

DEVENIR GREC¹

Philosopher me semble être la seule activité normale de l'homme : de l'homme quelconque, j'entends sans génie particulier, mais aussi bien de l'homme de génie (de l'artiste, du poète) en tant qu'il est, vivant et mourant, un homme comme un autre ; car ce qui est normal pour l'homme, ce n'est pas – pas simplement – de manger, de boire, de dormir, d'aimer, toutes choses que les bêtes font aussi, ce n'est pas de vivre – de se borner à vivre –, ni de travailler pour manger et de manger pour vivre, mais c'est de ne pas vivre sans réfléchir, c'est-à-dire sans se demander ce qu'il fait au monde, ce qu'est le monde, ce que signifie la vie – bref, ce qui est normal pour l'homme, c'est de ne pas vivre sans philosopher. Devenir normal, c'est devenir philosophe : je raconte maintenant comment devenir philosophe, cela a signifié pour moi devenir grec.

Le normal n'est pas le général mais l'exception. Le général, c'est le collectif. L'individu est d'abord le produit d'une collectivité où, par une éducation de caractère traditionnel, non rationnel, il est formé à la particularité, aussi loin de la singularité, qu'il n'atteindra peut-être jamais, que de reconnaître le primat des valeurs universelles. Le philosophe aura dû devenir singulier et, pour cela, briser avec les jugements tout faits, les valeurs établies, les impératifs d'une société close, parce qu'il aura fait le choix de la raison, c'est-à-dire de l'universel. La raison attend, en chacun de nous, qu'on la choisisse ; elle est la puissance de rejet, de questionnement,

1. Conférence donnée à l'Université de Neuchâtel.

de liberté, inhérente à chacun de nous. Car tout individu humain a vocation à devenir philosophe ; et pourtant, que l'homme devienne philosophe, la pression de la collectivité est telle que cela n'arrive presque jamais. Et, en tout cas, cela n'était jamais arrivé avant l'invention de la philosophie par les Grecs, et avant que les Grecs n'apprennent au monde l'identité de la liberté et de la raison – la raison étant conçue, dans sa réalité, comme la raison concrète d'un homme libre.

Montaigne le constate : « Nous sommes Chrestiens à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans » (II, XII, p. 445, Villey). Étant né en pays chrétien, dans une famille catholique, alors que, d'une part, s'éveillait mon pouvoir de réflexion et s'avérait, dès ma prime adolescence, ma vocation philosophique, d'autre part, j'avais affaire aux notions de « Dieu », d' « âme », d' « immortalité de l'âme », de « péché », de « repentir », d' « amour du prochain », etc., qui, par l'effet de la pression et de l'imprégnation éducatives, avaient gagné une sorte d'évidence. De ce fait, l'effort initial de ma réflexion ne porta pas sur les évidences primordiales de la vie, mais sur ces objets culturels que la religion lui proposait du dehors. J'examinais les « preuves » classiques de l'existence de Dieu aussi bien que les arguments de l'apologétique pascalienne, persuadé du sérieux d'un tel examen. Mais ma raison me pressait d'écarter l'idée de transcendance. La souffrance des enfants, considérée comme un mal « absolu », me parut constituer un argument invincible à toute théodicée. Dieu sans Providence me paraissant inconcevable, j'en écartai la notion. Je me retrouvai athée, pour la plus grande satisfaction de ma raison, peut-être aussi pour ma satisfaction personnelle, car, dès la naissance de ma vocation, je souhaitais sans doute me départir des objets culturels. Mais ce n'est pas parce que l'on est athée que l'on cesse d'être chrétien. Éric Weil, ayant lu mon article « Existence et culpabilité », déclara que j'étais encore chrétien en esprit. Car l'on est chrétien si l'on croit en Jésus-Christ. Et, cessant de croire en Dieu, on peut encore croire en Jésus-Christ, j'entends en la valeur de son message. Plus profondément que les idées dogmatiques, l'imprégnation éducative avait déterminé les ressorts mêmes de ma vie morale, sur le fond des évidences chrétiennes : prenant comme mesure l'amour que l'on doit, à l'exemple de Jésus-Christ, avoir pour le « prochain », à savoir même pour l'ennemi, celui que, précisément, l'on n'aime pas, je me sentais toujours en faute ; j'étais dans un perpétuel état d'auto-accusation. Le christianisme avait signifié et signifiait pour moi la souffrance : souffrance de la raison, car l'idée de Dieu n'est pas claire, les

« preuves » ne prouvent pas, les témoins sont douteux, les miracles impossibles – mais, à une telle souffrance, j'avais mis fin en écartant l'idée de Dieu, dont je soutenais désormais qu'elle n'avait de sens que si l'on admettait la Révélation, donc seulement pour et par la foi ; ensuite souffrance de l'âme et du cœur, de me vivre comme « pauvre pécheur », c'est-à-dire toujours avec une idée déprimante de moi-même.

Or, à côté de la religion qui m'était souffrance, la philosophie signifiait pour moi le bonheur et, jour après jour, me donnait ce bonheur. Mais quelle philosophie ? La philosophie moderne dominante – avec, notamment, la grande synthèse hégélienne, que j'étudiai sous la direction d'Éric Weil – entrava longtemps ma réflexion. Mais il manquait à mon bonheur je ne savais quoi. Je ne m'apercevais pas que mon insatisfaction résultait de ce que cette philosophie, qu'il s'agisse du cartésianisme, du kantisme ou du hégélianisme, était une sorte de compromis entre la raison et la religion, une sorte d'éclectisme qui avouait sa vraie nature chez Victor Cousin et Hegel, de sorte que ni la raison ni la religion, de par les lâchetés ou les concessions qu'elles devaient consentir, ne pouvaient se déclarer satisfaites, non, certes, que la philosophie moderne puisse être dite, à proprement parler, une philosophie « chrétienne », mais elle était élaborée par des chrétiens – qui entendaient rester tels. Mon insatisfaction, qui tenait donc à ce que les philosophies dont je parle ne correspondaient pas à l'idée que je portais en moi de la philosophie authentique, m'amena à chercher ailleurs, et du côté de ces philosophes que l'Université, dominée par le spiritualisme chrétien, laissait soigneusement en dehors des cours et des programmes, tels Montaigne et les philosophes grecs qui, pour elle, à l'époque, se réduisaient aux Platoniciens et aux Stoïciens. C'est ainsi que, sans autre impulsion qu'une vive exigence d'authenticité, je découvris Montaigne, puis Lucrèce, Épicure, les Sceptiques, avant de travailler, plus tard, sur les Présocratiques. Je m'aperçus que Montaigne tenait Socrate pour une plus haute figure que Jésus-Christ ; je constatai que, l'Évangile étant impuissant à modifier le cœur de l'homme, de fait il n'y avait pas de chrétiens ; je me demandai, enfin, s'il y avait un sens à proposer aux hommes, comme Jésus-Christ, un idéal impossible. Mais surtout, dès lors que j'abandonnai l'idéal chrétien, j'abandonnai aussi la sombre vision pascalienne du cœur humain comme, dit-il, « creux et plein d'ordure » (fr. 143, Brunschvicg) ; je sentis croître mon estime de l'homme et du cœur humain. Montaigne me parut plus raisonnable, plus sain que tous autres modernes ; et cette santé de l'âme, qui avait nom

« sagesse », me renvoya à ses modèles, les sages grecs, qui furent aussi les miens.

