

Groupe d'étude  
interuniversitaire  
sur la postmodernité

**FIGURES DE LA CONSCIENCE CHEZ  
LES GRECS DE L'ANTIQUITÉ**  
(Exposé de Dario De Facendis et discussion)

**Séminaire du 14 mai 1993**

Cahiers de recherche

---

---

Les Cahiers de recherche sont publiés par le Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité. Le travail d'édition des Cahiers est sous la responsabilité de Daniel Dagenais. La transcription du *verbatim* des séminaires est assurée par Christine Couvrat. Toute correspondance doit être adressée à:

Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité.  
Département de sociologie  
UQAM  
C.P. 8888, Succ. A  
Montréal, Québec  
H3C 3P8

**Groupe d'étude  
interuniversitaire  
sur la postmodernité**

**FIGURES DE LA CONSCIENCE CHEZ  
LES GRECS DE L'ANTIQUITÉ**  
(Exposé de Dario De Facendis et discussion)

**Séminaire du 14 mai 1993**

**Cahiers de recherche**

---

---



## FIGURES DE LA CONSCIENCE CHEZ LES GRECS DE L'ANTIQUITÉ

Présentation de Dario De Facendis

\*\*\*

### EXPOSÉ

Je voudrais commencer par quelque chose que je viens d'entendre dans le métro. Sur les escaliers mobiles j'ai croisé une fille avec un enfant. En haut de l'escalier, il y avait un vieux. L'enfant le regardait avec attention et la fille lui a dit en anglais: «Pourquoi le regardes-tu? C'est naturel: tu es petit, tu grandis et tu meurs». Cette explication de la fille à l'enfant au sujet du vieux, nous permet de commencer directement avec le thème de la conscience chez les Grecs.

Qu'est-ce que la conscience pour les Grecs? Existe-t-elle? De quelle façon s'est-elle construite au cours de l'histoire et dans la discussion philosophique et éthique qui se met en place en Grèce ancienne, discussion dont nous sommes encore, d'une certaine façon, les héritiers?

Je vais commencer par vous parler du premier document écrit dont on dispose sur une problématique non pas tellement de la conscience (on verra que ce terme est difficilement utilisable dans les circonstances) mais, en tout cas, de la position de l'homme dans le monde et quelles sont ses possibilités d'agir et de vivre conformément à quelque chose qu'on pourrait appeler un ordre. On verra que ce concept d'ordre est lui-même problématique parce qu'il n'est pas évident que pour les Grecs de l'époque de l'Iliade<sup>1</sup> il y ait un ordre - au sens du moins où nous le concevons, c'est-à-dire comme quelque chose d'absolu en fonction de quoi le monde peut et doit être ordonné, qu'il s'agisse d'une loi naturelle ou d'un principe transcendant.

Je commence par l'Iliade. Pourquoi me fait-elle penser à ce que la fille a dit au petit enfant? «Il y a un vieux, c'est la loi de la nature, tu nais, tu grandis, tu vieillis et puis, tu meurs, pas plus que ça». La première chose qui frappe dans l'Iliade quand on la lit avec attention, est l'immanence absolue du monde à l'existence humaine. C'est une conception que les Grecs ont gardé très longtemps qu'il n'y a de bien dans la vie que la lumière du soleil. Non pas la lumière du soleil dans un sens métaphorique comme nous pourrions la concevoir, étant données nos racines chrétiennes (le Dieu de lumière qui s'exprime matériellement d'abord et avant tout dans le soleil. Jésus qui resurgit est une vision solaire: c'est la lumière spirituelle qui resplendit sur la vie de l'homme). Chez les Grecs, au moment de l'Iliade,

---

<sup>1</sup> Je me réfère naturellement à l'univers mental tel que décrit dans l'Iliade et non à la situation historique du temps où l'Iliade fut fixée par écrit dans la forme que nous lui connaissons encore aujourd'hui.

cette lumière spirituelle - au sens chrétien du terme - n'existe pas. La lumière du soleil est une lumière on ne peut plus matérielle. L'homme vit sa vie dans un monde régi par des forces assez mystérieuses, qu'il ne peut contrôler que de façon très relative et ce monde s'épuise avec la mort. On trouve dans l'Iliade cette conception de l'homme comme un être pris entre une naissance, une mort, et entre les deux, sa part de vie: sa *moïra*. La *moïra* est le lot de vie assigné à chacun au moment même de sa naissance. Au moment où ils ont ordonné le monde, les dieux ont gardé l'immortalité pour eux - les dieux sont *athanatos*, ceux qui ne meurent pas - et ils ont donné aux hommes la mort en partage. La mort que les hommes ont reçu en partage est ce qu'ils ont d'universel, de commun. Chacun, à sa naissance, reçoit sa *moïra*, son lot de vie, et quand il est épuisé, il n'y a plus rien à faire. C'est pour cela que souvent les héros de l'Iliade, au moment où ils voient leur vie parvenue à son point fatidique, maudissent leur *moïra*. La *moïra* n'est pas le destin: elle est elle-même régie par une loi supérieure, l'*ananké*, c'est-à-dire la nécessité. L'*ananké* est un concept - dans la mesure où on peut parler de concepts chez Homère, à ce stade ancien de la culture grecque - dont les racines linguistiques signifient la mort. La nécessité, à son origine primitive, recouvrait donc elle-même le concept de mort. Dans l'Iliade, Sarpedon qui est un mortel fils de Zeus voit la mort s'approcher et Zeus qui sait que Sarpedon va se faire tuer est tenté, à cause du fait qu'il est «l'homme qui m'est le plus cher», de venir à son secours et de le sauver malgré que sa *moïra* soit de mourir sous les coups de Patrocle. Héra, la femme de Zeus prévient que s'il le fait, il va plonger le monde dans le chaos. Car si Zeus est capable d'arracher un homme à sa *moïra*, n'importe quel dieu en est aussi capable. Or, il y a une loi qui dépasse tous les dieux: Nécessité, et selon cette loi, les hommes doivent mourir au moment fixé par leur *moïra*, et Zeus lui-même doit s'y plier. À l'intérieur de cette dichotomie entre la vie dans le sens le plus absolu - la vie divine que les dieux se sont réservés pour eux-mêmes - et le destin de mort de l'homme, se consomme la vie du héros de l'Iliade. Pour Homère, l'âme humaine - la *psychè* (qui deviendra un des concepts fondamentaux de la philosophie occidentale) - est en réalité un concept «vide». La *psychè* est une substance tout à fait volatile qui ne semble avoir aucune fonction dans l'homme sauf celle de le maintenir en vie. Souvent, dans Homère, au moment de la mort, le poète dit: «Et la *psychè* abandonna son corps». La *psychè* abandonne le plus souvent le corps par la bouche: c'est le dernier soupir. Qu'est la *psychè* outre cet élément vital, fondamental, élémentaire (i.e. un concept vide)? On ne le sait pas. On ne sait ce qu'est sa fonction chez Homère. Par contre, on sait ce qu'il arrive à la *psychè* au moment où l'homme meurt. Au moment où effectivement la *psychè* a abandonné le corps, le corps devient *soma*, devient cadavre (chez Homère, le *soma* est le cadavre, ce n'est qu'ensuite qu'il deviendra le corps), devient matière prête pour la décomposition.

Quand la psychè s'envole du corps, elle va dans l'*Hadès*. L'*Hadès* est ce qui, très ultérieurement, deviendra dans la pensée grecque quelque chose de comparable à l'Enfer. Au temps d'Homère, l'*Hadès* n'est pas l'Enfer, le royaume des âmes coupables, mais le royaume des âmes mortes, toutes mêlées, les bonnes avec les méchantes. Toutes vont dans l'*Hadès* et l'homme ne peut pas fuir la mort. La possibilité existe bel et bien qu'un héros soit emmené vivant (ce n'est donc pas seulement à l'âme d'être ravie mais à l'âme et au corps, à l'être vivant) par les dieux dans l'île des Bienheureux où il vit une vie étrangement immorale - parce qu'il devient ainsi un homme soustrait à la mort (mais je laisse cet aspect de côté parce que je ne comprends pas comment les Grecs ont pu concevoir une telle éventualité). Dans l'*Hadès*, la *psychè* n'est ni plus ni moins qu'une ombre qui ressemble à la personne vivante qu'elle a quittée, elle est l'*eidolon*, l'image (on pourrait même dire le négatif dans le sens photographique du terme) du vivant. Mais cette image, cette *psychè* n'a aucun pouvoir, elle est tout à fait impuissante et ne peut que perpétuer les souvenirs et les regrets du moment de la vie. Quand dans l'*Odyssée* Ulysse descend aux Enfers, il y rencontre, entre autres, Achille qui, en l'apercevant, lui dit: «Comment oses-tu descendre dans l'*Hadès*, au séjour des défunts, fantômes insensibles des humains épuisés?», c'est une formule qui dépeint assez puissamment l'impuissance radicale de la *psychè* quand elle a abandonné le corps. Et quand le même Achille dit à Ulysse: «J'aimerais mieux, valet de boeuf, vivre en service chez un pauvre fermier qui n'aurait pas grand-chose, que régner sur ces morts, sur tout ce peuple éteint», il démontre on ne peut plus clairement le manque total de valeur de la *psychè* des morts. En effet, si Achille est mort c'est pour devenir un héros, un «roi», pour être l'opposé d'un valet de boeuf, destinée que de son vivant il considérait comme étant pire encore que la mort elle-même! Mais pour Homère, la *psychè* n'est pas le seul élément constitutif de l'homme. L'homme se compose en effet de trois parties: la *psychè*, le *thymos* et le *noûs* (je m'excuse de simplifier ainsi ; en réalité, les choses sont bien plus compliquées, beaucoup plus embrouillées). Tous des éléments qu'on retrouve ensuite dans l'ensemble de la philosophie grecque, éléments particulièrement importants chez Platon.

On a souvent dit que la conception de l'homme propre à Homère est celle d'une radicale non-unité de l'être humain, c'est-à-dire de l'absence, dans l'homme, d'un élément qui pourrait réunir en soi les différentes fonctions que l'on retrouve dans le concept de *psychè*, de *thymos* et de *noûs*. Chez Platon, par exemple, l'élément unificateur est le *logistikon* l'âme, la partie rationnelle de l'âme qui se doit d'être hégémonique par rapport aux autres et de les tenir sous son contrôle. Une telle possibilité de l'hégémonie d'une partie de l'âme sur l'homme qui lui permettrait de vivre sa vie selon un principe de rationalité n'existe pas chez Homère. Chez Homère, il n'y a pas

d'élément unificateur, l'homme est vu comme un être divisé, mais cette division n'est pas métaphysique. N'essayons pas d'y voir une quelconque *Spaltung* du sujet selon le terme de Freud, c'est-à-dire une scission interne métapsychologique ou, d'après Platon, métaphysique. Il ne s'agit pas de cela chez Homère, chez qui, d'ailleurs, font défaut les traits essentiels de la psychologie unitaire, la seule qui puisse, paradoxalement, donner lieu à cette *Spaltung*, à cette scission : le sentiment de culpabilité et l'instabilité émotive fruit d'une oscillation du sujet entre des principes contradictoires qu'il perçoit en lui-même, comme, par exemple, entre la raison et l'instinct. Il y a le *thymos* (c'est la région du cœur) qui est le siège des passions, c'est-à-dire de toutes les altérations que l'homme ressent dans sa pratique du monde et des autres. Quand par exemple le guerrier qui combat sent monter en lui une force dont il ne soupçonnait pas l'existence jusque-là (ce qu'on appellerait aujourd'hui une décharge d'adrénaline), c'est dans le *thymos* qu'elle croît en lui. Le *thymos* est le siège du courage, de la rage, de la compassion, on pourrait donc dire que c'est le siège des émotions, c'est-à-dire de tous ces «états d'âme» qui nécessitent, pour se produire, une confrontation avec la réalité extérieure et qui relèvent donc plutôt de la réaction que de l'action entendue comme l'aboutissement d'une réflexion, d'une introspection d'un sujet fondé en éthique. Chez Platon, il deviendra la partie courageuse de l'âme, la partie volitive, partie très instable qu'il faut contrôler pour le bien de la raison car c'est elle peut être soumise à la partie appétitive, l'*epithumètikon* - celle qui désire. Chez Homère par contre le *thymos* est quelque chose que l'homme subit et qu'il ne peut donc contrôler. Le *thymos* peut réagir à beaucoup de choses et il est très difficile pour le sujet archaïque homérique de savoir d'où le monde l'appelle et à qui il répond. Cette difficulté de l'homme de comprendre clairement le réseau de forces dans lequel il est pris et auquel il réagit est démontré par ses rapports hautement problématiques avec les dieux, qui sont eux-mêmes des êtres de désir, qui aiment et haïssent les mortels suivant une logique subjective et donc imprévisible. Cela est particulièrement clair et cruel dans toutes ces situations mises en scène par Homère, dans lesquelles les dieux interviennent pour tromper les hommes, pour les mystifier afin de mieux les anéantir.

