

B i b l i o t h è q u e
des
HISTOIRES

**L'individu,
la mort, l'amour**

**Soi-même et l'autre
en Grèce ancienne**

par

JEAN-PIERRE VERNANT

nrf
Éditions Gallimard

La belle mort..., Inde, Mésopotamie, Grèce...
© Cambridge University Press, Cambridge,
et Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1982.

Mort grecque...
© The Academic Press, Londres, 1981.

Au miroir de Méduse...
© Fabbri-Bompiani, Milan, 1987.

L'individu dans la cité...
© Éditions du Seuil, Paris, 1987.

© Éditions Gallimard, 1989.

AVANT-PROPOS

Qu'est-ce, pour un Grec de l'Antiquité, qu'être soi-même, par rapport aux autres et à ses propres yeux ? En quoi consiste, dans le contexte de la civilisation hellénique, l'identité de chacun ? Quel en est le fondement et quelles formes emprunte-t-elle ? Comment se manifeste le caractère singulier des individus au cours de la vie et qu'en subsiste-t-il dans l'au-delà de la mort ?

Même si je n'aborde directement ces questions que dans le dernier des dix essais dont ce volume est composé, tous gravitent autour d'une même interrogation. Par des voies diverses et comme en variant l'éclairage, ils tentent de cerner plus précisément le problème de soi face à l'autre, d'en élucider les implications, d'en mesurer aussi les enjeux pour qui cherche à comprendre la façon dont procède chaque culture pour doter l'individualité humaine d'un statut plus ou moins cohérent, socialement établi, avec un contenu, des frontières, des valeurs qui diffèrent suivant les temps et les lieux.

*S'agit-il, dans mon travail, d'une préoccupation nouvelle qui aurait modifié la ligne des recherches engagées depuis un quart de siècle sur l'homme grec et son univers mental ? Oui et non. Au départ, dans les études de psychologie historique regroupées en 1965 sous le titre *Mythe et pensée chez les Grecs* j'avais consacré un chapitre aux aspects de la personne dans la religion grecque. Davantage, j'avais dans l'introduction esquissé le tableau de ce que devrait être, selon moi, une enquête systématique sur l'émergence, en Grèce, entre les VIII^e et*

IV^e siècles avant notre ère, sinon de la personne, du moins de certains des traits qui la différencient de ce que nous appelons aujourd'hui le moi. Continuité donc, voire retour en arrière ? Pas tout à fait. Un élément nouveau m'est apparu qui s'est imposé à moi au cours de mes recherches sur la figuration des dieux et la mémoire des morts. Ma réflexion sur l'expérience grecque d'un « soi-même » s'en est trouvée à la fois relancée et infléchie.

Dans une société de face à face, une culture de la honte et de l'honneur où la compétition pour la gloire laisse peu de place au sens du devoir et ignore celui du péché, l'existence de chacun est sans cesse placée sous le regard d'autrui. C'est dans l'œil de son vis-à-vis, dans le miroir qu'il vous présente que se construit l'image de soi. Il n'est pas de conscience de son identité sans cet autre qui vous reflète et s'oppose à vous, en vous faisant front. Soi-même et l'autre, identité et altérité vont de pair, se construisent réciproquement.

Parmi les formes diverses que l'autre a revêtues aux yeux des Grecs (les bêtes, les esclaves, les Barbares, les enfants, les femmes...) il en est trois que leur position extrême, dans le champ de l'altérité, désigne à l'enquêteur comme particulièrement significatives : la figure des dieux, la face de la mort, le visage de l'être aimé. Parce qu'ils marquent les frontières à l'intérieur desquelles s'inscrit l'individu humain, qu'ils soulignent ses limitations tout en éveillant, par l'intensité des émotions qu'ils suscitent, son désir de les dépasser, ces trois types d'affrontement à l'autre jouent comme des pierres de touche pour la mise à l'épreuve de l'identité telle que les Grecs l'ont comprise et assumée.

