

ΜΕΡΟΣ ΤΕΤΑΡΤΟ

ΙΣΤΟΡΙΑ

ANTONIS PAPARIZOS

MODES DE PENSÉE CHEZ HÉSIODE ET LA NÉGATION DE L'AUTORITÉ ABSOLUE*

La question et l'hypothèse.

Appréhender l'autorité, son contenu et son importance pour la formation et le fonctionnement des sociétés humaines, n'est pas une chose facile. L'idéologie ou les courants idéologiques importants et/ou dominants, dans et par lesquels se forment non seulement le sens commun des membres d'une société mais aussi la pensée théorique, provoquent très souvent une confusion, qui est d'autant plus poussée lorsqu'il s'agit des conceptions clés pour l'organisation des sociétés'. Cela veut dire, également, que l'étude de l'autorité au sein des sociétés politiques, qui se situent hors de notre période historique telles que les «polis» de la Grèce ancienne, devient, comme il est évident, encore plus difficile. Pourtant, l'intérêt de la question nous invite à faire un effort et à tenter de soutenir un certain nombre de réponses.

Toute société humaine s'institue et s'organise au moyen des formes d'autorité, que l'on peut discerner et identifier, même s'il n'y a pas de conceptions claires et des mots précis qui permettent de «dire» et d'utiliser consciemment ce type de relation et d'expérience humaine.

La Grèce ancienne, archaïque et classique, fait partie de ce cas. Il y manque toute conception d'autorité tant au niveau de la langue qu'à

* Les hypothèses et les thèses de cette étude ont été présentées pour la première fois au V^e colloque international du C.I.E.R.G.A. sur la «Religion dans la Cité-État Grecque Archaïque et classique», qui s'était tenu à Athènes le 26, 27 et 28 Mai 1995. Elle va paraître en France, dans la «Revue de l'Histoire des Religions».

celui des expériences politiques conscientes. Cela a été d'ailleurs remarqué, durant l'antiquité même, par l'historien grec Dion Cassius qui, écrivant une histoire de Rome, ne pouvait pas traduire en grec le mot «auctoritas»: ἔλληνισαι αὐτό καθάπαξ ἀδύνατον ἔστι². Et si cela est vrai pour l'autorité, cela se vérifie pour l'autorité absolue³. La société au sein de laquelle le mot, le concept et l'expérience «autorité» ont trouvé leur première concrétisation et leur usage conscient est la société ancienne romaine⁴.

La question donc qui se pose à présent est la suivante. Pourquoi dans l'antiquité hellénique, où la vie politique et la pensée ont connu un développement unique, n'a-t-il émergé aucune forme d'autorité, et surtout d'autorité absolue? Comment se fait-il que l'autorité absolue, qui constitue une expérience habituelle pour les sociétés anciennes, méditerranéennes et orientales, n'est pas connue en Grèce ancienne?

Est-ce que les modes de pensée tels que nous les trouvons dans l'antiquité hellénique, en partant d'Homère et d'Hésiode, excluent toute possibilité d'émergence et de développement de toute forme d'autorité absolue?

Cette question inclut une hypothèse qui nous paraît légitime et que nous pouvons formuler de la manière suivante. Les modes de pensée chez Hésiode et Homère, et les modes d'action qui les comportent en tant qu'élément intrinsèque, excluent de par leur première émergence aussi bien que par leur structure toute forme d'autorité absolue.

Pour défendre cette hypothèse, nous devons inévitablement étudier les modes de pensée et d'action helléniques, lors de leur première institution, et démontrer ce qui exclut la formation d'une forme quelconque d'autorité absolue.

Certes, la question est énorme pour la traiter ici. L'étude qui suit défend un but plus modeste. En partant de notre hypothèse, nous nous efforcerons, d'une part d'identifier et d'analyser les modes de pensée dans la Théogonie d'Hésiode, et, d'autre part, de démontrer pourquoi leur structure et leur exercice excluent toute forme possible d'autorité absolue.

* * *

En fait, notre hypothèse d'ensemble pour les sociétés politiques, archaïques et classiques, de la Grèce ancienne, que nous avons en partie

élaborée ailleurs⁵, est la suivante. La négation de toute autorité absolue constitue la condition inhérente et sine qua non du «logos» grec ancien. En termes différents, la présence de l'autorité absolue dans le modes de pensée et d'action des sociétés anciennes grecques rendrait impossible l'émergence et l'institution de la pensée et de l'action «logique»-libre. Ou, encore, si dans l'antiquité hellénique l'autorité absolue constituait un élément de pensée et un type de relation et d'action politique, le logos-libre que nous connaissons n'aurait pas émergé⁶.

DE L'AUTORITÉ

En partant des dictionnaires qui d'habitude nous permettent d'avoir au sujet d'une question une première idée des conceptions dominantes, nous devons signaler que pour ce qui concerne l'autorité nous constatons une confusion directe et complète entre l' autorité, le pouvoir et la domination. Cette même confusion nous la trouvons également partout dans la vie publique aussi bien dans les propos des hommes politiques que dans la presse. L' «Oxford English Dictionary», nous en donne un exemple: autorité est «the right to command», «power to influence action», «power over the opinions of others», «power to inspire belief», etc.

En feuilletant la littérature scientifique sur l'autorité, nous constatons que cette fois la confusion est indirecte. Il y a une tendance à définir son contenu en se servant des concepts intermédiaires et auxiliaires que l'on utilise d'habitude pour définir le pouvoir. Il s'agit de concepts tels que «droit», «légitimation» et «justification». Pour le concept de «droit» le point de départ doit être la définition de T. Hobbes. «And as the right of possession, is called domination; so the right of doing any action, is called AUTHORITY. So that by authority, is always understood a right of doing any act;»⁷ De là, la pensée théorique a ouvert une voie, qui a été très souvent suivie et dans laquelle a été produite une réflexion importante⁸. Les concepts de «légitimation» et de «justification», de l' autre côté, constituent l' autre pôle important du débat sur l'autorité. A en croire, R. B. Friedman, qui du point de vue de la philosophie politique cherche à étudier la question, l'

approche dominante dans la science sociale est de «définir l'autorité comme pouvoir légitime»⁹.

Ainsi, nous sommes toujours devant des approches théoriques dont la caractéristique importante n'est que la confusion complète entre l'autorité et le pouvoir. R.P Wolfe par exemple, accepte que «Autorité est le droit de commander, et corrélativement, le droit d'être obéi.»¹⁰ Pour sa part, M. Duverger, l'auteur français dont les ouvrages sur les partis et les systèmes politiques sont très connus, nous propose une définition du même genre : «l'autorité est la qualité de celui qui est investi du pouvoir». F. Bourricaud également, dans un de ses livres nous signale que «le mot autorité signifie le plus souvent pouvoir légitime»¹¹.

En terminant cette très courte présentation des grandes orientations du débat sur l'autorité, nous devons en signaler encore une. Nous considérons que les idées les plus claires sur la question se défendent lorsque les théoriciens se proposent comme points de départ des expressions descriptives telles que: a) avoir de l'autorité, b) être en autorité, et c) être une autorité¹².

Faisons l'effort de proposer une conception qui puisse se distinguer clairement de celles du pouvoir et de la domination. D'ailleurs, le type de relation et d'expérience sociales que constitue l'autorité en est complètement différente. J-J Rousseau nous offre un point de départ que nous considérons très satisfaisant. «Puisqu' aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes», (De l' esclavage)¹³.

D'abord, il devient clair, que de la nature humaine ne dérive aucun droit de commander et/ou d'être obéi. Aucune qualité ou capacité naturelle, et, par conséquent, aucun état social permanent ou éphémère ne peut par lui-même constituer de fondement pour aucune forme d'autorité. Cela veut dire, que l'autorité ne peut être fondée que sur des qualités et/ou des états qui découlent du mouvement de la réalité. D'autre part, seul le principe du contrat peut établir une relation humaine ou un rapport social en tant que relation ou rapport d'autorité.

Nous entendons ici par contrat, la possibilité d'action libre, qui est présente dans toute relation et dans tout rapport social, du moment où ils ne comportent comme inhérentes, aucune obligation ou contrainte à obéir. C'est d'ailleurs le sens du mot «légal» dont Rousseau se sert pour

définir en même temps l'autorité et le contrat. Un contrat est légal lorsqu'il repose sur le maintien de la liberté de ceux qui le concluent¹⁴, principe que nous acceptons également pour la conception de l'autorité que nous sommes en train de délimiter.

Quel peut être, donc, le fondement de l'autorité? La reconnaissance¹⁵ constitue le seul fondement sur lequel une relation humaine ou un rapport social entre individus ou entre institutions et individus, aussi bien au niveau d'un groupe et d'une classe qu'à celui d'une société entière, peut s'instituer en tant que relation ou rapport d'autorité.

En termes différents, ni la force ou la contrainte ni la persuasion ne peuvent être présentes dans ce type de relation et/ou de rapport. La reconnaissance est un état d'âme et d'esprit qui réside dans le sentiment et le sens vécus de la liberté. La contrainte aussi bien que tout effort de persuader détruisent directement la reconnaissance spontanée de même que l'autorité qui peut se fonder sur elle¹⁶. Car si la contrainte renverse la reconnaissance, la persuasion présuppose la possibilité de répondre à titre égal, de dialoguer et ainsi de rejeter les propositions avancées, ce qui exclut toute forme d'acceptation et peut-être d'obéissance spontanée. Ceci veut dire, également, que tous ceux, individus ou institutions, qui ont de l'autorité respectent la liberté des autres, même si ces derniers ne sont pas en mesure de la défendre eux-mêmes¹⁷.

Par conséquent, l'autorité n'est jamais arbitraire. C'est précisément sa grande différence par rapport à l'autorité absolue. Dans la mesure où une autorité devient arbitraire sans être contestée et/ou renversée, elle devient une autorité absolue.

La question qui se soulève à présent est la suivante. Comment distinguer l'autorité du pouvoir et de la domination, là où ceux qui reconnaissent et obéissent spontanément ne possèdent pas de critères qui leur permettraient de juger à fond le contenu de leur reconnaissance? Est-ce que les hommes eux-mêmes ressentent et connaissent la différence entre une relation libre d'autorité et une relation de pouvoir et/ou de domination? Il nous semble que tout être humain est en mesure de distinguer et de ressentir profondément en lui, même s'il lui manquent les mots et les conceptions exactes, son état réel quand il se voit obligé de se mettre en position d'infériorité, de se résigner et/ou tout simplement d'obéir devant une forme quelconque de force et de contrainte même légitimes. Dans ce cas, il n'obéit pas à un individu ou institution d'autorité, mais à un pouvoir.

Cela signifie, que l'autorité ne peut d'aucune manière s'instituer dans et par la même relation ou rapport social que pouvoir et/ou la domination. Le pouvoir et la domination ne peuvent d'aucune manière coïncider dans et par la même relation ou rapport humain et social. À chaque fois que la force, la contrainte ou la coercition, même légitimes et ainsi acceptables, interviennent au sein d'une relation d'autorité, elle s'abolit pour céder sa place à une relation de pouvoir et de domination. À chaque fois que l'autorité s'abolit le pouvoir apparaît¹⁸.