Je parle de celui que j'étais il y a vingt ans à peu près. Je ne songeais pas encore à « devenir grec ». Mais, peu à peu, sous l'influence, peut-être, de Heidegger, il me sembla que nous ne comprenions pas, que je ne comprenais pas les Grecs, et que l'on ne pouvait les comprendre du dehors, mais qu'il fallait, autant que possible, vivre et penser en grec. Alors tant de choses sont à rejeter que le monothéisme, les théologies et les métaphysiques idéologiques ont ajoutées à la vie telle qu'elle s'offre, dans son évidence et sa primordiale simplicité ! Telles les notions de « Dieu », d' « âme immortelle », de « création du monde », de « royaume du Ciel » et autres notions plus ou moins sublimes, mais que, sans même parler des mystères chrétiens proprement dits, la raison, d'elle-même, abstraction faite du mythe et de la Révélation, ne trouvera jamais : mais aussi les notions philosophiques liées à l'idéalisme moderne, telles celles de « sujet », de « représentation » ou autres notions corrélatives de celles-ci. Le *cogito* cartésien, quoique pour les rejoindre ensuite, nous sépare d'abord des choses, ne nous laissant que leurs images. Il faut oublier le *cogito*, se convertir à l'immédiateté de la saisie du monde, de ce bel ordre dont la nature nous fait présent. Cela ne me fut pas facile, à moi dont le premier travail portait sur le *cogito* cartésien, et qui m'étais longtemps égaré dans les philosophies de la représentation.

Suis-je devenu grec ? Je m'y efforce seulement. Mais peut-être ne voyez-vous pas clairement ce que j'entends par « devenir grec ». Il y a bien des philosophies grecques, et, à vrai dire, comme les Grecs furent, au plan de la pensée, plus libres que ne le furent jamais les modernes, les philosophies grecques sont plus rigoureusement logiques et plus extrêmes que les philosophies modernes ne pouvaient l'être. Aucun moderne n'atteint au scepticisme d'Énésidème ; aucun matérialisme moderne n'a la pureté de celui de Démocrite. « Devenir grec » ne saurait signifier adhérer à telle philosophie plutôt qu'une autre : c'est bien plutôt assumer ce que les Grecs ont en commun. De même que les peuples instruits dans les religions monothéistes ont leurs Livres fondateurs, les Grecs ont leur Livre. Homère, a-t-on dit, fut la « Bible des Grecs »¹, en ce sens que les Grecs s'instruisaient, se formaient par la lecture d'Homère, et bien que l'épopée homérique n'ait rien de sacré, ni de canonique, ni de

1. Félix Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 10.

dogmatique. Le poète a été l' « instituteur » de la Grèce, nous dit Platon (τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν, *République*, X, 7, 606 e). Il l'a été « dès l'origine » (ἐξ ἀρχῆς), observe Xénophane, au VI^e siècle (fr. 10, Diels-Kranz). Il l'est, bien sûr, aux temps classiques et hellénistiques, alors que l'enfant, dès l'une de ses premières leçons d'écriture, copie : « Homère n'est pas un homme, c'est un dieu », et lorsqu'une mère qui demande au précepteur de son fils où en est l'enfant, s'entend répondre : « Il étudie le VI^e », τὸ ζῆτα – le chant VI de l'*Iliade*¹. Mais au temps du plein éclat de la civilisation romaine, Homère est encore l'α et l'ω de l'éducation, le classique absolu : Héraclite, l'auteur des *Allégories* d'Homère, que Reinhardt situe au temps d'Auguste et de Néron², écrit : « Dès l'âge le plus tendre, à l'esprit naïf de l'enfant qui fait ses premières études, on donne Homère pour nourrice [...] Nous grandissons et il est toujours avec nous [...] Pas une fois, jusqu'à la vieillesse, il ne nous inspire la moindre lassitude : à peine l'avons-nous quitté que de nouveau nous avons soif de lui ; on peut dire que son commerce ne prend fin qu'avec la vie » (I, 5-7) ; un peu plus tard, au siècle des Antonins, Dion Chrysostome peut dire : « Homère est le commencement, le milieu et la fin, pour tout enfant, tout homme, tout vieillard, car, de son propre fond, il donne à chacun la nourriture dont on a besoin » (disc. XVIII, p. 478, Reiske). Ainsi Homère sous-tend toute l'éducation grecque, du début à la fin. Un personnage du *Banquet* de Xénophon (III, 5), Nikoratos, déclare que son père, désirant qu'il devienne un homme accompli, ἀνὴρ ἀγαθός, le força à apprendre tout Homère par cœur³. De nombreux indices donnent à penser que les philosophes, tels Socrate, Platon, Aristote, Épicure, Pyrrhon, mais aussi Héraclite et Parménide, savaient, à tout le moins, bien des passages d'Homère par cœur.

Je ne sais pas Homère par cœur, mais cependant, en accord avec le propos de Dion Chrysostome qu'Homère donne à chacun « la nourriture dont il a besoin », j'y trouve ce dont j'ai besoin et que je ne trouve pas dans les Saintes Écritures, à savoir ce qui me permet chaque matin de vivre jusqu'à la fin du jour. Devenir grec signifie donc s'éduquer en Homère. Bien sûr, lorsqu'il s'agit d'un homme âgé, qui refait son éducation en suivant Homère, il ne peut qu'y trouver tout autre chose que ce qu'un enfant grec en recevait.

1. Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1965, p. 247.

2. *Realencyclopädie*, Pauly-Wissowa, art. « Heraclitus ».

3. Cf. H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. 40.

Les naïvetés et les fictions poétiques sont, en effet, prises pour ce qu'elles sont et non comme reflétant la réalité. La poésie n'est que la gangue chatoyante et belle dans laquelle s'abrite la vérité de l'homme.

