



La morale chrétienne troisième morale de l'antiquité

I.

Le problème de la morale est d'abord le problème de la vertu ; mais comme tel il se présente à nos yeux sous deux aspects différents. Le premier aspect, c'est le contenu même de ce que nous appelons la vertu ; il a subi dans l'antiquité une évolution très grave, dont on se rend compte facilement en comparant l'*aretê* homérique avec la notion que Platon a désignée par ce même mot. Quant au christianisme, il n'a fait — du moins en principe — qu'adopter la notion platonicienne, et les quatre vertus principales du moraliste grec — la justice, la tempérance, le courage et la sagesse — ont gardé leur place dans la morale chrétienne. Ce n'est donc pas de ce premier aspect que je voudrais parler ici, mais plutôt du second, concernant les moyens par lesquels l'homme est ou devient vertueux. Ici encore, la morale antique a parcouru un grand chemin d'Homère jusqu'aux écoles socratiques ; mais quelle que soit l'importance de cette évolution — et vraiment nous ne saurions l'exagérer — il faut convenir que l'antiquité s'est arrêtée devant le dernier mot à dire sur cette question, et ce mot c'est le christianisme qui l'a prononcé.

II.

Considérons les moyens par lesquels on est ou devient vertueux. C'est à dessein que j'ai donné à ma définition cette tournure un peu compliquée. Si nous pouvions demander à un moraliste de l'époque homérique ou, en général, présocratique « comment on devient vertueux », il nous répondrait avec un sourire hautain : on ne devient pas vertueux, on l'est — ou bien on ne l'est pas. Il en est de la vertu comme de la noblesse : qui n'est pas né noble ne le deviendra jamais, pas plus qu'un renard ne deviendra lion.

Richardson

C'est là ce que nous pouvons appeler la première morale de l'antiquité : elle envisage la vertu comme l'effet naturel de l'hérédité. « Ni le renard roussâtre, ni le lion rugissant n'ont jamais changé leur caractère originel » — dit une maxime bien connue de Pindare. On est vertueux tout simplement parce qu'on est fils d'un père qui l'était déjà ; s'il en est autrement, — et l'expérience le montre parfois, — c'est un fait presque miraculeux, une exception, qu'on note avec étonnement, mais sans admettre qu'elle puisse jamais enlever sa valeur à la règle. « Vraiment, Tydée a engendré un fils bien peu semblable à lui-même », dit Agamemnon à Diomède, chez qui il croit avoir surpris un acte de lâcheté. Par contre, Périphète qui, étant le fils du vil Coprée, combattit et mourut en héros pendant le siège des vaisseaux, était d'une façon non moins étrange « en toutes vertus le fils meilleur d'un père beaucoup plus méprisable », comme dit le poète (II. XV, 641). Oui, certes, cela peut arriver ; mais d'ordinaire on est bon ou mauvais par naissance, et c'est précisément pourquoi ces deux termes, *agathos* et *kakos* oscillent chez les auteurs de cette époque d'une façon si troublante entre la notion nobiliaire et la notion morale. C'est que malgré tout les bons, *agathoi*, sont les nobles et les mauvais, *kakoi*, sont les vilains ; les exceptions qu'on remarque en passant sont trop peu significatives pour qu'il y ait lieu d'en tenir compte.

III.

Le germe de la destruction de cette théorie — la première morale de l'antiquité — n'était pas loin. La mauvaise habitude de lire Homère dans une traduction (moins mauvaise sans doute que celle de ne pas le lire du tout) a fait que les historiens n'ont pas dûment remarqué le rôle décisif du savoir dans la morale homérique. On le découvre dans certaines expressions, qu'il est impossible de traduire littéralement. Une femme honnête, par exemple, est appelée une femme « sachant les choses honnêtes » ; la phrase « il est affable comme un père » est exprimée par « comme un père sachant les choses affables », et Pénélope, dans sa conversation avec Ulysse qu'elle n'a pas reconnu, oppose à l'homme « dur et sachant les choses dures » l'homme « intègre et sachant les choses intègres ». Mais si vraiment la vertu consiste dans le savoir, il devrait en résulter qu'elle est l'œuvre de l'enseignement et non de la naissance ? Cependant, l'heure de la conception intellectualiste n'avait pas encore sonné, et la con-

ception aristocratique tint bon cette fois encore. Le savoir lui-même est considéré comme l'effet de la naissance. « Sage est celui — dit Pindare — qui sait beaucoup par nature ; quant à ceux qui n'ont fait qu'apprendre, comme autant de corbeaux criards, ils s'évertuent en vain avec leur bavardage contre l'oiseau divin de Zeus. » Sans doute, le rossignol lui aussi doit apprendre son chant ; la différence, e'est qu'il y réussit, tandis que les corbeaux n'y réussiront jamais. C'est en ce sens qu'à force d'apprendre on devient ce qu'on est — selon un autre mot célèbre du même poète : *genoi'hoios essi mathôn*. Notons-le en passant, ce mot doit en partie sa célébrité à l'usage qu'en a fait Fr. Nietzsche dans ses nombreux écrits. Admettons qu'il en a abusé ; ce n'était pas une raison pour son éminent adversaire d'écarter l'interprétation généralement admise et de la remplacer par une autre passablement banale.