Mais là, nous devons mettre l'accent sur une constatation, nous dirions étrange mais très importante, qui caractérise l'autorité. Lorsqu'une autorité trouve un fondement extérieur à la relation dans et par laquelle elle s'institue, et cela n'est possible que dans un cas bien précis, elle peut devenir un fondement de pouvoir et ou de domination. Un homme, par exemple, ou une institution peuvent s'instituer comme ayant du pouvoir grâce à la reconnaissance qu'une autorité absolue, un dieu tout puissant, transcendant et extérieur au monde peut leur accorder. Dans ce cas, un évêque, une église, un roi et un État, peuvent exercer du pouvoir et de la domination, et il est possible que cet exercice n'abolisse pas leur autorité, comme il arrive avec toute forme d'autorité simple, comme nous avons dit plus haut. Leur autorité est et reste extérieure à la relation/rapport de pouvoir et de domination, grâce à laquelle ces hommes et ces institutions dominent. Elle est dotée, et voilà pourquoi.

À chaque fois qu'il y a une relation fondamentale d'autorité absolue entre un Dieu Absolu et les membres d'une société, au sein de cette relation peuvent s'établir d'autres types de relation et/ou de rapport d'autorité, de pouvoir et de domination dont le fondement, nous dirions de dernière instance, est la relation au sein de laquelle ils ont été institués. Quoi qu'il arrive à ces types «intérieurs» d'autorité, de pouvoir et de domination, la relation principale et «extérieure» d'autorité absolue peut rester intacte, comme de nature différente, et continuer à investir avec de l'autorité l'institution et/ou les personnes qui se réfèrent à elle. Au fond, il s'agit de deux types de relation et d'autorité différents qui se présentent, à première vue, en tant qu'une seule. Si le fondement de la relation «intérieure» à la relation avec un Être Absolu se détruit et si cette seconde reste invulnérable, les institutions ou les personnes roi ou État, qui se réfèrent à celle-ci, gardent leur autorité parce qu'elle leur revient de l'autorité absolue.

C'est la raison pour laquelle on a eu dans l'histoire des cas où le pouvoir et la domination d'un roi, d'un évêque ou de l'Église ont été mis en question, mais pas leur autorité¹⁹, qui leur venait d'un Dieu Absolu. Étant donné qu'elle était due à la relation entre un Être Absolu et les membres de leur société, cela permettait à ces institutions ou personnes de se placer en dehors d'une mise en question finale²⁰. Les contestations mettaient d'habitude en cause leurs actes, leur forme de pouvoir et de domination, parfois les personnes elles-mêmes, mais non pas leur «institution», dont le fondement était la relation avec un Être Absolu.

En revenant, maintenant, sur notre question principale sur l'autorité en général, nous devons ajouter les remarques suivantes. L'autorité, le pouvoir et la domination se ressemblent en ce qu'elles provoquent l'obéissance. Mais l'obéissance que l'autorité réquiert est toujours spontanée, c'est-à-dire indépendante de toute relation intermédiaire de justification ou de légitimation.

Si selon H. Arendt l'autorité, considérée historiquement, trouve son fondement dans la «hiérarchie elle-même», dont chacun «reconnait la justesse et la légitimité», et si le fondement de l'autorité dans la société romaine est «la conviction du caractère sacré de la fondation, au sens où une fois que quelque chose a été fondé il demeure une obligation pour toutes les générations futures»²¹, quels peuvent être les principes de la «reconnaissance» spontanée qui constitue le fondement de l'autorité en général que nous essayons de définir?

Tout se passe comme si l'autorité était reconnue et respectée, dans les sociétés au sein desquelles nous pouvons la discerner²², pour deux raisons.

a) D'abord, en raison des différentes qualités et capacités personnelles et institutionnelles de ceux qui sont capables d'interpréter et d'expliquer l'intérêt commun aussi bien que de combiner son contenu avec les intérêts individuels.

b) Et ensuite, en raison des capacités de ceux qui sont en mesure d'offrir des services et des biens individuels et collectifs, éthiques, symboliques et matériels. En fait, dans les deux cas, nous n'avons à la fin qu'une certaine capacité de mobiliser les hommes individuellement, les groupes et/ou les classes sociales, afin d'accomplir certains buts, reconnus comme importants, grâce exactement à l'autorité qui se met en oeuvre dans et par cette même mobilisation.

Étant donné que nous ne pouvons pas développer ici tous les aspects du débat, nous devons très rapidement citer les deux modes de pensée et d'action qui peuvent contester et peut-être renverser une autorité: le mépris et le rire. Il s'agit de deux types d'action qui, mise à part l'autorité, peuvent blesser et briser, malheureusement seulement au niveau symbolique, du moins au départ, le pouvoir et également la domination. Ces deux types de relation sont plus vulnérables au mépris et au rire, surtout au moment de leur première légitimation ou lorsqu'ils commencent à dépasser les limites de leur légitimité.

Nous allons présenter, maintenant, à titre de conclusion jusqu'ici, les définitions de l'autorité et de l'autorité absolue, auxquelles nous sommes arrivés. Nous allons donner également une définition du pouvoir et de la domination, afin de pouvoir comparer, à chaque fois que cela paraîtra nécessaire au développement de notre problématique, non seulement la différence des conceptions, mais aussi la différence des expériences et des pratiques.

Le fondement de l'autorité est la reconnaissance libre et spontanée. Autorité est la chance d'obtenir au sein d'une relation sociale une forme quelconque de reconnaissance, qui peut provoquer, sans que cela soit nécessaire dans tous les cas, une forme d'obéissance libre et spontanée.

Aucune forme de contrainte et/ou de violence, de même qu'aucune forme de persuasion ne peut intervenir au sein de ce type de relation sans changer directement et profondément sa nature. La liberté de ceux qui sont impliqués au sein d'une relation d'autorité est toujours présente et protégée de la part de tous.

Fondement du pouvoir peut être toute forme de force²³, de contrainte et de violence qui peut trouver au sein d'une relation sociale une possibilité quelconque d'être acceptée et ainsi légitime. Pouvoir est la chance de faire triompher au sein d'une relation sociale sa propre volonté même contre des résistances, grâce à l'exercice d'une forme quelconque de force: de persuasion, de contrainte et de violence, qui devient acceptable et ainsi légitime au moment même et dans et par son propre exercice²⁴.

Les différentes formes de domination s'établissent à partir du moment où les différentes formes de pouvoir, en se reproduisant, acquièrent un caractère stéréotypique, et en s'instituant en réseaux succesifs -réseaux administratifs ou autres-, se construisent en

système/structure hiérarchique, capable de contrôler le fonctionnement des différents domaines ou d'une société entière, et dès lors de se reproduire tout en se modifiant.

Le pouvoir et la domination comportent toujours un minimum de volonté à obéir, et, par conséquent, un intérêt intérieur ou extérieur à obéir²⁵.

Le fondement de l'autorité absolue est la reconnaissance absolue. L'autorité absolue repose sur une reconnaissance sans faille. Au sein d'une relation sociale de ce type toute obéissance et parfois soumission paraissent comme évidentes. Toute contestation, par contre, met le contestataire, quel qu'il soit, hors de ce type de relation sans pour autant que cette dernière subisse le moindre affaiblissement.

L'autorité absolue ne repose sur aucune possibilité d'exercice de contrainte et/ou de violence, de même que sur aucune forme de persuasion. Pourtant, l'autorité absolue peut se servir de la contrainte et de la violence lorsqu'elle cherche à arriver à un but quelconque. Par contre, les arguments et les raisonnements de toute sorte, qui auraient comme but de persuader, changeraient directement l'autorité absolue en une forme quelconque de pouvoir. Au sein d'une relation d'autorité absolue le sens et l'essence de la liberté sont abolis.

MODES DE PENSÉE CHEZ HÉSIODE

Nous devons préciser dès le départ que notre but est d'étudier les modes de pensée dans la «Théogonie», et de comprendre si et comment toute forme d'autorité absolue en a été exclue en tant que mode de pensée et d'action. Cela veut dire, que nous n'allons nous interroger, ici, ni sur la nature et la structure du mythe, ni sur l'émergence et l'essence du « logos ».

Les deux commencements de la Théogonie

En lisant la Théogonie nous sommes face à deux commencements. Le premier est le commencement du poème: Μουσάων Ἐλικωνιάδων ἀρχώμεθ' αἰεΐειν,²⁶. Le second est le commencement de la vie et du

monde: 'Ἦτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένητ',²⁷. Le premier est celui qui situe le poète et ainsi son poème dans l'espace et dans le temps, au sein d'une civilisation, celui qui met en liaison le poète avec les puissances divines et qui lie l'homme au monde.

Le second est pour la civilisation grecque ancienne le commencement primordial, le commencement de tout, l'émergence du mouvement de la vie, du mouvement qui dans et par son propre mouvement met au monde les êtres divins et les êtres mortels, insérés dans un seul et même ordre.

Les deux commencements ont un point commun très important. Le mouvement des puissances naturelles et divines se trouve en liaison avec le mouvement de la vie des mortels. En fait, il ne s'agit que d'un et seul mouvement. La volonté (ἐθέλομεν) des Muses intervient pour éduquer (ἐδίδαξαν ᾠοδῆν) un homme, qui dès lors, en tant qu'inspiré (ἐνέπνευσαν), devient le poète qui chante la genèse et l'évolution du monde. Et l'évolution du monde n'est qu'une autocréation en mouvement qui au bout d'un certain moment, après avoir acquis un ordre se raconte par la bouche du poète. En fait, le premier commencement du poème est le second, c'est-à-dire, celui qui doit être en accord avec le commencement du monde, et ainsi celui qui doit garder et vérifier le type de liaison que les hommes entretiennent depuis le commencement du monde avec les puissances divines, les dieux et le monde

Cela veut dire, que le poète et le poème se situent en tant que forme de savoir après la genèse et l'évolution, du monde qu'ils ont l'intention de raconter, et que par conséquent ils doivent, bien qu'ils se posent au début de l'acte poétique, s'accorder à la nature du commencement du monde qu'ils veulent chanter, et qui, dans le déroulement du poème, est le second commencement.

Par conséquent, le poète, son acte poétique et le poème sont précisément le point de rencontre et de synthèse de deux choses. D'une part, d'un mode de savoir, qui est en train d'émerger en ce moment même dans et par le mouvement du monde, (savoir poétique), et, d'autre part, de ce même mouvement du monde, dont le commencement et l'évolution sont en train d'être racontés par ce mode de savoir poétique émergeant. C'est cette synthèse, exactement, qui établit la cohérence interne du poème et le principe de sa valeur.

