

ISSN: 0213-2052

## AU-DELÀ DU CORPS AU-DELÀ DE L'ESPRIT: LA POLITIQUE DE LA NOSOS TRAGIQUE

*Más allá del cuerpo, más allá de la mente: la política del  
nosos trágico*

*Beyond the body-beyond the mind: the politics of the tragic  
nosos*

Anastasia SERGHIDOU

*Universidad de Creta. Correo-e: serghidou@phl.uoc.gr*

Fecha de aceptación definitiva: 15-09-2005

BIBLID [0213-2052(2005)23;251-268]

RESUMEN: Este trabajo trata la idea de cordura y la de salud mental y el modo en el que son tratadas en las tragedias. La investigación se centra en la cordura como un fenómeno social que afecta tanto a individuos como a multitudes. Más concretamente se examinan los rasgos morales y políticos que definen los límites entre un comportamiento sensato e insensato. El interés se concentra en las actitudes desviadas heroicas y las expresiones afectivas que marcaban lo anormal. Desde este punto de vista debe resaltarse el paralelismo entre los valores cívicos y las actitudes mentales normales. El estudio examina la idea de *kakos polites* como una expresión metafórica de falta de cordura y analiza la malignidad ética y la desobediencia a las leyes, a menudo generada por una incorrecta *politai* como un rechazo de *sophrosynè*. Creon nos sirve como ejemplo significativo de tal actitud. Algo equivalente puede apreciarse dentro de un contexto divino donde el poder divino funciona como un garante del orden mental. Las cuestiones planteadas en las tragedias tienen un mayor interés dado que cuestionan un fenómeno personal en el ámbito de un contexto

público y político. Resulta interesante que los modelos de falta de cordura llegaran a ser visibles a través de figuras hegemónicas específicas.

*Palabras clave:* cordura, salud mental, tragedias, *kakos polites*, *sophrosynè*.

ABSTRACT: This study deals with the idea of sanity and mental health and the way they are discussed by the Tragedians. The investigation focuses on sanity as a social phenomenon which affects both individual and multitudes. More accurately it examines the moral and political traits which define the limits between sane and insane behaviour. Special interest is given on heroic deviated attitudes and the affective expressions which marked the abnormal. From this point of view a parallelism is to be noted between civic values and normal mental attitudes. The study examines the idea of *kakos polites* as a metaphorical expression of insanity and analyses the ethical malignity and disobedience to laws, often generated by incorrect *politai* as a refusal of *sophrosynè*. Creon serves as a significant example of such an attitude. An equivalent state of affairs may be noticed within a divine context where divine power functions as a guarantor of mental order. The questions posed by the Tragedians have a broader interest given that they interrogate a personal phenomenon under the scope of a public and political context. Interestingly, models of insanity become visible through specific hegemonial figures.

*Key words:* sanity, mental health, Tragedians, *kakos polites*, *sophrosynè*.

To understand Greek tragic madness in its own terms, we must tear out of ourselves, if we can, this nineteenth-century hold on our imagination. Historically, it is an oddity<sup>1</sup>.

J.-P. Vernant insistió en sus análisis del discurso trágico sobre «el mensaje» enfermado en cada tragedia y sobre la importancia del contexto en el que el texto trágico está inscrito. La plena autenticidad y el peso de significación de la obra permanece en efecto más allá de las líneas escritas. El contexto del que se trata, es un contexto mental, un «universo de significaciones», que debe ser descifrado. Pero para ello, debe visiblemente estar situado sobre un «plan de realidad»<sup>2</sup>. Es precisamente este plan de realidad que hace del discurso trágico un lugar de cuestionamiento histórico, un

1. PADEL, R.: *Whom The Gods Destroy. Elements of Greek Madness*. Princeton, 1995, p. 31. Una esbozo de la presente investigación ha sido presentada en *Newnham College, Cambridge* durante el coloquio «Greek Madness: Rethinking the Irrational», en marzo 1999.

2. VERNANT, J.-P. et VIDAL-NAQUET, P.: *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne*. Paris, 1986, p. 22.

espace dans lequel se discute la réalité politique, religieuse, civique et quotidienne de la Grèce, voire d'Athènes du v<sup>ème</sup> siècle.

La problématique de la *nosos* ou du *nosêma*, largement évoquée par les Tragiques, n'est pas un objet historique en soi. Il n'est donc pas question d'analyser sa place dans un contexte précis d'évolution chronologique et événementielle. Ce qui nous intéresse ici c'est plutôt la façon dont les dramaturges s'en sont servi pour avancer un questionnement sur le phénomène culturel du nocif. Leurs interrogations nous dévoilent les outils intellectuels qui fixèrent les bornes entre le sain et le malsain. Il s'agit là d'une élaboration mentale qui manifestement s'inspira de la réalité collective et plus particulièrement politique dont l'idéal se fondait principalement sur la bonne mesure<sup>3</sup>.

Dans l'*Agamemnon* d'Eschyle le chœur chante avec ferveur que

...trop florissante, la santé inquiète (τᾶς πολλᾶς ὑγείας), car la maladie, la voisine avec laquelle elle partage le même mur (νόσος γὰρ/γείτων ὁμότοιχος), toujours s'apprête à la jeter à bas... La prospérité triomphante heurte soudain un écueil invisible...<sup>4</sup>.

Se référant à la santé, les vieillards du chœur mettent l'accent sur les dangers de la maladie, de la *nosos*, à travers son négatif même, à savoir l'«excès» de santé. Or, insister sur la nocivité de l'excès de santé, n'a rien de surprenant si l'on songe à l'importance que les Grecs accordaient au *metron*, à la bonne mesure en toute chose. Ceci domine en matière de bonne conduite dans l'ensemble de la tragédie: «Μέτρον τὸ βέλτιστον», chante le chœur dans l'*Agamemnon* qui, évoquant les méfaits d'une opulence excessive n'hésite pas à entrevoir dans la perte de la déraison une des conséquences majeures de la démesure. «La mesure est le bien suprême; souhaitons fortune sans péril qui suffise à une âme sage»<sup>5</sup> dit-il, nous rappelant peut-être ce qu'Hérodote nous rapporte à propos de la déraison de Cléomène liée, quant à elle, à un autre excès: celui de la boisson<sup>6</sup>.

L'idée de l'excès de santé, avancée par Eschyle, met en avant une question majeure qui touche généralement la problématique de la santé à savoir celle du

3. La question de l'historicité de la déraison et des affects relatifs au pathologique et non-pathologique ainsi que la lecture sociologique et pas uniquement littéraire du phénomène tel qu'il est exprimé dans les textes anciens a été récemment mis en valeur par D. HERSHKOWITZ (*The madness of Epic. Reading Insanity fom Homer to Statius*. Oxford, 1998). COLLINGE, N.: «Medical Terms and Clinical Attitudes in the Tragedians», *Bulletin of the Institut of Classical Studies*, 9, 1962, pp. 43-55, évoquait déjà la particularité de l'usage de la terminologie médicale par les Tragiques et la richesse sémantique que celle-ci avançait. Le terme de *nosos* est un exemple d'une telle polysémie.

4. Eschyle, *Agamemnon*, vv. 1001-1005.

5. Eschyle, *Agamemnon*, 378-380. Comme cela a été signalé par MAZON, P.: *Eschyle*, p. 23, n. 2, le passage est très probablement imité en partie de Solon (fr. 8 τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἔπιπται/ἀνθρώποισιν ὅσοις μὴ νόος ἄρτιος ἦ).