Dans une religion polythéiste les dieux, comme les hommes, sont des individus, mais immortels ; ils ignorent toutes les imperfections, les lacunes, les insuffisances qui constituent, chez les mortels, la nécessaire contrepartie, le prix à payer pour une forme individualisée d'existence. Si beau que soit un être humain son pauvre corps ne vaut jamais que comme un reflet obscurci, déficient, incertain du corps des dieux dans l'éclat inaltérable de leur splendeur. Pour être lui-même, dans le

singularité de sa vie, il lui faut aussi, au miroir du divin, se mesurer à ce modèle inaccessible, cet au-delà auquel il ne saurait prétendre.

Autant rayonne d'aveuglante lumière le visage des dieux, autant s'enténébre la face de la mort. Sous les traits de la Gorgone Méduse dont le regard pétrifie, le masque de la mort incarne le retour au chaos, la chute dans l'informe, la confusion d'un non-être où ne se distingue plus rien ni personne. Par quel biais, se demandera-t-on, une culture dont la religion n'a pas misé sur l'immortalité de l'âme, peut-elle conférer aux individus défunts un statut social tel qu'il assure à certains d'entre eux, dans les institutions et la mémoire collective, une éternelle survie en gloire.

Quand transporté d'amour un Grec regarde qui il aime, dans les yeux de son vis-à-vis c'est sa propre image qu'il voit comme en un miroir ou, pour reprendre les mots de Platon, dans l'aimé c'est soi-même qu'on aime. Dès lors, comment l'être humain peut-il se connaître, se retrouver, se rejoindre dans son identité sans du même coup se dédoubler, se séparer de soi, s'altérer en se poursuivant à travers le désir de l'autre ? Dans le jeu de reflets, auquel préside Éros, entre l'amant et l'aimé, le visage de l'individu ne se dévoile que pour se dérober. Il a perdu figure humaine : tantôt il resplendit d'une beauté divine, tantôt il disparaît, englouti dans les ténèbres, effacé à jamais, comme ces têtes encapuchonnées de nuit que chacun de nous est destiné à devenir, quand il partira dans l'Hadès.

L'immortalité, la mort, l'amour — est-il nécessaire de dire que vagabondant, dans ma démarche, d'un thème à l'autre j'ai retenu en chacun d'eux les seuls aspects qui pouvaient nourrir mon interrogation sur la construction grecque de l'identité individuelle : comment faire un soi-même avec de l'autre ?

Ces textes sont dédiés à toutes celles, à tous ceux, proches ou lointains, dont les recherches ont accompagné les miennes et qui sont présents dans ce livre.

Novembre 1988

I

Mortels et immortels : le corps divin

Le corps des dieux. En quoi cette expression, pour nous, fait-elle problème ? Des dieux qui ont un corps, des dieux anthropomorphes, comme ceux des Grecs anciens, peut-on les tenir vraiment pour des dieux ? Six siècles avant le Christ, Xénophane déjà protestait, dénonçant la sottise des mortels qui croient pouvoir mesurer le divin à l'aune de leur propre nature : « Les hommes pensent que, comme eux, les dieux ont un vêtement, la parole et un corps ¹. » Un même corps pour les dieux et les hommes ? « Les Éthiopiens disent que leurs dieux ont le nez camus, la peau noire ; les Thraces qu'ils ont les yeux bleus et le cheveu roux ². » Tant qu'à faire, ironise Xénophane, pourquoi pas un corps de bête : « Si les bœufs, les chevaux, les lions avaient des mains pour dessiner et créer des œuvres comme font les hommes, les chevaux représenteraient les dieux à la semblance du cheval, les bœufs à celle du bœuf, et ils leur fabriqueraient un corps tel que chacun d'eux en possède lui-même ³. »

1. Fr. 14, CLÉMENT, *Stromates*, V, 109, 2 = 170 dans G.S. KIRK et J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957, que nous citerons désormais KR.

2. Fr. 16, CLÉMENT, *Stromates*, VII, 22, 1 = 171 KR.

3. Fr. 15, CLÉMENT, *Stromates*, V, 109, 3 = 172 KR.

Sous le titre « Corps obscur, corps éclatant », ce texte a paru dans *Le Temps de la réflexion*, « Corps des dieux » (sous la dir. de Ch. Malamoud et J.-P. Vernant), VII, 1986, pp. 19-45.

