

La Grèce et la formation de la pensée morale et politique

M^{me} Jacqueline de ROMILLY, membre de l'Institut
(Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), professeur

Le cours de cette année a porté sur l'idée de l'âme divisée, d'Homère à Platon. La notion d'une division de l'âme suppose en effet une certaine élaboration de l'analyse psychologique et aussi de la réflexion morale. Les œuvres de B. Snell ont bien montré que cette élaboration psychologique ne s'est faite que peu à peu. On en a donc suivi le progrès à travers les évocations d'hésitations et de revirements chez les auteurs grecs. En même temps, dans la mesure où il y avait division de l'âme, on a tenté de préciser quels étaient les éléments qui s'affrontaient entre eux — cela afin de voir dans quelle mesure les trois parties de l'âme distinguées par Platon correspondaient à une tradition antérieure.

Abordant d'abord Homère, on pouvait s'attendre à y trouver peu d'insistance sur cette division ; cela n'exclut en rien la beauté ni la force du texte, au contraire : les décisions soudaines d'Achille ont d'autant plus d'éclat que l'acte jaillit directement sans analyse psychologique. Il y a cependant, dans certains cas, des amorces d'analyse, et souvent dans des moments importants de *l'Iliade*. On a d'abord étudié, en parallèle, les descriptions d'hésitations, du type « fuir ou tenir bon » ; on a relevé leur caractère bref, simple et rationnel, qui les oppose, par exemple, aux grandes hésitations tragiques. On a ensuite considéré les tentations de la colère ou de la pitié : on y a retrouvé le rôle signalé par B. Snell, des interventions extérieures, divines ou humaines ; tout se passe comme si le poète préférait un conflit de volontés entre personnes à un conflit intérieur. On a enfin considéré les mélanges d'émotions (espoir et crainte, par exemple) : ils mènent parfois à une véritable agitation intérieure ; on les compare au bouillonnement de la mer ou à la tempête ; mais ils traduisent plus l'intensité de l'attente qu'une véritable division. Là encore, l'opposition avec les angoisses de la tragédie est nette. Enfin, on s'est interrogé sur la nature des divisions qui se font jour. Il peut en effet y avoir lutte, et lutte violente, entre l'homme et son *thumos* ; mais, contrairement aux idées soutenues par certains savants (entre

autres Magnien), une telle opposition ne permet pas de reconnaître une tripartition, sans solliciter beaucoup les textes. Les mots, d'ailleurs, ne sont pas ceux de Platon, et leur emploi implique un grand flottement. Même si Platon s'est inspiré de certains passages d'Homère, cela n'implique nullement que sa théorie ait préexisté dans l'épopée. Homère ne disposait d'aucune armature conceptuelle pour l'analyse et en avait d'autant moins besoin que le récit des actions l'occupait avant tout.

Contrairement à ce que l'on aurait pu attendre, les progrès effectués à cet égard par la poésie archaïque sont minces. Il n'y a guère d'évocations d'hésitations. En revanche, il y a progrès dans le domaine de l'émotion. Ces poètes ont eu une conscience nette des forces qui s'exercent sur l'âme et l'entraînent malgré elle, sans que l'homme y puisse rien. Mais, si cela les a amenés à évoquer avec force les mélanges d'émotions, ou l'intensité de l'amour, qui s'impose à l'être humain de façon implacable et violente, ils ont peu montré les divisions qui pourraient en résulter (le texte célèbre de Sappho sur l'amour n'impliquait aucun conflit : la division de l'âme y a été introduite après coup par les traducteurs ou les commentateurs, renchérissant les uns sur les autres).