6. Hérodote, VI, 84.

contrôle, de la maîtrise de soi, de la surveillance, des «limites», enfin, à ne pas dépasser; limites imposées par ce mur imaginaire qui délimite le territoire du sain et celui du malsain et du nocif<sup>7</sup>. Ces limites hypothétiques sont des garants de normalité, des points de repères dans l'univers de la bonne conduite physique qui dicte, dans le contexte des conventions tragiques, ce qui peut être considéré comme digne d'être classé du bon ou du mauvais côté des «frontières». Ces frontières servent ainsi de critères moraux qui, investis des normes socio-politiques de la cité classique du v<sup>e</sup> siècle, confèrent à l'idée de santé une dimension sociale et politique<sup>8</sup>. Il y aurait ainsi, présente tout au long de la tragédie, une politique de la santé qui n'est pas séparée, semble-t-il, des valeurs éthiques, sociales et religieuses de la cité du v<sup>ème</sup> siècle<sup>9</sup>, ni même des conventions tragiques soulignant la faiblesse de l'homme face à son propre destin et imposant l'idée de l'*hamartia*.

Ainsi le héros qui, pour reprendre les mots d'Aristote «à raison d'une faute qu'il a commise (δι'ἀμαρτίαν τινά)» tombe dans le malheur, est censé subir un changement, une *metabolè*, qui l'exclut de la «renommée et du bonheur qui lui sont propres»<sup>10</sup>. Il convient de préciser que souvent, c'est au niveau du corps physique que ce changement, cette *metabolè*, se manifeste, le corps malade étant une des expressions majeures des malheurs héroïques<sup>11</sup>. Or, associée à cette idée de la

7. Cette question n'était évidemment pas propre au monde grec puisqu'elle est aussi présente à l'époque moderne. Voir sur ce sujet l'étude de G. VIGARELLO (*Histoire des Pratiques de la santé*. Paris, 1993) où l'auteur insiste sur les pratiques sanitaires qui, en Occident, visaient à prévoir le mal et à maintenir la santé dans les aléas de la vie. Pratiques qui manifestement mettaient l'accent sur l'hygiène du corps et qui s'inscrivaient dans le cadre plus vaste de la gestion urbaine. L'oeuvre de M. Foucault démontre également comment, au niveau de la santé mentale, les frontières qui séparaient la raison de l'aliénation mentale furent moralement et socialement construites (cf. FOUCAULT, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, 1972).

8. Sur l'impact social et démographique des maladies en Grèce ancienne, voir CORVISIER, J.-N.: *Santé et Société en Grèce Ancienne*. Paris, 1985.

9. La déesse de la santé (*Hygieia*) occupe souvent une place importante dans les lieux de culte où dans des espaces politiquement investis, tels une Agora ou un gymnase. Allant de pair avec Asclépios (cf. Pausanias, 2,4, 5; 2, 11, 6; 2, 27, 6; 8; 32, 4; 3, 22, 13; 7, 23, 8. Hippocrate, *Corpus Hippocratique*, *Jusjurandum*, 1), elle est même associée à Athéna (Pausanias, I, 34, 8; I, 34, 3; VIII, 47, 1) allant jusqu'à constituer un de ses attributs (cf. Pausanias, I, 31, 6). Athena-Hygieia semble avoir précédé l'introduction du culte d'Hygieia proprement dit à Athènes-culte importé du Péloponnèse à une époque relativement tardive. Il faut comprendre, ainsi qu'il a été démontré par E. STAFFORD (*Worshipping Virtues*. London, 2000, pp. 147-171) que sa séparation d'Asclépios et son autonomie ultérieure sont liées à la personnification d'un concept et non pas à une figure mythologique. Cette particularité suggère des questions quant à la façon dont les Grecs ont choisi de manipuler la représentation de l'idée de la santé dans un contexte à la fois religieux et politique. Des éléments importants sur la distribution de son culte sont fournis par SOBEL, H.: *Hygieia: die Göttin der Gesundheit*. Darmstadt, 1990. Sur l'attestation de Athena-Hygieia à Athènes voir PARKER, R.: *Athenian Religion*. Oxford, 1996, p. 175.

10. Aristote, *Poétique*, 1453 a, 10 «μήτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλων εἰς τὴν δυστυχίαν ἀλλὰ δι'ἀμαρτίαν τινά, τῶν ἐν μεγάλῃ δόξῃ ὄντων...».

11. Sur l'avilissement du corps comme signe de dégradation héroïque voir notre étude, «Corps Héroïque et Expérience du Moi Servile dans la Tragédie», *EMC/CW*, 41, n.s. 16, 1997, pp. 391-420.

*metabolè*, le passage de la santé à la maladie ou de la maladie à la santé est significatif puisqu'il marque d'habitude des ruptures et des crises de toute sorte alors, que la *metabolè* suggère un retour dans le droit chemin et un apaisement des douleurs physiques et psychiques inévitables: «...le changement est toujours agréable» (μεταβολὴ πάντων γλυκὴ)<sup>12</sup>, dit Electre à son frère malade qui, à son tour, convient que cela donne effectivement «l'illusion de la santé. Et mieux vaut l'illusion, même sans réalité» (Μάλιστα· δόξαν γὰρ τόδ' ὑγιείας ἔχει—/κρεῖσσον δὲ τὸ δοκεῖν, κᾶν ἀληθείας ἀπῆ)<sup>13</sup>.

Cela étant, lieu d'exposition des symptômes, le corps devient la surface sur laquelle se reflète la souffrance du héros<sup>14</sup>. Une souffrance qui, si l'on suit les conventions tragiques, ne peut être uniquement physique. Le corps physique également porteur de toute une série de manifestations thymiques, s'expose à des souffrances à la fois physiques et psychiques<sup>15</sup>. Ainsi exposée à la menace de la catastrophe venant de l'extérieur, la prestance physique devient un enjeu à partir duquel se posent souvent des questions sur les limites, d'ordre physiques, certes, mais aussi morales qui séparent le normal du pathologique.

Ce qui m'intéresse dans le présent travail c'est donc la façon dont la maladie, la *nosos*, comme crise, comme élément déclencheur de la *metabolè*, s'intègre dans la société tragique pour définir le malade et plus particulièrement le malade mental, l'insensé, celui qui, pour une raison ou une autre, a le *phrèn* souffrant: une façon, peut-être, de saisir les «frontières» imposées par ce mur imaginaire dont parle Eschyle, qui sépare et unit à la fois le sain et le nocif. Bornes fluides, difficilement repérables, les limites qui séparent la santé mentale de la déraison sont soumises à des critères diagnostiques qui sont la plupart du temps subordonnés à la morale et aux idéaux civiques. Basculer du côté de la nocivité suppose l'adoption d'une conduite précise qui dénie les normes imposées par la «société tragique» et les valeurs propres à l'univers ethico-religieux qui les constitue. Examinons cela de plus près.

12. Euripide, *Orestes*, v. 234.

13. Euripide, *Orestes*, vv. 235-236.

14. Sur la bravoure, l'ardeur et la vigueur appartenant aux membres de la classe dominante représentée par les modèles héroïques et la difformité propre aux êtres considérés comme inférieurs, voir GRMEK, M. D.: *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*. Paris, 1983, pp. 43-88.

