

CLAUDE CALAME

FABRICATIONS GRECQUES DE L'HUMAIN :  
IDENTITÉS DE L'HOMME CIVILISÉ ET CULTURES DES AUTRES\*

Thucydide introduit son traité sur l'affrontement entre gens du Péloponnèse et Athéniens par une déclaration programmatique célèbre :

Tous ceux qui voudront soumettre à un examen clair les actions passées aussi bien que les actions qui dans le futur présenteront à leur tour des ressemblances en vertu de leur caractère humain, il leur suffira de les juger utiles. Leur réunion constitue un acquis pour toujours davantage qu'un morceau de bravoure destiné à une audition immédiate<sup>1</sup>.

*Tò anthrópinon* : moins nature humaine que comportement de l'homme ou condition humaine ; attitude propre à l'être humain qui fait que les actes passés des hommes permettent non pas de prédire, mais de comprendre le futur ; caractère partagé de l'homme qui sert à l'historien de critère de vraisemblance dans la narration du passé éloigné et du passé touchant au présent. Les jugements qu'occasionnellement et souvent implicitement l'historien formule à propos des actions narrées en portent la marque. Si nous hésitons par exemple à traduire l'expression *hōs eikós* par 'comme il est vraisemblable' ou par 'comme il est naturel', c'est qu'il s'agit précisément, par comparaison, de conjecturer ou de juger d'une action obéissant à des mobiles inscrits dans 'l'humain'<sup>2</sup>.

À cette commune 'nature humaine' appartiennent notamment violence, pulsions et volonté de domination ; un instinct de domination que, dans leur dialogue avec les Méliens, les Athéniens réfèrent à la nécessité d'une nature qu'ils opposent avec la convention d'une règle établie par les hommes (*nómos*). Le constat à l'issue des premiers affrontements d'une guerre considérée comme une guerre civile, entre Grecs, est sans appel :

En raison des dissensions internes, de nombreux maux s'abattirent sur les cités comme il s'en produit et comme ils adviendront toujours aussi longtemps que la nature humaine (*hē phúsis*

---

\* Cet article est une version développée d'un texte prononcé à Sienne en l'occasion du Colloque International *Straniero da dove? Vent'anni di Antropologia del Mondo Antico a Siena* (14-15 novembre 2006).

<sup>1</sup> Thuc. 1. 22. 4, que l'on pourra relire à l'aide du commentaire offert par HORNBLLOWER 1991, p. 59-62.

<sup>2</sup> Pour le sens à donner à ces deux expressions, voir les références données par HORNBLLOWER 1987, p. 75-76 et 106-107.

*anthrópon*) restera la même, des maux qui augmentent ou qui s'apaisent, des maux dont les formes varient suivant les changements affectant les conjonctures<sup>3</sup>.

## 1. GENRE HUMAIN ET CIVILISATION DES HOMMES DANS LA POESIE HOMERIQUE

Par l'intermédiaire du terme *ánthropos* utilisé génériquement au singulier ou collectivement au pluriel, la classe des hommes semble bien correspondre à une catégorie indigène ; et ceci déjà dans la poésie homérique où le genre humain se définit par la moralité ne contraste avec les dieux. Avertissant Diomède dans ses tentatives d'abattre Énée, Apollon le proclame de sa voix frappante : «Prends garde, fils de Tydée, recule ! Ne nourris pas des intentions égales à celles des dieux ! Jamais la race (*phûlon*) des dieux immortels et la race des hommes qui marchent sur le sol ne seront égales». Étymologiquement, il y a donc entre les immortels et les mortels une différence de nature, de l'ordre du *phúein*. Et le critère de la distinction est d'ordre spatial : si les dieux habitent l'Olympe ou plus généralement dans le ciel, les hommes évoluent sur la terre comme l'atteste notamment l'emploi du qualificatif *epikhthónios*. Désignant l'homme en général dans la poésie homérique, cet qualificatif peut aussi s'appliquer aux *brotói* qui deviennent alors 'les terrestres mortels' ; au critère distinctif de l'existence terrestre s'ajoute donc celui, essentiel, de la mortalité. Ainsi avant de s'engager en duel contre Glaucos qu'il ne connaît pas et cherchant à identifier son adversaire, le farouche Diomède tire la leçon de l'avertissement d'Apollon et situe d'emblée le combattant troyen du côté des 'hommes mortels' (*katathnetói ánthropoi*) par opposition aux 'immortels qui descendent du ciel', divinités célestes<sup>4</sup>.

Mais dans la même *Iliade*, on apprend aussi par la bouche d'Agamemnon que le genre humain se divise en hommes et en femmes qui peuvent s'unir d'amour réciproque sur une couche commune. La distinction sémantique entre *ánthropos* et *anér* permet en effet aux Grecs de distinguer l'homme comme *Mensch* de l'homme comme *Mann*. Si on ignore tout de l'étymologie du premier terme, la comparaison linguistique dans le champ indo-européen attribue au second les qualités de force et de courage du guerrier ; quant à *guné*, l'étymologie savante ne peut qu'associer ce terme à une féminité très générale, peut-être en relation avec l'épouse comme objet de quête<sup>5</sup>.

Qu'il s'agisse d'êtres de sexe masculin ou féminin, c'est en particulier en contraste avec la divinité qu'Ulysse tente de définir les différentes personnes auxquelles le confronte ses errances

<sup>3</sup> Thuc. 3. 82. 2 ; sur la 'nature des hommes' attachée à l'esprit de domination, voir encore, par exemple, 1. 76. 3 ainsi que 4. 61. 5-6 et 5. 105. 2 (où les Athéniens associent les dieux aux hommes dans cette pulsion 'naturelle' de domination qu'ils opposent à une loi!).

<sup>4</sup> Hom. *Il.* 1. 272 et 24. 505, puis 5. 440-442 et 6. 119-129. Sur le contraste entre les *brotói*, mortels que distingue leur régime alimentaire, et les immortels *ámbratoi*, cf. p. ex. *Il.* 22. 8-9, *Od.* 1. 31-32 et 5. 195-197 ; les deux mots partageant la même racine que le latin *mortuus*. Voir encore Pind. *Pyth.* 10. 28 qui connaît un *éthnos brotón*.

<sup>5</sup> Hom. *Il.* 9. 132-134. Voir CHANTRAINE 1968, p. 87-91.

dans une Méditerranée occidentale qui, sans point de repère géographique par rapport à la Grèce homérique, correspond largement à un espace de conte et de fiction. Sur son île flottante, Éole, cher aux immortels, vit comme un dieu. Avec son épouse et ses six filles qu'il a données en mariage à ses six fils, il vit dans les réjouissances du banquet le jour et du lit partagé la nuit, en pleine endogamie. Et quand le compagnon envoyé par Ulysse en éclaireur sur l'île de Circé perçoit la beauté de la voix qui émane de la demeure de la nymphe, il se demande s'il s'agit d'une déesse ou d'une femme ; finalement pourvue de pouvoirs de séduction d'origine divine, Circé n'approche les hommes mortels que pour les transformer en animaux ou s'engager avec eux en une relation érotique qui l'oppose à l'épouse fidèle attendant auprès du foyer domestique le retour de l'époux parti guerroyer<sup>6</sup>. La confrontation narrative avec des êtres atypiques dans une géographie largement fictive invite donc à une définition implicite de l'humain. Par rapport aux immortels naturellement, mais également par contraste non pas avec les animaux, mais avec des êtres plus ou moins sauvages. On se souviendra sans doute que, pour Ulysse racontant ses aventures comme un aède à la cour des Phéaciens, les puissants Lestrygons ressemblent davantage aux Géants qu'à des hommes (*ándres* !); ces Géants que la *Théogonie* d'Hésiode fait naître en soldats d'une grandeur exceptionnelle tout en les associant à l'espèce des hommes; ces Géants qui avec les Phéaciens mais aussi avec les Cyclopes partagent d'ailleurs un proximité avec les dieux, selon les termes mêmes employés par Alcinoos dans l'*Odyssée* ; ces Géants qui néanmoins sont organisés en des «tribus sauvages», représentant un peuple de mortels violents<sup>7</sup>.

