Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 9 (1959)
Heft: 1

Artikel: L'homme antique
Autor: Trouillard, Jean
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380706

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

L'HOMME ANTIQUE

I

Le livre que vient de publier René Schaerer, professeur à l'Université de Genève, est un enchantement. Car il nous conduit d'Homère à Socrate à travers les lettres grecques sans que jamais la précision de l'analyse dissipe la fraîcheur de ces témoignages. Et nous y goûtons par surcroît une esthétique de la rigueur [1].

Philosophe et platonisant délié, l'auteur cherche à rejoindre, par-delà la psychologie anecdotique, la structure de l'homme hellénique. On n'atteint pas l'homme dans l'abstraction des impressions ou des objets, mais dans les significations ou valeurs qu'il se donne en se référant aux autres sujets, à l'univers, à la divinité. L'homme se définit par les intentions qu'il pose et qui ont toujours valeur paradigmatique.

« Ce qu'Antigone, Oreste, Electre, Œdipe, Hélène nous proposent, ce n'est pas le récit de leur vie, mais le secret d'un destin, frère du nôtre. De là le caractère exemplaire de leurs expériences et l'emprise que ces types exercent encore sur nous : romanciers, dramaturges, philosophes, psychiatres ne cessent d'y revenir... Les influences les plus récentes — celles de Hegel, de Nietzsche, de Kierkegaard, de Freud — nous y ramènent. Ce que nous retrouvons en eux, c'est encore l'homme dans sa structure existentielle » (p. 389).

Une enquête de ce genre suppose l'unité profonde de la culture antique. Celle-ci s'affirme non malgré ses conflits internes, mais à travers eux. « Socrate est à certains égards... une réplique d'Ulysse, à d'autres égards un frère d'Antigone » (p. 10). Mythe et histoire, poésie et raison, fiction et réalité sont également significatifs ; et chacun selon son mode manifeste les constantes de « l'homme antique ».

[1] *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate*, Paris, Payot, 1958, in-8° de 416 p., collection « Bibliothèque historique ».

Aucune interprétation ne se présente à qui n'a pas en tête une question. « Ce qui est premier dans l'opération historique, ce n'est pas la réponse des faits, c'est la question de l'historien » (p. 305). René Schaerer ne cache pas qu'il a projeté sur les lettres helléniques, sur Homère comme sur Aristophane, la lumière de certaines démarches platoniciennes. Cette hypothèse était d'ailleurs autorisée par ses travaux antérieurs [1] et par les études récentes qui enracinent les procédés expressifs de Platon dans un mouvement littéraire très ancien [2], tandis que sa doctrine se révèle inséparable de la présentation dialoguée et dialectique.

Il est alors évident que le platonisme est *l'art des circuits cathartiques*. La grande règle platonicienne, qui est à la fois méthode intellectuelle et précepte religieux, prescrit de toujours refuser l'apparence immédiate et l'attachement passionnel, afin de trouver dans ce renoncement la vérité des ombres elles-mêmes. Prendre le chemin qui semble le plus long et le plus difficile : celui des normes pour organiser la cité et la conduite, celui des nombres pour comprendre la nature, celui des beautés invisibles pour goûter les formes visibles. En général, passer par les réalités divines pour maîtriser les choses humaines. Et, de même qu'on ne peut construire les phénomènes sans la médiation des idées, on ne sauvera les noumènes que dans la clarté du Bien.

Platon affirme avec les mystères : c'est par la nuit qu'on accède à la lumière, par la mort qu'on trouve la vie, par le rien qu'on entre dans le tout, ou plutôt qu'on apprend qu'on y est entré. Encore faut-il que les ombres offrent l'occasion d'un refus et d'une réalisation. Hors de là, il n'est pas de communication avec l'absolu. Le platonisme n'est pas une évasion.

Cette science des divins détours, Schaerer la retrouve dans les trois premiers mots de l'Iliade : Μῆνιν ἄειδε θεά. Autant d'étapes spirituelles.