Dans l'Illiade, l'intervention la plus terrible d'un dieu est celle d'Athéna envers Hector lorsqu'elle se fait passer pour un frère de ce dernier. Hector qui a tué Patrocle et a ainsi obligé Achille à revenir dans la bataille est devant les murs de Troie. Il sait qu'Achille arrive et tout le monde le supplie de rentrer à l'intérieur des murs afin d'échapper à sa rage terrible. Hector décide malgré cela d'attendre l'arrivée de l'ennemi et, du haut des murs, toute la cité contemple avec désespoir Hector attendant la mort. Au moment où Hector voit Achille arriver il est pris de panique. Il a peur, il ne sait pas quoi faire et, finalement, il s'enfuit. Achille lui court après. Cette



poursuite semble devoir durer à l'infini puisqu'Achille ne peut pas rattraper Hector et qu'Hector ne peut pas fuir Achille. C'est Hector qui finit par s'arrêter et c'est alors qu'il voit un de ses frères à ses côtés, qui lui dit qu'il va l'appuyer dans sa lutte contre Achille. Hector reprend alors courage et attend Achille. Quand le combat commence Hector lance son javelot mais manque la cible, il se tourne alors pour prendre le javelot de son frère mais constate qu'il n'est plus là: il a alors conscience que les dieux l'ont abandonné, que l'heure de sa mort est arrivée. Cet exemple nous donne une idée du fait que le héros de l'Iliade ne peut jamais savoir à quoi s'en tenir dans son rapport avec les dieux, et que ceux-ci peuvent tromper l'homme pour le précipiter à sa perte, même si l'homme, tel Hector, n'a rien à se reprocher dans sa conduite envers eux et envers ses semblables. Un autre exemple d'intervention divine qui plonge l'homme dans le malheur est celle qui provoque l'*ate* chez les humains. L'*ate* est un état d'égaré mental que la divinité envoie à l'homme qu'elle veut perdre. La raison est en fait quelque chose de très labile en ce sens qu'elle appartient et n'appartient pas à l'homme. Le dieu qui veut perdre un homme lui envoie l'*ate*, c'est-à-dire un égaré d'esprit par lequel l'homme agit et réagit de telle façon qu'au lieu de retirer du bien-être de son action, il n'obtient que le malheur. Chez Homère, le *noûs* est la partie de l'homme qui fait surgir les images: il est une espèce d'oeil spirituel qui nous permet de voir clairement les choses. Les images viennent dans le *noûs* et le *noûs* est capable de les reconnaître. La capacité d'être raisonnable est la capacité de comprendre ce qui se passe autour de nous, d'être réceptif aux images et d'avoir des idées claires sur elles. C'est pourquoi lorsque les dieux interviennent, ils provoquent une distorsion du *noûs*. Chez Platon, par contre, le *noûs* est l'oeil de l'âme qui permet à l'homme - à l'homme-philosophe! - de contempler la réalité immuable et transcendante du divin. Chez Homère, le *noûs* n'a pas cette connotation ontologique et au lieu de contempler la réalité métaphysique qui s'ouvre à l'âme de l'homme parfaitement sage et juste, le *noûs* est l'«organe» qui permet à tout un chacun de bien saisir la réalité donnée dans l'immédiat. La conscience morale - qui n'existe pas encore chez Homère dans un sens «moraliste» - est cette capacité de l'homme de bien saisir le rapport existant entre lui et les autres et entre lui et le monde. Il s'agit donc de la capacité de parvenir à des idées claires, capacité qui peut toujours être perturbée par l'intervention des dieux et ce, sans que l'homme y puisse quoi que ce soit. Or, c'est justement ce qui semble impossible pour les personnages de l'Iliade: garder les idées claires. D'abord parce qu'en étant ouverts à l'émotivité pure, en ressentant leurs pulsions organiquement - je veux dire: en donnant au coeur, au foie, au diaphragme une autonomie signifiante pour exprimer la pensée de l'émotion (idée - celle de la pensée des organes - que nous ne pouvons plus comprendre aujourd'hui) - ils sont

toujours prêts à réagir (plutôt qu'à agir) sous le coup de l'impulsion, sans ressentir cela comme une contradiction ou une faute commise envers l'organe hégémonique, c'est-à-dire le cerveau, siège de la rationalité. Ensuite, parce qu'ils sont ouverts au plan divin et que celui-ci intervient constamment dans les affaires humaines. Mais ces dieux ne sont pas, dans leurs interventions, les garants d'une quelconque morale, ou d'une rationalité à laquelle il suffirait à l'homme de s'abandonner pour être sûr de bien agir, de bien comprendre le monde dans lequel il vit. Loin de là. L'homme ne peut pas se fier aux dieux (l'exemple d'Hector est suffisamment clair à cet égard), et il ne peut absolument pas deviner à quel moment les dieux vont intervenir et pour quelle raison. Il ne le sait pas car les dieux sont eux-mêmes traversés par le désir. Ce désir des dieux est irréductible à une quelconque logique, à une rationalité ordonnatrice qui garantirait aux hommes la stabilité du monde. L'irrationalité désirante des dieux, au contraire, plonge les hommes dans une réalité-panique, où le malheur peut frapper sans qu'on en comprenne la raison et sans qu'intervienne une quelconque moralité. Les dieux, chez Homère, ne sont pas ce qu'ils seront pour Platon. Pour Platon les dieux (quoique ce soit plutôt l'idée d'un dieu chez lui) sont ce qu'il y a de plus impassible. Pour Platon, dieu, s'il veut être dieu, doit être l'impassibilité même, le concept philosophique suprême, au-delà de l'essence. Les dieux chez Homère, par contre, ont des passions. Ils se chicanent, ils utilisent les hommes pour régler leurs querelles ; inversement, les hommes font éclater des querelles entre les dieux. Mais dans leurs propres querelles, les hommes risquent leur vie, elles se terminent par des bains de sang, dans la destruction, tandis que les querelles des dieux, elles, se terminent par des banquets et dans les réjouissances!

Et d'ailleurs, en parlant des dieux, on pourrait remarquer que la chose sur laquelle on n'a jamais, selon moi, assez réfléchi est la question de savoir d'où naît la conscience occidentale. Y-a-t-il un écart entre la conscience occidentale et les consciences hébraïque, islamique, primitive, mythique? Selon moi, oui. Cet écart est non pas exprimé dans la philosophie (qui le prendra en charge) mais dans la littérature, dans Homère, dans l'Iliade. Je crois que l'Iliade est la première et peut-être une des seules oeuvres dans lesquelles un conflit s'engage entre les hommes, et auquel les dieux participent, mais où ce sont les mêmes dieux qui sont adorés et honorés par tous. La fissure dans laquelle s'est logée la conscience occidentale n'aurait pas été possible si, à l'origine de la littérature, les Grecs avaient combattu au nom de Zeus contre les Indiens qui auraient combattu de leur côté au nom de Shiva ou les Égyptiens au nom d'Osiris. Dans la Bible, les dieux combattent, mais ils combattent contre les méchants dieux des autres ou plutôt, contre les faux dieux des autres. Il est facile à ce moment-là de poser un ordre du monde et de départager le noir et le blanc sans

qu'il y ait de zone d'interférence, de zone grise entre les deux. Ce gris ne se trouve qu'à l'intérieur du pécheur qui croit au dieu véritable. Mais chez les Grecs, il n'y a pas du tout cela. Au moment où Achille et Hector se trouvent face à face pendant le duel mortel qui boucle l'Iliade, ce sont deux hommes qui ont sacrifié aux mêmes dieux qui se font face. Les mêmes dieux leur doivent quelque chose: ce n'est qu'*Ananké* qui décidera de l'issue du combat. Cela est démontré par cette scène fameuse où Zeus monte sur le plus haut sommet de l'Olympe, sort sa balance et pèse la destinée des Grecs et des Troyens pour savoir quels sont ceux qui vont gagner. Ce n'est pas Zeus qui décide alors, c'est Nécessité, laquelle n'est absolument pas représentable par une quelconque subjectivité ni par une quelconque éthique. *Anankè*, qui fait pencher la balance du côté des Troyens en les destinant ainsi à la mort et à la terreur, n'a rien d'un principe éthique, ou simplement raisonnable: la destinée de Troie est décidée par l'irreprésentable, l'inavouable, l'explicite. Mourir à cause d'un tel principe devient vite absurde. Ceci met l'homme dans une situation intenable, car si les dieux tout en étant immortels sont partie prenante dans la lutte mortelle que les hommes se livrent, les dés n'en sont pas moins pipés. L'homme risquera toujours son seul bien qui est la vie dans une bataille où sont impliquées des subjectivités divines qui, elles, ne prendront jamais un tel risque. C'est cela la conscience tragique. La tragédie grecque ne commence pas avec la tragédie théâtrale. Le paradigme de la tragédie est l'Iliade. La tragédie se situe dans cet écart ontologique, métaphysique, entre l'immortalité des dieux qui se mêlent des affaires des hommes et la mortalité radicale de l'homme qui ne peut rien faire pour fuir sa destinée de mortel, sa destinée de malheur, ni pendant sa vie ni après sa mort. Chez Homère, cette brisure est d'une certaine façon comblée par les héros. Qui est le héros? (On retrouve là des éléments de la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel). Il y a deux possibilités pour l'homme: l'une est d'être quelqu'un qui accepte sa destinée de mortel et qui, à l'intérieur même de cette destinée, essaie de jouir le plus possible de la vie. Cette idée que la seule lumière dans la vie de l'homme est celle, réelle, du soleil qui resplendit dans le ciel, fait en sorte qu'on ne peut voir la vie que comme le seul bien. Et le seul bien de la vie est d'être heureux. Tout ce qui n'appartient pas au côté heureux de la vie fait partie du malheur et le malheur suprême est la mort et ce qui le précède: la vieillesse. À tel point que Sophocle, dans *Oedipe à Colone*, en arrive à dire cette phrase effrayante, issue de la sagesse grecque populaire archaïque: «Mieux vaudrait pour l'homme de n'être jamais venu au monde et si jamais il lui arrivait le malheur de venir au monde, il n'y aurait pas meilleure chance pour lui que de le quitter au plus tôt». Il est terrible d'en arriver à concevoir la vie comme ce qui nous amène inévitablement au malheur suprême, au malheur de la mort. La poésie de certains poètes

grecs n'est qu'une plainte sur le malheur d'être homme. Mais on peut quand même choisir de vivre sa vie de façon tout à fait humble et, à l'intérieur de sa limitation radicale, essayer d'avoir le plus de bonheur possible. C'est là l'enseignement du poète Hésiode, dont l'idéologie est l'exact contraire de celle de l'Épopée. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si, chez Hésiode, le concept central autour duquel se structure la vie humaine est celui du travail, concept totalement absent chez Homère. Quand le plus de bonheur possible est pensé en termes de ne pas avoir de malheur, il s'agit de l'existence que chacun de nous tente de se bâtir pour soi dans sa propre maison, cela revient à penser la vie comme un bien, le bien absolu dont on essaie de jouir (le vrai bien absolu, l'immortalité, n'étant possédé que par les dieux). Lorsqu'on conçoit la vie de cette façon, on fait partie des nombreux, de la multitude, concept très important chez les Grecs et chez Homère en particulier - *oi polloi*: les nombreux, distingués des *agathoi*, les meilleurs. Un homme a donc la possibilité de faire partie des *oi polloi*, c'est-à-dire de tous ceux qui se contentent d'une vie banale, quotidienne, qui se reproduit d'elle-même et qui a une valeur en soi dans la mesure où elle ne nous attire pas de malheurs et repousse le plus loin possible le malheur suprême: la mort. Mais les *oi polloi* ne relèvent pas le défi que l'homme se trouve pourtant à devoir relever à cause de sa situation désespérée au niveau métaphysique. C'est l'*agathos*, le héros qui va relever ce défi. Le héros est celui qui, entre la vie pensée comme bien absolu dont il faut jouir au maximum et le bien absolu pensé comme immortalité et qui est interdite à l'homme, choisit le risque de la mort. En risquant sa propre vie le héros détermine de façon autonome la valeur éthique de sa vie, pour conquérir l'immortalité de la gloire, du renom parmi les hommes.

