

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 22 (1934)
Heft: 91

Artikel: La morale grecque dans Homère
Autor: Schaerer, René
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380254>

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: 24.02.2026

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

LA MORALE GRECQUE DANS HOMÈRE

Nous ne sommes pas, en morale, comme en science et en art, les héritiers directs des anciens. Entre eux et nous s'est manifestée l'influence déviatrice du christianisme. Il suffit, pour s'en convaincre, de constater l'étonnement et le malaise qui s'emparent des collégiens ou des étudiants quand ils abordent certaines œuvres de la littérature grecque, précisément les œuvres morales. Ils se sentent perdus. Que ce soit l'*Antigone*, le *Criton*, l'illisible et merveilleux *Banquet*, rien ne provoque en eux des résonances familières, ne leur rappelle les exhortations de l'Évangile, les sermons dont ils sont nourris à l'Eglise.

Ce malentendu s'explique fort bien. Sur quoi se fonde la morale qu'on enseigne à nos jeunes gens dans leurs familles ? Sur trois notions principales : celles de conscience, de péché et de devoir. Or, comme l'a montré Brochard en des pages définitives⁽¹⁾, rien de tout cela ne se retrouve dans la morale grecque. Même les mots traduisant ces notions n'existent pas dans la langue qui est pourtant la plus nuancée et la plus riche de toutes. Nous sommes donc transportés dans un autre monde, où bien des surprises nous sont réservées. Qu'y a-t-il en effet de plus surprenant, de plus scandaleux même à notre point de vue, que des théories qui ne visent qu'à supprimer la famille, à instituer l'union libre et la communauté des femmes, à annuler toute liberté de pensée et d'action — sauf pour une rare élite — et à fonder toute la conduite de l'individu, tout son bonheur, toute sa vertu sur une contrainte de l'État, sur

(1) VICTOR BROCHARD, *La morale ancienne et la morale moderne* (Et. de phil. anc. et de phil. mod., p. 489-503). Alcan, 1912.

une pression sociale. Or ces théories sont celles du philosophe qui représente la morale grecque sous son aspect le plus pur et le plus élevé ; ce sont les théories de Platon (1).

Il faut donc se faire une âme païenne, si l'on veut bien comprendre ce qui va suivre. Je me hâte d'ajouter — sans vouloir contrister personne — qu'il est peu d'efforts plus profitables. L'étude de l'antiquité serait assez vaine si elle consistait à nous chercher nous-même dans les hommes d'autrefois. Que nous importe après tout notre opinion à nous ? Ce qui fait la valeur des humanités, c'est qu'elles nous sortent de nous-même et nous mettent en face d'un peuple qui a su résoudre autrement que nous, et peut-être aussi bien, le difficile problème de la vie.

* * *

Les anciens s'accordaient pour reconnaître à Homère un caractère profondément « éthique » (2). Et durant toute l'antiquité l'influence du grand poète, qui s'est exercée avec une continuité et une force extraordinaires, a été avant tout une influence morale. Plus encore que des émotions artistiques, c'étaient des conseils de vie qu'on lui demandait ; ou, pour être plus exact, les deux choses se confondaient. On le faisait apprendre par cœur aux enfants des écoles et on le citait à tout bout de champ. Ainsi, dans toute la Grèce et pour des siècles, une véritable ambiance morale a été créée par Homère. On a comparé cette influence à celle de la Bible. La comparaison ne manque pas de justesse. On pourrait même ajouter que la bible homérique, journellement lue, méditée et récitée, était autrement mieux connue du peuple athénien que les saintes Ecritures ne le sont aujourd'hui du public de chez nous. Il n'aurait pas fallu qu'un jeune Athénien ignorât qui étaient Antiloque, Diomède ou Thersite, tandis que les noms d'Ezéchiel ou de Saul de Tarse provoquent de nos jours, parmi la jeune élite de nos collègues, un candide étonnement, et que des gymnasiens de seize ans auxquels je demandais, au hasard d'une leçon, quel était l'ami de David, me répondirent d'un seul cœur et d'une seule voix : Goliath !

Cette morale, vraiment sacrée, n'est pas celle d'une société tout entière, mais d'une classe sociale, d'une couche distincte de population. Homère se représente le monde sous l'image d'une féodalité à trois étages : peuple, aristocratie, dieux. Mais, pour des raisons artis-

(1) Rappelons, en effet, pour écarter une équivoque trop facile à commettre aujourd'hui, que la forme de gouvernement prônée par Platon est une *dictature du spirituel*. — (2) ARISTOTE, *Poétique*, c. 24.

tiques et sociales, il méconnaît presque entièrement le peuple ; il ne nous dit rien de la morale populaire, qui reste en quelque sorte sous-jacente. Toute l'épopée se déroule sur le plan aristocratique. Si la morale grecque est restée, même sous ses formes les plus accessibles, la morale d'une élite, une morale de grand seigneur, c'est à l'influence d'Homère qu'elle le doit en bonne part. Certes Diogène a vécu dans un tonneau, mais du fond de son tonneau il discutait d'égal à égal avec Alexandre !