Par ailleurs, la cohérence de ces deux commencements, du premier,

qui est le commencement et l'émergence d'un savoir poétique, et du second, qui est le commencement d'un monde en mouvement, se vérifie également par la nature de l'acte poétique en tant que mode de savoir. Quelle est cette nature? Les Muses, comme elles le disent par la bouche du poète, et ainsi le poète, vont chanter des choses qui sont ἀληθέα (vraies) et ψεύδεα (pas vraies)²⁸. L'acte poétique ne se présente pas comme un savoir qui se soucie uniquement de la vérité, qui tend à établir une vérité sans faille ou une «Vérité unique» et peut-être absolue. Le savoir poétique «dit» le déroulement des choses, «chante» les choses passées, ayant comme fondement et point de départ la liaison spécifique que les Muses ont établi, dans le cas présent, avec un berger qui devint ainsi poète. L'art poétique se présente comme l'art de synthétiser et ainsi comme l'art de la fiction²⁹, et le poème comme un chant qui raconte le déroulement de la vie. Rien de plus. Le savoir poétique ne constitue pas un savoir apocalyptique.

L'acte poétique d'Hésiode, par conséquent, est en cohérence avec le mouvement de la vie et des choses. Dans la réalité, telle que les grecs anciens la conçoivent, il n'y a que le mouvement de la vie et des choses. Il n'y a pas de Vérité Unique ou de vérité absolue, qui ne peut se révéler que si un dieu le souhaite. Voilà pourquoi, dans la tradition hellénique ancienne, il n'y a pas de prophètes qui soient destinés à révéler les vérités uniques ou la «Vérité» avec un «V» majuscule.

La cohérence interne, donc, du poème et l'accord des deux commencements reposent sur cette triple cohérence.

a) Il n'y a pas de vérité unique à révéler dans le mouvement des choses.

b) Le savoir poétique est par sa nature un «grand art de fiction», qui «dit» en tant que «mythos» ou «logos» le mouvement de la vie qui est en autocréation continue. Et, c) le poète est un homme inspiré, «conduit» par sa liaison spécifique avec les puissances divines du monde à chanter la «beauté» de ce mouvement. Cela signifie, qu'il n'y a pas de vérité absolue à révéler, qu'il n'y a pas d'art ou de savoir apocalyptique, et que, par conséquent, il n'y a pas de prophètes.

Voilà, donc, pourquoi nous pouvons commencer notre étude des modes de pensée dans la Théogonie par le second commencement. Parce que l'art poétique en tant que mode de savoir, par sa nature, se trouve en cohérence, et surtout en rapport de conséquence avec les

modes de pensée qui s'instituent dans et par le mouvement de la vie et l'émergence du monde, tels que le chant hésiodique nous les présente. Le mode de pensée poétique d'Hésiode, qui s'institue et se réalise au moment du commencement du poème, ne constitue pas le principe institutif duquel dérivent les modes de pensée qui s'instituent à la suite et dans et par le second commencement. Mais au contraire, les principes de ces derniers constituent le fondement de l'art et du savoir poétique tel qu'Hésiode le pratique.

A. «ΜΗΤΙΣ»: LA PENSÉE TECHNIQUE ET RUSÉE, OU UNE LIMITE AU MOUVEMENT SANS INTELLIGENCE DE LA NATURE?

(L'émergence de la pensée
sous forme d'instrument)

«Donc, avant tout, fut Abîme; puis Terre aux larges flancs, assise sûre à jamais offerte à tous les vivants, et Amour, le plus beau parmi les dieux immortels, celui qui rompt les membres et qui, dans la poitrine de tout dieu comme de tout homme, dompte le cœur et le sage vouloir»³⁰.

Avant tout fut Abîme, «Ἦτοι μὲν πρότιστα Χάος γένητ'», dit Hésiode, et cette proposition ne pose pas un point de départ, ni un principe logique, mais elle laisse entendre que la vie se met en mouvement. Elle n'institue pas une puissance transcendante qui ordonne la vie, ni un être suprême ou tout puissant qui est en train de créer le monde. Elle pose le mouvement lui-même: le mouvement en mouvement. En termes différents, elle dit qu'avant tout, au départ, fut le mouvement en état de γένητ', en état de «devint», qui dans sa première manière d'être, «devint le Chaos».

Cela signifie que la vie ainsi que la nature dès leur première émergence sont mouvement: γένητο, c'est-à-dire «devint» et ainsi «devenir». Et le contenu ou le sens du γίγνομαι/devenir est double. En grec ancien, le verbe γίγνομαι/γίγνεσθαι signifie devenir et en même temps γεννώμαι, c'est-à-dire, (se) naître ou (s') enfanter³¹. Les deux sens existent, se posent et s'entendent simultanément. Ainsi, ces deux modes de mouvement, l'impersonnel, l'abstrait et le général

γίγνομαι/devenir, qui signifie qu'un processus avance vers son accomplissement, et le personnel et le concret γεννώμαι(s') enfanter, qui définit l'acte de (se) naître, s'identifie à un seul mouvement, à un seul schéma de perception, de pensée et d'action. Les hommes qui s'en servent «écoutent» et comprennent les deux sens l'un dans et par l'autre.

Cela veut dire, également, que le passage de l'impersonnel et abstrait au personnel et concret est inhérent, immédiatement présent et donné dans la structure du schéma «γίγνομαι» dès le premier instant de son émergence.

Et quel est le mouvement du devenir/γίγνομαι? Au début le mouvement/devenir «devint» Chaos, et Chaos signifie Abîme et Vide, peut-être absence, ou encore, comme nous allons voir, «état de passage». Ensuite, le mouvement «devint» Terre, et, enfin, dans et par son propre mouvement/devenir le mouvement «devint» Amour. Après son premier arrêt/état, donc, qui est le Chaos, le mouvement dans son second arrêt/état devint Terre et dans son troisième Amour. Et Amour est celui qui rompt les membres et qui dompte le cœur et le sage vouloir des dieux et des hommes.

La première constatation que nous pouvons faire au sujet de ces trois arrêts/états du mouvement, est que tous les trois, dans leur première «situation», ne constituent que des états de fécondité. Le Chaos, la Terre et l'Amour ne sont que trois différents états de fécondité, d'une fécondité en mouvement. Ils ne sont que du mouvement dont le caractère essentiel n'est que la fécondité. Le Chaos et la Terre se fécondent par eux-mêmes sans rapport avec personne, et c'est ainsi pour certains de leurs enfants, tandis qu'Eros, l'Amour, constitue le désir de féconder ou d'être fécondé.

Du Chaos, dit Hésiode, «naquirent (ἐγένοντο) Érèbe et la noire Nuit. Et de Nuit, à leur tour, sortirent (ἐξεγένοντο) Éther et Lumière du jour.»³² Et un peu plus bas, lorsqu'Hésiode présente les enfants que la Nuit a enfantés (ἔτεκεν) sans rapport avec personne, nous constatons qu'il ne s'agit que des états intermédiaires entre le rien et le devenir, ou des états du corps et de l'âme quand ils se trouvent entre le non-être et l'être.

Ainsi, dans la lignée de Nuit nous trouvons la Mort et le Sommeil, la race des Songes et la Détresse, la Paine et la Vieillesse, la

Lutte au coeur violent et l'Oubli, la Faim et le Désastre, pour ne se référer qu' aux plus importants³³. Nous pouvons donc constater que le Chaos, en tant que premier état/«situation» du devenir/fécondité, devint dans et par son mouvement des «états de passage» entre l'absence et la présence, entre le rien et l' être. Et tous ces enfants/états n'ont qu'une seule compétence: passer ou faire passer, grâce à leur «situation» spécifique qui est le sommeil, la douleur, l'oubli, etc, du rien à un état d'être, ou le contraire, de l' être au non-être.

En fait, ce n' est que la Terre qui est «assise sûre». Si le Chaos et ses enfants ne sont que des états de passage et l'Amour n' est que le désir de s'unir, le seul état/ «situation» de fécondité qui a un caractère «solide», ferme et constant est la Terre aux larges flancs. D'ailleurs, Hésiode ne se sert d'aucune autre expression pour la présenter. Et la Terre a enfanté (ἐγείνατο), sans coucher avec personne, avant tout autre le Ciel Étoilé, «égal à elle-même, capable de la couvrir tout entière, ... qui devait offrir aux dieux bienheureux une assise sûre à jamais». «Elle mit aussi au monde (γείνατο) les hautes Montagnes. . . .», et «elle enfanta. . . (τέκεν) le Flot»³⁴.

Nous constatons également ici, que le Ciel est un état de fécondité mâle, qui est comme la Terre une assise sûre pour les Dieux et ainsi solide et ferme. Cela veut dire aussi, que tous les enfants de la Terre possèdent la même qualité, ont quelque chose de consistant ou de «matériel», ce qui n'est pas vrai pour les autres «situations» de la vie, qui ont émergé du mouvement du Chaos.

Si nous voudrions résumer l'évolution de la Théogonie jusqu'ici, nous devrions dire que la vie émerge en tant que mouvement dont l'essence est la fécondité. Dans son mouvement la vie/fécondité devint trois états/«situations» différents dans leur manière d'être: le Chaos, la Terre et l'Eros, que nous pouvons, en anticipant sur leur compétence qui va être présentée par le récit d'Hésiode, appeler puissances ou êtres.

De ce moment le mouvement de la vie passe dans une seconde phase. La Terre, ensuite des embrassements du Ciel, met au monde (τέκε) deux types de puissances. Les premières se présentent au départ de la même manière que les précédentes nous dirions en tant qu'états de fécondité. Hésiode, mis à part leur nom, ne dit rien à leur égard. Il s'agit d' Océan, de Théia, de Rhéia, de Thémis, de Mnémosyne et également de Cronos. Cronos est la seule puissance jusqu'ici qui comporte des qualités bien

précises: il est rusé (ἀγυλομήτης), très puissant (δεινότατος) et ennemi de son père (ἤχθηρε τοκῆα)³⁵. Il faut noter aussi que sur toutes ces qualités de Cronos Hésiode a anticipé, car elles allaient se démontrer par le déroulement futur des choses.

La Terre et le Ciel ont enfanté aussi un second ensemble d'enfants comportant des caractéristiques humanisées qui définissaient leur état sentimental aussi bien que corporel. C'étaient les Cyclopes au coeur violent et à l'oeil unique, dont les actes avaient de la force et de l'adresse, et les Cent-Bras avec les cinquante têtes, dont la puissance était redoutable³⁶.

Mais, malgré ces changements très importants dans l'état d'être des puissances qui «devinrent», qui ont été engendrées, au cours de cette seconde phase, à la fin nous n'avons que la fécondité en mouvement, ou le mouvement de la fécondité qui continue son évolution sans aucun but et sans aucune raison explicites ou même sous-jacents. Le mouvement de la vie se présente dans et par son propre mouvement comme étant complètement aveugle, et, à partir de cette seconde phase, brutal et violent. En fait, nous sommes face à une fécondité aveugle et violente en mouvement, et cela pour encore une raison.

La Terre était forcée par le Ciel de cacher dans son sein tous leurs enfants. C'est parce que leur père les haïssait dit Hésiode, sans pour autant avancer une explication quelconque³⁷. C'est la raison pour laquelle le mouvement de la vie tout entier est arrivé à une impasse, qui ne semblait pas avoir de solution. Les enfants qui «devinrent» ne pouvaient plus continuer à se cacher vivants au sein de la Terre.