« L'homme invoque — la divinité se recueille — l'œuvre descend. L'Iliade apparaît comme une structure réalisée à la faveur d'un détour céleste » (p. 9).

Cette colère d'Achille qui fait le sujet de l'Iliade n'est plus une simple attitude humaine, mais un don du ciel.

« Elle est colère humaine divinisée, colère montée et redescendue, colère terrible et désarmée que les hommes accueilleront avec joie, la recevant d'en haut comme une menace devenue sourire. Cette colère qui fit tant de mal, ils vont la jouer, ou plutôt la chanter.

[1] Par exemple, *La question platonicienne*, Neuchâtel, 1938.

[2] Cf. V. DE MAGALHAES-VILHENA : *Le problème de Socrate*, Paris, P.U.F., 1952, p. 340 et s.

Montée en invectives, elle redescend en hexamètres. Car les dieux nous la rendent sous la forme inoffensive dont elle avait charmé leurs yeux et leurs oreilles, que rien d'humain n'émeut profondément. Elle a pris de la distance.

» Telle est la première expérience humaine dans Homère : à la faveur d'un détour rédempteur, elle restitue en joie durable ce qui fut douleur passagère » (p. 14).

II

L'*initium salutis* est la conscience que rien n'est clair ni pur parmi les choses humaines tant qu'on les considère sur le seul plan horizontal. On ne peut obtenir un mixte rigoureux et solide sans accueillir la complicité d'un moyen terme divin.

Avant d'agir, il faut d'abord formaliser le problème, déployer le possible, justifier une solution. Telle est la première forme de purification, phase d'objectivité, de simplification logique, à laquelle correspond chez Platon la διάνοια ou la connaissance mathématique.

Or celle-ci ne dépasse pas le niveau de l'hypothèse. De ce fait, elle éclate en antithèses multiples sans qu'on puisse valoriser l'une d'elles, ni même la définir à l'exclusion des autres. Ne sachant pas s'il doit accueillir les Danaïdes ou épargner la guerre à son peuple, le Pélasgos des *Suppliantes* appelle « une pensée profonde salvatrice ». Les oracles eux-mêmes sont équivoques pour qui n'est pas aveuglé par le parti pris passionnel, et cette incertitude ne sera levée que par inspiration d'en haut. La réussite effective ne suffit pas à démontrer la validité des prémisses, car le succès est parfois un piège accélérant la ruine. Loin de s'équilibrer, les extrêmes s'opposent et tendent à s'annuler réciproquement. Œdipe porte en lui-même une contradiction qui le ronge jusqu'au moment où il transfigure son échec total en s'ouvrant à une autre lumière.

L'homme se sauve en assumant son obscurité et sa culpabilité par une référence verticale qui lui permet de fixer la signification spirituelle de ses actes. Chez Platon, seul le recours à l'Inconditionné fournit le divin critère qui justifie l'hypothèse et enchaîne définitivement l'opinion. Pour faire de l'ordre dans la pensée et dans la vie, il faut racheter la « distraction » qu'enveloppe toujours la démarche progressive par une régression à la fois dialectique et religieuse. Il faut contester les toutes premières prémisses.

La formalisation logique est donc un moment nécessaire pour qu'apparaisse rigoureusement que tout échappe à l'homme, et surtout lui-même, s'il ne se tourne vers la divinité. Mais quand, à l'exemple d'Œdipe, il accueille la leçon de ce dépouillement, la

divine exigence est déjà à l'œuvre. Quand l'homme consent à être anéanti et accablé comme un coupable, l'absolu se manifeste en lui par absence salvatrice et positive, à travers la dissolution de tous ses appuis. La conscience du rien, tel le *non* de Valéry, est complicité avec le tout quand elle est sans recours. L'« état de grâce » est l'aspect positif d'une radicale mise en question.

« Tout est anéanti pour Œdipe ; mais aussi tout est possible... Ce moi, ramené maintenant à zéro, réduit au point d'insertion de la grâce divine, ne souffre plus d'aucune équivoque et permet tous les espoirs » (p. 189).