15. Sur le rapport entre le psychisme et le corps dans la tragédie grecque, voir PIGEAUD, J.: *La Maladie de l'âme*. Paris, 1981, pp. 375-439. Sur la dualité du corps et de l'âme dans le contexte philosophique ancien et l'argumentation philosophique moderne qui met l'accent sur l'interaction de la conscience et du corps, voir OSTENFELD, E.: *Ancient Greek Psychology and Modern Mind-body Debate*. Aarhus, 1987. Sur la perception aristotélicienne du corps et l'identité personnelle, voir HARTMAN, E.: *Substance, Body, and Soul*. Princeton, 1977, pp. 103-130.

## ÉTHIQUE DE LA RAISON ET COMMUNAUTÉ CIVIQUE

La «faute» qui fait basculer le héros tragique dans le malheur sera souvent la cause de la perte de son équilibre mental, nous rappelant ainsi que, dans la tragédie, les comportements humains dépendent d'une éthique de la bonne conduite héroïque qui exige le respect de la volonté divine et des institutions civiques. C'est en ce sens que, dans les *Euménides*, le chœur d'Eschyle chante que «s'il est avéré que la démesure est fille de l'impiété, la santé mentale au contraire a pour fils le bonheur aimé qu'appellent tous les vœux humains»

Ξύμμετρον δ'ἔπος λέγω  
δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος  
ὡς ἐτύμως, ἐκ δ' ὑγιεί-  
ας φρενῶν ὁ πάμφιλος  
καὶ πολύευκτος ὄλβος<sup>16</sup>.

Génératrice de bonheur, la santé des *phrènes* semble en effet aller de pair avec la *sebas* qu'exigent la communauté des dieux et la justice civique des mortels. Transgresser cette double convention est précisément une preuve de démesure. Une démesure qui s'«inscrira» de manière impitoyable sur l'être humain qui échappe à la *sophrosynè* et à l'effroi nécessaire qui veille sur lui. Car, introduite dans l'univers du judicieux, la santé mentale, associée à l'image de la bonne conduite du citoyen, doit respecter la *dikè* qui, gérant hommes et cités, écarte l'humanité de l'anarchie et du despotisme, ainsi que le remarque Athéna dans la tirade qu'elle prononce en ce grand moment qui est l'institutionnalisation de l'Aréopage, évoqué dans les *Euménides* d'Eschyle: «Ni anarchie ni despotisme (τὸ μῆτ' ἀναρχον μῆτε δεσποτούμενον), c'est la règle qu'à ma ville je conseille d'observer avec respect. Que toute crainte (...σέβειν) surtout ne soit pas chassée par elle en dehors de la ville... (καὶ μὴ τὸ δεινόν πᾶν πόλεως ἔξω βαλεῖν)<sup>17</sup>. En effet, comme le chante le chœur dans la même pièce, «il est des cas où l'effroi (τὸ δεινόν) est utile et, vigilant gardien des *phrenès* (φρενῶν ἐπίσκοπον), y doit siéger en permanence. Il est bon d'apprendre à être modéré sous l'impact de la douleur (ξυμφέρει σωφρονεῖν ὑπὸ στένει)<sup>18</sup>».

Ainsi, les frontières réelles de l'espace civique fixant l'intérieur ou l'extérieur de la *polis* sont aussi investies d'une dimension métaphorique s'accompagnant de manière systématique de l'idée de la norme<sup>19</sup>. Une norme qui détermine l'intégration

16. Eschyle, *Les Euménides*, vv. 531-537.

17. Eschyle, *Les Euménides*, v. 696.

18. Eschyle, *Les Euménides*, v. 516.

19. Les limites de l'espace civique sont très tôt tracées dans le monde grec par l'apparition des fortifications. Or, la fortification n'avait pas uniquement une utilité défensive. Elle dénote un processus civilisateur dont les auteurs, dès Homère, furent parfaitement conscients. Sur cet aspect idéologiquement investi voir LEVY, E.: «Asty et Polis dans l'Iliade», *Ktèma*, 8, 1983, pp. 55-73.

ou l'exclusion sociale. Associé à la transgression des normes civiques qui sous-tendent les lois juridiques ou les prescriptions divines et définissent les statuts sociaux, le comportement insensé, en tant que transgression de la norme, fait manifestement partie intégrante d'un questionnement civique. C'est ainsi que Tirésias, sage devin et personnage loyal envers les dieux, sévèrement critiqué par Kadmos, sera accusé dans les *Bacchantes* de déraison, à l'instant même où il accepte volontairement un dieu étranger aux traditions de la cité, à savoir Dionysos: «Mon fils, Tirésias avec raison t'exhorte. Reste avec nous, n'enfreins pas nos lois (μὴ θύραζε τῶν νόμων). En ce moment, tu t'envoles et ta raison raisonne dans le vide».

Ἦ παῖ, καλῶς σοι Τειρεσίας παρήνεσεν  
 οἴκοι μεθ' ἡμῶν, μὴ θύραζε τῶν νόμων.  
 Νῦν γὰρ πέτη τε καὶ φρονῶν οὐδὲν φρονεῖς<sup>20</sup>.

«Ne transgresse pas le seuil imposé par les lois» (μὴ θύραζε τῶν νόμων). Telle serait la consigne donnée par un citoyen averti. Aller au-delà de ces limites imposées par la norme juridique implique en effet la déraison. Peut-être faudrait-il ajouter à cette exhortation de Kadmos les paroles prononcées par Poseidon dans les *Troyennes* d'Euripide mettant l'accent sur le respect de la tradition ancestrale de la cité, ce dernier n'hésite pas à préciser qu'il est «Insensé (μῶρος) le mortel qui détruit les cités et livre à l'abandon les temples et les tombes, asiles sacrés des morts...»<sup>21</sup>.

Signe de bonne conduite civique, le respect des institutions de la cité et des lois qui la gèrent confère à chacun la raison nécessaire qui le fait admettre dans le corps des citoyens, c'est-à-dire des héros valeureux. Car, comme le précise Tirésias dans les *Bacchantes*, celui qui dépourvu de raison n'est qu'un fléau pour la cité:

Θρασύς δὲ δυνατὸς καὶ λέγειν οἴός τ' ἀνὴρ  
 κακὸς πολίτης γίγνεται νοῦν οὐκ ἔχων.

(Or un rhéteur habile, et fort de son audace, sans raison, n'est qu'un fléau pour la cité)<sup>22</sup>.

De même, l'esprit malade d'un tyran, tel celui de Créon qui, à croire Tirésias, se répand dans la cité, fait souffrir toute la communauté civique: «Eh bien! ce mal dont souffre Thèbes, il nous vient de ta volonté» («Καὶ ταῦτα τῆς σῆς ἐκ φρενός νοσεῖ πόλις»)<sup>23</sup>. *Kakos politès* et déraison vont ainsi de pair, nous rappelant qu'un vilain est avant tout celui qui s'oppose aux *nomoi*. Le chœur des *Suppliantes* d'Eschyle

20. Euripide, *Les Bacchantes*, v. 330-v. 331.

21. Euripide, *Les Troyennes*, vv. 95-96 Μῶρος δὲ θνητῶν ὅστις ἐκπορθεῖ πόλεις, / ναοὺς τε τύμβους θ' ἱερὰ τῶν κεκμηκότων, / ἐρημιά δούς αὐτοὺς ὄλεθ' ὕστερον.