Quelle était donc l'âme de ces grands seigneurs ? Ce qui frappe tout d'abord, c'est leur extraordinaire émotivité. Qu'il s'appelle Ajax, Agamemnon ou Patrocle, le héros homérique est un impulsif et un sensible. A la moindre occasion les passions se déchaînent en lui et le secouent comme un enfant. C'est avec enthousiasme et féroacité qu'il s'élance au combat — le même mot : *charmè* signifie combat et joie ! — Avant de frapper l'ennemi, il l'accable d'insultes, donnant libre cours à cette colère dont Achille, qui parlait par expérience, dit qu'elle *rend intraitable même l'homme intelligent et que, plus douce que le miel tombant goutte à goutte, elle s'accumule dans le cœur comme une fumée* (*Il.* XVIII, 107). Ce n'est pas par hasard non plus que le premier mot de *l'Iliade* — le premier de toute la littérature européenne — est le mot « colère ».

Aucune poésie n'a su donner à l'expression des sentiments violents un tel relief. Voyez plutôt ce portrait du roi des rois :

Agamemnon se leva indigné. Son cœur noir s'était rempli d'une vaste colère et ses yeux ressemblaient à des feux étincelants.

(*Il.* I, 103 sqq.)

Ces élans de passion sont souvent suivis de dépressions brusques et profondes. Le héros est-il en face de l'ennemi ? Soudain son visage devient vert et *son cœur tombe à ses pieds* (*Il.* XV, 280). D'autres fois c'est un chagrin total et subit, qui s'exprime en une crise de hurlements et de larmes (*Il.* XVIII, 22 sqq.).

Si les excès de cette émotivité n'avaient été corrigés par d'autres facteurs psychologiques et moraux, les héros d'Homère ne mériteraient pas l'admiration dont ils ont été de tout temps l'objet. Semblables à certaines peuplades primitives ballottées entre le désespoir et l'hilarité, ils seraient restés incapables de réflexion et de progrès, de tout ce qu'on appelle l'expérience de la vie. Il n'en est heureusement pas ainsi. Au-dessus de son âme affective : *thymos*

ou *phrénes*⁽¹⁾, l'individu possède une âme raisonnable, ou *noos*. Le héros d'Homère est un sensible, mais un sensible intelligent qui a su puiser dans les désordres mêmes de son cœur tous les éléments d'une doctrine cohérente de la justice, de l'ordre et de la mesure. La satisfaction de ses passions lui procure une jouissance infinie, mais il ne confond pas cette jouissance avec le bonheur. Le bonheur et le bien, car les deux termes sont synonymes, c'est dans l'harmonie de l'âme qu'il prétend les trouver.

Mais comment réaliser cette harmonie ? En gardant autant que possible la partie affective de l'âme sous le contrôle de la partie raisonnable. Non que les désirs ou les affections aient en soi rien de répréhensible. Pas l'ombre d'ascétisme. Simplement, ces impulsions affectives doivent rester soumises au *noos*. L'*arété* d'un homme, son excellence morale implique toujours cet équilibre intérieur. Au contraire, l'action mauvaise résulte d'un renversement des valeurs, donnant la primauté au *thymos*. C'est pour avoir « cédé à son thymos » qu'Agamemnon a outragé Achille et provoqué la fameuse colère. L'homme qui cède à son thymos cesse aussitôt de savoir ce qu'il fait, de voir clair ; il est aveuglé ; et, par conséquent, il court à sa perte. Cet obscurcissement de l'âme raisonnable, les Grecs lui ont donné un nom, c'est *até*, le délire aveugle, cause de tous nos crimes et de tous nos maux. Cette folie est produite par l'empiétement des facultés affectives sur les facultés raisonnables. Elle est donc à la fois un déséquilibre et une erreur, les deux idées se confondant.