Ce qui se met en place ici va créer énormément de problèmes à la philosophie et à la pensée de ce qu'est un sujet. Quand en effet on va vouloir s'arracher à la nature tragique du monde, il va falloir le repenser dans son ensemble. Si on choisit de faire partie des nombreux pour lesquels la vie a une valeur absolue, on fait partie de la grande chaîne des générations qui se donnent la vie l'une l'autre et quand on meurt, on fait partie de la grande assemblée des ombres de l'Hadès, la grande assemblée des morts dont on ne se souvient pas, dont le propre est l'anonymat. Les morts rejoignent l'entité collective des ancêtres. Le héros, par contre, en risquant sa vie et en mourant, en mettant en jeu ce qu'il a de plus précieux en allant à l'encontre du malheur suprême, devient un mort spécial: on lui élève une stèle, on le chante dans les poèmes. Le héros est celui qui en mourant obtient l'«immortalité sociale»: on se souvient de lui.

Tout ceci constitue une constellation mentale qui n'a rien à voir avec ce que nous concevons comme étant la conscience et la subjectivité. Je n'irais pas jusqu'à dire (comme le font certains chercheurs) que l'homme homérique n'a aucune identité propre, qu'il ne fait que réagir sans aucune

logique «caractériale» à des impulsions divines ou humaines. Il est faux de prétendre cela, car l'unité caractériale des personnages ressort nettement chez Homère. Achille est Achille: non pas parce qu'il est un héros mais parce qu'il est un individu. De même Hector est une individualité dans le sens fort du mot. On peut donc parler de la structure non-unitaire du sujet homérique, puisqu'il n'y a effectivement aucune fonction ou organe qui puisse - comme chez Platon - prétendre à l'hégémonie, mais cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas d'unité du sujet, puisqu'elle est inscrite dans la réalité textuelle, dans le fait que le poème épique se structure autour de ces unités qui en sont les personnages. Il n'y aurait d'ailleurs pas de littérature possible - au sens où nous l'entendons en Occident - si le héros n'avait pas une personnalité propre. La littérature exige l'existence de personnalités, de sujets. En ce sens, l'Ulysse de James Joyce conclut la littérature occidentale en présentant un personnage qui n'est qu'un flou infini de sensations, de paroles, d'émotions, etc. La tentative de Joyce est très claire: elle est une tentative d'aller à la limite de la littérature. À l'origine de la littérature, il y a l'individu.

De tout ce qu'on a dit jusqu'à maintenant, il ressort qu'on ne peut pas fonder une éthique sur l'Iliade. Pourquoi, si la position des personnages de l'Iliade est malgré tout ce qu'on vient de dire une position éthique? C'est que dans la culture grecque qui accueille l'Iliade comme un texte de référence, cette position est insoutenable. Tout ce qui constitue l'univers mental, théologique, psychologique de l'Iliade, est soutenu par une situation de guerre. La littérature, en naissant avec la guerre, ne peut pas donner à l'homme la mesure de sa vie parce que la vie des nombreux est la vie en temps de paix (on le souhaiterait du moins) dans la communauté civique à laquelle ils appartiennent: la cité. Les Grecs ne peuvent plus se satisfaire de l'éthique du héros au moment même où ils se doivent de fonder une éthique sociale. L'éthique héroïque est une éthique anti-sociale. Pour quelle raison? C'est précisément ce qu'explore la tragédie. La tragédie grecque reprend beaucoup de situations et de personnages de l'Iliade (Agamemnon, Ulysse, Ajax, etc.) mais démontre que ce à quoi l'homme est soumis dans la logique héroïque est la logique de l'*hybris*. L'*hybris* est un concept clé chez les Grecs et joue un rôle extrêmement important dans l'établissement de ce qu'on pourrait appeler la conscience. Ce concept implique qu'il y a un ordre du monde que l'homme ne doit pas altérer, briser. Les Perses<sup>2</sup> d'Eschyle sont une illustration parfaite de ce principe: quand les Perses envahissent la Grèce, ils rencontrent la défaite comme punition des dieux, non pas parce que, eux les méchants, ont voulu s'en

---

<sup>2</sup>Il s'agit de la seule tragédie «collective»: il n'y a pas vraiment de personnages et les Perses sont mis en scène comme ceux qui sont tombés dans la tragédie, dans le malheur

prendre aux bons Grecs, mais parce qu'ils ont construit un pont de barques afin de faire traverser un bras de mer à l'armée, en lui évitant ainsi un détour de 100 km. Les Perses ont commis là une faute tragique car la mer est une divinité: la mer - que les Grecs qualifient d'*aporos*<sup>3</sup>, c'est-à-dire l'endroit où il n'y a pas de direction tracée - est le non-chemin, et les Perses ont osé y construire un chemin! Construire un chemin sur la mer, c'est tomber dans l'*hybris*, c'est intervenir contre un élément fondamental de la nature. Les dieux ne peuvent pas pardonner une telle chose. Quand Héraclite dit: «Si le soleil sortait de son chemin, les érynnies seraient prêtes à l'y reconduire et à lui faire payer son *hybris*», il veut dire que même le soleil est tenu de respecter la loi inscrite dans la nature. Il s'agit d'une loi d'équilibre posée au début du monde (pas au début-début, car le vrai début est le chaos, ce qui ne peut être ni nommé ni pensé, le mélange et le désordre absolus: le début du monde se situe après la bataille terrible qui opposa dieux et titans, forces du chaos et forces de l'ordre, jusqu'à ce que l'ordre ait pu être établi). L'*hybris* c'est briser cet ordre du monde, c'est ramener le monde au chaos. Mais la tragédie grecque ne conçoit pas l'*hybris* seulement dans les termes de cet *hybris* fondamental que constitue la tentative d'intervenir au sein de la nature divine et d'essayer de lui imprimer la marque de l'homme. Il est aussi un autre *hybris*, beaucoup plus fort en ce sens qu'il est à la portée de tout homme de l'accomplir: il s'agit de l'*hybris* qui pousse un homme, en poursuivant son propre intérêt, à heurter ceux d'une communauté et ceux des dieux eux-mêmes. Cet *hybris* est illustré de maintes façons dans la tragédie. Ce qui est terrible dans la tragédie est qu'on peut briser l'équilibre instable du monde et, pour revenir à l'ordre, il faut supprimer la cause du désordre et punir le coupable. Entre la transgression de l'ordre du monde et la punition infligée dans le but de le rétablir, il y a le malheur, il y a la tragédie. C'est dire qu'avant que la punition puisse frapper l'homme coupable d'*hybris*, il faut que le malheur se soit manifesté dans toute son ampleur et qu'il coïncide avec la mise en désordre du monde. Ce qui est étrange et terrifiant dans la tragédie grecque est que le dieu qui veut punir un homme pour l'*hybris* qu'il a commis le pousse souvent à en commettre un autre. Ainsi, Agamemnon part en Guerre contre Troie parce qu'Hélène, la femme de son frère Ménélas, a été enlevée par Pâris (c'est le motif qui déclenche la guerre de Troie). L'Iliade n'accorde aucune valeur éthique au fait qu'Agamemnon, le roi des rois, celui qui commande l'armée sous Troie, accepte ou non d'aller en guerre - il n'échoit pas au poète d'en parler. La tragédie par contre, tout en reprenant les mêmes éléments, affirme qu'Agamemnon, au moment où il accepte de partir en guerre pour ramener l'épouse de son frère à la maison, commet l'*hybris*. Pourquoi? Parce que

<sup>3</sup>En philosophie, tomber dans l'aporie, c'est tomber dans le non-chemin.

tout ce qu'il est capable de voir est son intérêt personnel, sa volonté d'atteindre la gloire, ainsi que l'intérêt de son frère, mais en aucun cas celui de la communauté. Dans l'Agamemnon d'Eschyle, le peuple le lui fait d'ailleurs clairement savoir: «quand tu décidas de partir pour Troie pour aller chercher une épouse dévoyée, je t'ai pris pour un fou et tu l'étais». Il y a ce premier moment de faute d'Agamemnon, mais il y en a aussi un deuxième. Au moment où l'armée doit s'embarquer pour Troie, les vents sont contraires. Agamemnon en demande la raison à un devin qui lui répond qu'il a commis une faute contre une déesse: s'il veut que les vents lui soient favorables, il doit sacrifier sa fille. Agamemnon sacrifie donc sa fille sur un autel et, quand elle lui crie sa douleur et sa haine, Agamemnon lui met un baillon sur la bouche. C'est alors qu'il commet de nouveau l'*hybris* car en baillonnant sa fille, en lui ôtant la parole, il en fait un animal, il la transforme en cette brebis sacrificielle qui était elle-même devenue le substitut de la victime humaine ; en faisant de sa fille une brebis Agamemnon invertit les valeurs et commet un péché d'*hybris*. Un péché d'*hybris* que le dieu lui même l'a mis en tentation d'accomplir par l'intermédiaire du devin. L'*ate* qui frappe ensuite Agamemnon dans l'Iliade et amène le malheur à l'intérieur du camp grec, c'est encore le dieu qui le lui a inspiré. Cette logique par laquelle le dieu pousse l'homme à commettre l'*hybris* pour mieux le punir ensuite est assez étrange.

On a donc un tableau assez clair: l'homme doit, pour être sain d'esprit, s'en tenir à une juste mesure. L'*hybris* est la démesure. Une mesure du monde a été posée, l'homme qui veut maintenir l'ordre du monde dans lequel il peut avoir une vie heureuse doit maintenir cette mesure (d'où une des phrases les plus anciennes de la philosophie occidentale: «tout selon mesure» et «connais-toi toi-même» qui est inscrite sur le portail du temple d'Apollon à Delphes. «Connais-toi toi-même» n'a pas un sens introspectif. Cela signifie «sache que tu es un homme et que dans la limite absolue de ton être «homme» tu trouves ta mesure à l'intérieur de laquelle, si tu la respectes, tu peux espérer avoir une vie heureuse»).

Mais il y a une contradiction qui sera constitutive du débat sur la conscience en Grèce ancienne: le héros grec de l'Iliade (qui sera aussi le héros de la tragédie) est le représentant du corps social. Agamemnon est le roi des rois et personne dans l'Iliade ne lui conteste son pouvoir. Personne ne conteste à Achille son caractère héroïque. Personne ne conteste qu'Hector est le meilleur des Troyens. Non seulement cela, mais tous sont des idéaux: ils s'élèvent par leur subjectivité propre à l'idéal de l'être humain. Ils ont tout ce que les hommes aimeraient avoir: la force, l'honneur, la jeunesse, et quand ils vieillissent sans avoir connu le malheur parce qu'ils sont restés sains d'esprit (comme le père d'Achille lui-même), ils jouissent d'une vieillesse heureuse, comblée d'honneurs. Ils ne connaîtront jamais la misère et on leur offrira toujours la meilleure partie

du mouton à manger. (Le frère de Sarpedon lui demande un jour pourquoi on leur donne toujours la meilleure partie du mouton, pourquoi ils mangent mieux que tous les autres, pourquoi ils ont des honneurs: pour ce qu'ils sont en train de faire à ce moment-là, c'est-à-dire se diriger vers l'ennemi. Ils risquent leur vie au combat et le risque qu'ils prennent ainsi est récompensé par les moutons qu'on leur donne à manger. Ce sont des héros).