C'est bien cela : à force d'apprendre on devient ce qu'on est — c'est-à-dire ce qu'on est déjà par naissance. A force d'apprendre — quoi ? évidemment — soi-même, les germes des vertus transmises par l'engendrement. Avec cette interprétation, dont l'exactitude n'est pas contestable, ce mot de Pindare se réduit au mot encore plus fameux du dieu, dont il était le prophète : « Connais-toi toi-même », *gnôthi seauton*. Avec le temps ce mot deviendra le point de départ de la seconde morale de l'antiquité ; mais, pour le moment, il disait seulement le rôle auxiliaire de l'enseignement pour l'âme déjà douée par sa naissance des germes de la vertu.

IV.

Mais l'époque dont il s'agit — l'époque présocratique — n'aurait pas été l'époque du développement religieux de la Grèce, si elle avait fait dépendre la vertu de l'homme exclusivement de sa naissance, avec l'enseignement comme agent auxiliaire ; les dieux devaient bien aussi y être pour quelque chose. Déjà à l'époque homérique postérieure, non seulement ils récompensent les bons et punissent les méchants, mais aussi ils avertissent celui qui serait sur le point de céder à la tentation du crime. A cet effet, il lui envoient Hermès, leur messager, *angelos*, qui dans ce emploi joue véritablement le rôle d'un ange — *angelos* — chrétien.

Cette représentation naïve et pour cela même universelle

et éternelle — de l'ingérence des dieux dans la conduite morale des hommes — fut singulièrement approfondie dans les siècles qui suivirent. Ce n'est pas seulement dans nos actions morales ou immorales, c'est dans l'état même qui en est la source, que se manifeste l'influence des dieux : si nous sommes capables d'exercer la justice, c'est à eux que nous le devons. C'est pourquoi Xénophane (VI s.), dans une de ses plus belles élégies, exhorte ses auditeurs à prier les dieux « de nous rendre capables d'exercer la justice », *ta dikaiā dynasthai prêssein...*, précisément ce même Xénophane, qu'on traite ordinairement d'esprit fort, à cause de quelques passages mal compris de son poème philosophique. Réfléchissons un moment : si c'est par l'influence des dieux que nous faisons le bien, ne faut-il pas conclure que nos bonnes actions sont en vérité leurs propres bonnes actions et que partant les dieux couronnent leur propre mérite en couronnant le nôtre ? Je me sers ici à dessein des termes mêmes d'un grand docteur chrétien : je ne doute pas que le mot décisif, que notre admiration associe à son nom, ne soit déjà sur les lèvres de mes lecteurs. Eh bien, ce mot décisif, Xénophane — autant que nous le sachions — ne l'a pas encore prononcé ; mais nous le retrouvons en toutes lettres dans la prière grandiose que le théologien parmi les tragiques grecs, Eschyle, adresse à Zeus. Ici, je dois retoucher un peu la belle traduction de m. Mazon, dont les préoccupations étaient d'ordre plus littéraire que philosophique : « C'est lui, Zeus, qui a conduit les hommes par les voies de la conscience (*phronein* — all. *Bewusstsein* — angl. *consciousness*) ; c'est lui qui a donné force au mot : souffrir pour apprendre. Et la nuit, au lieu du sommeil, c'est le remors qui suinte dans le cœur, en rappelant le péché commis (*pêma*), et malgré lui l'homme apprend à être vertueux... » Ce n'est pas encore le mot, mais attendons un peu. L'homme a commis un péché sans se douter que c'était pour son propre malheur ; mais voilà que vient — non un châtement ici-bas ou bien dans l'autre monde, mais son propre remords, pour lui apprendre la nécessité de la vertu. Eschyle n'a pas inventé ce dogme — on en trouve un pressentiment chez Homère dans le malaise croissant du parjure Pandare, malaise qui précède sa punition terrible — mais il a été le premier à le proclamer distinctement. C'est la même doctrine que nous retrouvons dans le « Faust » romantique du poète allemand Nic. Lenau : « Le despote éternel », dit Méphistophelès, « a donné à l'homme pour son sort terrestre un commandement mystérieux : seul le criminel, qui l'a transgressé, le retrouve clairement et lisiblement gravé dans son cœur ».

Dem Menschen gab der ewige Despot
Für sein Geschick ein rätselhaft Gebot :
Nur dem Verbrecher, der es überschritten,
Wird's klar und lesbar in das Herz geschnitten.

Mais ce retour à la vertu par le remords, s'opère-t-il d'une façon spontanée, comme la conséquence d'une qualité innée de la nature humaine ? Epicure le soutiendra plus tard ; mais Eschyle n'est pas de cet avis. Cette expiation mystérieuse, ce sont les dieux qui l'opèrent en nous ; maîtres suprêmes du monde, ils auraient bien le pouvoir de nous punir par quelque moyen violent, mais ils préfèrent nous châtier par la détresse de notre propre cœur. Et c'est ici que le poète prononce enfin le mot décisif : après les paroles citées plus haut, il continue : « C'est en cela, bien sûr, que consiste la grâce (*charis*) des dieux, bien qu'ils tiennent vigoureusement dans leurs mains la sainte barre » (de l'univers). Voilà donc la grâce divine qui apparaît comme source de la conduite morale des hommes.