Il se forme ainsi un dualisme ; non point entre l'âme et le corps — nous sommes encore très loin d'une distinction semblable, l'âme étant à bien des égards une réalité corporelle et mourant avec le corps — mais entre la clairvoyance et l'aveuglement, entre l'équilibre et le déséquilibre. C'est sur ce dualisme que se fonde toute la morale homérique. Le poète distingue deux sortes d'hommes : celui qui voit clair dans ce qu'il fait, parce que son âme est soumise à la raison et bien équilibrée ; et celui qui ne voit plus clair, parce que son âme est dominée par une impulsion affective, et mal équilibrée.

On voit d'emblée en quoi cette doctrine diffère de nos théories morales actuelles. Le criminel n'est pas, comme pour nous, un homme qui choisit le mal de préférence au bien, mais un être aveuglé qui

(1) Ces deux mots sont très difficiles à distinguer l'un de l'autre. Le dernier traducteur de *Illiade*, M. Magnien, traduit le premier par « force du cœur » et le second par « force des sens ».

ne sait plus choisir et qui se trompe. L'homme qui agit bien sait ce qu'il fait, celui qui agit mal ne sait plus ce qu'il fait.

Ainsi, cette conception de la vie se distingue par son caractère intellectualiste. Nous sommes encore loin, toutefois, de la science morale et de Socrate. Ce n'est pas dans une connaissance, mais dans une activité, que consiste la vertu ; elle exige une collaboration de toutes les fonctions de l'âme et du corps sous le règne du *noos* ; la faculté rationnelle n'étouffe pas les autres, elle assure l'équilibre de l'organisme entier. Nous sommes également loin du conflit chrétien qui oppose des fonctions bonnes et des fonctions mauvaises, loin d'un « je sens deux hommes en moi ». Car il s'agit de vivre, et la vie, pour Homère, est avant tout une tâche à remplir, réclamant de tout notre être un effort harmonieux. Tout homme a reçu du sort une destinée qui est, comme l'indique le terme grec, son « lot », sa « part » : *moira*. Le bien consiste dès lors à voir clairement les limites de cette tranche de vie qui nous est dévolue et à agir pleinement dans ces limites. Le mal, c'est l'aveuglement qui nous fait méconnaître ces limites, les transgresser et qui nous rend ainsi coupables de violence ou d'orgueil : *hybris* ; l'*até* produit l'*hybris*.

En d'autres termes, bien vivre est un art ⁽¹⁾.

C'est à cet aspect esthétique de leur morale que les héros d'Homère doivent une bonne part de leur originalité. Comme on l'a fait remarquer, ils semblent obéir beaucoup moins, dans leurs actes, à des lois extérieures qu'à un instinct inné et purement individuel, comparable à une prédisposition artistique. Achille, par exemple, est véridique ; il a le mensonge en horreur :

« Celui qui cache sa pensée dans son âme et ne dit point la vérité m'est plus odieux que le seuil des Enfers » (*Il.* IX, 312-13), dit-il un jour à Ulysse. Est-ce à dire qu'il soit en cela plus « moral » qu'Ulysse le menteur et qu'il se conforme à des lois religieuses ou juridiques ? Nullement ; ces lois n'existaient pas ; le mensonge et la ruse étaient permis. Achille obéit donc, en l'absence de toute contrainte, à un instinct de vérité purement personnel ; et c'est précisément cette véracité toute gratuite et spontanée qui fait le charme de sa nature.

Il en est de même d'Hélène, qui, elle, a la spécialité du remords ; fait presque unique dans la littérature grecque, elle semble regretter le mal qu'elle a fait et se repentir. Elle se sent cause de toute la guerre et s'en humilie :

(1) Voir par ex. *Il.* III, 58-63, où la modération est comparée à la technique du charpentier.

« *Chienne de malheur* — dit-elle en parlant d'elle-même —, *plût aux cieux qu'au jour de ma naissance un vent furieux m'eût emportée* (Il. VI, 345 sq). »

La bonté et la courtoisie d'Hector, la douceur paternelle de Priam sont également des qualités instinctives. Ainsi le héros jouissait d'une indépendance très grande ; le plus fort pouvait se permettre les pires injustices, sans tomber sous le coup d'une loi. Le concept juridique de justice n'existait pas encore ⁽¹⁾. Les qualités de douceur, de pitié, de véracité que nous rencontrons dans les poèmes homériques sont ainsi d'autant plus belles qu'elles sont gratuites. Elles n'entraînent aucune obligation de récompense ni de la part des dieux ni de la part des hommes.