Parents des Géants sont donc aussi les Cyclopes, qui bénéficient de la part d'Ulysse d'une description beaucoup plus articulée. D'emblée ces êtres monstrueux sont présentés comme des êtres violents, ne reconnaissant ni lois, ni dieux ; donc pas d'assemblées, pas de vie sociale ni politique, pas de pratiques culturelles chez les Cyclopes qui vivent isolés les uns des autres; mais pas non plus d'agriculture, sinon du blé et de la vigne qui poussent spontanément, comme à l'âge d'or ; pas davantage de navigation, et donc ni artisanat, ni commerce. L'approche de Polyphème va préciser le portrait ; vivant seul dans une caverne comme chacun de ses congénères, le géant à l'oeil unique va se révéler être un berger soucieux de ses troupeaux de brebis et de chèvres, certes, mais niant les lois de l'hospitalité et ignorant la règle civilisée du vin mélangé et partagé. Reconnaisant l'autorité d'un seul dieu, son père Poséidon qui ébranle la terre, il va aussi agir comme un redoutable anthropophage. Comparable à un pic boisé au milieu des montagnes, il n'a donc rien de l'homme

<sup>6</sup> Hom. *Od.* 10. 1-12 et 10. 226-228 (cf. 251-257 ainsi que 12. 143 et 150 : Circé en tant que déesse). Voir par exemple à ce propos PUCCI 1998, p. 131-178.

<sup>7</sup> Hom. *Od.* 10. 118-120 ainsi que 7. 201-206 et 59-60 ; Hes. *Th.* 50 et 185-186 ; cf. WEST 1966, p. 173 et 220-221. Les différents traits caractérisant implicitement le genre humain dans les poèmes homériques sont énumérés par BALDRY 1965, p. 8-16.

«mangeur de pain»<sup>8</sup>. C'est donc bien par le régime alimentaire que l'homme se distingue en tant qu'être civilisé du supra- ou de l'infra-humain. En plus du partage du vin en général sous l'égide de Dionysos et des viandes après l'acte sacrificiel qui reproduit les gestes du partage rituel opéré par Prométhée entre les hommes et les dieux, est essentiel tout le processus de la production du blé et de la fabrication du pain. Dans l'approche des Lôtrophages mangeurs de la fleur d'oubli tout comme dans le premier contact avec les Lestrygons anthropophages, la question est de savoir s'il s'agit bien d'hommes «mangeurs de pain»<sup>9</sup>. Non contente d'impliquer tout le processus de l'activité agricole et de l'action civilisatrice de Déméter, la présence des céréales et de différentes formes de galettes dans les pratiques du culte et du banquet signifie l'action commune et socialisée des hommes autant pour leur survie alimentaire que dans la communication réciproque. À la cour d'Alcinoos le roi des Phéaciens, les interventions de l'aède Démodocos puis les récits épiques d'Ulysse lui-même ont pour cadre un banquet où abondent galettes de pain, morceaux de viande et grands crûs. De même en va-t-il chez Circé qui célèbre le retour d'Ulysse et de ses compagnons descendus dans l'Hadès par un repas marqué par du pain, des viandes nombreuses et un vin rouge sombre avant que la divine magicienne ne prenne la parole pour indiquer à Ulysse, en divinatrice, les écueils dont est parsemée la voie du retour vers Ithaque ; un retour qui signifie pour le héros mortel le refus de l'immortalité successivement offerte par les femmes divines qui tentent de le retenir en leur demeure solitaire<sup>10</sup>.

Ainsi, dans l'*Illiade* aussi bien que dans l'*Odyssée*, l'humain est identifié, par le biais de la narration et de la figuration épiques, à la série des pratiques de commensalité et des relations sociales impliquée par la nécessité de survivre à la condition fondamentalement précaire de l'homme, une condition fondée sur la mortalité. Loin de se définir en rupture avec un 'Autre' érigé en altérité 'radicale', les hommes partagent avec les dieux aussi bien qu'avec les êtres violents que le récit théogonique d'Hésiode donne comme plus anciens que les mortels de nombreux traits communs, en bien et en mal. Il en ira de même à l'intérieur du genre humain quand la curiosité ethnographique doublée de la conjoncture historique permettra à Hérodote de comparer les manières d'être des Grecs avec celles de leur voisins immédiats et beaucoup plus lointains ; les réflexions de caractère anthropologique sur le caractère largement relatif des coutumes des peuples

<sup>8</sup> Hom. *Od.* 9. 105-135 et 187-192, notamment ; sur la figure complexe des Cyclopes odysséens, voir par exemple PUCCI 1993, repris en anglais dans PUCCI 1998, p. 113-130 ; pour d'autres confrontations grecques de l'humain avec le monstrueux, cf. CALAME 1985.

<sup>9</sup> Hom. *Od.* 9. 82-97 et 10. 100-117. Le caractère central du régime alimentaire entre partage des viandes sacrifiées et régime au 'blé moulu', notamment en relation avec le mariage, fait l'objet de l'étude de VERNANT 1979; la définition par la production agricole et par le sacrifice sanglant de la civilisation dont se réclame implicitement Ulysse au cours de son périple fait l'objet de l'étude devenue classique de VIDAL-NAQUET 1970, et repris in VIDAL-NAQUET 1983, p. 39-68.

<sup>10</sup> Hom. *Od.* 9. 5-18 et 12. 16-27 ; voir par exemple SEGAL 1962, repris dans SEGAL 1994, p. 12-64.

de la terre habitée sont coiffées par la reconnaissance de l'existence d'une nature humaine ; cette *phúsis* soumet tous les hommes, quelle que soit leur appartenance ethnique et culturelle, aux mêmes renversements de fortune, au caractère inéluctable du destin de l'homme et à une même loi de justice immanente ! Propres à la conception classique de la condition de mortel, ces brusques revers de fortune animent ce qu'Hérodote dénomme «le cycle des vicissitudes humaines»<sup>11</sup>.

Par ailleurs la culture des hommes qui se dessine en filigrane dans le déroulement de l'action guerrière de l'*Iliade* et dans les parcours géographiques de l'*Odyssee*, correspond à une vision très grecque de la civilisation, avec les limites assignées à l'homme dans ses contacts avec les dieux aussi bien que dans ses pratiques de mortel. Rappelons encore une fois la définition qu'en donne précisément Hérodote quand il aborde l'ultime épisode de son récit des guerres médiques, au moment où les Grecs divisés en communautés civiques autonomes sont enfin parvenus, dans la confrontation avec les Perses et les barbares, à se reconnaître dans une identité unique : «Un même sang, une même langue, pour les dieux des sanctuaires et des sacrifices communs, mêmes tournures d'esprit et mêmes attitudes» ; c'est ainsi qu'Hérodote définit *tò Hellenikón*<sup>12</sup>.

## 2. CONSTITUTION DU GENRE HUMAIN : UNE «ANTHROPOPOIESIS» POETIQUE

Tel qu'il semble se dessiner dans les récits homériques, le statut de l'humain ne se définit donc qu'à travers la communication et par le contraste avec d'autres êtres anthropomorphes : dieux d'une part, êtres marginaux de l'autre. Attaché à l'existence éphémère et limitée qu'impose la condition de mortel, ce statut implique le respect d'une série de règles de comportement communautaire qui font d'emblée de l'homme non pas encore un 'animal politique', mais un être social. La communication même avec d'autres êtres anthropomorphes fait que le statut d'homme mortel connaît des frontières parfaitement perméables. Non seulement l'homme dans sa finitude peut être appelé à partager pour le temps de l'offrande sacrificielle et des réjouissances gastronomiques et musicales qui s'en suivent le bonheur éternel des dieux, mais il est conduit à enfreindre les limites que la condition de mortel lui assigne pour se comporter en être plus ou moins monstrueux ; ceci à d'autant plus forte raison que les protagonistes de l'*Iliade* et de l'*Odyssee* sont des héros, engagés dans une action épique fictionnelle, et il appartient au statut même de ces hommes de la légende épique d'outrepasser par certaines de leurs capacités surhumaines les règles de la civilisation des hommes.