Dans la tragédie, en revanche, la division de l'âme a pris du relief. Mais il est surtout intéressant de voir qu'elle s'y développe progressivement. On a d'abord considéré les deux premiers auteurs, chez qui la division de l'âme est encore floue. Deux séances ont été consacrées à Eschyle. On a relevé chez lui les restes de l'extériorité homérique : les Erinyes sont extérieures à l'homme ; beaucoup d'influences, divines ou humaines, sont prépondérantes ; l'analyse psychologique est souvent laissée dans l'ombre ; les luttes intérieures ne sont pas décrites. Mais deux progrès considérables apparaissent. D'abord l'angoisse du choix à faire (Pélasgos dans les *Suppliantes*) ; ensuite l'intensification des impulsions irrationnelles (la peur, la colère) et des tentations triomphantes (Agamemnon, Étéocle). Dans tous ces cas, l'analyse psychologique n'est pas faite, rien n'est expliqué, mais la lutte intérieure est partout impliquée ; en outre, elle se polarise en sentiments bons ou mauvais.

Chez Sophocle, l'analyse proprement dite ne progresse pas beaucoup. Cependant les forces en jeu s'intériorisent : les dieux interviennent bien sur le destin des hommes, mais leurs réactions dépendent d'eux seuls. En outre, une pièce entière traite d'un revirement d'ordre moral, impliquant une lutte intérieure : c'est *Philoctète*. On a étudié cette pièce en montrant que ce n'est point encore le conflit direct entre deux sentiments, mais entre la « nature » du jeune homme et des influences extérieures ; d'autre part, la lutte intérieure se mène dans le silence et le héros prend sa résolution lorsqu'il n'est pas en scène — ce qui est caractéristique de Sophocle.

Avant de passer à Euripide, on a constaté une progression comparable dans l'autre grand genre littéraire du v^e siècle : l'histoire.

Hérodote ressemble à Sophocle. On l'a constaté en étudiant la décision de Xerxès d'entrer en guerre : on y a vu le rôle des conseils venus du dehors, mais aussi l'ébranlement intérieur du roi, qui se fait peu à peu, en silence, comme pour Créon ; on y a également relevé le rôle des oracles. Chez Hérodote, comme chez Sophocle, les oracles sont souvent mal interprétés, et le texte suggère, sans le dire, que l'on interprète en fonction de ses désirs. Par conséquent, ici encore, on approche d'une analyse de la division de l'âme, sans tout à fait l'atteindre. Quant aux tentations et aux revirements, ils révèlent en général la fragilité de l'homme plus qu'une véritable lutte (on l'a vu en étudiant V 51, V 92 γ, I 107-112, etc.).

L'analyse est beaucoup plus ferme chez Thucydide. Son œuvre, qui fournit de nombreuses analyses sur la psychologie humaine en général, fait assister le lecteur à divers duels entre la raison et les autres influences qui nous mènent. C'est d'abord la lutte entre raison et colère, entre *gnômè* et *orgè*. Elle commande toute la structure du livre II et donne lieu à des analyses rigoureuses. La notion de partie de l'âme y est même suggérée par des emplois partitifs de *gnômè* (« la part de la colère dans vos sentiments », et autres formules analogues). La même opposition se retrouve au livre III, à propos de Mytilène : les analyses de Diodote montrent l'opposition entre la colère ou la hâte et l'*euboulia*, ou sagesse des décisions. Passant de là aux autres tentations, on a examiné celles de l'ambition et de la cupidité, puis le rôle des circonstances, comme la peste ou la guerre, et enfin les entraînements les plus fréquents auxquels cède l'homme. Tout ceci implique déjà une sorte de science des réactions humaines, mettant en jeu des parties diverses de l'âme. Toutefois ces luttes intérieures n'opposent jamais que deux forces l'une à l'autre. Certes, le plan suivi permet de reconnaître, en face de la raison la colère (qui sera le *thumos* de Platon) ou bien la cupidité (qui sera son *épathumia*). Mais il n'y a pas de division systématique en trois ; et le vocabulaire n'est pas celui de Platon. Si le progrès dans l'analyse est net, il n'aboutit pas à une pensée qui soit celle de Platon.