« Les âmes impies sont des âmes opaques. La valeur spirituelle du héros dépend du degré d'identification qu'il réalise avec son moi. Zeus n'occupe plus le sommet de la pyramide cosmique, il coïncide avec la conscience du sujet humain, qu'il appelle à une authenticité toujours plus totale » (p. 208).

« L'auto-destruction conduit alors à un état de nuit mystique, riche de toutes les réhabilitations » (p. 398).

Le circuit par la divinité se traduit chez son bénéficiaire par un changement de regard, cet ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν dont parle souvent Plotin [1]. Une telle transfiguration est souvent présentée comme une illumination. L'élévation de l'homme apparaît tantôt comme la faveur soudaine d'Athéna ou d'Apollon, tantôt comme une initiative humaine exaucée, une entreprise du fidèle achevée par les dieux.

On peut penser qu'aucune de ces figures ne suffit à exprimer la conversion. Nous sommes bien obligés de nous représenter l'opération divine selon nos schèmes temporels. Mais René Schaerer note très opportunément que cette durée des dieux ne fait pas nombre avec la nôtre :

« Il y a réalisation d'un super-temps qui fond en lui le passé, le présent et l'avenir » (p. 16).

Parce que c'est un super-temps infiniment concentré, on évitera de l'enfermer dans un seul instant de notre histoire. Une intervention céleste enveloppe sa propre préparation et la chaîne de ses conséquences, à tel point qu'on peut difficilement lui assigner des limites. Le moment où le sujet éprouve sa métamorphose interne est sans doute celui de l'éveil et de la prise de conscience. Mais c'est à lui-même que le héros s'éveille (p. 17). Il saisit soudainement le sens de son passé et l'orientation d'un destin qui n'est autre que lui-même adéquatement compris. L'impression de rupture et de bouleversement qu'il ressent est relative au plan inférieur sur lequel il vivait ; elle ne révèle pas une innovation totale.

[1] *Ennéades*, VI. 9. 11.

Cette interprétation est confirmée par le changement d'accent que souligne René Schaerer en passant d'Homère à Euripide et à Socrate. La fidélité au transcendant s'intériorise ; elle est de plus en plus vécue à travers la fidélité à soi-même du sujet « donneur de sens et de valeur » (p. 287). Dès lors, causalité humaine et efficacité divine ne « composent » plus sur un même plan. Que l'homme se divinise, que la divinité s'humanise, cela ne permet plus aucun compromis. C'est le même processus exprimé de deux manières. Malgré les métaphores, la rencontre ne se fait pas à mi-chemin entre ciel et terre. Chacun des extrêmes fait la route entière. Une conversion efficace est la face terrestre d'un don céleste, et, si la divinité fait le premier pas, c'est pour rendre l'homme « en quelque sorte démiurge de son propre avenir » (p. 46).

III

Pour que le détour par l'absolu rende l'homme efficace, il faut d'abord que cet absolu soit authentique. Et pour le démêler du relatif, il ne suffit pas de viser une valeur, il faut respecter la hiérarchie et le concert des valeurs, c'est-à-dire leur commune référence à ce qui les justifie toutes.

Non seulement l'héroïsme sans sagesse, la prudence tout empirique sont dénués de rectitude, mais même dans le domaine moral la vertu abstraite est une idole, et certaine avidité spirituelle peut invertir l'élan intérieur. Il y a une purification nécessaire des normes elles-mêmes. Oreste est justifié parce qu'il ne s'arrête pas à Apollon, mais vise, au-delà d'Apollon, dans l'angoisse et le remords, le divin suprême (p. 264).

« Eriger en absolu telle ou telle composante de la vie morale, c'est commettre une erreur qui se paie. En dépit de sa vertu, Hippolyte manqua d'équilibre. Sa chasteté le rend à la fois impie envers Aphrodite, inhumain avec Phèdre, excentrique à lui-même... En d'autres termes, il ne suffit pas de se référer à une Norme ; encore faut-il que cette Norme soit axiale, non latérale » (p. 244).