<sup>11</sup> Hdt. 3. 65. 4 et 1. 207. 2 (dans la bouche de Crésus, sauvé du bûcher) ; voir aussi 7. 46. 2 et 7. 47. 1, sur la brièveté de la 'vie humaine'. Le principe de justice immanente qui anime l'action narrative et historique orchestrée par Hérodote est bien décrit par exemple par DARBO-PESCHANSKI 1998.

<sup>12</sup> Hdt. 8. 144. 2 ; voir aussi, tout au début de l'*Enquête*, 1. 4. 4 : la 'grécité' est mise en contraste avec les Perses et les peuples barbares, dans une confrontation doublée d'une opposition géographique entre Europe et Asie ; cf. HALL 2002, p. 189-194. Sur les différentes étapes de cette conscience du *Hellenikón*, notamment par récits généalogiques interposés, voir les références données par FOWLER 1998.

Tel Achille pratiquant le sacrifice humain pour honorer la mémoire de Patrocle ou traitant le cadavre d'Hector comme l'aurait fait un chien ensauvagé, l'homme civilisé peut se transformer pour un temps en animal sauvage. Par ailleurs, la gloire trouvée dans la mort à l'occasion d'un haut fait accompli grâce à ce pouvoir surhumain peut aussi conférer au héros homérique une forme d'immortalité, soit que son *kléos* est entretenu par le chant répété de l'aède, soit que tel Ménélas dans l'*Odyssée* le héros est appelé à éviter de partager le destin d'un Achille ou d'un Agamemnon errant comme des fantômes dans l'obscurité humide l'Hadès pour connaître aux Champs Élysées «la vie la plus facile que puissent connaître les hommes» ; même pour qui a franchi le seuil de la mortalité et pour qui est désormais réanimé par les souffles doux du zéphyr dans un éternel printemps la condition reste celle d'un *ánthropos*<sup>13</sup>.

Dans la poésie homérique, l'humain n'est donc pas un donné. Non seulement il se construit à travers l'action narrative – c'est une évidence –, mais à l'intérieur même de cette représentation de l'ordre du discursif et du fictionnel la condition humaine se réalise dans des pratiques et des relations qui relèvent de la culture. Ainsi l'ensemble des gestes et habitus qui, du régime alimentaire aux manières de communiquer entre les hommes et avec les dieux, définissent dans la poésie homérique la condition de l'homme civilisé relève de ces pratiques 'anthropopoiétiques' qui permettent à l'homme de se développer socialement en être de culture ; pour nous à partir d'une incomplétude constitutive et surtout à partir de capacités neuronales et cérébrales exceptionnelles mais fondamentalement plastiques : 'anthropopoiésis' comme catégorie opératoire permettant de comparer dans différentes communautés culturelles les différentes manières que l'homme invente pour se constituer en être social de culture. Dans l'interaction avec les proches, ces différentes pratiques constituent une identité d'ordre organique, collectif et symbolique s'exprimant à travers une série de représentations partagées ; elle correspondent à différents habitus dont l'ensemble, à la fois instable et perméable aux ensembles voisins, est identifié en tant que culture : civilisation non pas sens universalisant du terme, mais comme ensemble de représentations et de pratiques d'ordre relatif<sup>14</sup>. Au sein des pratiques d'identité civilisée des Grecs, la poésie représente, dans ses différentes formes narratives ou davantage axées sur l'action culturelle, l'un des moyens privilégiés d'une fabrication collective de l'humain en tant qu'être de culture. Les récitations publiques ritualisées autant que les performances chorales rythmées par danse et musique donnent aux

<sup>13</sup> Quant au futur de bonheur immortel promis par Protée à Ménélas, voir Hom. *Od.* 4. 561-569 ; la double possibilité qui s'offre au héros homériques entre l'obscurité de l'Hadès et la lumière des Champs Élysées fait l'objet de l'analyse exhaustive de SOURVINOU-INWOOD 1995, p. 10-107.

<sup>14</sup> Le concept d' 'anthropopoiésis' a été développé dans la recherche collective présentée par AFFERGAN ET AL. 2003. Quant à la distinction essentielle entre une civilisation postulée comme universelle à partir du siècle des Lumières et la multiplicité relative et mobile des cultures, voir les références données par exemple par WIEWIORKA 2005, p. 18-23.

figurations poétiques et symboliques d'une identité et d'une mémoire culturelles une efficacité anthropopoiétique qui s'exprime sur les plans physiologique, esthétique et intellectuel.

Les poètes grecs ne sont donc pas limités à concevoir et à délimiter l'homme civilisé par l'intermédiaire du récit des contacts de leurs héros avec différents êtres anthropomorphes, supra- ou infra-humains. Si dans la poésie homérique cette définition anthropopoiétique implicite advient en général en synchronie, l'humain est aussi pensé en termes diachroniques de naissance. Mais paradoxalement seuls des récits mythologiques locaux ou tardifs mettent en scène l'apparition d'un premier être humain. Dans une tradition argienne c'est Phorôneus, le fils du fleuve et roi d'Argos Inachos, l'inventeur du feu (en substitution de Prométhée), le premier à avoir réuni les hommes (déjà !) en communautés alors que comme les Cyclopes ils vivaient isolés et dispersés ; selon un historiographe local le premier des hommes et selon un poème épique également argien «le père des hommes mortels»<sup>15</sup>. Du côté thessalien, on trouve Deucalion, le fils de Prométhée, l'époux de Pyrrha elle-même fille d'Epiméthée et de Pandôra (!), qui, à l'issue déluge voulu par Zeus pour détruire l'espèce des hommes de bronze, crée les hommes en tant que genre humain: *ánthropoi* d'emblée divisés en *ándres* nés des cailloux jetés par-dessus tête par Deucalion et en *gunáikes* nées des pierres jetées de la même manière par Pyrrha, avant que le couple héroïque n'engendre un premier fils qu'ils appellent Hellen, le héros éponyme de la Grèce<sup>16</sup>. Dans une histoire encore davantage focalisée sur le récit de fondation d'une cité particulière, on peut évoquer la création des Spartes, des «Semés», des hommes qui naissent tout armés des dents du dragon tué à l'occasion de l'action civilisatrice de Cadmos le Phénicien sur le site labouré de la future cité de Thèbes et dont les cinq survivants à l'issue d'un premier conflit sont installés par le héros fondateur comme les premiers citoyens de la ville.

Quelle qu'en soit le mode de réalisation local, la création des premiers êtres humains à proprement parler est non seulement attachée aux premiers temps d'une cité singulière, mais elle est régulièrement accompagnée d'un acte civilisateur à portée politique : synécisme à Argos, éponymie de l'Hellade en Thessalie, institution de la citoyenneté à Thèbes<sup>17</sup>. À tous ces récits il conviendrait d'ajouter naturellement tous les 'mythes d'autochtonie' que la naissance du sol de la patrie soit athénienne, argienne ou spartiate ; mais, pourvu de la fonction de roi fondateur, le premier être à naître des entrailles de la terre qu'il va civiliser et dominer a le statut d'un héros quand il ne partage

<sup>15</sup> Acus. *FGrHist*. 2 F 23 a et *Phoronide* fr. 1 Bernabé ; cf. aussi Paus. 2. 15. 5 et 19. 5 ; sur ces généalogies locales, voir notamment HALL 1997, p. 78-89 ; pour la 'race de pierre' créée par Deucalion et Pyrrha, voir BRIAND 1998.

<sup>16</sup> L'histoire est racontée dans le manuel de mythographie qu'est la *Bibliothèque* (1. 8. 2) attribuée à Apollodore ; cf. *supra* n. 12.

<sup>17</sup> Voir le résumé mythographique du récit que devait raconter l'historiographe Phérécyde d'Athènes, *FGrHist* 3 F 22 ; cf. VIAN 1963, p. 158-171.

pas une partie de sa nature avec un serpent comme c'est le cas de Cécrops, le premier roi de l'Attique.