Retournant à la tragédie, on a alors constaté que, dans Euripide, la division de l'âme est, cette fois, partout, qu'elle est représentée en pleine action, mais aussi décrite, en termes abstraits, dans de nombreux commentaires accompagnant cette action. Le texte le plus célèbre est le monologue de Médée, que l'on a étudié assez longuement. La brusquerie des revirements a en effet amené dans le texte des contradictions, que les commentateurs ont parfois voulu, bien à tort, corriger. Même les imitateurs de ce texte n'en ont pas toujours gardé la force. D'autre part le texte s'achève par une analyse abstraite, dont on a tenté de préciser le sens, et qui s'oppose en tout cas au rationalisme socratique.

Cet aspect se précise dans *Hippolyte*, où est affirmée la défaite de la raison : « nous avons la notion et le discernement de l'honnête, mais nous

ne le mettons pas en pratique, les uns par paresse, les autres pour préférer au bien un plaisir qui s'en éloigne ». Ces vers ont fait l'objet d'une hypothèse de B. Snell (sur Euripide et Socrate) et, depuis, de toute une polémique. De toute façon, il est clair que la division de l'âme est ici centrale et que les discussions sur ce thème devaient être alors à la mode.

Une dernière séance relative à Euripide a examiné la psychologie de la passion, dans *Andromaque*, *Électre* et *Iphigénie*. Ces pièces sont connues pour les revirements qu'elles contiennent et qui illustrent l'instabilité de l'âme soumise aux passions. Cette instabilité trouve son couronnement dans *Iphigénie à Aulis*, où Agamemnon et Ménélas sont également divisés et prompts aux revirements. Ils en défendent même le principe. Dans la pièce, Iphigénie passe également d'un sentiment à un autre, et, cette fois, sous les yeux du spectateur.

Tout cela implique une psychologie nouvelle, reconnaissant en l'homme le conflit d'éléments rationnels et irrationnels. Dans ce conflit, Euripide montre la défaite des éléments rationnels. En revanche, à la même époque, les moralistes appellent à l'effort qui doit assurer leur triomphe par la maîtrise de soi, ou *enkrateia*. Démocrite, Antiphon le sophiste et Xénophon ont à cet égard des formules fermes et nettes. D'autre part, divers témoignages prêtent des divisions de l'âme aux Pythagoriciens et à Hippocrate, et le modèle des trois vies, chez les Pythagoriciens, s'accorde bien avec l'idée de trois biens différents, correspondant à des aspirations diverses de l'âme. Ainsi se confirme-t-il que la théorie de l'âme divisée mûrissait alors un peu partout, et se renforçait au contact des réflexions d'ordre moral. Pourtant, elle ne présente nulle part la netteté qu'elle acquiert chez Platon. Celui-ci, d'ailleurs, la donne bien, dans la *République*, comme nouvelle et propre à surprendre

Dans l'œuvre de Platon, on a, en effet, deux exposés illustrant la tripartition de l'âme : l'exposé théorique qui figure au livre IV de la *République* et la description en acte des luttes de l'âme dans le *Phèdre*.

On a groupé autour du texte de la *République* l'examen des problèmes philosophiques : ils sont nombreux et ont donné lieu à des prises de position diverses. Il y a d'abord des problèmes d'interprétation : certains se sont demandé, par exemple, si les trois parties de l'âme (*nous* - *thumos* - *épithumia*) sont toutes trois immortelles, et si elles ont des localisations différentes dans le corps. Plus importants sont les problèmes relevant du rapprochement avec d'autres textes de Platon. Ainsi il y a contradiction avec le rationalisme de Socrate : faut-il admettre une évolution (Raeder, Pohlenz) ? Ou faut-il croire que la tripartition n'a qu'une valeur d'image (Moreau) ? De même elle est en contradiction avec les vues du *Phédon*, selon lesquelles les difficultés de l'âme sont dues au corps, et non à elle-même : peut-on se rassurer par l'idée que l'âme doit refaire son unité, la division ne représentant qu'un moment

à dépasser ? Enfin, Platon parle souvent de division en deux : peut-on admettre que la division en trois est d'ordre théorique, et la division en deux d'ordre pratique, la raison étant, dans la pratique, en lutte contre « le reste » ? Ces conciliations sont possibles ; mais l'existence de tant de difficultés suggère deux réflexions.