C'est Clément d'Alexandrie qui nous rapporte, au II^e siècle de notre ère, dans les *Stromates*, ces propos du poète-philosophe grec ; Clément veut montrer que les plus sages des Anciens, par la lumière de la raison, ont su reconnaître la vanité du culte idolâtre et tourner en dérision les dieux d'Homère, ces fantoches inventés par les hommes à leur image, avec tous leurs défauts, leurs vices, leurs passions, leurs faiblesses.

Qu'un Père de l'Église, pour les besoins de sa polémique contre les « faux-dieux », utilise les critiques d'un philosophe païen prenant ses distances à l'égard des croyances communes d'une religion où la divinité apparaît parfois sous un jour trop humain, c'est de bonne guerre. Ce n'est sans doute pas la voie la plus sûre pour aborder comme il convient, c'est-à-dire en se plaçant dans le cadre même du polythéisme et en adoptant sa perspective, le problème du corps des dieux en Grèce ancienne.

Pour se représenter les dieux, les Grecs leur auraient-ils vraiment attribué la forme d'existence corporelle qui est propre à toutes les créatures périssables, vivant ici-bas, sur cette terre ? Poser la question en ces termes ce serait admettre, au départ, que « le corps » constitue pour les humains une donnée de fait, d'évidence immédiate, une « réalité » inscrite dans la nature et sur laquelle il n'y a pas lieu de s'interroger. La difficulté, dans le cas des Grecs, viendrait seulement de ce qu'ils semblent avoir projeté la notion de corps sur des êtres qui, en tant que divins, se situent en dehors de sa sphère d'application légitime puisqu'ils sont, par définition, surnaturels, qu'ils appartiennent à l'autre monde, à l'au-delà.

Mais on peut prendre aussi les choses de l'autre bout et faire porter l'enquête sur le corps lui-même, posé non plus comme un fait de nature, une réalité constante et universelle, mais comme une notion tout à fait problématique, une catégorie historique, « pétée d'imaginaire », pour reprendre l'expression de Le Goff, et qu'il s'agit de déchiffrer chaque fois à l'intérieur d'une culture particulière, en définissant les fonctions qu'elle y assume, les formes qu'elle y revêt. La vraie question dès lors se formule : qu'était le corps pour les Grecs ?

L'illusion d'évidence que nous donne aujourd'hui le concept de corps tient pour l'essentiel à deux raisons d'abord l'opposition tranchée qui s'est établie dans notre tradition d'Occident entre l'âme et le corps, le spirituel et le matériel. Ensuite et corrélativement, le fait que le corps, tout entier rabattu sur la matière, relève à nos yeux d'une étude positive, c'est-à-dire qu'il a acquis le statut d'un objet scientifique, défini en termes d'anatomie et de physiologie.

Les Grecs ont contribué à cette « objectivation » du corps de deux façons. Ils ont d'abord, dans des milieux de secte dont Platon reprend et transpose l'enseignement sur le terrain de la philosophie, élaboré une notion nouvelle de l'âme — âme immortelle que l'homme doit isoler, purifier pour la séparer d'un corps dont le rôle n'est plus alors que celui d'un réceptacle ou d'un tombeau. Ils ont ensuite poursuivi, à travers la pratique et la littérature médicales, une enquête sur le corps, en observant, décrivant, théorisant ses aspects visibles, ses parties, les organes internes qui le composent, leur fonctionnement, les humeurs diverses qui circulent en lui et qui commandent santé ou maladies.

Mais cette affirmation de la présence en nous d'un élément non corporel, apparenté au divin et qui est « nous-même », comme cette approche naturaliste du corps marquent dans la culture grecque plus qu'un tournant : une sorte de rupture.

