, jusqu'aux premiers siècles du Moyen Âge. Mais elle a donné naissance à des variantes qui, si elles ne sont pas immédiatement imposées, ont eu par la suite une immense postérité.

Comme l'a fait remarquer Michel Foucault, Socrate (vers 469 - vers 399) s'inscrit dans la tradition du « souci de soi » [29]. La forme de vie qu'il élabore se sépare nettement des pratiques magico-religieuses

promues par les maîtres de vérité et leurs disciples. Son objectif est d'atteindre la sagesse par un retour constant sur soi-même mené sur des bases rationnelles. Certes, cette forme de vie s'adosse encore, on l'a vu, à un motif impersonnel traditionnel : l'âme. Celle-ci constitue la partie de l'individu dont il doit prendre le plus de soin mais elle ne lui appartient pas. Elle reste un *daímon*, un être divin, une puissance surnaturelle. Mais Socrate ne propose aucun exercice corporel qui viserait à concentrer et à détacher cette âme du corps dans le but de la libérer du cycles des réincarnations. Sa seule activité est d'interpeler dans la rue les jeunes gens, de les exhorter à se soucier d'eux-mêmes et de ne plus les lâcher jusqu'à ce qu'ils aient reconnu ce qui motivait profondément leur forme de vie. C'est désormais grâce à la discussion et à l'échange, et non plus à des pratiques corporelles et tournées vers soi, que chacun pourra prendre soin de son âme – et de celles de ses concitoyens.

Apparaît ainsi une forme de sujet, un type de *je*, qui n'est pas sans rapports avec le *je* lyrique. D'une part, si l'autorité dont il est investi ne lui vient pas des Muses, ce *je* s'adosse lui aussi à une autorité extérieure – le dieu qui lui enjoint de parler : « Athéniens, je vous sais gré et je vous aime ; mais j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous ; et tant que j'aurai un souffle de vie, tant que j'en serai capable, soyez sûrs que je ne cesserai pas de philosopher, de vous [exhorter], de faire la leçon à qui de vous je rencontrerai. [...] Car c'est là ce que m'ordonne le dieu, entendez-le bien ; et je pense que jamais rien de plus avantageux n'est échu à la cité que mon zèle à exécuter cet ordre. [30] » On peut du reste remarquer à ce propos que Socrate et Platon – dont on ne sait ce qu'il a ajouté de son cru à ces paroles – ont une pratique du *je* relativement archaïque dans une époque où les poètes adossent déjà depuis quelque temps le *je* à des puissances corporelles ou politiques – d'où certainement une bonne part de la détestation qui s'exprime à leur égard dans la *République*.

De l'autre, et c'est sa modernité poétique propre (qui est aussi une modernité éthique et politique), Socrate invente un *je* qui, sous sa forme labile, sans fixité et d'une fluidité fondamentale, puisque liée à l'interlocution et à la réflexion collective, n'en constitue pas moins une forme de sujet suffisamment puissante pour traverser les siècles jusqu'à nous et très certainement encore après nous : « Et si quelqu'un de vous conteste, s'il affirme qu'il en a soin [de son âme, de la vérité, de la raison], ne croyez pas que je vais le lâcher et m'en aller immédiatement ; non, je l'interrogerai, je l'examinerai, je discuterai à fond. Alors, s'il me paraît certain qu'il ne possède pas la vertu, quoi qu'il en dise, je lui reprocherai d'attacher si peu de prix à ce qui en le plus, tant de valeur à ce qui en le moins. [31] »

Chez Platon (vers 428 – vers 347), cette nouvelle forme de vie et la forme de sujet qu'elle implique sont reprises et infléchies d'une manière qui aura, elle aussi, une très longue postérité – autre modernité.

Le thème de l'âme, qui était encore évoqué chez Socrate dans des termes assez traditionnels, est à nouveau exploré dans une construction très fouillée [32] dont l'objectif est toujours de déterminer les conditions dans lesquelles on peut, comme le veut la morale grecque courante, être « maître de soi » [33]. Mais l'âme, renouant sous une forme nouvelle avec sa nature religieuse première, devient l'objet d'un récit mythique qui l'absolutise et la considère comme une partie du cosmos immortelle.