La Terre dans ses profondeurs souffrait et gémissait. La douleur la remplissait tout entière. La fécondation aveugle devait arrêter, se donner une limite ou trouver un autre mode de mouvement. Et cette limite ou ce nouveau mode de vie ne pouvait être inventé que par la Terre: «elle exprima alors une technè rusée et cruelle», ...δολίην δέ κακὴν τ'ἐφράσσατο τέχνην³⁸, dit Hésiode, en anticipant, comme il le fait souvent³⁹, ce qui va se passer.

En fait, il ne s'agit pas d'anticipation. C'est une forme d'intervention du poète qui connaît la suite des événements et qui se permet d'annoncer d'avance certains aspects de leur mouvement. C'est le même principe qui a permis ou a imposé les deux commencements du poème dont nous avons déjà parlé plus haut. Comme, avec le premier

commencement de son poème, Hésiode explique sa liaison avec les Muses et ainsi son savoir au sujet du déroulement réel des choses, de même il se permet quelques fois d'annoncer certains aspects de ce mouvement avant qu'ils ne se prouvent par le mouvement lui-même. C'est exactement, pour démontrer la permanence de son savoir et de son rapport interne, d'une part avec l'évolution de la réalité telle qu'elle s'était déroulée, et d'autre part avec son propre poème. C'était la meilleure méthode, pensons-nous, pour Hésiode d'intégrer sa propre activité de poète, tant dans le mouvement de la vie qu'il est en train de chanter que dans l'enchaînement de son propre poème.

Revenons, donc, à ce moment réellement extraordinaire de souffrance, de malaise et d'impasse, au cours duquel la Terre a inventé la technè qu' Hésiode est en train de raconter.

Ayant créé en elle (ποιήσασα)⁴⁰ le blanc metal acier, la Terre enfanta (τεῦξε) une grande serpe (μέγα δράπανον). La suite est bien connue. La Terre parle à ces enfants en leur demandant d'intervenir pour châtier leur père affreux (ἄτασθάλου), car c'était lui qui avait commencé le premier les oeuvres infâmes. Tous ses enfants ont été pris par la peur excepté Cronos le rusé (ἄγκυλομήτης)⁴¹, qui a accepté de faire la besogne. Et il l'a faite. La Terre l'a cache et elle lui a enseigné la ruse⁴². Ainsi quand le Ciel est venu plein d'amour, Cronos en se servant de la serpe aux dents aigües lui a coupé les bourses. Le reste de l'histoire est aussi bien connu⁴³.

La naissance de l'instrument, ou la naissance de la pensée technique et rusée?

Qu'est ce qu'il y a d'extraordinaire dans cet événement? Jusqu'ici le mouvement de la vie n'avait aucune intelligence. Il n'était que la fécondité qui se fécondait pour devenir les différentes «situations»/états de la vie, sans avoir au-cun but précis et aucune raison même implicite. Et qu'est-ce que nous avons maintenant? La naissance du blanc métal et de l' instrument. La Terre n' a pas développé une pensée ou un projet, elle a créé (ποιήσασα) dans son sein le métal, comme quelque chose de vivant, et elle a construit (τεῦξε) un instrument: la grande serpe.

En fait, elle n'a fait que créer d'un seul coup la pensée technique,

pratique et rusée. Elle n'a pas inventé par un acte mental et abstrait une solution. Elle a exprimé (ἐφράσσατο) d'un seul coup un art rusé et mauvais, (τέχνην δολίην δέ κακήν), et tout de suite (αἶψα), elle a créé (ποίησα) le blanc métal et construit (τεῦξε) la serpe. On pourrait dire qu'elle s'est fécondée encore une fois et elle a créé une forme de vie complètement différente des précédentes: la pensée/instrument. C'est comme si la pensée ne pouvait être née que sous forme concrète et pratique, ou comme si elle ne pouvait être qu'instrument⁴⁴.

Ce qui a pu donc arrêter le mouvement aveugle de la fécondité, le mouvement sans intelligence de la vie, était la pensée concrète et technique, le mode de pensée et d'action que les grecs anciens avaient conçu et posé en tant que métis, et en même temps en tant que déesse Métis. De surcroît, du fait qu'elle apparait sous forme d'instrument, elle constitue un projet d'action qui ne se dit pas ouvertement, et qui par conséquent peut être, comme il est d'ailleurs, très souvent, un piège.

Nous pouvons donc mettre l'accent sur deux points. D'abord, la pensée chez Hésiode émerge et s'institue en posant une limite au mouvement des forces, qui se mêlent et se fécondent aveuglement sans but et sans raison. Et deuxièmement, elle constitue une force vivante, la métis, sous forme d'instrument et d'action rusée, qui a permis au mouvement de la vie de dépasser son impasse et de continuer son développement.

D'ailleurs, nous constatons que là où la fécondité continue son mouvement sans projet précis, la vie apparait en acquérant des formes complètement confondues et mêlées. Dans la descendance du Flot, par exemple, naissent des puissances chez lesquelles les formes animales se confondent aux formes humaines et la qualité de mortel à celle d'immortel⁴⁵. Dans la première lignée de Nérée nous avons des êtres, qui, nous pourrions dire, établissent ou décrivent les différents états de la mer, tandis que dans la seconde nous avons des êtres monstrueux pour lesquels Hésiode se sert de mots comme ἄνομος et ἀμήχανος.

Un de ces êtres est Méduse. Elle est la fille de Phorkys et Kéto, mais bien qu'elle soit d'origine divine elle n'est pas immortelle comme les deux autres Gorgones, ses soeurs. De surcroît, chez elle se combinent la forme humaine et la forme animale⁴⁶. D'ailleurs, si Persée lui a tranché la tête ce n'est que grâce à un projet/pensée pratique et rusé. Ne serait-ce que pour vérifier encore une fois que ce n'est que la pensée pratique

et rusée qui peut mettre une limite à la nature qui se féconde en mélangeant tout état et toute situation de la vie.

Nous constatons le même mélange chez les êtres et leurs enfants qui ont surgi de Méduse au moment de sa mort. Ainsi le premier, Pégase, est un cheval immortel, et du second, du Chrysaor, naquit Géryon aux trois têtes, mortel, qui a été tué par Héraclès. Enfin, nous savons, également, que Kéto enfanta encore un «monstre irrésistible, qui ne ressemble en rien ni aux hommes mortels ni aux dieux immortels», la divine Echidna, à moitié jeune femme et à moitié énorme serpent⁴⁷.

Il devient, donc, encore une fois clair, que l'instrument, ou la pensée technique, constitue chez Hésiode la forme d'action qui a permis au mouvement de la vie de continuer et d'évoluer. C'est la raison pour laquelle nous pouvons admettre qu'elle ne constitue pas toujours par sa nature, un principe de désordre⁴⁸, mais au contraire, un principe indispensable au mouvement du monde. En nous fondant sur ces constatations et sur le fait qu'elle émerge dans la Théogonie de manière complètement inattendue par rapport au déroulement des choses, il nous est permis de dire que la pensée technique et rusée apparaît *malgré*, comme une rupture ou même comme une révolte. Une révolte, cependant, qui s'est intégrée à sa manière dans le mouvement du monde.

Si nous étudions à présent deux autres moments d'intervention de ce mode de pensée: la querelle de Mécônè et la création de la vierge/«cadeau» de Zeus aux hommes, nous allons faire à leur égard les mêmes constatations que nous venons de faire. Prométhée s'oppose à Zeus et il arrive à le tromper deux fois. Une fois en se servant des morceaux du boeuf que l'on devait partager, et une seconde fois en volant le feu pour le donner aux hommes. Zeus, pour se venger, demande la création de la femme vierge qui a apporté aux mortels tous les maux⁴⁹.

La pensée rusée présente ici les caractéristiques qu'elle avait au moment de sa naissance, plus un élément nouveau et d'ailleurs très important. Elle apparaît comme moyen d'une épreuve entre deux puissances. Il est certain que Prométhée et Zeus s'opposent. Il est certain également que Prométhée provoque Zeus en le mettant en colère et que ce dernier ne peut pas déjouer l'épreuve. Tout se passe comme s'il s'agissait d'un jeu au sein duquel les deux dieux, ou les deux

côtés, ne pouvaient jouer qu'à titre égal. Prométhée prépare le piège et Zeus tout en le sachant ne peut pas l'éviter. D'ailleurs, quand il le fait remarquer, Prométhée lui répond avec un léger sourire⁵⁰, et à la fin c'est Zeus qui perd. C'est la raison pour laquelle, après son échec, il veut se venger et il le fait également au moyen d'un projet et un instrument rusé: la femme vierge.

En termes différents, Prométhée démontre grâce à son piège qu'il peut vaincre Zeus, tandis que ce dernier, malgré sa force «naturelle», se sert de la métis pour se venger des mortels, qui sont des êtres sûrement moins forts que lui-même. Tout se passe comme si la pensée technique et rusée constituait une force vivante et naturelle du même ordre que les autres, et comme si les dieux s'en servaient de la même manière que toute autre force, afin de prendre une place dans le monde qui était en train de se former, et non pas parce qu'ils étaient les moins forts ou les faibles⁵¹. Ainsi, Zeus, le plus fort, a utilisé la métis, contre celle qui était l'essence même de la pensée rusée, la déesse Métis elle-même, pour la vaincre. Nous savons comment il a pu l'en-trainer et l'avalier⁵².

D'ailleurs, cette constatation va dans le sens des démonstrations que nous avons avancées ci-dessus. Suivant celles-ci, la pensée/instrument a été enfantée par la Terre de la même manière que toute autre puissance/dieu, «situation» ou état du mouvement de la vie. Et bien qu'elle ait eu la forme d'instrument elle est restée toujours une force vivante de la vie.

En résumant, donc, sur le premier mode de pensée qui s'institue ou naît dans la Théogonie, la pensée/instrument, nous pouvons dire qu'elle est technique et pratique et elle comporte un projet d'action implicite qui, très souvent, n'apparaît que lors de sa réalisation. Les raisons et le but, donc, de son application n'apparaissent pas toujours clairement ou ils ne se disent pas ouvertement. Lorsqu'elle ne se réalise pas dans et par un instrument, les actes de sa réalisation tiennent la place d'instrument souvent dans une épreuve des deux parties qui s'opposent, durant l'épreuve, à titre égal.

Dans la Théogonie, la pensée/instrument émerge en tant que limite au mouvement aveugle de la fécondité, et permet au mouvement du monde de continuer vers un ordre possible. À partir de ce moment, la vie se développe comme une dialectique, c'est-à-dire comme une nouvelle synthèse et à chaque fois un nouveau dépassement des formes

précédentes de la nature et de la pensée. Très souvent, elle intervient de manière inattendue et «malgré», en se posant presque comme une révolte.

Enfin, la pensée/instrument est rusée, car elle ne cherche pas à contraindre, à combattre, à persuader ou à légitimer, mais au contraire, à vaincre ou encore à tromper d'habitude par un piège.