Présenté par Hérodote comme le premier poète théologien de la Grèce en compagnie d'Homère, Hésiode n'offre pas dans sa *Théogonie* à portée panhellénique de récit mythique de la création du genre humain : les humains semblent avoir toujours existé à côté des dieux. En revanche plusieurs épisodes intégrés au récit théogonique dessinent les contours de leur statut de mortel : l'institution par Prométhée et par Zeus du sacrifice sanglant qui consacre la séparation des 'hommes mortels' (*thnētoi ánthropoi*) d'avec les dieux ; le don par Prométhée à ces mêmes hommes mortels du feu qui deviendra le feu de l'artisanat et de l'alimentation civilisée ; et la création de Pandôra, la jeune fille dont la fabrication artisanale pour la parer des grâces de la séduction divise le genre humain en mortels mâles d'un côté et tribus de femmes de l'autre ; par la production d'une descendance l'institution implicite du mariage leur permettra aux uns et aux autres de pallier certaines des limites de la mortalité<sup>18</sup>.

Mais il est un récit hésiodique qui définit avec plus de précision la fabrication de l'homme en tant qu'être qui compense sa mortalité par des traits de culture. Sans doute n'est-ce pas un hasard si le récit des cinq âges, mieux connu sous la dénomination doublement abusive de 'mythe des races', sert d'argument narratif non pas au déploiement généalogique de la *Théogonie*, mais, dans les *Travaux et les Jours*, au plaidoyer pour l'administration de la justice dans les cités, en corollaire de la production harmonieuse et abondante nécessaire pour assumer pleinement les aléas de la condition d'homme mortel<sup>19</sup>. Il appartient donc aux dieux immortels de créer le premier *génos*, la première espèce des hommes mortels qui, dispensés des travaux agricoles par une nature généreuse jouissent d'une vie festive semblable à celle des dieux ; au moment de leur disparition par la volonté de Zeus ces premiers humains deviendront les gardiens sur la terre des mortels en général. Leur succède le clan des hommes d'argent que la démesure, la violence et l'impiété écartent de la condition humaine pour en faire des démons logés sous terre. Créés par Zeus lui-même, mais à peine meilleurs que leur prédécesseurs d'argent, ne connaissant pas le pain, mais artisans d'armes de bronze, les hommes du troisième *génos* succomberont à leur tour dans une violence qu'ils retournent contre eux-mêmes pour disparaître sans laisser de trace dans l'Hadès. Intervient alors l'espèce très particulière des héros, une nouvelle création de Zeus : non pas des *ánthropoi*, mais d'emblée des *ándres* ; une espèce divine et qui mérite par conséquent la qualification de demi-

<sup>18</sup> Hes. *Th.* 521-616 ; sur ces épisodes tant discutés, on pourra se reporter par exemples aux différentes contributions publiées dans BLAISE ET AL. 1996 ainsi que, sur l'iconographie de la création technique de Pandôra, LISSARRAGUE 2001.

<sup>19</sup> Hes. *Op.* 106-201 ; dans CALAME 2006, p. 85-131, je viens de reprendre le détail de ce récit pour tenter de le soustraire aux schémas structuraux déformants auxquels l'a soumis la critique récente.

dieux ; et plus précisément une génération (*geneé*) d'hommes qui, en tant que protagonistes de la guerre contre Thèbes puis de la guerre de Troie s'inscrit désormais dans la grande histoire héroïque de la Grèce. De là le double destin qui lui est promis de même que dans l'*Odyssée* : la disparition dans l'obscur Hadès ou une vie de l'âge d'or dans la forme d'immortalité qu'accorde la vie dans les îles des bienheureux.

Désormais repérée autant du point de vue spatial que du point de vue temporel, cette nouvelle espèce d'hommes plus proches des dieux est non seulement focalisée sur l'Hellade et son histoire héroïque, mais elle est inscrite dans la perspective de l'espèce suivante, celle des hommes de fer, celle à laquelle appartient celui qui chante le poème ; elle est donc repérée par rapport au *hic et nunc* de la récitation musicale des *Travaux*. C'est l'âge de la vie dans des communautés civiques marquées par des relations sociales qui doivent se conformer aux principes de la justice établie et garantie par Zeus ; c'est l'âge des différentes activités destinées à produire le *bíos* retiré aux hommes par les dieux et singulièrement par Zeus irrité par les fourberies de Prométhée : agriculture, artisanat, commerce. Et dans sa formulation narrative et poétique le principe de la justice garantie par la divinité et apportant aux communautés humaines la prospérité matérielle et politique est donné comme une règle (*nómos*) à partager par tous les hommes, en contraste avec les poissons, les bêtes sauvages et les oiseaux «qui se dévorent les uns les autres puisque parmi eux il n'est point de *dike*»<sup>20</sup>.

### 3. CIVILISATION TECHNIQUE ET CIVIQUE *IN FIERI*

Au-delà de tous les schémas structuraux dans lesquels on a voulu enfermer ce récit de la succession hétérogène d'espèces d'hommes mortels, l'inscription progressive de l'advenir narratif des espèces humaines dans une histoire et dans un espace qui finissent par coïncider avec le lieu de la composition et de la performance du poème qui la chante tend à nouveau à faire correspondre l'humain avec une communauté civilisée et la civilisation elle-même avec la culture grecque ! Saisie dans sa dimension historique et dans sa focalisation spatiale, figurée par l'intermédiaire d'un acte de poésie didactique en diction épique et à forte dimension pragmatique, la condition humaine est identifiée avec l'économie et le tissu de relations sociales et religieuses de mortels vivant dans une communauté civique hellène ; le stéréotype en serait celle pour qui Hésiode compose ses poèmes, en Béotie probablement au début du VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>21</sup>. Par l'efficacité de la parole poétique, le processus narratif d'anthropopoiésis à travers la succession des familles

<sup>20</sup> Hes. *Op.* 274-285. En particulier les poissons étaient connus en Grèce classique pour se manger les uns les autres : cf. WEST 1978, p. 226-227.

<sup>21</sup> Sur ce contexte historique d'Hésiode, voir WEST 1978, p. 25-40.

d'hommes jusqu'à l'âge de fer devient un processus de fabrication de l'humain pour la communauté présente. De même que du point de vue narratif, la condition des héros immortalisés dans les îles des Bienheureux évoque la possibilité d'une libération de la mortalité et d'une vie proche de l'âge des hommes d'or, de même sur le plan pragmatique les appels lancés par le poète lui-même concernant l'administration politique de la justice et la production économique entretiennent l'espoir de conditions de vie en bon voisinage avec les dieux. Représenté par l'intermédiaire d'un développement historique, l'anthropopoiésis selon le modèle civil et civique grec doit se réaliser par la 'performance' poétique.

À l'origine les humains regardaient sans voir,  
ils écoutaient sans entendre ; semblables à des formes de rêve,  
ils passaient leur longue vie dans le hasard de la conjecture,  
ils n'avaient pas de maisons bâties de briques et exposées au soleil,  
ils ignoraient le travail du bois ; ils vivaient enfouis sous terre,  
comme des fourmis agiles, dans les replis d'antres sans lumière.

Puis vint Prométhée qui inventa et qui enseigna aux hommes les levers et les couchers des astres pour l'organisation des travaux des champs, des arts mnémotechniques tels l'arithmétique et l'écriture «mémoire de toutes choses», les techniques de la domestication des animaux pour agriculture et transport de marchandises, les nombreuses recettes de mélange comme médicaments pour se libérer des maladies et les différents arts de la divination – interprétation des songes nocturnes, herméneutique de paroles à double sens, interprétation de coïncidences au détour du chemin, lecture du vol et des mœurs des oiseaux, repérage de présages inscrits dans la disposition des viscères des animaux sacrifiés ou dans la fumée des viandes consommées sur l'autel ; sans compter le feu, ce maître de «techniques nombreuses», nécessaire notamment pour exploiter par l'artisanat les ressources sidérurgiques de la terre<sup>22</sup>. Tels sont donc les arts que le héros Prométhée, enchaîné aux confins du monde habité, se vante d'avoir apporté aux hommes dans la longue tirade de la tragédie homonyme, attribuée à Eschyle ; des bienfaits qui s'adressent au genre humain saisi dans sa mortalité puisque dans sa désignation, le texte tragique oscille entre *ánthropoi* et la qualification de 'mortels' (*brotoi* ou *thngtoi*).