Me comprend-on ? « devenir grec » signifie devenir fidèle à l'esprit grec. Par « esprit grec », il faut entendre ce qu'il y a toujours eu de foncier dans l'éducation du Grec. Or, le fond de l'éducation grecque a été – je reprends les mots de Nietzsche – l'« estimation inconditionnelle d'Homère »¹. Devenir grec, c'est donc devenir fidèle à Homère en esprit. Or, disais-je, devenir « normal », c'est devenir philosophe, et devenir philosophe, comme je l'entends, c'est devenir « grec », entrer dans la lumière grecque. Et voici que, maintenant, cela signifie devenir libre servant d'Homère, que, d'ordinaire, l'on ne considère nullement comme philosophe, la philosophie étant censée commencer à Thalès et Anaximandre. Je n'invoquerai pas le fait que les Anciens ont pu considérer Homère comme un philosophe, car la question n'est pas de savoir si Homère « est » ou non philosophe, mais si j'y trouve la philosophie qui me convient, à savoir celle qui me permet de penser la vie de manière à pouvoir la vivre.

Or, c'est un fait qu'Homère est pour moi le maître en courage et en sérénité. Je l'ai expérimenté lorsque, il y a déjà une vingtaine d'années, souffrant sur un lit d'hôpital, avec la crainte de la mort, je ne pouvais lire que l'*Iliade*, ne trouvant aucune aide ailleurs. Homère m'apprend, nous apprend à regarder la réalité en face et, pour l'homme, à être à la hauteur de sa condition, qui est de mourir. « Oh ! ne me farde pas la mort, mon noble Ulysse ! » (*Odyssée*, 11.488) : ces mots, dans l'Hadès, de l'ombre d'Achille – de l'ombre de ce qu'il était – disent le refus de toute illusion, la volonté de lucidité, qui est celle même d'Homère. La réduction homérique écarte tout ce que les religions et les philosophies ajoutent pour nous dorer la pilule de la vie. Il n'y a plus que la vie, sans plus, dans son évidence de buter sur la mort qui « tout achève » (*Iliade*, 5.553 ; 11.451, etc.). Nous mourrons, il faut en prendre notre parti : aucune promesse d'immortalité n'a été faite à l'homme, aucune espérance qui aille au-delà de cette vie brève n'a de portée. Devenir grec, c'est devenir mortel, bannir toute espérance de vie future – du moins d'une vie qui ne soit pas sans chair ni sang, une vie en image. On a parlé de « pessimisme radical »². Mais refuser de s'en laisser

1. *La naissance de la tragédie. Fragments posthumes*, trad. franç., Paris, Gallimard, 1977, p. 193.

2. H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. 41.

conter au sujet de la vie, la voir comme elle est, sous l'horizon de l'horreur finale, est-ce être « pessimiste » ? « L'Hellène, dit Nietzsche, n'est ni optimiste ni pessimiste. Il est essentiellement viril ; il voit les choses terribles telles qu'elles sont et ne se les dissimule pas. »¹ Cependant, certains des héros d'Homère expriment le regret d'être nés : ainsi Achille souhaitant que Pélée, son père, ait eu une autre épouse que Thétis, qui fut sa mère (*Il.*, 18.86-87), ou Andromaque qui s'exclame, parlant de son père : « Ah ! qu'il eût mieux valu qu'il ne m'eût pas fait naître ! » (*Il.*, 22.481). « Le plus enviable de tous les biens sur terre est de n'être point né, de n'avoir jamais vu les rayons ardents du soleil », dira Théognis (425-426, trad. Carrière). Il est difficile, lorsque existe le regret d'être né, de ne pas parler de « pessimisme ». Il y a un pessimisme de Théognis. Mais le « pessimisme » d'Achille et d'Andromaque, l'un après la mort de Patrocle, l'autre après la mort d'Hector, n'est pas un trait constant, et il est difficile de l'attribuer à Homère. Peut-être aussi parce que, ne connaissant pas le regret – car on ne peut rien changer à ce qui a été –, je n'éprouve pas le regret d'être né, je préfère donc voir Homère, avec Nietzsche, comme « essentiellement viril », et retenir une leçon à la fois de lucidité et de courage. Il faut vivre la vie sur le fond d'une décision résolue.

L'éthique d'Homère me satisfait autant que sa morale. L'éthique, ou sagesse, répond à la question : à quoi bon la vie ? Quant à la morale, elle concerne ce que l'on doit à autrui. L'éthique de l'*Iliade* – c'est elle surtout que j'ai en vue – est une éthique de la « gloire », entendant par là que la vie a un sens par les signes qu'on laisse pour les hommes de l'avenir. Le risque que les hommes qui viendront après n'aient pas de mémoire, ce risque, Homère ne l'envisage pas. La geste des héros est magnifiée par le chant du poète, et il appartient à ce chant de traverser les âges. Hector sait qu'il va mourir de la main d'Achille. Mais : « Je n'entends pas mourir sans lutte ni sans gloire (κλέος), ni sans quelque haut fait, dont le récit parvienne aux hommes à venir » (*Il.*, 22.304-305. trad. Mazon). L'exploit ne serait rien sans le chant du poète, et donc le héros lui-même ne serait rien sans le poète. Le héros opère une transmutation de la mort. Alors que la mort, d'elle-même, est absurde, ne signifie rien, il choisit la mort pour en faire un signe. Mais c'est grâce au poète seulement qu'il y a signe : lui seul, au temps d'Homère, est un maître de Mémoire. Aujourd'hui, il s'agit toujours de

1. *La volonté de puissance*, trad. G. Bianquis, Gallimard, 1948, t. II, p. 333 (= *La naissance de la tragédie*, éd. cit., p. 212).

s'adresser, d'une manière ou d'une autre, aux hommes de l'avenir et cela s'appelle créer. Il y a, certes, bien d'autres manières que la sublime poésie épique de transmettre des signes, et surtout le risque est plus grand qu'il n'a jamais été de parler pour personne, de signifier pour rien, et aussi que l'avenir ne dure pas longtemps. Mais le sens de la vie est toujours de ne pas s'arrêter au bonheur, de relever le défi de la mort, et de faire effort pour que nos idéaux, nos valeurs ne s'effondrent pas avec nous mais soient ceux, aussi, des hommes de demain. Il faut qu'après nous il y ait encore la vie, et une vie en réflexion, une vie pensante. La pensée qui fonde l'éthique est clairement indiquée par Homère. Achille reproche à Agamemnon de ne pas savoir « rapprocher l'avenir du passé » (*Il.*, 1.343). Polydamas ne brille pas au combat, comme son ami Hector, mais il montre sa valeur au conseil, car il « voit à la fois le passé et l'avenir » (18.250). La pensée qui fonde l'attitude éthique devant l'existence ne laisse pas le présent et l'avenir l'un d'un côté l'autre de l'autre, mais elle les pense ensemble. Il ne faut pas vivre pour le moment présent mais avec la pensée des suites, car l'avenir viendra. Cet avenir : la mort. Que faire d'une vie mortelle ? Laisser une image. *L'Iliade* est un livre d'images. Les images seules ont de la durée. Mais ces images sont des signes et des leçons : l'image d'Achille fait signe vers l'héroïsme et l'enseigne par l'exemple. Il s'agit d'être reconnu par les hommes de l'avenir et, en même temps, de faire que les hommes de l'avenir ne soient pas les « derniers hommes » de Nietzsche, mais soient capables de cette reconnaissance.