Et maintenant, si nous retournons à Xénophane, nous n'hésiterons plus à compléter sa pensée dans le même sens : « Prions les dieux qu'ils nous rendent capables d'exercer la justice » — avait dit le poète-philosophe. Cet acte divin, comment devons-nous l'appeler ? Je ne suis pas sûr que Xénophane ait employé le mot ; mais c'est bien de la grâce divine qu'il s'agit.

V.

Encore une question avant de quitter ce sujet. Devons-nous considérer cet aspect théologique de la morale comme un système à part, faisant concurrence à ce que j'ai appelé la première morale de l'antiquité ? Rien ne nous autorise à le croire ; au contraire, l'analogie de l'enseignement nous suggère plutôt une solution de conciliation. On est bon par naissance, ou bien, ce qui revient au même, par nature ; ce dogme reste inébranlé. Mais comme l'enseignement nous rend capables de « devenir ce que nous sommes », de même la grâce divine nous aide à rester ou à redevenir ce que nous sommes ; c'est donc au vrai sens du mot une *gratia cooperans*. Il faut toujours se rappeler que cette première morale ne nous a pas été transmise comme un système élaboré de toutes pièces ; c'est nous qui le systématisons, en groupant des notices cueillies de-ci de-là, trop heureux si ce travail de groupement ne nous conduit pas à des contradictions.

Nous avons donc le droit de définir le principe fondamental de notre première morale de la façon suivante : C'est par naissance que nous sommes bons ; mais un rôle auxiliaire doit être attribué à l'enseignement humain d'une part, et à la grâce divine de l'autre.

VI.

Il faut bien se pénétrer de cette idée, si l'on veut comprendre la littérature grecque de l'époque présocratique ; cette époque était aussi celle du phylonomisme. Ainsi j'ai défini dans ma « Religion de la Grèce antique », p. 109, cet état de la conscience humaine opposé à l'ontonomisme socratique et moderne. Dans le phylonomisme, « l'individu se considère comme un tout avec son ascendance et sa descendance ; il a conscience du fardeau que ses parents font peser sur sa lignée, comme de celle qu'il a vis-à-vis de ses descendants ». C'est pourquoi il est porté à s'identifier, comme être moral, avec ses ascendants, avec son père avant tout, et il suppose chez son fils cette même tendance.

C'est de ce point de vue qu'il faut interpréter le proverbe grec : « Qui donc va louer son père ? » (*tis pater'ainesei* ?) Louer son père, pourquoi pas ? Selon notre méthode ontologique de penser et de sentir, rien de plus naturel. Mais pour un phylonomiste, louer son père c'est se louer soi-même — c'est donc de la vanité et partant du mauvais goût.

Et il est parfois réjouissant d'apercevoir l'embarras de l'homme moderne en présence des diverses manifestations de ce phylonomisme antique devenu incompréhensible pour lui. Je ne citerai qu'un exemple : Dans le Philoctète de Sophocle, le jeune Néoptolème, dégoûté de son hypocrisie envers le héros, si bon, si confiant, laisse enfin éclater son mépris de lui-même : « Tout est accablant », dit-il avec amertume, « lorsque l'on renonce à sa propre nature pour agir d'une façon inconvenante. » Philoctète, qui ne comprend rien, lui réplique : « Mais tu n'agis ni ne parles en dehors de celui qui t'a engendré, quand tu portes secours à un homme honnête. » La nature de Néoptolème est ici si évidemment identifiée avec celle de son père Achille, que Philoctète substitue sans façon une nature à l'autre. Les interprètes modernes ont trouvé cela étrange ; ils ont cru devoir corriger la réponse de Philoctète — tandis qu'en vérité nous n'avons qu'à constater ici un exemple de ce que j'ai appelé la première morale de l'antiquité.

VII.

Du reste, Sophocle était à ce point de vue en retard sur son siècle. Quand, vieillard presque nonagénaire, il écrivait son « Philoctète », la seconde morale de l'antiquité avait déjà fait son apparition en Grèce.

Bien que nous soyons accoutumés à associer cette morale au nom de Socrate, ce n'est pas lui qui l'a proclamée le premier. La nouvelle théorie — la vertu acquise par enseignement, *aretê didakton* — avait pour point de départ le bouleversement de toute la conscience phylonomique des anciens ; nous ne serons donc pas étonnés de la retrouver chez les auteurs de ce bouleversement, chez les sophistes. Ils ont affiché ouvertement le nouveau principe comme dogme, et de plus ils ont fait passer ce dogme dans leur pratique, en se donnant en face de tous les Hellènes pour instituteurs de vertu. Quant à Socrate, il faisait même, dans sa jeunesse, des réserves à ce sujet. « Pour beaucoup de raisons », lui fait dire Platon dans son « Protagoras » (320 b) au héros du dialogue, « je ne crois pas que la vertu puisse être l'objet de l'enseignement (*aretê didakton*) ; mais puisque tu l'affirmes, toi, homme si expérimenté, qui as tout étudié et trouvé toi-même nombre de vérités nouvelles, je sens ma conviction ébranlée... » Il est vrai que l'*aretê* des sophistes n'avait pas encore perdu sa signification primordiale — celle d'une qualité supérieure par laquelle on se distingue de ses semblables, autre pour un homme, autre pour une femme, autre pour un guerrier, autre pour un laboureur, autre pour un esclave, autre pour un chien, autre pour un coq. Socrate, lui, ne voulait pas de cette vertu là ; d'après lui, il ne pouvait y avoir qu'une vertu pour toute l'espèce humaine. Ayant adopté le dogme sophistique de l'*aretê didakton*, il l'appliqua à sa propre conception de la vertu — qui est en même temps la nôtre — ce qui équivalait à un changement fondamental. Ce n'est donc pas à tort que nous le considérons comme le créateur de cette nouvelle morale — de la morale intellectuelle, comme nous pouvons l'appeler, en l'opposant à la morale physique des époques antérieures.

