



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES**



**FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES**

Jean-Luc Filion

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

M.A. (Philosophie)

GRADE / DEGREE

Département de philosophie

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

Comprendre la condition humaine: la démesure humaine chez Héraclite

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Catherine Collobert

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

Daniel Tanguay

Dominique Côté

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

Comprendre la condition humaine : la démesure humaine chez Héraclite

Jean-Luc Fillion

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de maîtrise en philosophie

Département de philosophie
Faculté des arts
Université d'Ottawa

© Jean-Luc Fillion, Ottawa, Canada, 2008



Library and
Archives Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

ISBN: 978-0-494-46475-5

Our file Notre référence

ISBN: 978-0-494-46475-5

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

À Daniel, Jérémie, Cameron...

« Le philosophe est l'homme qui s'éveille et qui parle,
et l'homme contient silencieusement les paradoxes de la philosophie, parce que,
pour être tout à fait homme,
il faut être un peu plus et un peu moins qu'homme. »

(M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, p. 73)

Table des matières

Introduction.....	3
Chapitre I : <i>Hubris</i> et condition humaine dans la poésie grecque archaïque.....	16
I- L'étymologie incertaine de l' <i>hubris</i>	19
II- Homère et l'équilibre des affaires humaines.....	23
a) L' <i>hubris</i> et la <i>moira</i> dans l' <i>Iliade</i>	26
b) L' <i>hubris</i> et l' <i>eunomia</i> dans l' <i>Odyssée</i>	32
III- Hésiode ou la tension entre <i>hubris</i> et <i>dikè</i>	36
IV- La tragédie ou le <i>phroneîn</i> comme remède à l' <i>hubris</i>	42
Conclusions.....	50
Chapitre II : <i>Hubris</i> et condition humaine dans la philosophie d'Héraclite.....	53
I- De l'errance humaine à l' <i>hubris</i>	59
a) La tension entre l'ardeur héroïque et la condition humaine.....	60
b) L'errance humaine et le monde commun.....	65
II- De l'équilibre cosmique à l'équilibre politique.....	75
a) La thèse du flux perpétuel et l'harmonie cosmique.....	76
b) L'ajustement des lois humaines avec la loi cosmique.....	84
III- La prudence contre l' <i>hubris</i>	91
a) La vertu de prudence et l'écoute des tensions.....	92
b) L'homme prudent et le gouvernement de la cité.....	98
Conclusions.....	107
Conclusion.....	109
Bibliographie.....	113

Introduction

L'Enquête d'Hérodote s'ouvre sur une mise en garde de Solon à Crésus : la puissance divine est jalouse du bonheur humain, elle se plaît à le troubler, on ne doit donc pas dire un homme heureux avant sa mort, on peut seulement le dire chanceux. Solon résume le conseil qu'il adresse à Crésus en l'exhortant à reconnaître que « l'homme n'est qu'incertitude (*pân esti anthrôpos sumphorè*) »¹. Un tel constat donne à voir un aspect essentiel de la condition humaine : l'être humain est un « être contingent » (*sumphorè*), selon le propos de Solon, donc soumis à une indétermination primordiale qui lui échappe.

Hérodote illustre au cinquième livre de son *Enquête* le climat de la révolte ionienne. Il relate un événement qui met en relief l'instabilité des affaires humaines. Il s'agit d'une expédition militaire menée par Aristagoras contre la cité de Sardes. Les Ioniens passèrent par Éphèse pour se rendre avec des forces considérables à l'intérieur des terres. Guidés par des Éphésiens ils arrivèrent à Sardes où ils luttèrent sans trouver de résistance. L'usage, en temps de guerre dans l'Antiquité, voulait que les cités prises soient pillées. Mais Sardes ne fut pas pillée et voici l'explication qu'en donne Hérodote :

Un soldat mit le feu à l'une d'elles et, de maison en maison, les flammes eurent bientôt gagné la ville entière. Dans la ville en feu les Lydiens, ainsi que les Perses qui s'y trouvaient, cernés par l'incendie qui dévorait les quartiers extérieurs, se trouvèrent bloqués et vinrent s'entasser sur la grand-place et sur les bords du Pactocle [...] La foule des Lydiens et des Perses acculés au bord de ce fleuve et sur la place en fut réduite à se défendre.²

¹ *L'Enquête*, trad. A. Barguet, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1964, livre I, 32, 20-21. Les éléments contenus dans l'entretien fictif entre Solon et Crésus offrent une vue d'ensemble d'une conception des affaires humaines qui met l'accent sur leur vulnérabilité.

² *Ibid.*, livre V, 101.

Hérodote ajoute que face à la résistance forcée des Lydiens et des Perses, les Ioniens prirent peur et battirent en retraite. Ce renversement soudain de la situation suggère la reconnaissance d'un trait important de la condition humaine : l'imprévisibilité des conséquences ultimes de l'action humaine. Le caractère éphémère et la précarité des affaires humaines constituent des aspects essentiels de la conception grecque de la condition humaine.

Héraclite d'Éphèse (540-480 av. J.-C.) vécut à cette époque et fit vraisemblablement l'expérience du climat d'instabilité politique des guerres médiques. Le récit de l'incendie de Sardes peut fournir un canevas pour interpréter l'un des fragments du philosophe d'Éphèse, où il affirme qu'« il faut éteindre la démesure plus encore que l'incendie » (B 43)³. L'incendie de la cité, tout en ravageant les demeures des citoyens, force ceux-ci à réévaluer leur situation et à se mobiliser contre l'ennemi. Le feu ravage, dévore leurs biens, mais stimule leur ardeur à leur insu : il les unit sous une même cause et les pousse à lutter ensemble, malgré leur apparente faiblesse. Force est de reconnaître que l'incendie de la cité révèle quelque chose de crucial pour la saisie de ce que les Grecs entendaient par le vice politique par excellence, à savoir la démesure (*hubris*). Plus encore que l'incendie, la démesure humaine est étroitement liée à l'incertitude à laquelle sont vouées les actions et paroles qui engagent les relations humaines⁴, et particulièrement, dans un contexte où un individu ou une collectivité aspire

³ La traduction est de M. Conche (*Héraclite. Fragments*, Paris, PUF, 4^{ème} éd., 1998 (1986)). En faisant les modifications nécessaires lorsqu'elles s'imposeront, c'est cette traduction française qui sera utilisée. La numérotation des fragments correspondra cependant à l'édition de référence de Diels-Kranz (1903). Précisons immédiatement que notre étude ne portera nullement sur l'authenticité des fragments d'Héraclite. Nous prendrons donc pour acquis le long travail philologique qui a su déterminer les quelque 140 fragments jugés authentiques.

⁴ Dans *The Human Condition* (*Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 250), H. Arendt définit l'action humaine comme une capacité d'établir des rapports. Or elle précise

à une puissance sans borne. Nous soutiendrons ainsi que les philosophes et poètes de l'Antiquité appréhende en partie la condition politique humaine à travers une réflexion sur l'*hubris*. Plus précisément, il s'agira de montrer que la philosophie d'Héraclite s'inscrit dans une entreprise critique, qui consiste à prendre la mesure de cette démesure humaine, en vue d'offrir un certain équilibre à la conduite des affaires humaines. Cela explique sans doute, nous le verrons, la double insistance du philosophe à dénoncer l'errance humaine, et à indiquer le besoin de chercher les limites de la condition humaine : « pour les hommes, que se produise tout ce qu'ils souhaitent n'est pas mieux » (trad. M. Conche, B 110).

L'Éphésien récupère à son compte des lieux communs de la poésie grecque, qui illustrent notamment l'instabilité des affaires humaines ainsi que le besoin d'acquiescer un certain discernement des limites de sa condition mortelle. Pour les Grecs, la tendance à vouloir satisfaire tous ses désirs témoignent d'une volonté illégitime de puissance, qui dépasse les limites de la condition humaine. On trouve chez Pindare et chez Solon, par exemple, l'idée d'une filiation entre l'*hubris* et la satiété (*koros*)⁵. Le désir insatiable et la prétention à la satiété sont sous-jacents à la même attitude « pléonexique »⁶ qui consiste à toujours vouloir plus que sa part. L'histoire du développement des institutions

que chez les Grecs cette capacité est représentée par la tension entre d'une part l'une des vertus politiques par excellence, la *sophrosunè*, et d'autre part, la tentation politique par excellence, l'*hubris*.

⁵ Pindare, *Olympique*, XIII, 10, trad. J-P. Savignac, *Œuvres complètes*, Paris, La Différence, 2004 ; Solon, fr. 6, trans. D.E. Gerber, *Greek Elegiac Poetry*, Cambridge, The Loeb Classical Library, 1999.

⁶ Les figures politiques de Thrasymaque et Calliclès sont peut-être celles qui traduisent le mieux la *pléonexie*, qui consiste en ce désir insatiable d'obtenir plus en exploitant la plupart du temps les faiblesses des autres pour en tirer un gain. Cf. Platon, *République*, 338b-354c.

juridiques et morales en Grèce ancienne témoigne du souci, voire de l'exigence politique de maintenir un certain équilibre face à la menace de l'*hubris* qui guette la cité⁷.

La plupart des études sur la philosophie d'Héraclite consistent, dans une large mesure, à traduire, organiser, interpréter et commenter l'ensemble des quelques cent quarante fragments jugés authentiques. Certains, en philosophe, se sont appropriés la philosophie de l'Éphésien pour y nourrir leurs intuitions et développer des concepts clés de leur propre philosophie. Qu'on pense ici à Hegel, Nietzsche ou Heidegger, pour se convaincre de la richesse d'une telle réception philosophique. Cependant la question de la condition humaine, dans son lien étroit avec l'*hubris*, n'a pas trouvé d'intérêt marqué de la part des commentateurs d'Héraclite. À notre connaissance, aucune monographie, aucun chapitre de livre ou même d'article de revue spécialisée, n'a été consacré à l'interprétation de la notion d'*hubris*. Bien entendu, la plupart de ceux qui ont commenté l'ensemble des fragments d'Héraclite ont tous émis leurs hypothèses quant à la signification de l'exigence d'éteindre l'*hubris*. En revanche, contrairement à certains commentateurs⁸, nous avons accordé une densité philosophique beaucoup plus importante à cette exigence, qui dépasse vraisemblablement la simple allusion à la conception de la condition humaine mise en lumière par les poètes et les Sept Sages. Nous cherchons à montrer que cette référence à l'*hubris* occupe une place originale dans la culture philosophique occidentale et mérite ainsi un approfondissement.

⁷ Pour une étude approfondie de ce développement voyez L. Gernet, *Recherche sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, Ernest Leroux, 1917, 467 p.

⁸ Un exemple éloquent de cette tendance est la remarque conclusive de G.S. Kirk de son étude du fragment B24 : « We know of course that in the sphere of practical ethics his remarks were occasionally indistinguishable from those of other sages of his time, e.g. fr. 43D... » (« Heraclitus and Death in Battle (Fr.24D) », *The American Journal of Philology*, 70 (1949), p. 393).

La notion d'*hubris* prend son sens à l'intérieur d'un enjeu politique. C'est en effet à travers l'expérience du déséquilibre qu'engendre la démesure humaine au sein des affaires de la cité que la poésie et la philosophie grecques se sont intéressées à explorer les contours de cette tendance humaine. Un problème énoncé dans le *Gorgias*⁹ de Platon permet de formuler l'enjeu de façon préliminaire : comment contenir l'excessif et ce qui lui est consubstantiel, soit le désir de souveraineté anémique (*pléonexia*) qui empêche de chercher et de reconnaître ce qui préside à l'organisation et au maintien du monde commun ? À partir de l'interprétation concertée des poètes archaïques (Homère, Hésiode et Eschyle) et des fragments d'Héraclite d'Éphèse, nous soutiendrons l'idée selon laquelle l'appropriation philosophique de l'*hubris* conduit Héraclite à formuler l'idéal d'une « éthique de la mesure »¹⁰ en se fondant, d'une part sur la recherche d'une loi (*nomos*) qui harmonise l'agir l'humain au sein de l'ordre de la nature (*phusis*), et d'autre part, sur une vigilance de l'écoute, de la parole et des actions, qui doit reposer sur une sagesse pratique (*to phroneîn*).

L'essentiel de la présente thèse consistera alors à montrer comment Héraclite s'approprie la problématique éthique et politique de l'*hubris* de la poésie archaïque¹¹. Il s'agira de manière plus précise, et en tout premier lieu, d'interpréter certains échos

⁹ Deux articles récents ont contribué à l'analyse du thème de la « démesure » dans le *Gorgias* : A. Petit, « Gorgias ou la révélation progressive de la démesure », G. Samama (dir.), *Analyses et réflexions sur Platon, Gorgias*, Paris, Ellipses, 2003, p.134-140 ; B. Piettre, « La démesure du mal, ou l'ignorance de la mesure », *ibid.*, p.141-150.

¹⁰ Nous entendons « éthique de la mesure » au sens d'une sagesse pratique qui cultive une réflexion soutenue sur les limites, les risques, les circonstances ainsi que les conditions entourant les actions et paroles humaines. Faire preuve de circonspection, de discernement, de prudence ou de sagacité constitue certainement l'attitude centrale d'une telle éthique.

¹¹ Par l'expression « poésie archaïque » nous englobons les œuvres littéraires d'Homère à Eschyle inclusivement. Bien que cette périodisation ne soit pas stricte, elle aide néanmoins à poser des repères pour mieux circonscrire l'époque de référence pertinente pour l'étude de la résonance poétique du thème de l'*hubris* chez Héraclite.

thématiques de la poésie d'Homère, d'Hésiode et des tragiques dans la philosophie d'Héraclite : en particulier, la condition humaine, l'égarement et le besoin de prémunir l'équilibre dynamique de la communauté politique contre l'*hubris*.

La notion d'*hubris* pose certains problèmes d'interprétation que nous éluciderons en faisant, d'une part une étude approfondie de ses significations dans la littérature hellénique, et d'autre part, un examen de la résonance de ce thème dans l'ensemble de la philosophie d'Héraclite. Par « résonance » nous entendons la répétition et l'insistance de certains thèmes qui se font écho à travers les fragments, et permettent ainsi de leur attribuer une certaine densité philosophique. En l'espèce, nous étudierons principalement ceux portant sur la condition et la démesure humaines. Le présupposé qui guidera notre étude est le suivant : il y a une résonance et une densité philosophiques du problème de la démesure humaine chez Héraclite, et ce problème engage une réflexion philosophique sur la condition humaine. Nous verrons que sous ce problème se fait jour l'ambition philosophique de chercher à comprendre l'économie cosmique pour mieux orienter la conduite de la vie humaine et contenir l'*hubris*, qui risque d'ébranler les assises de la communauté politique. Selon notre présupposé, la philosophie d'Héraclite montre que la plupart des humains (*polloi*) sont somnambules, puisque non seulement ils ignorent les limites de leur condition, mais ils ignorent même le besoin de les chercher. Afin d'éveiller chez quelques-uns, les meilleurs (*aristoi*), le désir de saisir la place de l'être humain dans le *cosmos*, l'Éphésien tente de les sensibiliser à l'égard de ce qui est commun à la vie de tous les êtres : l'harmonie¹² faite de tensions qui unit les contraires, notamment la tension entre le besoin et la satiété (B 65).

¹² Pour la notion d'harmonie héraclitéenne, nous suivons l'analyse d'A. Petit (« Harmonie pythagoricienne, harmonie héraclitéenne », *Revue de philosophie ancienne*, 1 (1995), p. 66) : « la vertu des aphorismes

Selon le témoignage du doxographe Diogène Laërce, le grammairien Diodote donnait comme titre à l'œuvre d'Héraclite : « gouvernail exact pour la droiture de la vie »¹³. Nous accordons une crédibilité à ce témoignage dans la mesure où il reflète une tendance qui traverse la philosophie antique, dès sa naissance en Ionie. Chez les Milésiens Thalès, Anaximène, et surtout Anaximandre, s'esquisse une relation implicite entre l'équilibre précaire des institutions politiques en pleine émergence, et l'équilibre du *cosmos*. Ils expriment cette analogie par l'usage de notions relatives aux affaires humaines qu'ils projettent sur leur explication de l'équilibre du monde, et vice-versa. Les questions relatives à l'équilibre dynamique du *cosmos* ne sont donc pas étrangères à celles des tumultes éthiques et politiques au sein de l'organisation des affaires humaines¹⁴. Entre autres, cette mise en rapport marque un contraste important entre l'équilibre permanent du *cosmos* et la précarité des affaires humaines, permettant ainsi d'appréhender sur un fond stable la place incertaine assignée à l'être humain dans l'économie du tout.

d'Héraclite est de nous faire concevoir que l'ajointement ou ajustement qui est la signification la plus courante du terme harmonie, peut exister jusque dans la précarité qu'implique pour lui la persistance du conflit des opposés ».

¹³ *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. dir. par M-O Goulet-Cazé, Paris, Le Livre de Poche, 1999, Livre IX, 12, p. 1055.

¹⁴ Nous inversons cependant le schéma explicatif que livre J. Burnet : « The Ionians, as we can see from their literature, were deeply impressed by the transitoriness of things... This process was naturally described in terms borrowed from human society ; for in early days the regularity and constancy of human life was far more clearly realised than the uniformity of nature. Man lived in a charmed circle of social law and custom, but the world around him at first seemed lawless » (*Early Greek Philosophy*, London, Adam and Charles Black, 1963, p. 8-9). Selon notre interprétation, c'est plutôt l'inverse qu'il faut comprendre : les affaires humaines ont dû leur paraître plus instables et obscures que les affaires cosmiques. L'analyse de J. Burnet contredit les conditions politiques tumultueuses de l'époque qui se caractérisent par la tyrannie, la colonisation massive et les guerres entre les Grecs et les Perses.

Les premiers philosophes ne sont pas en rupture radicale avec la poésie d'Homère et d'Hésiode¹⁵, ni avec la sagesse pratique de ceux qu'on nommait les Sept Sages (Thalès figurait parmi eux). Ces philosophes opèrent néanmoins une critique des pratiques et croyances instituées, où règnent l'anthropomorphisme et la personnification des dieux. Rappelons brièvement la critique de l'anthropomorphisme adressée par Xénophane de Colophon : si les animaux avaient la capacité de représenter les dieux, ils les représenteraient à leur image¹⁶. Cette critique procède à un déplacement important quant à la manière dont les premiers philosophes se représentent le *cosmos*. Ce dernier ne tient plus tant des dieux olympiens qui perturbent les ambitions des hommes, que d'une mise en rapport de la *phusis* avec les coutumes ou lois humaines (*nomoi*), qui articulent désormais un principe (*arkhè*) susceptible de rendre compte de la manière dont les humains doivent conduire leur vie.

Dès sa naissance la philosophie souligne le contraste entre l'instabilité des affaires humaines et la régularité du cosmos : le mouvement régulier des générations et destructions devient le paradigme de l'équilibre cosmique. Analysant une telle conception, J. Burnet affirme qu'il y avait une sorte de pessimisme fondamental¹⁷ en Ionie, qui poussait les philosophes à affirmer la fragilité de la vie humaine. Il y a effectivement une insistance sur la génération et la destruction, donc la fragilité de la vie des individus. Le pessimisme grec doit être corrélé, cependant, à une conception tragique de la vie. En d'autres termes, il s'agit d'une conception qui prend conscience que

¹⁵ Dans son ouvrage *Aux origines de la philosophie* (Paris, Le Pommier-Fayard, 1999, p. 11) C. Collobert explique à juste titre : « Si les dieux cessent de jouer un rôle dans la formation du monde et dans le monde lui-même, leurs noms n'en continuent pas moins d'apparaître et leur présence d'être affirmée ».

¹⁶ Le fragment qui contient cette critique se trouve chez Clément d'Alexandrie (*Stromates*, 5, 110).

¹⁷ « There is, in fact, a fundamental pessimism in their outlook on life... » (*Early Greek Philosophy*, op. cit., p.8).

l'humain ne réussira jamais tout à fait à maîtriser les conséquences ultimes de ses actions et, par conséquent, de son destin. J. Frère insiste, pour sa part, sur un paradoxe de la philosophie qui embrasse la conception grecque de la condition humaine : « L'homme amoureux de vérité ne cesse d'éprouver, à travers cet amour singulier, l'étrange finitude d'une condition qui s'échappe à elle-même pour entrevoir la perfection qui se dérobe »¹⁸. La condition humaine *s'échappe à elle-même* parce qu'il est impossible de saisir *tout* ce qui la délimite, donc tout ce qui permettrait au philosophe de trouver une fois pour toutes ce qui détermine entièrement son devenir. Or l'amour de la vérité exige de tenter l'impossible, d'espérer l'inespéré, c'est-à-dire tenter d'avoir la pleine intelligence de sa place au sein du tout, même en sachant que *la perfection se dérobe*.

Un changement important survient avec Héraclite, quant à la manière dont la cosmologie et la politique s'articulent l'une à l'autre. W. Jaeger mentionne à juste titre deux spécificités de la philosophie grecque qu'introduit l'Éphésien dans l'univers culturel du début du 5^{ème} siècle a.v. J-C. Il fut selon lui « ...le premier philosophe à introduire l'idée de *phronèsis* et à la situer au niveau de la *sophia*... »¹⁹. Il aurait été également le premier philosophe à formuler explicitement l'idée selon laquelle « il y a une loi dans le monde comme il y en a une dans la cité »²⁰. Dans le deuxième chapitre de notre étude nous reviendrons sur ces deux spécificités, car l'étude de l'*hubris*, et son lien avec la condition humaine, conduisent à caractériser et expliciter la sagesse pratique (*sôphroneîn*) héraclitéenne en lien avec l'articulation des lois humaines avec la loi de l'harmonie des contraires, qui se manifeste dans l'ensemble du réel.

¹⁸ *Les Grecs et le désir de l'être. Des préplatoniciens à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 25.

¹⁹ *Paideia. La formation de l'homme grec. La Grèce archaïque. Le génie d'Athènes*, trad. A. et S. Devyver, Paris, Gallimard, p. 221.

²⁰ *Ibid.*, p. 222.

Afin d'éclairer l'appropriation philosophique d'Héraclite du problème de l'*hubris*, notre premier chapitre examinera les usages poétiques de cette notion, en insistant sur trois grands thèmes : le flux perpétuel, le destin (*moira*) et la lutte (*eris*). Ceux-ci permettront notamment d'articuler la notion d'*hubris* à la conception grecque de la condition humaine. Sans qu'ils fassent l'objet d'une étude systématique, ces thèmes se déploieront en contrepoint de la présente étude, c'est-à-dire comme autant de motifs qui se superposeront à l'étude du thème de l'*hubris* chez l'Éphésien. Nous soulignerons ainsi la conséquence pratique de ce que Platon nomme le « flux perpétuel »²¹ qui, d'Homère à Héraclite, représente la constante d'une conception du *cosmos* profondément marqué par le devenir, qui implique la transformation et la succession de tous les êtres. Directement en lien avec l'idée du flux perpétuel, nous en considérerons l'impact sur les affaires humaines, à savoir la précarité associée à la condition mortelle. Le deuxième thème porte sur la *moira*, c'est-à-dire le lot imparti à chaque être à sa naissance et durant sa vie. Nous verrons que la *moira* humaine désigne ultimement la mort (*moros*)²², le paradigme du destin humain. Enfin le troisième de ces thèmes a trait à la lutte (*eris*), composante essentielle de la saisie de la condition humaine par les Grecs. Cette notion revêt une dimension importante dans la philosophie d'Héraclite. En effet, l'opposition entre la reconnaissance de la lutte des contraires et l'égarement humain quant à la conduite de sa vie est ce qui confère une assise pour l'analyse de la démesure humaine.

²¹ Voyez le passage du *Théétète*, 152e 6-7, où Socrate cite le vers d'Homère qui affirme que l'Océan est générateur des dieux. Socrate ajoute ce que nous nommerons la thèse du flux perpétuel : *panta eirèken ekgona rhoès te kai kinèseôs*. Ici Platon érige la philosophie d'Héraclite en archétype pour illustrer la pensée archaïque et exclut Parménide.

²² Nous nous référerons ici aux réflexions du « Séminaire du 15 décembre 1982 » de Cornelius Castoriadis, qui explique la saisie imaginaire grecque du monde à partir de certaines notions significatives, comme celle de *moira* que nous analyserons dans le premier chapitre (*Ce qui fait la Grèce. I. D'Homère à Héraclite. Séminaire 1982-1983. La création humaine II*, texte établi par E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Paris, Seuil, 2004, p.110).

Au cœur de ces trois aspects de la conception de la condition humaine chez les Grecs, nous notons un trait commun : la mise en évidence de l'instabilité des affaires humaines, qui a cours sur fond de stabilité et de régularité du mouvement cosmique. Citons un passage du chant VI de l'*Illiade* qui illustre cette idée :

Comme naissent les feuilles, ainsi font les 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 se lèvent les jours du printemps. Ainsi les hommes : une génération naît à l'instant même où une autre l'efface (trad. Paul Mazon, 145-149)²³.

Pindare inscrit également sa poésie dans cette conception de la condition humaine lorsqu'il écrit en *Pythiques* VIII : « Éphémères ! Être quelqu'un ? N'être personne ? Rêve d'une ombre est l'homme » (trad. J.-P. Savignac, 95-96). Nous adopterons ces passages comme des paradigmes de la conception grecque de la condition humaine. Il s'agira alors, au cours de notre mise en contexte, de tracer les contours de cette conception, et de montrer comment elle s'articule à l'expérience de la démesure. À partir de cette conception de la condition humaine, et son lien avec l'*hubris*, s'esquissera une sorte de généalogie²⁴ de la vertu politique par excellence, la modération (*sophrosunè*), qui traverse la philosophie grecque et trouve une expression particulière chez Héraclite.

Dans une large mesure nous reprenons à notre compte la question soulevée par C. Collobert en conclusion de son article « De l'acosmia au cosmos ou le partage des honneurs divins (*Illiade*, O 185-195) » : « La démesure de l'humain n'est-elle pas autre

²³ Pour l'ensemble des citations tirées de l'*Illiade* nous utiliserons systématiquement la traduction de P. Mazon.

²⁴ Nous prenons ici généalogie au sens méthodologique que lui donne B. Williams lorsqu'il définit sa propre méthode dans le sillage de Nietzsche : « A genealogy is a narrative that tries to explain a cultural phenomenon by describing a way in which it came about, or could have come about, or might be imagined to have come about » (*Truth and Truthfulness*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 20).

chose que le pendant de son caractère éphémère et de sa précarité inacceptés ? »²⁵. L'« attitude hubristique » serait alors l'antithèse de l'équilibre délicat et dynamique qu'il faut maintenir entre le désir de repousser les limites de sa condition (celle de la mort par exemple) et la nécessité de se rappeler ces limites²⁶. La rencontre entre Crésus et Solon, au premier livre de l'œuvre d'Hérodote, rend compte de l'acuité d'une telle approche de la notion d'*hubris*. Particulièrement au moment qui suit immédiatement le départ du sage : « Solon parti, la vengeance divine frappa durement Crésus, *sans doute parce qu'il s'était cru l'homme le plus heureux qui fût au monde* »²⁷ (nous soulignons). Les thèmes de la présomption insensée et de l'errance humaine imprègnent la conception hellénique de la condition humaine. Ainsi ils constituent un aspect important sur lequel il sera possible de conjuguer l'appropriation du problème de l'*hubris* par Héraclite avec l'expérience de la démesure telle qu'exposée dans la poésie grecque.

La présente étude se divisera en deux chapitres. Afin d'éclairer la manière dont les poètes ont traité le thème de l'*hubris*, nous étudierons quelques passages clés chez Homère, Hésiode et Eschyle. Suivant les allusions qui s'imposeront au fur et à mesure, nous tenterons de cerner la notion d'*hubris* et les différentes notions qui lui sont afférentes, afin de mettre en lumière les liens subtils entre l'expérience de la démesure et une certaine conception de la condition humaine. L'enjeu consiste à saisir comment le thème du désir de transgression de sa condition est étroitement lié à une certaine conception de l'équilibre fragile de la communauté politique.

²⁵ *Philosophia*, 31 (2001), p. 23.

²⁶ Nous renvoyons ici à l'analyse de M.C. Nussbaum : « This is what *hubris* is - the failure to comprehend what sort of life one has actually got, the failure to live within its limits (which are also possibilities), the failure, being mortal, to think mortal thoughts » (« Transcending Humanity » in *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, New York, Oxford University Press, 1992, p. 381).

²⁷ *L'Enquête*, trad. A. Barguet, livre I, 34.

Après la mise en contexte de l'*hubris* dans le cadre de la poésie grecque, nous nous pencherons sur ce qui fait écho à ce thème dans l'ensemble de la philosophie d'Héraclite. L'appropriation du thème de la démesure humaine par l'Éphésien fera essentiellement l'objet du deuxième chapitre. Elle repose sur une entreprise critique qui consiste à dénoncer une certaine errance humaine, qui se caractérise par la méconnaissance de la loi qui gouverne l'ensemble du réel : la lutte des contraires. Selon ce dernier, ce ne sont donc pas tant les dieux qui font perdre le bon sens aux mortels et les conduisent à la folie démesurée, que cet élan vital et inquiétant, cette violence qui caractérise le genre humain ; d'où le besoin de réfléchir sur l'articulation possible entre les lois humaines et la loi de l'harmonie des contraires. Dans ce deuxième chapitre nous examinerons donc attentivement les deux « spécificités » mises en évidence par W. Jaeger, qui touchent à l'introduction d'un enjeu relatif au rôle de la loi (contenir la démesure humaine) et d'une sagesse pratique d'un caractère nouveau, à savoir le *phroneîn* : traduisant l'attitude de celui qui est sensible aux limites de sa condition mortelle.