Le bonheur n'est pas nié. Il est laissé à ceux qui, dans cette vie, sont déjà des ombres, et pour qui est valable le mot de Pindare : ἐπάμεροι (VIII^e *Pythique*, 135), « êtres éphémères ». Certes, Homère sait bien que telle est la condition humaine. Qu'il suffise de rappeler ce vers de *L'Iliade*, dont Pyrrhon avait fait son refrain : οἷη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν, « telle la race des feuilles, telle celle des hommes » (6.146). Mais, précisément, l'homme n'est pas assujéti, comme l'animal, à se borner à vivre sa condition. Il peut se révolter et vouloir relever le défi de la disparition et de la mort. On sait le double destin qui s'offrait à Achille : « Si je reste à me battre ici autour de la ville de Troie, c'en est fait pour moi du retour ; en revanche, une gloire impérissable m'attend. Si je m'en reviens au contraire dans la terre de ma patrie, c'en est fait pour moi de la noble gloire ; une longue vie, en revanche, m'est réservée » (*Il.*, 9.412-416) – une longue vie heureuse. Achille connaît la tentation du retour. Il se souvient qu'il a souvent songé à couler simplement, chez lui, dans sa Phthie natale, une vie tranquille : « Mon noble

cœur bien souvent m'a poussé à prendre là pour légitime épouse une compagne qui convînt à mon rang, afin de jouir ensuite, tranquille, des trésors du vieux Pélée » (*ibid.*, 398-400). En ce moment de nostalgie, il se dit que « rien ne vaut la vie », οὐ γὰρ ἐμοὶ ψυχῆς ἀντάξιον (401), que « la vie d'un homme ne se retrouve pas » (408). Parce que le héros est pleinement conscient de ce qu'il « manque », de toutes les joies qu'il n'aura pas, son choix est d'autant plus riche de sens. D'un côté, le bonheur, de l'autre, la grandeur, le fécond sacrifice de soi-même. Car le héros n'est pas heureux : Achille a peur (21.247), il gémit, il pleure (18.316 s.), et la pensée de sa vie « trop brève » ne le quitte pas. Mais la vie des gens heureux, qui trouve sa fin en elle-même, ne laisse pas de trace pour l'avenir. « Heureux » ? Soit ! mais ils sont bientôt comme s'ils n'avaient jamais été. Le poète chante la colère d'Achille sous les remparts de Troie : il ne chante pas la paix d'un village de vacances. Entre l'insignifiance et le sens, il faut choisir.

Il est facile, lorsqu'on coule une vie heureuse, d'avoir des amis ; ça l'est moins lorsqu'on choisit une vie qui s'exempte du bonheur. Les vrais amis sont ceux qui sont avec nous dans l'épreuve, qui, en particulier dans les conflits, sont, que l'on ait tort ou raison – une telle question ne se pose pas – inconditionnellement de notre côté. De là le caractère exemplaire, paradigmatique, de l'amitié d'Achille et de Patrocle. On se gardera ici, en dépit de l'opinion contraire de quelques Anciens, Eschine notamment¹, de songer à une liaison homosexuelle. Il n'y a rien de tel chez Homère. Thétis conseille l'amour à son fils : « Il est bon de s'unir d'amour à une femme » (24.130). Toute autre pensée est exclue. Du reste, au chant 9, nous voyons Achille coucher avec « la jolie Diomède la fille de Phorbas », tandis que Patrocle, à l'autre bout de la baraque, couche avec Iphis, une captive de choix, qui, du reste, est un cadeau d'Achille (9.664-668). Et il ne faut pas croire qu'Homère veut par là prévenir une autre interprétation de l'amitié des deux héros ; non : il dit simplement ce qu'ils font. Henri-Irénée Marrou voit dans l'homosexualité « une constante des sociétés guerrières, où un milieu d'hommes tend à se refermer sur lui-même »² ; mais les héros d'Homère ont, en abondance, des captives. Il rattache l'homosexualité à

1. *Contre Timarque*, 133, 142-150. « Le genre de relations qu'Eschine prête à Achille et Patrocle n'est nullement suggéré par le poème, et il abuse en attribuant à ces héros les mœurs de son temps, que le poète a ignorées » (Victor Martin et Guy de Budé, *Eschine. Discours*, t. I, Les Belles Lettres, CUF, 1927, note au § 142).

2. *Op. cit.*, p. 63.

un « idéal misogyne de virilité totale »¹ : il n'y a aucune misogynie chez Homère — Achille aime Briséis, il lui marque du respect. L'amitié parfaite qui est entre Achille et Patrocle s'accompagne de délicatesse, de réserve, de pudeur ; elle exclut tout ce qui n'est pas compatible avec la grandeur des caractères. S'éloigne-t-on ici de ce qui est foncier dans la perception grecque de l'amour ? Nullement. Qu'en était-il dans l'ancienne Hellade ? « Le vocabulaire même de la langue grecque², observe H.-I. Marrou, et la législation de la plupart des cités attestent que l'inversion n'a pas cessé d'y être considérée comme un fait "anormal". »³ Bref, pour un homme, ce qui est normal est d'aimer une femme, grâce à quoi, la sexualité ayant eu sa satisfaction, une amitié d'essence non charnelle est possible avec un homme. Cette amitié implique un mutuel engagement de caractère inconditionnel. J'ajouterai seulement, sans appui chez Homère, qu'une telle amitié essentielle, quoique non sexuelle, me paraît possible entre un homme et une femme.

Le rapport d'amitié n'a rien à voir avec la morale. On n'éprouve pas de pitié pour son ami, pas plus qu'on ne saurait, sans faiblesse, s'apitoyer sur soi-même. Il est pourtant beaucoup question de « pitié » chez Homère, mais alors nous sommes dans le domaine de la morale. La morale homérique est une morale de la pitié. Homère ne théorise pas. Il ne se pose pas la question du « fondement » de la morale. Il s'agit seulement des rapports humains effectifs, de ce dont les hommes sont capables. « Tu dois aimer ton prochain comme toi-même », dit l'Évangile (Matthieu, 22. 39). On accordera à Kierkegaard que « c'est précisément le signe distinctif de l'amour chrétien et son originalité qu'il puisse contenir cette contradiction apparente : Aimer est un devoir »⁴. Le prochain est n'importe quel homme, tout membre de la famille humaine : par exemple, pour un père, ce peut être le meurtrier de son enfant. Voilà pourquoi l'amour est un devoir : on ne peut aimer n'importe quel homme d'un amour naturel. « Aimez vos ennemis », dit Jésus (Matthieu,

1. *Ibid.*, p. 66.