D'abord, la théorie de la tripartition intervient en liaison avec la théorie des trois corps dans l'Etat, et le lien a pu être décisif : il avait déjà paru l'être, l'an dernier, à propos des quatre vertus (trois, plus une, qui lie l'ensemble).

D'autre part, il était difficile d'insérer dans une philosophie idéaliste les faits psychologiques dont on a, cette année, suivi la découverte progressive. Mais Platon ne pouvait les ignorer : la division de l'âme était aussi grave à ses yeux que la division de la cité, si importante dans sa réflexion ; et elle permettait d'illustrer l'aspiration finale de l'âme.

C'est pour cette dernière raison qu'on la retrouve dans le mythe du *Phèdre*. L'étude de ce texte a fait l'objet du dernier cours — qui a été télévisé. Cette fois, l'âme est représentée comme un attelage ailé, avec un cocher qui représente la raison et deux chevaux, l'un blanc et obéissant, l'autre noir et rétif. Ils correspondent évidemment aux deux autres parties de l'âme. Or, si l'on s'est beaucoup penché sur le fait que l'attelage soit ailé — ses ailes devant le conduire vers le lieu supra-céleste où l'âme contempera les essences — ce n'est peut-être pas là le plus important ; dans la perspective choisie cette année, ce n'est pas non plus le plus original. L'image des chevaux ailés et des chars ailés est fréquente en Grèce — et l'assimilation de l'âme à un char peut être mise en relation avec d'autres textes (voire des textes de l'Inde). En revanche la description, très concrète, des luttes violentes qui opposent le cocher à son attelage, que le mauvais cheval veut entraîner de force, prend, dans la description de l'émotion amoureuse, un relief exceptionnel. Y voir une addition postérieure (Immisch) est une hypothèse ne résistant pas à l'analyse. C'est au contraire l'essentiel. Le choix de l'image se comprend bien en fonction des textes : ceux-ci insistent volontiers sur la violence de la lutte que doit soutenir un conducteur de chars contre ses bêtes emportées (Homère, l'*Électre* de Sophocle, l'*Hippolyte* d'Euripide) ; et les passages relatifs à l'âme divisée, entre autres chez Eschyle, utilisaient déjà cette image pour suggérer la lutte contre une force indomptée. Mais jamais l'image n'avait eu tant de force concrète, ni l'évocation de la lutte tant de violence. A tous égards, par conséquent, ces textes de Platon marquent un aboutissement : ils évoquent avec rigueur des parties différentes de l'âme et leurs conflits, fondant ainsi une première « psychologie » ; et ils évoquent ces luttes avec un relief que seul justifie leur enjeu métaphysique. La victoire du cocher (car il ne s'agit plus, comme dans la tragédie, de défaite) assure le salut ultime de l'âme à la poursuite du Bien.

Le séminaire, lui, a été, cette année, consacré à Homère. Il était intitulé « les réticences d'Homère ».

Ce titre se fondait sur l'état actuel des études homériques et sur les possibilités qu'il offre de comparer Homère avec les données de la tradition orale, telles que l'on peut les reconstituer d'après des témoignages et des analogies. L'étude de la poésie orale en général ayant fait de grands progrès (grâce aux travaux de M. Parry et de Lord), les anciennes querelles des homérisants, unitaires ou analystes, ont été dépassées : on a dû reconnaître que beaucoup des thèmes homériques avaient été repris à une longue tradition orale (ce qui rétablit l'évolution et la durée dans la genèse de l'œuvre) ; inversement, on a dû reconnaître que ces thèmes avaient été utilisés dans une composition savante et homogène, et modifiés dans un certain esprit, toujours le même.

Il s'agissait donc de cerner cet esprit, en comparant Homère avec ses sources possibles, en étudiant la composition, et aussi en comparant avec l'élaboration de thèmes analogues dans d'autres épopées plus modernes. De fait, ces rapprochements avaient souvent été signalés, mais pour retrouver, par-delà l'élaboration homérique, un fond primitif plus ou moins commun : notre propos était au contraire d'utiliser les rapprochements pour mieux faire ressortir les différences, et les traits propres à Homère.