Chapitre I

***Hubris* et condition humaine dans la poésie grecque archaïque**

Les poètes grecs ont thématisé un aspect déroutant de la nature humaine. L'être humain, qui désire dépasser sa condition mortelle, cherche constamment à repousser les limites, qui lui rappellent qu'il ne peut actualiser tout ce qu'il souhaite pouvoir accomplir. Cette ambition peut le conduire à entretenir une présomption insensée à l'endroit de sa condition d'être fragile et éphémère. Nous présentons dans ce qui suit une étude qui vise à dégager les contours de la démesure, de la transgression, de la violence (autant de significations possible de l'*hubris*). Le point commun à ces trois significations est le désir d'aller au-delà de son lot, de la part à laquelle les éphémères ont droit. Nous verrons que la poésie grecque archaïque inaugure une conception de la condition humaine où l'*hubris* joue un rôle central, dans la mesure où elle est le signe d'un manque de discernement, d'un déni du monde commun que les humains ont en partage avec les autres puissances (naturelles, animales ou divines) qui l'entourent.

D'Homère à Aristote la notion d'*hubris* traverse l'ensemble de la littérature dans l'Antiquité grecque. Dans l'Athènes du 5^{ème} a.v. J-C., elle fait même l'objet d'une infraction particulière, sanctionnée par le droit public athénien (l'accusation a pour titre *graphè hybreos*²⁸). Les maximes des Sept Sages²⁹, qui dans leur poésie gnomique

²⁸ N. Fisher consacre le deuxième chapitre de son ouvrage sur l'*hubris* à l'examen de cette loi dans l'Athènes de la période classique (*Hybris. A Study in the Value of Honour and Shame in Ancient Greece*, *op. cit.*, p. 36-85).

²⁹ Voici quelques exemples tirés de Diogène Laërce : Chilôn exhorte à « maîtriser son emportement. Ne pas détester la divination. Ne pas désirer l'impossible » (I, 68), l'apophtegme de Bias stipule de « supporter noblement une détérioration de sa situation » ou encore que « la plupart [des hommes] sont mauvais » (I, 86) et celui de Cléoboulos « la mesure est le mieux » (I, 92) (*op. cit.*).

exhortent leurs concitoyens à suivre la mesure et à éviter les désirs insatiables, véhiculent une sagesse pratique qui se reflète dans des inscriptions à l'entrée du temple d'Apollon, à Delphes. Ces maximes sont bien connues et font désormais partie des lieux communs de la tradition occidentale : « rien de trop » (*mèden agan*) et « connais-toi toi-même » (*gnôthi seauton*). Selon toute vraisemblance de telles maximes expriment le désir d'imposer une forme de modération aux ambitions humaines, qui dépassent un seuil tolérable pour la viabilité de la communauté politique. L'exigence de maîtrise de soi, de modération, de prudence, d'équilibre, ne doit pas en revanche laisser entendre qu'elle découle simplement du caractère modéré et équilibré des Hellènes de l'époque. Au contraire, comme l'affirme justement W. Jaeger : « La modération prêchée par Apollon n'était pas une doctrine banale d'acceptation de son sort et d'apaisement... »³⁰. Il s'agissait plutôt de rappeler aux êtres humains les limites de leur condition mortelle, autrement dit, de ce qui les définit comme des êtres précaires et éphémères. L'étude du contexte littéraire où intervient le thème de l'excès, de la démesure, de la violence, permettra sans doute de jeter la lumière sur la turbulence qu'introduit l'*hubris* dans les affaires humaines, comme le viol de l'équité, la corruption de la justice et, ultimement, la négation de ce qui fonde la communauté politique. Chez Héraclite, cela se traduit par la dissolution du monde commun, qui existe grâce à des repères partagés et reconnus par tous (c'est-à-dire ce qu'Héraclite nomme le discours partagé, *logos xunos*, cf. B2, 80 et 114). Le discours vrai et la loi humaine qui s'en inspire permettent de discerner le monde commun auquel l'humain doit s'éveiller, c'est-à-dire l'ensemble dynamique des contraires qui s'opposent et constituent le réel. Comme nous l'avons suggéré dans

³⁰ W. Jaeger ajoute « ...mais une répression rigoureuse des tendances récentes des individus au dérèglement moral » (*Paideia, op. cit.*, p. 207). Nous ne suivons pas cette tendance à réduire la *sophrosunè* à une sorte de répression contre l'*hubris*, trop souvent associée à l'impiété.

l'introduction de la présente étude, en nous référant à l'issue de l'incendie de Sardes où les citoyens, pour fuir les flammes, s'étaient rassemblés pour lutter contre l'envahisseur, le feu laisse entrevoir la loi qui permet d'orienter la vie humaine vers ce qui est commun à tous. Dans le cas de l'incendie de Sardes, c'était la révolte ionienne contre les Perses qui liait les hommes à leur condition. Pour Héraclite, c'est la loi (*nomos*) qui rend les hommes sensibles à ce qui est commun (*xunos*). Nous verrons au chapitre deux que la loi (*nomos*) vient jouer le rôle d'une sorte de rempart contre l'*hubris*, bien qu'elle ne puisse la contenir totalement.

L'étude du contexte littéraire permet d'appréhender le besoin d'une éthique de la mesure, mobilisée par une sagesse pratique qui se fonde sur le *phroneîn* : une vertu à la fois émotionnelle et intellectuelle, qui permet de reconnaître la place précaire de l'humain dans l'équilibre du monde. Une telle vertu trouve un écho important chez Héraclite lorsqu'il affirme « de tous les humains, c'est la part : faire preuve eux-mêmes de discernement (*ginôskein*) et de prudence (*sôphroneîn*) » (notre trad., B 116), ou encore « faire preuve de prudence (*sôphroneîn*), la vertu suprême ; et la sagesse : dire la vérité et agir selon la nature, à l'écoute » (notre trad., B 112). Dans ce qui suit nous verrons que les poètes n'explicitent pas, cependant, les conditions d'une telle sagesse pratique, qui s'opposerait à la violence en puissance chez l'être humain. Ils exposent plutôt des conséquences politiques de l'*hubris*, c'est-à-dire les symptômes de cette maladie, qui affecte autant l'individu que la communauté.

La démarche privilégiée pour dégager les différentes acceptions poétiques de l'*hubris* chez les Grecs sera la suivante. Il sera d'abord question d'étymologie. Bien que plusieurs hypothèses furent avancées quant à l'origine linguistique de l'*hubris*, nous

verrons que l'étymologie n'arrive pas pour autant à cerner les contours de cette notion. Elle conduit même parfois à une pétition de principe, où l'on dégage hâtivement une définition générale qu'on applique ensuite à l'ensemble du corpus littéraire ; on esquivé ainsi l'examen minutieux de la polysémie que recèle la notion d'*hubris*. Pour éviter cette pétition de principe, nous explorerons les significations du thème de l'*hubris* en étudiant quelques passages prégnants dans la poésie grecque archaïque, notamment chez Homère, Hésiode et Eschyle.

I- L'étymologie incertaine de l'*hubris*

On traite généralement du thème de la « démesure humaine » chez les Grecs en le rattachant au châtement inexorable auquel est voué l'individu qui se laisse aller au-delà des limites de la condition humaine, en essayant sinon de s'égalé, du moins de rivaliser avec les dieux³¹. On a même fait correspondre l'*hubris* au « péché capital d'affirmation de soi »³², sanctionné par Zeus. Bien qu'il n'y ait aucun terme français qui puisse rendre compte précisément de la richesse sémantique de l'*hubris*, on lui attribue volontiers des correspondants qui font allusion à la « transgression » ou à la « démesure ». Ces deux termes évoquent respectivement deux aspects qui accompagnent la notion d'*hubris*³³. La transgression évoque le viol d'un interdit ou, de manière plus neutre sur le plan moral,

³¹ Cf. L'introduction d'A. Barguet à sa traduction de *L'Enquête* d'Hérodote (Paris, Gallimard, La Pléiade, 1964, p. 23).

³² « ...à l'époque archaïque Zeus apparaît tour à tour comme la source insondable des dons tant bons que mauvais ; comme le dieu jaloux qui tient rigueur à ses enfants du désir de leur cœur ; et enfin, comme le juge terrible, juste mais sévère, qui punit inexorablement le péché capital de l'affirmation de soi, le péché de l'*hubris* » (E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. M. Gibson, Paris, Aubier-Montaigne, 1965, p. 57).

³³ Nous suivons ici l'analyse préliminaire qu'A. Moreau expose dans son article « Pour une apologie de la transgression? Esquisse d'une typologie », *Kernos*, 10 (1997), p. 97-110.

tout simplement le fait de « passer outre ». La démesure désigne quant à elle un autre aspect de l'*hubris* : l'excès, le débordement et le désordre qui en résultent. On complète l'ensemble constitué par ces deux aspects en y ajoutant parfois un troisième aspect, issu d'une interprétation de la tragédie : la faute ou l'erreur fatale, qui se dit en grec *hamartanein*, signifiant « manquer le but », « faire fausse route », « se méprendre »... Certains hellénistes ou philologues ont associé l'*hubris* au sacrilège ou bien à l'impiété, inscrivant ainsi la signification essentielle de la notion dans le domaine exclusivement religieux. D'où l'insistance traditionnelle à définir l'*hubris* comme une volonté arrogante de rivaliser avec les dieux³⁴. Bien que la dimension religieuse fasse effectivement partie du thème de l'*hubris*, elle n'en épuise toutefois pas tout le sens. Il semble en revanche que certaines méprises étymologiques aient favorisé une telle acception religieuse, qui s'est imposée au fil du temps. Un exemple éloquent de fausse étymologie mise à contribution pour illustrer l'*hubris* grecque est celle qui associe l'idée de transgression à l'anormal, au mélange incongru, au désordre monstrueux évoqué par le terme latin *hibrida*, « de sang mêlé », altéré en *hybride* en raison d'un rapprochement artificiel avec l'*hubris*³⁵. L'impureté ou la monstruosité n'a pourtant rien à voir, nous le verrons, avec la notion grecque d'*hubris*. Le recours à ce genre de fausse étymologie risque de nous conduire à projeter et à exagérer, sinon des connotations que la notion d'*hubris* n'avait pas pour les Grecs, du moins certains aspects plutôt que d'autres.

³⁴ Dans sa somme importante sur l'*hubris* dans la littérature grecque, N. Fisher fait une critique convaincante de ce qu'il nomme « the traditional view », qui se caractérise par l'insistance de la dimension religieuse de l'*hubris* (*Hybris*, *op. cit.*, p. 2-4).

³⁵ A. Moreau, « Pour une apologie de la transgression? Esquisse d'une typologie », *op. cit.*, p. 109.

Malgré les risques mentionnés du recours à l'étymologie, il convient d'évoquer les différentes hypothèses avancées pour dégager l'origine du terme³⁶. La plus connue relie l'*hubris* aux termes et expressions avec le préfixe *huper-* (« pour », « en faveur de » ou « au-delà »). Selon A. Moreau cette étymologie s'avère fausse, mais éclairante, puisqu'elle permet de mettre en évidence un exemple manifeste d'*hubristès* (d'être « hubristique ») : l'*huperênôr* (celui qui est excessivement fier de sa force)³⁷. Maintes expressions dans la littérature grecque dénotent la démesure ou le dépassement de certaines limites : excessivement (*huperagan*), plein de courage ou plein d'ardeur (*hyperthumos*), transgresser ou violer (*hyperbainô*), avec violence ou arrogance (*hyperbios*), qui outrepassa la mesure (*hypermetros*), contraire au destin (*hypermora*, *hypermoron* ou *huper aïsan*), etc. Nous verrons que plusieurs de ces vocables interviennent dans des contextes où le thème de l'*hubris* apparaît. Une autre étymologie, moins notoire, rapproche *hubris* du terme sanskrit *ugrah* qui signifie « fort, violent ». Cette hypothèse table sur une corrélation plausible entre la démesure et la violence (*bia*). Une autre hypothèse, qui s'apparente à cette dernière, rapproche l'*hubris* de termes évoquant l'impétuosité (*sobaros*, *sobeîn*). Le verbe *sobeô* désigne ce qui « pousse vivement », ou bien ce qui « s'élance vigoureusement ». Cette dernière hypothèse est difficile à soutenir puisqu'il n'y a pas, à notre connaissance, d'occurrences qui attesteraient clairement une telle filiation. Bien que toutes ces étymologies réfèrent d'une manière ou d'une autre à la violence, nous verrons que l'attitude « hubristique » ne se résume pas à une forme précise et particulière de violence.

³⁶ Pour les trois premières hypothèses, nous renvoyons le lecteur à l'étude de L. Gernet (*Recherche sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, op. cit., p. 2, note 1).

³⁷ Op. cit., p. 109.

Dans un article récent, J.-M. Mathieu³⁸ soutient la thèse selon laquelle la filiation fondamentale n'est pas exclusivement rattachée au préfixe *huper*. Il privilégie plutôt une étymologie proposée par J.-L. Perpillou : le préfixe *hu-* équivaldrait à *epi-*, et la racine *-bri* évoquerait l'idée d'écrasement, d'un poids insoutenable, autant pour l'auteur de l'*hubris* que pour sa victime. Cette étymologie associerait donc l'*hubris* à une espèce de violence écrasante : plus exactement à une force brutale insupportable qui tente de réduire à néant les autres puissances qui l'environnent. La fable de l'épervier d'Hésiode atteste indirectement la pertinence d'une telle hypothèse³⁹. Sans pour autant réduire l'*hubris* strictement à cette idée de violence écrasante, J.-M. Mathieu insiste volontiers sur le fait que l'étymologie proposée par J.-L. Perpillou permet de mieux interpréter certaines occurrences du lexique se rapportant à l'*hubris*. Dans toutes les hypothèses avancées nous décelons au moins trois aspects qui ressortent avec une certaine évidence : la transgression, l'excès et la violence.

Au lieu d'insister sur l'alternative qui nous forcerait à choisir entre l'idée de transgression, d'excès ou de violence, il convient plutôt de dégager ce qui unit ces trois idées en autant d'aspects différents de l'idée générale d'*hubris*. Leur complémentarité, sans nous permettre de fournir une définition achevée de l'*hubris*, offre néanmoins des repères fiables qui orienteront notre examen de ses occurrences dans la poésie grecque. La transgression, l'excès et la violence ouvrent en effet un large champ sémantique où interviennent différentes considérations qui ont trait à la condition humaine : quelles sont les limites à ne pas franchir, quelles sont les balises qui jalonnent l'ambition humaine, à partir de quel moment l'humain prétend-il à une puissance à laquelle il n'a pas droit ?

³⁸ « Hybris-démésure ? : philologie et traduction », *Kentron*, 20 (2004), p. 15-45.

³⁹ *Les Travaux et les Jours*, 207-211.

Notre revue étymologique fait signe vers une parenté entre des termes qui renvoient tous à l'idée d'une profusion, d'une brutalité ou d'un dépassement de limites, sans pour autant fournir l'explication qui rendrait compte de l'espèce de brutalité qui caractérise la notion d'*hubris*. Force est de constater, à la suite d'un tel recours à l'étymologie, que l'*hubris* pourrait difficilement faire l'objet d'une entrée dans un dictionnaire. D'ailleurs la notion brille par son absence dans les récents dictionnaires spécialisés de l'Antiquité⁴⁰. Comme l'estime à juste titre L. Gernet dans la préface de ses *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce* : la bigarrure d'une telle notion s'oppose à une définition qui tablerait exclusivement sur des considérations étymologiques⁴¹. L'*hubris* est une notion qui revêt un caractère éthique et politique, reposant sur des croyances et sentiments communs, si bien qu'elle renvoie à une tendance humaine qui doit faire l'objet d'une analyse plus détaillée à l'aide de l'usage poétique.

II- Homère et l'équilibre des affaires humaines

Dans un court texte intitulé *La joute chez Homère*, Nietzsche évoque l'élan vital qui caractérisait l'esprit d'émulation des Grecs⁴². L'envie qu'ils éprouvaient entre eux, les Hellènes le ressentirent également de la part des dieux à l'égard de leurs entreprises. Une illustration importante de ce trait caractéristique, qui permet de saisir un aspect sous-jacent à la notion d'*hubris*, se trouve dans l'*Illiade*. Au chant VII, Poséidon se plaint auprès de Zeus du comportement des Achéens. Ceux-ci érigent un mur pour protéger

⁴⁰ *Dictionnaire de l'Antiquité*, J. Leclant (dir.), Paris, PUF, 2005, 2357 p. , *Dictionnaire de la Grèce Antique*, Paris, Encyclopaedis Universalis, Albin Michel, 2000, 1426 p.

⁴¹ *Op. cit.*, Préface, p. XI.

⁴² *Œuvres philosophiques complètes. 1870-1873*, trad. J-L. Backes, M. Haar et M.B. De Launay, Paris, Gallimard, 1975, p. 192-205.

leurs nefes des attaques troyennes, et ce, sans avoir daigné lui offrir des hécatombes en son honneur. En guise de réponse Zeus lui fait la promesse suivante :

Tiens! écoute-moi : le jour où les Achéens chevelus seront à leur tour partis avec leurs nefes pour les rives de leur patrie, va, brise leur mur, renverse-le tout entier dans la mer, et, sous le sable, de nouveau, cache le rivage immense, afin qu'à ton gré soit anéanti le grand mur des Achéens (459-463).

L'idée selon laquelle les dieux rabaissent par jalousie (*phthonos*) les œuvres qui rivalisent avec leur puissance ne se réduit pas à une opposition entre le naturel et le surnaturel. Chez Homère, la jalousie des dieux constitue une sorte de loi naturelle. Les dieux rétablissent l'équilibre qui a été ébranlé du fait des désirs humains de puissance illimité, et ils le font selon des moyens qui n'ont rien de miraculeux ou de surnaturel, bien que ces moyens soient souvent imprévisibles pour l'intelligence humaine. La force qu'ils déploient pour réduire à néant les œuvres humaines peut aisément se comparer à celle des forces de la nature.

Ce caractère naturel se trouve exprimé dans *L'Enquête* d'Hérodote qui relate le conseil qu'Artabane aurait prodigué à Xerxès, son neveu particulièrement ambitieux :

« Regarde les animaux qui sont d'une taille exceptionnelle : le ciel (*ho Theos*) les foudroie et ne les laisse pas jouir de leur supériorité ; mais les petits n'excitent point sa jalousie. Regarde les maisons les plus hautes, et les arbres aussi : sur eux descend la foudre, car le ciel (*ho Theos*) rabaisse toujours ce qui dépasse la mesure (*ta huperekhonta*) »⁴³.

La jalousie divine doit s'interpréter à l'aune du besoin de maintenir l'équilibre du monde. Il doit y avoir des repères stables pour que la vie puisse se perpétuer, et les dieux en sont garants. S'ils ne sont les créateurs ni du monde, ni des institutions humaines, ils représentent néanmoins ce qui permet au monde et aux institutions de se perpétuer ou

⁴³ Trad. A. Barguet, VII, 10, 48-52.

non. Le mur des Achéens sera détruit par Poséidon car, malgré leur vaillance et la valeur de leur œuvre, ils ont cru de manière arrogante qu'ils pouvaient tout achever sans l'aide des dieux. Les êtres qui dépassent la mesure sombrent dans l'irrespect des limites du domaine dans lequel leur existence trouve une légitimité, en vertu de l'équilibre qui doit régner. Cet équilibre s'établit par un partage initial de l'espace, dans lequel l'individu peut exercer sa pleine liberté. Parce que l'équilibre est fondé sur un partage de lots, la marque la plus évidente de l'*hubris* est la transgression : franchir un fleuve peut constituer, par exemple, un acte paradigmatique de démesure. Une illustration frappante en est l'attitude de Xerxès, qui fouette le détroit de l'Hellespont, en professant des paroles pleines de présomption : « Le roi Xerxès te franchira, que tu le veuilles ou non... »⁴⁴.

Avec l'exemple du mur des Achéens et le conseil avisé d'Artabane à Xerxès, on comprend que l'*hubris* a été ressentie comme le risque de perdre les repères, les balises permettant de partager un monde commun, qui ne peut se maintenir que grâce à un partage équitable. Dans cette optique, les dieux sont les gardiens de l'équilibre du monde. Bien que la démesure ou la transgression provoque un conflit entre les prétentions des mortels et la jalousie des immortels, il semble que la notion d'*hubris*, chez Homère, ne se réduise pas à cette relation.

L'*hubris* s'exprime plutôt comme une forme générale d'usurpation, de dépassement de limites assignées à un être, limites qui servent à préserver l'équité (*eunomia*, « le partage et l'ordonnancement initial des honneurs, des droits, des lots, etc. ») qui doit régner parmi les êtres. Cette idée prend un sens important chez Héraclite. Bien qu'il ne prenne vraisemblablement pas au sérieux la conception selon laquelle les

⁴⁴ *Ibid.*, VII, 35.

dieux interviennent pour le maintien de l'équilibre du monde, l'Éphésien insiste plutôt sur la nécessité de reconnaître un monde commun et d'éviter de penser en « particulier », c'est-à-dire « en ayant une sagesse privée » (cf. B 2). Nous analyserons dans le deuxième chapitre la manière dont cette idée est liée à l'*hubris*. Pour l'instant nous analyserons la notion de *moira* dans l'*Illiade*, pour ensuite observer comment les assises de l'*eunomia* dans l'*Odyssée* sont ébranlées par l'*hubris*.

a) L'*hubris* et la *moira* dans l'*Illiade*

L'*hubris* évoquée dans l'*Illiade*⁴⁵ se rapporte essentiellement à l'arrogance d'Agamemnon à l'endroit d'Achille. L'iniquité du premier déclenche l'indignation du second, d'où la colère d'Achille qui risque de perdre l'ensemble de l'armée achéenne. Lorsqu'Achille se plaint de l'*hubris* d'Agamemnon auprès d'Athéna, il déclare la chose suivante : « son arrogance (*huperoplièsi*) lui coûtera bientôt la vie » (I, 205). Le terme *huperoplièsi*, traduit ici par « arrogance », réfère littéralement à une surabondance de forces ou d'armes. Écraser un adversaire avec une force excessive est donc ce que désigne l'*huperoplia*, c'est-à-dire un orgueil qu'inspire la confiance en la force des armes. Athéna convainc alors Achille de se contenter de mots, et l'exhorte à dompter son courroux en lui promettant qu'il recevra par trois fois le prix de l'*hubris* d'Agamemnon (I, 214). Elle lui promet donc une juste compensation pour cette injustice.

Une autre occurrence importante de l'*hubris* survient lors de l'épisode de l'ambassade au chant IX de l'*Illiade*. Envoyée expressément par Agamemnon pour convaincre Achille d'accepter une juste compensation de l'injustice qu'il a subie,

⁴⁵ Au chant I, 202-205, Achille s'adresse à Pallas Athénée et qualifie l'attitude d'Agamemnon à son égard, d'« hubristique ».

l'ambassade échoue. Achille refuse les présents qui lui sont proposés en guise de réparation et estime qu'Agamemnon n'offre pas de véritable preuve de reconnaissance de ses torts. En préambule de sa réponse à l'offre d'Agamemnon, Achille utilise le participe passé *ephubrizôn* (IX, 366) pour rappeler l'injustice dont il a été victime. Le héros rejette catégoriquement les biens que lui offre le roi Agamemnon en compensation de sa faute. Il justifie son refus par le fait que ces cadeaux ne témoignent guère d'un changement d'attitude de la part du chef des armées grecques. Aux yeux d'Achille l'enjeu dépasse le simple avantage que lui avaient conféré les membres de la communauté des guerriers⁴⁶. Il s'agit plutôt de la publicité de l'injure que lui a fait subir Agamemnon, ce qui affecte radicalement son rang et son statut dans la communauté, en le rendant indigne d'honneur (*atimèton*, IX, 648). La déchéance d'Achille, provoquée par l'*hubris* d'Agamemnon, met ainsi en péril l'ensemble de la communauté puisqu'elle entraîne le déséquilibre des forces qui s'affrontent durant la guerre de Troie. Certains pourraient objecter, en revanche, que la présence du thème de l'*hubris* dans l'*Iliade* n'est que sporadique, négligeable, et par conséquent insignifiante. Sur la question du thème majeur qui inspire le déroulement de l'*Iliade* les opinions se partagent plutôt, en effet, entre « la colère d'Achille » et « l'accomplissement de la volonté de Zeus »⁴⁷.

⁴⁶ C'est à cette idée que réfère le vocable *geras* qu'on traduit par « part d'honneur ». Voyez É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, vol. 1, p. 44. Cf. C. Collobert, « La justice civique chez Homère : individu et communauté », dans *Cosmos et psychè. Mélanges offerts à Jean Frère*, E. Vegleris (dir.), Zürich, 2005, p. 34.

⁴⁷ Dans un article intitulé « La notion de "hybris" dans l'*Iliade* », L. Stoianovici-Donat soutient la thèse selon laquelle l'*hubris* d'Agamemnon et, bien entendu, l'indignation d'Achille constituaient les facteurs déterminants de la structure dramatique de l'épopée. Ce dernier répond à l'objection de la faible occurrence de la notion dans l'*Iliade*. Il invoque le fait qu'Homère exprime la présence de l'*hubris* par d'autres termes ou expressions qui rendent compte du problème central de la démesure humaine. Ces expressions sont *hypermoron* et *hyper aïsan* qui désignent toutes deux le fait d'outrepasser les bornes assignées par sa destinée (*Studii Clasice*, 8 (1966), p. 17-24). L'article est en roumain, mais un bon résumé en français détaille la position de l'auteur.

Dans son analyse des « racines de la saisie grecque du monde », C. Castoriadis évoque toutefois un important rapprochement entre la notion de *moira* et celle d'*hubris*. Ce rapprochement s'appuie sur une étude de la signification du terme *moira* dans l'*Iliade*. Castoriadis insiste alors sur le fait que la *moira* humaine chez Homère signifie la mort⁴⁸. Le lien permet en effet d'explorer le thème de la condition humaine. Malgré les querelles sur l'étymologie exacte de *moira*, les chercheurs s'entendent sur un noyau sémantique auquel se rapportent des allusions aux puissances chtoniennes, les Erinyes et les Parques par exemple, qui personnalisent le châtimement des transgressions humaines et divines des limites de leur condition respective⁴⁹. Un exemple de l'intervention de ces divinités dans l'*Iliade* se trouve au chant XIX, lorsque la cavale d'Achille, Xanthe, se voit soudainement dotée d'une voix humaine par Héra. Xanthe rappelle à Achille son destin (*moira*), et les Erinyes interviennent pour remettre à sa place la cavale qui vient de dépasser les bornes de sa *moira*⁵⁰. On trouve une résonance particulière du rôle des Erinyes dans la philosophie d'Héraclite : « le Soleil ne dépassera pas ses mesures ; sinon les Erinyes, auxiliaires de la Justice, sauront bien le découvrir » (trad. M. Conche, B 94). Les destriers ne parlent pas et le Soleil ne dérivera pas excessivement de sa course, voilà ce qu'évoquent les allusions aux Erinyes. Il y a des jalons qui balisent le cours de la vie des êtres, et ils ne sont pas autorisés à les franchir. Quelle est donc la nature de cette

⁴⁸ Voici l'étymologie qu'il évoque : « Le terme *moira*, récurrent dans les poèmes, surtout dans l'*Iliade*, est à rattacher au verbe *merizô*, qui signifie partager, diviser. La *moira*, c'est donc le partage, la part, le lot, le sort. Et la racine *smer-* nous donne immédiatement la réponse à la question : quelle est la *moira*, la part de l'homme ? Sa *moira*, c'est le *moros*, c'est-à-dire la mort » (*Ce qui fait la Grèce, op. cit.*, p. 110).

⁴⁹ Voyez l'étude majeure sur le destin et la mort chez Homère : B. C. Dietrich : *Death, Fate and the Gods. The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, London, Athlone Press, 390 p.

⁵⁰ Le passage en question va du vers 404 à la fin du chant XIX, où Achille réplique la chose suivante à Xanthe : « Xanthe, pourquoi me viens-tu prédire la mort ? Aussi bien ce n'est pas ton rôle. Je le sais sans toi : mon sort (*moros*) est de périr ici, loin de mon père et de ma mère. Il n'importe : je ne cesserai pas, que je n'aie aux Troyens donné tout leur soûl de combat ».

moira, qui semble à première vue implacable ; et comment se rattache-t-elle à la notion d'*hubris* ?

D'abord il faut souligner que, selon l'analyse de Castoriadis, la *moria* n'est pas assimilable à un destin fatal, bien qu'il s'agisse, chez Homère du moins, d'« une puissance impersonnelle, une sorte de légalité suprême qui s'impose aux hommes comme aux dieux »⁵¹. Ainsi la *moira* se définit essentiellement comme l'ensemble des événements, contingents ou non, qui composent la vie d'un être, autrement dit sa destinée. Elle est la résultante d'éléments divers qui déterminent le cours de la vie ; sans pour autant se réduire à une fatalité.