22. Euripide, *Les Bacchantes*, v. 270-271.

23. Sophocle, *Antigone*, v. 1015.

le confirme: évoquent la justice de Zeus il précise que «Zeus impartial suivant leurs mérites, traite les méchants (κακοί) en coupables, en justes ceux qui se conforment à la loi (ἐννόμοις)»<sup>24</sup>. (... ἄδικα μὲν κακοῖς, ὅσια δ' ἐννόμοις). S'opposer aux *nomoi*, au droit coutumier<sup>25</sup>, serait alors s'opposer à une logique civique qui préserve la *polis* des fléaux, que l'ont pourrait qualifier de nocifs. Cette logique, d'ailleurs, est celle qui favorise la parole raisonnée, le *logos* ou la *sophrosynè* et encourage tacitement une cohésion sociale, hostile aux effets nocifs de la sédition<sup>26</sup>. Car, comme le chante le chœur dans l'*Héraclès* d'Euripide: «La sagesse est bannie d'un état qui s'abandonne à la nocivité de la discorde (στάσει νοσοῦσα) et des mauvais conseils...».

Οὐ γὰρ εὖ φρονεῖ πόλις  
στάσει νοσοῦσα καὶ κακοῖς βουλευμασιν  
οὐ γὰρ ποτ' ἄν σὲ δεσπότῃν ἐκπίσατο<sup>27</sup>.

En effet, lieu commun de la littérature Grecque, la cité malade<sup>28</sup> ne semble pas être dissociée de la déraison propre à un individu insensé ou à une collectivité malade. Certes, cette fusion métaphorique entre la collectivité civique et l'individualité humaine n'est pas exceptionnelle mais elle s'avère encore plus intéressante quand elle touche l'idée de la déraison et du nocif. En effet, marquant la rupture des frontières logiques qui séparent la santé de la maladie, la raison de la déraison, elle évoque le désordre civique ou le non-respect des coutumes et des traditions. Ainsi, le roi Kadmos n'hésite pas à se heurter à l'acceptation déraisonnée de Dionysos— ce dieu étranger qui menace la cité: «Le délire vous a prises, vous et la ville!» (Ἐμάνητε, πᾶσα ἰ' ἐξεβακχεύθη πόλις)<sup>29</sup>.

Mais il y a plus. Cette fusion qui brouille les frontières entre le comportement individuel et la communauté en faisant d'une entité collective telle la cité avec ses propres règles institutionnelles et ses propres repères spatio-temporels l'équivalent d'une entité individuelle, en l'occurrence insensée, n'est pas exceptionnelle, puisqu'elle touche le noyau de la cité, à savoir les *oikoi*<sup>30</sup>. Représentant d'un ordre qui lui est propre, l'*oikos* fonctionne souvent comme modèle d'organisation

24. Eschyle, *Les Suppliantes*, vv. 402-403.

25. Sur les premières expressions du *nomos* comme loi coutumière, voir OSTWALD, M.: *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford, 1969, pp. 20-54.

26. Sur la sédition comme «maladie» civique, voir MANOLOPOULOS, L.: *Πόλις φλεγμαίνουσα και πόλις υγιής*. Salonique, 1995, pp. 55-74.

27. Euripide, *Héraclès*, vv. 270-272.

28. Sur la sédition et ses représentations voir LORAUX, N.: *La cité divisée*. Paris, 1997.

29. Euripide, *Les Bacchantes*, v. 1295.

30. Sur cette dimension de l'*oikos* voir SISSA, G.: «La famille dans la cité grecque (V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.)», en BOURGUIÈRE, A.; KLAPISCH-ZUBER, C.; SEGALIN, M. et ZONABEND, F. (éds.): *Histoire de la famille*, t. 1. Paris, 1991, pp. 163-194.

intérieure sur lequel s'aligne l'équilibre mental<sup>31</sup>. C'est ainsi que les turbulences qui dérangent l'équilibre de l'*oikos* sont souvent révélatrices d'un désordre auquel s'identifient des dysfonctionnements physiologiques ou psychologiques. Entité humaine et maisonnée apparaissent ainsi sur un pied d'égalité<sup>32</sup>.

Lorsque le chœur, par exemple, dans les *Sept contre Thèbes*, chante le coup qui a frappé le couple fraternel d'Étéocle et Polynice, il insiste sur le double effet du javelot: «Il a transpercé», «leur maison en même temps que leurs corps, le coup dont tu les dis frappés...», «Διανταίαν λέγεις δόμοισι καὶ/σώμασιν πεπλαγμένους...»<sup>33</sup>.

#### LIMITES DU MOI ET CONFIGURATION SPATIALE DU MAL

Cette imbrication des «lieux» du corps avec l'espace de l'*oikos* n'est en rien exagérée si l'on songe à l'emploi même du mot θύρα qui marque dans la tragédie les frontières spatiales de l'intérieur et de l'extérieur domestique et évoque, au niveau symbolique, les limites entre soi et l'autre<sup>34</sup>. Spatialité, corporéité et manifestations thymiques sont ici étroitement associées la même idée d'un «dedans» régulateur et d'un «dehors» menaçant et perturbateur de l'ordre. La comparaison est intéressante et l'on pourrait avancer l'hypothèse que l'être humain, n'étant pas encore défini comme porteur d'une conscience individuelle intérieure, conçoit son identité comme un point de repère spatial situé entre ce qui est lui en tant qu'entité physique autonome, et le monde qui l'entoure, c'est-à-dire celui de l'*oikos* ou, à l'échelle publique, celui de la cité<sup>35</sup>.

C'est peut-être en ce sens que l'idée de la porte en tant que limite intervient comme ligne de démarcation qui scelle l'individualité d'une personne en séparant son entité physique, porteuse de manifestations thymiques, de son entourage. Il y

31. Sur la maisonnée comme entité vivante dans la tragédie grecque, voir KOVACS, D.: *The Heroic Muse*. Baltimore/Londres, 1987, pp. 67-68. Sur la métaphore de l'*oikos*, dans la tragédie, comme garant de l'ordre social, voir ZEITLIN, F.: «Playing the other», en WINKLER, J. J. et ZEITLIN, F. I. (éds.): *Nothing to do with Dionysos*. Princeton, 1989, pp. 76-78.

32. Sur le parallélisme et les identifications entre les constructions en pierre (maisons, murs de la cité) et le corps humain ainsi que sur l'usage de la pierre comme élément séparateur qui marginalise les malades mentaux voir PADEL, R.: *Whom the Gods*, op. cit., pp. 100-106; 146.

33. Eschyle, *Les Sept Contre Thèbes*, vv. 895-899.

34. Sur l'expérience du moi et le monde extérieur voir STAROBINSKI, J.: «Je hais comme les portes d'Hadès...», *Nouvelle Revue de Psychanalyse*. Paris, 1968, p. 385. Sur l'expérience du moi en relation avec les frontières qu'impose l'opposition entre le dedans et le dehors, voir l'étude de PADEL, R.: *In and Out of the Mind*. Princeton, 1992.