C'est donc une morale de grand seigneur et d'artiste que la morale homérique. Je ne trouve guère, dans l'histoire des doctrines, que l'esthétique de la Renaissance à lui comparer. Rabelais et Homère s'accordent à fonder toute la conduite de l'homme d'une part sur l'intelligence et l'instinct, d'autre part sur un harmonieux épanouissement, intellectuel et corporel, de l'individu, « pour ce que gens libères, bien nés, bien instruits, conversans en compagnies honnestes ont par nature un instinct et aiguillon qui toujours les pousse à faits vertueux et les retire de vice : lequel ils nomment honneur » ⁽²⁾. Cette définition rabelaisienne s'accorde assez bien avec ce que nous avons dit de la morale homérique. C'est la morale de l'honnête homme.

Voyons maintenant — après l'avoir étudiée du point de vue individuel — comment se présente cette morale sous l'angle religieux et social.

On sait, depuis les remarquables travaux de Rohde, que le problème des destinées de l'âme et de la vie future ne joue pour ainsi dire aucun rôle dans Homère. Une fois la mort consommée, non seulement le corps se dissout — en fait, on l'incinère — mais encore tout ce qui faisait sa personnalité spirituelle, intellectuelle et morale disparaît avec lui. Seul subsiste un double appelé *psyché*, sorte d'émanation, de souffle, de fumée qui s'empresse de descendre dans le monde des morts, et vit là d'une vie falote ; privée de sentiment,

(1) Le mot « juste » ne se trouve qu'une fois dans l'Iliade, cette « justice » étant donnée comme la qualité d'un peuple imaginaire. — (2) RABELAIS, *Gargantua*, ch. LVII.

de volonté et de pensée, cette âme n'est au fond qu'une loque. La mort est pour nous la fin de tout ⁽¹⁾.

Il suit de là que la vie est notre seule chance et l'unique réalité qui compte. Jamais nous n'aimerons la vie d'un amour trop vif. Ce n'est pas qu'elle soit belle ! Non ; mais elle est quelque chose, et le reste n'est rien. Si nous réussissons notre vie, cette réussite est totale et définitive. Si nous échouons, l'échec est sans remède. Pas de compensation dans l'au-delà, pas de jugement dernier. Avec les jouisseurs de notre époque, le héros homérique proclame qu'on ne vit qu'une fois !

La morale d'Homère est donc entièrement indépendante du problème de la vie future. En ce sens, elle est aux mal lotis la moins consolatrice des doctrines. « Malheureux ceux qui pleurent », affirme-t-elle, « car ils ne seront pas consolés. » Seule la gloire paraît apporter un adoucissement à cette dure réalité. Le héros meurt avec moins de chagrin, lorsqu'il sait que son nom restera longtemps sur les lèvres des hommes ⁽²⁾. La vraie vie future, pour Homère, n'est pas la vie de l'âme, mais celle de la renommée. Cette conception est même poussée si loin que le poète cherche à expliquer par elle tout le problème de la souffrance :

Si Zeus nous a fait à tous deux une douloureuse destinée — dit Hélène à Hector — c'est pour que nous devenions chez les hommes qui naîtront le sujet d'un poème et d'un chant (Il. VI, 357).

Ainsi la seule consolation qu'on offre à celui qui souffre, c'est la pensée que son nom sera prononcé par les générations à venir. La douleur est là pour inspirer les poètes. Cette réponse au plus éternel des problèmes ne manque ni d'originalité ni de grandeur.

Le héros n'a donc qu'un désir, celui de réussir sa vie. Malheureusement cette réussite est conditionnée par tant de facteurs extérieurs que la part de l'individu dans sa réalisation en est presque réduite à néant.

Il y a tout d'abord le facteur divin. L'homme est à l'égard des dieux sous une entière dépendance. Pas un de ses actes, pas une de

(1) Au début de *l'Iliade*, le poète nous dit que la colère d'Achille précipita dans l'Hadès beaucoup d'âmes de héros, tandis que *les héros eux-mêmes* étaient livrés en pâture aux chiens. C'est dire que la personnalité de l'individu réside dans le corps et non dans l'âme. — (2) Ainsi s'explique, au chant 1 de *l'Iliade*, le désespoir d'Achille : sa destinée est de mourir jeune, et voilà que, par surcroît, il se voit outragé par Agamemnon. Il perd ainsi, outre les avantages de la vie, ceux de la gloire. Tout lui échappe (vers 352 sqq). Heureusement pour lui, Thétis, sa mère, intervient auprès de Zeus, qui lui assure la gloire.

ses pensées qui puissent ne procéder d'une inspiration divine. Souvent il ignore cette intervention. Semblable à l'Héraclès des belles métopes d'Olympie, il accomplit les étapes de son labeur sous l'invisible escorte d'une déesse redoutable et attentionnée.