Considérons un épisode de la poésie homérique pour mieux saisir de quoi il s'agit. Au chant XVI de l'*Iliade*, malgré l'avertissement d'Achille, Patrocle monte par trois fois à l'assaut des murailles de Troie. Apollon utilise un synonyme de *moira* pour signifier à Patrocle qu'il n'est pas autorisé à prendre Troie : « Arrière, divin Patrocle ! Le destin (*aïsa*) ne veut pas qu'elle soit prise par ta lance, la ville des Troyens altiers - pas plus que par celle d'Achille, pourtant bien plus brave que toi » (706-709). Ici le destin est conçu comme une borne qui définit les limites de l'agir du héros, et non pas comme une détermination absolue qui dirigerait sa volonté, comme s'il était la marionnette de caprices divins ou d'une nécessité naturelle. L'aspect le plus évident de la *moira* humaine, et celui qui subsume toutes les autres limites, c'est bien entendu la mort car, par définition, nul mortel n'y échappe. C'est en ce sens, selon nous, qu'il faut saisir les deux fragments d'Héraclite où il est question de « part » : « plus grandes les parts de mort (*moroi mezones*), plus grandes les parts de vie (*mezonas moiras*) qu'elles obtiennent en

⁵¹ « Séminaire du 15 novembre 1982 », *Ce qui fait la Grèce*, op. cit., p. 110.

partage » et « étant nés, ils veulent vivre et subir leur destin de mort (*morous*), ou plutôt trouver le repos, et ils laissent après eux des enfants, destins de mort à naître (*morous genesthai*) » (trad. M. Conche, respectivement B 25 et B 20). Dans le premier fragment (B 25), nous avons l'affirmation que ce qui offre une valeur à la vie, une certaine part, c'est la part de mort. Il doit y avoir un partage équitable entre vie et mort en général. C'est la condition nécessaire pour que se maintienne le cycle des générations successives. Le deuxième fragment (B 20), quant à lui, affirme essentiellement la même chose, en y ajoutant cependant l'expression de la volonté humaine : une fois né, l'humain veut vivre. Paradoxalement, vouloir vivre une vie héroïque comme celle d'Achille implique de tendre vers la mort, donc d'assumer son destin de mortel. Or la plupart des hommes ne veulent pas assumer un tel destin, ce qui les conduit à espérer se soustraire à leur condition mortelle. Un type d'espoir donc qui consiste à refuser sa condition humaine.

Entre la naissance et le décès, s'imposent d'autres limites particulières qui jalonnent la destinée humaine, comme celle qui empêche Patrocle de prendre Troie. L'entreprise de Patrocle est, dans la perspective de sa *moira*, ce que les Grecs qualifient d'*hupermoron* ou bien d'*huper asian*, qui renvoie à la tentative de « transgresser les limites de son destin », de « faire ce qui est contraire à sa condition ». C'est selon l'épisode de l'*Iliade* que Castoriadis prend soin de préciser la différence importante entre la *moira* et le *fatum* : « ...c'est que la *moira* n'est pas un destin au sens habituel du terme, au sens du *fatum*, d'une prédétermination et d'une prédestination absolues. Car si la *moira* fixe des limites, en deçà de ces limites les humains décident, en un sens, librement »⁵².

⁵² Castoriadis, *op. cit.*, p. 113. Cf. Dietrich, *op. cit.*, p. 333.

Pour reprendre l'exemple de Patrocle qui tente de prendre Troie d'assaut, si le héros n'est pas autorisé à prendre Troie, il a néanmoins le choix de transgresser ou non les limites de sa condition : choix qui se trouvera par contre sanctionné par la mort ou par la *nemesis*, c'est-à-dire la sanction découlant de l'indignation humaine ou divine qui résulte de la transgression. Si bien que les conséquences de la transgression demeurent indéterminées et indéterminables de manière absolue ; elles sont plutôt relatives au contexte de la transgression.

Un lien étroit doit être établi entre l'expérience de la démesure humaine (*hubris*), une prudence qui consisterait à saisir les limites de sa condition (*sôphroneîn*) et la conception grecque voulant que les êtres aient une place assignée, une « part » (*moira*) : un lot qui leur soit échu, au sein duquel ils peuvent espérer devenir ce qu'ils *sont* et non pas tout ce qu'ils *croient* ou *désirent* être. Héraclite stipule que « pour les hommes, que se produise tout ce qu'ils souhaitent n'est pas mieux » (trad. M. Conche, B 110)⁵³. On comprend mieux ce fragment si on tient compte de ce qu'implique la notion de *moira* dans la poésie homérique. Le destin est ce qui conditionne l'agir humain. Toutefois, la bête humaine ne souhaite pas nécessairement que se produise son destin. L'être humain souhaite au contraire que se produise uniquement ce qu'il désire ; mais « ce qu'il désire » n'est pas nécessairement compatible avec le « meilleur ». D'où le besoin de mieux comprendre la manière dont la notion de *moira* est liée avec celle d'*hubris*. Elle est d'abord conçue comme une divinité qui dispense la part de mort aux êtres humains⁵⁴. Elle incarne ainsi l'espace-temps limité au sein duquel la vie humaine coexiste librement avec des lois impersonnelles qui limitent ses ambitions. Ainsi, la manière dont l'*hubris*

⁵³ Nous reviendrons plus en détail, au chapitre suivant sur l'interprétation à donner à ce fragment. Voyez *infra* p. 72.

⁵⁴ Cf. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*, *op. cit.*, p.195.

transgresse la destinée humaine se saisit plus aisément à travers la notion de « part » ou de « lot » attribuée à l'agent humain, qu'avec une notion de destin implacable qui réduirait à néant la possibilité de l'action libre, de l'errance humaine, et par conséquent de l'*hubris*.

b) L'*hubris* et l'*eunomia*⁵⁵ dans l'*Odyssée*

De manière plus générale, c'est dans l'*Odyssée* que se manifeste avec force l'enjeu politique de l'*hubris*. Chez Homère, l'équilibre de la communauté repose sur une distribution équitable de parts, plus précisément sur une juste répartition (*eunomia*) des honneurs (*timè*). L'*eunomia* s'oppose alors explicitement à l'*hubris*. L'attitude des prétendants au trône d'Ulysse est présentée comme un viol de la stabilité de la communauté qui s'exprime à travers la notion générale d'équité (*eunomia*), principe garant de la solidarité humaine.

Tout au début de l'*Odyssée*, Zeus s'indigne de la conception que les humains se font des dieux : il évoque le récit d'Égisthe tuant Agamemnon, à son tour tué par Oreste, fils d'Agamemnon. Ce récit sert à rappeler que c'est la fureur des hommes qui les conduit à violer leur sort et à s'attirer les foudres qu'ils attribuent injustement aux dieux⁵⁶. Le récit de cette saga meurtrière, qui ouvre l'intrigue de l'*Odyssée*, n'est pas innocent car, à l'épisode des cycles de violence dans la famille de l'Atride, fait écho l'insolence à

⁵⁵ J.-P. Vernant résume de la manière suivante la signification de cette notion : « la répartition équitable des charges, des honneurs, du pouvoir entre individus et les factions qui composent le corps social » (*Les origines de la pensée grecque, op. cit.*, p. 71).

⁵⁶ « Hélas ! voyez comment les mortels vont juger les dieux ! C'est de nous que viendrait tous les malheurs, alors qu'eux-mêmes par leur propre fureur outrant le sort se les attirent... » (trad. P. Jaccottet, *Od.*, I, 31-35). Toutes les citations tirées de l'*Odyssée* seront issues de la traduction de P. Jaccottet.

laquelle se prêtent les prétendants. À cet égard, il semble que l'intrigue de l'*Odyssée* soit qu'Ulysse subisse ou pas le même sort qu'Agamemnon.

L. Gernet explique dans cette perspective que ce qui éclaire la notion d'*hubris*, chez Homère, c'est la solidarité sociale incarnée dans le clan familial (*genos*) par l'ordre général de *thémis* et *dikè*, c'est-à-dire de la justice comme institution et comme exécution de sentences. L'analyse de L. Gernet insiste davantage sur la morale familiale qui se dissout en raison de la désorganisation progressive du *genos*, que sur une conception générale de la condition humaine qui dépasserait le cadre strictement sociologique. Son étude aboutit alors à la conclusion suivante : l'*hubris* est la rupture de l'ordre, de la stabilité idéale telle qu'elle s'exprime dans l'*eunomia*, principe de justice distributive qui s'oppose à la désorganisation du *genos*⁵⁷. Par ailleurs, L. Gernet relève un aspect intéressant de l'*hubris* dans la poésie homérique. Il montre que la démesure des prétendants est très souvent corrélée à une « présomption insensée » (*atasthalia*)⁵⁸, qui a quelque chose de fatal pour le présomptueux et pour la justice civique. La présomption des prétendants implique donc l'impétuosité présente dans la nature humaine, évoquée par Zeus en introduction du poème. Elle procède d'une méconnaissance des limites et de la fragilité des conditions de subsistance des êtres humains. Bien que les prétendants soient dans leur droit de courtiser Pénélope, puisque qu'Ulysse tarde à revenir, l'exercice de ce droit excède les limites qui le justifient.

Deux passages de l'*Odyssée* illustrent bien comment la confiance excessive en ses forces et en la stabilité de son sort peut conduire à l'arrogance aveugle, composante

⁵⁷ *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce, op. cit.*, p. 8.

⁵⁸ L'expression *hubrizontes atasthala mèkhanoônto* consacre cette association de l'*hubris* et de la perdition de la présomption, comme l'atteste les occurrences de cette expression dans l'*Odyssée* (III, 207, XVII, 588, XX, 170 et 370)

essentielle de l'attitude hubristique. Au chant XVII de l'*Odyssée*, Antinoos s'attaque à Ulysse déguisé en mendiant. Trouvant qu'il a été trop loin, les prétendants craignent que ce mendiant soit un dieu et vilipendent Antinoos en ces termes : « ...les dieux sous l'aspect d'un homme d'autres lieux, prenant toutes les formes, font parfois le tour des villes pour sonder la violence (*hubris*) ou l'équité (*eunomia*) des hommes »⁵⁹. Au chant I de l'*Odyssée*, par ailleurs, Athéna, sous les traits d'un étranger, reçoit l'hospitalité de Télémaque. Le fils d'Ulysse ressent de la honte puisqu'il ne peut soustraire son hôte au spectacle dégradant auquel se livrent les prétendants. Athéna fait donc état de sa propre indignation de la manière suivante :

Est-ce un banquet, des noces ? Il ne peut pas s'agir d'écot⁶⁰, quand je vois l'arrogance et les excès (*hubrizontes huperphialos*) des banqueteurs par la maison ! Quiconque, ayant un peu de sens, verrait tant d'infamie (*aïschea*), en serait sans doute indigné (*nemesan*) ! (226-229)

En soulignant l'indignation qui convient dans telles circonstances, Athéna cherche à stimuler la fougue de Télémaque afin qu'il parte demander de l'aide aux amis de son père, Nestor et Ménélas. Elle opère cette stimulation en évoquant la honte et l'indignation qu'il devrait ressentir dans sa situation. Le thème de l'*hubris*, chez Homère, est donc étroitement lié à une culture de la honte⁶¹, qui exige la reconnaissance et le respect d'un monde communément partagé, où les humains peuvent juger mutuellement de leur valeur en s'affrontant, tout en reconnaissant le besoin d'une solidarité minimale face aux vicissitudes de la vie. L'attitude des prétendants bafoue les exigences d'une telle culture.

⁵⁹ Trad. P. Jaccottet, XVII, 485-487 (légèrement modifiée).

⁶⁰ Le terme écot traduit ici le vocable *eranos*, qui désigne un repas où chacun des convives contribue à sa quote-part.

⁶¹ Pour une étude des mécanismes psychologiques et éthiques qu'implique une telle culture, voyez l'ouvrage de B. Williams, *La honte et la nécessité*, trad. J. Lelaidier, Paris, PUF, 1997, 261 p. En annexe de son ouvrage Williams définit la honte de la manière suivante : « L'essence de la honte tient au fait de se sentir exposé en un sens plus général, au fait d'être à son désavantage, à ce que je désignerai d'une expression très large : une perte de pouvoir » (*op. cit.*, p. 224). Cf. D.L. Cairns, *Aidôs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 1-47.

Pour compléter l'interprétation de la relation étroite entre la condition humaine (*moira*) et l'*hubris* chez Homère, considérons l'épisode des Cyclopes dans l'*Odyssée*. Au chant IX, le poète met en scène un partage, ou plutôt un ajustement asymétrique entre l'humain et le non-humain. Ayant abordé l'île des Cyclopes avec son équipage, Ulysse annonce à ses hommes qu'il ira en reconnaissance avec quelques-uns d'eux, afin de déterminer si les habitants de ce lieu sont *hubristai* (violents) ou *philoxenoi* (hospitaliers). Puis un peu plus loin, la description des Cyclopes par Ulysse révèle des indications importantes quant à la conception homérique de ce qu'il convient d'appeler les « traits essentiels de la communauté politique ». Il s'agit d'un jeu asymétrique puisque les Cyclopes sont définis par contraste avec ce qui constitue toute communauté humaine digne de ce nom. Les Cyclopes sont des êtres orgueilleux (*hyperphialos*), sans institutions (*athemistoi*), dépourvus d'assemblée délibérative (*agorai boulèphoroi*), enfin, ils ne se soucient guère les uns des autres (*oud'allélôn alegousi*)⁶². Ulysse donne à voir, par ce contraste, ce qui définit la condition politique de l'être humain : respecter certaines règles, créer des institutions (c'est-à-dire des usages et des coutumes qui règlent les rapports avec autrui), posséder des assemblées délibératives, et se soucier les uns des autres. Fort de cette conception, nous retenons et élargissons la portée de la définition que L. Gernet retient à la suite de son étude lexicologique de l'*hubris* homérique : « L'*hubris* “dépasse”, elle est “usurpation” sur un terrain interdit »⁶³. L'*hubris* ne fait pas que vaguement dépasser ou usurper. Elle met également à mal l'*eunomia* : ce partage des charges, des honneurs et des pouvoirs qui garantit l'équilibre de la communauté, et, par conséquent, sa capacité à instituer des lois et à constituer des assemblées délibératives.

⁶² Chant IX, 112-115. Cf. C. Collobert, « La justice civique chez Homère : individu et communauté », *op. cit.*, p. 23-33.

⁶³ L. Gernet, *op. cit.*, p. 12.

III- Hésiode ou la tension entre *hubris* et *dikè*

Chez Hésiode, l'insistance n'est plus tant sur l'*eunomia*, l'équité, que sur la justice corrective. D'où le besoin d'une justice (*dikè*) qui réponde à une crise de la culture dont le poète est témoin. Ici la justice se fait revendication d'un dispositif efficace contre l'*hubris*. Le récit prophétique de la décadence qui règnera à l'âge de fer, dans *Les Travaux et les Jours*, illustre en effet le besoin de redresser certaines valeurs décrépités : « Nul prix ne s'attachera plus au serment tenu, au juste, au bien : c'est l'artisan de crimes, à l'homme tout démesure qu'iront leurs respects (*hubrin anera timèsousi*) ; le seul droit sera la force (*dikè d'en khersti*), la vergogne (*aidôs*) n'existera plus » (trad. P. Mazon, 190-193)⁶⁴. Chez Hésiode, donc, la démesure humaine devient synonyme d'anomie⁶⁵. L'*hubris* s'insère dans des enjeux moraux et politiques aussi bien que religieux ; ces registres de l'expérience humaine ne s'excluent nullement chez le poète. Plus que le simple apanage d'un individu, la démesure désigne pour Hésiode le caractère d'une époque. Le mythe des races dans *Les Travaux et les Jours* (109-201) livre une telle illustration des diverses expressions de l'*hubris* humaine à travers le temps.

À l'âge d'argent, elle correspond à une violence brutale, typique de l'adolescence. Certains hellénistes ont cru pouvoir interpréter le déploiement du mythe des races en opposant l'*hubris-impiété* de l'âge d'argent à la *dikè-piété* de l'âge d'or⁶⁶. Cette opposition laisse entendre que l'*hubris*, à l'âge d'argent, « s'exerce sur un terrain exclusivement religieux et théologique »⁶⁷. Hésiode n'affirme pourtant pas que l'*hubris*

⁶⁴ Toutes les citations tirées de l'œuvre d'Hésiode seront de la traduction de P. Mazon.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 19. Cf. *Théogonie*, v 307 : *deinon th'hubristèn t'anomon th' helikôpidi kourè*.

⁶⁶ Pour un exemple de cette interprétation, voyez J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Maspero, 1965, p. 19-47. Pour une critique éclairante de l'interprétation de Vernant, nous nous référons à celle de J.-M. Mathieu, *op. cit.*, p. 23-26.

⁶⁷ J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs, op. cit.*, p. 29.

des hommes de cette époque est la conséquence de leur impiété. Ce qu'il énonce plutôt c'est qu' « ils ne savaient pas s'abstenir *entre eux* d'une folle démesure » (135, nous soulignons). La démesure n'est donc pas une attitude d'irrespect dirigée exclusivement contre les dieux, mais plutôt le signe d'une anomie généralisée qui intervient entre les hommes, dans le monde qu'ils partagent avec les dieux.

De son côté, l'âge de bronze exacerbe l'ensemble des travaux guerriers, rendant la vie communautaire impossible. Contrairement aux hommes de l'âge d'argent qui sont ensevelis par Zeus, ceux de l'âge de bronze sombrent sous le coup de leur propre fougue belliqueuse. À l'âge de fer enfin, la période dans laquelle vit Hésiode, l'*hubris* indigne particulièrement, car elle corrompt profondément la justice civique. L. Gernet présente un schéma explicatif fort éclairant de l'*hubris* hésiodique de l'âge de fer : selon lui, la *thémis* (justice-institution) se dérobe, et cela crée des attentes à l'égard de la *dikè* (justice-sanction) ; or la *dikè* ne répond pas à ces attentes, car les juges qui rendent les sentences sont corrompus⁶⁸. Il n'y avait pas d'antithèse claire entre l'*hubris* et la *dikè* pour Homère. Chez Hésiode, par contre, les deux notions se renforcent l'une l'autre, comme le note justement L. Gernet : « L'*hubris* plus sentie évoque une *Dikè* divine plus émouvante et plus idéale... »⁶⁹. Un ressentiment passionné, à l'endroit de l'institution juridique, traverse en ce sens le propos du poème d'Hésiode.

La description de la décadence de la race de l'âge de fer s'opère par l'évocation de la dissolution des liens essentiels à la préservation du tissu communautaire. Le lien filial est d'abord rompu : « le père alors ne ressemblera plus à ses fils ni les fils à leur père » (182). Ensuite vient la dissolution des lois de l'hospitalité, de l'amitié et de la

⁶⁸ L. Gernet, *op. cit.*, p. 16.

⁶⁹ *Ibidem*.

fraternité : « l'hôte ne sera plus cher à son hôte, l'ami à son ami, le frère à son frère... » (183-184). Les liens de respect intergénérationnel se dissolvent également avec le mépris généralisé des enfants à l'égard de leurs parents. Enfin, la décadence culmine lorsque les deux assises fondamentales de toute solidarité humaine quittent les mortels et retournent vers les immortels. Ces deux affects politiques, personnalisés par Hésiode, sont *Aidôs* (la conscience des convenances) et *Nemesis* (l'indignation publique)⁷⁰. Cet épisode constitue pour Hésiode la conséquence ultime à laquelle conduit l'*hubris*. La vergogne et l'indignation publique représentent les deux freins qui limitent l'expression excessive des ambitions de l'individu qui met en danger la concorde civique. En effet, le sentiment de honte sensibilise l'individu qui fait l'expérience des limites, en saisissant à la fois le pouvoir qu'il a sur autrui et celui qu'autrui a sur lui. L'expérience de la honte fait donc appel au respect de certaines limites. En ce sens, la présomption insensée qu'on trouve dans l'*hubris* correspond à une attitude qui exclut la honte. L'indignation, elle, renvoie à la vindicte publique attachée au sentiment de colère, qu'attirent le mépris et l'arrogance de celui qui n'éprouve aucun scrupule pour les limites de sa condition.

On trouve un écho de cela dans un passage de l'*Illiade*, dans lequel Poséidon invoque la honte et l'indignation pour stimuler les guerriers achéens qui semblent se relâcher face à la fougue d'Hector : « Mettez-vous donc au cœur la honte et l'indignation. Un conflit terrible se lève à cette heure » (XIII, 121-122). Stimuler l'ardeur des guerriers par ces propos n'est certes pas les inviter à l'*hubris*. Il s'agit au contraire de resserrer les liens qui les unissent face à l'ennemi commun, de stimuler l'émulation qui les pousse à se surpasser les uns les autres à l'intérieur des limites de leur *moira*. Les sentiments de honte

⁷⁰ Nous ne suivons pas ici la traduction de P. Mazon, qui ne semble pas s'imposer : « Conscience et Vergogne, délaissant les hommes, monteront vers les Éternels » (200). Cf. *Il.*, XIII, 122.

et d'indignation sont les deux composantes qui nourrissent le désir de justice (*dikè*) qui s'exprime dans l'amertume qui traverse *Les Travaux et les Jours*.

C'est d'abord à son frère Persès que s'adresse le poème didactique *Les Travaux et les Jours*. À quelle leçon au juste le poète convie-t-il son frère ? À celle d'une institution humaine, garante de l'équilibre auquel semble aspirer le poète, c'est-à-dire la leçon du travail stimulé, non pas par la cupidité, mais par une lutte (*eris*) bienveillante, « aux racines du monde » (19). Ainsi la lutte et le maintien de la *dikè* jouent un rôle clé dans le combat contre l'*hubris*. Par cette référence à la fécondité de la lutte bienveillante, Hésiode exprime une donnée importante de la culture hellénique, qui peut sembler difficile à saisir à première vue : l'envie ou la jalousie n'est pas condamnable absolument. Nietzsche a pris la mesure de l'écart qui nous séparerait des Grecs quant à la valorisation d'une saine jalousie : « Le Grec est *envieux* et ressent ce trait non comme un défaut, mais comme l'influence d'une divinité *bienfaisante* : quel abîme entre son jugement moral et le nôtre ! »⁷¹. Si Hésiode fait l'éloge d'une lutte bienveillante (*eris*) c'est qu'il désire l'opposer de toutes ses forces à la lutte malveillante : celle que privilégie son frère féru de procès ou de guerres intestines (*stasis*), qui ont cours dans la cité (25-41).

Toutefois les conseils du poète dépassent largement la querelle personnelle qu'il a avec son frère. Au-delà de cette querelle, Hésiode s'attaque à l'arrogance et à la bêtise des rois injustes et insatiables de richesse, qui jugent selon une justice particulière, donc illégitime : « Pauvres sots ! ils ne savent pas combien la moitié vaut plus que le tout, ni quelle richesse il y a dans la mauve et l'aspholète ! » (40-41).

⁷¹ *La joute chez Homère, op. cit., p. 195.*

L'expression de l'amertume d'Hésiode se poursuit plus avant dans l'inquiétude et la dénonciation de l'*hubris* qui contamine l'âge de fer, et plus explicitement encore, dans le conseil qu'Hésiode adresse directement à son frère :

Mais toi, Persès, écoute la justice ; ne laisse pas en toi grandir la démesure. La démesure est chose mauvaise pour les pauvres gens : les grands eux-mêmes ont peine à la porter, et son poids les écrase, le jour où ils se heurtent aux désastres. Bien préférable est la route qui, passant de l'autre côté, mène aux œuvres de justice. Justice triomphe de la démesure quand son heure est venue : pâtre rend le bon sens au sot (*Les Travaux et les Jours*, 213-218).

Ce passage suit immédiatement la fable de l'épervier qui doit servir de leçon à Persès et aux rois. N. Fisher estime que la fable de l'épervier est en continuation avec la vision pessimiste présente dans le mythe des races⁷². L'épervier représente sans doute les rois « mangeurs de présents » qui rendent des sentences torses, tandis que le rossignol figure leur victime, Hésiode lui-même. Une métaphore importante lie l'image du rossignol au travail du poète : l'oiseau chanteur dénonce le pouvoir tyrannique des rois et l'*hubris* de Persès. Le pouvoir du poète, contrairement à celui des rois, réside dans la publicité de son chant, qui vise à rétablir le sentiment de honte et d'indignation dans le cœur des hommes de l'âge de fer.

Outre ces éléments, le poème d'Hésiode illustre deux importants leitmotivs qui caractérisent la conception grecque de la condition humaine. D'abord l'idée véhiculée par Solon selon laquelle toute injustice sera jugée et vengée un jour ou l'autre, que ce soit par les hommes, les dieux ou le sort⁷³. Il est alors difficile d'envisager un pessimisme radical

⁷² *Hybris*, op. cit., p. 193-194.

⁷³ À ce sujet, nous renvoyons à l'analyse de W. Jaeger qui inscrit l'idéal de justice solonien dans l'idéal hésiodique : « Jamais il ne se lasse de proclamer qu'il est impossible d'ignorer la puissance de Dicé puisque celle-ci remporte toujours la victoire en dernier ressort. Tôt ou tard survient le châtement, et l'hybris de l'homme doit payer l'amende pour avoir outrepassé les bornes fixées par la justice » (*Paideia*, op. cit., p. 178).

car, autant chez Homère que chez Hésiode, il y a de bonnes raisons de croire que toute injustice trouve un jour ou l'autre compensation. C'est la conviction qu'un jour le déséquilibre provoqué par l'injustice, ou l'*hubris*, se compensera inévitablement ; peu importe quand, par quoi ou par qui. Un écho de cela se trouve chez Anaximandre, qui affirme que « selon ce qui est dû, la source de la génération des choses existantes est celle-là même en qui elles trouvent leur corruption ; car elles se rendent mutuellement justice (*dikèn*) et vengeance (*tisin*) de leurs injustices (*adikias*) selon l'ordonnance du temps (*toû khronou taxin*) »⁷⁴. Comme le rappelle à juste titre Castoriadis, Anaximandre va plus loin qu'Homère et Hésiode en faisant de l'existence particulière une sorte d'injustice. Dans le fragment du Milésien s'affirme « une justice ontologique, qui abolit l'*hubris* impliquée par l'existence particulière »⁷⁵. L'équilibre du *cosmos* est alors garanti par le fait que les petites injustices des êtres particuliers sont et seront compensées par cette grande justice cosmique qui se déroule dans le cycle des générations et destructions, d'où l'importance du rôle de l'ordonnance du temps.

L'autre trait de la sagesse hellénique évoqué dans le passage d'Hésiode concerne de plus près un élément fondamental de la vertu de tempérance (*sophrosunè*). C'est celui qui affirme que « pâtir rend le bon sens au sot ». Si on interprète littéralement ce passage, on comprend que Persès s'instruira à ses propres dépens, lorsque la justice cosmique le frappera. Pour comprendre sa condition mortelle, l'individu « hubristique » doit ressentir les limites de sa condition. Autrement dit il doit apprendre « par expérience ». Si nous dépassons quelque peu le sens littéral, nous remarquons que le « pâtir » est conçu ici

⁷⁴ Notre traduction est inspirée du commentaire de C. Castoriadis du fragment B1 d'Anaximandre. Voyez le « Séminaire du 16 février 1983 » dans *Ce qui fait la Grèce*, op. cit., p. 185-201.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 197.

comme une source de rétablissement de l'équilibre, mais cette fois-ci dans le jugement humain à l'égard de sa propre condition. Pâtir permet de rendre compte d'une expérience fondamentale : celle de la finitude, certes, mais plus encore cette expérience donne à sentir l'absurdité de la croyance en l'assouvissement de tous ses désirs, qu'implique l'*hubris*. Le pâtir rend le bon sens au sot en le sensibilisant au fait qu'il ne peut aspirer à la satisfaction de tout ce qu'il souhaite. Il comprend alors qu'il y a un risque à vouloir affirmer sa puissance, sans égard pour les puissances humaines ou divines qui l'entourent. La tragédie attique reprendra ce thème et développera une sagesse pratique reposant sur l'idéal d'une modération face aux prétentions humaines. La section qui suit étudie cette thématique chez Eschyle en particulier, et dans la tragédie attique en général.

IV- La tragédie ou le *phronêin* comme remède à l'*hubris*

La tragédie attique met en scène des drames où l'humain réalise qu'il ne maîtrise pas totalement le sens de son action, c'est-à-dire qu'il ne saisit pas entièrement l'ensemble des relations au sein duquel s'inscrivent ses actions, ni les conséquences que celles-ci vont entraîner. Ce caractère fondamental de l'action humaine est tributaire de la condition humaine et non pas d'une simple ignorance des circonstances particulières entourant l'action en général. Avant de se lancer dans une interprétation plus précise du rôle de l'expérience tragique dans l'acquisition du discernement des limites de sa condition, il faut en éclairer la problématique en faisant référence à un passage paradigmatique de Sophocle qui évoque l'enjeu qui nous occupe. L'importance de la question de l'expérience tragique tient à la relation qu'elle permet d'établir entre

l'expérience des limites de la maîtrise des conditions de l'agir et celle du désir humain de les contrôler à tout prix. L'expérience qu'éprouvent les personnages dans la tragédie attique invite l'humain à mieux saisir à la fois les motivations réelles de ses actions et les limites de sa condition. Le désir inné des humains tend vers la maximisation des réussites et la minimisation des échecs. L'expérience de l'épreuve tragique enseigne qu'il y a certaines réussites qu'il vaut mieux éviter et certains échecs qui valent la peine d'être vécus.

Dans l'*Antigone* de Sophocle, un vers du chœur pointe en direction d'une telle caractérisation de la condition humaine : « Il est bien des merveilles en ce monde, il n'en est pas de plus grande que l'homme » (trad. P. Mazon, 332-333)⁷⁶. La traduction française ne rend pas compte cependant de l'ambiguïté essentielle du mot *deinos*, utilisé par Sophocle pour qualifier l'être humain ; de sorte que nous pourrions retraduire ce vers de la manière suivante : « Il est bien des choses *redoutables* en ce monde, il n'en est pas de *plus redoutables* que l'homme ». Ce que révèle l'ambiguïté du *deinos* tient au fait qu'une caractéristique fondamentale de la nature de l'animal humain repose sur sa capacité de se donner les moyens de s'élever au-dessus des conditions de vie au sein desquelles il advient au monde. Il y a toutefois une limite inéluctable contre laquelle l'humain n'aura jamais de prise et cette limite, le chœur d'*Antigone* la souligne avec éloquence : « Bien armé contre tout, il ne se voit désarmé contre rien de ce que lui peut offrir l'avenir. Contre la mort seule, il n'aura jamais de charme permettant de lui échapper... » (360-363). Cet éloge de la passion humaine pour la maîtrise de l'avenir est

⁷⁶ Toutes les citations tirées de l'œuvre des tragiques, Eschyle et Sophocle en l'occurrence, proviendront également de la traduction de P. Mazon.

célèbre dans l'histoire occidentale. Force est de constater, cependant, qu'il procède aussi d'une inquiétude face à la volonté de l'humain d'actualiser tout ce qu'il désire devenir.