L'élaboration homérique apparaît alors clairement comme tendant toujours à humaniser le récit, dans les deux sens que peut avoir le mot : rendre plus rationnel (moins surnaturel) et rendre plus clément (moins cruel). Cette tendance d'Homère avait déjà été signalée par G. Murray, par V. Magnien dans un article de 1924 intitulé « La discrétion homérique », puis par un article de J. Griffin, de 1977, intitulé « The epic Cycle and the Uniqueness of Homer ». Mais nombre d'études des grands homérisants, et nombre de remarques des néo-analystes comme J. Kakridis, fournissaient aussi à nos recherches une matière précieuse.

On a commencé, pour illustrer ces refus d'Homère, par un bref examen des thèmes épiques utilisés par la tragédie grecque. Dans presque tous les cas, non seulement Homère s'est abstenu de traiter lui-même ces thèmes, mais, lorsqu'il y fait allusion, on peut constater que cette attitude est délibérée : très souvent l'explication du texte révèle qu'il connaissait cette version (violente), et l'écartait pourtant. On a ainsi étudié rapidement les passages relatif à Clytemnestre meurtrière, ou tuée par Oreste, au sacrifice d'Iphigénie, au suicide d'Ajax, aux évocations relatives à Œdipe et à Philoctète.

On a ensuite considéré un texte pour lequel il ne s'agissait pas exactement de réticence, mais pour lequel le traitement retenu par Homère impliquait un souci exceptionnel d'humanité et d'humanisation. La scène des adieux entre

Hector et Andromaque, souvent commentée, prend un relief nouveau quand on la compare avec des scènes parallèles appartenant à des textes postérieurs — en particulier la scène de Sophocle entre Ajax et Tecmesse (où c'est la femme qui évoque les risques qui la menacent, non pas l'homme, et où tout est plus rude, dans les réactions de l'enfant, dans la fierté du père, etc.) ; mais on a aussi comparé avec des scènes analogues dans d'autres épopées (à commencer par la *Mélagride*, que l'on reconstitue à partir d'Homère) : ailleurs, la femme pousse l'homme au combat, au lieu de le retenir. On a également suivi, dans la composition, l'agencement subtil entre le désespoir et l'espoir, séparés par l'attendrissement sur l'enfant. Toutes les différences font valoir l'humanité plus grande d'Homère.

On a ensuite considéré le sacrifice humain fait sur la tombe de Patrocle : on y a vu le reste d'un usage ancien. Chez Homère, c'est devenu un cas exceptionnel, correspondant à une tension psychologique exceptionnelle ; et le contexte en souligne bien le caractère extraordinaire et horrible : ce qui était rite normal est devenu un cas unique et saisissant.

Après quoi — autre cruauté — on a considéré les mauvais traitements imposés par Achille au corps d'Hector. On a montré les différentes versions qui semblent avoir eu cours et dont on a l'écho dans des écrivains postérieurs : celle d'Homère est la moins inhumaine. On a également comparé le geste d'Achille avec les usages analogues qui semblent normaux dans l'épopée irlandaise de Cuchulain. D'autre part ce geste, dans Homère, renvoie nettement à un rite de consécration (comme le montre le fait de faire trois fois le tour du tombeau) : on a relevé ce caractère, et montré ensuite comment, exactement comme pour Patrocle, l'analyse des mobiles exceptionnels d'Achille et la montée de la réprobation morale tendent à donner au geste, ailleurs traditionnel, un caractère unique et scandaleux.

Deux épisodes moins importants fournissent des conclusions comparables. La mort de Céphirion et le combat autour de son corps, au chant XVI, constituent un épisode dont la brutalité est fortement mise en relief, mais où l'impression de la mort, à la fin, revêt un grand pathétique. Le dernier vers a été employé pour Achille : selon certains il l'aurait été d'abord pour la mort d'Achille. En tout cas le fait qu'Homère ait consacré un tableau aussi saisissant à la mort d'un demi-héros donne à son récit une valeur plus largement humaine. — Le récit résumé relatif à Méléagre, au chant IX, est au contraire rapide, mais la disparition du surnaturel (et du rôle prêté au tison magique) est un des nombreux signes par où se traduit l'humanisation homérique.