Il y a cette contradiction dans la mentalité de l'univers héroïque (peu importe qu'il s'agisse de littérature ou d'histoire) : celui qui a les honneurs et constitue l'idéal même de l'être humain est aussi celui qui peut plonger le monde dans la tragédie. La volonté d'obtenir honneurs et gloire, la volonté de voir son individualité et sa personnalité persister au-delà de la mort dans le souvenir des hommes, peut faire en sorte qu'il n'y ait plus que cela qui vaille dans la vie et ce, de façon tellement absolue que le héros n'est plus capable de voir l'intérêt commun qui, en réalité, est le seul qui lui donne droit, en étant l'illustration et la défense, de réclamer le statut de héros. Ainsi, c'est une métaphore récurrente chez les Grecs que celle du chien de garde qui doit protéger les moutons des loups (quitte à en manger un de temps en temps) se transforme lui-même en loup et mange les moutons qu'il devait garder: c'est la perversion du lien social, la perversion de toute la mécanique qui permet le fonctionnement de l'univers social. Quand cela arrive, ce n'est pas seulement le héros qui tombe dans la tragédie mais toute la société. La tragédie grecque n'a rien à voir avec ce que nous appelons aujourd'hui la tragédie, n'a rien à voir avec une tragédie à l'américaine! La tragédie véritable a ceci de propre qu'elle ne se limite pas à détruire un point précis de l'univers, celui d'où est issu le désordre. Le désordre amené dans la tragédie a la possibilité de s'étendre et de devenir l'univers tout entier et c'est pour cela que Solon affirme: «il faut éteindre toute démesure (*hybris*) au tout début, comme un incendie», parce que l'*hybris*, comme l'incendie, se propage à une vitesse terrible et ce d'autant plus que chaque acte d'*hybris* déclenche des passions qui l'attisent jusqu'à embraser tout sur son passage. Au moment où cela arrive, il n'y a pas de limite au malheur. Oedipe qui a tué son père et a couché avec sa mère n'est pas le seul à être châtié. Toute la ville l'est avec lui. Quand Créon prend la place d'Oedipe, le malheur continue. Dans la tragédie, c'est la totalité qui est frappée, ce n'est pas un particulier. Celui qui représente la totalité peut, par son action menée selon un idéal social, mener la société à sa perte. C'est d'ailleurs ce qui, selon Aristote dans la Poétique, constitue le propre de la violence tragique: elle n'est pas celle qu'on exerce contre l'ennemi ou les neutres, mais contre ce à quoi on est lié par une alliance, par un lien de *philia*. C'est dans le renversement qui fait en sorte qu'on trouve un ennemi là où l'on s'attendait à trouver un ami (dans le sens fort que les Grecs donnent à ce concept) que réside le



malheur tragique, la violence tragique. C'est pour cette raison qu'un des grands problèmes de la pensée grecque sera d'établir le lien entre la nécessaire reconnaissance sociale de la valeur de l'individu et la valeur de l'individu héroïque qui, devenant un absolu, conduit la société à devenir le terrain de lutte où l'ami se transforme en ennemi. Cela est très clair chez Platon: celui qui veut absolument être le représentant en sa propre personne du corps social, celui dans lequel le corps social se reconnaît, celui dans lequel le corps social reconnaît ses valeurs, est celui qui met la société en danger de destruction. C'est ici que la philosophie va intervenir en disant que la correspondance entre la valeur sociale et la valeur individuelle n'est pas absolue. Tant que les Grecs restent à l'intérieur de l'idée colportée d'abord par l'Illiade, ensuite mise en abîme par la tragédie, et selon laquelle la valeur sociale est synonyme de son expression dans un individu, le problème éthique reste entier.

**Jacques Goguen:** Il n'y a pas vraiment reconnaissance de l'individu dans la Grèce antique, si?

**Dario De Facendis:** Le fondement même de la société grecque à toutes les périodes (aussi bien dans la Grèce archaïque qu'au temps de la démocratie athénienne sous Périclès) est l'aristocratie. La valeur sociale se concentre chez certains individus et on accepte cela de façon tout à fait naturelle. Ce qui est différent dans la démocratie, ce n'est pas d'avoir nié la valeur des *Agathoi*, mais d'avoir donné une valeur aux *Oi polloi*, à travers la politique impérialiste d'Athènes, comme nous le verrons plus loin. La valeur de l'individu n'est reconnue que si elle réfléchit la valeur sociale. C'est là l'engrenage dans lequel la conscience est prise en Grèce ancienne: un individu doit toujours être une valeur en soi pour la société. C'est la société qui reconnaît en l'individu exceptionnel le caractère idéal de ses propres valeurs. Le juge, par exemple, est celui dans lequel la société reconnaît sa propre vision du monde. Le juge peut décréter le bien et le mal en fonction de la vision du monde qu'a la société. De même, lorsqu'on reconnaît dans le héros qui risque sa vie pour le bien de la société les valeurs que sont l'honneur, la force, la noblesse, ce sont autant de valeurs sociales qu'on reconnaît en lui.

Dodds a souligné que le moment fondamental de transition dans la société grecque fut celui du passage d'une «société de la honte» à une «société de la culpabilité». La société de la honte est une société dans laquelle l'individu ne peut se voir soi-même qu'à travers le regard des autres. C'est pour cette raison qu'en Grèce archaïque il importe peu que quelqu'un ait commis ou non une mauvaise action. Cela n'a rien à voir avec le fait que la personne soit coupable et se sente coupable: si on la voit comme tel, elle l'est. La puissance du regard de l'autre sur l'individu est absolue.

L'individu ne peut se concevoir que par rapport à l'image que les autres lui renvoient de lui-même. C'est pour cela que dans une telle société le sentiment le pire qu'on puisse ressentir est celui de la honte. Rougir est un élément important de la philosophie platonicienne (on trouve quelques rougissements très significatifs dans ses dialogues!): c'est le moment où l'individu projette en lui-même le regard des autres, le fait sien et se juge par rapport à ce regard tout puissant. Ça prendra une déchirure absolue du tissu entre l'individu et la société, entre le regard qu'on porte sur nous-mêmes et celui que les autres portent sur nous pour en arriver à un Socrate qui se présente devant la cité et dit aux juges: «C'est moi qui suis juste et vous, les juges qui jugez en vertu des valeurs fondamentales de la cité que vous représentez dans votre jugement même, vous êtes coupables». Pour en arriver au point où Socrate, dans l'absolu de son individualité, s'oppose en tant que sujet philosophique au sujet politique, il faudra une révolution. La philosophie naît de cette révolution. Un philosophe italien contemporain a dit qu'on pouvait opposer dans la Grèce ancienne deux façons paradigmatiques de concevoir la conscience et la morale: d'une part, ceux pour qui la conscience et la morale représentent le lien politique (qui s'exprime par le social - union absolue entre l'individu et la cité) et, d'autre part, la pensée de l'âme (non plus la *psychè* d'Homère mais celle de Platon, la *psychè* comme élément transcendant à l'intérieur de l'homme qui est punie ou récompensée dans la vie future en fonction de ce qu'elle a accompli dans le corps de l'homme pendant sa vie terrestre. L'idée d'une punition outre-tombe n'existe pas dans l'Illiade...).

Cela est sans doute vrai, comme il est vrai qu'il existe en Grèce ancienne des sectes (par exemple les Pythagoriciens) qui ont brisé la vision héroïque du monde et qui jugent les liens politiques de la cité, ainsi que toutes les valeurs qui y sont attachées, comme le lieu même de la perdition. Ce n'est plus la société qui juge la valeur de l'homme, mais l'homme parvenu à la sagesse, l'illuminé qui, par sa connaissance du divin, juge tous les autres hommes comme étant des égarés, des êtres qui vivent dans la faute et l'ignorance. Dans un tel contexte, c'est l'âme qui devient le concept portant, central ; non pas l'âme d'Homère, vouée à l'Hadès et à l'impuissance d'une vie dans les ténèbres, mais l'âme qui nous est familière, à nous chrétiens, celle qui participe de la divinité et qui, après sa mort, si l'homme a été sage, participe directement de la lumière divine. L'âme, conçue dans ces termes, devient ce qu'il y a de plus subjectif, et elle devient hégémonique non seulement à l'intérieur de l'individu mais dans les rapports entre les hommes. C'est seulement par une telle révolution qu'on peut parvenir à la position du sage, de l'individualité irréductible qui peut s'arroger le droit de juger le monde et la Cité, sans se soucier du jugement des autres hommes, disqualifié dès le départ. Mais, malgré l'importance d'un tel courant, il faut faire très attention à ne pas commettre une grave erreur de

perspective: ce courant sera toujours minoritaire en Grèce et il aura une influence négligeable sur le déroulement de l'histoire concrète, politique. Nous avons tendance, au contraire, à lui attribuer une importance extraordinaire à cause du fait que c'est cette vision du monde qui ouvre le champ philosophique et rend possible une ontologie. Parménide, Empédocle, Héraclite, sont en réalité en opposition à la culture majoritaire grecque. La même chose pour Platon que nous considérons presque comme un paradigme de la pensée grecque tandis qu'il est, d'un point de vue grec, un élément marginal, sinon incompréhensible. Nous ne réalisons pas tout à fait - même si les dialogues platoniciens en témoignent avec insistance - que le personnage philosophique de Socrate, pour qui le concept d'âme est central, parle un langage que ses interlocuteurs - représentants de la culture officielle et majoritaire - ne comprennent pas, et quand ils le comprennent, le refusent et le ridiculisent. Si on en reste à cette vision du monde majoritaire et officielle, on voit que l'héritage homérique ne peut d'aucune façon être le fondement d'une éthique sociale, puisque la vision du monde qui en est la base ne peut être valable que dans une logique de guerre permanente, dans laquelle les seules valeurs qui ont un poids éthique, reconnu socialement, sont celles du héros, qui, pour être considéré comme tel, doit s'arracher à la vie civique, à sa logique vitale, banale. Ce cercle vicieux de la gloire, qui sème la mort et la destruction, qui voue le monde au malheur et au tragique, est illustré de façon horrible par une des scènes de l'Iliade où les commentateurs voient un des tableaux les plus touchants de l'humanisme homérique, et de l'amour tendre, tandis qu'il est, à proprement parler, terrifiant. Il s'agit, naturellement, de la scène de la rencontre, dans Troie, entre Hector et sa femme Andromaque, qui vient à la rencontre du guerrier avec leur fils dans les bras. Qu'elle ait cet enfant dans ses bras n'est pas dû au hasard: elle veut en fait supplier Hector de ne pas aller à la bataille parce qu'elle sait qu'il va rencontrer la mort. Et c'est au nom de l'enfant, du lit conjugal, de leur amour, qu'elle lui demande de renoncer à la «mêlée sanglante». C'est la vie, la vie dans ce qu'elle a de plus élémentaire et, dirions-nous, de plus sacré, qu'elle met devant le héros pour le convaincre. Mais le héros est au-delà de cette logique. Pour lui, c'est seulement l'honneur qui compte. Il ne fait que répondre qu'il faut prier Zeus en ces termes: «Zeus et les autres dieux, accordez-moi que cet enfant, mon fils, devienne, comme moi, illustre parmi les Troyens, ainsi que moi plein de force, et règne avec autorité sur Ilion. Qu'on dise un jour: il est bien supérieur à son père! quand il reviendra du combat. Qu'il rapporte les dépouilles sanglantes des ennemis tués par lui, et réjouisse l'âme de sa mère». Ainsi, pour le guerrier, l'appel de la vie n'a de sens que dans la reproduction du cadavre: la vie du fils n'a de valeur qu'en tant qu'elle sera à l'origine d'autres massacres, et l'amour maternel de la femme ne peut se concevoir que comme jouissance devant la dépouille sanglante,

déposée à ses pieds, de son fils, dépouille d'un fils qui a jeté, par sa mort, une autre mère, une autre épouse, d'autres enfants dans le deuil et le désespoir. Une telle logique est, à proprement parler, mortifère ; elle ne voit le monde qu'avec les yeux de la mort et elle est invivable. On ne peut construire sur une telle logique une éthique de la vie, de la communauté civique garante de cette vie et de sa banalité (la vie comme simple reproduction du vivant). Surtout qu'une telle logique amène dans la société, une fois la guerre terminée, les germes de la guerre civile, du malheur tragique, comme l'illustre la tragédie.

La possibilité de dépasser une contradiction qui peut amener à la guerre civile ou à la tragédie (qui, si elle n'est pas nécessairement la guerre civile, s'exprime par un désastre qui frappe la société) est, dans un monde où les valeurs homériques ne sont pas dépassées tout à fait, d'unir les deux moments qui se trouvent séparés dans l'éthique héroïque, celui de la gloire personnelle, du renom héroïque et celui de la vie de la cité en temps de paix, c'est-à-dire la réalité des *oi polloi*, les nombreux qui vivent une vie banale s'appuyant sur l'ordre plus ou moins naturel des choses dans lequel la vie est un bien absolu. L'homme doit maintenir sa place dans la succession des générations afin de pouvoir espérer un minimum de félicité compte tenu de sa situation ontologique défaillante dans le monde . Il s'agit là de la solution qu'a trouvée Athènes dans l'expérience de la démocratie. Au moment où les Perses attaquent la Grèce et que Athènes est la seule cité grecque qui tient véritablement tête à l'invasion perse (à la bataille de Salamine), toute la population a quitté la ville pour ne pas devoir se défendre dans une bataille terrestre suicidaire et ainsi, livrer bataille aux Perses sur la mer. Les Athéniens laissent donc ces derniers envahir leur cité et y mettre le feu. Au moment où toute la collectivité risque sa vie dans les guerres médiques, le transfert s'effectue de l'héroïsme subjectif du héros archaïque à l'héroïsme comme identité collective. Thucydide relate que les Athéniens ressortent toujours l'histoire de Salamine et ne se lassent pas de vanter les exploits de leur cité pendant les guerres médiques. C'est sur cette nouvelle identité héroïque de la collectivité qu'Athènes fonde sa solution au problème dont on vient de parler, c'est-à-dire que la collectivité elle-même est supposée avoir des caractères héroïques qui, auparavant, échouaient aux identités particulières des héros. La démocratie s'établit à ce moment précis. La démocratie donne la possibilité aux individus de prendre part au caractère héroïque de la collectivité tout en lui donnant la possibilité de jouir de la vie de la façon dont les *oi polloi* pouvaient en jouir. C'est l'expérience de l'empire athénien qui permettra cette solution. C'est la cité devenue sujet de ses propres décisions et de sa propre politique à travers l'assemblée de tous les citoyens mâles en âge de raison qui détermine le cours des événements. Le problème qui se pose désormais est de savoir comment agir, parce qu'un

événement est toujours lourd de conséquences qu'il faut savoir calculer. La politique est le moment d'incertitude radicale d'une collectivité face à son futur, car c'est le moment où elle prend des décisions grosses de conséquences. Les conséquences des actions humaines ne sont jamais prévisibles du fait des relations que les hommes maintiennent avec le cosmos et les autres hommes. Le fait d'opter pour des actions qui ne mènent pas au désastre est donc la préoccupation fondamentale de la politique entendue comme auto-décision d'une collectivité qui se considère comme le sujet de sa propre histoire. En ce sens les Grecs font un pas en avant décisif dans la direction de la sortie du mythe car la politique est une catégorie autonome de l'action humaine. Chaque décision prise à l'assemblée par le peuple souverain est à la base d'une nouvelle réflexion des Grecs à propos du sujet et de la conscience.