En ce qui concerne le type de pratiques qui doivent mener à la sagesse, les exercices corporels tournés vers soi font toujours l'objet d'un rejet strict, mais la remémoration n'est plus exclue et le dialogue, qui avait remplacé ces exercices chez Socrate, subit la pression du motif mythique de l'âme. Le dialogue est désormais moins l'occasion de la construction d'une forme de sujet à la fois adossée à un dieu et émergeant dans la pratique même de l'échange qu'un exercice littéraire solitaire où le *je* est constamment happé par le désir nostalgique du Vrai, du Bien et du Beau, les anticipations pressenties et les élévations par l'amour du Divin.

Ainsi, chez Platon, le principe qui l'autorise à dire *je* ne se situe pas en celui qui parle, comme un *daímon* impersonnel, ni dans la pratique même du dialogue, mais dans au-delà du monde à la fois perdu et toujours à venir. Ce nouveau *je* ne flotte plus dans l'interlocution humaine ; son milieu est celui du récit mythique ; mais il n'en est pas moins puissant et aura, comme le *je* socratique, une carrière très importante. Il s'associera, en particulier, à une nouvelle forme de vie dans laquelle se rendre maître de soi impliquera avant tout de *déchiffrer* les désirs de l'âme, c'est-à-dire de soumettre l'ensemble de la vie à une recherche d'une vérité toujours évanouissante. Ce que Foucault appellera l'herméneutique de soi [34].

Ainsi le nouvel « homme en quête de ses désirs » se distinguera-t-il petit à petit du « sage qui a souci de soi » en se détachant des exercices que celui-ci s'imposait quotidiennement comme de l'extérieur de lui-même. Le thème du souci de soi ne disparaîtra pas complètement, il sera plutôt réinvesti d'une nouvelle manière qui donnera un sens nouveau à la notion de « soi ». Contrairement au sage, le nouvel homme se consacrera à une herméneutique chargée de traquer les mouvements de son âme inquiète et grâce à laquelle il espérera accéder à la contemplation des valeurs ultimes du Vrai, du Bien et du Beau. Pour lui, la sagesse ne pourra plus se résumer à des pratiques de soi orientées vers une simple maîtrise de soi-même ; elle exigera avant tout une « quête » et une « vision des idées » (*théôria*) [35].

Ainsi, le motif mythique de l'âme, encore en équilibre chez Platon avec des considérations qui ramenaient vers la vie terrestre, l'emportera finalement dans les traditions platoniciennes ultérieures, en particulier chez Plotin mais aussi chez les premiers auteurs chrétiens. Chez ceux-là note Groethuysen, « l'homme cherche à s'identifier à sa figure mythique [...] il renonce à lui-même. Il devient à ses yeux une créature de l'univers, ou bien il essaie de ne plus s'éprouver comme telle. Il est l'être cosmique, impersonnel ou supra-personnel. Il est l'être défini par la place qui lui a été désignée dans le cosmos par un sort qui ne saurait se concevoir que du point de vue cosmique » [36].

Formes de vie privées

Apparemment très tôt (au moins dès la fin du VIII^e siècle) apparaît une forme de vie qui est en rupture avec la forme de vie héroïque mais qui se distingue aussi assez nettement des formes de vie religieuse et sectaire. Bien qu'elle se mélange parfois avec les formes philosophiques fondées sur le souci de soi, cette forme en est malgré tout assez éloignée. Certes, comme les formes philosophiques, elle rejette l'identification de l'individu à son image sociale mais elle ne va pas chercher sa légitimation dans une quête de l'âme ou dans un travail sur soi. Manifestement liée au développement de la cité et d'une économie commerciale, elle se construit par délimitation et valorisation d'une sphère du propre, *tò idion*, ou du particulier, *tò koinón*, du privé. S'opposant à la sphère de ce qui est commun, elle concerne essentiellement la vie domestique, la convivialité et l'éducation [37]. Comme le fait remarquer Vernant, « le groupe des parents et des familiers va désormais définir une zone où les rapports privés entre individus pourront se développer, prendre plus de relief et acquérir une tonalité plus intime » (p. 219).