B) L'OMOLOGIE

Quel est ce mode de pensée que nous appelons «homologie», et comment apparaît-il dans la Théogonie? Afin d'avancer une réponse, d'abord nous allons décrire ce type d'action et ensuite analyser et expliquer ses caractères et son contenu.

Nous connaissons le récit. Juste après le piège que Cronos a commis contre son père, le Ciel a dit (φάσκει) qu'ils ont commis une action(ἔργο) terrible, une action qui resterait derrière eux (τοιο... ἴσιν μετόπισθεν ἔσεσθαι)⁵³. Comme une première constatation, nous pouvons dire, que du moment où le Ciel ne peut plus féconder, il dit, ou, peut-être, il reconnaît que l'acte horrible contre le père «attend» une compensation. Mais il arrête là, il ne dit pas quand et comment, raison pour laquelle nous pensons que sa phrase peut être considérée également comme une malédiction.

Ce premier énoncé se complète par un autre. Lorsque Hésiode raconte la descendance de Cronos, il explique que ce dernier avalait tous ses enfants, par-ce qu'il ne voulait pas perdre l'honneur royal. La Terre et le Ciel lui avaient dit, (Πεύθετο γὰρ Γαίης τε και Ουρανοῦ ἄστερόεντος,) qu'il allait être combattu par un de ses enfants, (οὐνεκα οἱ πέρωτο ἐφ' ὑπό παιδί δαμῆναι)⁵⁴.

Cronos est celui, qui d'une manière différente de son père tentait d'arrêter le mouvement «naturel» de la vie. Si le Ciel obligeait la Terre à garder leurs enfants dans son sein, Cronos «incorporait» les enfants qu'il avait faits avec Rhéia en les avalant juste après leur naissance. C'était comme si le mouvement de la vie devait se limiter à une seule forme prépondérante qui «absorbait» les nouvelles. Quand cela ne pouvait plus continuer, Rhéia, lorsqu'elle allait enfanter Zeus, s'était adressée à ses parents, la Terre et le Ciel, en leur demandant de fixer

avec elle un projet qui lui permît de sauver son fils et de faire payer à Cronos sa décision criminelle d'avaloir ses enfants⁵⁵. Ce qui s'est passé est bien connu. Zeus sauvé, quand il a grandi suffisamment, en utilisant sa force et sa technè à obligé son père à recracher ses enfants et à libérer ses frères. Ces derniers pour le remercier lui ont donné le tonnerre, la foudre fumante et l'éclair.

Étudions l'épisode. La Terre et le Ciel «ont dit» (πεύθετο), que Cronos allait perdre son honneur royal, et nous avons vu que les choses ont évolué ainsi. Cependant, la Terre et le Ciel n'ont pas exprimé leur volonté, ils n'ont pas dit ce qu'ils considéraient raisonnable ou juste, et ils n'ont pas énoncé ce que Moira avait établi. Dans la Théogonie, tout s'était passé *comme s'ils avaient répété d'avance* ce qui allait se dérouler dans le futur. Comme si leur énoncé ne constituait qu'une répétition, mais d'un événement qui ne s'était pas encore réalisé et qui allait se réaliser dans le futur. Comme s'il s'agissait d'un événement qui était inscrit dans le mouvement des choses, ou comme si cet événement était le mouvement des choses lui-même, et la Terre et le Ciel ne faisaient que le dire. Comme si, dans la réalisation de cet acte, ils, Terre et Ciel, ne constituaient que la voix du mouvement qui s'énonçait, par lui-même.

Voilà donc pourquoi nous appelons cet acte, ce mode de pensée et de parole, «homologie». Car la Terre et le Ciel sont en rapport d'identification avec le mouvement de la vie, identification qui «se dit» par la voix du mouvement, qui n'est dans l'épisode que la voix de la Terre et du Ciel. Ainsi, la Terre et le Ciel sont en rapport d'homologie avec le mouvement de la vie, ils sont le mouvement lui-même, et, pendant un certain moment de ce mouvement, ils sont aussi sa parole, en «disant» également ce qu'eux-mêmes et le mouvement seront dans le futur.

De l'autre côté, il est impossible de considérer que ce mode de pensée/pa-rôle constitue une forme de pensée mantique. Nous considérons que mis-à-part un ensemble de caractéristiques de la pensée mantique sur lesquelles nous ne pouvons pas revenir ici, il y a deux principes fondamentaux qui la définissent. D'abord, il faut un intermédiaire: fidèle, prêtre ou inspiré, entre les hommes et un dieu, ou un devin capable de lire et d'interpréter les signes présents dans l'ordre des choses. Deuxièmement, il y a toujours un doute, implicite ou explicite, parfois au moins au départ, sur l'exactitude de l'interprétation avancée de la volonté des dieux ou des inscriptions de la Moira⁵⁶. De

plus, ici, il ne s'agit que des dieux et des affaires des dieux. Les dieux parlent eux-mêmes de leur propre futur. Nous n'avons pas de relation entre dieux et hommes, entre immortels et mortels, qui définit l'art mantique.

Enfin, ce mode de pensée que nous appelons «homologie» revient assez souvent dans la Théogonie. L'acteur est presque toujours la Terre, et l'expression typique au moyen de laquelle Hésiode fait son énoncé est «Γαίης φραδ-μοσύνησιν»⁵⁷, ce qui veut dire: par la sagesse, prudence, intelligence, ou encore ruse de la Terre. En voilà deux autres paradigmes. D'abord nous savons que Zeus, d'après ce que la Terre et le Ciel ont dit, Γαίης φραδμοσύνησι καί Οὐρανοῦ ἄστερόεντος⁵⁸, ayant reçu l'honneur royal, a englouti sa première épouse, la Métis elle-même, au moment où elle allait mettre au monde leurs enfants, afin d'éviter qu'ils lui prennent la primauté. De même, les dieux ont ramené au jour les Cent-Bras pour leur demander de combattre avec eux, parce que c'était la Terre qui l'avait dit: Γαίης φραδμοσύνησιν ἀνήγαγον ἐς φάος αἰτίς⁵⁹.

Par conséquent, pour en conclure ici, nous pouvons dire que l'homologie est une forme de pensée/parole qui «dit» le déroulement des choses, comme une «répétition d'avance» de ce qui est déjà la dynamique du mouvement de la vie, et, ainsi, de ce qui va se passer.

C) LA PENSÉE RATIONNELLE

Le troisième mode de pensée que nous croyons avoir constaté chez Hésiode, et que nous allons présenter et analyser dans le paragraphe qui suit, est une forme de pensée explicitement rationnelle.

Remarquons d'abord que dans la Théogonie un tel mode n'apparaît qu'une seule fois. C'est juste avant la Titanomachie, au moment où les enfants de Cronos constatent qu'au bout de dix ans de combat contre les Titans aucun des deux fronts ne peut arriver à une victoire. Aucune des deux parties n'avait la force de vaincre son adversaire. Le combat douloureux continue sans issue et le mouvement du monde vers un ordre possible est de nouveau en impasse. C'est le moment où, par les dires de la Terre les enfants de Cronos ont libéré les Cent-Bras, les ont ramenés au grand jour et leur ont donné du nectar et de l'ambrosie, ce qui leur a permis de retrouver leur force.

Cette scène accomplie, comme s'il s'agissait de quelque chose d'évident et de naturel, Hésiode nous raconte une petite réunion et un dialogue court mais très consistant. Zeus prend la parole et en s'adressant aux Cent-Bras leur dit qu'eux-mêmes, les enfants de Cronos, combattent contre les Titans depuis de longs jours sans pouvoir arriver à une victoire. Ensuite, il leur demande de participer avec eux au combat face aux Titans, et à la fin, il dit les raisons pour lesquelles ils devaient le faire. D'abord, ils devaient se rappeler leur amitié (μνησάμενοι φιλότητος), tenir compte de tout ce qu'eux-mêmes avaient subi. (ὄσσα παθόντες), et troisièmement se souvenir que ce sont les enfants de Cronos qui les ont libérés (ἡμετέρας διὰ βουλάς ὑπό ζόφου ἠερόεντος)⁶⁰.

Cottos, ensuite, au nom de tous les Cent-Bras, a reglifié que Zeus n'a pas révélé des choses qu'ils ignoraient et qu'ils savent qu'il protège les dieux. De plus, ils reconnaissent que c'était grâce à sa prudence qu'ils étaient revenus à la lumière, et c'est pourquoi ils allaient lutter contre les Titans⁶¹.

Les éléments de ce mode de pensée ne pourraient pas être présents de façon plus claire. Zeus en prenant la parole fait les choses suivantes.

a) D'abord, il décrit la situation. b) Ensuite, il demande aux Cent-Bras de participer à leur combat contre les Titans, c'est-à-dire, il désigne un but commun. Et, c) troisièmement, il explique les raisons pour lesquelles les Cent-Bras devaient le faire.

Cottos, en répondant à la place des trois Cent-Bras, fait exactement la même chose.

a) Il admet que la situation est bien décrite et connue. b) Il reconnaît que Zeus les a libérés en ajoutant qu'il protège les dieux. Et enfin, c) en acceptant de combattre contre les Titans avec ses deux frères, il accepte le but que Zeus leur a proposé.

Le dialogue que nous avons ici, mis-à-part sa clarté, se caractérise par un certain nombre d'éléments, qui sont tout à fait essentiels.

a) Zeus ne semble pas pouvoir savoir d'avance la volonté et la décision des Cent-Bras. b) Il ne peut pas non plus leur imposer sa volonté et sa force, et c) il ne peut pas leur donner des ordres comme s'il était une autorité absolue. Enfin, d) les Cent-Bras sont libres de décider, ce qui veut dire que ce mode de pensée se caractérise également par la liberté des personnes qui s'y impliquent. Rappelons-nous l'attitude

rusée de Prométhée. Rien dans le récit ne laissait supposer qu'il allait se placer du côté des mortels du moment qu'il avait des liens aussi importants avec les autres dieux. Il était aussi libre que les Cent-Bras.

À présent, sans vouloir entrer dans le débat qui concerne le type de pensée que constitue le mythe, nous ne pouvons que constater que dans la Théogonie il se développe clairement un mode de pensée fondé sur le raisonnement et sur la liberté de ceux qui pensent et décident. Cottos et les Cent-Bras, après leur libération, sont libres de décider. Ils ne se lancent pas automatiquement dans le combat avec les enfants de Cronos et contre les Titans, comme ce serait le cas pour un acte non libre ou qui va de soi. De même, Zeus et les autres dieux se comportent comme si la liberté des Cent-Bras constituait quelque chose de complètement évident et «naturel».

En concluant donc ici, nous pouvons dire que les trois éléments : a) expliquer la situation dans laquelle se trouvent les acteurs pendant un certain moment, b) présenter un but, et c) expliquer les raisons pour lesquelles il faut accepter de travailler pour ce but, constituent tous ensemble une forme très directe et très claire de la pensée rationnelle. Nous pouvons donc admettre sans aucune hésitation, que le troisième mode de pensée et ainsi d'action dans la Théogonie d' Hésiode est bien la pensée rationnelle.