Xénophane est à cet égard, en dépit de Clément, un bon témoin de ce qu'on pourrait peut-être, comme on le dit des plus anciens philosophes de la Grèce, appeler le corps présocratique. S'il brocarde la troupe hétéroclite et remuante des dieux homériques, pour proposer de la divinité une conception plus rigoureuse, plus épurée et qui n'est pas sans évoquer l'Être un et sphérique de Parménide, son élève selon certains⁴, Xénophane ne dissocie pas radicalement la nature divine de la réalité corporelle. Pas plus qu'il ne postule l'existence d'un

4. ARISTOTE, *Métaphysique*, A 5, 986 b 21 = 177 KR ; DIOGÈNE LAËRCE, IX, 21-3 = 28 A 1 dans H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, édité par W. Kranz, Berlin, 1954, que nous citerons DK.

dieu unique quand il écrit : « Un dieu, qui est le plus grand chez les dieux et les hommes », il n'affirme que les dieux n'ont pas de corps. Il soutient que le corps du dieu n'est pas semblable à celui des mortels. Dissemblable donc le corps du dieu, au même titre exactement qu'est dissemblable, en dieu, la pensée (*nôēma*) dont il est, bien sûr, abondamment pourvu⁵. Dissemblance de corps, dissemblance de pensée sont proclamées solidairement dans l'unité d'une seule et même formule qui soude l'un à l'autre le corps et la pensée dans leur commune différence d'avec les humains⁶. Le dieu, comme tout un chacun, voit, entend, comprend. Mais il n'a pas besoin pour autant d'organes spécialisés comme le sont nos yeux et nos oreilles. Le dieu est « tout entier » voir, ouïr comprendre⁷. Sans effort ni fatigue, il meut, il ébranle toute chose sans qu'il ait lui-même à bouger, sans avoir jamais à changer de place⁸. Pour creuser le fossé qui sépare le dieu de l'homme, Xénothane n'est pas conduit à opposer le corporel à ce qui ne le serait pas, à un immatériel, un pur Esprit ; il lui suffit d'accuser le contraste entre le constant et le changeant, l'immuable et le mobile, la perfection de ce qui demeure éternellement accompli dans la plénitude de soi et l'inachèvement, l'imperfection de ce qui est morcelé, dispersé, partiel, transitoire, périssable.

C'est qu'à l'âge archaïque la « corporéité » grecque ignore

5. Fr. 23, CLÉMENT, *Stromates*, V, 109, 1 = 173 KR.

6. « Ni pour le corps semblable aux mortels ni pour la pensée (*Oúti démas thnētoisin homoiōs oudē nôēma*). » (*Ibid.*)

7. Fr. 24, SEXTUS, *Adv. math.*, IX, 144 = 175 KR. « Tout entier (*oûlos*) il voit, tout entier, il comprend, tout entier, il entend. »

8. Fr. 26 + 25, SIMPLICIUS, *Phys.* 23, 11 + 23, 20 = 174 KR. Le texte précise que, sans fatigue ni peine, sans bouger, le dieu ébranle toute chose par le « vouloir de son intellection (*nóou phreni*) ». L'association des termes *nóos* et *phrēn* rappelle l'expression homérique *noein phresi*, avoir une pensée, ou un projet, dans ses *phrénes* (*Iliade*, IX, 600 et XXII, 235). Que sont les *phrénes* ? Une partie du corps : poumons ou membrane du cœur, et un lieu intérieur de pensée puisqu'on connaît par les *phrénes* ; mais aussi bien un lieu de sentiment ou de passion ; en effet le *thumós* : (ardeur, colère et aussi souffle, vapeur) peut être situé, comme l'intellection, dans les *phrénes* (*Iliade*, VIII, 202 ; XIII, 487 ; XXII, 475 ; XXIV, 321). Ajoutons que le *nóos*, l'intelligence en tant qu'elle perçoit, comprend ou projette, peut être elle-même localisée dans le *thumós* (*Odyssée*, XIV, 490).