Chercher la divinité, c'est poursuivre au delà des dieux et peut-être de Zeus lui-même une exigence indiscutable. Et pourtant, plus l'absolu est pur, plus il doit être médiatisé. Car pour nous il demeure intenable tant qu'il ne règle pas une tâche concrète. Il nous faut donc accueillir la valeur qui concerne notre action présente et invoquer le dieu qui la tient sous sa puissance particulière. Sans cela nous sommes assurés de manquer l'ordre exemplaire en son entier. Platon oblige les sages à redescendre dans la caverne. Et toute sa doctrine consiste à établir des médiations entre l'Un et notre fuyante expérience.

« Par leur intransigeance à vouloir le pur, Héraclite et Parménide sacrifient quelque peu ces compromis structurés que sont le monde et nous-mêmes. La pensée postérieure s'efforcera de les « sauver » en les référant à un absolu moins dissolvant que celui du penseur d'Ephèse, moins unifiant que celui du penseur d'Elée ; et l'on sait que Socrate, jugeant ce sauvetage insuffisant, cherchera dans l'affirmation d'une cause finale, le Bien, une solution définitive » (p. 157).

Il est donc clair que les Grecs nous interdisent également de nous fixer dans l'absolu et dans le relatif, mais nous renvoient sans fin de l'un à l'autre, en nous invitant à poursuivre l'absolu par le relatif et le relatif par l'absolu. On aimerait naturellement savoir si l'un des extrêmes n'est pas secrètement préféré, si l'assimilation à la divinité n'est qu'un moyen terme en vue de la réalisation d'un cosmos harmonieux ou si, à l'inverse, cette construction n'est qu'un jeu destiné à renouveler en nous la présence de l'Un. Mais cette équivoque ne peut être levée chez la plupart des écrivains helléniques. L'homme ferait preuve de démesure s'il délaissait sa tâche quotidienne pour s'absorber dans les communications divines.

« La mesure est la dimension divine de l'homme, elle est la forme humaine de l'absolu et notre seule appropriation du futur » (p. 146).

En revanche, Hector et Andromaque se purifient en gardant, parmi leurs occupations, la conscience de la vanité des soucis terrestres.

« La Norme est donc à la fois instrumentale et finale : Athéna se met au service d'Achille et d'Ulysse pour les conduire à certaines fins déterminées, mais elle incarne elle-même une fin supérieure à toutes les autres... L'intuition de la Norme est donc une parenthèse dans le contexte discursif, mais parenthèse sublime à laquelle on ne saurait manquer de s'arrêter pour lui rendre hommage et s'imprégner de sa lumière. Telle sera la vision du Bien chez Platon » (p. 378).

Cette oscillation est visible dans la dialectique platonicienne et particulièrement dans le « jeu sérieux » du *Parménide*. Est-ce un exercice ou est-ce une enquête ? S'entraîne-t-on pour découvrir, ou la vérité est-elle un moyen d'assouplissement mental ? D'après René Schaerer, il faut en prendre son parti, on ne le saura jamais.

Objectera-t-on que dans le plotinisme, héritier authentique du platonisme, cette hésitation n'existe plus ? Il y a une « fin du voyage », et elle est mystique.

Notre auteur répondrait sans doute, qu'en passant de Platon à Plotin la cité devient couvent et cette métamorphose signifie un changement d'accentuation. Chez Plotin en effet, la contemplation est efficace, mais elle l'est comme à l'insu du sage. Il « fait de grandes choses sans agir » (ἐν τῷ μὴ ποιεῖν μεγάλα αὖ ἐργάζεσθαι) [1]. La progression, sans cesser d'être effective, est engloutie par la régression.

[1] III. 2. 1 ; cf. III. 8. 4.

IV

Il y aurait entre le néoplatonisme et la vision hellénique de l'univers une différence plus radicale.