35. Sur la notion précoce de la personne qui, en Grèce ancienne, se distanciat de l'individualisme et l'autonomie d'une vie intérieure voir MEYERSON, I.: *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*. Paris, 1948, pp. 151-185. On pourrait aussi se demander si les frontières spatiales, que ce soit celles de la cité ou celles de la maisonnée, n'offraient pas le prototype même à partir duquel se définissait l'individualité humaine et de plus s'esquissait une certaine intériorité psychique qui, autrement, serait insaisissable et donc indescriptible.

aurait ainsi des malheurs propres ou extérieurs à soi qu'une porte, une θύρα, sépare et qu'un porteur de clés, tel Éros, garant affectif et annonciateur des désirs, contrôle<sup>36</sup>. Fixant de la sorte un tracé de limites spatiales à une «étendue» psychologique, les portes délimitent une certaine forme de vie intérieure. Il est significatif d'ailleurs qu'un terme comme θυραῖος, renvoyant au statut de l'étranger, de celui qui n'est pas de la maison ou de la cité, fasse aussi référence à une dynamique émotionnelle démontrant ce que peut être un sentiment propre ou extérieur à soi<sup>37</sup>. Rappelons à ce sujet les paroles d'Agamemnon qui, faisant allusion à des sentiments de haine, affirme que «Quand le poison de haine a attaqué un coeur, c'est double souffrance pour celui qui le porte en soi: il sent le poids de ses propres malheurs et gémit au spectacle du bonheur extérieur» (... τοῖς τ' αὐτὸς αὐτοῦ πῆμασιν βαρύνεται / καὶ τὸν θυραῖον ὄλβον εἰσορῶν στένει)<sup>38</sup>. Ce qui est un mal propre à soi s'oppose à ce qui est un «bonheur extérieur», ce dernier étant exprimé en termes de θυραῖον ὄλβον. Ce repli vers soi, vers le monde en l'occurrence clos de l'espace intérieur est marqué par le signe du portail, du seuil séparateur qui met en jeu le mécanisme de l'adversité, de la différence et de la distance. Il est ainsi question de malheurs «extérieurs» à soi (θυραῖον πῆμα) tels que pourraient les qualifier Oreste par exemple: «...Ainsi, le sentiment des maux même étrangers peut navrer l'âme humaine» (Οἴμοι, τόδ' οἶον εἶπας· αἴσθησις γὰρ οὖν / κὰκ τῶν θυραίων πημάτων δάκνει βροτούς.)<sup>39</sup>. Hyllos, dans les *Trachiniennes* de Sophocle, avouant son impossibilité à faire oublier ses douleurs à Héraclès met l'accent sur son impuissance à le conseiller en se référant à la double dimension de son être: intérieur et extérieur. «Ψάω μὲν ἔγωγε, / λαθίπονον δ' ὀδυνᾶν οὐτ' ἔνδοθεν οὐτε θύραθεν / ἔστι μοι ἐξανύσαι.» (Je le tiens; mais, ni en moi ni hors de moi, je ne trouve le moyen de lui faire oublier les douleurs qu'il endure)<sup>40</sup>.

Or, ce mal intérieur ou extérieur à soi est mis en parallèle avec l'espace intérieur ou extérieur de la maisonnée. Dans l'*Alceste* d'Euripide, Héraclès, évoquant l'affliction d'Admète qu'il croyait provoquée par un malheur «extérieur à la maisonnée» parle d'un θυραῖον κῆδος<sup>41</sup> ou d'un θυραῖον πῆμα<sup>42</sup>. Sur ce dernier point on pourrait d'ailleurs ajouter l'exemple de Phèdre qui, dans l'*Hippolyte* d'Euripide, parlant des vertues et des défauts de la femme épousée, se réfère au comportement

36. Voir *infra*.

37. Héraclès, persuadé que les maîtres de la maison sont en vie, qualifie celle qui est morte à l'aide du θυραῖος, lui attribuant ainsi une connotation d'étrangère: Γυνὴ θυραῖος ἢ θανοῦσα... (Euripide, *Alceste*, v. 805).

38. Eschyle, *Agamemnon*, vv. 834-837.

39. Euripide, *Electre*, vv. 290-291.

40. Sophocle, *Les Trachiniennes*, vv. 1020-1022.

41. Sophocle, *Les Trachiniennes*, v. 828.

42. Sophocle, *Les Trachiniennes*, vv. 1012-1014.

incongru de l'épouse qui «déhonore sa couche avec des gens de l'extérieur»<sup>43</sup>. Préoccupée par une population masculine qui menace l'ordre domestique, c'est aussi par le terme *θυραῖος* que Phèdre désigne celui qui, en dehors de l'ordre du couple marital, menace celui-ci par sa présence: «Périssent de malemort celle qui, la première, osa déshonorer sa couche avec des étrangers!». «Ὡς ὄλοιτο παγκάκως / ἦτις πρὸς ἄνδρας ἦρξαι αἰσχύνειν λέχνη / πρῶτη θυραίους...»<sup>44</sup>.

Dans les *Sept contre Thèbes*, cette opposition entre l'extérieur menaçant la ville assiégée et l'intérieur où règne le comportement agité des femmes qui succombent à la panique de la catastrophe est significative: «Prend-elle peur, c'est un fléau pire encore pour sa maison et sa cité» (δείσσα δ' οἴκῳ καὶ πόλει πλέον κακόν)<sup>45</sup>, «...ceux qui sont devant nos murailles ont ainsi le meilleur renfort, tandis que nous nous détruisons nous-mêmes derrière elles» (τὰ τῶν θύραθεν δ' ὡς ἄριστ' ὀφέλλεται, / αὐτοὶ δ' ὑπ' αὐτῶν ἔνδοθεν πορθούμεθα)<sup>46</sup>. Représentante par excellence d'une sensibilité excessive qui s'oppose aux valeurs de l'hoplite et à la rationalité de la guerre, la femme associée aux catastrophes civiques entraînant des turbulences intérieures dans les *oikoi* en détresse constitue une menace d'égarement<sup>47</sup>. Tel est le cas par exemple des femmes assiégées dans la cité de Thèbes qui, comme le signale Étéocle, «avec des cris et des hurlements de peur font horreur aux gens sensés (αὔειν, λακάζειν, σωφρόνων μισήματα...)<sup>48</sup>. Cet excès de sanglots et de plaintes est d'ailleurs généralement déplorable car, qualifiée d'«insensé», il s'oppose à la maîtrise de soi conduisant la personne au bord de la folie<sup>49</sup>. Ainsi, Athéna, s'adressant au chœur

43. Sur les limites identitaires et la construction culturelle du désir érotique dans *Hippolyte*, voir ZEITLIN, F.: «The Power of Aphrodite: Eros and the Boundaries of the Self in *Hippolytus*», en BURIAN, P. (éd.): *New Directions in Euripidean Criticism*. Durham, N.C., 1985, pp. 52-111.

44. Euripide, *Hippolyte*, vv. 407-410.

45. Eschyle, *Les Sept contre Thèbes*, v. 192.

46. Eschyle, *Les Sept contre Thèbes*, v. 193.

47. Sur le désir du corps féminin, les catastrophes politiques et la femme incorporant l'espace domestique dans l'antiquité tardive, voir JOSHEL, S. R.: «The Body Female and the Body Politic: Livy's Lucretia and Verginia», en RICHLIN, A. (éd.): *Pornography and Representation in Greece and Rome*. New York/Oxford, 1992, pp. 121-129. Sur le rapport étroit entre la cité, la psyché et le corps, notamment dans le contexte platonicien, voir VEGETTI, M.: «Anima e corpo», en VEGETTI, M. (éd.): *Il sapere degli antichi*. Torino, 1985, pp. 209-216. Sur la psychologisation de la cité et son identification avec l'individualité humaine, voir LORAUX, N.: «L'âme de la cité», *L'Écrit du Temps*, 14/15, 1987, pp. 35-54.