Avec le passage à la démocratie, on assiste aussi à un changement radical dans la stratégie guerrière. Dans la guerre archaïque, il s'agit surtout d'un combat entre des individus, où chacun peut exprimer sa valeur, ressentir une vaste gamme d'émotions et réagir en conséquence. Avec la nouvelle stratégie de la guerre hoplite, les soldats (tous les citoyens) vont à la guerre en rangs serrés et chacun doit absolument maintenir la ligne. Il n'est plus question que quelqu'un, sur une impulsion quelconque, recule ou avance plus vite que tous les autres. La stratégie consiste à former un bloc unique qui va à l'encontre de l'ennemi comme un seul homme. Ce bloc unique correspond à la collectivité qui se saisit soi-même dans sa lutte pour sa survie. Il n'est donc plus question que la bataille soit régie par des passions, la bataille qui ne prend fin qu'au moment où on rompt les rangs. La pratique politique de la démocratie, quant à elle, en donnant à la discussion le caractère d'une prise de conscience collective de ce qu'il faut ou ne faut pas faire, fait en sorte que celui qui parle à l'assemblée, qu'on écoute et qui fait pencher la balance dans un sens ou dans un autre, n'est plus le «détenteur» exclusif de la décision prise à partir du moment où elle est faite sienne par l'assemblée et donc par la cité ; l'avis qu'a émis l'orateur ne lui appartient plus. Se pose alors le problème de la culpabilité collective, brèche dans laquelle s'infiltré le discours philosophique dont Socrate, devant ses juges, va représenter le moment culminant. Si l'*hybris* d'Agamemnon pouvait jeter la société dans le malheur c'était tout de même encore l'*hybris* d'Agamemnon. Par contre, quand les décisions sont prises dans une société démocratique et ont été votées par les citoyens ou leurs représentants incontestés («Le peuple d'Athènes a décidé que...») l'*hybris*, quand il advient, renvoie à une responsabilité collective. L'*hybris* n'est plus le propre d'un individu qui a pris ses désirs pour ceux de la société mais celui de la société elle-même qui a désiré ce qu'il ne fallait pas désirer.

Mais que désire la société? Il faut distinguer entre le désir du commun et le désir fondé en raison. Le politique est pensé comme le lieu où ce qui prime n'est pas le caractère raisonnable de l'âme humaine mais le caractère non-raisonnable du désir. Le lien social est un lien régi par le désir du commun lequel est un désir de gloire, de richesse, de tous les biens absolus de la vie. On est encore dans une société qui pense la réalité métaphysique ontologique de l'homme comme étant absolument séparée de la réalité métaphysique ontologique des dieux. Si le seul bien qu'on ait est dans la vie, pour les Grecs il n'y a alors pas de doute qu'on soit plus heureux quand on est riche que quand on est pauvre, plus heureux quand on est connu qu'inconnu, quand on est beau que quand on est laid, etc. Ces valeurs sont les valeurs de la puissance et Athènes se définit en termes de puissance: nous sommes en présence d'une société qui, compte tenu de ses valeurs immanentes, se dirige à sa perte puisque la démocratie athénienne ne peut se maintenir que grâce à la politique impérialiste et que, comme le dit Périclès, Athènes se doit d'être un tyran pour ses «alliés». Au moment où gloire et jouissance de la vie se rencontrent dans la pratique démocratique, au moment où il y a synthèse entre vision héroïque et vision banale de la vie dans le sujet impérial de la Cité, il est clair que cela ne peut se faire qu'au nom d'un désir illimité de biens et de renommée.. Pour Platon et Socrate, il était évident que cette logique illimitée du désir était une logique de l'*hybris*. L'individu, en pouvant à travers la démocratie synthétiser en lui-même son propre désir personnel et le désir de richesse et de gloire du commun, peut donner libre court à son *hybris*, lequel est en même temps celui de la cité tout entière. C'est pour cette raison qu'Alcibiade est à la fois coupable et non-coupable, dans la mesure où il arrive à convaincre la ville entière de ce qui est bon pour elle, au nom d'un désir que toute la cité partage.

La philosophie va donc devoir se poser comme moment de cassure du désir du commun, cassure du lien social par lequel on en arrive à établir un sujet collectif: celui de l'Athènes démocratique. La philosophie va ramasser toute une série de traditions très anciennes, la tradition pythagoricienne, celle des Mystères, traditions qui posent face à la logique de l'*hybris* et du désordre l'âme, comme élément absolu fondé métaphysiquement dans la transcendance des dieux, une âme qui peut s'opposer au désir du commun et de la cité. La conscience dans le sens fort du terme va se déterminer dans le discours comme opposition entre un individu qui participe de la rationalité divine et une société en proie à la folie.

La conscience pour les Grecs, de la période la plus archaïque à Platon, n'a jamais été entendue en termes de conscience intérieure de l'individu. À l'origine, la conscience désigne toujours une connaissance partagée avec d'autres. L'idée de conscience transparait par exemple dans le terme «conspiration»: ceux qui conspirent et ont un secret sont conscients, c'est-

à-dire qu'ils connaissent quelque chose qui n'est pas connu de la majorité des hommes mais ils le connaissent l'un par rapport à l'autre. Pour en arriver à la conscience comme ce qui est connu par l'individu lui-même en absolu (comme c'est par exemple le cas de Socrate) un grand pas reste à franchir. Il est possible de distinguer deux réactions philosophiques à cet état de choses: celle représentée par l'individu paradigmatique qu'est Socrate et la réaction sophistique.

La réaction sophistique nie la réalité divine mais pose une loi à la base de la société humaine (pas exactement celle du contrat social bien qu'elle en soit assez proche). Dans le Protagoras de Platon la question pour Socrate est de savoir si le principe de la démocratie est possible. Il s'agit de savoir comment il se fait que dans la pratique démocratique athénienne, n'importe qui peut donner son avis sur les questions politiques. Pour donner son avis sur des questions politiques il faudrait, comme c'est le cas des autres «techniques» que les hommes possèdent, les connaître. Quand dans l'assemblée on discute de la construction d'un bateau, c'est le charpentier qui se lève et indique comment il faut procéder ; quiconque se lève qui n'est pas charpentier et ne connaît pas le métier se fait taper sur les doigts. Socrate se demande comment il se fait que lorsqu'on parle d'une chose aussi banale que la construction d'un navire, seuls les experts ont le droit de prendre la parole alors que lorsqu'on prend des décisions politiques dont dépend le destin de la cité elle-même, n'importe qui peut se lever et donner son opinion. Protagoras lui répond que l'homme au moment de naître, en tant qu'espèce animale, était l'animal le moins animal qui soit, c'est-à-dire qu'il n'avait pas de caractère animal propre, il était par conséquent un être complètement vulnérable. Pour se défendre de la nature régie par la loi de la lutte pour la survie il fallait que les hommes s'unissent. Pour s'unir les êtres humains devaient dépasser ce manque naturel en eux car à partir du moment où ils se réunissaient, ils luttaient les uns contre les autres et se faisaient donc subir la même violence que la nature leur faisait subir. C'est à ce moment que Zeus donne en partage à tous les hommes (non pas seulement à certains d'entre eux, comme c'est par exemple le cas d'une technique comme la médecine) la *politike technè*, l'art politique, lui-même basé sur deux sentiments: la *dikè* et *eidòs*. La *dikè* est le sentiment qu'il existe une justice et *eidòs* est le sentiment de la honte. Ces deux sentiments sont à la base de la société et quiconque ne les partage pas est hors-la-loi, c'est-à-dire qu'il brise le lien qui fait de l'homme un *anthropos*, un être politique. Il faut mettre à mort celui qui ne possède pas ces sentiments car il est l'ennemi non pas de la cité ou d'autres hommes mais de l'humanité tout entière. Si *dikè* et *eidòs* sont intersubjectifs, c'est-à-dire qu'ils n'appartiennent pas à l'homme en tant qu'être individuel mais en tant qu'être social, alors toute décision et tout sentiment socialement partagés seront nécessairement une bonne

décision et un bon sentiment. Le seul critère qui permette d'établir que quelque chose est juste est que chacun la retrouve en lui: il s'agit là de la base de la justice pour Protagoras.

Pour Gorgias qui va beaucoup plus loin dans la négation du divin et dans le relativisme, l'être humain n'a même plus ce sentiment-là, mais est un être traversé de part en part par l'irrationnel. Le sujet humain est un vide. Dans ce vide il y a des représentations créées par des paroles ou des images venant du monde extérieur auxquelles l'homme réagit. C'est ce qui permet de comprendre la puissance de la poésie: elle est en mesure de créer la peur chez l'être humain, même s'il sait parfaitement que ce à quoi il est confronté ne sont que des paroles. Le *logos* héraclitéen amené à un niveau pragmatique devient un élément tout-puissant parce qu'il est capable de reproduire ce qu'est la réalité extérieure sur laquelle nous n'avons aucune prise. Nous réagissons à des images de façon tout à fait irrationnelle et celui qui peut avoir le pouvoir de dicter la loi et le comportement d'une société, selon son propre intérêt car à ce moment-là il n'existe que cela pour lui (l'intérêt d'obtenir le pouvoir, la richesse, etc.), est celui qui est capable, grâce à la parole, de stimuler chez les autres (entendus comme de purs vides ontologiques) des images qui les font réagir dans le sens inscrit dans l'agencement langagier utilisé par celui qui parle. Le grand rhétoricien est celui qui à travers l'art de la parole donne un contenu au vide ontologique du sujet.

Contre Protagoras et Gorgias se posent Platon et Socrate. Il faut refuser, pour la philosophie, d'un côté que le sujet soit le sujet collectif parce qu'alors il n'y aurait aucune possibilité de combattre l'injustice élevée en système, injustice telle que Platon la reconnaît à Athènes. De l'autre côté, il faut combattre l'idée du sujet vide, expression la plus pure de la théorie démocratique du pouvoir. Mais comment faire? Il faut établir un élément transcendant conscient qui détermine le bien et le mal de façon absolue: il s'agit du dieu. Le dieu est absolument transcendant et règle le monde selon des lois absolues. L'homme a une âme qui est le reflet de cette divinité: l'homme, en sa conscience, peut donc s'opposer à la réalité de sa cité, peut s'opposer à la multitude au nom de la conscience qu'il a d'une divinité non soumise aux passions. Dès que la divinité éprouve des passions on en arrive à la chose tragique et absurde qui constitue le moment d'achoppement de la culture grecque: la possibilité que le dieu lui-même soit l'artifice du mal. L'absolu catégorique de Platon édicte qu'on ne pourra jamais dire que le dieu, de quelque façon que ce soit, puisse participer du mal. Le dieu ne peut être que le pur bien. Sur ce pur bien s'établit la relation de réflexion de l'âme qui non seulement est en communion avec le divin mais sera aussi récompensée dans une vie future en fonction de ce qu'elle aura accomplie pendant sa vie humaine.