Le *sumpósion*, c'est-à-dire « l'usage, qui se répand à partir du VI^e siècle, de se réunir chez soi après le repas, pour boire ensemble, deviser, s'amuser, se réjouir entre hommes avec des amis et des courtisanes, chanter l'élégie sous le patronage Dionysos, d'Aphrodite et d'Éros » (p. 210), en est l'un des lieux emblématiques. Celui-ci « 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 » (p. 219). 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 pouvoir. [38] »

Cette nouvelle forme de vie s'exprime également dans la pratique religieuse, où se développent, à la fin du V^e siècle, des cérémonies privées [39], célébrées en vue comme le dit Aristote « de sacrifier ensemble et

de se fréquenter » [40], et des cultes à mystères (Éleusis) qui promettent un sort meilleur dans l'au-delà à la personne. L'adepte du culte privé choisit son dieu, parfois un dieu étranger, pour lui rendre une forme de dévotion singulière, tout en étant lui-même choisi par la petite communauté de fidèles à laquelle il appartient. Après une démarche volontaire et purement individuelle d'adhésion, l'initié d'Éleusis gagne, quant à lui, « une sorte d'assurance intime, il est religieusement modifié au-dedans de lui par la familiarité qu'il a acquise avec les deux déesses » [41].

Cette nouvelle forme de vie centrée sur la vie privée se reflète dans les nouvelles pratiques funéraires : « À partir du dernier quart du V^e siècle, à côté et en dehors des funérailles publiques célébrées en 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. » (p. 220)

Bien qu'en l'état actuel de la documentation, on la saisisse relativement mal, cette forme de vie a très probablement généré une forme de sujet particulière, un *je* poétique que l'on saisit très tôt, nous l'avons vu, grâce à la transformation des pratiques littéraires, en particulier chez Archiloque qui se trouve, par sa bâtardise, à la frontière entre le monde aristocratique et un nouveau monde en gésine : alors que la poésie était destinée, dans sa forme épique, à célébrer pour un vaste public les ancêtres héroïques, elle est désormais aussi pratiquée entre amis et vise, au nom d'un *je* qui ne s'autorise apparemment que de lui-même et de ses amis proches, de plus en plus souvent à critiquer les contemporains.

Cette forme de sujet ne doit toutefois pas être comprise comme référant à une expérience psychologique. La constitution d'une sphère privée, la privatisation partielle de la religion qui l'accompagne et la personnalisation de l'âme qu'elle implique ne signifient pas l'élaboration d'un moi intérieur. Tous ces mouvements ont, au contraire, tendance à interdire une telle élaboration en faisant du propre, quelque chose d'extérieur et de non mental. Les Grecs de l'époque classique ont bien évidemment une expérience de leur corps et de leur conscience, mais celle-ci n'est pas vécue sur le mode de la propriété et de l'unité substantielle. Elle apparaît plutôt comme une forme ouverte, à la fois traversée de forces multiples et orientée vers l'extérieur [42]. L'homme classique ne s'auto-analyse pas mais se reconnaît avant tout dans ses œuvres : « 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 en puissance, mais en acte, *energeia*, et qui ne sont jamais dans sa conscience. 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. » (p. 224)

Formes de vie juridico-politiques

Parallèlement à ces formes de vie religieuse, aristocratique, sectaire, philosophique et privée, et en interaction constante avec elles, se développe, à partir du VII^e siècle, une forme de vie politico-juridique liée à la formation de la cité. Cette forme de vie étant la plus connue, je l'évoquerai ici brièvement.