48. Eschyle, *Les Sept contre Thèbes*, v. 186.

49. Il n'est pas question d'évoquer ici cette maîtrise de soi qui apparaît comme une nécessité morale à une époque tardive dont parle FOUCAULT, M.: *Le souci de soi*. Paris, 1984, *passim*, et que met en valeur MAUSS, M.: «Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi"», en *Sociologie et anthropologie*. Paris, 1985 (9<sup>e</sup> édition), pp. 332-361, à travers l'idée de la «personne» comme «fait moral». On se réfère plutôt à la tempérance nécessaire que les prescriptions civiques ou religieuses de la *polis* du v<sup>e</sup> siècle imposent aux membres de sa communauté, en l'occurrence de femmes. Sur la réglementation du comportement affectif des femmes en Grèce ancienne, notamment en matière de lamentations et de plaintes voir HUMPHREYS, S.: *Family, Women and Death*. London/Boston/Melbourne/Henley, 1983, pp. 85-88. Sur le comportement insensé des femmes lié à des troubles non pas psychiques mais somatiques, voir GOUREVITCH, D.: *Le Mal d'être femme*. Paris, 1984, pp. 113-128; LEFKOWITZ, M.:

des Euménides, l'incite à ne pas brandir «ces aiguillons sanglants qui ravagent les jeunes entrailles, et, sans vin, les enivrent de folles fureurs (ἐμμανεῖς θυμώμασιν)»<sup>50</sup>.

#### DÉSIRS EXCESSIFS ET LOGIQUES POLITIQUES

Ces folles fureurs sont souvent associées à la présence même de l'élément féminin qui par son comportement excessif menace l'endurance et la logique hoplitique<sup>51</sup>. Si, comme nous le lisons dans un des fragments d'Euripide, la femme est, entre autres, source de maladie pour l'homme (γυναῖκα καὶ ὠφελίαν / καὶ νόσον ἀνδρὶ φέρειν / μεγίσταν ἐδίδαξα τῶμῳ λόγῳ.)<sup>52</sup> c'est parce que son émotivité excessive égare les esprits et détruit l'ordre. La femme est associée à un comportement insensé qui comme on l'a vu dans le cas de Thèbes, met en danger les cités assiégées. Mais son aspect négatif est aussi présent lorsque celle-ci devient objet de désir car elle fait entrer l'homme dans l'univers des oeuvres d'Aphrodite inspiratrice quant à elle d'un éros souvent destructeur et générateur d'égarement. «Les folies impudiques (τα μῶρα) sont toujours Aphrodite aux yeux des humains, et le nom de la déesse commence à bon droit comme le nom *aphrosynè*, déraison», dit Hécube dans *Les Troyennes*<sup>53</sup>. L'éros qu'elle inspire est en effet le tyran des *andres*, qui après avoir succombé au désir, doivent subir la dévastation et toutes les calamités. Ainsi le chante le chœur dans *l'Hippolyte*:

Ἄλλως ἄλλως παρά τ' Ἀλφεῶ  
Φοίβου τ' ἐπὶ Πυθίοις τεράμνοις  
βούταν φόνον Ἑλλὰς <αἴ> ἀέξει,

«The Wandering Womb», en *Heroines and Hysterics*. Londres, 1981, pp. 12-26; SIMON, B.: *Mind and Madness in Ancient Greece*. Ithaca/London, 1980, pp. 238-268; KING, H.: «Bound to bleed: Artemis and Greek Women», en CAMERON, A. et KUERT, A. (éds.): *Images of Women in Antiquity*. Londres/Sydney, 1983, pp. 109-128. Pour un recensement des études effectuées sur le sujet, voir aussi KING, H.: *Hippocrates' Woman: reading the female body in Ancient Greece*. Londres, 1998.

50. Eschyle, *Les Euménides*, vv. 859-860.

51. Sur la dimension politique de l'invention de la bataille hoplitique, ses origines civiques et la cohésion sociale dont elle est tributaire, voir VIDAL-NAQUET, P.: «La tradition de l'hoplite athénien», en VERNANT, J. P.: *Problèmes de la Guerre en Grèce ancienne*. Paris, 1968 (réimprimé 1985), pp. 161-181 [repris dans *Id. Le chasseur noir*. Paris, 1981, pp. 125-149. Sur la transformation sociale et mentale apportée par la *phalange* voir DETIENNE, M.: «La phalange: problèmes et controverses», en VERNANT, J. P.: *ibid.*, pp. 119-142. Sur la symbolique du modèle de guerre hoplitique renvoyant à la cohérence d'un système ritualisé qui préserve hommes et communautés du désordre et de l'égarement, voir CONNOR, W. R.: «La guerre en Grèce archaïque comme expression symbolique», en BRULÉ, P. et OULHEN, J. (textes réunis par): *La guerre en Grèce à l'époque classique*. Rennes, 1999, pp. 289-384. Sur les aspects sociaux de la phalange en général voir SANTOSSUSSO, A.: *Soldiers, Citizens and the Symbols of War*. Boulder/Oxford, 1997, pp. 7-23.

52. Euripide TGF, 79 (Nauck).

53. Euripide, *Les Troyennes*, vv. 988-990: τὰ μῶρα γὰρ πάντ' ἐστὶν Ἄφροδίτη/βροτοῖς, καὶ τοῦνομ' ὀρθῶς ἀφροσύνης/ἄρχει θεᾶς.

Ἔρωτα δέ, τὸν τύραννον ἀνδρῶν,  
τὸν τᾶς Ἀφροδίτας  
φιλτάτων θαλάμων κλη-  
δοῦχον, οὐ σεβίζομεν,  
πέρθοντα καὶ διὰ πάσας  
ἰόντα συμφορᾶς  
θνατοῖς, ὅταν ἔλθῃ.

(C'est en vain, bien en vain qu'aux bords de l'Alphée, comme à Pythô sous le toit de Phoibos, les tueries de boeufs sont accumulées par l'Hellade, si Amour, le souverain des hommes, le porte-clefs des charmants pourpris d'Aphrodite, ne recueille pas nos hommages, lui dont la venue apporte aux mortels la dévastation et toutes les calamités)<sup>54</sup>.

C'est à la force de ce désir qu'il faut résister pour ne pas perdre la raison. Ainsi que le confirme Créon qui, censé représenter l'ordre de la cité, incite Hémon à ne jamais honorer le plaisir venant d'une femme. «Oh mon enfant, ne va jamais pour le plaisir d'une femme, perdre de la raison, et sache bien que c'est une étreinte glacée que celle que vous offre au logis une épouse méchante».

Μὴ νῦν ποτ', ὦ παῖ, τὰς φρένας <γ> ὑφ' ἡδονῆς  
γυναικὸς οὔνεκ' ἐκβάλλῃς. εἰδὼς ὅτι  
ψυχρὸν παραγκάλιασμα τοῦτο γίνεται<sup>55</sup>.

Insistant sur les valeurs guerrières<sup>56</sup>, Créon souligne le bien fondé de l'obéissance à l'ordre hoplitique et met l'accent sur la nocivité de l'obéissance aux ordres des femmes. «Mieux vaut, si c'est nécessaire, succomber sous le bras d'un homme, de façon qu'on ne dise pas que nous sommes aux ordres des femmes».

Κρεῖσσον γάρ, εἴπερ δεῖ, πρὸς ἀνδρὸς ἐκπεσεῖν,  
κοῦκ ἄν γυναικῶν ἦσσονες καλοίμεθ' ἄν<sup>57</sup>.