En tant que savoir-faire techniques (*tékhnai*), les différents arts de Prométhée se définissent comme des artifices (*sophismata*) et comme des moyens ingénieux (*mechanémata*), comme des expédients (*póroi*) pour se tirer d'une situation d'embarras et d'impasse. Non seulement tous ces

<sup>22</sup> Aesch. *Pr.* 436-506 et 248-256 ; on verra le commentaire provisoire que j'ai donné de ce passage dans CALAME 2005a.

savoirs techniques relèvent de cette intelligence artisanale dont Héphaïstos le forgeron et Athéna l'astucieuse sont les maîtres à Athènes<sup>23</sup>, mais surtout ils correspondent tous à des lectures de systèmes de signes ; d'ordre sémiotique, ils correspondent tous à des arts de l'interprétations débouchant soit sur des pratiques permettant d'assurer la survie, soit sur la prévision d'un avenir dont l'orientation ne dépend pas des humains. C'est dire que, par production et prévisibilité interposées, les techniques sémiotiques et herméneutiques d'un Prométhée permettent à l'homme de maîtriser, en partie au moins, les aléas d'une condition de mortel marquée par les nombreux renversements de fortune ; ce sont ces retournements spectaculaires que représente par exemple la tragédie attique ; ils en constitueraient le centre et la réussite dans la théorie qu'en développe Aristote dans la *Poétique*<sup>24</sup>. Définies en termes d'*ophelémata*, d' 'avantages' qui sont sources de profit, ces techniques prométhéennes de la lecture des systèmes de signes se caractérisent par leur utilité sociale ; fondées sur les astuces du déchiffrement prévoyant et de l'intelligence artisanale, elles rendent possible la vie civilisée des mortels dans des communautés que Platon, en reprenant la légende dans le *Protagoras*, place explicitement sous le signe de la *politikè tékhne*, art politique et justice civique<sup>25</sup>.

Ainsi les arts interprétatifs inventés par Prométhée contribuent à ouvrir les yeux et les oreilles des hommes mortels; d'un état premier d'aveuglement et par conséquent d'incomplétude dans l'absence d'exploitation de leurs capacités perceptives les différents savoirs techniques prométhéens confèrent aux hommes une clairvoyance qui les engage à orienter par la prévisibilité leur condition de mortels. Le Prométhée d'Eschyle engage donc les hommes mortels dans le processus d'une anthropopoiésis de type herméneutique telle que seuls les Grecs, maîtres de l'interprétation des oracles et des récits à double entendre, pouvaient la concevoir ; pour conduire non seulement à une représentation bien grecque de la civilisation des hommes, mais aussi à une vision très athénocentrée. Enchaîné au rocher représenté sur la scène attique et s'adressant indirectement au public athénien, Prométhée s'exprime face au pouvoir discrétionnaire de Zeus comme un sophiste avant la lettre<sup>26</sup>. Une représentation de la fabrication technique de l'homme inscrite dans un processus historique à partir d'un état premier, une représentation qui se réalise par l'intermédiaire de la parole poétique avec l'efficacité pragmatique propre au rituel dramatique athénien.

Sans doute n'est-ce pas un hasard si Eschyle lui-même, tel qu'Aristophane le met en scène dans la comédie des *Grenouilles*, attribue aux quatre grandes figures grecques de poètes fondateurs

<sup>23</sup> Les différentes facettes de l'intelligence artisanale dans sa conception grecque ont été explorées dans l'ouvrage désormais classique de DETIENNE - VERNANT 1974.

<sup>24</sup> Arist. *Po.* 10. 1452a 12-18 et 13. 1452b 28-1453a 6 ; voir à ce propos le commentaire de DUPONT-ROC - LALLOT 1980, p. 238-245.

<sup>25</sup> Plat. *Prot.* 320c-323a ; cf. notamment MORGAN 2000, p. 132-154.

<sup>26</sup> Voir par exemple SAÏD 1975, p. 131-187, ainsi que CERRI 1975, p. 45-53.

une série d'arts techniques relatifs à la lecture des signes et au bien-être humain, ici encore dans une perspective historique :

Examine – dit Eschyle à Dionysos, le dieu du théâtre – combien, dès l'origine, se sont révélés utiles (*ophélimoi*) les plus nobles parmi les poètes ;  
 Orphée parce qu'il nous a enseigné les rites initiatiques et la haine du meurtre,  
 Musée la guérison des maladies et les oracles,  
 Hésiode les travaux de la terre, les saisons des fruits et les labours,  
 le divin Homère enfin (...) les ordres de bataille, les valeurs, l'armement des hommes<sup>27</sup>.

Au rhéteur et sophiste Prométhée se substituent donc, dans cette conception de l'éducation civique par la poésie et les arts des Muses, les poètes fondateurs de la culture hellène pour donner aux hommes les savoirs de la civilisation : les hommes sont désormais à identifier avec le groupe des citoyens athéniens auxquels s'adressent essentiellement les poètes comiques et tragiques de la deuxième moitié du Ve siècle !

#### 4. TRAITS DISTINCTIFS DE L'HUMAIN : QUALITÉS INTELLECTUELLES

Mais de nombreux textes provenant de la même époque nous invitent à revenir à la question de la définition de l'homme en tant qu'être humain.

«Qu'est-ce que l'homme ?». Telle est la question préalable à toute enquête sur la nature selon l'auteur de l'*Ancienne médecine*<sup>28</sup>. Dans cette conception hippocratique d'une *phúsis* anthropocentrée, l'homme se définit non seulement par sa constitution propre, mais encore par les causes dont relève sa composition organique; pour un organisme dont l'équilibre et l'efficacité dépendent du juste mélange des humeurs et des qualités fondamentales (sec/humide, froid/chaud), essentiel est le régime alimentaire qui détermine la communication et l'interaction entre le système organique interne et l'environnement. Cette représentation d'une physiologie propre à l'homme, dans une perspective explicitement anthropopoiétique, est donnée comme valable pour tout être humain, indépendamment de son statut de sexe ou de son statut social. Dans un autre petit traité de la même époque, cette constitution physiologique de l'homme avec son impact sur morphologie et caractère est mise en relation avec les qualités correspondantes de l'environnement ; il en résulte une conception climatique de la nature humaine dont le mélange organique de base, la constitution

<sup>27</sup> Ar. *Ran.* 1030-1036 ; il conviendrait de s'attacher également au premier chant choral de l'*Antigone* de Sophocle (vv. 332-375) ; le premier vers de cet hymne à la civilisation technique et politique des hommes est resté célèbre : «Nombreuses sont les choses étonnantes ; rien ne l'est davantage que l'homme» ; cf. MANUWALD 2003.

<sup>28</sup> Hippocr. *VM* 20. 1-3.

morphologique et les dispositions morales varient suivant l'exposition aux vents et la qualité des eaux propres à l'habitat respectif des cités et des communautés ethniques composant le genre humain<sup>29</sup>.

Mais au-delà de cette conception physiologique, médicale et morale de l'homme appréhendé dans la composition humorale et qualitative de son organisme, les sages et penseurs de la nature qui ont précédé Socrate n'ont pas manqué de tenter de définir la spécificité de l'humain. Par l'intermédiaire du traité qu'Aristote consacre aux parties des animaux, nous savons par exemple que, selon Anaxagore, l'être humain se distingue des autres êtres vivants par une intelligence qui dépend de l'organe particulier que constituent les deux mains. Tout en tentant de renverser cette relation et de montrer que c'est l'intelligence de l'homme qui lui permet l'usage de ses mains, Aristote ajoute que l'homme doit à sa nature orthostatique l'usage des mains comme instrument ; un instrument multifonctionnel, ayant pour corollaire l'usage des arts techniques. Et de conclure :

Car l'être le plus intelligent est capable du bon usage des outils les plus nombreux, et la main correspond non pas à un seul, mais à de nombreux instruments (...). C'est donc à l'être susceptible de recevoir les techniques les plus nombreuses que la nature (*he phúsis*) a donné la main, de loin le plus utile des outils<sup>30</sup>.