L'interrogation philosophique n'a en effet d'autre contenu que celui d'établir le sens de la Justice, d'en établir l'effective existence. La quête de Socrate et de Platon est d'abord et avant tout une quête de justice, et c'est en relation avec cette quête que le champ philosophique s'ouvre à l'ontologie, à la métaphysique, à l'âme. C'est l'épuisement de toute fondation immanente, politique, de la justice, qui demande sa fondation métaphysique, une fois constaté que la justice des dieux homériques est ineffective, voire criminelle. La philosophie va élargir une brèche déjà présente dans la pensée grecque, et qui est illustrée par l'oeuvre de Hésiode, de Théognis, de Solon. Cette brèche est celle qui s'ouvre entre l'idée commune que la richesse et le pouvoir sont la récompense de vertus civiques et politiques, et le désir du commun qui, donnant à la richesse et au pouvoir une importance absolue, finit par les prendre comme une fin en soi, hors des médiations politiques et éthiques. À la préhistoire du fondement métaphysique de la justice, il y a un questionnement on ne peut plus concret: comment se fait-il que nous soyons conscients que de nombreuses personnes qui possèdent renommée et richesse puissent être des personnes méchantes? Comment se fait-il que ceux qui sont justes souffrent la plupart du temps et ne possèdent pas les biens dont les méchants jouissent? Comment se fait-il que s'il y a une justice divine, cette justice ne châtie pas les méchants? Répondre à ces questions est absolument nécessaire, puisqu'il y a deux possibilités: soit la justice n'existe pas, et alors la société devient le champ d'action où les plus forts et les plus rusés jouissent pleinement de la vie aux frais de tous les autres (c'est une spirale infinie de violence et d'usurpation) ; soit cette justice existe et elle doit se manifester quelque part. Le devoir du philosophe - du père mythique de la philosophie - Socrate, est alors de manifester cette justice par sa pratique discursive à l'intérieur de la Cité, en confrontant ses concitoyens à l'injustice dans laquelle ils vivent et qui se trouve au coeur de leur vision du monde. Le témoignage en faveur de l'existence de la justice est le déploiement du discours philosophique qui porte la contradiction au sein du discours du commun, du discours commun, en démontrant que les valeurs qui le régissent sont celles-là mêmes qui mènent à la tragédie, à l'injustice radicale.

Cette tentative de Socrate, au lieu de résoudre le problème, donne lieu à une contradiction encore plus terrible: la quête de justice du philosophe se termine en effet devant le tribunal du peuple d'Athènes et avec sa condamnation à mort. La volonté de prouver l'existence effective de la justice à travers le déploiement du discours philosophique, se conclut dans une apothéose d'injustice. Alors, où trouver le fondement de la justice quand tout, dans la réalité politico-sociale, nous prouve la tyrannie de l'injustice, l'omniprésence du mal, la soumission du monde à une logique insensée qui le mène à sa perte?

Platon, devant la mort de Socrate et la tragédie qu'il décèle dans l'évolution historique de la Cité, va être de plus en plus poussé à poser comme élément absolu du discours philosophique la survie de l'âme et sa récompense dans la vie future. C'est le seul argument qui résiste et n'est pas dissout par la critique de Calliclès dans le Gorgias, quand Calliclès oppose au discours philosophique de Socrate, le discours de la volonté radicale de puissance, celle qui voit dans un sujet seulement un flux de plaisirs qui doit suivre ses impulsions sans se soucier des conséquences (Calliclès prône l'égoïsme pur). Face à cet égoïsme le discours et le sujet philosophiques ne peuvent se retrancher que dans le discours de l'Enfer où l'âme est châtiée après la mort du méchant. Arrivés à ce point, nous sommes prêts pour le passage au christianisme et pour les errements de la philosophie à la recherche de son sens véritable.

\*\*\*

## DISCUSSION

**Michel Freitag:** Un des points de départ me semble être le problème que tu as relevé entre deux idéaux de vie humaine: l'idéal des nombreux *oi polloi* et l'idéal des *agathoi*. Dans un cas comme dans l'autre, l'idéal renvoie à une reconnaissance par autrui. L'union des deux idéaux ne peut pas s'effectuer tant et aussi longtemps que la reconnaissance par autrui renvoie simplement à une collectivité particulière et concrète. Face à la collectivité particulière et concrète qui accorde la reconnaissance, les *agathoi* sont obligés de transcender les normes de cette collectivité dans leur désir de reconnaissance. Il n'y a pas de point d'ancrage pour la transcendance sinon la mémoire que la Cité va garder d'eux. Mais cette mémoire que la Cité va garder des meilleurs ne peut pas en tant que telle assurer la collectivité de la validité des luttes que les meilleurs ont menées pour elle. C'est là une manière de poser le problème qui sera résolu précisément au moins pour 1500 ans par le christianisme, par la jonction qu'il opère entre le monothéisme judaïque et la philosophie platonicienne: le dieu platonicien est un dieu tout à fait abstrait auquel seul le philosophe peut croire tandis que le dieu unique judaïque reste le dieu particulier d'une tribu (il est un dieu colérique engagé dans la guerre contre tous les autres dieux qu'il considère comme des faux dieux). La fusion qui s'opère dans le christianisme va permettre à l'individu, aussi bien au niveau de la reconnaissance de sa fonction dans la société qu'au niveau de sa propre reconnaissance comme individualité, comme conscience, d'avoir une valeur absolue. Le christianisme transpose le problème concret de la reconnaissance dans l'Au-delà, problème que Platon n'avait pas résolu. Chez Platon, le philosophe se reconnaît tout seul, il est seul à découvrir la

valeur transcendante du *On-Agathon-Theon*, du dieu bon et un. Il peut bien se faire reconnaître par ce dieu mais cela ne l'aide absolument pas à se faire reconnaître par ses concitoyens et par les autres hommes en général. Cela signifie que le philosophe se condamne à la solitude et à parler par-dessus et au-dessus de la société. Le christianisme, qui rattache *a priori* chaque individu membre de la société à une reconnaissance divine va, dans un premier temps, permettre à chaque individu d'entrevoir une issue à la tragédie individuelle qu'est la mort et, ensuite (ça correspond probablement aux deux premiers siècles du christianisme où l'issue est uniquement envisagée au niveau individuel parce que le pouvoir, dans la société, reste païen. Ensuite, après la conversion de l'Empire et l'institutionnalisation politique de l'Église, de fonder également dans la transcendance les autorités de la société, et donc de conférer une valeur transcendantale à la société elle-même).

La question politique qui avait surgi en Grèce pourra ainsi être résolue dans la mesure où le pouvoir pourra apparaître comme une représentation non pas des dieux avec leurs passions et l'incertitude qu'ils provoquent chez les hommes du fait de leur capacité à les tromper, mais comme représentation d'un dieu absolu dans la société. Cela crée ensuite la possibilité d'un renversement de l'origine du pouvoir - i.e. considéré directement à partir des individus. Même si le christianisme n'a débouché que 1000 plus tard sur ce renversement démocratique de la légitimité du pouvoir, il crée dès l'origine la condition absolue de la possibilité d'un tel renversement et d'une telle légitimité en élevant la reconnaissance de soi de l'individu humain à l'universalité par la médiation de la reconnaissance divine.

Je dis cela pour relativiser certaines choses qu'on pourrait comprendre dans ton exposé concernant l'Occident: l'Occident ne dérive pas directement des Grecs. Il dérive de quelque chose qui s'est développé à partir de ce qu'on peut appeler l'aporie grecque. C'est l'échec grec qui a créé l'espace dans lequel s'est instauré le christianisme. Sans la Grèce il n'y aurait pas eu le christianisme mais tout simplement le judaïsme (un monothéisme particulariste par opposition au monothéisme universaliste du christianisme). Sans la Grèce, il n'y aurait pas eu cette exigence d'une reconnaissance transcendantale de l'individu en tant que tel, dans son abstraction, dans son universalité. C'est à travers l'épreuve de la démocratie grecque que les exigences fondatrices auxquelles va répondre le christianisme ont été posées. En ce sens, on n'est donc pas uniquement les descendants de la pensée grecque.

Pour revenir plus en arrière dans ton exposé, on pourrait interpréter toute la période archaïque, ou «homérique», de la Grèce comme un témoignage assez exceptionnel d'un refus du politique, d'un refus de la genèse du politique dans la société. Toute la dialectique entre les *agathoi* et *oi polloi*

est le reflet d'une société dans laquelle les chefs de tribu s'émancipent du lien vis-à-vis de la tribu et entrent dans des systèmes de compétition tout en voulant rester rattachés entre eux, mais sans que le fondement d'un nouveau rattachement à une appartenance collective puisse effectivement être trouvé. En ce sens, la démocratie athénienne répond à ce problème en faisant partager le *kratein*, le pouvoir, par tous. Il faudrait d'ailleurs revenir sur la notion même du pouvoir car le pouvoir est précisément encore cette puissance héroïque des meilleurs. Il est une puissance d'inspiration divine à une action véritable qui transcende la mort. La genèse de la démocratie en Grèce correspond à l'idée que la collectivité tout entière participe de l'action héroïque, cette idée d'action héroïque qu'on retrouve peut-être encore dans la notion d'action tout court, telle qu'elle est développée chez Hannah Arendt: une action inaugurante, qui transcende la mort, qui réunit un ordre collectif et cosmique au-delà des aléas de la vie individuelle, de la mort, etc.

**Dario De Facendis:** J'aimerais signaler une étape très importante dans l'établissement de la démocratie. La logique des *agathoi* et des *oi polloi* fonctionne de façon inter-sociétale tout en étant infra-sociétale en ce sens que la différenciation entre les aristocrates et tous les autres s'effectue dans un lieu commun à tous. Tous participent en effet de la même société dans laquelle s'inscrit cette distinction, cette division sociale qui s'appuie elle-même sur une division beaucoup plus fondamentale puisqu'elle est ontologique et presque anthropologique (distinction entre les esclaves et ceux qui ne le sont pas). L'esclave, en Grèce ancienne, est d'abord et avant tout celui qui a renoncé à combattre et à risquer sa vie. L'esclave a élevé la valeur de sa vie à un absolu et a renoncé au combat, c'est pourquoi sa vie finit par ne plus représenter aucune valeur et qu'il tombe en esclavage. On se trouve toujours dans cette dichotomie entre la vie comme valeur absolue mais au moment où on la charge d'une valeur absolue, on tombe dans la position de l'esclave parce qu'on ne se montre pas sa capacité de lutter et de mettre sa vie en jeu pour préserver sa liberté. La distinction entre esclave et non-esclave est une distinction entre ceux qui appartiennent au groupe et ceux qui se situent en dehors du groupe. Quand Solon crée les bases de la démocratie, il le fait parce que la division entre *agathoi* et *oi polloi* en est arrivée à un point tel qu'à cause de dettes économiques des citoyens pauvres peuvent être réduits à l'esclavage. À ce moment, la société athénienne perd le sens même de son existence, basée sur la distinction entre ceux qui appartiennent au groupe et tous les autres, ainsi que la distinction entre citoyens et esclaves. Si un citoyen peut devenir esclave, la société perd toute cohésion. C'est le moment de la guerre civile et la médiation démocratique s'impose qui établit qu'aucun citoyen ne peut devenir esclave au sein même de la société.

**Michel Freitag:** J'ai trouvé ta remarque intéressante quand tu as dit à propos de la Guerre de Troie et de toute l'Iliade qu'il s'agissait d'un texte fondateur de la société grecque. Dans la civilisation grecque c'est toujours par référence à l'Iliade que l'identité culturelle se développe, c'est l'Iliade qui, d'une certaine façon, sert de théologie. Dans l'Iliade, comme tu l'as remarqué, ceux qui s'affrontent ont les mêmes dieux, ce qui veut dire que la figure des dieux devient incertaine. S'ils avaient à affronter les Perses ou les Égyptiens, la figure des dieux serait assurée et la figure certaine des dieux appuierait la constitution d'un pouvoir capable de représenter la volonté théologiquement connaissable des dieux dans la société. Les Grecs se sont développés, comme société, dans une situation constitutive ou constitutionnelle de guerre civile. La guerre civile n'est pas un accident de la société grecque comme elle le sera dans la chrétienté, mais son essence. Avec la guerre civile, il y a cette incertitude sur les dieux ...

**Dario De Facendis:** ... c'est pour cette raison que la seule façon qu'Athènes a trouvé d'assurer la cohésion sociale est l'Empire, c'est-à-dire une guerre à outrance à laquelle il n'est pas possible de mettre fin.

**Michel Freitag:** Il revient alors à la totalité des membres de la société de participer à l'action héroïque, au sujet collectif. Ceci permet de transposer la figure du héros individuel à la collectivité.