Nous avons déjà fait allusion dans l'introduction, lorsque nous évoquions les vers du chœur de l'*Agamemnon* d'Eschyle, que l'expérience des limites de la condition humaine se développe à travers celle de l'épreuve. Dans cette perspective, l'*hubris* correspond à une affirmation présomptueuse qui nie à la fois l'équilibre garanti par la justice, évoqué au passage chez Homère et Hésiode, et le besoin d'être sensible à la condition humaine pour apprendre à vivre harmonieusement dans le monde. Aussi Hésiode affirme-t-il un point capital qui sera repris dans la tragédie attique, notamment chez Eschyle, à savoir que le poids de l'*hubris* représente un boulet insoutenable pour l'agir, car l'agent « hubristique », en se croyant d'avance assuré de ce qu'il fait et de ce qu'il est, nie catégoriquement le caractère double de toute action humaine. Ce caractère double de l'agir, qui s'illustre avec acuité dans la tragédie attique, est énoncé par J.-P. Vernant de la manière suivante :

c'est d'un côté tenir conseil en soi-même, peser le pour et le contre, prévoir au mieux l'ordre des moyens et des fins ; c'est de l'autre, miser sur l'inconnu et l'incompréhensible, s'aventurer sur un terrain qui vous demeure impénétrable...⁷⁷

Chez Eschyle en particulier, et dans la tragédie en général, l'usage de la notion d'*hubris* exprime ainsi le risque propre à la tension entre l'ambition des êtres à maîtriser entièrement leur destin et l'incapacité de déterminer une fois pour toutes la nature de ce

⁷⁷ « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque », *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, t.1, Paris, La Découverte, 1986 (2001), p. 38. Vernant conçoit cependant la tragédie dans le cadre du progressivisme ou d'une sorte d'évolutionnisme culturel, puisqu'il s'évertue à montrer que la conscience humaine à l'égard de la responsabilité ne se développe qu'à partir de la tragédie attique, bien qu'elle ne soit elle-même qu'au balbutiement d'une conscience morale plus accomplie. Il relègue ainsi ce qui précède la tragédie au rang d'une conception « primitive » de l'action et de la responsabilité. Cf. Pour l'examen critique des présupposés méthodologiques de J.-P. Vernant, voyez B. Williams, *La honte et la nécessité*, op. cit., p. 26-27.

destin. La présomption qui s'exprime dans la démesure humaine est justement celle qui prétend à la suffisance de sa connaissance des circonstances et des conséquences de l'agir pour et dans l'avenir.

Le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle évoque de manière exemplaire cet aspect essentiel de l'*hubris*. Bien qu'il n'y ait pas d'agents humains qui interviennent dans la pièce, cette tragédie met néanmoins en scène un exemple typique d'*hubris* comme dépassement de la condition humaine. En effet, comme le rappelle J.-M. Mathieu, l'*hubris* de Prométhée engage celle de l'humanité entière au sens où la possession du feu par les hommes leur permet, sinon de s'égaliser à la puissance de Zeus, du moins d'y prétendre⁷⁸. De sorte qu'il ne s'agit pas tant d'un conflit entre les hommes et les dieux, ni entre les hommes, mais plutôt d'une lutte intestine entre le nouveau despote olympien, Zeus, et une ancienne divinité titanesque, Prométhée, transfuge, qui aida Zeus à vaincre les Titans.

Les occurrences de la notion d'*hubris* dans cette tragédie corroborent l'hypothèse selon laquelle la démesure se manifeste par une violence écrasante, issue de prétentions à la suffisance et la supériorité de ses moyens. L'intérêt de la pièce d'Eschyle réside dans le fait que deux formes d'*hubris* s'affrontent et se répondent : d'une part, la violence passive de la vaine résistance du supplicié, Prométhée, et d'autre part, la violence active du bourreau, Zeus⁷⁹.

Pouvoir (*Kratos*) et Violence (*Bia*) entrent en scène : ils guettent le travail d'Héphaïstos fixant Prométhée au rocher sur lequel il doit consumer ses supplices, pour

⁷⁸ « Hybris-démesure ? : philologie et traduction », *op. cit.*, p. 28.

⁷⁹ J.-M. Mathieu, *op. cit.*, p. 29.

avoir livré le feu aux humains. Le chœur décrit l'exercice arbitraire du pouvoir par Zeus de la manière suivante : « Des maîtres nouveaux tiennent la barre dans l'Olympe ; au nom de lois nouvelles, Zeus exerce un pouvoir sans règle et détruit aujourd'hui les colosses d'antan » (149-150). Ce pouvoir, Zeus l'obtint non pas par la force, mais par la ruse suggérée par Prométhée ; ce dernier ne manquant d'ailleurs pas de le rappeler sans réserve. Un contraste important intervient entre l'exercice du pouvoir par les Titans et celui des nouveaux maîtres de l'Olympe. Le chœur l'établit clairement en qualifiant l'attitude des Titans comme suit : « Dédaignant les moyens de ruse, ils crurent, en leur brutalité présomptueuse, qu'ils n'auraient point de peine à triompher par la force » (206-208). L'*hubris* des Titans se caractérise alors par le dédain des moyens plus « civilisés » d'exercer le pouvoir et, de manière plus prégnante, par leur croyance en une prétendue suffisance de leur force face à la ruse.

Prométhée représente toutefois celui qui a su prévoir le changement qui s'opérait, et reconnaître ainsi le besoin de nouveaux moyens d'appropriation et d'exercice du pouvoir. Cependant, son manque de modération le conduit à s'attaquer de manière inconsidérée à la volonté de Zeus tout puissant, croyant ainsi assurer à lui seul le salut de l'humanité. C'est ce que Pouvoir lui lance ironiquement dans le passage où apparaît une occurrence éloquente de la notion d'*hubris* :

Maintenant, fais ici l'insolent (*hubrize*) à ta guise, et vole aux dieux leurs privilèges pour les livrer aux éphémères. Quel allègement les humains seront-ils donc capables d'apporter à tes peines ? C'est bien à tort que les dieux t'appellent Prométhée : trouve ailleurs qui te promette de te dégager de ces nœuds savants ! (82-87)

L'ironie de Pouvoir réside dans ce que dénote le nom de Prométhée : si son nom indique sa capacité de faire preuve de clairvoyance et de ruse, les faits semblent plutôt témoigner

du contraire. En effet, la figure mythique de Prométhée, littéralement « celui qui réfléchit à l'avance », est l'antithèse de son frère Épiméthée, « celui qui comprend après coup »⁸⁰. À la fin de la pièce, on trouve un écho important de l'accusation d'*hubris* dans l'intervention d'Hermès auprès de Prométhée. Le messager de Zeus exhorte Prométhée à lui révéler son secret, celui selon lequel Zeus risque de mettre à mal son pouvoir en partageant la couche d'une mortelle, dont la progéniture renversera le pouvoir tyrannique du père des dieux. Prométhée refuse obstinément de révéler quoi que ce soit et retourne l'accusation d'*hubris* contre les dieux. Ce moment constitue le point culminant de la tension entre le Titan et Zeus. L'injure s'adresse à l'ensemble des dieux olympiens et particulièrement à Hermès, qui se trouve devant lui et tente de le raisonner en vain. Voici alors le moment où l'*hubris* olympienne rencontre la titanesque :

Contre une servitude pareille à la tienne, sache-le nettement, je n'échangerais pas mon malheur. J'aime mieux, je crois, être asservi à ce roc que me voir fidèle messenger de Zeus, père des dieux ! C'est ainsi qu'à des violents il sied de montrer leur violence (*houtôs hubrizein tous hubrizontas khreôn*) ! (trad. P. Mazon, légèrement modifiée, 966-970).

Il convient de noter ici que l'*hubris* est chez Eschyle, du moins dans le *Prométhée enchaîné*, l'expression du pouvoir arbitraire tout autant que celle d'une résistance aveugle contre ce pouvoir. Dans les deux cas, il s'agit de violence, et dans les deux cas, intervient la présomption afférente à la capacité de faire valoir absolument sa supériorité, l'avantage conquis à coup de résistance obstinée ou de force écrasante. Au cœur de la tragédie d'Eschyle gronde avec éclat une tension, qui unit la présomption insensée à l'égard de son destin et l'incertitude de l'avenir.

⁸⁰ Cf. M. Détienne et J.-P. Vernant : « ...la métis du Titan finit toujours par se retourner contre lui ; il est pris au piège qu'il avait tendu. Prométhée et Épiméthée forment les deux faces d'un personnage unique comme la *promêtheia* chez l'homme n'est que l'autre aspect de son ignorance radicale du futur » (*Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, p. 25).

Une autre scène du *Prométhée enchaîné* laisse pourtant entrevoir un remède à l'*hubris*. Il s'agit des conseils prodigués par Océan lors de son intervention empreinte de compassion auprès du Titan. On peut chercher à résumer en quoi les conseils d'Océan sont susceptibles d'indiquer ce que nous nommerons l'exercice du *phroneîn*, c'est-à-dire de la capacité d'être sensible aux limites de sa condition. Océan commence par rappeler au supplicié le leitmotiv qui anime la sagesse grecque : « Connais-toi toi-même, et, t'adaptant aux faits, prends des façons nouvelles, puisqu'un maître nouveau commande chez les dieux » (309-310). Entre la résignation et les vaines espérances, face au sort, s'ouvre donc une troisième voie, celle de la compréhension des limites de sa condition. Prométhée, de son côté, n'entend point la leçon qui lui est adressée. Son entêtement n'a d'égal que son ambition de sauver l'humanité par ses seules vertus. De plus, à cette vaine prétention s'ajoute une colère tout aussi vaine, qu'Océan perçoit comme une maladie, pour laquelle il existe un remède :

Océan : Ne comprends-tu pas, Prométhée, que, pour traiter la maladie colère, il existe des mots médecins ?

Prométhée : Pourvu qu'on trouve le moment où l'on peut amollir le cœur - au lieu de prétendre réduire par la force une passion qui forme abcès [...]

Océan : Ton malheur, Prométhée, est un enseignement. (377-391)

De quel enseignement au juste s'agit-il ? Dans son analyse du concept d'expérience, et particulièrement de l'essence de l'expérience herméneutique, H.-G. Gadamer⁸¹ se réfère à Eschyle pour expliquer la façon dont l'« expérience » procède davantage d'un rapport essentiel au discernement, que d'une vision pessimiste de la condition humaine⁸². Commentant la formule d'Eschyle *pathei mathos* (instruit par l'épreuve), H.-G. Gadamer

⁸¹ Voyez la section pertinente intitulée « Le concept d'expérience (*Erfahrung*) et l'essence de l'expérience herméneutique », *Vérité et Méthode*, trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 369-395.

⁸² *Ibid.*, p. 379.

en dégage un sens qui dépasse largement la conception qu'on n'acquiert du jugement qu'à ses propres dépens : « Ce que l'homme doit apprendre de la souffrance, ce n'est pas ceci ou cela, c'est le discernement des limites de la condition humaine (*Menschsein*), du caractère irrévocable de la limite qui sépare du divin »⁸³. Le philosophe allemand insiste sur l'expérience tragique de la finitude qui se traduit en exercice de piété. Or, nous l'avons vu, l'expérience de sa condition mortelle n'est pas nécessairement liée au rapport antithétique piété/impiété. D'ailleurs, l'analyse que livre H.-G. Gadamer dépasse largement ce cadre, puisqu'elle renvoie ultimement à l'aspect essentiel de toute expérience : « L'expérience enseigne à reconnaître ce qui est réel »⁸⁴. Nous y reviendrons dans le prochain chapitre, lorsque nous aborderons l'appropriation du thème de l'*hubris* par Héraclite car, tout compte fait, l'épreuve n'est pas une condition suffisante de l'acquisition du discernement et de l'exercice du *phroneîn*, du moins tel que le conçoit le philosophe d'Éphèse⁸⁵.

Le *phroneîn* exprime à la fois une fonction intellectuelle et une disposition affective qui dépassent le simple fait de penser le réel ou même de le connaître : il est essentiellement l'activité qui consiste à faire preuve de perspicacité ou de clairvoyance. Une telle conception se trouve déjà chez Homère, où le vocabulaire psychologique désigne moins des facultés particulières que des attitudes humaines, qui font intervenir aussi bien des dimensions émotionnelles, intellectuelles et éthiques⁸⁶. Une autre

⁸³ *Ibid.*, p. 380.

⁸⁴ *Ibidem.*

⁸⁵ Cf. C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 103.

⁸⁶ Voyez P. Aubenque, « La source tragique », *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 4^{ème} édition, 2004 (1963), p. 156. Cf. R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 (1951), p. 13-22.

particularité s'attache au *phroneîn* cependant. Elle provient de l'usage de ce verbe dans le langage de la médecine qui se déploie dans le corpus hippocratique : « *phroneîn*, ce n'est pas seulement penser, mais penser *sainement*, être maître de ses esprits ou de ses sens [...] la *phronésis* ayant pour condition un certain équilibre organique, le meilleur moyen de la conserver sera de suivre certaines règles de régime »⁸⁷. Cette quête de l'équilibre renvoie à l'idée de limite qui occupe le cœur de la leçon que clame le chœur de l'*Agamemnon* d'Eschyle⁸⁸ : les voies de la prudence s'ouvrent aux mortels par l'épreuve, c'est-à-dire par l'expérience des limites de la condition humaine.

Conclusions

Il a été question jusqu'à maintenant de plusieurs notions clés qui mettent en lumière le problème général de l'*hubris*. Pour Homère, nous avons insisté sur le fait que l'*hubris* violait l'équité qui structure le monde commun : un monde dans lequel les humains partagent des expériences communes quant à leur place dans le *cosmos*. Du côté d'Hésiode, la tension entre l'*hubris* et la *dikè* a permis de mettre en relief d'autres aspects, éthiques et politiques, de cette forme de transgression : le sentiment de honte, voire de pudeur (*aidôs*), et l'indignation publique (*nemesis*) jouent effectivement un rôle clé dans la manière dont la *dikè* stimule et engage l'homme dans une lutte féconde (l'*eris* bienveillante aux racines du monde) contre la tentation de l'*hubris*. La tragédie attique,

⁸⁷ *Ibid.*, p. 159.

⁸⁸ Voyez les vers 176-178 : *ton phroneîn brotous hodôsanta, tô pathei mathos thenta kuriôs ekhein*.

quant à elle, semble reprendre à nouveau frais une question prégnante qui sous-tend le problème de l'*hubris* : comment se manifeste et se perpétue chez l'être humain la coexistence des limites de l'agir et le désir constant de transcender ces limites ? Eschyle caractérise la transgression de la condition humaine en l'associant à un état malsain d'insouciance à l'égard des limites de sa condition. L'exemple de Prométhée montre clairement le type de disposition affective qui écrase l'agent en le réduisant au simple statut de patient. Le Titan se trouve en effet dans la position du supplicié qui revendique en vain une prudence qui lui échappe et se retourne contre lui. Bien que l'expérience de l'*hubris* soit tributaire d'une conception de la condition humaine qui est à corréler à l'errance, au crime, à l'arrogance, à l'égarement, à la folie, à la présomption, à l'orgueil, à la violence, etc., elle ne découle pas pour autant d'une fatalité à laquelle l'humain ne pourrait échapper.

À cet égard et pour conclure ce chapitre, un propos d'Atossa, la mère de Xerxès, dans *Les Perses* d'Eschyle, permet de dégager deux erreurs de jugement dont les humains sont responsables et victimes lorsqu'ils se penchent sur leur condition mortelle :

Amis, quiconque a connu le malheur sait que, du jour où a passé sur eux une vague de maux, les hommes vont sans cesse s'effrayant de tout, tandis qu'au milieu d'un destin prospère ils croient que le destin qui leur porte bonheur soufflera toujours (598-602).

Nous dégageons de ce passage le dénominateur commun des sources extra-philosophiques qui touchent au thème de l'*hubris* dans la poésie grecque archaïque : la tension qui s'établit entre le désir humain de transgresser sans cesse les limites de sa condition et le désir de saisir pleinement son destin (*moira*). Une telle tension provoque des réflexions sur la possibilité d'établir une troisième voie, entre la crainte de la *nemesis* divine ou humaine et le désir aussi vain d'affirmer sa suffisance. C'est dans le

déséquilibre de l'*eunomia*, dans la corruption et l'injustice qui provoquent le départ des sentiments de honte (*aidôs*) et d'indignation (*nemesis*), qu'il faut chercher les symptômes de la maladie que les Grecs appelaient *hubris*. Les symptômes que nous a permis de déceler l'étude du thème de l'*hubris* dans la poésie grecque ne sont que des indices qui révèlent la présence d'une espèce de transgression, de violence ou de démesure au sein même de la vie humaine. Cette étude préliminaire de l'*hubris* et de son rapport à la condition humaine permettra d'engager l'examen de l'appropriation philosophique du problème. Nous verrons, au deuxième chapitre, comment la philosophie d'Héraclite livre, en s'appropriant certains thèmes et enjeux de la poésie archaïque, une réflexion sur la condition humaine, à partir de l'errance humaine susceptible de conduire à l'*hubris*.

Chapitre II

Hubris et condition humaine dans la philosophie d'Héraclite

Les poètes grecs de la période archaïque conçoivent l'*hubris* comme le vice politique par excellence. Nous avons vu que l'usage de la notion prend son sens à partir d'enjeux politiques : le viol de l'équité (*eunomia*), la corruption de la justice (*dikè*), la ruine des sentiments de réserve (*aidôs*) et d'indignation publique (*nemesis*), sont les signes du péril de cet « incendie », qui risque de saper les assises de la communauté politique. Les assises de la communauté sont ce qu'on dégage de l'épisode du Cyclope dans l'*Odyssée* : respecter certaines règles, créer des institutions (c'est-à-dire des usages et des coutumes qui règlent les rapports avec autrui), posséder des assemblées délibératives, et se soucier les uns des autres⁸⁹. L'*hubris*, qu'on peut traduire selon le contexte par démesure, violence, insolence, arrogance, outrage, injustice, correspond à une prétention à la souveraineté, qui tend vers l'*anomie*, c'est-à-dire la ruine de l'espace politique créé par la loi, où les humains engagent des relations plus ou moins stables. Dans le premier chapitre, nous avons tenté de caractériser l'enjeu éthique et politique de l'*hubris* comme un thème majeur de la saisie de la condition humaine par les Grecs. Nous proposons alors une étude de l'expérience de l'*hubris* en lien avec l'incertitude, la précarité et le caractère éphémère de l'être humain comme éléments essentiels de la condition humaine. Cela s'est traduit par une interprétation de l'*hubris* qui insiste sur le problème de l'équilibre de la communauté politique. La proposition essentielle, qui résume notre interprétation, s'énonce de la manière suivante : l'expérience de l'*hubris*,

⁸⁹ Voyez *supra*, p. 34.

mise en évidence par les poètes, conduit à justifier le besoin de guider les humains dans la conduite de leur vie par des lois ; une entreprise qui mobilise le philosophe, notamment Héraclite. L'objectif du deuxième chapitre sera alors d'étudier la façon dont Héraclite déploie sa réflexion sur la condition humaine à partir de l'expérience de l'*hubris*, mise en évidence dans la poésie.

Que l'Éphésien cherche à saisir et contenir la tendance humaine à l'*hubris* n'a rien d'évident. Malgré tout, il nous a semblé que les fragments d'Héraclite offraient un théâtre idéal pour entreprendre une telle recherche. On pourrait remettre en question un tel choix, invoquant le fait que la notion de « démesure » est loin d'être au coeur de la philosophie d'Héraclite. En effet, une seule occurrence témoigne explicitement de la présence de ce thème chez l'Éphésien : « il faut éteindre la démesure (*hubrin sbennunai*) plus encore que l'incendie » (trad. M. Conche, B 43). La plupart des commentateurs⁹⁰ n'ont pas attribué une grande importance au propos d'Héraclite concernant cette tendance humaine à l'excès, et sa comparaison avec l'incendie n'a pas suscité beaucoup d'intérêt. Mentionnant que l'Éphésien reprend tout simplement à son compte un lieu commun de la sagesse pratique grecque, les commentateurs se sont contentés d'un renvoi à cette dernière, sans poursuivre un examen des résonances de ce thème dans l'ensemble des fragments qui nous sont parvenus. Aussi certains interprètes invoquent-ils que l'expression utilisée par Héraclite, « éteindre la démesure » (*hubrin sbennunai*), était consacrée dans l'Antiquité⁹¹. Platon l'utilise au huitième livre des *Lois* en affirmant que

⁹⁰ Un exemple éloquent de cette tendance est la remarque conclusive de G.S. Kirk de son étude du fragment B24 : « We know of course that in the sphere of practical ethics his remarks were occasionally indistinguishable from those of other sages of his time, e.g. fr. 43D... » (« Heraclitus and Death in Battle (Fr.24D) », *The American Journal of Philology*, 70 (1949), p. 393).

⁹¹ M. Conche, *op. cit.*, p. 187. Voyez également C.H. Kahn, *The art and thought of Heraclitus*, *op. cit.*, p. 241.

les travaux exigeants et serviles éteignent la démesure⁹². Hérodote relate, au cinquième livre de *L'Enquête*, un écriteau sur un quadrigé consacré par les Athéniens à Athéna, où ils employèrent une expression similaire : « les fils d'Athènes en ont triomphé aux travaux de la guerre, ils ont éteint leur fol orgueil (*esbesan hubrin*) par les fers et la nuit d'un cachot » (V, 78). Ces références à Platon et Hérodote ne satisfont pas à l'exigence d'éclairer la signification du fragment, qui compare l'*hubris* à l'incendie, à la lumière de l'ensemble de la philosophie d'Héraclite. Qu'est-ce qui nous autorise à donner une densité philosophique à ce fragment ?

Nietzsche a laissé entendre que l'*hubris* jouait un rôle central dans la philosophie d'Héraclite : « Ce mot dangereux, l'*hybris*, est en fait la pierre de touche de tout héraclitéen. C'est là qu'il peut témoigner de sa compréhension ou de sa méconnaissance de la doctrine du maître »⁹³. Bien que sa lecture du rôle de l'*hubris* dans la philosophie d'Héraclite soit sujette à caution⁹⁴, il n'en demeure pas moins qu'il est l'un des seuls interprètes à mettre cette notion au centre des enjeux relatifs à la compréhension de la philosophie de l'Éphésien. Si nous décidons de prendre au sérieux la proposition de Nietzsche, et si nous pensons que l'*hubris* peut offrir une clé de lecture de certains aspects de la conception poétique de la condition humaine qu'Héraclite s'approprie, nous devons alors faire entendre la résonance de l'enjeu politique de l'*hubris* au cœur des fragments du philosophe d'Éphèse.

⁹² 835 d, trad. L. Brisson et J-F. Pradeau, Paris, GF, 2006.

⁹³ « La philosophie à l'époque tragique des Grecs », *Œuvres philosophiques complètes. 1870-1873*, textes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. par J-L Backes, M. Haar et M.B. De Launay, Paris, Gallimard, 1975, p. 235-236.

⁹⁴ L'interprétation de Nietzsche du problème de l'*hubris* dans la philosophie d'Héraclite est exclusivement « métaphysique », et s'intéresse particulièrement à la distinction et au dialogue pouvant s'établir entre la philosophie d'Anaximandre et celle de l'Éphésien : essentiellement sur la question du « devenir » et de l'« éternel retour ». En fait, Nietzsche accorde une grande importance à la présence d'une doctrine de la « conflagration du *cosmos* » (*ecpurôsis*) dans la philosophie d'Héraclite. Cela nous semble erroné dans la mesure où cette doctrine est l'apanage d'une interprétation stoïcienne de la philosophie de l'Éphésien.

Nous nous appuyons sur le postulat selon lequel le philosophe d'Éphèse s'approprie en quelque sorte l'expérience poétique de l'*hubris* humaine pour développer ses propres idées à ce sujet. Nous pensons qu'il est tout à fait juste d'affirmer, avec H.-G. Gadamer, qu'au fond les poètes et les philosophes grecs se rejoignent en ce qui concerne le traitement de certains thèmes relatifs à la condition humaine ; l'*hubris* est l'un de ceux-là : « toutes deux [la poésie et la philosophie] cherchent à dire et à maîtriser l'expérience de la démesure, en explorant le domaine des dieux et des héros ou en contemplant les vastes étendues du monde stellaire et des phénomènes naturels »⁹⁵. Dans l'éthique grecque en général, le thème de la maîtrise de la démesure est ainsi tributaire d'une exploration de la condition mortelle, à travers l'appréhension de domaines « immortels » tels que les dieux, les héros et la nature⁹⁶.

Héraclite semble affirmer dans la même veine une dialectique entre le domaine politique, source potentielle d'immortalité parmi les mortels (*cf.* B 29)⁹⁷, et celui des phénomènes naturels, cycliques et par conséquent impérissables. En appui à notre étude, cependant, nous disposons d'un témoignage ancien, qui affirme que le philosophe d'Éphèse s'intéressait davantage aux conditions de l'équilibre de la communauté politique qu'à une pure contemplation de la nature. Dans son étude doxographique, Diogène Laërce évoque le témoignage du grammairien Diodote, que nous prendrons au sérieux pour les besoins de notre étude. Ce dernier affirme «... que l'écrit d'Héraclite ne porte pas sur la nature, mais sur la constitution politique, ce qui est dit sur la nature

⁹⁵ « La piété du non-savoir socratique », *Interroger les Grecs. Les Présocratiques, Platon et Aristote*, F. Renaud en collaboration avec C. Collobert (dir.), trad. D. Ipperciel, Montréal, Fides, 2006, p. 173.

⁹⁶ Nous nous appuyons ici sur la remarque de H. Arendt : « Les Grecs se préoccupèrent de l'immortalité parce qu'ils avaient conçu une nature immortelle et des dieux immortels environnant de toutes parts les vies individuelles des hommes mortels » (*Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 54).

⁹⁷ *Ibid.*, p. 55.

n'étant là que sous forme de modèle exemplaire »⁹⁸. Bien que ce jugement nous paraisse exagéré, dans la mesure où on ne peut exclure la recherche désintéressée qu'Héraclite entreprend pour découvrir la loi cosmique de l'harmonie des contraires, le propos de Diodote a le mérite de souligner le rôle éthique et politique que joue la cosmologie héraclitéenne. Notre étude de l'appropriation héraclitéenne de l'*hubris* accorde un certain poids à la proposition de Diodote, parce qu'elle permet de caractériser la philosophie de l'Éphésien comme la recherche d'une sagesse pratique, visant à inscrire et limiter l'agir humain au sein de l'économie du tout.

Aux fins d'éclairer et de préciser notre thèse, nous retiendrons plusieurs éléments développés dans le premier chapitre et en expliciterons la portée dans la philosophie d'Héraclite. Dans un premier temps nous envisagerons le lien nécessaire entre l'errance humaine et l'*hubris*. En désirant le bien sans le mal, la justice sans l'injustice, la paix sans la guerre, la satiété sans le besoin... en excluant ainsi ce qui doit être pensé ensemble, l'être humain n'assume pas sa condition mortelle, fragile et éphémère, et commet ainsi l'erreur de nier le principe constitutif du réel : l'harmonie oscillante (*palintropos harmoniè*, B 51) qui se manifeste dans la lutte féconde (*eris*) des contraires. Dans la mesure où la méconnaissance et le refus de la condition mortelle conduisent à ignorer la loi qui permet de partager un monde commun, c'est-à-dire un monde dans lequel les humains entretiennent des relations viables, l'errance humaine s'avère une condition nécessaire, quoique insuffisante, à la manifestation de l'*hubris*. L'errance permet d'échapper en quelque sorte à l'économie cosmique ; elle est en ce sens la condition *sine*

⁹⁸ IX, 15, *op. cit.* Pour une défense convaincante de la crédibilité du témoignage de Diodote, voyez le commentaire de A. Capizzi dans son *Eraclito e la sua leggenda : proposta di una diversa lettura dei frammenti* (Roma, Edizioni dell'Ateneo and Bizzarri, 1979, p. 18-19, 37, 43-44, 49-50, 61-63). Cf. A. Capizzi, *The Cosmic Republic. Notes for a Non-Peripatetic History of the Birth of Philosophy in Greece*, Amsterdam, J.C. Gieben Publisher, 1990, p. 99-100.

qua non de l'*hubris*. Sans cette possibilité d'échapper au cycle des phénomènes naturels, l'humain serait en parfaite harmonie avec le mouvement cosmique.

Nous aborderons dans un deuxième temps la question du rapport entre l'équilibre cosmique et celui de la communauté politique. La conformité des lois humaines à la loi de l'harmonie des contraires, qui définit l'équilibre dynamique qui a cours dans la nature, représente à notre avis un thème majeur de la philosophie d'Héraclite. L'interprétation de ce thème offre une clé importante pour saisir l'enjeu éthique et politique de l'*hubris* dans la philosophie de l'Éphésien, notamment dans son rapport avec le feu toujours vivant (*pur aeizôon*, B 30). La mise en rapport de l'équilibre cosmique avec l'équilibre de la communauté politique fournira l'occasion de préciser la notion d'« harmonie oscillante ».