À nouveau pensé en termes d'utilité en relation avec l'intelligence qui caractérise l'homme, les techniques instrumentales se révèlent susceptibles de combler le déficit de l'homme, considéré comme le plus dépourvu des animaux. Aristote illustre son propre propos sur l'inachèvement constitutif de l'être humain en prenant l'exemple des produits artisanaux que sont les chaussures et les armes ; ce sont les moyens versatiles dont l'homme nu dispose pour se déplacer et se défendre, là où les autres animaux sont liés aux moyens univoques que leur donne la nature.

Si selon Aristote, Anaxagore de Clazomène distinguait l'intelligence pratique qui caractérise l'homme en termes de *phronêin*, réflexion prudente fondée sur sentiment juste et la présence d'esprit, son collègue Alcméon de Crotona définissait l'être humain par la compréhension : l'homme 'saisit' (*xuniesi*) au contraire des autres êtres animés qui perçoivent sans comprendre<sup>31</sup>. L'attention et la conscience doublent donc la simple perception ; de même pour Eschyle – comme

<sup>29</sup> Je me permets de renvoyer, à propos de cette image environnementale des caractères physiologiques et moraux des différents peuples du monde habitée, au chapitre figurant dans CALAME 2005b, p. 237-273 ; voir de plus les références bibliographiques données infra n. 38.

<sup>30</sup> Anaxag. fr. 59 A 102 Diels-Kranz, cité par Arist. *PA* 10. 687a 6-b4 ; voir LONGO 2000. S'interrogeant dans les *Topiques* 101b 37-102b 3 sur l'attribution des prédicables, Aristote montre que le propre qui caractérise l'homme inclus dans le *génos* de l'animal ce peuvent être la qualité de bipède (qui le distingue du chien ou du cheval) ou la capacité de lire et d'écrire.

<sup>31</sup> Alcmæon fr. 24 A 5 et B 1 a Diels-Kranz, fragments cités par Theophr., *Sens* 25-26. Pour les différences entre homme et animal dans les traités d'Aristote, voir LONGO 1995.

on l'a signalé –, les capacités sensorielles dont disposent les hommes n'avaient qu'un rôle passif avant que Prométhée n'invente à leur intention les arts sémiotiques et interprétatifs du déchiffrement et de la conjecture. L'homme se distinguerait donc par cette forme d'intelligence pratique, la *súnesis*, qui pour un Thucydide est celle des grands hommes politiques athéniens, tels Thémistocle, Périclès, mais aussi le héros tutélaire Thésée.

Mais disposer d'organes multifonctionnels et des qualités d'une intelligence à la fois pratique et consciente ne semble pas suffisant pour différencier l'homme-*ánthropos* des animaux. Dans notre tradition extrêmement lacunaire, il semble qu'il ait appartenu à l'un des premiers de ces sages pré-platoniciens d'insister sur le rôle joué par l'éducation dans la fabrication de l'homme en tant qu'être humain. Dans le résumé qu'en fait pour nous un traité attribué à Plutarque, le vieil Anaximandre de Milet aurait affirmé que «dès le début l'homme s'est distingué des êtres vivants à l'aspect différent dans la mesure où les autres êtres animés ont rapidement une vie autonome alors que les humains requièrent des soins éducatifs de longue durée»<sup>32</sup>. Davantage que le développement civilisateur proposé par le Prométhée mis en scène par Eschyle, on anticipe avec Anaximandre l'idée développée vingt-cinq siècles plus tard par Herder : l'homme n'est rien sans *Bildung* et *Kultur* !

Lui-même animal, l'homme se distingue donc des autres êtres animés autant par les qualités de l'intelligence technique réalisée par l'intermédiaire d'un organe tel que la main, que par une intelligence politique d'ordre à la fois moral et social ; c'est la combinaison de ces deux types d'intelligence pratique qui permet la vie en société caractérisant la civilisation des hommes mortels. Sans doute est-ce dans quelques-uns des aphorismes d'Héraclite que l'on trouvera l'expression la plus concentrée de la conception hellène d'un *homo sapiens* aux qualités universellement partagées. «Commun à tous est le bon sens» : *phroneîn* compris comme attitude et jugement prudents et sages. Dès lors, «tous les hommes partagent la connaissance de soi-même et l'esprit sain». Trait commun à l'ensemble de l'humanité, la conscience de ses propres possibilités est couplée avec la sage modération, ce *sophroneîn* qui est au cœur de la sagesse delphique et qui permet à l'homme mortel de ne point dépasser les limites de sa condition de mortel. C'est pourquoi «la sage modération est la plus grande des vertus et la sagesse revient à dire la vérité et à agir selon la nature en étant à son écoute»<sup>33</sup>. La définition même de l'homme et de sa condition sociale par ses activités intellectuelles va de pair avec l'extraordinaire développement du lexique de l'intellect dont les sages penseurs de la nature sont les témoins avant Socrate et Platon.

<sup>32</sup> Anaximand. fr. 12 A 10 Diels-Kranz. On se référera encore aux nombreuses attestations de ces conceptions 'présocratiques' de l'essence de l'homme citées et bien commentées par VEGETTI 1987, p. 95-116.

<sup>33</sup> On a successivement cité les fr. 22 B 113, 116 et 112 Diels-Kranz d'Héraclite ; cf. KAHN 1979, p. 14-23 et 116-123, qui montre que loi et ordre politique sont finalement fondés chez Héraclite sur le *lógos* entendu comme discours et sur le *noûs* compris comme entendement ; sur l'idée du genre humain chez les Sophistes, puis chez Platon, cf. BALDRY 1965, p. 35-45 et 72-87, ainsi que HILFIGER 2004.

## 5. POUR CONCLURE : DISTINCTIONS INTERNES AU GENRE HUMAIN

Dans ses représentations multiples, la réflexion anthropopoiétique grecque semble se concentrer sur les effets pratiques d'une intelligence universellement partagée ; mais une intelligence en accord avec le paradigme hellène dans la mesure où elle permet de gérer, dans un réseau de relations civilisées, une condition humaine qui est marquée par les limites imposées par la mortalité, face aux dieux. Dans son orientation grecque, cette universalité de l'homme en tant que mortel est fondée non seulement sur le partage de qualités intellectuelles permettant actes techniques producteurs et relations sociales équilibrées, mais aussi sur une intelligibilité partagée du monde environnant par l'intermédiaire des arts interprétatifs de la lecture des signes. On pourra se mettre pour conclure à l'écoute d'un autre traité hippocratique, celui consacré au pronostic médical :

Il faut savoir à propos des marques de preuve (*tekméria*) et des indices (*semeía*) qu'en toute région et chaque année, les mauvais signes indiquent quelque chose de mauvais et les bons un bien ; en effet les indices énumérés disent la vérité en Libye, à Délos, en Scythie.

Du point de vue géographique, cette définition de l'extension spatiale de l'art sémiotique à la grecque est significative du caractère ambivalent de son universalité : la validité universelle de l'interprétation médicale des symptômes s'inscrit dans une représentation du monde habité qui, des régions extrêmes du sud libyen et du septentrion scythe, est focalisée sur Délos, le centre religieux et économique d'une mer Égée dominée à l'époque classique par les Athéniens<sup>34</sup>.

Même si elle s'avère hellénocentrée, l'universalité des capacités intellectuelles et sémiotiques de l'homme dépasse le cadre de la cité grecque. Les pérégrinations d'Ulysse montrent que les limites de l'essence anthropopoiétique de l'homme se trouvent aux marges du monde connu, là où les frontières entre la mortalité et la divinité, mais aussi l'humain et le monstrueux, le civilisé et le sauvage, l'homme et l'au-delà de l'homme se font floues et perméables. Par ailleurs ces limites de l'acception (grecque) de l'humanité et de l'extension de la classe de l'humain ne se définissent pas uniquement par rapport à l'extérieur. Au-delà des divisions ethniques et des groupements civiques, la conscience progressive de constituer une communauté grecque, selon la définition que donne par exemple Hérodote du *Hellenikón*, entraîne toute une série de distinctions internes au genre humain. La plus exploitée est celle qui sépare les Grecs des barbares, ces barbares que les guerres médiques portent à identifier avec les Perses et à doubler d'une partition territoriale entre Europe d'un côté et

<sup>34</sup> Avec Athènes, Délos ou l'Ionie comme point de référence, cette image très hellénocentrée du monde habité est répandue dès le Ve siècle ; elle marque aussi bien l'*Enquête* d'Hérodote que le traité hippocratique sur *Airs, eaux, lieux* : cf. CALAME 2005b, p. 267-273.