Il faut apprendre pour être vertueux : à force d'apprendre on deviendra ce qu'on n'est pas. C'est ici le point essentiel : loin d'être réduit à un rôle auxiliaire comme dans l'époque précédente, l'enseignement est devenu la source même de la vertu, à côté de laquelle la naissance perd toute valeur. L'esprit de la démocratie athénienne du V^e siècle a dû puissamment contribuer au succès de cette doctrine. Les fils d'Aristide et de Thucydide,

rival de Periclès, ont traîné dans l'obscurité les noms glorieux de leurs pères : pour relever la race au moins dans leurs fils à eux, ils ont recours à l'enseignement. C'est dans le « Lachès » de Platon que nous est présentée cette tragédie — la capitulation formelle de la première morale de l'antiquité devant la seconde.

VIII.

C'est ainsi que la source de la vertu, que les temps antérieurs reconnaissaient pour principale, sinon pour unique, a été expressément abandonnée par les écoles issues de Socrate. Reste la seconde source auxiliaire, la « grâce coopérative » de Xénophane et d'Eschyle. La morale socratique lui a-t-elle laissé sa place dans le système général ? Malgré les feux-follets que nous apercevons de-ci de-là, la réponse définitive à cette question reste négative. Bien sûr, Socrate, en homme vraiment pieux, a envisagé sa mission prophétique — c'est bien là le mot — comme l'accomplissement d'un devoir, qui lui a été imposé par Apollon, le *gnôthi seauton* du temple delphique a été pour lui le point de départ pour ses recherches ; mais cette expérience toute personnelle du maître n'a pas influé sur le système des divers disciples. La perfectibilité de l'espèce humaine était reconnue par les stoïciens comme un don de la nature, qui, étant divine, pouvait être identifiée avec la divinité elle-même ; « l'homme a été créé par le dieu suprême dans les meilleures conditions », dit Cicéron ; de là le *secundum naturam vivere* considéré comme commandement principal pour cette école philosophique. Mais ce don étant le même pour toute l'humanité, n'a pas le caractère de grâce divine accordée à tel ou tel autre de ses représentants — c'est au pis-aller la « grâce primordiale » des chrétiens. Quiconque enfin reconnaissait avec ces mêmes stoïciens la providence divine, pouvait admettre que les malheurs des bons, par exemple, sont autant d'épreuves par lesquelles les dieux les conduisent vers la perfection, en évitant ainsi la pierre d'achoppement de Job ; mais ce régime éducatif n'a pas le caractère mystique, qui forme l'essence même de la grâce divine proprement dite.

La réponse que notre seconde morale apporte au problème posé se réduit à l'aphorisme suivant, formulé par Cicéron : « Personne encore ne s'est cru redevable de ses propres vertus aux dieux immortels ». Cet aphorisme, comme l'a très bien remarqué von Harnack, peut être envisagé comme le dogme fondamental du pélagianisme s'opposant à la doctrine de la grâce augusti-

nienne: c'est en effet aux Pélagiens que St. Augustin a prêté la parole hardie, adressée au Créateur: Tu as fait de nous des hommes, mais c'est nous qui avons fait de nous des hommes honnêtes¹.

IX.

Nous voilà donc acculés à une sorte de monisme éthique. La vertu consiste dans le savoir, dans la science... ce dogme prend chez les socratiques des formes parfois très étranges pour notre façon de penser, par exemple quand le courage est défini comme la science des choses dangereuses et non dangereuses. Mais toujours ce n'est que le développement d'un germe qui se trouve, comme nous l'avons vu, déjà chez Homère: Agamemnon chez Euripide (I. A. 1255), répondant à une apostrophe touchante de la fille Iphigénie, — pour montrer qu'il est accessible à la miséricorde, s'exprime ainsi: « Je suis connaisseur (*synetos*, se méfier des traductions) des choses dignes et non dignes de pitié ». — Et ici nous apercevons le pont entre Homère et Platon.

Ainsi la vertu consiste dans la science; par contre donc le vice ou le péché consiste dans l'ignorance; et comme personne n'est ignorant volontairement, nous arrivons à cette conséquence, que personne ne pèche volontairement, autre dogme socratique bien connu. Et comme l'enseignement est la source du savoir, il s'en suit, ce que nous avons déjà vu, qu'il est aussi la source de la vertu, *aretê didakton*.