LA NÉGATION DE L'AUTORITÉ ABSOLUE ET L'AVÈNEMENT DE LA COMMUNAUTÉ POLITIQUE DES DIEUX

Après la Titanomachie et la défaite des Titans, et après la victoire de Zeus contre Typhée, le dernier enfant de la Terre qui a failli l'emporter, Hésiode raconte l'avènement de Zeus à l'honneur royal. Tout est présenté en cinq vers, mais de façon extrêmement claire. Lorsque les dieux eurent terminé et par la force eurent réglé les honneurs avec les Titans, ils pressèrent Zeus de prendre l'honneur royal, (ᾠτρυνον βασιλευμένῃ ἡδέ ἀνάσσειν....'Ολύμπιον εὐρύσοπα Ζῆν ἄθανάτων), et cela suivant les dires de la Terre, (Γαίης φραδοσύνησιν). Et Zeus, (ὁ δέ) leur répartit leurs honneurs⁶².

Les points à remarquer sont les suivants. Les dieux pressèrent Zeus de prendre l'honneur royal, de devenir βασιλεύς et ἀναξ, de devenir roi.

Mais qu'est-ce que cela veut dire? Que Zeus devient un souverain tout puissant et ainsi quelqu'un qui possède une forme quelconque d'autorité absolue? Ou, bien devient-il possesseur d'une fonction qui est la plus importante dans un système/structure des fonctions et des puissances, système qui tente d'acquiescer une forme quelconque d'équilibre et ainsi d'ordre? La qualité d'ἄναξ et de βασι-λεύς dans l'antiquité hellénique n'est pas celle d'un roi tel que nous pouvons le concevoir à travers l'histoire européenne, mésopotamienne ou encore mycénienne⁶³. D'ailleurs, Zeus n'accède pas à la primauté comme si cela allait de soi, ni en s'imposant comme une puissance incontestable qui détient un pouvoir ou un savoir absolu, et cela bien que ses actes eussent été les plus décisifs tant contre Cronos, contre les Titans que contre Typhée. Il ne demande pas non plus d'obtenir le premier honneur en développant un raisonnement quelconque comme il avait fait avec les Cent-Bras. Ce sont les autres dieux qui le «poussèrent» à l'honneur royal, un honneur qui ne semble être en fait que le premier ou le plus fort parmi un ensemble de moins forts qui s'organisent en système.

Et ce point de vue trouve encore un fondement sur un événement bien connu. Zeus, juste après son avènement se voit obligé d'assurer sa primauté contre sa première «épouse», la Métis, qu'il a avalée, afin d'éviter son renversement «dit» ou «homologué» par la Terre. Cela signifie que dans le système d'honneurs des dieux il n'y a pas de place pour une forme quelconque d'autorité absolue. Elle est inconcevable ou de l'ordre de l'impensable. Si nous tenons aussi compte des épouses qu'il a prises successivement et des enfants qu'il a mis au monde avec elles, nous pouvons dire que tout se passe comme si Zeus tentait de devenir le centre du monde et non pas le sommet.

Mais prenons les choses dès leur départ. Comment la Théogonie se met-elle en mouvement? Quelles sont les étapes décisives? Et pourquoi toute forme d'autorité absolue est-elle impossible ou exclue de ce mouvement?

D'abord, comme nous avons essayé de montrer plus haut au début de notre paragraphe sur la Métis, au commencement du monde, de la nature et de la vie, suivant le poème d'Hésiode, il n'y a ni une puissance transcendante régulatrice de la vie, ni un être suprême et/ou absolu, ni un créateur de tout. La vie et la nature commencent en tant que mouvement en mouvement. Rien que du mouvement, en grec du γέμετο

et du γένοντο. Cela signifie que tous les moments du mouvement ne pouvaient être que des états/situations de la vie d'énergie et de force analogues tels que le Chaos, la Terre, l'Eros, le Ciel, etc. Étant donné que ces états de la vie au départ ne faisaient que se féconder, en mettant ainsi au monde/mouvement d'autres enfants/états, nous devons constater que dans et par ce mouvement aucune puissance ne s'est posée en tant qu'exceptionnelle. Aucune forme de reconnaissance particulière envers une puissance ne s'est re-velée dans le récit du poète et ainsi aucune forme d'autorité exceptionnelle. Le mouvement sans intelligence de la vie en tant que fécondité est avancé jusqu'à l'impasse tout à fait aveuglément.

Et là, la pensée/instrument, force vivante cristallisée, enfant de la Terre, est intervenue et s'est posée comme limite à ce que la vie, la Terre elle-même et le Ciel constituaient, c'est-à-dire, à la fécondité aveugle. De ce moment, au sein du mouvement de la vie se sont développés une dialectique, une synthèse et un dépassement continu aussi bien de la fécondité que de la pensée. En termes différents, la vie dans le déroulement de la Théogonie s'est cristallisée et a acquis ses états et ses situations dans et par la synthèse de ces deux modes d'existence: a) de la fécondité et b) de la pensée/instrument. Mais avant tout, il faut tenir compte que ce n'est que dans et par ce même mouvement que la fécondité elle-même est devenue, s'est transformée ou a pris la forme de la pensée technique et rusée. Ainsi, lorsque par la suite, le déroulement de la vie arrive à une impasse, comme par exemple à cause des actes de Cronos, c' est la pensée/ instrument qui est intervenue pour donner une solution.

Quelle est l'image du mouvement avant l'émergence de la pensée technique? Les puissances -les états de la vie-, c' est à dire la Terre, le Ciel et leurs enfants, se mêlent chacun en tant que force dans un ensemble de forces, afin de mettre au monde d' autres forces/états de la vie. Il n' y a aucun indice d'ordre. Le plus fort impose aveuglément sa présence et sa force aux autres. Il n' y a même pas de projet. L' imposition aveugle du Giel et du Cronos aux autres forces illustrent extrêmement bien cette réalité.

Quel est l'état des choses après l'émergence de la pensée technique et rusée? Après l'intervention et l'action de la métis la vie devient intelligente et intelligible. La métis constitue la seule possibilité pour le

mouvement du monde d'arriver à une organisation évoluée ou à un ordre quelconque. Mais de l'autre côté, elle ne permet à aucune des puissances d'acquiescer une forme quelconque de reconnaissance et/ou d'autorité absolues.

On dirait même le contraire. La métis permet aux dieux de se poser à titre égal l'un contre l'autre, bien que cela n'arrive pas très souvent. Rhéïa, par exemple, s'oppose par un projet rusé à Cronos avec l'aide de la Terre et du Ciel. Zeus également s'oppose à Cronos, et enfin Prométhée s'oppose deux fois à Zeus par ses actes rusés. Métis enfin, la déesse, se pose comme danger pour Zeus et Zeus s'oppose à Métis au moyen même de la métis pour l'absorber et s'identifier à elle. Si la vie et la nature commencent comme mouvement sans poser aucune autorité, la pensée technique et rusée assure leur mouvement sans permettre aux forces vivantes d'acquiescer une reconnaissance particulière et importante ou d'avoir une chance de faire triompher leur volonté contre la volonté des autres. Cela veut dire, aussi, que si la pensée technique n'apparaissait pas, le mouvement de la vie devrait éclater en quelque chose d'inconnu ou donner naissance à une forme quelconque d'autorité absolue. Car, si au moment où la fécondité aveugle était arrivée en une impasse la pensée technique et rusée n'était pas intervenue, il ne pouvait y avoir d'autre solution possible qu'une forme quelconque d'autorité et de pensée absolue, qui commanderait et ordonnerait tout.

Mais étant donné que les puissances dans la Théogonie ne constituaient au départ que des états ou des transformations d'un seul et même mouvement en évolution, mouvement des créatures qui se mêlaient et s'imposaient l'une à l'autre aveuglément, il est peu probable que l'on eusse pu arriver à l'émergence d'une puissance ou d'un savoir quelconque de caractère absolu. D'ailleurs, là où la naissance d'une telle puissance ou d'un tel savoir était utile n'a émergé que la pensée technique, qui a offert les mêmes possibilités d'intelligence à toutes les puissances. Ainsi, à partir de ce moment l'évolution de la vie dans la Théogonie ne pouvait avoir qu'une seule solution: la création d'une communauté de créatures rusées au départ, qui chercheraient par la suite un ordre quelconque, en essayant en même temps d'acquiescer et d'établir leurs honneurs spécifiques, c'est-à-dire leurs propres compétences et/ou fonctions⁶⁴.

Voilà donc les conditions au sein desquelles a émergé la pensée rationnelle. A la suite d'un mouvement sans intelligence de la vie où le

plus fort s'imposait aveuglement, et d' une dialectique entre la pensée technique et la force naturelle, qui a conduit à la formation d'une communauté des puissances rusées en lutte continue, dans la Théogonie, il n'y a qu'une seule évolution possible: la pensée rationnelle. C'est-à-dire, la pensée qui pourrait donner la possibilité au mouvement du monde d' arriver à un ordre explicite et acceptable. Sinon, les autres possibilités seraient soit l'éclatement complet, soit une forme d'autorité absolue. A la fin, la communauté des puissances rusées a offert la primauté à celui de ses membres qui s' était prouvé au cours du mouvement de la vie comme le plus fort, et qui au bout d'un certain moment est devenu également, en «absorbant» son épouse, la Métis elle-même, le plus rusé.

Mais avant, ce dieu, le plus fort et le plus rusé, s'est transformé en une forme de vie exceptionnelle. Il a développé, ou mieux encore il est devenu lui-même, la pensée rationnelle explicite et légitime. Il a transformé, tout en les synthétisant et en les dépassant, la ruse et la fécondité en pensée publiquement explicable, acceptable et ainsi reconnaissable et légitime. Le but et les raisons implicites de la pensée rusée prennent la forme des raisons explicites, et la volonté de tromper se transforme en intention de se reconnaître et de se légitimer. En fait, Zeus a transformé la communauté des puissances rusées en communauté «logique» et en même temps politique des dieux. En termes différents, la communauté des puissances et des créatures est devenue communauté des «dieux» grâce à l'émergence de la pensée rationnelle. Depuis le dialogue avec les Cent-Bras, le mouvement de la vie avait acquis la possibilité d'arriver à un ordre. La pensée technique ne constituait plus le seul moyen/instrument vers cette évolution. La pensée explicite et rationnelle en devenait son fondement le plus important.

En complétant l'étude de ce dialogue, nous pouvons ajouter les constatations suivantes. Zeus, lors de la conversation, a fait trois choses.

a) D'abord, il a parlé devant tous, c'est-à-dire devant sa communauté, ce qui signifie qu'il a reconnu lui-même, le premier, leur «droit» d'être présents et leur chance de prendre la parole. Il a reconnu et ainsi transformé la réunion en assemblée qui peut décider.

b) Deuxièmement, il a essayé, en expliquant la situation, les raisons et le but à accomplir, au moment même où il le faisait, de se reconnaître grâce et par ce même mode de pensée et d'action. Et,

c) troisièmement, en considérant en tant que donnée la liberté des autres, il a tenté de mobiliser ceux-ci vers le but qu'il était en train de proposer.