Asie de l'autre ; mais en particulier chez Hérodote, un certain relativisme culturel permet de distinguer au sein de la barbarie différents degrés de civilisation jusqu'aux Égyptiens qui grâce à leur histoire d'une remarquable profondeur ont pu transmettre aux Grecs les 'noms', c'est-à-dire l'identité de leurs dieux<sup>35</sup>. La confrontation des coutumes grecques avec les mœurs de leurs voisins plus ou moins lointains n'est pas toujours à l'avantage de la Grèce et ce constant décentrement présuppose une nature humaine unique.

Mais les différenciations ne sont pas uniquement d'ordre ethnique et culturel. On sait que pour Aristote, à l'intérieur du genre humain, la femme ne dispose pas du même statut que l'homme. D'ordre fondamentalement physiologique, les différences sont pensées moins en termes d'opposition qu'en termes de gradation sur une échelle qui va du passif à l'actif. Ainsi, par exemple, si sperme et menstrues doivent être considérés l'un et les autres comme des résidus de nourriture, dans le processus anthropopoiétique de la conception tel que le conçoit Aristote, le sperme vient en quelque sorte alimenter le sang menstruel ; conclusion : « Si le mâle est comme le moteur et créateur, la femelle, en tant que femelle, comme l'élément patient, à la semence du mâle, la femelle ne saurait apporter de la semence, mais seulement de la matière (...) ; car la nature des menstrues relève de la matière première »<sup>36</sup>. Il est remarquable que pour désigner le mâle et la femelle, Aristote utilise des termes génériques à la forme neutre : 'le masculin' (*tò árren*) et 'le féminin' (*tò thēlu*). C'est que cette conception de la collaboration asymétrique entre mâle et femelle dans le processus complexe de la génération s'étend aux autres mammifères. Dès lors, dans les *Enquêtes sur les animaux*, les observations faites sur la différenciation dans les caractères physiques et moraux du mâle et de la femelle s'appliquent à l'homme aussi bien qu'aux animaux de grande taille et aux quadrupèdes vivipares ; pour conclure par exemple que si le caractère des femelles est en général plus doux et qu'elles se laissent mieux apprivoiser, en revanche les mâles sont plus courageux ; et si l'être humain (*ánthropos*) jouit parmi les animaux de la nature «la plus achevée», la compassion, les larmes, la jalousie, les plaintes, les accès de colère distinguent la femme comme *guné* de l'homme qui, en tant qu'*anér*, se révèle plus actif et plus empressé<sup>37</sup>.

À l'intérieur du genre humain, pas plus d'ailleurs qu'en ses marges, il n'y a à chercher d' 'altérité radicale'. Au-delà d'une *phúsis* fondamentalement identique, ce sont surtout les caractères et les coutumes, les *nómoi* à instituer les différences, avec des gradations dans le plus ou le moins par rapport à une norme grecque, en général de l'ordre de l'implicite. Ainsi en va-t-il également des différences de statut social : citoyen, métèque, artisan, affranchi, esclave, pour

<sup>35</sup> Sur cette image anthropologique complexe du monde, voir notamment HARTOG 1996, p. 87-112 (pour la position attribuée à la civilisation de l'Égypte, p. 55-69).

<sup>36</sup> Arist. *GA* 1. 726b 1-729a 33 ; pour cette représentation biologique d'une nature féminine, on pourra se référer, parmi de nombreuses études, à LLOYD 1983, p. 58-111.

<sup>37</sup> Arist. *HA* 9. 608a 21-608b 15 ; voir, par exemple SASSI 1988, p. 81-116.

n'évoquer que le cas de l'Athènes classique. Mais il s'agit de catégories qui peuvent se recouper, et de deux manières : à l'époque de la guerre du Péloponnèse par exemple les exclus de la citoyenneté athénienne que sont les métèques pouvaient acheter l'équipement de l'hoplite et servir aux côtés des citoyens dans la défense de la cité ; par ailleurs, parmi les métèques servant dans l'armée athénienne comme hoplites se trouvaient de nombreux barbares, Lydiens, Phrygiens ou Syriens<sup>38</sup>.

Et que dire du statut anthropologique complexe qu'Aristote attribue à l'esclave ? Comme tout être humain l'esclave a une âme et c'est ce qui permet de le définir non seulement comme un 'outil animé' (*órganon émpsukhon*), mais surtout comme une propriété qui est orientée davantage vers l'action que vers la production. Soumis comme tous les autres êtres vivants à la relation dialectique de domination entre l'âme et le corps, l'esclave a part à la raison (*lógos*), mais par nature il ne peut que la percevoir sans être capable d'y recourir. Et si le caractère instrumental de l'esclave semble inscrit dans sa nature, l'esclavage imposé aux prisonniers de guerre contraint Aristote à reconnaître que tout homme peut devenir esclave par le biais d'une convention : non plus *phúsis*, mais *nómos* ; non plus un état naturel, mais un statut social. Sans oublier de plus que l'ensemble de cette réflexion paradoxale est placé sous le chapeau de la thèse qui fait de l'homme un animal politique par nature (*ánthropos phúsei politikòn zôion*) ; un être de nature civique dans la mesure où seul parmi les autres êtres vivants il possède le *lógos* entendu comme discours, et par conséquent la possibilité de s'exprimer et d'argumenter sur les valeurs du juste et de l'injuste, du bien et du mal ; remarquons à ce propos que dans les *Parties des animaux*, Aristote montrait qu'en raison de la mobilité singulière de sa langue, l'homme se distinguait des autres animaux par sa perception particulière des saveurs et par le langage articulé ! «Or c'est le partage commun de ces valeurs qui fait la famille et la cité», conclut Aristote en incluant ensuite les esclaves dans la maison<sup>39</sup>. La représentation de l'humain dans son essence revient à une anthropopoiésis d'éthique politique.

Mais au-delà des traits distinctifs inscrits dans la *phúsis* ou relevant du *nómos*, hommes et femmes, Grecs et barbares, adultes et jeunes, citoyens, artisans et esclaves appartiennent d'une manière ou d'une autre au même genre humain. Et c'est sans doute cette appartenance commune qui induit la perspective relativiste volontiers adoptée par historiens et sophistes de l'époque classique. Tel est en tout cas le principe fondant le petit traité des *Discours doubles*, exercices scolaires de rhétorique

<sup>38</sup> Voir à ce propos le bon chapitre de CARTLEDGE 1993, p. 90-117. Pour la dialectique entre *nómos* et *phúsis* dans l'anthropologie de l'époque classique, voir notamment THOMAS 2000, p. 102-134.

<sup>39</sup> Arist. *Pol.* 1. 1253a 1-18 et 1253b 23-1254b 26, cf. *PA* 660a 17-27 ; on renverra ici aussi au chapitre correspondant chez CARTLEDGE 1993, p. 118-151, notamment sur la double homologie «Grec : barbare :: libre : esclave» et «libre : esclave :: citoyen : étranger», sans compter les ressemblances que présente le statut de l'esclave avec celui attribué à la femme.

philosophique qui consistent à affronter à propos des coutumes de l'homme des affirmations exactement contraires pour en résoudre les contradictions dans une position de relativisme absolu.

Les uns affirment que le bien est une chose et le mal une autre. Les autres, que la même chose serait pour les uns bonne, pour les autres mauvaise, et, pour le même homme, tantôt bonne, tantôt mauvaise. Pour ma part, c'est l'opinion de ces derniers que je ferai passer en avant. J'examinerai cela en me fondant sur la vie humaine (*ho anthrópinos bíos*), attachés au manger, au boire et aux plaisirs d'amour. Toutes choses mauvaises pour un malade, mais bonnes pour qui a la santé et en éprouve le besoin<sup>40</sup>.