Source unique? Apparemment; du moins pour le moment nous n'en voyons pas d'autres. Quand même, l'expérience nous montre qu'il y a bien des gens qui, tout en étant dépourvus de science, font preuve d'un courage, d'une affabilité, d'un dévouement extraordinaires. Pouvait-on refuser à ces gens le nom de vertueux?... Pouvait-on? Certainement on le pouvait, et effectivement nous trouverons bientôt un peuple qui l'a fait. Mais pour rester sur le sol de la Grèce, d'aucuns objecteront peut-être un exemple homérique — les exemples homériques étaient en effet très recherchés; il s'agit d'Eumée, le fidèle porcher d'Ulysse, qui, malgré les conditions modestes de sa vie, valait à coup sûr beaucoup mieux que tous les jeunes prétendants de Pénélope pris ensemble. Mais faites donc encore quelques pas: sur le fumier de ce même Ulysse vous découvrirez son fidèle

¹ Je crois pouvoir démontrer tout-de-même que l'idée de la grâce divine n'a pas été abandonnée entièrement durant cette période, et qu'elle a subsisté dans les écoles pythagoriciennes. Mais il n'y a pas lieu de nous en occuper ici.

chien Argus qui, ayant reconnu son maître après vingt ans d'absence, en mourut de joie. Allons-nous donc dire que les chiens, eux aussi, sont vertueux?

X.

La théorie socratique sur cette question n'a pas été d'ailleurs très rigoureuse. Platon lui-même reconnaissait qu'il y a quelque chose de moyen entre la science et l'ignorance : c'est l'« opinion vraie », *aléthês doxa*. Ne serait-elle pas, elle aussi, la source d'une vertu, inférieure peut-être, mais tout de même réelle? Cela est probable; ainsi nous voyons surgir à côté de l'idée d'une transmission de la vertu par l'enseignement — l'idée de sa transmission par l'exemple et de son développement par l'exercice, par l'habitude.

Et puisque le terme « habitude » équivaut au mot grec *êthos*, Aristote a introduit pour les vertus d'ordre inférieur le terme de *vertus éthiques*, qu'il oppose aux *vertus dianoétiques*. Ces dernières ont leur origine et leur siège dans la raison; étant par elles-mêmes supérieures aux vertus éthiques, elle le sont encore par une sorte de patronage qu'elles exercent sur elles. C'est que chaque vertu éthique consiste en un juste milieu entre deux vices contraires — le courage, c'est le milieu entre la témérité et la lâcheté, la tempérance le milieu entre la licence et l'apathie, et ainsi de suite. Or, pour trouver ce juste milieu, il faut faire usage de la raison; c'est donc à elle qu'appartient la primauté à tous les points de vue.

Telle est donc la seconde morale de l'antiquité — la morale intellectualiste, comme nous avons plein droit de l'appeler, l'opposant à la première morale, la morale physique. Mais, nous l'avons déjà remarqué, le passage de la première morale à la seconde n'a rien d'abrupt: c'est plutôt le développement organique d'un germe que la pensée grecque de l'époque homérique portait déjà en elle, mais dont elle n'avait pas encore suffisamment conscience.

XI.

Il n'y a rien de merveilleux non plus dans le fait que la morale intellectualiste a été créée précisément par la Grèce: c'est Platon qui, avec sa lucidité ordinaire, nous en fait voir la cause, en nous laissant entrevoir, en même temps, qu'un autre peuple pourrait aboutir à un autre système de morale. J'ai ici en vue

un passage extrêmement remarquable et pourtant trop peu remarqué de sa *République* (IV, 453e). Le philosophe, après avoir établi la célèbre division de l'âme en trois parties, savoir la raison, la volonté¹ et la concupiscence, découvre « dans la Thrace, la Scythie et en général dans le nord » la prépondérance de la volonté, dans « notre pays à nous », c'est-à-dire la Grèce, la prépondérance de la raison, enfin « chez les Phéniciens, les Egyptiens et alentour » — en somme, dans le sud, celle de la concupiscence.

Or, la raison peut devenir par elle-même une source de la vertu; nous l'avons vue à l'œuvre. La concupiscence par elle-même ne conduit qu'au vice: sa vertu consiste — Platon lui-même l'a dit — dans ce qu'elle peut et doit être refrénée par une force extérieure: la tempérance, *sôphrosynê*. Pour la troisième partie, celle des peuples du nord, son rôle était dans l'avenir: Platon, qui ne parle que du présent, laisse ici tomber le rideau.

XII.

Quant aux peuples du sud, dont parle Platon, l'un d'eux nous intéresse ici singulièrement; c'est le peuple hébreu. C'est en effet le peuple de la concupiscence refrénée par la loi — la célèbre loi de Moïse. Qu'on ne m'objecte pas ici que le peuple grec, lui aussi, reconnaissait et même vénérât la loi: le *nomos* grec était essentiellement autre que la *berith* du peuple d'Israël. Le *nomos* tenait de la raison, n'étant en quelque sorte qu'une raison codifiée, « la raison droite » (*orthos logos*), selon les Stoïciens, « qui commandait les choses à faire et défendait les choses à éviter »; on discutait là-dessus dans les assemblées populaires tout aussi bien que dans les écoles des philosophes. Pour la *berith*, c'est autre chose; c'était selon la terminologie romaine, une *lex data*, non une *lex rogata*: on ne la discutait pas, on s'y soumettait; on prenait sur soi, selon l'expression des docteurs, « le joug de la loi ».