On a interrompu là les explications de l'*Illiade*, pour y revenir seulement vers la fin en considérant un autre résumé de légende extérieure au poème : celui qui concerne Bellérophon, au chant VI, et où le cheval ailé est éliminé, comme l'était, pour Méléagre, le tison magique. Pour le reste, on est passé à

des explications de l'*Odyssée* et l'on a choisi des épisodes qui, *a priori*, paraissaient particulièrement chargés soit de merveilleux et de monstrueux, soit de cruauté — à savoir : les Lestrygons, le Cyclope, et la mise à mort des servantes. Pour les deux premiers, on avait l'aide des travaux de Page. Ceux-ci, en étudiant les récits parallèles empruntés à diverses formes de folklore, permettent de prendre conscience des choix d'Homère. Sans doute trouve-t-on plus de merveilleux que dans l'*Iliade* ; mais ce merveilleux est toujours adroitement traité, de façon à ne pas heurter la vraisemblance. A propos du Cyclope, on a également relevé la place faite à l'intelligence, ainsi que le rôle des comparaisons pour éveiller la pitié ou détourner l'attention de ce qui pourrait choquer. Ce rôle des comparaisons intervient aussi dans la mort des servantes, un des épisodes les plus cruels des poèmes homériques. Mais, comme pour les passages étudiés dans l'*Iliade*, tous les détails des récits antérieurs, dans le poème, visent à expliquer cette mort, qui n'est pas le fait d'Ulysse, et dont les formules d'Homère montrent elles-mêmes l'horreur. Un nouveau type de réticence consiste ici à inspirer une réaction sans avoir à formuler un jugement.

La convergence des conclusions permet donc de saisir avec quelle sûreté s'exercent ces choix d'Homère, qui écartent tout au bénéfice de l'humain. Mais ces conclusions ne peuvent être dissociées de l'explication détaillée des textes. C'est à force de notations stylistiques, de comparaisons, d'analyses, que ces conclusions se dégagent, en même temps que se confirment ces qualités si rares, qui justifient la place exceptionnelle d'Homère, au seuil de la littérature occidentale.

J. de R.

PUBLICATIONS

- *Précis de Littérature grecque* (Paris, P.U.F., 1980, 284 p. in-8°).
- *Amis et ennemis au V^e siècle avant J.-C.* (*Mélanges E. Manni*, 1979, p. 741-746).
- *Douceur et Civilisation dans la Grèce ancienne* (*Diogène*, avril-juin 1980, p. 3-22).
- *Le refus du suicide dans l'Héraclès d'Euripide* (*Archaïognôsia* [revue grecque], I, 1980, p. 1-10).
- *Sur un écrit anonyme ancien et ses rapports avec Thucydide* (*Journal des Savants*, 1980, p. 19-34).
- *Réflexions sur le courage chez Thucydide et chez Platon* (*Revue des Etudes Grecques*, 93, 1980, p. 307-323).

— *La traduction en français des œuvres du théâtre antique au XVIII^e et au XIX^e siècles* (Dioniso 50, *Atti del VII Congresso Internazionale di Studi sul Dramma antico*, mai 1979, p. 95-107).

CONFÉRENCES

— 12 mai 1981, au Collège Universitaire Fontenaisien : *Homère et la poésie orale : naissance d'une littérature*.

— 3 juin 1981, à l'Université de Vienne (Autriche) : *Le corps d'Hector dans l'Iliade* (en allemand).

— 4 juin 1981, à la même Université : *Le Mythe de l'âme divisée dans le Phèdre de Platon* (en allemand).

— 11 juin 1981, aux lauréats du Concours général : *Homère au XX^e siècle*.

AUTRES ACTIVITÉS

Présidente de l'Association Guillaume Budé depuis février 1981.