**Dario De Facendis:** En ce qui concerne le christianisme, il ne faut pas oublier qu'il est une secte à l'origine. Les premiers chrétiens attendent la fin du monde où seront séparés les bons et les méchants. Les bons sont très peu nombreux. Il est dit clairement dans l'Évangile que les Élus sont peu nombreux. Quand Saint-Paul va à Athènes et trouvent les philosophes qui discutent sur l'Agora (les Grecs sont vus comme ceux qui aiment discuter à l'infini de questions philosophiques) il veut leur parler de Jésus-Christ. Les philosophes (en particulier les Stoïciens qui sont nombreux à Athènes à l'époque) sont toujours curieux d'entendre des nouvelles venues de l'extérieur et d'en discuter. Saint-Paul dit qu'il leur apporte la Bonne Nouvelle, celle d'un dieu qu'eux-mêmes reconnaîtront sans doute puisque sans le savoir, ils lui ont dressé l'autel au dieu inconnu. Il s'agit en fait du dieu qui s'est sacrifié pour le bien des humains. Les Grecs l'écoutent, même s'ils sont probablement un peu ironiques, mais quand Saint-Paul dit que cet homme, Jésus-Christ, est resuscité d'entre les morts il est interrompu et les philosophes lui disent que tout ce qu'il leur a dit était très intéressant mais pour ce qui est de la résurrection des morts, il pourra repasser! Paul connaît un échec total car les Grecs sont dans l'incapacité de concevoir, malgré la tradition platonicienne, qu'un homme puisse ressusciter des

morts (c'est l'*hybris* suprême!). Pour un Grec, accepter cela est inconcevable ...

**Michel Freitag:** ... pour un philosophe grec, parce qu'il y avait bien des sectes en Grèce et c'est précisément dans ce milieu des sectes que la secte chrétienne s'est diffusée (pas spécifiquement en Grèce, mais aussi dans l'Empire romain).

**Olivier Clain:** Une chose me frappe quand on parle des dieux chez les Grecs et du Dieu chez Platon, c'est qu'on surestime presque toujours l'unification du divin effectivement réalisée par la culture grecque. Il me semble que c'est commettre une erreur de compréhension que de traduire directement «*théos* » par «*dieu*». Il vaudrait mieux penser que *théos* désigne le divin en général. Je ne crois pas qu'il y ait vraiment «un» dieu chez Platon, pas plus que chez Aristote. Dans certains passages, ce dernier parle des 64 éléments divins de l'univers en reprenant les éléments de la théologie astrale ; dans d'autres, il parle du *théos* qui se conçoit lui-même, qui est la pensée se pensant - en quoi les commentateurs chrétiens ont cru pouvoir reconnaître leur Dieu. Il ne faut pas oublier non plus que Socrate sacrifiait à plusieurs dieux. Le polythéisme est fondamental dans toute l'histoire grecque et ni chez Platon ni chez Aristote ni même chez Plotin, on en arrive à une unification du divin. Il n'y a pas d'unification du divin personnel dans le monde grec et certains dieux n'arrivent pas à posséder une figure subjective claire. Ainsi, on peut comprendre que la subjectivité chez les Grecs (en particulier pendant toute la période qui va d'Homère à la Tragédie) est une subjectivité «éclatée» qui ne trouve son unité que dans la représentation continue de la valeur exemplaire de son action. Ce qui, par contre, est remarquable dans la culture de la Grèce d'Homère c'est qu'à travers la reconnaissance de la valeur du héros, il y a déjà reconnaissance du particularisme subjectif. La valeur du caprice de la subjectivité n'est pas niée: la subjectivité est une dans son «faire», dans sa «poiésis», parce qu'elle s'y reconnaît.

Le problème de la subjectivité ne fait vraiment son apparition qu'avec la période tragique, au moment où deux éthiques communautaires entrent en conflit. Je ne pense pas que le problème du héros tragique soit seulement celui que tu as dessiné. Le problème du héros tragique surgit quand il est aux prises avec un conflit de loyautés (pour parler avec Parsons). Le drame qui traverse Antigone est qu'elle n'est pas encore un sujet éthique qui peut prendre sur lui d'établir un choix. C'est parce qu'à la fin de la période pré-socratique les Grecs vivent un conflit entre deux éthiques collectives, qu'apparaît la possibilité de l'apparition de la figure de Socrate comme celui qui, dans le conflit entre deux éthiques communautaires, trouve un troisième point d'appui qui n'existait pas jusqu'alors: le *daimon*.

Le *daimon* est la voix intérieure qui parle. Quand Socrate s'en remet à elle c'est parce qu'il ne peut plus s'en remettre ni à la loi de la famille et de la tradition ni à celle de la Cité et du politique. Socrate va chercher en lui-même un fondement éthique, encore «immédiat» mais radicalement nouveau: son *daimon* qui lui parle. Le *daimon* n'est pas le divin mais le reflet, dans la profondeur de la *psychè*, du divin en l'homme. C'est dans la figure de Socrate qu'apparaît en Occident la figure de l'individualité qui s'institue comme référence éthique.

Chez les Grecs, après la période de la philosophie classique, il y a eu une troisième période très importante avant le christianisme: la période hellénistique. C'est pendant cette période que se constitue une idéologie de masse de l'individualisme: le stoïcisme. Le stoïcisme insiste, et c'est ce qui est nouveau, sur la valeur absolue de l'ego ; c'est la première fois qu'apparaît la maîtrise intérieure de la subjectivité par le moi. Toute la théorie stoïcienne de la subjectivité tient en ce que l'ego peut, après un certain entraînement, dompter complètement ce qui est de l'ordre de la passion, de l'irrationnel, du désir, etc.

**Michel Freitag:** Chez Hegel, le passage au stoïcisme a pour condition de possibilité la perte d'accès au partage du pouvoir. L'unification de la subjectivité, même chez Platon, n'est pas si forte. Il y a bien une certaine unification dans l'individu mais la subjectivité comme telle, ou la conscience, ou l'âme, reste tripartite. Au sommet, on trouve le *noûs*, ensuite, l'âme appétitive, la passion, le *thymos*, et, enfin, tout en bas: l'*épythumia*, qui est l'âme appétitive du plaisir immédiat. Pour Platon, ces trois âmes ne coïncident pas dans tous les individus, d'où la hiérarchie établie entre eux (philosophes/gardiens/peuple). Il n'y a donc pas l'idée d'une âme absolument unifiée en elle-même et du partage de cette unité de l'âme en tant que trait commun à tous les êtres humains. Les trois parties de l'âme ont été rassemblées dans l'individu (ce ne sont plus des choses qui parlent à travers l'individu), mais il reste que les trois niveaux ne sont pas unifiés. Ce n'est pas au niveau des trois parties de l'âme que va s'effectuer l'unité mais plutôt autour de cette chose un peu marginale qu'est le *daimon* (le *daimon* en tant que conscience éthique qui surgit dans l'individu). C'est sur le *daimon* que le stoïcisme construit l'idée unitaire de l'individu ...

**Olivier Clain:** En effet, le *daimon* devient l'ego chez les Stoïciens. Le moi en tant que «maître» de tout ce qui se passe dans l'individualité et dans la *psychè*. Mais il s'agit de l'accentuation massive de quelque chose qui existait déjà dans le discours de Socrate: le *daimon* devient chez les Stoïciens une capacité de maîtrise totale de toutes les actions alors que

chez Socrate, il n'est encore qu'une voix intérieure qu'on écoute pour se guider dans l'action.

On peut, me semble-t-il, diviser l'histoire de l'apparition de la subjectivité en période archaïque, période classique et période hellénistique. À chaque fois un progrès dans le sens de l'unification se fait mais il n'y a jamais unification totale. Même dans le stoïcisme, le sujet demeure divisé entre le moi vide qui cherche à contrôler et tout ce qui traverse l'individu et qu'il doit «subir» comme contenus de représentation et d'expérience. C'est l'introduction du monothéisme qui bouleversera cet ordre des choses en permettant l'apparition d'une subjectivité «pleine» au-delà de toutes les parties de l'âme, l'apparition d'un point focal d'unité de la subjectivité dans la Transcendance.

**Jacques Mascotto:** Le point de départ est que, pour un Grec - de l'Iliade jusqu'à Socrate - l'homme n'est jamais totalement responsable ni jamais totalement innocent. Le *daimon* est cette ambiguïté, il est à la fois un processus d'individuation et l'affirmation que cette individuation n'appartient pas totalement à l'homme. Le *daimon* évoque aussi l'idée du démon, un démon qui parle à l'individu. Du fait que les hommes ne sont jamais totalement responsables ni jamais totalement innocents, les Grecs ont posé quelque chose de très original en matière d'éthique. Tous les problèmes dont on débat ici font d'avantage signe vers l'éthique que vers le problème de la conscience. On voit effectivement se développer le problème de la conscience chez les Grecs mais ce qui est fondamental pour eux est le problème de l'éthique. Il me semble que la question de l'éthique, d'habiter le monde, n'est pas résolue par le christianisme. Du point de vue de la conscience, par contre, le christianisme résoud un problème resté sans solution chez les Grecs.

**Dario De Facendis:** J'aimerais revenir sur la question du héros tragique qui est plus compliquée que ce tu en as dit, Olivier. Tu as parlé d'Antigone et de la lecture qu'en a faite Hegel en opposant les deux principes de la Cité et du géno. Créon condamne Polynice à la pire des punitions par ce qu'il a combattu contre sa propre cité: il le condamne à voir son cadavre exposer en dehors de la ville et manger par les bêtes. C'est la pire des choses qui puissent arriver à un homme que d'être rejeté du côté de la nature de cette façon. Antigone veut enterrer son frère en dépit de la loi de la cité qui le lui interdit, loi représentée par Créon. Je pense qu'Hegel a fait une mauvaise lecture d'Antigone. Son interprétation ne permet pas de comprendre un passage d'Antigone qui a toujours dérangé tout le monde, tant et si bien que Goethe, dans sa correspondance avec Eckermann, dit qu'il aimerait bien que le passage en question soit une interpolation et qu'un philologue le lui prouve un jour. Tout le monde s'est précipité sur ce



passage pour prouver la chose à Goethe! Il s'agit du moment où Antigone explique pourquoi elle a risqué sa vie pour enterrer son frère: «S'il s'était agi d'un mari, je ne l'aurais pas fait. S'il s'était agi d'un fils, je ne l'aurais pas fait. Mais étant donné que c'est mon frère, que mes parents sont morts et que je ne pourrai jamais en avoir un autre, je l'ai fait». Ce n'est donc pas le lien familial en tant que tel qui a poussé Antigone à enterrer son frère.

**Olivier Clain:** Non. Le lien familial le plus fort dans une société matrilineaire, est le lien qui unit le frère et la soeur. Dans le passage dont tu parles, Antigone précise: «Un autre frère du même utérus, jamais je n'en aurai». Sa mère morte, elle perd définitivement cette place du frère. Le lien entre le frère et la soeur est le lien le plus pur du fait que tout en étant naturel, il transcende le rapport sexuel. Le lien entre un frère et sa soeur est considéré comme le rapport éthique le plus pur et c'est pourquoi le rite piaculaire doit être accompli par la soeur.

**Dario De Facendis:** Mon interprétation de la remarque d'Antigone est qu'au moment où elle se retrouve avec ce frère dont elle ne pourra jamais obtenir un substitut, elle se retrouve devant une subjectivité absolue qui ne peut être réduite à aucune des chaînes signifiantes possibles existant dans la société. Il arrive la même chose à Platon avec la mise à mort de Socrate. La possibilité pour un être humain de rester être humain malgré le fait qu'il doive mourir est de participer au rituel funèbre de la cité, d'être accueilli dans la cité comme membre de la collectivité des morts. Avec la mise à mort de Socrate par la cité le lien est brisé entre eux. La cité le rejette. Une subjectivité qui se maintiendrait en dehors de toutes les chaînes signifiantes qui permettent de donner un sens à l'individu était impensable pour un Grec. C'est pour cela que lorsqu'on parle de Platon disciple de Socrate et de la filiation qu'il peut y avoir entre eux, je ne vois cette filiation que dans la fidélité qui va au delà de tout, du philosophe Platon à la subjectivité irréductible du sujet Socrate qui est mis à mort par la cité. Au moment où Platon accepte de maintenir la subjectivité de Socrate au delà de la mécanique de la faute sociale qui la dissoud, il faut qu'il construise le discours philosophique. Le discours philosophique peut maintenir la subjectivité de Socrate bien qu'elle ait été dissoute car coupée de tous les liens qui lui donnaient un sens.