2. « La langue grecque traduit une réprobation formelle de l'inversion ; on la désigne par des termes qui signifient : déshonorer, outrager, action honteuse, conduite infâme, impureté, mœurs ignobles » (H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. 518, n. 2) ; H.-I. Marrou renvoie à L.-R. de Pogeys-Castries, *Histoire de l'amour grec dans l'Antiquité*, par M. H. E. Meier, augmentée d'un choix de documents originaux, Paris, 1930.

3. *Op. cit.*, p. 61. Platon fait de l'amour masculin un amour « contre nature » (παρὰ φύσιν, *Lois*, I, 636 c).

4. *Vie et règne de l'amour*, trad. P. Villadsen, Paris, Aubier-Montaigne, s.d., p. 33.

5.44). Une telle exigence n'a pas une origine humaine et ne vaut pas d'un point de vue purement humain. De ce point de vue, ce qui est demandé apparaît comme une impossibilité, et il n'y a pas de sens à vouloir ou à « tendre vers » ce qui est impossible. Pour les hommes simplement hommes, quelle attitude est possible envers celui qui nous a fait du mal ? On dira : la vengeance. Sans doute, mais je parle d'une attitude morale. On peut avoir pitié de l'adversaire, de l'ennemi, non pas lorsqu'il triomphe, mais lorsqu'il nous apparaît faible et malheureux. Il faut que la force soit de notre côté, la faiblesse du sien. Dans l'*Iliade*, la hiérarchie des hommes et des dieux s'établit exclusivement sur le fond de rapports de force. Ajax est plus fort que Ménélas ou même qu'Ulysse, Achille est encore plus fort (21.214-215). Mais les dieux sont supérieurs aux hommes parce que plus forts : le moindre des dieux, par exemple le fleuve Scamandre, est plus fort qu'Achille. Chez les dieux, Athéné est plus forte qu'Arès (21.411), Héré qu'Artémis (21.486), Zeus plus fort que tous les dieux ensemble. Le sort des combats n'est pas laissé au hasard. Il est réglé par les rapports statutaires de force. Ainsi que le dira Thucydide (V, 105.2), « une loi de nature fait que toujours, si l'on est le plus fort, on commande ». Achille doit l'emporter sur Hector parce qu'il est, par principe, plus fort que lui. Mais, dès qu'il y a des forts, il y a des faibles. Le problème de la morale est : quelle attitude devons-nous avoir envers les faibles ? L'« amour » n'est pas ici à sa place. Ce dont les hommes sont capables, c'est de pitié, et ce que les faibles sont en droit de dire, ce n'est pas : aimez-moi, mais : ayez pitié. La Pitié était personnifiée comme une divinité chez les Athéniens. « Zeus Père. maître de l'Ida [...], accorde-moi, chez Achille, où je vais, de trouver tendresse et pitié » : telle est la prière de Priam lorsqu'il va réclamer au Péléide le corps d'Hector (24.308-309). Les héros, Ajax par exemple (5.610), Ménélas (5.561), sont souvent « émus de pitié ». Ce dont Phoebos Apollon, à un certain moment, accuse Achille devant l'Assemblée des dieux, c'est d'avoir, comme le lion, « quitté toute pitié » (24.44). Toute société est composée de forts et de faibles : les forts ont argent, honneurs, pouvoir, sécurité de l'emploi et de nombreux amis ; les faibles sont les pauvres, les malchanceux, les malades, les SDF, les vieillards, etc. Mais le faible par excellence est l'enfant. Homère marque pour l'enfant une tendresse et une pitié infinies : quand il évoque le sort d'Astyanax, le fils d'Hector, désormais orphelin, cela vaut pour tous les orphelins du monde. Si l'enfant est le faible par excellence, que dire de l'enfant à naître ? Je ne sais pas si Homère a admis l'avortement, mais je ne le crois pas ;

l'enfant à naître a dû lui paraître sacré. Je ne vois pas quelle autre opinion serait compatible avec cette profonde humanité qui se fait jour dans son œuvre, avec tant de délicatesse et d'intelligence d'autrui. On me dira que les enfants difformes ou maladifs étaient exposés à Sparte, que Platon et Aristote approuvent le fœticide et même l'infanticide. Sans doute, mais l'esprit d'Homère n'est pas encore celui de Lycurgue, lequel décidera à Sparte, et enseignera aux Platoniciens, que les sentiments et intérêts de l'individu doivent être subordonnés, voire sacrifiés, aux intérêts de l'État. Au temps d'Homère, où il n'y a pas encore d'État, du moins d'État autoritaire¹, la morale n'est pas encore tenue de s'aliéner à la politique.

On sait les critiques que les Stoïciens, Spinoza et d'autres ont formulées de la pitié, laquelle serait un sentiment indigne du sage, que l'on laisse avec dédain au commun des mortels, incapables de s'élever plus haut. Car le sage n'a nul besoin, pour aider les autres, de prendre part à leur souffrance – et, si aucune aide n'est possible, pourquoi ajouter sa peine à celle d'autrui? Socrate, en ce cas, aurait tort de s'exclamer, parlant du serviteur des Onze, qui, certes, ne peut rien pour lui, mais pourtant se met à pleurer: «Quelle générosité (ὡς γενναίως) dans la façon dont il me pleure!» (*Phédon*, 116 d, trad. Robin). Mais l'émotion, ici, vaut mieux que l'indifférence. Car l'impuissance ne dispense pas de la sympathie. Il reste que «Aie pitié de moi» signifie avant tout: Aide-moi. Ainsi l'entend Homère. «Accueille en ta pitié, seigneur, le suppliant [...]», s'exclame Ulysse, s'adressant au dieu qui peut l'aider (*Od.*, 5.450). Accorder une valeur au simple sentiment, à la seule intention, aux événements purement subjectifs, non manifestés, suppose un Dieu qui perce le secret des cœurs: c'est là une position abstraite (puisque l'on considère l'intérieur à part de l'extérieur) totalement étrangère à l'esprit grec. Le réalisme profond des Grecs veut des actes – ou, à défaut, des signes, des gestes symboliques. Ne compte que ce qui se manifeste, que ce qui se réalise au dehors: ce que tu fais pour moi, ce que je fais pour toi. «Si tu m'aimes, prouve-le moi», dit-on. Voilà qui est grec! La pitié est cela dont les hommes sont capables. «Le commun des mortels»? Soit! mais c'est avec le «commun des mortels» que nous vivons, et le dédain que montrent les Stoïciens, Spinoza et autres «sages», au nom de leur raison éthérée qui n'est la raison de personne, ne témoigne de leur part

1. Au temps de la naissance des *poleis*, «l'État n'imposait son autorité ni son influence à aucun aspect de la vie, ni économique ni culturelle» (Victor Ehrenberg, *L'État grec*, trad. franç., Paris, Maspero, 1976, p. 379).