encore la distinction âme-corps ; elle n'établit pas non plus entre nature et surnature une coupure radicale. Le corporel chez l'homme recouvre aussi bien des réalités organiques, des forces vitales, des activités psychiques, des inspirations ou influx divins. Le même mot peut se référer à ces différents plans ; en revanche il n'y a pas un terme désignant le corps comme unité organique servant de support à l'individu dans la multiplicité de ses fonctions vitales et mentales. Le mot *sôma*, qu'on traduit par corps, désigne originellement le cadavre, c'est-à-dire ce qui reste de l'individu quand, déserté de tout ce qui en lui incarnait la vie et la dynamique corporelle, il est réduit à une pure figure inerte, une effigie, un objet de spectacle et de déploration pour autrui, avant que, brûlé ou enterré, il ne disparaisse dans l'invisible. Le terme *démas*, employé à l'accusatif, désigne non le corps mais la stature, la taille, la charpente d'un individu fait de parties assemblées (le verbe *démō* signifie « élever une construction par rangées superposées comme on fait pour un mur de briques »). Il s'emploie en relation souvent avec *eîdos* et *phuê* : l'aspect visible, l'allure, la prestance de ce qui a bien poussé. *Khrōs* n'est pas non plus le corps, mais l'enveloppe extérieure, la peau, la surface de contact avec soi et avec l'autre, comme aussi la carnation, le teint.

Tant que l'homme est vivant, c'est-à-dire habité de force et d'énergie, traversé de pulsions qui le meuvent et l'émeuvent, son corps est pluriel. C'est la multiplicité qui caractérise le vocabulaire grec du corporel même quand il s'agit de l'exprimer dans sa totalité. On dira *guia* : les membres, dans leur souplesse, leur mobilité articulée, ou *mélea*, les membres comme porteurs de force.

On pourra dire aussi *kára*, la tête, avec valeur métonymique : la partie pour le tout. Même dans ce cas la tête n'est pas équivalente au corps ; elle est une façon de dire l'homme lui-même, comme individu. Dans la mort, les humains sont appelés des « têtes », mais encapuchonnées de nuit, enveloppées de ténèbres, sans visage. Chez les vivants les têtes ont un visage, une face, *prósōpon* ; ils sont là, présents devant vos yeux

comme vous en face des leurs. La tête, le visage c'est ainsi dans un être ce que d'abord on voit, ce qui transparait de chacun sur sa face, ce qui l'identifie et le fait reconnaître dès lors qu'il est présent au regard d'autrui.

Quand il s'agit de dire le corps dans ses aspects de vitalité, d'élan, d'émotions comme de réflexion et de savoirs, on a une multiplicité de termes : *stêthos*, *êtor*, *kardia*, *phrên*, *prapides*, *thumós*, *ménos*, *nóos*, dont les valeurs sont souvent très proches les unes des autres et qui désignent, sans les distinguer toujours précisément, des parties ou organes corporels (cœur, poumons, diaphragme, poitrine, entrailles) ; des souffles, des vapeurs ou des sucres liquides ; des sentiments, des pulsions, des désirs ; des pensées, des opérations concrètes de l'intelligence, comme saisir, reconnaître, nommer, comprendre⁹. Pour marquer cette intrication du physique et du psychique dans une conscience de soi qui est en même temps engagement dans les parties du corps, James Redfield écrit, de façon frappante, que chez les héros d'Homère « le moi intérieur n'est rien d'autre que le moi organique »¹⁰.

Ce vocabulaire, sinon du corps, du moins des diverses dimensions ou aspects du corporel, constitue dans son ensemble le code permettant au Grec d'exprimer et de penser ses rapports avec lui-même, sa présence à soi plus ou moins grande, plus ou moins unifiée ou dispersée, selon les circonstances ; mais il connote également ses rapports avec autrui auquel le lient toutes les formes du paraître corporel : visage, taille, allure, voix, gestuelle, ce que Mauss appelle techniques du corps, pour ne pas parler de ce qui relève de l'odorat et du

9. Sur l'ensemble de ce vocabulaire et sur les problèmes qu'il soulève concernant la psychologie, la personne, la conscience de soi chez Homère, James REDFIELD a publié récemment une mise au point pénétrante, d'autant plus utile que le lecteur y trouvera, en note bibliographique, la liste des principaux ouvrages et articles traitant de ces questions. Son étude est intitulée : « Le sentiment homérique du Moi » ; elle a paru aux pages 93-111 de la revue *Le Genre humain*, n° 12, 1985, « Les usages de la nature ».