Enfin nous terminerons le chapitre en examinant la manière dont la problématique de l'*hubris* jette un éclairage nouveau sur la sagesse pratique (*phronêsis*) héraclitéenne. À partir de l'exigence d'éteindre l'*hubris*, le philosophe d'Éphèse indique son désir de mieux appréhender la lutte des contraires au cœur de la condition humaine, afin d'offrir un guide pour une conduite prudente des affaires humaines. À l'instar de C.H. Kahn, nous pensons qu'Héraclite n'était pas exclusivement un « physiologue », mais aussi un philosophe qui cherchait à saisir la condition de l'excellence de la vie humaine au sein du tout⁹⁹.

⁹⁹ C.H. Kahn, « A New Look at Heraclitus », *American Philosophy Quarterly*, 3 (1964), p. 194.

I- De l'errance humaine à l'*hubris*

Que la condition humaine soit synonyme pour les Grecs de mortalité, nous avons pu le constater au cours de notre examen de l'enjeu éthique et politique de l'*hubris* chez les poètes. Il ne s'agit pas seulement d'*être* mortel, cela l'être humain le partage avec tous les vivants. À la différence de tous les vivants, cependant, l'humain se sait mortel. Il doit être en mesure de reconnaître et d'assumer cette condition, c'est-à-dire de faire de sa finitude un aspect fondamental de la compréhension de la vie. Dans la poésie homérique, le héros exprime une tension entre la volonté de transcender sa condition mortelle, pour que ses paroles et gestes soient dignes d'une gloire impérissable, et la nécessité de reconnaître sa *moira* (c'est-à-dire la part à laquelle il a droit, et qu'il ne doit pas transgresser, au risque de verser dans une violence injustifiée). Rappelons avec R. Davreu que la *moira* n'est « ...ni fatalité, ni prédestination : elle fixe des limites à l'exercice et à l'accomplissement de la volonté humaine... »¹⁰⁰. Ainsi le destin représente-t-il une sorte de principe de réalité, qui conduit le héros à faire la double expérience des limites de sa condition et de la nécessité d'orienter adéquatement sa vie à l'intérieur de ses limites. Il fait ainsi l'expérience du caractère double de l'action décrit plus haut : délibérer en soi-même sur l'ordre des fins et des moyens, et parier sur l'imprévisible¹⁰¹. Parce qu'il en explore les frontières en accomplissant de hauts faits, le héros risque d'outrepasser sa *moira*. Dans la philosophie d'Héraclite, comment se caractérise cette tension entre le désir de transcender sa condition et la nécessité de reconnaître les limites de ce désir ?

¹⁰⁰ « Moïra », *Dictionnaire de la Grèce antique*, Paris, Encyclopaedia Universalis, Albin Michel, 2000, p. 852.

¹⁰¹ Voyez *supra*, p. 43.

a) La tension entre l'ardeur héroïque et la condition humaine

Le héros homérique discerne son aptitude à faire face à l'adversité en éprouvant et évaluant sa capacité de garder son sang-froid et d'agir convenablement. C'est en s'adressant au siège des émotions et activités intellectuelles que le héros délibère sur les circonstances entourant l'action à entreprendre, c'est-à-dire en s'adressant à son *thumos* ou à ses *phrenes*. Par exemple, au chant XI de l'*Iliade*, Ulysse s'adresse à son *thumos* afin de délibérer rapidement sur la meilleure action à engager face au danger : « Las ! que vais-je devenir ? Le mal est grand, si, pris de peur, je fuis devant cette foule ; mais il est plus terrible encore si, restant seul, je suis tué [...] Mais qu'a besoin mon cœur de disputer ainsi ? » (404-407). Dans un contexte qui exige de délibérer sur sa capacité à vaincre un ennemi ou à se vaincre lui-même, la fougue ou l'ardeur du héros, son *thumos*, n'est pas pure passion irréfléchie ni pure impulsion. L'ardeur est plutôt l'expression d'un jugement qu'il porte sur les émotions qu'il éprouve. En ce sens, le *thumos* peut être caractérisé comme l'expression d'une sensibilité, aveugle ou clairvoyante, à l'égard de sa condition mortelle. Si le mécanisme de délibération attaché au *thumos* éclaire la condition de la vie humaine, autrement dit le caractère double de l'action humaine, alors comment doit-on interpréter le fragment d'Héraclite dans lequel il affirme qu'« il est pénible de combattre l'ardeur (*thumô makhesthai*), car elle s'achète au prix de la vie (*psuchès*) » (notre trad., B 85) ? Quelle est cette difficulté de ce combat et pourquoi l'ardeur s'achète-t-elle au prix de la vie ?

Plusieurs commentateurs¹⁰² ont rapproché le fragment B 43 : « il faut éteindre l'*hubris* plus encore que l'incendie » du B 85 : « il est pénible de combattre l'ardeur

¹⁰² Voyez par exemple, J.-F. Pradeau, *op. cit.*, p. 292-295, M. Conche, *op. cit.*, p. 353, C.H. Kahn, *op. cit.*, p. 241-242.

(*thumô*), car elle s'achète au prix de la vie (*psuchès*) ». La plupart de ceux qui ont lié l'*hubris* au *thumos* ont opposé la fougue héroïque au calme de la réflexion philosophique, montrant ainsi que l'irrationnel conduit à l'*hubris* et le rationnel à la *sôphrosunè* (tempérance). K. Axelos distingue le *thumos* de la *psuchè*, associant les deux notions à deux aspects de la vie humaine dramatiquement opposés : *thumos* est lié à la violence des désirs, tandis que *psuchè* représente la pureté de l'intellect¹⁰³. Il semble douteux, compte tenu du sens qu'avait le vocable *thumos* à l'époque, qu'il y ait une telle opposition dans la philosophie d'Héraclite.

Dans la même veine, M. Conche opère une distinction entre l'héroïsme guerrier et l'héroïsme philosophique. Il identifie le *thumos* à l'ardeur, voire la colère belliqueuse du guerrier. Voici comment il interprète la difficulté de combattre la fougue guerrière : « Tâche difficile car le feu de la colère se nourrit aux dépens d'un autre feu : le feu et la vie de l'intelligence »¹⁰⁴. Selon ces deux interprétations, le *thumos* est l'élan irrationnel qui porte en germe l'*hubris*, celle-ci pouvant être combattue seulement par l'intellect modéré du philosophe. Selon eux, le *thumos* viendrait, le cas échéant, corrompre la *psuchè* humaine, et la conduire à commettre des actes qui outrepassent les limites de la condition humaine. Il est toutefois peu probable qu'Héraclite ait distingué aussi précisément l'héroïsme philosophique de l'héroïsme guerrier, en rapprochant le second de l'*hubris*. L'ardeur du héros conduit-elle nécessairement à l'excès violent qui définit l'*hubris* ?

Héraclite n'oppose pas tant l'héroïsme philosophique à l'héroïsme guerrier qu'il s'approprie et critique la parole d'Homère sur la tension contenue dans la vie héroïque.

¹⁰³ Héraclite et la philosophie. La première saisie de l'être en devenir de la totalité, Paris, éditions de Minuit, 1962, p. 191.

¹⁰⁴ Op. cit., p. 352.

Le combat dont Héraclite parle est le combat au cœur de la vie des mortels. Ce combat révèle de manière plus générale l'harmonie des contraires qui règne dans la nature de toutes choses, en l'occurrence dans toute action humaine. Nous savons que la lutte (*eris*, B80), la guerre (*polemos*, B 53 et B 80) et le combat (*makhesthai*, B 44 et B 85), sont au cœur de la philosophie d'Héraclite, puisqu'ils situent l'harmonie de la lutte des contraires au sein du réel. Selon le témoignage d'Aristote¹⁰⁵, l'Éphésien blâme Homère pour avoir fait dire à Achille : « Ah! que périsse la lutte, chez les dieux et chez les hommes, ce courroux qui provoque la fureur chez l'homme pourtant raisonnable » (*Il.*, XVIII, 107)¹⁰⁶. D'où vraisemblablement l'invective dans laquelle l'Éphésien chasse Homère des concours à coup de bâton (B 42).

Outre les motifs éristiques qui peuvent être à la base d'une telle invective, on trouve une raison philosophique pour laquelle Héraclite s'attaque au désir d'une paix sans partage, qu'Homère met dans la bouche d'Achille. Vouloir la paix sans la guerre c'est, aux yeux d'Héraclite, aussi insensé que vouloir la vie sans la mort, puisque qu'un tel vœu nie l'harmonie des contraires, et donc le mouvement constitutif du réel. Si Héraclite s'attaque à Homère, ce n'est pas tant parce qu'il rejette les valeurs héroïques que parce qu'il corrige l'inconséquence d'Homère en raison de ce qu'exigent ces valeurs. Autrement dit, Héraclite s'en prend à l'incapacité du poète « à saisir la structure des choses »¹⁰⁷ dont il parle. Ce dont il est question ici, c'est de la conduite héroïque de la vie. Achille ne peut être véritablement un héros, selon Héraclite, que s'il assume la lutte

¹⁰⁵ *Éthique à Eudème*, VII, 1, 1235a 26.

¹⁰⁶ Au sujet de l'interprétation à donner à ce reproche qu'Héraclite adresse à Homère, nous nous référons à l'article de C. Collobert, « "Que périsse la lutte..." », le reproche d'Héraclite au vœu d'Homère », *La philosophie et la paix, Actes du XXVIIIe Congrès International de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, t. 1, W. Tega et al. (dir.), Paris, Vrin, 2002, p. 95-101.

¹⁰⁷ D. Babut, « Héraclite, critique des poètes et des savants », *L'Antiquité classique*, 45 (1976), p. 471.

jusque dans ses conséquences ultimes. C'est à travers la rencontre des guerriers sur le champ de bataille, ou dans l'assemblée, que se révèle l'excellence du héros. Lorsqu'Achille souhaite que périsse la lutte, ce qu'Homère ne voit pas selon Héraclite, c'est la tension inhérente à l'héroïsme. Le héros chérit la vie plus que tout (*Il.*, IX, 401). Il chérit aussi la possibilité de se dépasser, d'accomplir des actes exceptionnels afin d'accéder à une gloire impérissable (*kleos aënaon*). Or cela exige la mort violente à laquelle il est lié par son destin (*moira*). En fait, dans la lutte entre le désir de vivre paisiblement et celui d'avoir une mort glorieuse se joue le combat pénible livré contre l'ardeur héroïque hésitante. Le héros délibère entre le désir de vivre une vie longue indigne de mémoire et celui d'acquérir une gloire impérissable, qui s'achète au prix de ce qui ne se retrouve pas : sa vie (*Il.*, IX, 408).

Cette tension trouve écho dans la philosophie d'Héraclite : « les meilleurs (*hoi aristoi*) prennent une chose en échange de toutes, la gloire impérissable des mortels (*kleos aënaon thnêtôn*)... » (notre trad., B 29). L'opposition de l'un et du multiple joue un rôle important dans ce fragment. Les meilleurs choisissent *une* chose en échange de *toutes*. Ils ont donc la capacité de délibérer et de discriminer parmi tous les biens que la plupart des hommes (*hoi polloi*) chérissent. Ce que les meilleurs choisissent c'est ce qui les qualifie pour ce titre, *la gloire impérissable des mortels*, c'est-à-dire l'accomplissement de hauts faits, dignes de durer dans la mémoire des hommes. La conduite de la vie qui tend vers l'héroïsme implique cependant la reconnaissance de l'unité fondamentale des contraires, notamment celle de la vie et de la mort.

« Plus grandes les parts de mort, plus grandes les parts de vie qu'elles obtiennent en partage (*moroi mezones mezonas moiras lagkhanousi*) » (trad. M. Conche, B 25)¹⁰⁸. Le verbe « obtenir en partage » (*meiromai*), et son participe « fixé par le destin » (*eimarménos*) ont donné les dérivés mort (*moros*) et destin (*moira*)¹⁰⁹.

À travers le lien qu'il établit entre le choix d'une vie héroïque et la reconnaissance de l'identité du destin et de la mort, Héraclite illustre la lutte des contraires qui s'exprime dans la quête de la gloire impérissable parmi les mortels, donc d'une quête immortalité proprement humaine. La « grande part de vie » que le héros recherche, son destin héroïque, il doit le trouver dans la mort ; mais cette part de vie devra être proportionnée à la part de mort. D'où une certaine valorisation de la lutte et du risque qu'elle engage pour la vie. L'immortalité accessible au héros n'est possible qu'à travers sa mortalité, le fait qu'il soit un être fragile et éphémère. Ce n'est qu'en explorant les frontières de sa condition mortelle que le héros saisit la simultanéité des contraires, et, par conséquent, la loi cosmique découverte par Héraclite. Il s'agit donc de savoir si l'humain est capable de quelque grandeur, s'il est en mesure d'assumer pleinement son destin d'être éphémère, non pas malgré mais en vertu de sa mortalité.

Nous pensons qu'Héraclite exprime dans ces deux fragments (B 25 et B 29) le paradoxe de la vie du héros. Ce dernier lutte pour vaincre sa condition mortelle, tout en sachant que cette victoire ne s'acquiert qu'au prix de ce qu'il y a de plus cher à ses yeux, la vie (Achille affirmant que rien ne vaut la vie d'un homme ; *Il.*, IX, 408). Comment

¹⁰⁸ En ce qui concerne ce fragment, nous suivons en partie l'interprétation de M. Conche, qui n'hésite pas à l'interpréter dans le cadre de l'axiologie héroïque homérique : « On peut songer à Achille, à Hector - aux héros d'Homère. Le destin leur assigne indissociablement une *part de mort* - la mort héroïque [...] et une *part de vie* - une vie héroïque, mais c'est leur mort qui la fera telle, ou du moins qui fera qu'elle a le plus de grandeur, de valeur, de *timè* » (*op. cit.*, p. 128).

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 127.

peut-on transcender sa condition mortelle tout en l'assumant ? Comment réussir du même coup à assumer le caractère double de l'action humaine, c'est-à-dire de délibérer en vue du meilleur tout en pariant sur l'incertitude des conséquences ultimes de toute action ?

b) L'errance humaine et le monde commun

« À son fils Achille, le vieux Pélée recommandait d'être le meilleur toujours, de surpasser tous les autres (*aïen aristeuein kai hupeirokhon emmenai allôn*) » (Il., XI, 784). En aspirant à l'excellence, en voulant toujours surpasser tous les autres en se surpassant soi-même, le héros risque d'oublier les limites de sa condition et de verser dans l'*hubris*. La vie héroïque implique donc une certaine errance qui ne conduit pas nécessairement à l'*hubris*, mais peut constituer un premier pas vers celle-ci. Tout comme l'athlète défie les limites qui définissent la discipline dans laquelle il excelle, le héros fait l'expérience des limites de la condition humaine. Or cette expérience ne suffit pas à expliquer ce qui conduit à l'excès violent qui caractérise l'agent hubristique. Nous pourrions penser, à première vue, que ce qui conduit à l'*hubris* consiste seulement dans l'errance humaine : c'est-à-dire le fait de ne pas comprendre les limites de sa condition mortelle. L'ignorance et la bêtise humaines ne suffisent pourtant pas à la manifestation de la démesure.

L'*hubris* implique de vouloir être plus que mortel. Elle se fonde sur une ambition qui déclenche une forme de violence écrasante à l'endroit des autres êtres qui entourent l'individu hubristique. Ce dernier peut être comparé à l'athlète qui s'engage dans la compétition, non pas pour explorer ses propres limites ou pour vaincre loyalement ses adversaires, mais pour écraser tous les compétiteurs, afin de faire valoir sa supériorité sans partage. Bien que l'homme soit capable du pire et du meilleur, sa capacité à

commettre le pire découle tout autant de la bêtise qui le rend moins qu'humain, que de ce désir de puissance qui vise à le rendre plus qu'humain. Sophocle évoque le caractère à la fois merveilleux et redoutable de l'ultime ambition humaine de transcender sa condition : « Mais, ainsi maître d'un savoir dont les ingénieuses ressources dépassent toutes espérances, il peut prendre ensuite la route du mal tout comme du bien » (364-366). Le grand « savoir » que l'humain se donne pour ruser contre le destin n'est donc pas toujours « raisonnable ». La part d'errance humaine qui se manifeste dans l'*hubris* découle d'une tentative de réduire à néant l'imprévisible, d'obtenir une paix ou un bonheur sans partage, d'échapper au mélange essentiel de biens et de maux, qui constitue le lot de toute vie humaine. Pour mieux saisir ce qui caractérise l'errance susceptible de conduire à l'*hubris* considérons deux passages tirés de la poésie.

Au vingt-quatrième chant de l'*Iliade*, lorsque Achille et Priam s'affligent de leur sort respectif, Achille se ressaisit et invite le vieil homme à en faire autant en lui tenant le discours suivant, sur la nature instable des biens et des maux auxquels les humains sont exposés :

Deux jarres sont plantées dans le sol de Zeus : l'une enferme les maux, l'autre, les biens, dont il nous fait présent. Celui pour qui Zeus Tonnant fait un mélange de ces dons rencontrera aujourd'hui le malheur, et demain le bonheur. Mais de celui à qui il n'octroie que misères, il fait un être qu'on méprise : une faim dévorante le poursuit à travers la terre immense ; il erre, méprisé des hommes et des dieux (527-533).

L'extrait met en évidence trois aspects importants de la conception grecque de la condition humaine. D'abord la vie exempte de souci est réservée aux dieux exclusivement. Ensuite la vie humaine, digne d'être vécue, est un mélange de malheur et de bonheur. Enfin, celle qui n'est pas digne d'être vécue n'est constituée que de malheurs. Or, il arrive souvent que l'être humain juge mal sa condition en souhaitant

pouvoir vivre un bonheur sans fin et sans partage. Rappelons à cet égard les deux erreurs de jugement évoquées par la reine dans *Les Perses* d'Eschyle :

Amis, quiconque a connu le malheur sait que, du jour où a passé sur eux une vague de maux, les hommes vont sans cesse s'effrayant de tout, tandis qu'au milieu d'un destin prospère ils croient que le destin qui leur porte bonheur soufflera toujours (598-602).

Entre la couardise et l'insouciance, au risque de se méprendre sur sa condition mortelle, être véritablement humain implique d'assumer de vivre ce mélange de biens et de maux. Quoi qu'il en soit, nous pensons qu'il y a chez Héraclite un écho de la deuxième erreur de jugement : croire que la bonne fortune soufflera toujours. Cette erreur est justement la condition nécessaire, bien qu'insuffisante, de la manifestation de l'*hubris*.

« Pour dieu, belles sont toutes choses, et bonnes et justes ; mais les hommes tiennent certaines pour injustes, d'autres pour justes » (trad. M. Conche, légèrement modifiée, B 102). Par « dieu », Héraclite ne désigne pas un dieu anthropomorphe en particulier, il indique plutôt « un point de vue en surplomb du tout ». Le point de vue du divin est caractérisé par l'indifférence cosmique pour les couples de contraires qui n'ont de sens qu'à l'intérieur des affaires humaines. Cette distinction entre la sphère cosmique et anthropologique est importante dans la mesure où elle permet de mieux saisir comment Héraclite caractérise la condition humaine. L'être humain est un animal politique qui partage avec autrui des conceptions du bien, du mal, de la justice, de l'injustice, du beau et du laid, de sorte qu'il conduit sa vie en vertu des tensions qui animent ces conceptions. L'Éphésien n'évoque nullement la volonté de Zeus dans la conduite de la vie humaine, ni ne déplore le mélange de biens et de maux qui constitue le lot de la vie humaine. Il dénonce davantage le vœu insensé à l'égard de la possibilité d'avoir la paix sans guerre, la santé sans maladie, la satiété sans la faim, etc. Dans tous ces exemples, on trouve une

résonance du reproche adressé à la parole d'Achille : « que périclisse la lutte... ». En disant cela, Achille ne saisit pas qu'il nie par le fait même la condition humaine, et de manière plus prégnante, la condition de tout ce qui se produit dans le monde. Loin de s'affliger de la contrariété inhérente à la vie, Héraclite élève la lutte aux racines du monde¹¹⁰ au rang d'une loi cosmique qui doit inspirer la conduite de la vie : « il faut savoir que la guerre (*polemos*) est commune (*xunon*), et la lutte justice (*dikèn erin*), et que, toutes choses sont engendrées et nécessitées selon la lutte » (trad. M. Conche, légèrement modifiée, B 80).

La guerre (*polemos*) est commune (*xunon*) parce qu'elle rapproche les antagonismes, et la lutte (*eris*) est justice (*dikè*) car elle permet de les maintenir en tension. Pour exemplifier cette idée dans le contexte de la vie humaine, Héraclite se réfère au fait que l'homme ne fait l'expérience de la santé que s'il est en mesure de connaître son contraire, la maladie, comme il fait l'expérience de la satiété, parce qu'il peut contraster cet état avec son contraire, la faim (cf. B 111). Il renvoie également au fait que l'humain ne connaîtrait même pas le nom de « justice » s'il n'avait fait l'expérience des injustices qu'il déplore (cf. B 23). Il exprime ainsi l'équilibre de la vie humaine. Pourquoi dès lors l'être humain perd-il de vue cet équilibre ?

Pour caractériser la violence propre à l'*hubris* et voir comment elle s'attache à une certaine errance, nous analyserons l'opposition héraclitéenne entre monde particulier et monde commun. Voici comment Héraclite les oppose : « il y a pour les éveillés un monde unique et commun, mais chacun des endormis se détourne dans un monde particulier » (trad. M. Conche, B 89). En quel sens l'opposition entre « monde commun »

¹¹⁰ Mentionnée avec Hésiode au premier chapitre dans la section II du premier chapitre du présent travail, *supra*, p. 39.

et « monde particulier », et l'opposition afférente entre « éveillés » et « endormis », peut-elle nous aider à découvrir l'errance susceptible de conduire à l'*hubris* ?

Nous tenterons de répondre à cette question en rapprochant le fragment d'Héraclite de la définition aristotélicienne de l'*hubris* contenue dans la *Rhétorique*. Dans le deuxième livre de la *Rhétorique*, Aristote définit l'*hubris* comme un dédain qui provoque la colère chez celui qui subit l'outrage (traduction possible d'*hubris*) :

...celui qui outrage dédaigne (*ho hubrizôn de oligôrei*) ; car l'outrage consiste en des actes ou des paroles pouvant faire éprouver de la honte au patient, sans autre intérêt que ce résultat et pour le simple plaisir : rendre la pareille n'est pas, en effet, outrager, mais se venger. La cause du plaisir pour ceux qui outragent, c'est qu'ils croient, en faisant du mal, mieux affirmer leur supériorité (*huperekhein*). (trad. M. Dufour, 1378 b 23-28)

Le Stagirite utilise l'exemple de l'outrage envers Achille pour illustrer sa définition de l'*hubris* (1378 b 30-35). Il fait ainsi référence explicitement à l'*hubris* du roi Agamemnon, qui affirme une supériorité et déshonore ainsi le héros, ce qui est la cause véritable de la colère (*orgè*) d'Achille. L'élément central de cette définition c'est le « dédain », c'est-à-dire le fait que l'*hubris* constitue une affirmation de soi contre tous. Aristote ne condamne pas nécessairement toute affirmation de soi. S'affirmer soi-même face à l'autre implique une certaine attitude face au monde. L'*hubris* se caractérise par une attitude d'irrespect et d'insouciance à l'égard du monde commun dans lequel les humains tissent et maintiennent des relations et des expériences. L'individu qui croit pouvoir affirmer sa supériorité sans ambages ne reconnaît pas le partage des charges et des honneurs dans la communauté politique. En faisant valoir sa supériorité au détriment des autres, et prenant plaisir à écraser ceux qui s'y opposent, l'individu qui commet l'*hubris* vit dans un monde qui lui est propre, c'est-à-dire un monde « particulier ».

Qu'est-ce qui permet de le comparer à un « endormi » et à quelle espèce d'errance conduit cet état de somnolence ?

« Alors que le discours vrai est commun (*tou logou d'eontos xunou*), les nombreux vivent en ayant la sagesse comme une chose particulière (*hôs idian ekhontes phronèsin*) » (trad. M. Conche, légèrement modifiée, B 2). Dans ce fragment, Héraclite oppose le discours vrai, celui qui affirme que « tout est un », au discours faux, qui consiste à croire seulement en une sagesse « privée ». L'Éphésien a tout l'air de dénoncer le fait que les humains ne savent pas entendre le discours vrai, celui qui énonce la loi de l'harmonie des contraires, et ne font pas, par conséquent, l'expérience de ce qui est commun à tous. La plupart des humains vivent alors en croyant que le monde particulier qu'ils se sont constitués en « rêve » est *le* monde, et qu'ils sont en droit de prétendre à une sagesse particulière qui exclut toute autre. Une telle attitude conduit à agir et parler en dormeur selon Héraclite, car, comme l'explique M. Conche : « L'ignorance où ils sont du Discours vrai les sépare de leur propre agir dans le monde, qu'ils ne comprennent pas, les sépare de la propre réalité de ce monde dans lequel ils vivent comme en un rêve »¹¹¹. L'errance des humains à l'égard de l'harmonie des contraires, les isole non seulement du monde réel, mais aussi les uns des autres, car elle laisse croire en la possibilité d'une vie sans conflit avec autrui. Aux yeux d'Héraclite, ce qui est commun à tous c'est la lutte, comprise comme tension entre des contraires qui définissent le réel, ce qui inclut la sphère anthropologique. Il y a un discours qui porte sur les tensions communes à toute vie humaine : la vie-la mort, le besoin-la satiété, la fatigue-le repos, la justice-l'injustice, le bien-le mal, la paix-la guerre, etc.

¹¹¹ *Op. cit.*, p. 46.

La tragédie attique, et en particulier une scène de l'*Antigone* de Sophocle, nous permet d'illustrer le propos d'Héraclite, notamment sur la manière dont l'errance humaine à l'endroit de l'harmonie des contraires est susceptible d'isoler les humains les uns des autres.

Hémon tente en vain de convaincre Créon de ne pas mettre à mort Antigone. Dans son plaidoyer, Hémon fait remarquer à son père qu'il est insensé de se croire seul en possession de la vérité et qu'il est plus prudent d'écouter et d'apprendre à voir au-delà de sa sagesse particulière. Il reproche ainsi au roi de ne pas savoir apprendre quelque chose de celui qui apporte une bonne raison. Voici comment Hémon caractérise ce genre de personne : « Les gens qui s'imaginent être seuls raisonnables (*phroneîn monos dokeî*) et posséder des idées ou des mots inconnus à tout autre, ces gens-là, ouvre-les : tu ne trouveras en eux que le vide » (705-709). Il est remarquable de constater à quel point ce passage semble faire écho aux fragments d'Héraclite dans lesquels il dénonce la sagesse particulière (*idia phronêsis*)¹¹². Bien que nous n'ayons aucune preuve nous permettant de conclure que Sophocle se soit inspiré d'Héraclite pour rédiger ce passage, il peut être intéressant d'illustrer la parole de l'Éphésien à partir de celle du tragédien. En soulignant l'erreur de Créon, Hémon note une attitude importante dénoncée par Héraclite : le manque de prudence qui découle du fait que l'individu croit détenir en « privé » une sagesse pratique infaillible qui exclut toute contrariété. S'imaginer être le seul raisonnable conduit à se fermer à la possibilité qu'il ait des positions contraires qu'on n'a pas envisagées. En l'espèce, Créon croit que sa conception de la justice est la seule à régner et à être raisonnable, tandis qu'il nie catégoriquement la conception d'Antigone,

¹¹² Nous ne suivons pas la traduction classique qui insiste exclusivement sur la dimension intellectuelle du *phroneîn* en le traduisant par « penser ».

qui mérite considérations. Cette croyance conduit les humains à s'isoler les uns les autres dans leur sagesse « privée », qui exclut la possibilité d'avoir une sagesse commune, qui admet la contrariété, donc l'échange avec autrui.

Il semble y avoir une contradiction dans la manière dont Héraclite dénonce l'errance de ceux qui croient en une sagesse privée et l'affirmation selon laquelle les humains peuvent avoir en commun le fait d'être prudent (*cf.* B 116). Or la contradiction est levée si on remarque que même celui qui croit avoir une sagesse particulière participe à ce qui est commun à tous. Même en « dormeur », l'humain participe, en tant qu'animal politique, au monde commun : « les dormeurs sont ouvriers et co-ouvriers de ce qui se fait dans le monde » (trad. M. Conche, B 75). En fait, Héraclite reconnaît dans ce fragment que l'errance humaine, l'état de somnolence dans lequel se trouvent la plupart des humains, ne les exclut pas pour autant du monde. L'individu qui croit avoir une sagesse qui lui est propre n'échappe donc qu'en apparence à ce qui est commun à tous, la loi de l'harmonie des contraires. Pour agir et parler avec succès, il doit nécessairement se conformer à cette loi, bien qu'il n'en ait pas pleinement conscience. Dans ce contexte, comment l'errance est-elle susceptible de conduire l'individu à vouloir dépasser les limites de sa condition ?

« Pour les hommes, que se produise tout ce qu'ils souhaitent n'est pas mieux » (trad. M. Conche, B 110). L'accent doit d'abord être mis sur le *tout* (*hokosa*), afin de signifier clairement ce dont il est question : la volonté de satisfaire *tous ses désirs*. À la lumière de ce dont nous avons parlé jusqu'à présent, ce fragment permet d'indiquer que l'errance humaine doit se comprendre en lien avec l'aveuglement de l'individu qui cherche à plier la réalité à la réalisation de tous ses désirs. Héraclite semble dire ici qu'il

existe des plaisirs dont la jouissance ne conduit pas à l'excellence. Par exemple, le plaisir pris à déshonorer autrui pour affirmer son apparente supériorité ne rend pas l'individu meilleur.