que d'une vaine tentative pour sortir du lot. Spinoza en veut à la tristesse ; c'est un maniaque de la joie. La joie seule serait bonne. Que de choses, pourtant, nous apprennent la tristesse et la douleur ! « Souffrir pour comprendre » : telle est la loi que Zeus a donnée aux hommes, proclame le chœur de l'*Agamemnon* d'Eschyle (v. 176-178). Faut-il rappeler aussi l'unité héraclitéenne des contraires, et l'absurdité qu'il y a à jeter le discrédit sur l'un des côtés inéluctables de tout ce qui est réel ? – Bref, « le courroux de Zeus Suppliant attend tous ceux qui restent insensibles aux plaintes de qui souffre » : ainsi parle le chœur des *Suppliantes* d'Eschyle (v. 385-386). « Zeus des suppliants », Ζεὺς ἰκετήσιος : Eschyle reprend l'expression d'Homère (*Od.*, 13.213). Ne rêvons pas : c'est la pitié, la compassion, qui suscite tant de gestes d'entraide, de solidarité, au spectacle de toutes les horreurs de ce monde, dont l'image vient chaque jour hanter nos foyers. La pitié est le sentiment universel : celui que l'on a pour le malheureux, fût-il l'ennemi. C'est ainsi qu'Ulysse a pitié d'Ajax : « Le malheureux a beau être mon ennemi, j'ai pitié de lui quand je le vois ainsi plier sous un désastre » (Sophocle, *Ajax*, 121 s.). L'universalité de la pitié s'étend à tout le monde des vivants. Zeus prend en pitié les chevaux d'Achille (*Il.*, 17.441 s.). C'est de ce point de vue que l'on peut songer sinon à un « droit » des animaux, du moins à des devoirs envers eux. Car toute souffrance, comme telle, est un appel à la compassion.

En résumé, la conception homérique des choses humaines me semble juste. L'homme est au sein de la nature qui le fait vivant et qui le fait mort. « Mais les dieux ? », me direz-vous. Je vois, certes, les dieux ; ils abondent chez Homère. Mais je ne vois pas le divin. Comme l'observe un commentateur, les dieux sont « absolument semblables à des hommes »¹ – excepté, ajouterai-je, qu'ils sont plus forts et sont immortels : ils mangent, boivent, festoient, aiment, désirent, souffrent, dorment, ont des syncopes, etc. Dès lors, que reste-t-il en propre pour le divin ? Le divin s'évanouit comme tel. Les dieux sont plus forts, vivent plus longtemps : ce sont là des différences quantitatives, mais il n'y a pas une nature du divin. Le « divin » n'est que de l'humain. Cependant, que dans le mot « divin » il n'y ait rien de plus que dans le mot « humain » ne signifie pas que l'inverse soit vrai. Parce que les hommes vivent en craignant la mort, ils acquièrent une profondeur qui n'est pas chez les

1. Eugène Lasserre, trad. de l'*Iliade*, coll. « Garnier-Flammarion », n. 259.

dieux. Les dieux n'ont rien de mystérieux ; ils sont tout en surface et figés en eux-mêmes, ce dont témoignent leurs attributs, par exemple la lance, le casque et l'égide pour Athéna. Chez l'homme est la richesse, la diversité, la complexité. Car, face à la mort, les hommes se révèlent bien différents : il y a les lâches et les braves, ceux qui ne veulent que vivre et ceux qui entendent relever le défi de la mort, etc. ; et de même, face à autrui, à sa faiblesse, à sa douleur, il y a les insensibles, les cruels et ceux qui sont enclins à la pitié.

Comment vivre sensément ? Chacun de nous, Occidentaux, peut s'essayer à devenir oriental, peut essayer sur lui une sagesse orientale, mais, pour autant qu'il reste fidèle à l'esprit de l'Occident, il n'y a que deux solutions : grecque ou chrétienne (ou judéo-chrétienne), rationnelle ou irrationnelle, philosophique ou religieuse : ou la raison ou la Révélation, ou la philosophie ou la religion, ou Athènes ou Jérusalem. Pour le philosophe, en tout cas, il faut choisir. Tout philosophe est, en droit, l'enfant de la Grèce. Qu'advient-il lorsqu'il a eu, comme aujourd'hui souvent, une éducation chrétienne ? Il doit s'en défaire, se dépouiller de toutes les croyances qui ne lui viennent pas de la lumière naturelle. Au « devenir-chrétien » de Kierkegaard, j'oppose le devenir-païen ou plutôt le devenir-grec. Qu'il soit difficile au « chrétien » de devenir chrétien¹ ne signifie pas qu'il lui soit facile de devenir païen. Y suis-je parvenu ? Je sens en moi un empêchement à admettre l'avortement, qu'aucune opinion grecque ne pourrait résoudre. C'est pourquoi j'ai soutenu qu'Homère, probablement, ne l'admettait pas.

... Mais c'était une esquive. Il faut maintenant aller au fond des choses. Si je suis opposé à la destruction d'un enfant à naître, d'un enfant virtuel, c'est évidemment qu'il me semble avoir le même droit de vivre qu'un enfant qui vient de naître, lequel a le même droit à la vie que n'importe quel enfant ou n'importe quel homme, en vertu d'un droit rationnel et universel, celui-là même qui est au cœur de la philosophie des Lumières, inspiratrice de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* du 26 août 1789, et de ce qu'il y a d'irrévocable dans la Révolution. Par-delà toutes les distinctions particulières, d'âge, de sexe, de nationalité, d'origine ethnique, d'origine sociale, etc., les hommes sont égaux en droit – mais j'écris « en droit » au singulier, et non, comme la *Déclaration* de 1789 en son article premier, au pluriel. Ne sommes-nous pas ici, très loin

1. Cf. par exemple, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, trad. Paul Petit, Paris, Gallimard, 1949, p. 246.

d'Homère, chez qui les nobles, « les meilleurs », ne sont nullement les égaux en droit(s), que ce soit au singulier ou au pluriel, des gens du peuple, dont il est, du reste, à peine question ?