10. J. REDFIELD, *op. cit.*, p. 100 ; et encore : « la conscience organique est conscience de soi », p. 99 ; ou, en parlant du personnage de l'épopée : « sa conscience de soi est aussi conscience du moi en tant qu'organisme », p. 98.

toucher ; il englobe également les relations avec le divin, la surnature, dont la présence au-dedans de soi, dans et à travers son propre corps, comme les manifestations au-dehors, lors des apparitions ou épiphanies d'un dieu, s'expriment dans le même registre symbolique.

Poser le problème du corps des dieux ce n'est donc pas se demander comment les Grecs ont pu affubler leurs divinités d'un corps humain mais rechercher comment fonctionne ce système symbolique, comment le code corporel permet de penser la relation de l'homme et du dieu sous la double figure du même et de l'autre, du proche et du lointain, du contact et de la séparation, en marquant, entre les pôles de l'humain et du divin, ce qui les associe par un jeu de similitudes, de rapprochements, de chevauchements et ce qui les dissocie par effets de contraste, d'opposition, d'incompatibilité, d'exclusion réciproque.

De ce système symbolique codifiant les rapports à soi, à autrui, au divin, je voudrais retenir quelques traits pertinents pour notre problème.

Il s'agira, en gros, de déchiffrer tous les signes qui marquent le corps humain du sceau de la limitation, de la déficience, de l'incomplétude et qui en font un sous-corps. Ce sous-corps ne peut être compris que par référence à ce qu'il suppose : la plénitude corporelle, un sur-corps, celui des dieux. On examinera alors les paradoxes du corps sublimé, du sur-corps divin. En poussant à l'extrême toutes les qualités et valeurs corporelles qui se présentent chez l'homme sous une forme toujours diminuée, dérivée, défaillante, précaire, on est conduit à doter les divinités d'un ensemble de traits qui jusque dans leurs manifestations épiphaniques ici-bas, leur présence au milieu des mortels, les situent dans un au-delà inaccessible et leur font transgresser le code corporel au moyen duquel ils sont représentés dans leur relation aux humains.

Engagés dans le cours de la nature, la *phúsis*, qui au rythme des jours, des saisons, des années, des durées de vie propres à chaque espèce fait surgir, grandir et disparaître tout ce qui

vient à naître ici-bas¹¹, l'homme et son corps portent la marque d'une infirmité congénitale ; comme un stigmaté est imprimé en eux le sceau de l'impermanent et du passager. Au même titre que les plantes et que les autres créatures vivant sur la terre, il leur faut, pour exister, passer par des phases successives de croissance et de déclin : après l'enfance et la jeunesse, le corps mûrit et s'épanouit dans la force de l'âge puis, venue la vieillesse, il s'altère, s'affaiblit, s'enlaidit, se dégrade avant de s'abîmer à jamais dans la nuit de la mort.

Cette inconstance d'un corps livré aux vicissitudes du temps qui coule sans retour fait des humains ces créatures que les Grecs, pour les opposer à « ceux qui sont sans cesse »¹² — les dieux dans la perpétuité de leur pleine présence — ont baptisées du nom d'éphémères : des êtres dont la vie se déroule au quotidien, au jour le jour, dans le cadre étroit, instable, changeant d'un « maintenant » dont on ne sait jamais s'il aura une suite ni ce qui le suivra.