Mais, pour s'y soumettre, il fallait la comprendre; et pour la comprendre, certaines règles d'interprétation étaient nécessaires. C'est le grand-rabbin Hillel qui les a créées. Il vivait trois siècles après Aristote; il pouvait connaître la logique de ce philosophe, vu qu'il venait de Babylone, siège d'une école philosophique florissante. Mais, s'il la connaissait, il n'avait

¹ La langue grecque, chose caractéristique, ne possède pas de terme équivalent au mot « volonté » (les termes *boulê*, *boulêsis* sont trop empreints de l'élément rationnel). Platon a créé un terme à lui en appelant cette faculté de l'âme « tenant du courage », *thymoeides*.

rien à en faire. Nous ne retrouvons pas dans ses sept *middoth* la raison autonome d'Aristote; ce ne sont que des règles d'interprétation, au moyen desquelles on pouvait déduire des commandements de la Thora une série de nouveaux commandements, *halakhoth*. Mais en somme, ici de même il fallait étudier. La chose était inévitable; on devait être vertueux pour échapper aux peines dans ce monde et dans l'autre; et on n'était vertueux qu'en accomplissant les commandements du maître redoutable de l'Horeb. Les synagogues fleurissaient donc dans la Palestine comme dans la dispersion; on y venait pour y chercher le savoir, source unique de la vertu.

XIII.

Arrêtons-nous ici un moment: en est-il vraiment la source unique? Le peuple d'Israël lui aussi a eu sa période phylonomique: il en est sorti bien avant le peuple grec. C'est le prophète Jérémie, contemporain de Solon, qui marque le point tournant (XXXI, 29): « Désormais », dit-il, « on ne dira plus: les pères ont mangé des raisins verts, et les dents des fils en ont été agacées; mais quiconque mangera des raisins verts, ses dents à lui en seront agacées ». C'est l'ontonomisme pur et simple décrété désormais pour les temps qui suivront le retour de la captivité. Reste à savoir, comment faire pour ne pas manger des raisins verts à son insu; c'est l'Écriture qui l'enseigne, l'Écriture expliquée par ceux qui l'ont comprise, par les docteurs de la Loi.

Le privilège de la naissance est donc aboli; « la loi de Jéhova est parfaite, elle donne la sagesse aux petits de la terre », dit le psalmiste (XIX). A-t-elle au moins à côté d'elle, comme force auxiliaire, la grâce? Cette force mystique, qui était apparue une fois à l'âme antique au temps de la première morale et avait été refoulée au profit de la raison autonome au temps de la seconde, n'est pas reconnue par le judaïsme. Le mot de Cicéron, qui devait devenir la devise du pélagianisme: « personne encore ne s'est cru redevable de ses propres vertus aux dieux immortels » — ce mot se retrouve aussi dans la littérature rabbinique: « Dieu dispose des circonstances extérieures des hommes, mais il rend l'homme seul maître de devenir juste ou impie, » selon ce qui est dit *Deuteron. XXX, 15* (comp. Weber, *System der altsynagogalen palaestinensischen Theologie* 208).

Le savoir est donc la seule source de la vertu. Il fallait bien tenir en mémoire les commandements de Jéhova — ses 613

commandements dispersés dans les divers livres de la Thora. Mais ce n'était que le commencement; il fallait les compléter en y appliquant les sept règles du rabbin Hillel. En effet, entre les 613 commandements il n'y en a que trois ou quatre concernant les actions défendues le jour du sabbat; en les complétant à l'aide des règles, nous parvenons au nombre imposant de trente-neuf: ce sont les trente-neuf « pères de l'action ». Sommes-nous sûrs du moins, avec ce nombre-là, d'avoir épuisé le thème? Pas du tout: les pères sont là pour engendrer, chacun des trente-neuf pères a engendré trente-neuf filles; y a-t-il mémoire au monde capable de retenir les noms seuls de ces 1521 filles? Il le faut cependant sous peine d'être rayé du livre de vie. Etudiez donc, étudiez et répétez sans relâche: « que le livre de la Loi ne s'éloigne pas de ta bouche, tu y réfléchiras le jour et la nuit pour observer et accomplir tout ce qui y est écrit », comme Jéhova avait dit à Josué (*Jos.* 1. 8). « Parle le moins possible aux femmes », disent les « savants », « quiconque parle beaucoup aux femmes, se prépare le malheur; il se laisse détourner de l'étude de la Loi et en fin de compte l'enfer deviendra son partage » (*Pirkê Aboth*, 1. 5). Ou bien encore: « Celui qui marche sur la route en répétant la Loi et s'interrompt en la répétant pour dire: comme cet arbre est beau! — à celui là l'Écriture reproche une faute qui le prive du droit à la vie » (*ibid.* III, 9). Et ainsi de suite.