Toutefois, Héraclite ne nie pas qu'il y ait quelque plaisir noble à atteindre certains désirs, le désir de vérité ou de justice par exemple (*cf.* B 112). Il affirme la nécessité de penser l'« agréable » relativement aux tensions inhérentes à la vie humaine. Cela est rendu manifeste dans les exemples qu'Héraclite livre dans le fragment suivant : « la maladie rend la santé plaisante et bonne, la faim la satiété, la fatigue le repos » (trad. M. Conche, B 111). Selon C.H. Kahn, ce fragment, et celui qui dit qu'il n'est pas mieux que se réalise tout ce que l'humain souhaite, doivent être lus et interprétés ensemble. De sorte que la tension des contraires, qui s'exprime au sein du réel, et la conduite de la vie, qui exige la reconnaissance de la lutte qui se joue au cœur de la vie humaine, soient pensées ensemble¹¹³.

Bien qu'Héraclite embrasse la condition humaine, avec les tensions qui la définissent, le philosophe déplore et dénonce l'aliénation de la plupart des hommes. La plupart des humains errent et sont étrangers aux tensions qui animent leur vie, et, par conséquent, aux conditions de leur propre vie qu'ils partagent avec tous : « ce avec quoi ils sont en relation le plus continûment, de cela ils s'écartent, et les choses qu'ils rencontrent chaque jour, ces choses-là semblent leur être étrangères » (trad. M. Conche, B 72). L'homme rencontre chaque jour la fatigue, la faim, la maladie, la guerre, et pourtant il souhaite éliminer définitivement ces choses qui font en sorte qu'il aspire au

¹¹³ C.H. Kahn, *op. cit.*, p. 182.

repos, à la satiété, à la santé et à la paix. La plupart des hommes dissocient ce qui doit être pensé ensemble. En quoi cela est-il une condition propice à l'*hubris* ?

C'est qu'en s'écartant de ce qui est commun à tous, c'est-à-dire en excluant les contraires qui définissent l'équilibre de la vie, ils deviennent en même temps étrangers à leur condition mortelle. Ils risquent de vouloir actualiser tous leurs désirs. Insatiables, ils sont susceptibles d'affirmer une souveraineté anémique au détriment de la communauté politique. Comme nous n'avons cessé de le répéter, il ne s'ensuit pas nécessairement de l'errance humaine une attitude qui verse dans l'*hubris*. Bien que l'errance, que nous avons cherché à caractériser, soit une condition nécessaire à l'apparition d'une telle violence.

Le désir de puissance illimité est une erreur susceptible de conduire l'individu à vouloir plus que son destin : comme Crésus qui se croyait l'homme le plus heureux au monde, en raison de son immense richesse¹¹⁴. Il avait oublié qu'une telle condition faisait de lui un homme chanceux mais pas nécessairement heureux. On peut rappeler aussi l'arrogance du Cyclope ou celle d'Agamemnon : deux figures poétiques qui font valoir ce qu'ils croient constituer leur supériorité, sans se soucier des autres individus qui les entourent. Le frère d'Hésiode, Persès, peut être cité parmi ces personnages ayant pris la voie de l'*hubris*. Comment la loi cosmique de l'harmonie des contraires peut-elle inspirer une éthique ou même une politique qui s'oppose à l'*hubris* ? Sur quel modèle s'appuieront les lois humaines pour indiquer la voie qui permettrait de limiter l'errance susceptible de conduire à l'*hubris* ?

¹¹⁴ Hérodote, I, 34 : « Solon parti, la vengeance divine frappa durement Crésus, sans doute parce qu'il s'était cru l'homme le plus heureux qui fût au monde ».

II- De l'équilibre cosmique à l'équilibre politique

Au livre IX, Diogène Laërce cite deux fragments de l'Éphésien, l'un à la suite de l'autre : « Il disait aussi qu' " il faut éteindre la démesure plus encore que l'incendie ", et qu' " il faut que le peuple se batte pour la loi, pour celle qui se fait, comme pour un rempart " »¹¹⁵. Cette juxtaposition est significative pour deux raisons. D'abord elle met en parallèle deux comparaisons qui nous aident à réfléchir sur le thème de l'*hubris* dans la philosophie d'Héraclite. La démesure comparée à l'incendie d'un côté, de l'autre la loi comparée au rempart. Il est également possible de croiser les notions pour dégager la prégnance d'une telle parataxe : la loi doit repousser la démesure comme le rempart contient l'incendie à l'extérieur de la cité. La deuxième raison pour laquelle cette juxtaposition mérite qu'on s'y attarde tient à la résonance d'un thème qui deviendra central dans la philosophie politique des 5^{ème} et 4^{ème} siècles av. J.-C. Il s'agit du lien qu'établit Héraclite entre l'intelligence d'une loi immanente au devenir de toutes choses, la loi cosmique, et l'équilibre des affaires humaines dans la cité. Dans le fragment B 114 il affirme ceci :

Ceux qui parlent avec intelligence (*xun noô*) tirent leur force, nécessairement, de ce qui est commun à tous (*tô xunô pantôn*), comme la cité de la loi et beaucoup plus fortement. Car toutes elles sont nourries, les lois humaines, par une seule loi, la divine : car elle domine autant qu'elle veut, et elle suffit à toutes, et à toutes elle survit (trad. M. Conche).

Ce qui est commun à tous c'est la loi de l'harmonie des contraires, loi sur laquelle porte le discours vrai, susceptible d'être entendu par certains. Cette loi, qui régit l'ensemble du

¹¹⁵ Diogène Laërce, IX, 2. Contrairement à la traduction de l'édition que nous utilisons, nous gardons les mots suivants contenus dans les manuscrits BPG et nous suivons alors la traduction de J. Bollack et H. Wismann, qui traduisent *huper tou ginoménou* par « pour celle qui se fait ». Ces commentateurs insistent ainsi sur le caractère en « devenir » de la loi et l'opposent conséquemment à l'idée d'une communauté qui se fonderait sur une loi statique.

réel, est donc rendue intelligible grâce à un discours vrai (*logos*), qui rend compte des « mesures », déterminant les transformations et successions des êtres. C'est à partir de la saisie de la loi cosmique de l'harmonie des contraires que doit s'orienter la conduite des affaires humaines. Ainsi la conformité à la loi cosmique permet-elle la discrimination entre les vaines et les pieuses espérances, du moins quant à l'aspiration à l'excellence. Dans la mesure où la saisie de la loi cosmique permet de répondre à la question « que peut-on espérer ? », et parce qu'elle offre un étalon de mesure pour les lois humaines, elle sert à l'établissement de l'équilibre au sein de la communauté politique.

a) La thèse du flux perpétuel et l'harmonie cosmique

Dans sa *Théogonie*, Hésiode fait naître le monde à partir de Chaos (116). Homère fait du fleuve « Océan » l'origine de tous les êtres (*Ôkeanoû, hos per genesis pantessi tétuktai*, *Il.*, XIV, 246)¹¹⁶. Dans le *Théétète* de Platon, Socrate mentionne le vers d'Homère où il affirme que les dieux sont issus de l'union entre Océan et Téthys. Aussi Socrate illustre-t-il à partir de ce vers la thèse du flux perpétuel : « c'est dire que toutes choses ne sont que produits du flux et du mouvement (*panta eirèken ekgona rhoês te kai kinèseôs*) » (trad. A. Diès, 152 e 6-7). Platon érige la thèse du flux perpétuel en archétype, pour illustrer la pensée archaïque et établir une parenté entre Homère et Héraclite. *Rhoês*, traduit par « flux », est le génitif du nom *rhoè*, qui désigne l'« écoulement » et qui pourrait être afférent à *rheos* pour le courant d'un fleuve. Nous partirons de cette thèse du flux perpétuel pour interpréter les tenants et aboutissants d'une conception de l'équilibre cosmique qui doit, selon la philosophie d'Héraclite, permettre

¹¹⁶ Pour une interprétation du sens de la cosmologie homérique, qui fait de l'Océan l'origine de la vie, voyez C. Collobert, « La métaphore de la nature chez Homère », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1 (1996), p. 23-29.

l'équilibre de la communauté politique. Ce faisant, nous clarifierons la place qu'occupe la démesure humaine au sein de l'équilibre cosmique.

Panta rhei, tout s'écoule, cette formule caractérisait l'opinion des « héraclitéens » dans l'Antiquité¹¹⁷. Il nous semble que la thèse du flux perpétuel peut être interprétée comme ayant un impact majeur sur la manière de concevoir la place des affaires humaines dans le devenir du *cosmos*. « Tout cède rien ne tient bon » (trad. M. Conche, A 6) constitue une autre formulation, négative cette fois-ci, qui laisse mieux entrevoir le sens dramatique de la conception héraclitéenne du monde : l'être humain peut-il sonder l'harmonie inapparente d'un monde où règne l'écoulement incessant de toutes choses ? Malgré ces formules lapidaires, illustrant la thèse du flux perpétuel, il ne faut pas en conclure qu'Héraclite conçoive le monde comme un chaos, où *absolument* rien ne tient, et où l'on ne peut rien dire et faire quant à la saisie du tout et, par conséquent, l'amélioration de notre condition mortelle.

Comme le résume J.-F. Pradeau, la thèse héraclitéenne du flux perpétuel consiste à concilier deux hypothèses, qui semblent contradictoires à première vue : « d'une part que tout se meut et change, d'autre part qu'il existe un monde un et ordonné, soumis à une loi comme à une mesure »¹¹⁸. Penchons-nous un moment sur le fragment qui permettra peut-être de saisir ce dont il est question, et qui exprime ce qui est au cœur de la conception héraclitéenne de l'équilibre du tout : « ce monde, le même pour tous, ni dieu ni homme ne l'a fait, mais il était toujours, il est et il sera, feu toujours vivant, s'allumant en mesure et s'éteignant en mesure » (trad. M. Conche, B 30).

¹¹⁷ Cf. Platon, *Cratyle*, 440 c.

¹¹⁸ *Op. cit.*, p. 61.

« Ce monde, le même pour tous » (*kosmon tonde, ton auton hapamtôn*). En affirmant cela, sa conception ne diverge pas de celle des poètes. Que *ce* monde soit le même pour tous ne fait que réitérer l'idée selon laquelle l'ensemble des êtres partage leur vie au sein d'un *même* arrangement. L'idée d'un ordonnancement, d'un monde partagé par tous, est implicitement présente dans l'*Iliade*. Les dieux partagent le même monde que les héros, même s'ils sont d'une autre espèce, c'est-à-dire de celle des immortels. Bien que les Troyens et les Achéens soient en guerre, Homère présente les antagonistes comme partageant les mêmes dieux, la même langue et les mêmes valeurs héroïques. Il n'y donc pas d'au-delà du monde ou de surnature, car le divin, l'humain et la nature interagissent sur un même plan. Même si les dieux et les forces de la nature surpassent celles des humains, il n'y a pas de rupture radicale parmi ces différentes espèces d'êtres.

« Ni dieu ni homme ne l'a fait » (*oute tis theôn oute anthrôpôn epoiêsen*), cette parole ne surprendrait point non plus un grec de l'époque d'Héraclite, habitué par la poésie d'Homère et d'Hésiode à considérer la production du monde à partir du Chaos ou de l'Océan, et non selon une création *ex nihilo*. Sans démiurge, le *cosmos* advient par un principe qui rend intelligibles les mouvements successifs et réguliers de la *phusis*, c'est-à-dire de tout ce qui naît, croît et meurt. Cependant, là où le propos d'Héraclite semble innover, c'est dans le dernier membre du fragment : « ...il [le *cosmos*] était toujours, il est et il sera, feu toujours vivant, s'allumant en mesure et s'éteignant en mesure (*ên aei kai estin kai estai, pûr aeizôon, haptomenon metra kai aposbennumenon metra*) ». Nous pensons que cette proposition permet de mieux saisir le sens héraclitéen du flux perpétuel, et finalement sa conséquence pratique quant à l'enjeu de la démesure humaine.

À la lecture de ce fragment, le lecteur est conduit à s'interroger sur le rôle du feu dans l'économie du tout. Essayons de comprendre comment le feu rend compte d'une intelligence possible de l'harmonie inapparente qui gouverne l'écoulement de toutes choses. Hérodote, dans son *Enquête*, relate une conception égyptienne du feu qui est en porte-à-faux avec l'image héraclitéenne du principe igné : « le feu est une bête vivante qui dévore tout ce qu'elle touche et, rassasiée, meurt avec sa proie... »¹¹⁹. Cette conception du feu rapproche sensiblement le feu de l'*hubris*, en ce sens que l'excès peut être assimilé à la tendance à dévorer tout ce qui l'entoure, sans égard pour les limites ou les balises qui jalonnent la vie. Dans la mesure où il est « toujours vivant » (*aeizôon*), donc jamais complètement rassasié, le feu héraclitéen revêt une autre connotation. Loin d'être une bête qui dévore tout sur son passage, il est le symbole même de l'équilibre de la *phusis* : « ...s'allumant en mesure (*metra*) et s'éteignant en mesure (*metra*) » (trad. M. Conche, B 30). Ainsi le « feu toujours vivant » (*pûr aeizôon*) est-il ce principe qui rend compte de la « mesure » des transformations. Héraclite pointe dans cette direction lorsqu'il affirme que « du feu, en échange toutes choses, et de toutes choses, le feu, comme de l'or, en échange les marchandises, et des marchandises, l'or » (trad. M. Conche, B 90). Le principe igné est placé au centre de tout échange. Il est le pivot des échanges, et donc du mouvement. Le feu est le corps le plus incorporel qui soit. Étant pure mobilité, il est ce qui préside à l'ensemble des transformations et successions des êtres dans le monde. Or l'échange ne s'opère pas à l'improviste, il n'est pas chaotique, mais mesuré. Les mesures du feu ne sont pas précisées par Héraclite. Vraisemblablement, il faut entendre le terme « mesure » comme une limite imposée au mouvement, ou plutôt

¹¹⁹ *L'Enquête*, III, 16. Cf. Ce passage est cité aussi par M. Conche, *op. cit.*, p. 294.

une borne susceptible d'orienter le mouvement. Les transformations s'opèrent donc selon certaines règles, bien que celles-ci ne se laissent pas appréhender immédiatement.

Comment le feu rend-il compte de l'ajustement des contraires qui constitue le réel ? Autrement dit, de quelle façon l'analyse de ce principe permet-elle d'offrir une vue synoptique de l'harmonie du mouvement cosmique ? Si le feu est dit « toujours vivant » (*aeizôon*), s'il s'éteint et s'allume selon une certaine « mesure » (*metra*), c'est parce qu'il unit et sépare tout à la fois. Il permet de penser la tension constante qui maintient l'équilibre du tout en ce qu'il dissocie et assemble les contraires selon un mouvement équilibré. Il joue le rôle d'une instance qui fait voir que les échanges doivent être gouvernés par certaines normes. Nous parlons du feu comme « instance » parce qu'Héraclite l'assimile, dans l'un de ses fragments, au double processus de « juger » et de « se saisir » de tout : « le feu, survenant, jugera et saisira tout (*panta to pûr epelthon krineî kai katalêpsetai*) » (trad. M. Conche, B 66). Comme le mentionne M. Conche, ce fragment a fait songer au jugement dernier des chrétiens ou à la doctrine de l'embrasement périodique du monde (*ecpyrôsis*) des stoïciens. Nous sommes plutôt d'accord avec lui : il n'y a pas de doctrine eschatologique ou d'*ecpyrôsis* dans la philosophie d'Héraclite. Bien que le verbe *krineîn* puisse effectivement désigner dans un contexte juridique l'« action de juger », et le verbe *katalambanein*, « condamner », ils peuvent aussi respectivement signifier « séparer ou diviser » et « saisir ou mettre ensemble »¹²⁰. Le verbe *krineîn* renvoie chez Héraclite au fait que le feu sépare les contraires en rendant manifeste la « mesure » ou la norme qui les unit. Le cadre normatif du gouvernement cosmique n'est jamais précisé clairement dans les fragments

¹²⁰ Cf. H.-G. Gadamer, « Études Héraclitéennes », *Interroger les Grecs*, op. cit., p. 99.

d'Héraclite qui nous sont parvenus. Mais la notion d'« harmonie » permet de rendre compte d'un aspect essentiel de la thèse du flux perpétuel. Comment se caractérise, dans la philosophie d'Héraclite, l'harmonie inapparente du monde auquel les humains doivent s'éveiller ?

Il convient d'interpréter la notion héraclitéenne d'harmonie à travers l'analyse de le fragment qui stipule que « l'harmonie non apparente est meilleure que l'apparente (*harmonie aphanès phanerès kreittôn*) » (notre trad., B 54). Tout en qualifiant l'harmonie d'« oscillante » (*palintropos*, littéralement « qui revient sur ses pas »), Héraclite la compare à l'arc et à la lyre : « ils ne comprennent pas comment ce qui s'oppose à soi-même s'accorde avec soi : harmonie oscillante (*palintropos harmonie*) comme l'arc et la lyre » (trad. M. Conche, légèrement modifiée, B 51). Ce fragment est très dense et mérite par conséquent une analyse précise.

En général, l'harmonie renvoie aux notions d'« accord », de « bel arrangement », de « consonance », de stabilité ou bien de mouvement équilibré et gracieux. L'usage de la notion a souvent une connotation esthétique ou éthique assez forte. Quelqu'un dira qu'on trouve que les couleurs sont en harmonie, ou bien qu'on est en harmonie, donc en accord avec telle ou telle personne. Or, dans le cas d'Héraclite, il ne faut pas entendre l'harmonie au sens musical, ni au sens purement esthétique de bel arrangement, mais au sens d'ajustement de plusieurs composantes qui s'opposent : comme deux pièces de bois taillées pour s'ajointer l'une dans l'autre. On parle également sur le plan politique d'harmoniser telle législation avec la constitution d'un régime politique. L'usage de l'expression « harmonie oscillante » dans la philosophie d'Héraclite renvoie plus particulièrement à la dynamique des forces en tension dans l'ajustement de différentes

composantes qui s'opposent. Mais ce que la plupart des hommes ne comprennent pas c'est que la condition nécessaire de toute harmonie réside dans la contrariété, et par conséquent dans la tension que crée ce mouvement inapparent d'actions en sens contraire que les Grecs nomment *palintropos*.

Les exemples de l'arc et la lyre rendent compte à la fois de la tension qui constitue l'harmonie et du mouvement « inapparent » qui lui est consubstantiel. Dans la corde tendue de l'arc, il y a effectivement un ajustement dynamique en sens contraire qui n'apparaît réellement que lorsqu'on tire la corde pour y installer une flèche. Tout comme dans l'inertie apparente des cordes tendues de la lyre se cache la dynamique qui permet d'unir les graves et les aigus pour jouer de la musique. A. Petit affirme à juste titre à propos de la notion héraclitéenne d'harmonie que « la vertu des aphorismes d'Héraclite est de nous faire concevoir que l'ajointement ou ajustement, qui est la signification la plus courante du terme harmonie, peut exister jusque dans la précarité qu'implique pour lui la persistance du conflit des opposés »¹²¹. C'est alors dans la « persistance » de la lutte des contraires qu'on doit chercher l'équilibre du flux perpétuel. Mais pourquoi l'harmonie inapparente est-elle meilleure que l'apparente ? Qu'est-ce qui justifie cette hiérarchie ?

L'harmonie inapparente est celle qui rend compte de l'économie équilibrée du monde, qui se maintient dans un échange constant et régulier entre les contraires sous tension. Cette harmonie, qui fait écho à l'image du feu, est meilleure que l'harmonie apparente, car elle permet de comprendre l'accord-discordant (*diapheromenon homologeei*, B 51) au sein de toutes choses, c'est-à-dire la lutte des contraires qui se joue

¹²¹ « Harmonie pythagoricienne, harmonie héraclitéenne », *Revue de philosophie ancienne*, 1 (1995), p. 66.

même au sein de ce qui semble le plus stable. Elle rend compte également du fait que la fragilité et la précarité des affaires humaines se manifestent sur fond d'une persistance de l'équilibre dynamique du feu cosmique toujours vivant.

L'*hubris* humaine ne peut ébranler l'harmonie inapparente sous-jacente au mouvement cosmique. La démesure humaine met en péril néanmoins la manière dont la communauté politique est susceptible de s'harmoniser avec le gouvernement du feu cosmique. Il y a une conséquence pratique à la conception héraclitéenne de l'harmonie cosmique. À l'instar de M. Conche, nous pensons que la tension à l'œuvre dans l'ajustement des affaires humaines à la loi cosmique, selon la philosophie de l'Éphésien, est la suivante :

Face à l'homme, en qui se cache une terrible menace, la nature apparaît comme un système, malgré l'opposition des contraires, profondément calme, qui se perpétue indéfiniment par autorégulation, alors que l'avenir de l'homme est incertain.¹²²

Cette constatation est à lier au fait que l'*hubris* est susceptible de rendre l'avenir de l'homme encore plus incertain. En effet, celui qui a une propension à l'excès risque de faire fi du fait qu'il ne maîtrise pas toutes les conditions de son devenir au sein du tout. Que ce soit envers les dieux ou envers la communauté, l'individu, dans la mesure où il se croit invulnérable, entretient une présomption insensée (*atasthalia*) à l'égard de sa puissance réelle. Il croit faussement en une harmonie qui n'est qu'apparente, celle d'un ajustement qui semble inerte, sans contrariété. Il se méprend sur le caractère précaire et instable de la vie humaine. Or comme l'affirme Ulysse dans l'*Odyssée* : « la terre ne nourrit rien de plus fragile que l'homme [...] Car les pensées des hommes sur la terre changent selon les jours que leur alloue le Père des vivants » (XVII, 130 et 136-137). Ce

¹²² M. Conche, *op. cit.*, p. 189.

lien entre la fragilité de la vie humaine et l'instabilité des pensées des hommes agit en contrepoint dans la philosophie d'Héraclite, simultanément et indépendamment comme une sorte d'accompagnement. L'homme sombre donc la plupart du temps dans une espèce d'illusion à l'endroit de sa condition mortelle, car il a tendance à vouloir que se réalise absolument tout ce qu'il souhaite ; il ne comprend pas que ce qui s'oppose parfois à sa volonté s'accorde avec sa condition. Mais comment au juste s'opère dans la philosophie d'Héraclite l'harmonisation d'une cosmologie avec une politique qui viserait à contenir l'*hubris* humaine ?

b) L'ajustement des lois humaines avec la loi cosmique

Chez les poètes archaïques, les dieux sont les gardiens des lots. Ils garantissent l'*eunomia*, comme l'indique le passage suivant de l'*Odyssée* : « Car les dieux, sous l'aspect d'un homme d'autres lieux, prenant toutes les formes, font parfois le tour des villes pour sonder la violence (*hubris*) ou l'équité (*eunomia*) des hommes » (485-487). Les dieux rabaissent donc toujours ce qui dépasse la mesure, et maintiennent ainsi l'équilibre du *tout*.

Selon Héraclite, et contre une idée répandue parmi les poètes, l'*hubris* humaine ne met pas en danger un équilibre qui serait garanti par les dieux, mais comporte un risque pour la communauté politique, parce qu'elle empêche d'ajuster la conduite des affaires humaines à la loi de l'harmonie des contraires. Dans le contexte de la philosophie d'Héraclite, l'équilibre du « feu toujours vivant » sert de paradigme pour régler les échanges dans la cité, et commander la répartition équitable des parts entre les citoyens

(*eunomia*). Le feu unit et sépare. Il gouverne les tensions entre les contraires et il rend possible la transformation et la succession des êtres. En s'harmonisant avec la loi de l'harmonie des contraires, comment les lois humaines sont-elles susceptibles de limiter l'*hubris* ?

Il convient ici de revenir à la juxtaposition opérée par Diogène Laërce : « Il disait aussi qu' " il faut éteindre la démesure plus encore que l'incendie ", et qu' " il faut que le peuple se batte pour la loi, pour celle qui se fait, comme pour un rempart " »¹²³. Suivant cette parataxe, l'analogie qui nous semble la plus probable est la suivante : la loi doit repousser la démesure comme le rempart contient l'incendie à l'extérieur de la cité. M. Conche¹²⁴ mentionne que le *nomos* chez Pindare désigne l'ordre traditionnel, tandis que du côté d'Hérodote il désigne plutôt la « coutume », reine du monde, alors que du côté d'Héraclite la loi doit se penser à l'aune de la nature (*phusis*). Cette idée de penser les lois humaines dans leur rapport à la nature aura une grande postérité, notamment chez les stoïciens, et avant eux chez Platon¹²⁵, pour qui cette exigence est au cœur de leur art de vivre. Pour mieux saisir comment l'ajustement entre la loi de l'harmonie des contraires et les lois humaines répond à l'enjeu politique de l'*hubris*, il faut analyser plus profondément la double analogie entre d'une part, la loi et le rempart, et d'autre part, l'*hubris* et l'incendie.

C'est parce que, tout comme un rempart qui délimite l'espace de la cité, la loi crée un système de relations entre les hommes, qui offre une limite ou une mesure à leurs actions, qu'Héraclite énonce l'exigence pour le peuple de se battre pour la loi comme

¹²³ Diogène Laërce, IX, 2.

¹²⁴ *Op. cit.*, p. 219.

¹²⁵ Cf. *Les Lois*, 716 a-716 d.

pour un rempart. La loi humaine contient un caractère double, tout comme l'action humaine. D'un côté elle cherche à contenir, à l'intérieur de certaines limites, les désirs de puissance sans borne des hommes, et de l'autre, la loi parie sur le fait que les hommes seront convaincus de sa pertinence et la tiendront en respect. Elle parie donc sur l'imprévisible. À cet égard, nous pensons que H. Arendt a raison lorsque, pour définir le rôle de la loi chez les Grecs, elle commente l'analogie d'Héraclite : « La loi est pour ainsi dire ce à partir de quoi une *polis* a commencé sa vie ultérieure : elle ne peut la supprimer sans renoncer à sa propre identité, et l'enfreindre équivaut à outrepasser la limite assignée à l'existence et donc à l'*hybris* »¹²⁶. La loi est ce qui légitime un certain partage des charges et des honneurs dans la cité. Elle délimite le terrain sur lequel doit s'opérer et se maintenir ce partage initial. La loi détermine ainsi l'équilibre dynamique de la communauté humaine. Elle crée l'espace où les humains entrent en relation, mais elle ne peut déterminer entièrement les conséquences ultimes de l'action humaine. Dans cette perspective, la loi humaine (*nomos*) semble être une sorte de traduction politique de la *moira*, du lot échu à chacun. Mais de quelle manière la loi permet-elle de repousser l'*hubris* à la manière d'un rempart ?

Le rempart constitue un agencement de pierres qui, assemblées les unes aux autres, protègent la cité contre les intempéries naturelles ou humaines provenant de l'extérieur de la cité. Prêts à prendre les armes pour protéger le rempart de la cité, pour renforcer cette protection, les hommes sont donc prêts à lutter pour ce qui garantit *en apparence* l'harmonie de la cité. En revanche, lorsque l'Éphésien exige que le peuple se batte pour la loi, il se réfère à la lutte pour préserver ce qui garantit l'harmonie

¹²⁶ *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995, p. 160.

inapparente, celle qui unit les contraires. Ce qui est inapparent, c'est effectivement l'équilibre fragile et précaire que la loi permet de conserver entre des factions aux intérêts opposés, qui vivent à l'intérieur des remparts de la cité : les pauvres et les riches, les aristocrates et les démocrates, etc. Si les hommes oublient le besoin de concourir ensemble à une telle harmonie, l'injustice et la corruption risquent de s'installer. L'*hubris* risque alors de miner la structure des relations qui permet aux humains de cohabiter. Sans une telle concorde, garantie par la loi, la protection du rempart ne sert à rien. Héraclite enjoint la plupart des hommes de reconnaître la valeur des tensions que garantit la loi, car il observe que les hommes se ruent pour la défense du rempart de la cité, pour leurs intérêts immédiats, tandis qu'ils laissent la loi sans défense. Ainsi les hommes négligent ce qui constitue la véritable assise de la communauté politique, c'est-à-dire les lois humaines, qui doivent s'appuyer sur la loi naturelle de l'harmonie des contraires.

A fortiori, s'il faut éteindre la démesure plus encore que l'incendie, c'est parce que le risque non évident de l'*hubris* est plus dangereux encore que celui immédiat de l'incendie. L'incendie trouve sa limite naturellement, lorsqu'il n'y a plus rien à brûler, tandis que l'*hubris* humaine tend vainement vers l'illimité, ce qui provoque la catastrophe, conséquence ultime de l'*hubris*. L'enjeu consiste par conséquent à offrir une instance qui tente de pallier ce problème. Si l'humain est cet être susceptible de tendre vers l'excès, alors la communauté humaine doit trouver un moyen de contenir sa tendance à la transgression. Elle doit entretenir une autolimitation des désirs de puissance des citoyens et même de son propre désir de puissance.

Héraclite semble vouloir éveiller les hommes à l'importance de l'harmonie inapparente contenue dans la loi, sans pour autant nous indiquer le contenu précis et

approprié de la loi qui permettrait la réalisation de l'ajustement équilibré des relations dans la cité. Bien que l'Éphésien semble laisser ouverte cette question, il préconise néanmoins, à travers certains fragments, une conception de la loi de l'harmonie des contraires comme guide de la constitution des lois humaines. C'est dans l'un des plus longs fragments qui nous soient parvenus qu'Héraclite affirme à la fois ce qui est au cœur de sa sagesse pratique et ce qui doit guider la réflexion sur l'équilibre de la communauté politique :

Ceux qui parlent avec intelligence (*xun noô*) tirent leur force, nécessairement, de ce qui est commun à tous (*tô xunô pantôn*), comme la cité de la loi (*hosper nomôi polis*) et beaucoup plus fortement. Car toutes elles sont nourries, les lois humaines (*hoi anthrôpeioi nomoi*), par une seule loi, la divine : car elle domine autant qu'elle veut, et elle suffit à toutes, et à toutes elle survit (trad. M. Conche, B 114).