Introduisant la question de l'Éros dans un contexte de pouvoir et de soumission, Créon représente une logique civique qui s'opposerait à la frénésie de l'amour, ce dernier faisant l'homme un simple esclave de ses sentiments. Le citoyen qui succombe à l'excès sentimental échappe en effet à l'ordre civique, aux vertus héroïques, et les valeurs hoplitiques de l'univers masculin; il devient, comme Créon

54. Euripide, *Hippolyte*, vv. 534-544.

55. Sophocle, *Antigone*, vv. 648-652.

56. Sophocle, *Antigone*, vv. 655-675 Créon exalte les vertues de la discipline guerrière et met l'accent sur les risques de l'anarchie.

57. Sophocle, *Antigone*, vv. 679-680.

l'affirme, un véritable esclave: «Tu es l'esclave d'une femme: cesse donc de me fatiguer» dira-t-il à Hémon<sup>58</sup>.

La soumission de l'hoplite à ce plaisir qui lui fait perdre la raison<sup>59</sup> est un facteur déterminant de dégradation puisqu'il l'éloigne de la communauté civique. Ainsi, même si le caractère de l'éros demeure indéniablement lié à l'espace guerrier<sup>60</sup>, nous rappelant ce que le chœur chante avec ferveur dans *Antigone*, à savoir que comme, dans un champ de bataille, il demeure invincible<sup>61</sup> (Ἔρως ἀνίκητε μάχην), d'habitude il renverse l'ordre de la raison conduisant les êtres humains à la folie<sup>62</sup>: «Et, parmi les dieux eux-mêmes ou les hommes éphémères, pas un être ne se montre capable de t'échapper. Qui tu touches aussitôt délire».

φύξιμος οὐδεις οὔθ'  
ἀμερίων ἐπ' ἀνθρώ-  
πων, ὁ δ' ἔχων μέμνηεν<sup>63</sup>.

En effet, conduisant les bons et les justes vers l'injustice pour les détruire mentalement (Σὺ καὶ δικαίων ἀδίκους / φρένας παρασπᾶς ἐπὶ λώβῳ)<sup>64</sup> «le désir né des regards de la vierge promise au lit de son époux (ἴμερος εὐλέκτρου / νύμφας)<sup>65</sup> va de pair avec les grandes lois, les principes incontournables qui gèrent le monde: les θεσμοί, qui établissent l'ordre civique. Car, comme le chante le chœur dans *Antigone*: «le Désir, dont la place est aux côtés des grandes lois, parmi les maîtres de ce monde. La divine Aphrodite, invincible, se joue de tous»<sup>66</sup>.

νικᾷ δ' ἐναργῆς βλεφάρων  
ἴμερος εὐλέκτρου  
νύμφας, τῶν μεγάλων  
πάρεδρος ἐν ἀρχαῖς θεσ-  
μῶν ἄμαχος γὰρ ἐμπαί-  
ζει θεὸς Ἀφροδίτα<sup>67</sup>.

58. Sophocle, *Antigone*, v. 756 Γυναικὸς ὧν δούλευμα, μὴ κόπιλλέ με.

59. Sophocle, *Antigone*, v. 743: φρενῶν αὐτὸς κενός (toi, si vide de raison).

60. Sur l'espace de la guerre hoplitique, domaine masculin par excellence et les stratégies érotiques, voir WINKLER, J. J.: *The Constraints of Desire*. New York/London, 1990, pp. 45-54. Sur l'univers des hommes-citoyens et les expressions de l'éros dans le domaine civique voir, CALAME, C.: *L'Éros dans la Grèce antique*. Paris, 1996, pp. 101-121. Sur les expressions éthiques et les manifestations pudiques dans le champ de bataille, voir CAIRNS, D. L.: *Aidōs, The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford, 1993, pp. 265-268.

61. Sophocle, *Antigone*, v. 781.

62. Sur la *nosos* de l'amour qui conduit à la perte du contrôle de soi voir GOLDHILL, S.: *Foucault's Virginité*. Cambridge, 1995, pp. 12-14.

63. Sophocle, *Antigone*, vv. 788-790.

64. Sophocle, *Antigone*, vv. 791-792.

65. Sophocle, *Antigone*, vv. 795-797.

66. Sophocle, *Antigone*, vv. 798-799.

67. Sur la nécessité du contrôle social de l'Éros et sur ses aspects «tyranniques», voir THORTON, B. S.: *Eros: The myth of Ancient Greek Sexuality*. Boulder/Oxford, 1998, pp. 11-47.

Telles seraient sa force et son implication dans la vie des humains. Cette vie dont l'équilibre dépend précisément de toutes ces forces qui maintiennent l'ordre et préservent les limites qui séparent le sain du malsain, le raisonnable du déraisonnable.

#### VOLONTÉ DIVINE ET COMPORTEMENTS RAISONNÉS

Or, les frontières qui séparent la santé mentale de l'aliénation, de la fureur qui nuit aux humains et détruit hommes et cités, n'obéissent pas uniquement à une logique séculaire, propre aux restrictions civiques, aux coutumes et aux lois qu'elle représente. Elles dépendent, dans le contexte de la tragédie, de la volonté divine qui surveille les actes des hommes et oriente leur comportement en fonction du bien et du mal, du sain et du malsain<sup>68</sup>. Ce qui interdit par exemple le θεομαχεῖν, la lutte contre le divin<sup>69</sup>, et impose l'obéissance comme un maître soumet son esclave à sa volonté: comportement décent qui confère à l'humain la raison nécessaire qui l'écarte de l'excès ou de l'isolement<sup>70</sup>.

Ainsi, Déjanire a soin de dire à Lichas de ne pas s'inquiéter de tout ce qu'elle va commettre, car elle ne veut pas attirer par ses actes un mal nouveau (νόσον γ'ἐπακτὸν) en engageant une lutte inégale avec les dieux: «κούτοι νόσον γ'ἐπακτὸν ἐξαρούμεθα θεοῖσι δυσμαχοῦντες»<sup>71</sup>. S'écarter d'une telle lutte c'est précisément se préserver d'un état maladif. Respecter la bonne distance et éviter la dispute est également une façon de reconnaître la sagesse divine. Car «la divinité, dit Agamemnon dans l'*Iphigénie à Aulis*, n'est pas dépourvue de sens...» (οὐ γὰρ ἀσύνητον τὸ θεῖον...)<sup>72</sup>.

Ainsi «l'homme qui, de toute son âme, célébrera le nom triomphant de Zeus aura lui même la sagesse suprême... Il (Zeus) a ouvert aux hommes les voies de la prudence (τὸ φρονεῖν), en leur donnant pour loi «souffrir pour comprendre»<sup>73</sup>.

68. Sur l'ām et l'intervention divine dans le contexte de la santé humaine ainsi que sur le changement introduit dans les normes sociales habituelles, voir DODDS, E. R.: *Les Grecs et l'Irrationnel*. Paris, 1977, pp. 71-90. Voir aussi DAWE, R.: «Some Reflections on *Ate* and *Hamartia*», *Harvard Studies in Classical Philology*, 72, 1968, pp. 89-124; DOYLE, R. E.: *ATE: Its Use and Meaning*. New York, 1984.

69. Sur le *theomachein* comme manifestation insensée voir PADEL, R.: *Whom the Gods...*, *op. cit.*, pp. 202-206.

70. Cf. Sophocle, *Philoctète*, vv. 173-177. Philoctète épuisé par la maladie, est également détruit par l'isolement dont celle-ci s'accompagne: «il souffre d'un mal atroce, en même temps qu'il s'efface devant chaque besoin nouveau. Comment, comment l'infortuné y tient-il?» (νοσεῖ μὲν νόσον ἀγρίαν, / ἄλθει δ'ἐπὶ παντὶ τῷ / χρείας ἰσταμένῳ πῶς ποτε, πῶς / δύσμορος ἀντέχει;).