La *polis*, au moins la *polis* athénienne, étend à tous les citoyens l'*isonomia* qui existait déjà dans le groupe des guerriers archaïques [43]. Mais alors que cette dernière impliquait simplement un partage égal du butin et un droit à la parole, elle devient désormais égale répartition des droits politiques et surtout égalité devant la loi. La *polis* met ainsi en place une société fondamentalement égalitaire. Non seulement chaque citoyen y a accès à toutes les fonctions sociales mais il est aussi apte à exercer toutes les fonctions 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 entaché 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. [44] »

La forme de vie politique est réservée, il est vrai, aux seuls hommes ayant accompli leur service militaire, et refusée aux esclaves, aux enfants, aux femmes et aux étrangers. On a beaucoup glosé sur ces restrictions pour minorer l'importance de l'expérience politique grecque. Rappelons qu'outre son aspect totalement novateur, cette expérience s'est accompagnée de la diffusion de pratiques et de savoirs juridiques qui l'ont beaucoup enrichi et complexifiée, notamment en remettant en cause certains de ces classements [45].

Avec l'apparition des tribunaux jugeant en matière criminelle s'élabore ainsi une nouvelle notion de l'individu-agent : « C'est l'individu qui apparaît dès lors comme sujet du délit et objet de jugement. [46] » La faute n'est plus vue comme une souillure, mais comme celle d'une personne singulière, qui a pu la commettre « de manière justifiée », « malgré soi » ou « avec préméditation » (loi de Dracon - 620). Cette élaboration a des effets à la fois psychologisant et moralisant : d'une part, elle pose le problème des conditions - contrainte, spontanéité ou projet délibéré -, qui ont présidé à la décision de l'individu ; de l'autre, elle fait apparaître également les notions de responsabilité, de culpabilité personnelle et de mérite.

Elle a aussi pour effet de réduire un peu la différence entre citoyens et métèques, ainsi qu'entre hommes et femmes qui restent distincts politiquement mais ont tendance à se rapprocher sur le plan juridique. Même si les femmes restent exclues de la citoyenneté et si elles sont encore châtiées de manière différente et souvent privée (le mari ou le père se chargeant de l'application de la peine décidée par le tribunal), elles gagnent malgré tout une certaine « personnalité » juridique, dans la mesure où elles commencent à être jugées également en fonction de leurs intentions.

Cette élaboration de la forme de sujet juridico-politique se poursuivra, par la suite, en s'autonomisant en partie de ses appuis mythiques. À partir du III^e siècle, le droit civil verra apparaître le testament. Or, la généralisation de la pratique testamentaire indiquera la diffusion d'une démarche strictement individuelle permettant la libre transmission des biens, selon le vouloir, formulé par écrit et qui devra être respecté, d'un individu particulier : « 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. » (p. 222)

Notes

[1] Je m'appuie ici sur M. Vegetti, « L'homme et les dieux » dans J.-P. Vernant, *L'Homme grec*, Paris, Seuil, 1993.

[2] Les épopées homériques ont probablement été composées et mises par écrit à partir de divers poèmes de tradition orale, eux-mêmes composés au cours des quatre siècles obscurs qui ont séparé la période mycénienne de la période archaïque. Qu'elles aient eu un ou deux auteurs n'importe pas ici. La date de cette composition est indéfinie : quelque part entre le milieu du VIII^e siècle (date de la diffusion de l'alphabet phénicien, retenue par Gabriel Germain dans « Homère », *Encyclopaedia Universalis*) et le milieu du VII^e siècle (date des débuts de l'expansion maritime retenue par Claude Calame, que je suis ici, dans *Le Récit en Grèce ancienne*, Paris, Belin, 2000, p. 51). Certains des faits qu'elles racontent (prise de Troie) ont été situés par l'archéologie entre 1280 et 1180 avant notre ère ; mais le souvenir de la société mycénienne est plus que flou (par exemple les épopées ignorent les scribes royaux et leur administration méthodique). On peut donc penser qu'à travers la description de la société achéenne se reflètent en réalité certains traits et valeurs de la société de la période obscure et du début de la période archaïque.

[3] M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1967, p. 93. Cet égalitarisme aristocratique est probable, mais on peut aussi penser qu'il reflète celui de la période

pendant laquelle les récits ont été composés, plutôt qu'une situation propre à la société auxquels ces récits font référence.

[4] J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, p. 217.