Toutefois ce qui donne à cette action divine son caractère original — et qui, prêtant à confusion, a permis d'imaginer un « athéisme » homérique — c'est qu'elle s'accomplit d'une façon purement rationnelle et en dehors de toute préoccupation morale. D'une part il n'y a presque pas trace de superstition et de magie chez Homère; le merveilleux y joue un rôle très effacé et les interventions des dieux se font presque toujours selon l'ordre naturel des phénomènes⁽¹⁾; d'autre part ces interventions ne portent aucun caractère moral. Les dieux sont cause du mal comme du bien. Ils ne sont pas meilleurs que les hommes mais simplement plus capables. Ce n'est pas pour punir l'injustice et pour récompenser la justice qu'ils s'immiscent dans nos affaires, mais pour satisfaire leurs caprices ou leurs sympathies. Point n'est besoin, pour leur plaire, de s'embarrasser d'un cœur pur. Des prières, des sacrifices et beaucoup de crainte respectueuse, voilà qui suffit amplement. Les relations de l'homme et de la divinité affectent ainsi la forme d'un contrat commercial. Rien ne vaut la graisse de mouton pour assurer aux mortels la protection d'en-haut. Remarquons que cet amoralisme religieux ne fait que rendre plus complète encore la dépendance des hommes à l'égard des dieux, puisqu'elle se manifeste dans le mal comme dans le bien. Nous autres modernes, qui ne pouvons accepter que Dieu soit l'auteur du mal, nous sommes forcés de limiter notre dépendance au seul domaine du bien, soit que nous posions, à côté de Dieu, l'existence d'un Diable, d'un Malin, qui a en quelque sorte le monopole des inspirations mauvaises, soit que nous reconnaissions à l'homme une certaine liberté qui lui permette de faire le mal spontanément, d'être à lui-même son propre diable. Il s'agit pour nous, dans les deux cas, de sauver la moralité de Dieu. Cette difficulté ne s'est pas présentée à Homère. Pour lui les dieux sont cause du mal comme du bien, ils sont tantôt dieux, tantôt diables, selon qu'ils dispensent à l'homme la clairvoyance ou l'aveuglement. Ils sont l'exakte projection, sur un plan supérieur, de ce que nous sommes. Leur puissance est nettement finie, car ils sont soumis comme nous à la Nécessité,

(1) Le miracle a quelque chose de choquant pour les Grecs, qui se servent, pour le désigner, du mot τέρας, c'est-à-dire monstruosité. Les chrétiens ont dû trouver un mot nouveau : δύναις.

qui leur distribue, comme à nous, des « lots », des destins, destins d'êtres immortels et bienheureux, mais dont ils ne sont pas moins les prisonniers. Les dieux ne peuvent rien contre la Nécessité (*Il.* XXII, 208-213).

Il est donc impossible de dégager de la religion homérique une morale au sens propre du terme, puisque les dieux sont foncièrement amoraux. Il est vrai que, sur certains points définis, ils se font les gardiens du droit et de la justice. C'est ainsi que Zeus est le garant officiel de l'hospitalité et des serments. Mais ces obligations sont peu nombreuses et laissent à l'homme pleine liberté d'action. Elles sont même si nettement contraires à l'esprit général des poèmes homériques, que certains savants voient en elles la survivance d'une morale antérieure, à caractère théologique.

Ainsi, la conduite de l'individu, constamment influencée par les dieux, ne l'est que fort peu dans le sens moral. Les dieux tiennent compte avant tout des égards qu'on a pour eux. Et s'il est vrai que *l'Odyssée* témoigne à cet égard d'un sérieux progrès sur *l'Iliade*, que les dieux y sont moins injustes et moins violents, ils n'en restent pas moins parfois, de l'aveu même de Télémaque, « mal intentionnés à l'égard des hommes » (*Od.* I, 234).

Donc, même dans *l'Odyssée*, la morale est indépendante de la religion. Ce qu'on demande aux dieux, ce n'est pas une bonne conduite, mais le succès. Les prières qu'on leur adresse — fait significatif — sont toutes égoïstes, ont toujours pour objet l'obtention de biens terrestres. On ignore encore les prières « morales », c'est-à-dire trahissant un sentiment de reconnaissance, de regret, ou un désir de perfectionnement intérieur. Nous sommes encore loin du recueillement et de la confiance qui feront dire à une héroïne de Simonide, à la fin d'une des plus touchantes prières que l'antiquité nous ait conservées : « *Si mes paroles sont trop hardies ou trop injustes, ô Zeus, pardonne-les moi* » (Simonide, frag. 37, Bergk).