71. Sophocle, *Les Trachiniennes*, vv. 490-495.

72. Euripide, *Iphigénie à Aulis*, vv. 394-395.

73. Sur la sagesse associée au pouvoir de Zeus voir IRIARTE, A.: «Savoir et pouvoir de Zeus», *Qua-derns Catalans de Cultura Classica*, 2, 1986, pp. 9-24.

Ζῆνα δὲ τις προφρόνως ἐπινίκια κλάζων  
 τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν  
 τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὁδῶ-  
 σαντα, τῷ πάθει μάθος  
 θέντα κυρίως ἔχειν<sup>74</sup>.

Souffrance et savoir vont ainsi de pair, nous rappelant la vulnérabilité du mortel et la toute puissance du divin; la toute puissance qui confirme sa présence dans l'univers même de l'intellect et de l'émotion, donnant peut-être naissance à cet effroi nécessaire qui détermine l'univers thymique de la personne tragique. C'est ainsi que s'exprime Oreste souffrant: «Quand, en plein sommeil, sous le regard du coeur, suinte le douloureux remords, la sagesse en eux, malgré eux, pénètre. Et c'est bien là, je crois, violence bienfaisante des dieux assis à la barre céleste!».

στάζει δ' ἐν ὕπνῳ πρὸ καρδίας  
 μνησιπήμων πόνος καὶ παρ' ἄ-  
 κοντας ἦλθε σωφρονεῖν  
 δαιμόνων δέ που χάρις βίαιος  
 σέλμα σεμνὸν ἡμένων<sup>75</sup>.

Garants de l'ordre, et du bon fonctionnement mental, veilleurs de l'esprit sain, les divins contrôlent et orientent la sensibilité humaine et les expressions du mental. Ils rappellent ainsi à l'homme son état de subordination face au divin et lui confirment que même les capacités de l'esprit sont soumises à des inégalités et des ségrégations. Ainsi, la santé mentale peut s'apparenter au penser libre. «Tu ne raisones ni quelque chose de saint, ni de libre» dit Philoctète à Ulysse (ἜΩ μὴδὲν ὑγιᾶς μὴδ' ἐλεύθερον φρενῶν.)<sup>76</sup>. De plus, il est quasi impossible qu'un simple esclave avise un homme libre, comme ose le faire par exemple la nourrice dans les *Trachiniennes* de Sophocle: «Mais aujourd'hui, dit-elle, s'il n'est pas anormal qu'on fasse la leçon (donne un peu de phrèn) à des hommes libres en leur offrant des opinions d'esclave-il faut que je te dise ce que tu dois faire» (νῦν δ' εἰ δίκαιον τοὺς ἐλευθέρους φρενοῦν / γνώμῃσι δούλαις, καμὲ χρὴ φράσαι τὸ σόν)<sup>77</sup>. Car les humains en général sont prédisposés à des manières de sentir et de raisonner propres à leurs statuts sociaux. On notera, par exemple, l'absence d'une prédisposition des entités serviles à un monde du sensible autre que celui de la compassion<sup>78</sup>. Il est important de noter que l'on n'a guère de personnages serviles qui perdent la raison

74. Eschyle, *Agamemnon*, vv. 173-178.

75. Eschyle, *Agamemnon*, vv. 179-183.

76. Sophocle, *Philoctète*, vv. 1005-1006.

77. Sophocle, *Les Trachiniennes*, vv. 52-53.

78. Pour un exposé détaillé sur cet aspect, je renvoie à mon étude *Formes de soumission et modèles tragiques de la servitude*. Paris (EHESS, thèse de Doctorat), 1997, pp. 302-315.

peut-être parce que le «phrèn» n'est propre qu'aux êtres libres et indépendants et, selon la formule homérique, «disparaît le jour maudit de l'esclavage»<sup>79</sup>.

Si l'on s'en tient aux personnages libres, et plus précisément aux héros, nous pouvons avancer l'hypothèse que la raison, bien que définie par les données et les valeurs civiques, dépend en grande partie de la force divine qui détermine la bonne ou la mauvaise conduite tout en préservant l'homme ou en le poussant vers l'univers de l'égarement: «Ainsi, lisons-nous dans *Antigone*, quand l'homme confond le mal et le bien, c'est que les dieux poussent son esprit (phrèn) dans la plus désastreuse erreur, et il lui faut alors bien peu de temps pour le connaître, le désastre».

τὸ κακὸν δοκεῖν ποι' ἔσθλόν  
 τῷ δ' ἔμμε, ὅτ' φρένας  
 θεὸς ἄγει πρὸς ἅταν  
 πράσσει δ' ὀλογοστὸν χρόνον ἐκτὸς ἅτας<sup>80</sup>.

Mais au fond, n'est-ce pas contre cette confusion que se bat constamment l'homme tragique? Venue du ciel ou imposée par l'homme à l'homme, cette confusion qui brouille les frontières morales séparant le bien et le mal, s'abat sur l'humain comme un fléau qui l'exclut du monde de l'ordre, celui de la raison qui présuppose la bonne conduite civique. Dans ce contexte où le choix moral est révélateur d'une prédisposition d'esprit, l'intérieur du corps de l'homme, plus qu'un simple siège du sensible, devient la surface sur laquelle s'inscrivent les inquiétudes de la communauté civique. Alors que, comme le signale Médée: «...les hommes ne portent sur le corps aucune marque naturelle à quoi distinguer le vilain» (τὸν κακὸν διειδέναί, / οὐδεὶς χαρακτήρ)<sup>81</sup>, ils disposent de cette tablette imaginaire qu'est le phrèn (δέλτοις φρενῶν) sur lequel s'enregistrent souffrances et bonheurs de chacun. Mais il faudrait rappeler pour conclure qu'avec ce portrait personnel de l'individualité humaine interfère celui de l'homme public dont les manifestations thymiques sont constamment mises à l'épreuve par les valeurs éthico-politiques qui forment son raisonnement et déterminent ses choix. Ainsi, l'homme-citoyen se superposerait à l'homme «intérieur», nous mettant devant cette question cruciale à laquelle s'affronte Créon: «Est-il possible cependant de bien connaître l'âme, les sentiments, les principes d'un homme quelconque, s'il ne s'est pas montré encore dans l'exercice du pouvoir, gouvernant et dictant des lois?».

Ἄμψχανον δὲ παντὸς ἀνδρὸς ἐκμαθεῖν  
 ψυχὴν τε καὶ φρόνημα καὶ γνώμην, πρὶν ἂν  
 ἀρχαῖς τε καὶ νόμοισιν ἐντριβῆς φανῆ<sup>82</sup>.

79. Homère, *Odyssée*, 17, 322.

80. Sophocle, *Antigone*, vv. 622-625.

81. Euripide, *Médée*, vv. 517-519.

82. Sophocle, *Antigone*, vv. 175-177.

C'est à cette question que les tragiques ont peut-être essayé de répondre par des interrogations continuelles sur les «limites» de l'homme intérieur, sur ses fautes et sur sa déraison: phénomènes qui, visiblement, n'arrivent pas à se dissocier de la *polis* et de la logique institutionnelle qu'elle est censée représenter. Ce qui a pour fonction de mettre en avant la dimension civique de la déraison, indissociable dans le monde grec d'une logique collective qui concevait les manifestations thymiques en fonction des prototypes exemplaires des comportements héroïques et des expressions sociales des individualités avant tout politiques.