Il est intéressant de constater que le vocable ionien *xunos* (« ce qui est partagé »), utilisé dans ce fragment, est afférent au nom commun attique *sunetos*, qui désigne « l'intelligent, l'avisé ou le prudent », s'il accompagne un verbe à la voix active, et réfère à « l'intelligible, ce qui est facile à comprendre », s'il accompagne un verbe à la voix passive. On trouve aussi une corrélation avec le verbe *sunîemi* ou *xunîemi* qui signifie : « mettre ensemble, l'un contre l'autre, d'où : mettre aux prises » et également « rapprocher par la pensée, c'est-à-dire faire attention à, comprendre, se rendre compte »¹²⁷. En référant à ce que désigne le terme *xunos*, le sens de l'explication qu'Héraclite donne de la loi divine nous apparaît plus clair. Elle domine, elle suffit et elle survit à toutes les lois humaines parce qu'elle fonde l'équilibre du tout, et rend compte du fait qu'une loi humaine ne joue véritablement son rôle de loi qu'en renvoyant au monde que tous les humains partagent, d'où l'insistance de l'Éphésien sur la puissance du *xunos*.

¹²⁷ A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1955.

Malheureusement, nous n'avons pas beaucoup de témoignages de la vie d'Héraclite qui nous permettraient d'inférer quoi que ce soit sur le type de constitution qui s'ajusterait le mieux à la loi de l'harmonie des contraires. Que ce soit la démocratie, l'oligarchie ou la monarchie, aucune trace tangible d'une référence héraclitéenne sur la question du meilleur régime. On suspecte que sa philosophie place le problème à un niveau de généralité plus élevé : quelle est la condition minimale pour qu'il y ait un équilibre dans la communauté politique ? Si on se permet de suppléer à la parole d'Héraclite sur cette question, on pourrait offrir la réponse suivante : il doit y avoir des hommes capables d'instituer des lois qui harmoniseront les contraires au sein de la cité. Autrement dit, les hommes qui parlent avec intelligence rendent compte du monde commun à travers leur législation, parce qu'ils saisissent la loi de l'harmonie oscillante, qui rend compte du réel.

Une anecdote philosophique, portant sur la vie politique d'Héraclite, nous permettra peut-être de mieux comprendre de quoi il s'agit ici. Dans son traité intitulé *Du bavardage*¹²⁸, Plutarque relate un récit, vraisemblablement fictif, concernant une leçon silencieuse qu'Héraclite aurait livrée à ses concitoyens éphésiens qui l'invitaient à donner son avis au sujet de la concorde civique (*homonoia*, terme qui s'oppose à la discorde, *stasis*). Bien que la scène se tienne dans le cadre d'une assemblée, Héraclite ne prononce pas un seul mot. Il se munit d'une coupe dans laquelle il met de l'eau et de la farine d'orge, pour ensuite agiter le mélange, le boire et finalement quitter les lieux, toujours silencieusement. La recette d'Héraclite correspond à une boisson des mystères d'Éleusis, nommée le *kukeôn*. Cette boisson tire peut-être son nom du verbe grec *kukaô* (« agiter »).

¹²⁸ 17, 511b-c (trad. J. Dumortier, Paris, Belles Lettres, 1975).

Le breuvage a besoin d'être constamment agité, sinon la farine d'orge et l'eau se séparent et il perd ainsi son unité. Plutarque voit dans la *modestie* du breuvage une leçon de sagesse politique : Héraclite aurait enseigné aux Éphésiens de se contenter de ce qu'ils ont, plutôt que de chercher les richesses sans fin.

Pour les besoins de notre étude, nous mettrons davantage l'accent sur la confection du *kukeôn*, et sur le fait que l'anecdote traduit en gestes ce qu'Héraclite met en mot dans le fragment suivant : « le cycéon aussi se dissocie s'il n'est pas remué » (trad. M. Conche, B 125). La leçon politique d'Héraclite est à corréler à la leçon générale de la loi de l'harmonie des contraires : le flux perpétuel et les tensions qui animent la vie constituent l'équilibre cosmique. De sorte que ce sera également dans une forme d'agitation que la cité trouvera le sien, dans une concorde dynamique, et non pas statique¹²⁹. À l'inverse de la concorde dynamique, qui maintient certaines tensions dans la cité, l'*hubris*, au lieu d'unir les contraires, les dissocie. Dans le cadre de notre problématique, nous dirions que l'*hubris* conduit à la *stasis*, c'est-à-dire à la séparation des factions qui composent la cité. Cette séparation ruine l'*eunomia* et déséquilibre radicalement le mouvement qui doit animer la communauté politique, un mouvement qui, à l'instar de celui qui remue le cycéon, doit correspondre à une agitation qui unit les contraires dans une harmonie, qui ne conduit pas à la discorde civile. Héraclite n'est pas un « agitateur » insouciant de la concorde nécessaire à la marche de la cité. Il est un philosophe qui prône la pratique de l'art de maintenir l'équilibre entre les forces en tension, en empêchant l'une d'empiéter sur les autres. Cet art, qui règne dans les affaires

¹²⁹ Pour une analyse politique éclairante de ce fragment, voyez la section intitulée « Le *kukeon*, le mouvement et la division » dans N. Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 2005, p. 108-111.

cosmiques comme dans les affaires humaines, porte le nom de justice (*dikè*). Quelle est par ailleurs la sagesse pratique qui permettra à certains hommes politiques de parler avec intelligence (*xun noô*), ce qui signifie dire et appliquer la loi de l'harmonie à la conduite de la vie humaine ?

III- La prudence contre l'*hubris*

L'un des traits les plus constants de la sagesse hellénique est sans doute l'invitation à aimer la prudence (*phronèsin agapa*)¹³⁰. Dans ce contexte, le « connais-toi toi-même » n'est certes pas une exhortation à trouver en soi-même le fondement de toutes choses, mais un rappel du besoin d'être conscient de sa condition mortelle : il s'agit d'une formulation de la prudence grecque, c'est-à-dire d'une sagesse des limites. Un tel programme s'exprime néanmoins différemment d'un philosophe à l'autre.

Qu'il y ait une telle invitation à la prudence dans la philosophie d'Héraclite ne semble guère évident à la première lecture des fragments. Pourtant, nous trouvons à quelques reprises des indices qui nous laissent entendre une certaine résonance de ce thème central de la sagesse grecque qui oppose l'invitation à la modération (*sôphrosunè*) à l'excès violent qui caractérise l'*hubris*. Nous avons vu que chez les poètes, notamment chez Hésiode et Eschyle, l'apprentissage consistant à discerner les limites de sa condition s'opérait par l'expérience (*pathei mathos*).

Dans son *Agamemnon* Eschyle affirme que les voies de la prudence s'ouvrent aux mortels par l'expérience et, au premier chef, par l'expérience des limites de leur

¹³⁰ P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, op. cit., p. 165.

condition¹³¹. Contrairement aux poètes, Héraclite constate l'insuffisance de l'expérience car, bien que l'humain souffre des conséquences de son errance et de l'ignorance des limites de sa condition mortelle, il demeure néanmoins inexpérimenté et étranger à ce qu'il côtoie chaque jour¹³². Pour Héraclite, l'humain n'arrive pas à apprendre par l'expérience, contrairement à ce que semblent prétendre Hésiode et Eschyle.

Pour contrecarrer l'errance qui risque de conduire à l'*hubris*, il ne suffit pas d'attendre que les hommes apprennent à leurs dépens à reconnaître les limites de leur condition. La prudence ne s'acquiert pas à travers l'épreuve du temps, mais elle exige plutôt l'acquisition difficile d'une disposition intellectuelle et affective tendue à la fois vers l'écoute de la nature, et la volonté de s'y conformer dans la conduite de sa vie.

a) La vertu de prudence et l'écoute des tensions

La tension entre le besoin et la satiété est un exemple significatif de la manière dont la cosmologie d'Héraclite informe la conduite de la vie humaine. Selon Hippolyte¹³³, un citateur d'Héraclite, l'Éphésien nomme le feu par ce couple d'opposés : « besoin et satiété » (B 65). Il s'agit vraisemblablement d'une explication de la nature du feu héraclitéen ou, plus précisément, du principe vital qu'il symbolise. Si le couple « besoin-satiété » permet d'affirmer quelque chose sur la nature du feu, c'est alors en vertu de sa qualité d'être toujours vivant (*aeizôon*) qu'il faut l'établir. Le besoin signifie pour le feu son manque de combustible pour le maintenir à flot, tandis que la satiété équivaut à la mort du feu car, ayant tout dévoré et se trouvant rassasié, il s'éteint faute de

¹³¹ *Ton phroneîn brotous hodôsanta, tô pathei mathos thenta kuriôs ekhein* (176-178).

¹³² « ...Heraclitus alludes to Hesiod's commonplace only to contradict it : experience, even suffering, teaches nothing at all. They do not have the wit to recognize (*ginoskein*) what is happening to them » (C.H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, op. cit., p. 103).

¹³³ *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 10, 7.

pouvoir s'alimenter à nouveau. Ainsi devons-nous entendre la tension interne du feu toujours vivant comme une tension entre besoin et satiété, dans laquelle le feu cosmique puise sa norme et ne s'éteint jamais. Maintenant, qu'est-ce qui autorise le transfert de la signification de cette tension dans le contexte des affaires humaines et de la précarité qui les accompagne ?

En premier lieu, nous pensons que la reconnaissance de l'harmonie oscillante entre les contraires exige de l'humain qu'il reconnaisse qu'on ne peut pas vouloir pleinement la vie sans la mort : comme on ne peut vouloir convenablement la satiété sans son contraire, le besoin. La recherche de la satiété qui exclut le besoin, et vice versa, conduit l'homme à vouloir rompre avec la dynamique qui définit l'équilibre du tout. L'irrespect de cette économie est justement ce qui caractérise la démesure. En effet, l'*hubris* contredit une telle conception, puisqu'elle implique le refus de la tension et de la transformation des contraires. À ce propos, comme nous l'avons mentionné, Héraclite invoque une expérience banale, mais essentielle, qui plaide en faveur du maintien de la tension : « la maladie rend la santé plaisante et bonne, la faim la satiété, la fatigue le repos » (trad. M. Conche, B 111). La conduite saine et équilibrée de la vie humaine exige, pour Héraclite, la reconnaissance de l'unité des contraires qui définit l'équilibre dynamique de la vie, et ce, afin que l'humain ne s'illusionne pas sur le cours de sa vie. L'illusion consiste à croire qu'il est souhaitable d'assouvir tous ses désirs, sans exception, c'est-à-dire d'atteindre un degré de satisfaction qui éliminerait la tension. Comme nous l'avons mentionné précédemment, on trouve effectivement chez Pindare et Solon, par exemple, l'idée d'une filiation entre l'*hubris* et la satiété (*koros*)¹³⁴. La parenté entre

¹³⁴ Voyez *supra*, p. 5.

l'excès et la satiété repose sur une tendance humaine à vouloir combler tous ses besoins, jusqu'à leur élimination. Aux yeux d'Héraclite, la quête de la satiété absolue est chimérique parce qu'elle refuse les limites de la condition humaine : il n'y a point pour les mortels de satiété viable sans partage avec quelque besoin. La satiété qui exclut tout besoin implique la fin des désirs qui motive l'agir. Mais comment la reconnaissance de cette tension entre besoin et satiété conduit-elle à la vertu de prudence ?

Essayons d'abord de clarifier le fragment d'Héraclite où se trouve évoquée la vertu de prudence. « Être prudent (*sôphroneîn*), la vertu suprême, et la sagesse : dire la vérité et agir selon la nature, à l'écoute » (notre trad., B 112). La plupart des interprètes traduisent le verbe *sôphronein* par « bien penser ». Ils insistent ainsi sur la dimension purement intellectuelle de la sagesse d'Héraclite. Or le verbe à l'infinitif *sôphroneîn* réfère vraisemblablement à l'idée d'une sagesse pratique, qui embrasse tout autant le registre des émotions que celui du jugement rationnel¹³⁵. Ce verbe a sans doute une parenté avec le terme grec *sôphrosunè*, qui désigne la tempérance. Plusieurs vocables grecs ont pour racine *phrèn*. Le verbe *phrontizô* signifie « je me soucie de », par exemple. Ce verbe, construit à partir de la racine *phrèn/phron*, désigne généralement l'intelligence, l'esprit de sagacité ou bien la prudence. Dans la famille de *sôphrosunè* nous avons également *phronô* [-*éd*] qui évoque le « fait de réfléchir », ainsi que le nom *phronimos*, faisant référence au « réfléchi », c'est-à-dire à la personne sensible et sensée, donc prudente. Cette racine contient une polysémie intéressante. Le *phren* désignerait, de

¹³⁵ Nous suivons ici la leçon de W. Jaeger : « On n'a pas assez prêté attention au fait que Parménide emploie constamment les mots *noein* et *noëma*, mettant ainsi l'accent sur l'activité de l'esprit philosophique, tandis qu'Héraclite préfère le mot *phronein*, traditionnellement employé en grec pour désigner la pensée droite et l'intuition juste - en référence explicite à la conduite pratique de l'homme » (*À la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques*, Paris, Éditions du Cerf, 1966, p. 123).

manière plus générale, le siège de la réflexion viscérale¹³⁶. Prenons par exemple l'expression *ek phrenos* qui signifie « du fond du cœur » ou encore celle se rapportant à la fois à l'intelligence et aux émotions, *kata phrena kai kata thumon* (« en son esprit et en son cœur »). Ainsi, la richesse de la racine du *sôphroneîn* évoque la capacité de garder son sang-froid et de préserver son « bon sens » face aux vicissitudes de la vie. On peut penser au personnage d'Ulysse qui se distingue par sa ruse et sa capacité à faire preuve d'expédients dans des situations critiques.

Aux yeux d'H. North, Héraclite est le premier philosophe à reprendre explicitement le rapprochement implicite, que l'on retrouve déjà chez Homère, entre la connaissance de soi et la notion de *sôphrosunê*¹³⁷. Ce lien implicite se trouve dans l'*Odyssée*, au moment où le jeune Télémaque se tient devant Ménélas, frère d'Agamemnon revenu de Troie. Le fils de Nestor qui accompagne Télémaque, Pisistrate, fait remarquer au héros que le fils d'Ulysse est « modéré » (*saophrôn*), de crainte d'être impertinent devant un si grand homme¹³⁸. Télémaque fait preuve de discernement puisqu'il a conscience de sa place, de sa posture de jeune homme sans expérience, qui doit faire ses preuves avant de pouvoir s'adresser d'égal à égal à un roi tel que Ménélas. Dans la mesure où Télémaque reconnaît sa place au sein d'un ensemble qui le dépasse, en l'occurrence le réseau complexe de relations qu'établissent les lois de l'hospitalité dans la culture décrite par Homère, sa circonspection est le signe d'une sagesse pratique qui s'approche de la vertu de prudence.

¹³⁶ Au fragment B104, Héraclite pose la question suivante : « *tis gar autôn noos è phrèn;*... » (qu'est leur intelligence que pensée viscérale?).

¹³⁷ « By self-knowledge Heraclitus seems to mean a searching examination into the soul to discover the universal law common to man and the cosmos » (*Sophrosyne : Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1966, p. 27).

¹³⁸ *Od.*, IV, 156-160.

Comment Héraclite explicite-t-il cette idée dans le cadre de sa philosophie ? Nulle part le philosophe ne parle de réserve (*aidôs*) ou de maîtrise de soi, qui tirerait sa source d'une appréciation de sa place dans la hiérarchie sociale. Le philosophe d'Éphèse explicite le lien entre la prudence et la connaissance de soi en se référant à la sagesse de celui qui se met à l'écoute de la nature. Le « fait de faire preuve de prudence » (*sôphroneîn*) est cité comme l'excellence (*aretè*), vertu suprême qui consiste à dire la vérité et à agir selon la nature. Alors que chez Eschyle le remède à l'*hubris* consistait à faire l'expérience des limites de sa condition, et ainsi à discerner le réel, chez Héraclite, cette condition s'avère insuffisante : les humains n'apprennent pas à discerner par l'expérience, ils demeurent aveugles, en dépit de ce qu'ils éprouvent. Si l'humain sombre dans la démesure, cela découle en partie de son ignorance de la loi qui gouverne le réel. D'où l'idée d'élever la prudence au niveau d'une sagesse qui cherche et découvre la loi qui permet d'agir selon la « nature », c'est-à-dire selon le mouvement du devenir qu'implique la lutte des contraires. La tâche du philosophe consiste donc à saisir la simultanéité des contraires dans le changement, et à secouer le sens commun et irréfléchi de ceux qui prétendent avoir une sagesse particulière (*idian phronèsin*, cf. B 2), c'est-à-dire une sagesse qui ignore que « tout est un ».

La saisie des limites de la condition humaine réside dans la recherche d'une vérité relative au devenir dans son ensemble. L'agir humain se nourrit de cette sagesse pratique. La capacité de saisir la simultanéité inapparente des contraires dans le changement est cependant tributaire de la maîtrise d'un langage qui la fasse apparaître, qui dévoile, autrement dit, l'ajustement mesuré de la totalité en devenir. Dans cette perspective, le discours philosophique d'Héraclite se caractérise par la tentative de persuader l'humain

de se reconnaître comme un événement local dans l'ensemble du devenir cosmique. L'Éphésien effectue, à notre avis, une mise en rapport entre la saisie des données sensibles, offertes par l'expérience, et la maîtrise d'un discours qui témoigne de la loi cosmique.

Un fragment suggère une analogie entre la cécité et la surdité des hommes, et leur incapacité à saisir l'harmonie inapparente par le seul recours à l'expérience sensible : « Mauvais témoins pour les hommes, les yeux et les oreilles de ceux qui ont des âmes barbares » (trad. M. Conche, B 107). Le terme « barbares » fait référence à l'onomatopée qui désignait à l'époque ceux qui ne parlaient ni ne comprenaient la langue grecque. Selon l'interprétation courante de ce fragment, l'expérience des données sensibles est nécessaire, mais insuffisante à la compréhension du réel. L'idée sous-jacente à l'affirmation de cette insuffisance tient au fait que l'âme (*psuchè*), principe de la vitalité, nécessite une formation pour que les yeux et les oreilles deviennent de meilleurs témoins. L'acquisition de la faculté de discerner les limites de sa condition exige donc une recherche soutenue, qui passe par un discours (*logos*) qui exprime la loi cosmique commune à tous¹³⁹. Ceux qui ont l'âme barbare ne sauront peut-être jamais faire preuve de prudence, parce qu'ils ne pourront jamais se mettre à l'écoute de la nature. Ne sachant ni voir ni entendre convenablement, ils s'apparentent à des hommes ivres conduits par un enfant (cf. B 117). *A contrario* l'écoute et le regard des éveillés s'activent en vertu de cette sagesse pratique qui exige de se mettre au diapason des tensions qui animent l'équilibre du *tout*. Écouter ses besoins et son niveau de satiété, et savoir appréhender la

¹³⁹ Cf. E. Hussey, « Epistemology and Meaning in Heraclitus », *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, M. Schofield et M. C. Nussbaum (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 33-59, C.H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, op. cit., p. 117, M.C. Nussbaum, « *Psuchè* in Heraclitus », *Phronesis*, 17 (1972), p.1-15 et 153-170.

dynamique au cœur du mouvement d'aller-retour entre le manque et la plénitude, cela caractérise la prudence selon Héraclite. Mais à quel type d'homme le prudent s'apparente-t-il ? Que peut cette prudence pour la cité ?

b) L'homme prudent et le gouvernement de la cité

Dans un passage du *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, Prométhée décrit l'errance de l'humanité avant son intervention *salutaire* : « Au début ils voyaient sans voir, ils écoutaient sans entendre, et pareils aux formes des songes, ils vivaient leur longue existence dans le désordre et la confusion » (447-450). Héraclite oppose, pour sa part, les éveillés aux endormis de la manière suivante : « il y a pour les éveillés un monde unique et commun, mais chacun des endormis se détourne dans un monde particulier » (trad. M. Conche, B 89). Contrairement au Titan, l'Éphésien fait preuve de plus de clairvoyance, dans la mesure où il juge que le feu prométhéen n'éveille pas tous les humains. Le combat d'Héraclite ne se caractérise pas comme une lutte acharnée qui viserait à sauver l'humanité. Sa tâche est beaucoup plus modeste. Il s'agit plutôt de secouer quelques-uns, qui sauront contenir la fougue aveugle de la foule : « il faut, oui tout à fait, que les hommes épris de sagesse (*philosophous*) soient les juges (*istoras*)¹⁴⁰ des nombreux » (trad. M. Conche, B 35)¹⁴¹. Ici le philosophe désigne l'homme politique prudent qui fait

¹⁴⁰ Nous choisissons la traduction de M. Conche plutôt que celle plus traditionnelle de C. Ramnoux : « Il faut que les apprentis en sagesse sachent vraiment une multitude de choses » (*Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, Les Belles Lettres, 2^{ème} éd., 1968, p. 122). Le terme *istôr* désigne chez Homère et chez Hésiode le « juge », celui qui connaît la norme pour délibérer adéquatement sur le juste. Cf. *Il.*, XVIII, 501 ; *Les Travaux et les Jours*, 792.

¹⁴¹ En ce sens, nous croyons que la remarque de J.-F. Pradeau concernant un rapprochement du projet éthique et politique d'Héraclite avec celui de Platon est fort à propos : « Dans la mesure où cet ordonnancement [c'est-à-dire celui de l'articulation de la loi humaine avec la loi de la *phusis*] définit le projet éthique et politique que Platon nommera « philosophie », on peut à bon droit faire d'Héraclite un philosophe, l'un des premiers » (*op. cit.*, p. 74).

preuve de discernement dans la recherche du meilleur pour le gouvernement des affaires humaines. Bien que nous ayons très peu de témoignages sur la vie politique d'Héraclite et sur ses allégeances, nous pouvons néanmoins nous rapporter à deux fragments, où l'Éphésien fait l'éloge de deux hommes ayant marqué l'histoire politique de son époque : Bias et Hermodore. Nous exploiterons le peu que nous savons sur la vie de ces deux personnages, afin de mieux dégager la figure de l'homme prudent selon Héraclite.

« À Priène naquit Bias, fils de Teutamès, dont le discours dépasse celui des autres » (trad. M. Conche, B 39). Il est maintenant reconnu que ce fragment ne porte pas sur la renommée de Bias, qui figurait parmi les Sept Sages, mais davantage sur la sagesse qui se reflète dans son « logos »¹⁴². Les éléments qui nous sont parvenus de sa sagesse sont parcimonieux et diffus, mais éclairants en ce qui a trait au lien intime qu'ils peuvent entretenir avec la conception héraclitéenne de la condition humaine. Bias convient que la plupart des hommes sont mauvais, qu'il est difficile de supporter noblement une détérioration de sa situation et que l'espérance est douce¹⁴³. Jusqu'à maintenant, rien de très significatif pour la présente étude. Outre ces brèves maximes, Bias déclare « infortuné celui qui ne supporte pas l'infortune, et c'est une maladie de l'âme de désirer les choses impossibles et d'être oublieux des malheurs d'autrui »¹⁴⁴. La reconnaissance de l'incertitude des affaires humaines et le besoin de délibérer sur ce qui est opportun ou non constituent des éléments clés d'une invitation à la prudence. Cela n'explique guère encore pourquoi Héraclite fait l'éloge d'un tel personnage. Le récit de son conseil politique adressé aux Ioniens nous offre une piste de réponse.

¹⁴² Cf. M. Conche, *op. cit.* p. 138-139, C.H. Kahn, *op. cit.*, p. 176-177, J.-F. Pradeau, *op. cit.*, p. 312.

¹⁴³ Diogène Laërce, I, 86.

¹⁴⁴ *Ibidem.*

Harpage, le général du roi perse Cyrus, soumet l'Ionie. Deux cités, Phocée et Téos, prennent le parti de laisser leur patrie plutôt que de devenir esclave des Perses. Hérodote raconte que « ces peuples sont les seuls Ioniens qui aient abandonné leur pays pour fuir la servitude »¹⁴⁵. Ne sachant que faire, les Ioniens ne cessaient de se réunir pour délibérer en assemblée. Lors de l'une de ces assemblées, Bias de Priène leur aurait donné un conseil qu'Hérodote qualifie d'excellent : s'ils l'avaient suivi, dit-il, ce conseil aurait fait des Ioniens les plus heureux des Grecs. Quel est ce conseil ? Bias propose aux Ioniens de former une expédition commune et d'aller fonder une cité unique pour tous les Ioniens en Sardaigne : « délivrés de l'esclavage, ils vivraient heureux dans la plus grande de toutes les îles, et commanderaient à d'autres ; s'ils restaient en Asie, leur dit-il, il ne les voyait plus jamais libres »¹⁴⁶. Le conseil de Bias intervient vers 544. Depuis cet avis, la nouvelle révolte d'Ionie (499) avait commencé à Milet et abouti à la destruction de cette cité en 494, ce qui consacrait la soumission de l'Ionie au nouveau roi perse, Darius. Le lien entre Bias et Héraclite, quant à ces événements de la vie politique d'Ionie, tient essentiellement à l'attitude des Éphésiens dans le cadre de ces révoltes. M. Conche l'indique à juste titre : « Héraclite pouvait constater que ce résultat [c'est-à-dire la soumission de l'Ionie aux Perses] était dû à la désunion politique, les cités ayant mené, chacune, sa politique »¹⁴⁷. Dans son *Histoire grecque*, E. Curtius rappelle un aspect important de l'attitude d'Éphèse : « dont les habitants ne se souciaient aucunement de toutes ces luttes engagées pour l'indépendance »¹⁴⁸. Durant les révoltes ioniennes, les Éphésiens ont en effet brillé par leur neutralité : ils ont été les premiers à se soumettre à

¹⁴⁵ *L'Enquête*, I, 169.

¹⁴⁶ *Ibid.*, I, 170.

¹⁴⁷ *Op. cit.*, p. 139.

¹⁴⁸ Trad. J. Lagneau, dans Bouché-Leclercq, t. II, V. Cité par M. Conche, *op. cit.*, p. 139.

Crésus, ils n'ont fait que guider l'expédition d'Aristagoras de Milet contre la cité de Sardes, et nous n'avons pas de témoignage d'une implication active de leur part dans l'ensemble des turbulences politiques ayant animé les Perses et les Grecs durant les guerres médiques.

Un fragment jugé apocryphe, à teneur bien héraclitéenne cependant¹⁴⁹, permet de mieux saisir en quoi l'estime d'Héraclite envers les conseils prudents de Bias a comme corollaire le peu d'estime que l'Éphésien a envers ses concitoyens : « que la richesse, à vous, ne fasse pas défaut, Éphésiens, afin que vous soyez convaincus d'être des misérables » (trad. M. Conche, B 125a). Pour bien apprécier l'ironie de ce fragment, il convient de se référer à l'attitude des Éphésiens décrite précédemment. Le conseil de Bias aux Ioniens les obligeait à quitter le confort dans lequel ils se complaisaient afin de s'unir ailleurs et de consolider leur force avec les autres cités d'Ionie. Préférer la rigueur de la liberté, qui exige de se battre ensemble, plutôt que la vie paisible de l'esclavage, voilà à quoi conduisait le conseil de Bias. Or les Éphésiens ont choisi l'esclavage pour préserver le *statu quo*, du moins c'est ce que suggère le peu que nous avons de leur histoire politique et des invectives héraclitéennes dirigées contre eux. Leur erreur, que dénonce Héraclite, est d'avoir refusé de se mobiliser pour mieux défendre la liberté politique de l'Ionie. Ils ont plutôt choisi de protéger leur propre richesse : préférant l'esclavage doré à la lutte pour la liberté, la richesse devient ainsi le témoin le plus crédible de leur vie misérable, d'esclaves des Perses. Les Éphésiens n'ont pas su saisir la prudente leçon de Bias ; ils ont en conséquence incarné ceux qui ne savent pas supporter l'infortune. L'errance humaine se manifeste alors avec éclat dans ce cas particulier, où

¹⁴⁹ Cf. M. Conche, *op. cit.*, p. 141, C.H. Kahn, *op. cit.*, p. 339, n. 436

l'histoire politique fait écho à la philosophie d'Héraclite qui dénonce l'aveuglement et la surdité de ses concitoyens¹⁵⁰. Bien que les Éphésiens furent présents lors du discours de Bias, ils ne l'ont pas vraiment entendu, même si son discours dépassait celui de tous les autres.

Une invective d'Héraclite contre ses concitoyens permet de dégager un autre exemple d'homme prudent qui n'est pas écouté par la multitude. « Il serait à propos, pour les Éphésiens adultes, de se pendre tous et de laisser la cité aux enfants, eux qui ont banni Hermodore, l'homme d'entre eux le plus capable, disant : que pas un seul de nous ne soit le plus capable, ou, s'il est quelqu'un de tel, que ce soit ailleurs et parmi d'autres » (trad. M. Conche, B 121). Nous savons que l'institution de l'ostracisme fut établie par Clisthène à Athènes vers 509 et que cette procédure fut vraisemblablement dirigée contre Hermodore. Dans la mesure où nous n'avons presque aucun témoignage de la vie d'Hermodore, cette invective héraclitéenne contre la décision des Éphésiens d'ostraciser celui qui, selon Diogène Laërce, se présente comme l'ami (*hetaîros*)¹⁵¹ d'Héraclite, demeure obscure. La légende lui attribue la rédaction des Douze Tables ayant forgé le droit romain¹⁵². Il aurait donc été une sorte de législateur. En dépit du flou légendaire du personnage, nous sommes certains qu'il fut un homme politique apprécié d'Héraclite, et que son ostracisme fut ressenti par l'Éphésien comme une erreur majeure qui allait ruiner la constitution d'Éphèse. À l'instar de celui de Bias, on peut estimer que l'éloge d'Hermodore a comme corollaire la bêtise des concitoyens d'Héraclite, qui ne comprennent pas comment harmoniser la loi cosmique à la conduite de leur vie politique.