Il est un domaine où cette indépendance de la morale par rapport à la religion se manifeste avec une évidence particulière, c'est celui du droit. Tous ceux qui ont étudié le droit grec ⁽¹⁾ insistent sur son caractère laïque et rationnel, qui le rend pur de tout mysticisme. Une action est répréhensible lorsqu'elle nuit au clan, bonne lorsqu'elle lui est utile. L'équilibre social est ainsi seul pris en considération. Le meurtrier n'est pas puni pour avoir violé les lois d'une juridiction

(1) Voir entre autres : G.-M. CALHOUN, *The growth of criminal law in ancient Greece*. (Berkeley, California 1927.)

transcendante, mais parce que le meurtre porte préjudice à autrui et que ce dommage doit être réparé, parce que le meurtre, généralisé, rendrait toute vie sociale impossible. Et ce qui est vrai du meurtre l'est de toutes les autres offenses.

On sait qu'au début de *l'Illiade* Agamemnon, qui avait enlevé, selon le droit de la guerre, Chryséis, fille d'un prêtre d'Apollon, refuse de rendre la jeune fille au père malheureux. Celui-ci invoque dans son désespoir Apollon, et le dieu, répondant à son appel, descend de l'Olympe et venge à coups de flèches son prêtre outragé. Le rapt de Chryséis par Agamemnon était-il en soi répréhensible ? Nullement. Tout au plus la vue du père angoissé suscite-t-elle dans l'armée l'espoir d'une restitution. Ce n'est qu'au moment où les flèches divines commencent à pleuvoir sur les Grecs qu'Agamemnon devient coupable et qu'il se voit forcé de rendre Chryséis. Ce sont donc les conséquences funestes de l'action qui rendent celle-ci répréhensible. Agamemnon ne fait nullement figure d'un pécheur qui rachète sa faute en restituant ce qu'il a volé, mais d'un honnête homme frustré de son bien par le hasard d'événements adverses et qui réclame une compensation. Apollon, de son côté, ne joue pas le rôle d'un justicier, mais celui d'un protecteur puissant qui venge son protégé, lequel n'a pas manqué, d'ailleurs, de lui rappeler avec insistance l'oblation de mainte cuisse grasse. Si Chrysès avait été un prêtre négligent, Apollon ne se fût pas dérangé, aucun Grec n'eût péri sous ses flèches et Agamemnon fût demeuré sans reproche.

Ainsi la gravité d'un acte dépend uniquement des conséquences qu'il entraîne ; et ces conséquences sont envisagées sous un angle uniquement social. C'est sur ce double fondement que repose tout le droit homérique. La coutume judiciaire relative au meurtre est à cet égard significative. A l'origine le meurtrier était tué par un des parents de la victime, selon la loi du talion. Mais comme cette pratique avait l'inconvénient de nourrir le meurtre par le meurtre et de conduire à de vraies vendettas collectives qui affaiblissaient le clan, on décréta l'exil du coupable. Finalement tout meurtre put être expié et complètement effacé par une indemnité fournie aux parents de la victime par le coupable. Ce paiement était même suivi d'un contrat d'amitié conclu entre les anciens adversaires ⁽¹⁾.

Dans ces conditions, le meurtre ne constitue pas une souillure, un péché, au sens moderne du mot. Aucune purification n'est imposée

(1) G. Glotz, *Histoire grecque*, t. I, p. 123-124.

au coupable⁽¹⁾. Un seul fait compte : il y a eu mort d'homme et préjudice causé. C'est à ce préjudice qu'on est sensible, et non à l'outrage. On ne tient compte que des répercussions sociales de l'acte.

Une conséquence de cette manière de voir, c'est qu'on ne fait aucune distinction entre un meurtre accidentel et un meurtre prémédité. Et comment en serait-il autrement, puisque d'une part le mal est considéré comme une erreur, un aveuglement de l'âme, et qu'il ne saurait par conséquent être volontaire ; et que, d'autre part, les conséquences de l'acte, du point de vue social, sont identiques, que cet acte soit volontaire ou involontaire. Prenons un exemple : au lancement du disque, un joueur assomme un de ses camarades (le cas s'est présenté). Si l'on admet avec Homère que le mal est un obscurcissement de la partie rationnelle de l'âme, on ne cherchera pas à peser les intentions du joueur homicide, car il n'y a pas d'intentions ; il y a simplement maladresse, maladresse morale dans le cas de crime prémédité, maladresse sportive dans le cas de crime non prémédité. Absoudre le coupable en déclarant qu'il n'avait pas l'intention de tuer serait un double non-sens. D'abord parce que le criminel par maladresse est aussi coupable, ou, si l'on veut, aussi innocent que le criminel par calcul ; tous deux ont cessé de voir clair dans ce qu'ils faisaient ; tous deux se sont trompés. C'est l'aspect psychologique de la question. Ensuite parce qu'un tort considérable a été causé aux parents de la victime, et que ce tort doit être réparé : c'est l'aspect social et juridique de la question.