[5] M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984 ; *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984 ; *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard, 2001.

[6] J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour, op. cit.*, p. 217.

[7] E. Cantarella, *Les Peines de mort en Grèce et à Rome. Origines et fonctions des supplices capitaux dans l'Antiquité classique*, Paris, A. Michel, 2000.

[8] J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour, op. cit.*, p. 221.

[9] E. Cantarella, *Les Peines de mort en Grèce et à Rome, op. cit.*, p. 51.

[10] M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950 ; P. Michon, *Marcel Mauss retrouvé. Origines de l'anthropologie du rythme*, Paris, Rhuthmos, coll. En ligne, 2010.

[11] Dans *Les Travaux et les jours*, (v. 650-v. 662) Hésiode rapporte un épisode de sa vie, auquel il attache manifestement une très grande importance et qui montre ses liens avec le monde aristocratique et le modèle de la singularité. Son chant, probablement la *Théogonie*, a gagné un prix, un trépied à deux anses, à Chalcis lors d'un concours musical en l'honneur d'Amphidamas, un noble guerrier tombé à l'occasion de la guerre pour la plaine Lélantine en Eubée.

[12] M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1947, chap. VII.

[13] J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour, op. cit.*, p. 219.

[14] J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour, op. cit.*, p. 218.

[15] H.-D. Saffrey, « Âme », dans *Encyclopaedia Universalis*. Sur le chamanisme, R. Hamayon, *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Société d'ethnologie, Nanterre, 1990.

[16] Platon, *Le Phédon*, 67 c-d.

[17] J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour, op. cit.*, p. 228.

[18] Platon, *Phédon*, 70 c.

[19] Pour une série de remarques analogues chez Mauss, P. Michon, *Marcel Mauss retrouvé, op. cit.*

[20] H.-D. Saffrey, « Âme », dans *Encyclopaedia Universalis*.

[21] P. Hadot, « La figure du sage », *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 233-257.

[22] J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour, op. cit.*, p. 229.

[23] M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984 ; *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984 ; *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard, 2001.

- [24] P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, 1995 ; M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984 ; *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984 ; *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard, 2001.
- [25] P. Hadot, *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 248.
- [26] P. Hadot, *Études de philosophie ancienne, op. cit.*, p. 247.
- [27] J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour, op. cit.*, p. 230.
- [28] M. Foucault, *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, p. 87.
- [29] M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard, 2001, p. 6 sq.
- [30] *Apologie de Socrate*, 29d-30a.
- [31] *Apologie de Socrate*, 30a.
- [32] On connaît la nouvelle théorie de l'âme tripartite exposée dans la *République*, Livre IV, 436a - 441c et dans le *Phèdre*.
- [33] Platon, *République*, Livre IV, 431 a. La théorie tripartite de l'âme se trouve exposée à la suite de cette interrogation.
- [34] M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984 ; *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984 ; *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard, 2001.
- [35] M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984 ; *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984 ; *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard, 2001.
- [36] B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique, op. cit.*, p. 101.
- [37] J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour, op. cit.*, p. 219.
- [38] F. Dupont, *Le Plaisir et la Loi*, Maspero, Paris, 1977, p. 25, cité par J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour, op. cit.*, p. 219.
- [39] A. J. Festugière, « Le fait religieux à l'époque hellénistique », *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris, 1972, p. 114-128.
- [40] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1160 a 19-23, cité par J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour, op. cit.*, p. 221.
- [41] J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour, op. cit.*, p. 220.
- [42] J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour, op. cit.*, p. 224.
- [43] M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce antique, op. cit.*, p. 95 sq. et la note 65, p. 96.
- [44] J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour, op. cit.*, p. 214.
- [45] L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce ancienne*, Paris, A. Michel, 2001 (1^{re} éd. 1917) ; E. Cantarella, *Les Peines de mort en Grèce et à Rome. Origines et*

fonctions des supplices capitaux dans l'Antiquité classique, Paris, A. Michel, 2000.

[46] J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour*, *op. cit.*, p. 221.