Certes, l'énoncé initial de ce manuel anonyme que l'on aimerait attribuer à un élève de Protagoras situe ces 'discours doubles' dans la bouche des praticiens de la sagesse 'en Grèce' ; il n'en reste pas moins que par référence aux manières de la table, à la consommation du vin et aux relations sexuelles, cette pensée de sagesse médicale englobe les divergences qui seront relevées au sujet de l'activité guerrière entre Athéniens et Lacédémoniens, Achéens et Troyens, Grecs et barbares/Perses, voire Lapithes et Centaures, englobés dans un même mode de vie propre à l'homme.

Pour en revenir en structure annulaire au point de départ proposé pour ce bref parcours, écoutons encore une fois Thucydide justifier, en guise de prélude à son traité, le sujet et le scénario donnés à son entreprise historiographique. Tout en se réclamant de l'autorité de la Muse, le poète homérique narrant les hauts faits de la guerre de Troie ne procédait pas autrement : Achille et sa colère, les Achéens et leurs souffrances — l'action narrative avec ses protagonistes. Dans la mesure où il touche aussi une partie des 'barbares', le conflit entre les Péloponnésiens et les Athéniens semble concerner finalement «la plus grande partie de l'humanité» (*epi pleíston anthrópon*)<sup>41</sup>. Sans doute est-ce là le meilleur moyen pour Thucydide de légitimer l'inscription dans une nature humaine des comportements relevés à l'occasion du déroulement de la guerre du Péloponnèse. Manière anthropopoiétique de construire par le discours historique une représentation psychologique et politique de l'humain qui aura une large influence sur nos propres manières de configurer l'histoire des hommes ; une représentation qui correspond essentiellement à un mode de vie, et à un mode de vie aussi fragile que versatile, tant il est vrai que la réflexion anthropopoiétique des Grecs est constamment orientée vers la pratique : l'humain est sans cesse à reconstruire.

<sup>40</sup> *Diss. Log.* 90. 1. 1-2 Diels-Kranz (trad. J.P. Dumont).

<sup>41</sup> Thuc. 1. 1. 2.

Claude Calame  
 Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris  
 Centre Louis Gernet de recherches comparées sur les sociétés anciennes  
 2 Rue Vivienne  
 F – 75002 Paris  
 e-mail: [claude.calame@unil.ch](mailto:claude.calame@unil.ch)

## BIBLIOGRAPHIE

- AFFERGAN ET AL. 2003 : F. Affergan, S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, M. Kilani, F. Remotti (éds), *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris 2003.
- BALDRY 1965 : H.C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge 1965.
- BLAISE ET AL. 1996 : F. Blaise, P. Judet de La Combe, Ph. Rousseau (éds), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille 1996.
- BRIAND 1998 : M. Briand, *Les origines des hommes dans la lyrique grecque archaïque : fonctions et énonciations de mythes*, dans J.M. Galy, A. Thivel (éds), *Les origines de l'homme d'après les Anciens*, Nice 1998, p. 55-70.
- CALAME 1985 : C. Calame, *Les figures grecques du gigantesque*, «Communications» 42 (1985), p. 147-172 (repris dans C. Calame, *Sentiers transversaux. Entre poétiques grecques et politiques contemporaines*, Grenoble 2008, p. 109-132).
- CALAME 2005a: C. Calame, *From the Civilization of Prometheus to Genetic Engineering : The Role of Technology and the Uses of Metaphor*, «Arion» 3. 13 (2005), p. 25-57.
- CALAME 2005b : C. Calame, *Masques d'autorité. Fiction et pragmatique dans la poétique grecque antique*, Paris 2005.
- CALAME 2006: C. Calame, *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Paris 2006.
- CARTLEDGE 1993 : P. Cartledge, *The Greeks*, Oxford-New York 1993.
- CERRI 1975 : G. Cerri, *Il linguaggio politico nel Prometeo di Eschilo. Saggio di semantica*, Roma 1975.
- CHANTRAINE 1968 : P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968.
- DARBO-PESCHANSKI 1998 : C. Darbo-Peschanski, *L'historien grec ou le passé jugé*, dans N. Loraux et C. Miralles (éds), *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris 1998, p. 143-189.
- DETIENNE - VERNANT 1974 : M. Detienne, J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris 1974.
- DUPONT-ROC - LALLOT 1980 : R. Dupont-Roc, J. Lallot, *Aristote. La Poétique*, Paris 1980.

- FOWLER 1998 : R.L. Fowler, *Genealogical Thinking, Hesiod's Catalogue, and the Creation of the Hellenes*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society» 44 (1998), p. 1-19.
- HALL 1997 : J.M. Hall, *Ethnic identity in Greek antiquity*, Cambridge 1997.
- HALL 2002 : J.M. Hall, *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, Chicago-London 2002.
- HARTOG 1996 : F. Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris 1996.
- HILFIGER 2004 : M. Hilfiger, 'L'humanité' chez Platon, «Le Philosophoire» 23 (2004), p. 151-176.
- HORNBLOWER 1987 : S. Hornblower, *Thucydides*, London 1987.
- HORNBLOWER 1991 : S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides I. Books I-III*, Oxford 1991.
- KAHN 1979 : Ch.H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979.
- LISSARRAGUE 2001 : F. Lissarrague, *La fabrique de Pandore : naissance d'images*, dans J.C. Schmitt (éd.), *Ève et Pandore. La création de la femme*, Paris 2001, p. 39-66.
- LLOYD 1983 : G.E.R. Lloyd, *Science, Folklore and Ideology*, Cambridge 1983.
- LONGO 1995 : O. Longo, *L'antropologia*, dans G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (éds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica II. La ricezione e l'attualizzazione del testo*, Roma 1995, p. 737-762.
- LONGO 2000: O. Longo, *La mano dell'uomo da Aristotele a Galeno*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 95 (2000), p. 7-29.
- MANUWALD 2003 : B. Manuwald, *Goldene Zeit, Fortschrittsdenken und Grenzüberschreitung. Zu kulturtheoretischen Texten aus der griechischen und römischen Antike*, dans O. Krüger, R. Sariönder, A. Dreschner (Hrsg.), *Mythen der Kreativität*, Frankfurt a/M. 2003, p. 123-141.
- MORGAN 2000: K.A. Morgan, *Myth and Philosophy : From the Presocratics to Plato*, Cambridge 2000.
- PUCCI 1993 : P. Pucci, *L'io e l'altro nel racconto di Ulisse sui Ciclopi*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 3. 11 (1993), p. 20-46.
- PUCCI 1998 : P. Pucci, *The Songs of the Sirens. Essays on Homer*, New York-Oxford 1998.
- SAÏD 1975 : S. Saïd, *Sophiste et tyran ou le problème du Prométhée enchaîné*, Paris 1975.
- SASSI 1988: M.M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Torino 1988.
- SEGAL 1962 : Ch. Segal, *The Phaeacians and the Symbolism of Odysseus' Return*, «Arion» 1 (1962), p. 17-64.
- SEGAL 1994 : Ch. Segal, *Singers, Heroes and Gods in the Odyssey*, Ithaca-London 1994.
- SOURVINOU-INWOOD 1995: Ch. Sourvinou-Inwood, *"Reading" Greek Death. To the End of the Classical Period*, Oxford 1995.
- THOMAS 2000 : R. Thomas, *Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge 2000.
- VEGETTI 1987 : M. Vegetti, *Il coltello e lo stile*, Milano 1987<sup>2</sup>.

VERNANT 1979 : J.-P. Vernant, *À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode*, dans M. Detienne, J.-P. Vernant (éds), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, p. 37-132.

VIAN 1963 : F. Vian, *Les Origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris 1963.

VIDAL-NAQUET 1970: P. Vidal-Naquet, *Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssée*, «Annales E. S. C.» 25 (1970), p. 1278-1297.

VIDAL-NAQUET 1983: P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1983<sup>2</sup>.

WEST 1966 : M.L. West, *Hesiod. Theogony*, Oxford 1966.

WEST 1978 : M.L. West, *Hesiod. Works and Days*, Oxford 1978.

WIEWIORKA 2005 : M. Wiewiorka, *La différence. Identités culturelles : enjeux, débats et politiques*, Paris 2005<sup>2</sup>.