Voyons pourtant ce que signifie l'égalité « en droits » pour la *Déclaration* de 1789. Chacun peut « faire tout ce qui ne nuit pas à autrui » (art. 4). Il peut donc aller jusqu'au bout de ce qui lui est possible – sans léser autrui. Mais ce qui est possible à l'un n'est pas possible à l'autre et, en général, chacun aime l'activité où il se montre le meilleur. Il y aura donc de grandes différences entre les hommes. Or, à quoi tiennent ces différences ? Tous les citoyens sont « également accessibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents » (art. 6). Or, à quoi tiennent les talents et les capacités ? D'où vient que l'un soit un as en mathématiques, qu'un autre soit devenu un champion cycliste ou un pianiste virtuose, qu'un autre enfin – ce fut mon cas – se soit trouvé sans aucune aptitude particulière (je ne dis pas sans intelligence générale)¹ ? C'est la nature qui distingue les individus par leurs capacités et leurs talents. Dans la première phase de la société communiste, selon Karl Marx, chacun reçoit en proportion de ce qu'il donne. Laissons de côté le fait que ce qu'il donne soit compris par Marx sous la notion trop étroite de « travail », car le travail est quelque chose qui, bien que nécessaire, est absolument inessentiel – puisqu'il est aliénation de la vie libre –, et cela, les Grecs l'ont admirablement reconnu². Dans une telle société, donc, où règne l'égalité des chances, qu'advient-il ? Chaque individu reçoit selon ce qu'il donne. Mais, observe Marx, « un individu l'emporte physiquement ou moralement sur un autre »³. Que devient alors l'égalité ? « Le droit égal est un droit inégal pour un travail inégal. » Un tel droit, ajoute Marx, « reconnaît donc tacitement l'inégalité des dons individuels et, par suite, des capacités productives comme des privilèges naturels »⁴. Une société fondée sur l'égalité des chances signifie donc l'émergence des seules différences et inégalités naturelles. Car les individus sont distincts et, comme le dit Marx, ils « ne seraient pas des individus distincts s'ils n'étaient pas inégaux »⁵. Lénine, dans sa lecture du texte de Marx, souligne cette phrase et

1. On reconnaît la distinction de Spearman.

2. Les Hellènes tiennent le travail pour « honteux », observe Nietzsche (*La naissance de la tragédie*, éd. cit., p. 263).

3. *Critique du programme de Gotha*, I, 3.

4. *Ibid.*, trad. des Éditions sociales modifiée.

5. *Ibid.*

ajoute : « Car l'un est fort et l'autre faible, etc. »¹ Et les forts sont nécessairement les « meilleurs », les *aristoi* – ou, du moins, les *aristoi* sont nécessairement parmi les forts. Ainsi, une société où se trouvent abolis tous les privilèges laisse place aux seuls privilèges naturels, et donc ce qui se substitue à toute autre aristocratie, c'est l'aristocratie « voulue » par la nature, l'aristocratie naturelle. Une injustice, si l'on veut, en remplace une autre, mais cette « injustice » est celle de la nature.

Nous sommes au plus près d'Homère. Car à quoi tient qu'Athéné soit plus forte qu'Arès, Héré qu'Artémis, qu'Achille ou Ajax soient plus forts que d'autres héros ? Si Achille est le plus fort, ce n'est pas parce qu'il est un fils de roi : fils de roi, Pâris l'est bien aussi. Ce n'est pas parce qu'il descend de la race de Zeus par son père et que sa mère, Thétis, est une déesse : Énée aussi descend de Zeus et sa mère est Aphrodite. Achille est fort par nature, et tous les héros sont par nature ce qu'ils sont. La nature décide ou, si l'on veut, le destin. Maintenant, dans l'ἄγων, le fort l'emporte toujours, comme on l'a vu, sur le faible. Cela suppose qu'il y ait entre eux égalité des chances. Et, en effet, dans les combats singuliers entre héros règne l'égalité des chances : même règle du jeu, mêmes armes, mêmes méthodes de combat, etc. Certes, Énée se plaint que, dans un combat contre Achille, les chances ne soient pas égales (cf. *Il.*, 20. 100-101) : Achille, « à ses côtés, toujours a un dieu prêt à écarter de lui le malheur » (20. 98). Mais le rôle du dieu est, précisément, de faire en sorte que, dirions-nous, « la logique soit respectée ». Achille lance sur Hector sa pique de bronze. Raté. La pique va se ficher au sol ; mais Pallas Athéné « aussitôt la saisit et la rend à Achille, sans être vue d'Hector » (22. 276-277). Combat truqué ? Oui et non. Achille doit vaincre Hector par droit naturel.

Droit naturel : droit rationnel. Que serait notre démocratie si un jour y régnait l'égalité des chances ? Nul n'aurait sur un autre d'autre avantage que celui, ou ceux, que lui aurait donné la nature. La grande égalité des chances qui règne entre les héros d'Homère, telle que seules les inégalités naturelles font, entre eux, la différence, serait étendue à tous les membres de la société : n'auraient plus droit de cité que les privilèges naturels, et ne subsisterait plus, comme dans le monde des héros, que la seule aristocratie naturelle. Est-ce à dire que les nouveaux *aristoi* auraient le pouvoir politique, médiatique, économique ? Mais les héros d'Homère ne visent aucu-

1. *Sur la critique du programme de Gotha*, extrait du cahier « Le marxisme au sujet de l'État » (janvier-février 1917).

nement le pouvoir. Achille ne songe pas à détrôner Agamemnon. Quant à son mépris des richesses, il n'est que de voir combien superbement il rejette, au chant 9 de l'*Illiade*, les offres mirifiques d'Agamemnon. Et quant aux signes honorifiques ostentatoires que vaudraient-ils pour Achille, dès lors qu'ils ne vaudraient pas pour lui seul ? Il s'agit pour lui, je l'ai dit, de relever le défi de la mort, d'inscrire de soi dans la mémoire des hommes de l'avenir non une image quelconque, mais une image de héros. Le poète est un maître de Mémoire. Cela signifie qu'il ne retient pas tout. La plupart des choses de la vie méritent d'être laissées à leur néant. Le héros ne tient pas de journal intime, et le poète chante les grandes actions, celles qui par elles-mêmes font signe vers les sommets. Qui sont, dans une société homérique devenue universelle, les nouveaux *aristoi* ? « Ceux qui œuvrent, dirait Heidegger, poètes, penseurs, hommes d'État. »¹ « Ceux qui œuvrent » : entendons non ceux qui convoitent, qui calculent, qui possèdent, qui administrent, qui gèrent, mais ceux qui créent. Les uns et les autres, certes, s'affirment par le combat, l'*ἀγών*. La civilisation homérique universelle ne peut être qu'agonistique. Mais il y a deux sortes de combats : ceux qui épuisent leurs effets dans le monde de l'heure qui passe, et ceux qui, au-delà de la fugitivité de ce monde, laissent des signes pour l'avenir. Les *aristoi* sont les poètes et les penseurs – et les hommes d'État, soit ! ceux du moins dont la politique à très longue vue tend à établir les conditions de la paix de l'avenir. Les poètes, les penseurs, les philosophes le sont par fidélité à leur être essentiel, à leur nature, dans une société qui permet à chacun le libre épanouissement de son être, qui ainsi rend possible le libre jeu de la nature. Les créateurs ne sont pas les élus du peuple et n'y prétendent pas ; ils ne sont pas les rivaux des hommes politiques. La démocratie fonctionne sans eux. Ils ne sont d'ailleurs intéressés qu'à l'égalité des chances, et non au fait qu'elle soit assurée par un régime plutôt qu'un autre. Il se trouve simplement que l'épanouissement d'un créateur selon sa loi de nature ne se conçoit que dans un régime de liberté, où chacun ait droit à la parole et à la manifestation de soi.