* * *

Voici venu le moment de résumer et de conclure.

Du point de vue *psychologique*, le héros homérique nous est apparu comme un passionné qui se défie de sa passion, s'efforce de la soumettre au principe raisonnable de son âme, ou *noos*, et de réaliser ainsi, dans tout son être, un équilibre stable. Seule la possession de cet équilibre lui permettra d'agir avec plénitude et justice, c'est-à-dire en restant dans les limites de sa condition, *moïra*. Toute mauvaise action lui paraît être un égarement de l'esprit, *até*, égarement qui entraîne une transgression de l'individu hors des limites de sa condition, autrement dit une violence, *hybris*.

Du point de vue *théologique et social*, la morale homérique nous a frappés par son indépendance à l'égard de la religion établie (excep-

(1) Le plus ancien exemple de purification à la suite d'un meurtre se trouve dans un poème cyclique, l'*Etbiopide*, où Achille se purifie du sang de Thersite.

tion faite de quelques prescriptions définies et qui ne tirent pas à conséquence). Les dieux sont assez indifférents à la bonne ou à la mauvaise conduite des hommes. En revanche, ils exigent de ceux-ci le plus absolu respect et beaucoup d'égards. Le droit homérique est entièrement laïque, il repose non sur une notion de justice transcendante, mais sur celle d'intérêt et d'équilibre social.

De cela deux idées se dégagent, qui constituent le fondement de toute la morale homérique. Ce sont celles d'*équilibre* et de *limite*. Voilà les principes auxquels, en définitive, tout se ramène. *Équilibre* de l'individu qui cherche à obtenir l'entière réalisation de son humanité (répugnance pour tout ascétisme). *Limite* imposée à ce même individu par les barrières de sa condition d'homme. La morale homérique est ainsi la plus humaine des morales. Elle l'est entièrement et exclusivement. La vertu que nous concevons, nous chrétiens, comme l'abandon d'une partie de nous-même et l'union de l'autre partie avec Dieu, est pour Homère une construction, une construction toute terrestre. Une parole comme celle du Christ : « Soyez parfaits comme votre père céleste est parfait » aurait paru aux Grecs blasphématoire et incompréhensible ; car c'est un crime que de vouloir lutter d'émulation avec Dieu et s'identifier à lui. La Nécessité, cette puissance absolue et transcendante qui règne sur l'univers entier et y maintient l'ordre, a distribué aux dieux d'autres destins qu'aux hommes. Aussi, loin de nous arracher à nous-même pour imiter les dieux, devons-nous construire avec art le petit édifice de notre vie, en restant pleinement mais uniquement des hommes.

La morale des héros d'Homère n'est ainsi qu'un étage de la morale universelle. *C'est le degré humain de la morale cosmique*. La Nécessité, en distribuant aux dieux des lots de dieux, aux nobles des lots de nobles et aux vilains des lots de vilains, fait régner dans l'ensemble un ordre souverain. Grâce à elle, le monde constitue un tout parfaitement intelligible et bien agencé où le miracle, lisez le désordre, n'a pas de prise.

On comprend dès lors pourquoi l'*hybris* est un crime si affreux. Sa gravité est d'ordre cosmique. Elle met le coupable en conflit avec la Nécessité elle-même. Ulysse, bien que fourbe et menteur, est moral, parce qu'il rapporte à la divinité la gloire de toutes ses réussites et ne sort jamais de sa condition d'homme. Au contraire Niobé, honnête et respectable mère de quatorze enfants, fut immorale parce qu'elle voulut s'identifier à une déesse ; et, pour lui apprendre à rester dans les limites de sa condition, Apollon et Artémis firent pleuvoir leurs

flèches sur les sept jeunes gens et les sept jeunes filles. La fameuse « jalousie des dieux », dont les effets sont si foudroyants, la *némésis*, n'est qu'une réaction divine provoquée par l'*hybris* des hommes, une manière violente qu'ont les dieux de remettre l'homme à sa place. Il y a d'ailleurs aussi une *némésis* du noble à l'égard du vilain. L'épisode de Thersite en est un exemple⁽¹⁾.

Le héros homérique se sent donc comme un petit organisme au sein d'un grand organisme, comme un microcosme dans le macrocosme. Ce qu'il cherche, en définitive, c'est à mettre son petit monde à l'unisson du grand.