**Jacques Mascotto:** Ce n'est pas contradictoire avec ce qu'a dit Olivier.

**Olivier Clain:** Tu n'es pas le premier à faire la critique de l'interprétation de Hegel ...

**Dario De Facendis:** ... j'espère!

**Olivier Clain:** Dans son séminaire (III) Lacan, par exemple, donne une belle interprétation d'Antigone où il adresse la même critique que toi à Hegel mais il me semble que l'un et l'autre vous vous méprenez sur l'interprétation hégélienne qui est beaucoup plus précise que ce qu'on veut bien lui faire dire en général.

Antigone tombe dans le délire parce qu'on veut l'obliger à renoncer au caractère «sacré» du lien au frère et donc des rites funéraires qui lui sont dûs. Dans la modernité occidentale, la tragédie, pour une femme, serait de perdre un enfant. Le fait que pour Antigone la perte du frère constitue la plus terrible des tragédies est peut-être incompréhensible pour Goethe! Antigone dit que cela déstructurerait sa subjectivité si elle renonçait à l'obligation de rendre ce qui est dû à son frère. Mais il ne s'agit pas de Polynice dans sa particularité. Antigone dit clairement que si elle pouvait avoir un autre frère, elle n'agirait pas de la sorte. Ce n'est pas la perte de l'individualité du frère qu'elle déplore mais la perte de la place du frère.

**Dario De Facendis:** Le problème est simple: si c'est le lien familial qui pousse Antigone à enterrer Polynice, ce lien devrait être valable pour n'importe quel membre de la famille, puisqu'il serait absurde qu'au nom de la forme la plus parfaite d'un principe (le lien frère/soeur, en l'occurrence) on renie toutes les autres formes dans lesquelles ce principe se concrétise ... Ce n'est donc pas le principe du lien familial qui fait agir Antigone. Il reste l'unicité de ce frère, le fait qu'il soit le seul et unique frère qu'Antigone pourra jamais avoir. Polynice ne fait donc plus partie d'une série virtuellement infinie - tous les possibles membres de la famille - où les éléments sont interchangeables. Il se pose face à Antigone dans son caractère irréductible d'individualité absolue. Bien sûr, pour nous qui prétendons que ce caractère échoit naturellement (sinon divinement) à n'importe quel être humain qui vient au monde, n'importe où dans ce monde, le raisonnement d'Antigone peut nous paraître bizarre, mais ce n'est pas la faute d'Antigone!

**Jacques Mascotto:** Il me semble qu'il faudrait approfondir le rapport de l'éthique à la sexualité. Dans tous les mythes grecs, il y a des histoires de viols de déesses par des dieux. Lorsqu'un dieu se précipite sur Athéna pour la violer, il se met à éjaculer avant d'arriver à elle, son sperme tombe par terre duquel naît un enfant en forme de serpent. Athéna l'accepte tout de suite comme son enfant et l'attachement des Athéniens à Athéna vient du fait qu'elle a surmonté le rapport sexuel et l'a remplacé par le rapport éthique. Dans tout ce dont on a parlé, on retrouve la préoccupation grecque pour l'éthique. Le mythe d'Athéna pose clairement la civilisation grecque

en tant que surpuissance de la culture sur la nature (vue comme rapport sexuel immédiat).

**Michel Freitag:** L'éthique ne peut naître qu'à partir du moment où il y a une incertitude du côté des dieux. L'éthique naît alors comme question humaine et comme problème de la responsabilité humaine. Si l'homme est en accord avec les dieux, le problème éthique ne se pose pas. Dans l'histoire occidentale, le problème éthique proprement dit renaît avec le protestantisme à partir du moment où il n'y a plus de médiation certaine de la parole divine et où il appartient à chacun de réinterpréter une parole divine devenue de nouveau énigmatique d'une certaine façon. On peut avoir une morale collective, l'homme peut se conformer à la morale (le pécheur qui ne s'y est pas conformé va être puni) mais elle n'implique pas l'intériorisation de la question du bien et du mal comme problème éthique qui renvoie en dernière instance l'individu à lui-même. La conscience retombe sur elle-même face au problème du bien et du mal. Il n'y a pas d'arbitrage rendu à l'avance où le seul problème de l'homme serait de connaître la sanction ou de connaître la vérité. L'homme peut toujours être victime de l'*hybris* ou de la folie mais cela ne suffit pas à faire naître le problème éthique. Dans ce sens-là, le problème éthique n'existe pas encore vraiment dans l'épopée homérique. L'éthique naît quand le modèle du héros ne fonctionne plus.

**Dario De Facendis:** La question de l'énigme est très importante. L'histoire d'Oedipe est celle de quelqu'un qui va à sa mort et à sa ruine à cause de la parole énigmatique du dieu. C'est Apollon qui dit à Laïos que s'il veut avoir un fils, ce fils sera son meurtrier. Laïos a quand même un fils, qu'il envoie à la mort mais il est recueilli par un berger qui l'amène dans une famille royale dont il devient l'enfant. Pendant un banquet, quelqu'un lui dit qu'il est un bâtard. Oedipe va consulter l'oracle de Delphes pour obtenir une réponse sur son origine. L'oracle lui dit qu'il est celui qui tuera son père et couchera avec sa mère et Oedipe, ne sachant pas qui sont véritablement ses parents et pensant que ce sont Polybe et Mérope, décide de fuir de la cité et de partir pour Thèbes. Au croisement du chemin qui mène de Thèbes à l'oracle de Delphes, il rencontre Laïos et le tue. Arrivé à Thèbes, le Sphinx lui pose la question: «quel est cet être qui ...», en donnant la bonne réponse Oedipe libère Thèbes, dont il reçoit la royauté. Mais il y a eu dédoublement de l'énigme (le Sphinx n'est arrivé devant Thèbes qu'après qu'Oedipe eût tué Laïos) et la défaite de l'homme face au divin est totale. Quand Oedipe, à la fin d'Oedipe roi, dit que tout est la faute d'Apollon, il ne s'agit pas d'une catégorie morale (le méchant Apollon, etc.) mais d'une catégorie qui ne correspond à aucune forme d'éthique. Qu'Apollon ait fait ce qu'il a fait échappe totalement à la logique éthique.

Il est une chose à laquelle je réfléchis depuis quelque temps et à laquelle je n'arrive pas à trouver de réponse: la critique historique dit qu'il est à peu près absolument certain que l'histoire de l'oracle de Delphes que l'ami de Socrate va consulter pour savoir qui est le plus sage des hommes - question à laquelle l'oracle répond que c'est Socrate - est une histoire inventée par Platon. Pourquoi Platon aurait-il inventé cette histoire? (qui n'est racontée que dans l'Apologie de Socrate). Socrate se trouve devant le tribunal parce qu'il a voulu percer l'énigme de la réponse d'Apollon. Socrate dit qu'il sait qu'il ne sait rien et se demande comment le dieu peut dire qu'il est le plus sage des hommes, et il part pour faire démentir le dieu. Socrate se livre à une recherche personnelle et va trouver les politiciens, ensuite les poètes, etc. et jamais personne ne lui répond qu'il sait ne rien savoir. De ce point de vue il est donc vrai qu'étant le seul qui connaisse sa propre ignorance, Socrate est le plus sage des hommes. Mais en questionnant tout le monde Socrate s'est fait des ennemis qui vont finir par le conduire devant le tribunal. On retrouve chez Platon une construction littéraire où la parole énigmatique d'Apollon mène le sujet Socrate qui voulait savoir ce que le dieu avait voulu dire, à la mort. Le lien qui existe entre Oedipe, Socrate et Apollon (qui est à la fois le dieu de la luminosité et le dieu de l'égarement - à travers ses énigmes justement) est tout à fait mystérieux et je me demande où se situe l'éthique dans tout cela.

**Michel Freitag:** L'éthique commence juste après. C'est Platon qui va essayer de construire une éthique. Pour faire un grand saut en avant, on se situe aujourd'hui à une époque où l'éthique redevient impuissante mais, cette fois-ci, ce n'est pas devant l'objectivité inconnaissable des dieux mais devant l'objectivité inconnaissable de la technique. La technique prend la place des dieux, elle est absolument objective et an-éthique.

**Jacques Mascotto:** Est-ce que tu veux dire qu'à l'époque de la technique l'éthique est dépassée?

**Michel Freitag:** L'éthique en tant que question du bien et du mal. Auparavant l'homme pouvait prendre sur lui le projet de résoudre cette question. De la même façon que cette question échappait aux Grecs avant Platon, elle a de nouveau échappé aux hommes qui ne peuvent plus prétendre résoudre eux-mêmes la question du bien et du mal à partir de leur conscience individuelle. On n'a plus besoin d'une éthique aujourd'hui mais d'une morale. Il ne sert plus à rien de rechercher un fondement à une éthique face à la situation contemporaine car on n'a plus prise sur le réel qui, pourtant, est la conséquence de nos actions. On ne peut pas se sentir responsables de la conséquence de nos actions, il est donc inutile de

chercher une solution éthique. (bien que les recherches les plus avancées dans ce sens soient celles de Hans Jonas concernant une éthique de la société technicienne).

La morale est quelque chose qui ne renvoie pas à un jugement individuel. L'individu doit se démettre de sa capacité ultime de juger...

**Jacques Mascotto:** ... il me semblait que c'était la définition de l'éthique.

**Michel Freitag:** L'éthique est subjective, la morale est objective. La morale ce sont des normes qui existent et sont reconnues comme telles. Dans le christianisme il s'agit plutôt d'une morale bien que dans les Évangiles, où c'est l'intention qui compte, il existe aussi un aspect éthique. La subjectivité est jugée selon la responsabilité qu'elle met dans ses actes de jugement dans sa volonté. La morale est une norme sociale extérieure à laquelle on se conforme et dont la responsabilité n'incombe pas à l'individu.

Aujourd'hui, on entre de nouveau dans une période où on a besoin d'une morale avec la difficulté que cela comporte de savoir laquelle parce qu'en général, la morale est traditionnelle ou bien encore donnée par des prophètes. Il faut pourtant une morale quand l'individu ne peut plus prendre sur lui la conséquence de ses actes et juger de leur justesse par une prise en charge de la responsabilité de leur conséquence prévisible (les conséquences de ses actes ont complètement échappé à l'individu et il ne sert par conséquent à rien de renvoyer à une éthique). On ne peut plus reconstruire *a priori* la justesse de l'action à partir de l'idée de ce qui doit être.

**Olivier Clain:** Il y a eu une évolution du vocabulaire car Kant parle de morale et non pas d'éthique.

**Dario De Facendis:** Chez les Grecs, le moment éthique par excellence est celui où Socrate paraît devant le tribunal. La morale est le désir commun en fonction duquel la société se structure tandis que l'éthique est la possibilité du questionnement des valeurs revendiquées par la société. Au moment où la figure éthique se présente, elle se présente comme étant condamnée à mort par la morale et par la puissance.



## NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

- 0 - *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.
- 1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 25 janvier 1991.
- 2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert Laroche et discussion). Séminaire du 1er mars 1991.
- 3- *L' "histoire" de la postmodernité : modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 22 mars 1991.
- 4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 5 avril 1991.
- 5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges Lebel et discussion). Séminaire du 10 mai 1991.
- 6- *Liotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles Gagné et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.
- 7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben*. (exposé de Jacques Mascotto et discussion). Séminaire du 11 octobre 1991.
- 8- *Sur la philosophie contemporaine* (exposé de Olivier Clain et discussion). Séminaire du 8 novembre 1991.
- 9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles Taylor et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.
- 10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen Schecter). Séminaire du 17 janvier 1992.
- 11- *Critique de la société de communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 21 février 1992.
- 12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposé de Olivier Clain et Jacques Mascotto). Séminaire du 19 mars 1992.
- 13- *Lévinas: essai de reconstruction* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 3 avril 1992.
- 14- *La famille: constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci* (exposé de Daniel Dagenais et discussion). Séminaire du 11 décembre 1992.
- 15- *La jeunesse dans la modernité* (exposé de Jacques Goguen et discussion). Séminaire du 15 janvier 1993.
- 16- *La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain : sur Giorgio Agamben*. (exposé de Dario De Facendis et discussion). Séminaire du 12 février 1993.
- 17- *Pornographie et modernité* (exposé de Bernard Arcand et discussion). Séminaire du 19 mars 1993.

18- *La conscience* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 16 avril 1993.

19- *Figures de la conscience chez les Grecs de l'Antiquité* (exposé de Dario De Facendis et discussion). Séminaire du 14 mai 1993.



---

---

## SOMMAIRE

**Figures de la conscience chez les Grecs de l'Antiquité. Exposé de Dario De Facendis et discussion.**

---

---