Éphémère, le corps humain. Cela ne signifie pas seulement qu'il est voué par avance, si beau, si fort, si parfait qu'il paraisse, à la décrépitude et à la mort ; mais de façon plus essentielle, que, rien en lui n'étant immuable, les énergies vitales qu'il déploie, les forces physiques et psychiques qu'il met en œuvre ne peuvent demeurer qu'un bref moment dans leur état de plénitude. Elles s'épuisent dès lors qu'elles s'exercent. Comme un feu qui se consume en brûlant et qu'on doit alimenter sans cesse pour empêcher qu'il ne s'éteigne, le corps humain fonctionne par phases alternées de dépense et de récupération. Il n'agit pas selon une ligne continue, à un niveau constant d'intensité mais par cycles, ponctués d'éclipses,

11. Cf. *Iliade*, VI, 146 sq. : « Telles les générations des feuilles, telles celles des hommes ; les feuilles, tour à tour, c'est le vent qui les épand sur le sol et la forêt verdoyante qui les fait naître quand survient la saison du printemps. Ainsi des hommes : une génération naît à l'instant même où une autre disparaît. »

12. Les dieux sont définis *hoi aei óntes* : ceux qui sont toujours. Sur la valeur de *aei* et ses rapports avec *l'aión*, la continuité d'être qui caractérise la vitalité divine, cf. É. BENVENISTE, « Expression indo-européenne de l'éternité », *Bulletin de la société de linguistique*, 38, fasc. 1, pp. 103-113.

d'arrêts ou d'effacements plus ou moins complets et durables. Le sommeil fait suite à la veille comme sa nécessaire contrepartie ; tout effort entraîne lassitude et exige un temps de repos ; quand le corps, dans quelque entreprise, est mis à la tâche, à la peine, il lui faut réparer une déperdition interne, une baisse de tonus que la faim bientôt manifeste et qui trouve dans la satiété du repas un remède tout provisoire. Si l'homme, pour survivre, doit ainsi sans fin se remettre à table et avaler la nourriture pour pallier la déperdition de ses forces, c'est qu'elles s'affaiblissent d'elles-mêmes à l'usage. Plus intense aura été l'ardeur de l'action, plus grave et difficile à surmonter la défaillance consécutive.

En ce sens, dans la vie des hommes, la mort ne se profile pas seulement comme le terme qui sans rémission borne l'horizon de leur existence. Chaque jour, à tout moment, elle est là, tapie dans la vie même comme la face cachée d'une condition d'existence où se retrouvent associés en un mélange inséparable les deux pôles opposés du positif et du négatif, de l'être et de sa privation : point de naissance sans trépas, d'éveil sans endormissement, de lucidité sans inconscience, de tension sans relâchement ; l'éclat de la beauté juvénile offre à son revers la laideur d'un corps défraîchi ; les actions, les pouvoirs, les forces dont le corps est le dépositaire et l'instrument ne peuvent se déployer qu'au prix des chutes d'énergies, des ratés, des impuissances qu'entraîne une faiblesse congénitale. Que *Thánatos*, Trépas, emprunte le masque de son frère jumeau, *Húpnos*, Sommeil, qu'il revête l'aspect de quelque autre de ses sinistres comparses : *Pónos*, *Limós*, *Gêras*, qui incarnent les malheurs humains de la fatigue, de la faim, du vieil âge (par leur mère *Núx*, Nuit la ténébreuse, ils sont tous enfants de même souche, issus comme Trépas lui-même de *Kháos*, la Béance originelle, le sombre Abîme primordial, quand rien encore n'existait qui ait forme, consistance et assise¹³) — c'est bien la mort, en personne ou par délégation, qui siège installée

13. Cf. HÉSIODE, *Théogonie*, 220 sq. et Clémence RAMNOUX, *La Nuit et les Enfants de la nuit dans la tradition grecque*, Paris, 1959 (rééd. 1986).

dans l'intimité du corps humain, comme le témoin de sa précarité. Lié à toutes les puissances nocturnes de confusion, de retour à l'indistinct et à l'informe, Trépas associé à la tribu de ses proches, Sommeil, Fatigue, Faim, Vieillesse, dénonce le défaut, l'incomplétude d'un corps dont ni l'aspect visible — contours, éclat, beauté externes — ni les élans intérieurs — désirs, sentiments, pensers et projets — ne sont jamais parfaitement purs, c'est-à-dire radicalement coupés de cette part d'obscurité et de non-être que le monde a héritée de son origine « chaotique » et qui demeure jusque dans le cosmos organisé auquel Zeus maintenant préside, étrangère au domaine lumineux du divin, à sa constante, son inépuisable vitalité.