¹⁵⁰ « Sans intelligence, quand ils ont écoutés, à des sourds ils ressemblent ; le dicton, pour eux, témoigne : présents, ils sont absents » (trad. M. Conche, B 34).

¹⁵¹ Diogène Laërce, IX, 2.

¹⁵² Cf. Plinie, *Histoire naturelle*, XXXIV, 21. Cité par M. Conche, *op. cit.*, p. 143, n. 1.

Le problème avec Hermodore, selon les Éphésiens, est qu'il s'est trop distingué des autres par sa capacité à gouverner. Il est devenu ce que les Grecs appelaient un *hubrizon*, c'est-à-dire un individu qui, en dépassant tous les autres, doit être ostracisé parce qu'on craint qu'il mette à mal la constitution de la cité¹⁵³.

Héraclite dénonce autant l'imprudence que l'inconséquence de l'ostracisme. Forcer Hermodore à l'exil consiste à condamner Éphèse à être mal gouvernée, puisqu'il était « le plus capable » parmi l'ensemble de ses concitoyens à donner une constitution convenable aux Éphésiens. Par ailleurs, la maxime des Éphésiens qui stipule « que pas un seul de nous ne soit le plus capable », contient une inconséquence dramatique : en voulant éliminer le plus capable jusqu'au dernier, ils embrassent un principe égalitaire niveleur qui s'apparente à l'attitude du tyran. Dans l'*Enquête* d'Hérodote, Thrasybule, le tyran de Milet, donne une leçon silencieuse à Périandre, son homologue corinthien, qui lui envoie un héraut pour apprendre à gouverner en tyran. Au lieu de répondre directement aux questions de l'envoyé de Périandre, Thrasybule, en marchant au milieu d'un champ de blé, tranche les épis qui dépassent tous les autres afin d'égaliser la récolte. Hérodote relate ainsi la réception du message de Thrasybule : « Périandre comprit le geste de Thrasybule et vit bien qu'il lui conseillait de mettre à mort les premiers des citoyens ; dès lors, sa cruauté ne connut plus de bornes... »¹⁵⁴. Qu'il soit conduit au nom du tyran ou de la multitude, l'ostracisme sert à ruiner dangereusement les tensions qui doivent animer la marche de la cité : celle notamment entre les différentes factions qui se partagent les charges et les honneurs. Le tyran élimine les meilleurs citoyens pour régner

¹⁵³ Pour une analyse sociologique et historique de cette institution, voyez L. Gernet, *Recherche sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, op. cit., p. 402-417.

¹⁵⁴ L'*Enquête*, V, 92.

sans partage, tandis que la multitude les élimine pour qu'il n'y ait pas de tyran. Dans les deux cas, le résultat est le même : on risque de sombrer dans la violence, en raison de la crainte de ce qui excède la vertu de la plupart des citoyens.

Aristote semble avoir bien vu le problème qui se présente dans le cas d'hommes comme Hermodore, qui l'emportent par l'excellence. Dans *Les Politiques*, il explique la difficulté et la solution qui lui semble la plus naturelle dans le cas d'individus qui excèdent la mesure par leur vertu : « ...rien n'indique qu'il faille exiler et bannir un tel homme, car ce serait comme si les hommes voulaient commander à Zeus en partageant avec lui les magistratures. Reste donc ce qui semble naturel : que tous obéissent de bonne grâce à un tel homme, de sorte que les gens de son espèce soient toujours rois dans leurs cités »¹⁵⁵. C'est également ce que semble suggérer Héraclite lorsqu'il qualifie Hermodore d'« homme le plus capable d'entre eux » (*andra heôutôn oniston*). Le terme grec *onistos* est à rapprocher du verbe *oninèmi* qui signifie « être utile, profitable, avantageux à quelqu'un ». En choisissant particulièrement ce mot, Héraclite met en évidence l'incongruité de la décision des Éphésiens et de la maxime générale qu'ils en tirent. Leur volonté de bannir tous les hommes politiques, susceptibles de dépasser la multitude par leur excellence, consiste à désirer l'exil de tout ce qui pourrait leur être le plus profitable. Ils ne comprennent donc pas que le devenir de la cité repose sur la tension essentielle qui doit s'établir entre ceux qui sont les plus capables de gouverner et la plupart des hommes, qui ne savent pas se gouverner eux-mêmes. L'imprudence des Éphésiens est de vouloir éliminer les hommes politiques prudents, susceptibles de trouver l'harmonie discordante qui présiderait à l'équilibre de la communauté politique.

¹⁵⁵ Trad. P. Pellegrin, III, 13, 1284b 30-34.

Outre l'éloge que leur adresse Héraclite, Hermodore et Bias ont en commun le fait que la plupart des hommes (*hoi polloi*) ne les ont guère écoutés. S'ils figurent parmi les hommes prudents, selon Héraclite, comment alors expliquer leur incapacité à se faire entendre ? La voix de l'homme politique prudent est-elle condamnée à être une voix de Cassandre ? Cet écueil représente peut-être ce qui oblige l'homme prudent à gouverner à l'aide de lois humaines, qui se fondent sur la loi cosmique de l'harmonie des contraires, plutôt que sur des conseils qu'il adresse directement à ses concitoyens. C'est peut-être ce qu'a compris Héraclite lorsqu'il déclare qu'« il est sage que ceux qui ont écouté, non moi, mais le discours, conviennent que tout est un » (trad. M. Conche, B 50). Pour véritablement convaincre les hommes d'assumer leur condition mortelle, il faut d'abord les convaincre de se mettre à l'écoute de ce qui les dépasse et définit leur devenir. Est-ce là qu'ont échoué Hermodore et Bias, malgré leur prudence ?

Selon la légende, les Éphésiens demandèrent à Héraclite d'établir des lois pour leur cité. Le philosophe refusa sous prétexte que leur constitution était déjà trop corrompue¹⁵⁶. Ce passage peut être invoqué autant pour illustrer la misanthropie d'Héraclite ou sa sagesse pratique puisque, en refusant de remplir un défi insurmontable, il fit peut-être preuve d'une grande clairvoyance. Si on doit accorder une crédibilité à cette anecdote, c'est plutôt du côté de l'échec de la persuasion du discours vrai qu'il faudrait chercher. Bien que l'homme prudent, selon Héraclite, soit celui qui comprend et tente d'appliquer la loi de l'harmonie des contraires, il n'est pas nécessairement celui qui réussira à persuader les hommes de suivre ses conseils. Une partie du fragment, qui

¹⁵⁶ Diogène Laërce, IX, 1.

vraisemblablement se trouvait au début de l'œuvre d'Héraclite, témoigne du fait que l'Éphésien avait conscience de ce problème :

« De ce discours, qui est toujours vrai, les hommes restent sans intelligence, avant de l'écouter comme du jour qu'ils l'ont écouté. Car, bien que tout arrive conformément à ce discours, c'est à des inexperts qu'ils ressemblent s'essayant à des paroles et à des actes tels que moi je les expose, divisant chaque chose selon sa nature et expliquant comment elle est » (trad. M. Conche, B 1).

Si, pour Héraclite, la parole et l'action représentent ce qui permet de révéler la loi qui gouverne le devenir de toutes choses, l'écoute de la loi constitue de son côté la condition nécessaire à l'établissement d'un espace politique où les humains puissent vivre en assumant ensemble leur condition mortelle. L'Éphésien avait donc conscience du fait que la vérité qu'il exposait n'était pas persuasive, ni didactique ; d'où son insistance sur la nécessité d'avoir des lois humaines qui soient conformes à la loi cosmique de l'harmonie des contraires.

Les conseils de Bias et d'Hermodore ont échoué non pas parce qu'ils étaient imprudents, mais parce qu'ils n'arrivaient pas à persuader leurs concitoyens d'écouter le « discours vrai » plutôt que leur prétendue sagesse « privée », tourner non pas vers la condition humaine, mais vers leur monde propre, isolé de tous les autres. Voilà pourquoi la possibilité d'éteindre l'*hubris* passe nécessairement par des lois humaines qui se conforment à la loi cosmique découverte par Héraclite, afin d'obliger les humains à entendre « qu'il est sage de convenir que tout est un ». « Convenir que tout est un » consiste à s'accorder sur le fait qu'il y a un monde commun à partager, et que ce monde contient une loi qui gouverne le devenir des affaires humaines, et donc leur avenir.

Conclusions

Pour conclure ce chapitre, il convient de brièvement revenir sur les deux spécificités de la philosophie d'Héraclite, que nous avons soulignées en introduction du présent travail : la problématique de l'articulation de la loi de la cité avec celle du *cosmos* et l'élévation de la vertu de prudence au niveau de la vertu politique par excellence. En quoi ces deux spécificités sont-elles liées à l'enjeu politique de l'*hubris* ? Comment Héraclite s'approprie-t-il cet enjeu, mis en lumière par les poètes ?

L'Éphésien partage avec les poètes une conception de la condition humaine qui insiste sur la fragilité et la précarité des affaires humaines. Il partage également une conception de la vie héroïque, bien qu'il critique l'inconséquence d'Homère, lorsque ce dernier fait dire à Achille : « que périsse la lutte... ». Héraclite dénote aussi un problème majeur quant à l'errance humaine. L'être humain méconnaît sa place dans le *cosmos*, et cela le conduit à agir et parler en dormeur, c'est-à-dire en n'ayant pas conscience du caractère double de toute action humaine : la délibération sur l'ordre des fins et des moyens et le pari sur l'imprévisible. À l'instar des tragiques, Héraclite reconnaît donc l'erreur de jugement de la plupart des hommes, qui croient, en raison de leur sagesse particulière, pouvoir affirmer leur désir de puissance de manière illimitée et sans contrariété.

En vertu de ses constatations, et en prenant ses distances avec les poètes, Héraclite propose deux moyens pour limiter l'errance susceptible de conduire à l'*hubris*. Les lois de la cité qui s'inspire de la loi cosmique de l'harmonie des contraires, et l'acquisition, par quelques-uns, d'une prudence qui reconnaît les tensions inhérentes à la

totalité en devenir, sont les deux points sur lesquels il faut insister, si nous voulons saisir la signification de l'exigence héraclitéenne d'éteindre l'*hubris*. Contrairement aux poètes, Héraclite ne prend pas au sérieux la croyance selon laquelle les dieux sont les gardiens de l'équilibre cosmique et civique. Il y a plutôt, selon l'Éphésien, un principe garant de l'équilibre cosmique, le feu toujours vivant, et les hommes doivent s'en inspirer pour constituer un équilibre des affaires humaines qui repose sur les lois. Par ailleurs, Héraclite ne croit pas qu'il suffise aux hommes de faire l'expérience des limites de leur condition mortelle pour acquérir la vertu de prudence. Les hommes n'apprennent pas de leur expérience : ils ont l'âme « barbare ». Ainsi, le gouvernement de la cité doit être laissé entre les mains de quelques éveillés qui tentent d'instituer des lois qui respectent la loi de l'harmonie des contraires, permettant ainsi d'induire un mouvement équilibré aux affaires de la cité.

Cependant, à l'instar de l'action humaine, la loi et la vertu de prudence sont condamnées à un pari sur l'imprévisible, car rien ne peut garantir qu'il n'y aura pas de transgression un jour ou l'autre des lois de la cité et rien ne peut absolument garantir que les hommes prudents seront écoutés par la plupart des hommes qui vivent dans leur monde propre. La tension à l'œuvre dans la philosophie d'Héraclite est caractéristique d'une volonté de maîtriser la démesure humaine, en cherchant ce qui garantit la transformation et la succession incessantes des êtres dans le monde, « le même pour tous » (B 30).

Conclusion

Comme nous l'avons vu, Héraclite affirme d'une part qu'« il faut éteindre la démesure plus encore que l'incendie » et, d'autre part, que la sagesse et la vertu consistent à « faire preuve de prudence » (*sôphroneîn*) : ce qui signifie dire la vérité et agir selon la nature (*kata phusin*) » (notre trad., B 112). Deux remarques conclusives s'imposent à la suite de notre étude et à la relecture de ces fragments. D'abord l'obligation d'éteindre l'*hubris* se comprend à l'aune d'un symbole important : l'incendie. C'est bien l'un des seuls endroits dans l'ensemble des fragments où le feu reçoit une connotation négative¹⁵⁷. Le feu, dans la philosophie d'Héraclite, est le principe de l'équilibre du changement dans l'économie cosmique. À travers ce principe, le philosophe illustre sa thèse de la simultanéité des opposés dans le changement¹⁵⁸. Le feu permet ainsi l'autorégulation du *cosmos*, comme l'énonce le fragment suivant : « Ce monde, le même pour tous, ni dieu ni homme ne l'a fait, mais il était toujours, il est et il sera, feu toujours vivant, s'allumant en mesure et s'éteignant en mesure » (trad. M. Conche, B 30). Nous saisissons ici d'une part, que le *cosmos* n'est pas une *création*, mais plutôt une *manifestation* de la totalité en devenir, et d'autre part, que l'ordre du devenir se maintient dans l'autorégulation des mouvements équilibrés du « feu toujours vivant ».

Une telle conception du *cosmos* est analogue à celle des poètes et des philosophes Milésiens. En ce sens, Platon a raison de regrouper les écrivains anciens, d'Homère à

¹⁵⁷ C.H. Kahn, *op. cit.*, p. 241.

¹⁵⁸ Les études héraclitéennes de Gadamer soulignent cet aspect essentiel du feu. Voyez « Études héraclitéennes (1990) », *Interroger les Grecs, op. cit.*, p.126.

Héraclite, qui embrassent la thèse du flux perpétuel¹⁵⁹. Au sein de cette conception intervient un contraste important entre la régularité du mouvement cosmique et l'instabilité des affaires humaines. En dépit de la régularité du mouvement cosmique, l'existence de la communauté humaine, quant à elle, demeure vulnérable et incertaine, en raison de l'errance humaine susceptible de conduire à l'*hubris*. Les éphémères n'arrivent pas à saisir les tensions inhérentes au mouvement cosmique, qui leur permettrait d'appréhender leur condition. Ils agissent et parlent en dormeurs.

Nous avons vu que les poètes thématissent l'errance humaine. Ils en illustrent les symptômes qui indiquent le risque de la dissolution de ce qui permet à la communauté de conserver son équilibre fragile : l'équité, la vergogne, l'indignation publique, ainsi que l'apprentissage par l'expérience, sont tous des éléments qui visent à contenir la tendance humaine à l'*hubris*. Ce sont également, à l'inverse, des aspects de la vie communautaire qui sont mis à mal par l'*hubris*. Cependant les poètes n'engagent pas leur parole sur la voie des sources de l'*hubris*, du moins pas au-delà d'une explication qui fait intervenir la folle présomption des humains à l'égard de la suffisance de leurs moyens pour faire face à l'adversité.

Par contre, Héraclite s'enquiert des sources de l'errance humaine susceptible de conduire à l'*hubris*. Repliés dans des conceptions « privées » du monde, les humains se désolidarisent du réel et s'enferment chacun dans leur monde particulier. Cloîtré dans son monde particulier, l'homme ne réfléchit pas à la place qu'il occupe dans le monde, il ne cherche pas lui-même à questionner ni à comprendre son rapport au tout. Il préfère les réponses toutes faites qui voilent le réel. La plupart des humains sont alors sans

¹⁵⁹ *Théétète*, 152e 6-7, où Socrate cite le vers d'Homère qui affirme que l'Océan est générateur des dieux, il ajoute ce que nous nommerons la doctrine du flux perpétuel : *panta eirèken ekgona rhoês te kai kinèseôs*.

intelligence du monde communément partagé. Ils errent, et risquent par conséquent de dépasser les limites au sein desquelles l'agir humain trouve sa fécondité, c'est-à-dire les « mesures » qui permettent d'œuvrer au sein du lot imparti par loi de l'harmonie des contraires. L'*hubris* se compare donc à l'incendie en ce qu'il s'agit d'une usurpation brutale des mesures prescrites par le feu cosmique : l'équilibre dynamique et régulier de la *phusis* s'oppose à la violence destructrice de l'*hubris*.

L'autre remarque qui s'impose porte sur le dernier membre du fragment B 112, où le *sôphroneîn* est cité comme l'excellence (*aretè*), vertu suprême qui consiste à dire la vérité et à agir selon la nature. S'il y a un remède à l'*hubris*, c'est alors dans une forme de sagesse pratique qu'il faut le chercher. Alors que pour Eschyle ce remède consistait à faire l'expérience des limites de sa condition, et d'apprendre ainsi à discerner sa place dans le *tout*, pour Héraclite cette condition s'avère insuffisante : les humains n'apprennent pas à saisir leur condition mortelle par l'épreuve, ils demeurent aveugles à la loi de l'harmonie des contraires en dépit de leur expérience. Le philosophe d'Éphèse exige donc de savoir regarder, de savoir écouter, de savoir parler ainsi qu'un savoir faire, comme conditions essentielles à la réalisation de cette prudence, qui rend possible la saisie et l'acceptation de sa condition¹⁶⁰.

La tâche du philosophe consiste donc, selon Héraclite, à saisir l'harmonie des contraires dans le changement, et à secouer le sens commun et irréfléchi de ceux qui ont une sagesse particulière (*idian phronèsin*). La capacité de saisir l'harmonie inapparente des contraires dans le changement est tributaire de la maîtrise d'un langage qui la fasse

¹⁶⁰ « Sans intelligence, quand ils ont écouté, à des sourds ils ressemblent ; le dicton, pour eux, témoigne : présents, ils sont absents » (B 34) ; « Ne sachant pas écouter, ils ne savent pas non plus parler » (B 19) ; « Ce dont il y a vue, ouïe, perception, c'est cela que, moi, je préfère » (B 55) ; « Il ne faut pas agir et parler comme en dormant » (B 73) (trad. M. Conche).

apparaître ; qui dévoile, autrement dit, l'ajustement mesuré de la totalité en devenir. Dans cette perspective, la sagesse pratique d'Héraclite se caractérise par la tentative de persuader les humains de reconnaître la contrariété dans l'ensemble du devenir cosmique.

Nous pensons que les philosophes grecs furent soucieux de chercher au sein de l'économie du *cosmos* la source d'une *mesure* (*metron*) pour la conduite de la vie humaine. Citons deux grandes thèses qui illustrent l'importance de ce problème dans la philosophie hellénique. D'abord Protagoras qui postule que « l'homme est la mesure de toutes choses »¹⁶¹, ensuite Platon qui exprime dans les *Lois* une thèse concurrente : le divin, et non l'homme, est mesure de toutes choses¹⁶². Ces deux thèses ont en commun le désir de fournir une *mesure* qui permet de comprendre le réel dans son ensemble, donc un principe qui permettrait de saisir l'équilibre du monde pour offrir aux êtres humains des normes pour maintenir l'équilibre dans les affaires humaines. Dans le *Gorgias*, Socrate explique à Calliclès que des sages affirment l'existence d'une communauté (*koinônia*) du ciel et de la terre, des dieux et des humains, qui repose sur un équilibre précaire dont le lien tient à l'amitié (*philia*), au respect de l'ordre (*cosmiotè*), à la tempérance (*sôphrosunè*) et au respect de la justice (*dikaiotès*) ; c'est pourquoi on parle, conclut-il, d'un tout bien ordonné (*kosmon*)¹⁶³. La conviction de l'existence d'une telle communauté nourrit-elle l'aspiration de la philosophie grecque à chercher constamment les conditions propices au maintien de conduites viables pour la communauté politique ?

¹⁶¹ Le témoignage le plus prégnant de cette thèse se retrouve dans le *Théétète* de Platon : *pantôn khrematôn anthrôpon metron einai* (160 d 9).

¹⁶² « ...pour nous, c'est dieu qui doit être la mesure de toutes choses, et cela au plus haut point et beaucoup plus, je suppose, que ne peut l'être l'homme, comme le disent certains » (*Lois*, IV, 716 c, trad. L. Brisson et J.F. Pradeau).

¹⁶³ *Gorgias*, 507 e 7-508 a 3.

Bibliographie

Sources :

- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959.
- _____, *La Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1953.
- _____, *Rhétorique*, trad. M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1932.
- Conche, Marcel, *Héraclite. Fragments*, Paris, PUF, 1986.
- Diels, Hermann et Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zurich et Berlin, Weidmann, 3 vol., 1951-1952.
- Diogène Laërce, *Vie et doctrines des philosophes illustres*, trad. dir. par M-O Goulet-Cazé, Paris, Éditions Le Livre de poche, 1999.
- Dumont, Jean-Paul, *Les Présocratiques*, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1988.
- Eschyle, *Agamemnon*, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1969.
- _____, *Prométhée enchaîné*, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1969.
- Gerber, Douglas E., *Greek Elegiac Poetry From the Seventh to the Fifth Centuries BC*, éd. and trans., London, Harvard University Press, 1999.
- Hérodate, *L'Enquête*, trad. A. Barguet, Paris, dans *Œuvres complètes*, Gallimard, 1964.
- Hésiode, *Théogonie. Les Travaux et les Jours. Le Bouclier*, texte établi et traduit par P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- Homère, *Iliade*, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1955-57.
- _____, *Odyssée*, trad. P. Jaccottet, Paris, La Découverte, 1982 (2004).
- Kahn, Charles H., *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, 354 p.
- Kirk, Geoffrey Stephen, *Heraclitus. The Cosmics Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954 (1962), 424 p.
- Pindare, *Œuvres complètes*, trad. J.-P. Savignac, Paris, La Différence, 2004.
- Platon, *Œuvres complètes*, trad. franç., Paris, Les Belles Lettres.
- Pradeau, Jean-François, *Héraclite. Fragments [Citations et témoignages]*, Paris, GF, 2002 (2004).
- Sophocle, *Antigone*, trad. Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1955.

Littérature secondaire :

Ouvrages :

- Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983, 404 p.
- _____, *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. S. Coutrine-Denamy, Paris, Seuil, 1995, 195 p.
- Aubenque, Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 4^e édition, 1963 (2004), 220 p.
- Axelos, Kostas, *Héraclite et la philosophie. La première saisie de l'être en devenir de la totalité*, Paris, Éditions de Minuit, 1962, 276 p.

- Barnes, Jonathan, *The Presocratics Philosophers*, 2 vol., London, Routledge and Kegan, 1979.
- Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vol., Paris, Éditions de Minuit, 1969.
- Bise, Pierre., *La politique d'Héraclite d'Éphèse*, Paris, Alcan, 1925, 281 p.
- Bollack, Jean et Wismann, Heinz, *Héraclite ou la séparation*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, 405 p.
- Brun, Jean, *Les présocratiques*, Paris, PUF, 1973, 124 p.
- Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, London, Adam and Charles Black, 1963.
- Cairns, Douglas L., *Aidôs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1993, 474 p.
- Castoriadis, Cornelius, *Ce qui fait la Grèce. I. D'Homère à Héraclite. Séminaire 1982-1983. La création humaine II*, texte établi par E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Paris, Seuil, 2004, 361 p.
- Collobert, Catherine, *Aux origines de la philosophie*, Paris, Le Pommier-Fayard, 1999, 139 p.
- Détienne, Marcel et Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, 316 p.
- Dietrich, Bernard C., *Death, Fate and the Gods. The development of a religious idea in Greek popular belief and in Homer*, London, Athlone Press, 390 p.
- Dodds, Eric Robertson, *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. M. Gibson, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1965, 308 p.
- Fisher, Nick, *Hybris. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster, Aris and Phillips, 1992, 526 p.
- Frère, Jean, *Les Grecs et le désir de l'être. Des préplatoniciens à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, 462 p.
- Gadamer, Hans-Georg, *Interroger les Grecs. Études sur les Présocratiques, Platon et Aristote*, F.Renaud en collaboration avec C.Collobert (dir.), trad. D. Ipperciel, Montréal, Fides, 2006, 380 p.
- _____, *Vérité et Méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, 1996, 534 p.
- Gernet, Louis, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, Ernest Leroux, 1917, 476 p.
- Hadot, Pierre, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, Gallimard, 2004, 394 p.
- Havelock, Eric A., *The Greek Concept of Justice. From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, London, Havard University Press, 1978, 382 p.
- Jaeger, Werner, *Paideia. La formation de l'homme grec. La Grèce archaïque. Le génie d'Athènes*, trad. A. et S. Devyver, Paris, Gallimard, 1964, 580 p.
- Laks, André, *Introduction à la philosophie présocratique*, Paris, PUF, 2006, 169 p.
- Long, Anthony A. (dir.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 427 p.
- Nietzsche, F., *Les philosophes préplatoniciens*, textes établis par P. D'Iorio et trad. N. Ferrand, Paris, Éditions de l'éclat, 1994, 395 p.

- _____, « La philosophie à l'époque tragique des Grecs », *Œuvres philosophiques complètes. 1870-1873*, textes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. par J-L Backes, M. Haar et M.B. De Launay, Paris, Gallimard, 1975, p. 209-273.
- _____, « La Joute chez Homère » dans *Œuvres philosophiques complètes. 1870-1873*, textes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. par J-L Backes, M. Haar et M.B. De Launay, Paris, Gallimard, 1975, p. 192-205.
- North, Helen, *Sophrosyne : self-knowledge and self-restraint in Greek literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1966, 391 p.
- Nussbaum, Martha Craven, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1992, 403 p.
- _____, « *Psuchê* in Heraclitus », *Phronesis*, 17 (1972), p.1-15 et 153-170.
- Onians, Richard Broxton, *The Origins of European Thought. About the body, the mind the soul, the world time, and fate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, 583 p.
- Ramnoux, Clémence, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, Les Belles Lettres, 1959 (2^{ème} éd. augmentée et corrigée en 1968), 467 p.
- Sullivan, Shirley Darcus, *Psychological Activity in Homer. A Study of Phrên*, Ottawa, Carleton University Press, 1988, 303 p.
- Vernant, Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 10^{ème} éd., 1962 (2005), 133 p.
- _____, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Maspero, 1965 (1985), 432 p.
- Williams, Bernard, *Truth and Truthfulness*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- _____, *La honte et la nécessité*, trad. J. Lelaidier, Paris, PUF, 1997, 261 p.

Articles :

- Aubenque, Pierre, « Physis », *Dictionnaire de la Grèce antique*, Paris, Encyclopaedia Universalis, Albin Michel, 2000, p. 1030-1036.
- Babut, Daniel, « Héraclite et la religion populaire : Fragments 14, 69, 68, 15 et 5 Diels-Kranz », *Revue des études anciennes*, 77 (1975), p. 27-62.
- _____, « Héraclite critique des poètes et des savants », *L'Antiquité classique*, 45 (1976), p. 464-496.
- Collobert, Catherine, « La métaphore de la nature chez Homère », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1 (1996), p.23-29.
- _____, « De l'acosmia au cosmos ou le partage des honneurs divins (*Illiade*, O 185-195) », *Philosophia*, 31 (2001), p.9-24.
- _____, « La justice civique chez Homère : individu et communauté », dans *Cosmos et psychè. Mélanges offerts à Jean Frère*, Zürich, Eugénie Vegleris, 2005, p. 23-44.

- Davreu, Robert, « Moïra », *Dictionnaire de la Grèce antique*, Paris, Encyclopaedia Universalis, Albin Michel, 2000, p. 852-853.
- Finkelberg, A., « On the history of the Greek Kosmos », *Havard studies in classical philology*, 98 (1998), p.103-136.
- Fisher, Nick, « Hybris, revenge and stasis in the Greek city-states. War and violence in ancient Greece », *War and Violence in Ancient Greece*, Hans Van Wees (dir.), Swansea, Classical Pr. of Wales, 2000, p. 83-123.
- Hussey, Edward, « Epistemology and Meaning in Heraclitus », *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen.*, M. Schofield and M. C. Nussbaum (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 33-59.
- _____, « Heraclitus », *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Long, A.A (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p.88-112.
- Lallot, Jean, « La Source de gloire (Héraclite, fragments 29 D. K.) », *Revue des Études Grecques*, 84 (1971), p. 281-288.
- _____, « Une invective philosophique (Héraclite, fragments 129 et 35 D. K.) », *Revue des Études Anciennes*, 73 (1971), p.15-23.
- Lambropoulou, Voula, « The concept of harmony in Greek thought from Homer to Aristotle », *Platon*, 50 (1998), p.145-168.
- Lloyd, Geoffrey Ernest Richard, « The social background of Early Greek Philosophy and Science » (1972), G.E.R. Lloyd (dir.), *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge, 1991, 121-140.
- Mathieu, Jean-Mathieu, « Hybris-démésure ? : philologie et traduction », *Kentron*, 20 (2004), p.15-45.
- Moreau, André, « Pour une apologie de la transgression ? : esquisse d'une typologie », *Kernos*, 10 (1997), p. 97-110.
- Petit, Alain, « Gorgias ou la révélation progressive de la démesure », G. Samama (dir.), *Analyses et réflexions sur Platon, Gorgias*, Paris, Ellipses, 2003, p.134-140.
- _____, « Harmonie pythagoricienne, harmonie héraclitéenne », *Revue de philosophie ancienne*, XIII, 1 (1995), p.55-66.
- Piettre, Bernard, « La démesure du mal, ou l'ignorance de la mesure », G. Samama (dir.), *Analyses et réflexions sur Platon, Gorgias*, Paris, Ellipses, 2003, p.141-150.
- Stoianovici-Donat, Lileta, « La notion de hybris dans l'Iliade », *Studii Clasice*, 8 (1966), p 17-24.
- Vernant, Jean-Pierre, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque », *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, t.1, Paris, La Découverte, 1986 (2001), p. 21-39.