Mais comment ceux qui doivent travailler pour vivre arriveront-ils à suffire à ces exigences démesurées? Ils s'arrangeront comme ils pourront; ce ne seront pas ces « hommes de la terre », amê ha-arezoth, qui auront leurs noms inscrits dans le livre de vie, mais seuls les élus, les « séparés », les pharisiens. Pas de salut sans la piété, qui embrasse toutes les vertus; et quant à la piété, l'ignorant ne peut y aspirer. « Le savant seul peut être pieux », avait proclamé le rabbin Hillel, contemporain du roi Hérode.

Ce fut alors qu'au-dessus de la crèche de Bethléem retentirent les paroles miraculeuses : « Gloire à Dieu dans les lieux très hauts, et paix sur la terre *aux hommes de bonne volonté.* »

XIV.

Ces paroles ont leur histoire, dont je dois donner ici un bref aperçu.

Et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Cette traduction latine rend bien l'original grec de St. Luc, *kai epi gês eirênê anthrôpois eudokias.* Mais le jour vint dans l'Église grecque où le

dernier mot perdit son *s* final — chose très naturelle; et le génitif primordial se trouva être un nominatif, le troisième nominatif de la phrase entière, qui de bipartite devint ainsi tiercée: gloire à Dieu, paix sur terre et *eudokia* (le sens de ce mot est un autre problème) aux hommes. Cette corruption était déjà advenue¹ quand apparut la traduction slave des St. St. Cyrille et Méthode, qui, naturellement, retinrent la tripartition et avec elle le troisième membre: *wo czetowiciech btagowolenie*. En général, ce fut un des points de discorde entre les deux Églises: bipartition en occident, tripartition en orient.

Mais voilà qu'avec la Renaissance l'Évangile grec se fit connaître en occident aussi: l'humaniste Faber fut, paraît-il, le premier à s'apercevoir que la traduction n'était pas conforme au grec. Cette découverte lui valut des ennuis considérables de la part des scholastiques, qui l'accusaient d'hérésie. Les *colloquia obscurorum virorum* — une imitation curieuse des bien plus célèbres *epistulae obscurorum virorum* — nous le montre aux prises avec ces adversaires. « Laissez moi donc tranquille! » leur dit-il, « est-ce que j'exige qu'on chante ainsi dans nos églises? Ce que j'affirme, c'est que telle est la leçon dans l'original de St. Luc. »

C'est l'esprit même de la Renaissance: on réclame la liberté pour la théorie sans en tirer les conséquences pratiques. Et c'est aussi ce qui la distingue de la Réforme, qui, elle, hasarda le saut décisif de la théorie à la pratique. L'Évangile allemand adopte le tripartition du texte oriental; *Ehre sei Gott in der Höhe und Frieden auf Erden, den Menschen ein Wohlgefallen* — en introduisant comme on voit en outre une nouvelle explication de l'*eudokia*, dont nous reparlerons. L'Évangile anglais l'adopte aussi, tout en laissant à ce mot la signification traditionnelle: *goodwill to mankind*.

XV.

C'est que la philologie était encore dans l'enfance au temps de Faber et de Mélancthon; elle se laissait abuser par les mots équivoques « original » et « traduction ». A un âge plus avancé elle aurait opposé à cette équivoque une série d'objections, dont chacune eut bientôt fait de la dissiper.

¹ Je parle ici de la partie occidentale de l'Église grecque; quant à la partie orientale les témoignages syriaques font remonter le dommage à des temps plus reculés.

D'abord l'objection critique. Les philologues de ce temps croyaient-ils vraiment que la traduction de la Vulgate a eu pour original le texte actuel du N.-T. grec? Assurément non; le génitif *bonae voluntatis* fait supposer un génitif *eudokias* dans l'original, et cet original, ne fût-il que du IV^e siècle — la date de la Vulgate défend de descendre plus bas — était de plusieurs siècles plus ancien que les manuscrits de Faber et de Mélanchthon et même ceux de Cyrille et de Méthode. Ou bien, va-t-on répondre que le texte de la Vulgate a subi des altérations? Demandez-vous donc vous mêmes, lequel des deux changements est plus aisé, de celui qui suppose la transition de *bona voluntas* en *bonae voluntatis*, ou bien de celui qui fait seulement disparaître le *s* final du mot *eudokias*¹.

Ensuite, l'objection gramaticale. Le texte latin nous donne une bipartition, le texte grec une tripartition; or, nous trouvons dans ce même texte grec la copule *kai* entre le premier membre et le second, nous n'en trouvons pas entre le second et le prétendu troisième — indice évident que c'est bien d'une bipartition qu'il s'agit.

Enfin, l'objection décisive, l'objection logique. Le texte latin vous présente une antithèse parfaite et absolue: gloire à Dieu dans le ciel, paix aux hommes sur la terre. Le texte grec arrache les hommes de la terre pour les mettre on ne sait où; au surplus, en offrant la paix à la terre et en en excluant en même temps les hommes, il nous laisse tout à fait incertains à l'égard de ceux qui devront jouir de la paix promise. Nous devons donc convenir que la logique est fort embrouillée dans le texte grec du moyen-âge avec sa tripartition arbitraire, tandis qu'elle est excellente dans la bipartition nette et tranchée de la Vulgate.

XVI.