Voilà donc pourquoi nous avons dit que Zeus, en inventant et en exerçant la pensée rationnelle -une forme claire de la pensée rationnelle-, a transformé la communauté des puissances rusées en communauté politique. En termes plus précis, l'émergence de ce mode de pensée a permis au mouvement de la vie de devenir une communauté politique. Cependant, malgré son rôle très important, Zeus lui-même ne s'était posé que comme le premier au sein d'une communauté de puissances, dont l'organisation était en train d'acquiescer une forme équilibrée. En fait, Zeus détenait le centre de cette communauté et non pas le sommet⁶⁵. On peut même dire que sommet n'existait pas. Ainsi, toute possibilité de naissance d'un savoir ou d'une forme quelconque d'autorité absolue a été définitivement exclue. D'ailleurs, même après cette évolution du mouvement, Zeus a continué son effort d'assurer et d'élargir l'ordre qui a été jusqu'à ce moment établi, en organisant autour de lui ses «épouses» successives et leurs enfants. Il leur donnait des honneurs, c'est-à-dire des compétences et des fonctions, jusqu'à ce que l'ordre du monde ait été établi.

En terminant, donc, nous pouvons tirer les conclusions suivantes. Si l'autorité absolue est la reconnaissance absolue et sans faille, qui se développe au sein d'une relation et établit une obéissance incontestable, comme nous avons essayé de le montrer au début de ce travail, au cours des trois étapes du mouvement de la vie dans la Théogonie, ce type de relation sociale a été complètement exclu. Tout se passe comme si dans et par les trois modes de pensée aussi bien que par le type de mouvement que constitue le mouvement de la vie et du monde, toute forme d'autorité absolue était de l'ordre de l'impossible et même de l'impensable. Si, par ailleurs, au sein de la communauté politique des dieux s'étaient développées des différentes formes de pouvoir, cela constituerait une question très intéressante mais pour une autre étude.

NOTES

1. Sur les aspects idéologiques de la théorie, W. Abendroth- K. Lenk, *Introduction à la science politique*, Athènes, tr. grec. Paratiritis, 1983, t. A. pp 21 et suiv., et surtout, pp 41 et suiv. La question est d'ailleurs posée depuis très longtemps et à partir des différents points de vue. En dépassant Destutt de Tracy, Marx, Althusser, etc, nous devons signaler quelques autres auteurs. En ce qui concerne les formes de conscience et la relation entre savoir et science, E. Durkheim, *Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris, P.U.F., 1978, surtout pp. 1-28, 391 et suiv.

Il faut voir aussi, K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, London, Routledge, 1991, pp. 49 et suiv. J. Burnham, *The Managerial Revolution*, Pelican Books, 1962, pp. 34 et suiv, 170 et suiv. P. Berger, H. Kellner, *Sociology Reinterpreted*, Penguin Books, 1981, pp. 70-71. F. Châtélet, *Les Idéologies*, Paris, Hachette, 1976, t. I, l' introduction. N. Poulantzas, *L'État, le Pouvoir, le Socialisme*, Paris, P.U.F., 1978, 31 et suiv. K. Papaioannou, *De Marx et de Marxisme*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 84-104. Et A. Giddens, *La Constitution de la Société*, Paris, P.U.F., 1987, surtout pp. 89-143.

2. Cite par Hannah Arendt, «Qu'est-ce que l'autorité», in *La crise de la culture*, Paris, Gallimard (Folio), 1972 p. 138 et note n.3.

3. Parfois on s'était servi du terme d'autorité, afin d'appréhender certains aspects de la vie politique de la Grèce ancienne. Mais cela ne signifie pas qu'on la reconnaît en tant qu'expérience consciente de la vie de cette période. À cet égard, G. Mairet, *Les doctrines du pouvoir* Paris, Gallimard, (idées), 1978, p. 48. Aussi, H. Arendt, «Qu'est-ce que l'autorité», *op. cit*, pp 144 et suiv, 147 et suiv.

4. Il est impossible de reprendre ici les analyses et les démonstrations de Hannah Arendt sur les fondements de l'autorité à Rome, qui prouvent l'origine du mot et de l'expérience, mais nous allons essayer de donner l'essentiel de sa définition. «Au cœur de la politique romaine, . . . se tient la conviction du caractère sacré de la fondation, au sens où une fois que quelque chose a été fondé il demeure une obligation pour toutes les générations futures. S'engager dans la politique voulait dire d'abord et avant tout conserver la fondation de la cité de Rome.»

«Le mot auctoritas dérive du verbe augere, «augmenter» et ce que l'autorité ou ceux qui commandent augmentent constamment: c'est la fondation.» Pour H. Arendt, l'autorité travaille pour entretenir la fondation, ce qui la relie directement à la religion

et à la tradition. Toutes les démonstrations de l'auteur tentent de prouver que les fondements de la «fondation», qui constitue l'essence de la société romaine, sont les trois éléments: religion, autorité et tradition, et les liens qui les attachent dans une «trinité» H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, Folio, 1972, pp. respectivement, 158-9, 160, 164, 168 et les suiv.

5. Une partie de ce travail a été déjà publié, dans un volume collectif, sous l'égide de l'Académie d'Athènes. Paparizos A., «Logos et la Religion en tant que Cosmogonie Politique au sein de la Démocratie des Athéniens», in *La Démocratie Athénienne*, Athènes, Académie d'Athènes, 1995, pp. 151-199.

6. Nous pensons, sans avoir certes la possibilité d'analyser ici la question, que le logos qui émerge après la Renaissance en Occident, est contraint à s'instituer en se référant, négativement ou positivement, à une forme quelconque d'autorité absolue, à un dieu absolu et transcendante. En termes différents, il est obligé de «dia-loguer» avec une autorité absolue, même de manière sous-jacente, ce qui compromet sa liberté.

7. T. Hobbes, *The Collected Works of Thomas Hobbes: Leviathan*, London, John Bohn, 1994, volume III, p 148.

8. A cet égard, R. Ladenson, «In Defense of a Hobbeian Conception of Law», in *Philosophy and public Affairs*, vol.9, No 2, (1980), et J. Raz, «Authority and Justification», in *Philosophy and public Affairs*, vol. 14, No 1, (1985). Pour une bibliographie plus au moins complète au sujet de l'autorité voir, A Kakoulou, (Responsable), «Pouvoir», in *Leviathan*, 22, (1978), et aussi F. Bourricaud, *Esquisse d'une Théorie de l'Autorité*, Paris, Plon, 1961.

9. R.B. Friedman, «On the Concept of Authority in Political Philosophy», extrait de son livre, *Concepts in Social and Political Philosophy*, in *Authority*, Great Britain, Basil Blackwell, 1990, p. 60. Également, J. M Finnis, «Authority», in *Authority*, op. cit. pp. 176 et suiv, et J. Raz, «Authority and Justification», in *Philosophy op...cit.*

10. R.P. Wolfe, «The Conflict between Authority and Autonomy», in *Authority*, op.cit. p.20.

11. Duverger, *Sociologie de la Politique*, Paris, P.U.F. 1973, p. 177. Également, F. Bourricaud, *Esquisse d'une Théorie de l'Autorité*, Paris, Plon, 1961, p. 4. L'hypothèse de ce livre, que nous considérons comme la plus importante, est celle qui pose la confiance en tant que fondement de l'autorité au sein d'un groupe. A cet égard, *Op. cit.*, pp.72-129. Sur la même question une problématique intéressante, G. Baladier, *Anthropologie politique*, Paris, P.U.F, 1967, le chapitre no 2, «Domaine du politique».

12. R. F. Friedman, *op. cit.*, pp. 68 et suiv.

13. J-J Rousseau, *Oeuvres Complètes: III Du contrat Social. Écrits Politiques*, Paris, Gallimard, 1964. De l'esclavage, pp. 355-356.

14. Sur la question, J-J Rousseau, *Op. cit.*, pp. 357-358.

15. Nous devons signaler, ici, que notre problématique cherche d'établir une appréhension de l'autorité qui n'est pas limitée dans l'histoire, mais une définition qui puisse nous servir comme point de départ pour l'étude des expériences politiques de toute société. Par ailleurs, bien que les analyses de H. Arendt nous ont donné, comme nous allons voir plus bas, plusieurs réponses, l'élément que nous proposons comme

fondement essentiel de l'autorité est complètement différent de celui qu'elle avance. Pour H. Arendt, ce qu'ils ont en commun ceux qui se trouvent en relation d'autorité, «c'est la hiérarchie elle-même, dont chacun reconnaît la justesse et la légitimité, et où tous deux ont d'avance leur place fixée.» H. Arendt, «Qu'est-ce qu'est l'autorité», in *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 123.

16. La thèse que la persuasion et la contrainte ne peuvent pas instituer une relation ou rapport dont le contenu soit l'autorité, est une thèse de H. Arendt, qui est compatible à notre thèse de l'autorité en tant que «reconnaissance» automatique et spontanée. A cet égard, H. Arendt, *op. cit.*, p. 123 et suiv. Sur la même question, également, H. Arendt. *Du mensonge à la Violence*, Paris, Agora, 1972, pp. 145 et suiv.

17. Au sujet du rapport entre autorité et liberté, H. Arendt, «Qu'est-ce que l'autorité?», *op. cit.*, pp. 138 et suiv. Certes, il faut se rappeler toujours les propositions sur le contrat libre de Rousseau.

18. Nous ne pouvons pas éviter de dire que la Démocratie ne peut être possible que dans et par des différentes formes d'autorité, qui excluraient toute forme de pouvoir et de domination et ainsi toute distinction entre gouvernants et gouvernés.

19. Le dernier exemple historique que nous pouvons signaler, est celui du roi du Maroc Hassan II. Les révoltés s'étaient trouvés face-à-face avec leur roi, qui était à leur merci. Ils n'avaient que l'éliminer, mais il n'ont pas osé le faire. Le roi avait perdu tout pouvoir, mais son autorité en tant qu'institution qui provenait du Dieu Tout Puissant et Unique était là et elle était incontestable.

20. Un autre exemple est l'autorité chrétienne. Sur ses origines romaines et platoniciennes de l'autorité religieuse chrétienne, H. Arendt, «Qu'est-ce que l'autorité», *op. cit.*, pp. 168 et suiv.

21. H. Arendt, «Qu'est-ce...», *op. cit.*, p. 123, et 158-9.

22. Il est impossible de citer des exemples. C'est pourquoi, nous signalons ici, quelques ouvrages qui présentent des sociétés au sein desquelles nous pourrions étudier formes d'autorité: C. Levi-strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974, 2 vol. G. Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, Puf, 1978. P. Clastres, *Société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974. M. Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, 1977, surtout, vol. II.

23. Par toute forme de force nous entendons ici, également, la force de réfléchir, de parler publiquement, de décider, de participer aux conflits et aux luttes publiques, de prendre la responsabilité de la vie commune, mais aussi toute capacité de se faire écouter et reconnaître.

24. La «chance» en tant que principe institutif de toute relation de pouvoir et de domination est avancée et analysée par M. Weber. À l'égard de ses développements théoriques *Economie et Société*, Paris, Plon, 1971, pp. 56-59 et 219 et suiv.