L'homme qui se conforme à cette ligne de conduite sera-t-il heureux ? Rien n'est moins certain. Tout ce qu'on peut dire c'est qu'il ne sera pas plus malheureux que la Nécessité ne lui a prescrit de l'être. Peut-être souffrira-t-il un peu moins, car il connaîtra, en agissant ainsi, la satisfaction d'un artiste qui réalise son œuvre. Ulysse en est l'exemple typique. Egisthe, au contraire, le perfide et criminel amant de Clytemnestre, augmente par sa propre folie les malheurs prescrits. Ses souffrances sont, comme le dit Zeus lui-même dans un fameux passage de *l'Odyssée*, « en surenchère sur le destin » : *hyper-mora* (Od. I, 32-43).

Ainsi le bonheur de notre vie dépend en premier lieu de la Nécessité. Or celle-ci est cruelle. On connaît l'exemple des deux jarres où Zeus puise nos joies et nos peines et les mélange en proportions inégales, peu de joies pour beaucoup de peines. Dans la mesure où elle est soumise à la Nécessité, notre vie est donc plutôt malheureuse. En second lieu, et pour une plus faible part, notre bonheur dépend de nous-même, de notre clairvoyance. L'homme est donc dans une petite proportion maître de son destin. Empressons-nous d'ajouter qu'il n'est pas, pour autant, libre et indépendant. La clairvoyance et l'aveuglement viennent bien souvent des dieux. Dans la mesure où l'homme échappe à la Nécessité, il tombe donc sous la tyrannie des dieux. Sa liberté n'est qu'illusoire. Comme le dit fort bien M. Wilhelm Nestle dans un excellent petit volume : « Aucune pensée n'est plus éloignée de l'esprit des Grecs que celle qui affirme que l'homme est l'artisan de sa propre fortune »⁽²⁾.

Dans ces conditions la vraie clairvoyance, la vraie sagesse consis-

(1) Nous pourrions montrer d'ailleurs que les rapports qui unissent les héros aux dieux ont été copiés sur ceux qui unissent les vilains aux héros. Zeus n'est, au fond, que l'Agamemnon de l'Olympe.

(2) *Griechische Religiosität* (collection Göschen), p. 30.

tent à craindre les dieux, car c'est d'eux que dépend tout ce qui, dans notre destinée, n'est pas irrévocablement fixé par la Nécessité.

Cette conception est affreusement pessimiste. Sans doute a-t-il fallu aux Grecs toute la faculté créatrice dont ils ont été doués pour ne pas s'abandonner au désespoir. Moins actifs, moins artistes, ils n'eussent pas supporté le poids d'une telle doctrine. En fait, ils ne le supporteront pas toujours. Lentement le découragement s'empare d'eux. Tandis que le héros d'Homère aime encore la vie, aspire à devenir vieux, que l'âme des jeunes guerriers frappés à mort s'envole en « pleurant sa vigueur et sa jeunesse », chez les lyriques et les moralistes le pessimisme est déjà plus accentué. Archiloque, Simonide, Mimnerme craignent la vieillesse. Solon affirme qu'une vie courte est un bienfait et que les dieux font mourir jeunes ceux qu'ils aiment. Enfin l'on en viendra, avec Théognis, à déclarer que le plus grand bonheur pour un homme, c'est de n'être jamais né. On peut s'étonner qu'à ce moment-là la civilisation grecque n'ait pas sombré dans un suicide collectif. C'est qu'une doctrine nouvelle, celle des orphiques et des pythagoriciens s'imposait de plus en plus aux esprits et leur rendait courage. Doctrine pessimiste, elle aussi, puisqu'elle affirme que la vie terrestre n'est rien, absolument rien ; mais plus consolante aussi car elle admet, à côté de ce semblant d'existence, une vie de l'âme, qui est la vraie vie. Cette théorie, qui intervertit les termes en faisant de la vie une mort et de la mort une vie, orientera la pensée grecque dans une direction toute nouvelle et préparera le terrain à une découverte capitale, que nous devons à Platon : celle de l'immortalité de l'âme.

La morale homérique n'en continuera pas moins à exercer une influence profonde. Toute la pensée grecque est restée dominée par elle. La place nous manque pour en donner des exemples. Mais nous pouvons croire sur parole celui qui a été, par une contradiction assez explicable, un grand disciple et un grand ennemi d'Homère, Platon, qui donne du grand poète épique ce magnifique témoignage : « Il est l'éducateur de la Grèce ».

Neuchâtel, 1933.

René SCHÆRER.