Pour les Grecs archaïques le malheur des hommes ne vient donc pas de ce que l'âme, divine et immortelle, se trouve chez eux emprisonnée dans l'enveloppe d'un corps, matériel et périssable, mais de ce que leur corps n'en est pas pleinement un, qu'il ne possède pas, de façon entière et définitive, cet ensemble de pouvoirs, de qualités, de vertus actives qui confèrent à l'existence d'un être singulier la consistance, le rayonnement, la pérennité d'une vie à l'état pur, totalement vivante, une vie impérissable, parce que exempte de tout germe de corruption, isolée de ce qui pourrait, du dedans ou du dehors, l'obscurcir, la flétrir, l'anéantir.

S'ils appartiennent au même univers que les hommes, les dieux forment une race différente : ils sont les *athánatoi*, les non-mortels, les *ámbrotoi*, les non-périssables. Désignation paradoxale puisque, pour les opposer aux humains, elle définit négativement — par une absence, une privation — les êtres dont le corps et la vie possèdent une entière positivité, sans manque ni défaut. Paradoxe instructif dans la mesure où il donne à entendre que, pour penser la vie et le corps divins, les Grecs ont dû, comme référence obligée, partir de ce corps défectueux, de cette vie mortelle dont ils faisaient chaque jour eux-mêmes l'expérience. Partir du corps mortel, certes, mais pour mieux s'en dégager, s'en démarquer par une série

JEAN-PIERRE VERNANT

L'individu, la mort, l'amour

Soi-même et l'autre en Grèce ancienne

Pour un Grec de l'Antiquité, qu'est-ce qu'être soi-même ? Comment se manifeste le caractère singulier des individus au cours de la vie et qu'en subsiste-t-il après la mort ? L'helléniste qui, comme tout autre anthropologue, se pose ces questions fait un constat paradoxal. La Grèce des cités a largement ouvert la voie au développement de l'individu dans la vie sociale ; pourtant l'être humain n'y apparaît pas encore comme une personne, au sens moderne, une conscience de soi dont le secret reste inaccessible à tout autre que le sujet lui-même. La religion civique n'a pas non plus doté chaque individu d'une âme immortelle qui prolongerait son identité dans l'au-delà.

C'est que dans une société de face à face, une culture de la honte et de l'honneur où la compétition pour la gloire laisse peu de place au sens du devoir et ignore celui du péché, l'existence de chacun est sans cesse placée sous le regard d'autrui. Pour se connaître il faut contempler son image reflétée dans l'œil de son vis-à-vis. En un jeu de miroirs soi-même et l'autre, identité et altérité se répondent.

Parmi les formes diverses que l'autre a revêtues aux yeux des Grecs, il en est trois qu'en raison de leur position extrême dans le champ de l'altérité J.-P. Vernant a retenues pour focaliser sur elles son enquête : la figure des dieux, le masque de la mort, le visage de l'être aimé. Parce qu'ils marquent les frontières à l'intérieur desquelles l'individu humain se trouve enfermé tout en éveillant son désir de les dépasser, ces trois types d'affrontement à l'autre servent comme de révélateurs pour dégager les traits de l'identité telle que les Grecs l'ont conçue et assumée.

Par des voies diverses, en variant l'éclairage, ces dix essais gravitent autour d'une même interrogation : comment faire un soi-même avec de l'autre ?

Jean-Pierre Vernant, professeur honoraire au Collège de France, est l'auteur des ouvrages classiques Mythe et pensée chez les Grecs (1965) et Mythe et société en Grèce ancienne (1974), tous deux parus aux Éditions François Maspero. Il est, chez Gallimard, le coauteur avec Marcel Detienne de La Cuisine du sacrifice en pays grec (Bibliothèque des Histoires, 1979).



9 782070 715039



89 III A 71503 ISBN 2-07-071503-5