25. De toute manière, le minimum de volonté à obéir repose sur le principe de la «chance». Sur la question, M. Weber, *op. cit.*, p. 219.

26. Hésiode., *Théogonie*, 1.

27. Hésiode., *Théogonie*, 116.

28. Hésiode., *Théogonie*, 26-28.

29. Beaucoup de questions ont été posées et beaucoup de réponses ont été apportées sur l'énoncé des Muses suivant la quelle elles racontent des ψεύδεα et δ'ἀληθέα. Nous ne pouvons pas reprendre ici le débat. Sans être d'accord avec toutes ses analyses, nous considérons que M - C. Leclerc reprend et développe ce débat de manière satisfaisante. M - C Leclerc, *La parole chez Hésiode*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, pp. 204 et suiv. Selon ses démonstrations le mot ψεύδεα veut dire «fiction». De notre point de vue, l'idée de fiction est inscrite et sous-jacente dans les deux mots et dans la manière de laquelle elle sont dites par Hésiode. Il faut tenir compte aussi, qu'aucun de ces deux mots ne comporte, dans la manière des grecs anciens de concevoir le monde, un sens absolu. Pour les grecs anciens il n'y a pas de vérité absolue.

30. *Hésiode*, *Théogonie*, 116-122.

31. Liddel Scott: γίγνομαι, en ce qui concerne personnes γεννώμαι p. 530.

32. *Op. cit.*, 123-125.

33. Hésiode, *Théogonie*, 211 et suiv.

34. On doit remarquer ici qu' Hésiode se sert des verbes γίγνομαι et τίκτω (enfanter), l'un à la place de l'autre, pour indiquer le même sens: enfanter.

35. Hésiode, *Théogonie*, 134 et suiv.

36. Hésiode, *op. cit.*, 139 et suiv. Il faut signaler, qu' Hésiode pour exprimer le mouvement de la vie et des êtres qui naissent, continue d'utiliser le verbe γίγνομαι/devenir. Ainsi nous avons les termes γείναιτο pour les Cyclopes, et ἐξεγένοντο pour les Cent-Bras.

37. Hésiode, *op. cit.*, 155.

38. Hésiode, *op. cit.*, 160.

39. Il a annoncé, par exemple comme nous avons déjà vu, que Cronos était «rusé», «redoutable» et «ennemi» de son père Ciel, avant que cela n'ait été prouvé par le mouvement des choses. Il a annoncé, également, la force violente que possédaient les Cent-Bras et le fait que Zeus était «rusé» (μητιόεντα), dès le moment de leur naissance. D'ailleurs, comme nous pouvons le constater pour les enfants de Cronos et de Rhéia, lorsqu' Hésiode parle de la génération des puissances qui ont à la fin dominé, ses descriptions anticipées deviennent plus fréquentes.

40. Il n'est pas nécessaire d'analyser, ici, la signification du verbe ποιεῖν: «créer», et sa différence pour les grecs anciens avec le verbe πράττειν: faire. Nous voulons tout juste noter que ποιεῖν signifie également τίκτειν, c'est-à-dire enfanter.

41. Ἀγκυλομήτης est un mot composé. Sa première partie: ἀγκυλο doit tirer son origine du verbe ἀγκυλώνω qui signifie j'aiguilonne, et sa seconde du verbe μητιάω qui signifie j'invente, duquel sort également le mot μήτις qui signifie ruse et qui est en même temps le nom de la déesse Μῆτις, dont l'essence est l'intelligence rusée. Au sujet de la Μῆτις, voir, M. Detienne - J-P Vernant, *Les ruses de l'Intelligence*, Paris, Flammarion, 1974, surtout, pp. 104 et suiv., et M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* Paris, Maspero, 1967, pp.30 et suiv.

42. Tout se passe comme si la Terre lui avait expliqué ce qu'ils allaient faire, c'est-à-dire le piège et le but final de couper les parties sexuelles du Ciel, mais cela ne s'était pas dit ouvertement dans le poème. Nous apprenons le projet tout entier au moment où Cronos entreprend sa réalisation.

43. Hésiode, *Théogonie*, 154 et suiv.

44. En essayant de développer les hypothèses de notre étude, ici, au bout d'un certain moment nous avons été tentés par le désir de débattre les hypothèses au moins les plus importantes qui ont été discutées par ceux qui avaient étudié le développement et la structure de la pensée chez les grecs anciens. Mais, pour le faire nous devrions commencer par les thèses de Cornford et de Burnet, en interrogeant de nouveau leurs raisonnements comme l'a fait J-P Vernant pour arriver à travers Snell, Gernet, Dodds et d'autres auteurs de différentes orientations théoriques à débattre toute question posée.

Un travail de ce type nous conduirait à une étude au moins de cent pages, ce qui n'est pas possible ici. Nous avons déjà dépassé les dimensions du travail que nous avons programmée, et de toute manière en sociologue que nous sommes, il n'est pas dans notre type d'étude de reprendre le débat des hellénistes. Sur la question, F.M. Cornford, *From religion to Philosophy. A Study in the origins of western speculation*, London, 1912. F.M. Cornford, *Principium sapientiae. The origins of greek philosophical thought*, Cambridge, 1952, J. Burnet, *L'Aurore de la philosophie grecque*, Trad. fr., Paris, 1919, W. Jaeger, *The Theology of the early greek philosophers*, Oxford, 1947, H. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*. Trad. grecque, Athènes, 1989, G.E.R. Lloyd, *Magie, Raison et Expérience*, Paris, 1990, E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Trad. grecque, Athènes, 1977, P. Vidal-Naquet, «Temps des dieux et temps des hommes», in *Le chasseur noir*, Trad. grecque, Athènes, 1983, 75-101, et J-P Vernant, «Du mythe à la raison», in *Mythe et pensée chez les Grecs II*, Maspero, (1965) 1982, pp. 95-124, et J-P Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, P.U.F., (1962) 1983.

45. Sur la séparation des mortels et des immortels, voir les démonstrations de M-C Leclerc, *op. cit.*, pp. 131-138. Aussi, un intéressant article, en grec, J. Andréadis, «La solitude des dieux et des hommes chez Hésiode», in *Epithéorissi Koinonikôn Epistemôn*, 61, (1986), pp. 54-79

46. Hésiode, *Théogonie*, 270 et suiv.

47. Hésiode, *Théogonie*, 298-300.

48. Sur la question, M. Detienne - J-P. Vernant, *Op. cit.*, pp. 293 et suiv.

49. Hésiode, *Théogonie*, 535 et suiv.

50. Hésiode, *Théogonie*, 547.

51. Hésiode, *Théogonie*, 886 et suiv.

52. Il est vrai que la métis peut paraître comme une puissance d'ordre différent des puissances/forces «dites naturelles», et aussi comme un type de force à laquelle recourent les plus faibles, ou, dirions-nous, ceux qui se trouvent en position faible. C'est un aspect important de la métis que M. Detienne et J-P Vernant étudient dans leur travail, *Les ruses*, *op. cit.*, pp. 19 et suiv., 61 et suiv., et, 104 et suiv. Par ailleurs, dans le présent travail nous avons essayé de démontrer que la métis comporte aussi d'autres aspects importants: tout en étant un acte mental, elle constitue toujours une force vivante du même ordre que les forces naturelles, et, d'autre part elle met les parties opposées dans une épreuve à titre égal.

53. Hésiode, *Théogonie*, 210.

54. Hésiode, *Théogonie*, 463-464.

55. Hésiode, *Théogonie*, 468 et suiv.

56. Sur la question de la divination dans l'antiquité hellénique il y a beaucoup de travaux. Voir, A. Caquot - M Leibovici, *La divination*, ouvr., coll., Paris, P.U.F., 1968. J-P Vernant, *Divination et Rationalité*, ouvr., coll., Paris, Seuil, 1974. Sur autorité et mantique. A. Papanizos, «Autorité mantique et autorité politique: Tirésias et Oedipe», in *KERNOS*, Athènes-Liège, 3 (1990), pp. 307-318.

57. Il est intéressant de signaler, que les traducteurs Mazon en français et P. Lecatsas en grec, chez Zacharopoulos, traduisent, très souvent si non pas toujours, cette expression d'Hésiode par la phrase «sur les conseils de Terre», vers 884, pour le premier. «comme la Terre leurs a conseillé de faire» vers 626, pour le second. Nous pensons que ce type de traduction ne laisse pas paraître le vrai sens de l'expression hésiodique. Étant donné que le style d'Hésiode est très direct, les types de traduction que nous pourrions proposer sont les suivants: par la sagesse de la Terre les autres dieux... ou suivant l'intelligence de la Terre, ou selon la parole prudente ou sage de la Terre et du Ciel, ou encore, par les dires de la Terre.

58. Hésiode, *Théogonie*, 891 et suiv.

59. Hésiode, *Théogonie*, 626 et suiv.

60. Hésiode, *Théogonie*, 643 et suiv.

61. Hésiode, *Théogonie*, 654 et suiv.

62. Hésiode, *Théogonie*, 881-885.

63. Nombreux sont les auteurs qui ont étudié la royauté dans les sociétés homériques et mycéniennes en comparaison avec la royauté des sociétés mésopotamiennes et orientales. Est-ce qu'il y avait des monarchies absolutistes de type oriental dans les sociétés de l'ère mycénienne? Est-ce que le type de pouvoir de ces sociétés a constitué d'une manière ou d'une autre un modèle pour les sociétés homériques? Ces questions et le débat sur toutes les hypothèses présentées jusqu'à présent à leur égard, sont discutées par G. Vlachos, *Les sociétés politiques homériques*, Paris, Puf, 1974, 393 p. Le débat ne concerne pas seulement le statut et les compétences du roi, mais en même temps la structure des régimes politiques et de leurs fondements économiques?

Sur la question également M Finley *Les premiers temps de la Grèce: l'âge du bronze et l'époque archaïque*, Paris, Flammarion, 1973, surtout chap. n^{os}: 5, 8, 9 et 10. C. Mossé, *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*, Paris, Seuil, 1984, sur-tout, pp. 62 et suiv. Très intéressantes sont également les remarques de Benveniste à l'égard de la royauté hellénique. Mais, parfois il est très loin de la vérité, comme par exemple quand il souligne, qu'«Un dieu n'est jamais appelé «basileus», « É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1906, vol 2, p.25. Hésiode lui-même appelle Zeus «basileus». «Ζεύς δέ θεῶν βασιλεύς πρότην ἄλοχον θέτο Μῆτιν». *Théogonie*, 886.

64. Car, à la fin, la manière dont Hésiode décrit la Titanomachie, comme une bataille d'honneurs (Τιτήνεσσι δέ τιμῶν κρινάντο βίηφι), nous conduit à supposer que ce combat n'était qu'un combat de preuve pour la création et la reconnaissance de compétences et de fonctions, l'acquisition finale desquelles pourrait donner à chaque créature son statut de dieu dans une communauté des dieux.

65. Sur la question, à titre indicatif, aussi, J-P. Vernant, *Les origines...*, op. cit. pp. 100 et suiv., J-P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris 1987.