La métaphysique antique, estime Schaerer, ne parvient pas à dominer un dualisme fondamental. Dans la perspective grecque, la divinité n'est pas créatrice *ex nihilo*, elle est seulement productrice d'ordre. Elle forme un cosmos à partir d'un chaos. Elle doit donc tenir compte d'un indéterminé qui limite son action. Elle ne pose pas tout ce qui la conditionne, elle n'est pas maîtresse des possibles, mais seulement juge et artisan du meilleur. Il y a donc une τύχη, indépendante des dieux, qui met à la portée de chaque mortel un certain jeu de situations. A l'intérieur de ce cercle étroit, chaque homme doit « arracher sa chance » sous la motion divine. « Epuise le champ du possible », conseille Pindare. Le meilleur n'est peut-être qu'un moindre mal, « deux tiers de bonheur », que seule une conscience plus aiguë justifie. Avant d'agir, Zeus doit consulter sa balance d'or, et, même quand il a dévoré sa sagesse, il lui reste subordonné. Il n'est ni Toute-puissance ni Liberté pure. Il ne peut réaliser ni purifier radicalement.

« Le dieu antique n'est pas un Infini qui invente, mais un Supérieur qui préfère, à la fois une Fin adorable et une Hypothèse efficace. Il exerce en toute dignité cette fonction de moyen Terme » (p. 410).

Cette conclusion, valable peut-être pour la plupart des penseurs qui précédèrent Socrate et Socrate lui-même, est-elle applicable à la doctrine de Platon ? Car on peut estimer qu'en ramenant la matière au non-être et en faisant dériver du Bien la totalité des idées, Platon a esquissé une procession intégrale enveloppant l'amorphe empirique comme l'indéterminé noétique. En cela peut-être il prolongeait la génération pythagoricienne de l'infini, de la dyade et des nombres. Dès lors, plus on marque le caractère dualiste de la pensée hellénique, plus on rend évidente la puissante originalité du mouvement dont sortira un jour le plotinisme.

Pour refuser à la pensée antique la création *ex nihilo*, plusieurs historiens allèguent la représentation cyclique de l'univers, chère à l'hellénisme. Un monde sans histoire ne peut être un monde créé. Car création implique novation.

Cette raison est contestable. On peut se demander si l'exigence de nouveauté ne se détruit pas elle-même en requérant un néant préexistant, qui est une sorte de matière inavouée. Erigène a été ici plus pénétrant. Pour lui, le *nihil* se confond avec Dieu lui-même (Non-Etre par suréminence) et n'a pas besoin d'être réalisé autrement. Dès lors le retour éternel ne contredit pas l'origine radicale des choses, qui n'est pas un événement, mais la vérité de toujours.

René Schaerer remarque d'ailleurs que la représentation cyclique (qui alimente aujourd'hui des antithèses hâtives) est loin d'épuiser la pensée grecque. Quand il s'agit de l'homme, auteur de l'histoire, un autre schème intervient.

« Si l'univers revient périodiquement à son point de départ, la vision cyclique se complète, dans le cas des faits humains, d'une vision linéaire et leur résultante décrit une sorte de spirale, la courbe n'étant pas ramenée exactement à elle-même, mais au-dessus. Après une étape de gloire, Œdipe se retrouve dans l'état d'abandon qu'il avait connu comme enfant... et pourtant la longue expérience intermédiaire demeure acquise : le héros passe d'une solitude maudite à une solitude sacrée... Les situations matérielles se répètent, mais à des niveaux spirituels différents. La dominante est verticale » (p. 355).

L'essentiel d'une existence humaine, c'est la clarté intérieure dont les événements sont l'occasion. Celle-ci est religieuse. Ce n'est pas l'objet de la connaissance ni le contenu du fait qui importe avant tout. La présence divine est dans l'optique qui les porte.

Ces réflexions n'épuisent pas ce livre, mais elles suffiront à justifier sa thèse principale :

« Aucun monde n'est plus cohérent, plus nuancé, plus riche et plus vrai que l'univers mental des anciens Grecs » (p. 354).

JEAN TROUILLARD.