Ainsi il y a trois sortes d'hommes : ceux qui s'en tiennent à un certain confort de vie qu'ils appellent le bonheur, les entrepreneurs, qui visent l'avoir, que ce soit le pouvoir politique, médiatique, économique, ou la richesse, les honneurs, les créateurs enfin qui visent

1. *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn, Paris, PUF, 1958, p. 72.

au-delà d'eux. « Créer par-delà nous ! », dit Nietzsche. Des premiers, dans l'*Iliade*, Échépole qui a préféré « ne pas suivre Agamemnon sous Ilion battue des vents et rester chez lui avec délices » (23. 296-299), des seconds, Agamemnon qui entreprend la guerre de Troie, de la troisième sorte enfin, les Ajax, les Diomède, les Achille, etc., ces héros qui sont dignes d'être magnifiés par le poète. Il appartient aux entrepreneurs d'être des chefs ; les créateurs ne sont pas des chefs. Le tort de Heidegger est de concevoir les créateurs comme des chefs¹. Entre les chefs et les créateurs s'ouvre un abîme. Les uns et les autres sont forts mais leur force est différente, et il y a beaucoup de faiblesse dans la force des chefs. Le philosophe est au nombre des créateurs, car son œuvre ne se détache pas de lui : sans lui elle n'aurait jamais été, et elle ne peut pas ne pas porter son nom. Certes, la visée du philosophe est le vrai. Mais qui dit vérité dit réalité offerte, dévoilée. Quelle réalité ? C'est le philosophe lui-même qui décide de ce qui mérite d'être dit « réel », et ainsi instaure la vérité comme dévoilement du réel comme tel et dans son ensemble.

« Le vrai n'est pas pour tout le monde, mais seulement pour les forts », dit Heidegger². Ne parlons pas d' « élitisme ». L'élitisme est un système favorisant l'élite³. Or, le philosophe ne demande pas de faveurs. Dans une société où règne l'égalité des chances, les seules faveurs sont celles qu'a accordées la nature. C'est la nature qui est « élitiste ». Et ce n'est pas parce que la nature l'a distingué, l'a, en quelque sorte, choisi, que le philosophe ne se croit pas l'égal en droit de tout homme. Mais alors que les autres hommes restent encore comme des prisonniers dans la caverne des idées reçues, il a atteint la singularité par le fait même de s'être voué à l'universel. Il est donc à part et dissemblable, mais non méprisant. Depuis quand les dieux épicuriens méprisent-ils les hommes ?

Devenir grec, c'est faire d'Homère notre maître en art de penser et de conduire sa vie, comme il l'a été des Grecs. La véritable avancée consiste à reculer jusqu'aux Grecs, et ici je dis : jusqu'à Homère. La philosophie première des Grecs est celle d'Homère. Sans encore aucune spéculation, aucun ajout théorique ou conceptuel, elle exprime la vérité primordiale de la vie, la toute première évidence. Ne nous leurrions pas, nous dit-elle : il y a la vie, il y a la

1. Cf. Richard Wolin, *La politique de l'Être*, Paris, Éd. Kimé, 1992, p. 193 s.

2. *Introduction à la métaphysique*, éd. cit., p. 146.

3. Cf. *Dictionnaire de notre temps*, Hachette, s.v. « Élitisme ».

mort – c'est tout ce que nous saurons jamais. Alors que faire ? La sagesse des héros repousse le laisser-aller, le laisser-vivre. Elle fait signe vers les hauteurs. Le sens de la vie n'est pas donné, ni écrit ; il est en suspens dans la liberté et la responsabilité de chacun. A chacun de faire qu'il y ait du sens à vivre. Il y a la vie, il y a la mort : mais, de plus, il y a du sens si la vie va au-delà de la vie. Le sens est d'aller au-delà de soi-même. Achille et Hector sont morts sous les remparts de Troie, mais leur âme, ψυχή, n'est pas allée dans l'Hadès. Ψυχή signifie « vie ». Leur âme vit en chacun de nous, de ceux pour qui Homère est toujours vivant.

L'avouerai-je ? Philosophe, je me sens l'âme d'Hector. L'ascendance divine d'Achille est trop évidente. Cela me gêne. Hector n'est qu'humain, rien qu'humain. Au chant XXII, en face d'Achille à qui la victoire est promise, abandonné des dieux, il se sent terriblement seul ; il a peur. Car les héros d'Homère sont des héros parce qu'ils sont d'abord des hommes qui ont peur. Hector connaît l'angoisse de la mort : « A cette heure, elle n'est plus loin, elle est là, pour moi toute proche, la cruelle mort : nul moyen de lui échapper » (*Il.*, 22.300-301). Toutes les illusions sont bannies ; tous les leurres sont dénoncés. Il ne reste rien que la mort. Or, quelle différence y a-t-il là avec la condition du philosophe, sinon que les armes d'Hector sont la cuirasse, le bouclier, la pique de frêne, le glaive aigu, et la seule arme du philosophe, la raison ? La tentation de la raison philosophique est de s'aliéner dans le système. A cette tentation, à l'exemple de Montaigne, il ne faut pas céder. Que savons-nous véritablement ? Rien de ce que les philosophes de la grande tradition dogmatique (et ici je fais de Kant un dogmatique)¹ ont prétendu savoir. Il n'y a pas, il n'y aura jamais de connaissance philosophique. Car ne sera jamais levé le mystère de la mort. Il n'y a pas de victoire possible pour la raison du philosophe, pas plus que pour Hector. Mais l'homme, comme dit Pascal, a une « idée de la vérité, invincible à tout le pyrrhonisme » (*Pensées*, fr. 395, Brunschvicg). Il lui est impossible de ne pas chercher à comprendre. Se contentera-t-il des réponses toutes faites que les religions apportent ? Il le peut ; il peut laisser sa raison somnoler sur le mol oreiller des idées reçues. Mais il peut aussi faire de la raison cet usage qui a nom philosophie : une tentative toujours recommencée pour lever le voile qui enveloppe l'homme. Je n'ai pas de solution définitive à la question de l'homme. Mais j'ai la mienne, toujours réexaminée ; j'ai ma

1. Cf. notre *Orientation philosophique*, 2^e éd., PUF, 1990, p. 82.

vérité. Elle me permet, ai-je dit, le matin, de vivre jusqu'au soir, et de vivre non pas en me laissant vivre, mais en assumant résolument la vie, en voulant la vie, c'est-à-dire selon la leçon d'Héraclite, en voulant, de la vie, à la fois le bon et le mauvais côté, et cela sans plainte, ni récrimination, ni regret, ni prière, mais avec une sorte de gratitude.

Marcel CONCHE.