Ces arguments, du reste, sont à la portée de chacun; on aurait pu les présenter au XVI^e siècle aussi bien qu'au XX^e. La critique des derniers temps y a ajouté des recherches de nature diplomatique, dont la Renaissance n'avait pas encore pu faire usage et qui ont, elles aussi, donné raison à la Vulgate. Désormais la question est résolue; les savants du camp réformé eux-mêmes sont d'accord que c'est bien la bipartition qui donne la version exacte: ils écrivent dont *anthrôpois eudokias* et ils traduisent conséquemment.

¹ Je ne parle pas ici des manuscrits du N. T. grec présentant l'*eudokias*, vu que ces manuscrits n'étaient pas encore connus en ce temps-là.

Avec les Anglais la paix pourrait être complète : puisqu'ils ne doutent pas qu'*eudokia* signifie *goodwill*, leur explication serait identique à la Vulgate. Pour les Allemands, c'est autre chose; beaucoup d'eux s'obstinent à conserver le *Wohlgefallen* peu compréhensible de Mélanchthon et de Luther. Weizsäcker traduit en conséquence: *den Menschen des Wohlgefallens*. Qu'est-ce que cela veut dire? C'est Lagarde qui nous l'explique: *den Menschen, an denen er sein Wohlgefallen hat*. Cela, c'est au moins compréhensible; mais, j'en demande mille fois pardon à l'éminent critique et à son ombre tant savante que belliqueuse, ce n'est pas du grec. *Er* — qu'est-ce que cela signifie, *er*? Apparemment Dieu; or, comme Dieu figurait dans le membre de phrase précédent, une référence formelle ne pouvait être omise. L'interprétation de Lagarde exigerait dans l'original un *anthrôpois tês eudokias autou*; posé seul, cet *eudokias* ne peut être qu'un génitif de qualité exprimant la qualité du substantif dont il est l'attribut, tout comme le *bonae voluntatis* latin. C'est donc bien de l'*eudokia* des hommes dont il s'agit, et nous revenons à notre question: qu'est-ce que cela veut dire?

XVII.

Von Harnack nous a fourni toutes les données pour résoudre cette question dans un mémoire très complet, inséré dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Prusse de 1915 (p. 854 s.). Je ne veux pas dire qu'il l'ait résolue lui-même; au contraire, son explication nous présente deux nouvelles surprises. D'abord il fait suivre le premier membre jusqu'à *epi gês* en bornant le second aux trois mots: *eirêne anthrôpois eudokias*; ensuite il exige qu'*eudokias* soit subordonné non à *anthrôpois*, mais à *eirênê*. Son interprétation est donc: Gloire à Dieu dans le ciel et sur terre; paix de volonté de grâce (*des Gnadewillens*) aux hommes.

Cette interprétation est-elle convaincante? L'éminent exégète ne se fait lui-même aucune illusion sur ce point. Certes, il n'avance rien qui ne puisse être soutenu par des analogies; mais le lecteur, qui après avoir admiré l'engrenage subtil et savant de ses arguments, jette un coup d'œil sur l'ensemble, ne manquera pas d'apercevoir l'arbitraire de la conclusion.

D'abord, ce parallélisme magnifique (et reconnu par l'auteur): «Gloire à Dieu dans le ciel — paix aux hommes sur la terre» — est-il permis de le détruire en transportant la terre dans le premier membre, en accumulant ainsi les domaines de la

gloire de Dieu, et en laissant les hommes suspendus dans le néant?

Ensuite, en réunissant *eirênê* avec *eudokias* par dessus le mot *anthrôpois*, qui les sépare, notre critique admet un « hyperbaton ». Il s'en rend parfaitement compte; de tels « hyperbata », dit-il — et il le prouve — se trouvent dans le N.-T. Ici tout de même je ne puis épargner à l'auteur un reproche — celui de négliger une loi psychologique fondamentale concernant les hyperbata et de donner ainsi une interprétation morte. Cette loi psychologique s'exprime ainsi: « la construction hyperbatique n'est admissible qu'à la condition de l'impossibilité — grammaticale ou logique — de la construction directe ». Or, les exemples allégués par l'auteur observent cette loi, tandis que son interprétation de notre texte l'enfreint. La construction hyperbatique *eirênê eudokias* ne serait admissible que si la construction directe *anthrôpois eudokias* était impossible; en est-il vraiment ainsi? Pour la grammaire von Harnack lui-même a cité un exemple convaincant (p. 771): Ps. XL, 10 donne *anthrôpos tês eirênês*. Pour la logique, nous en avons déjà parlé et nous en reparlerons.

Mais, dit notre critique, Origène, dont l'autorité ne saurait être exagérée, a déjà fait dépendre *eudokias* d'*eirênê*. Cela est vrai; mais l'exégèse harmonistique, que pratiquait Origène, l'y avait forcé. Il s'agissait de rétablir l'accord entre le passage en question de St. Luc et les paroles du Christ chez St-Mathieu X, 34. « Paix aux hommes sur terre »¹, lisons-nous chez St. Luc: « je ne suis pas venu pour donner la paix à la terre », trouvons-nous chez St. Mathieu. Evidemment il y a là une contradiction; pour la résoudre — dit Origène — le seul moyen, c'est de supposer, que la paix de St. Luc est autre que celle de St-Mathieu. C'est pourquoi il lui donne comme épithète et restriction l'*eudokias*: « la paix que le Sauveur refuse à la terre », dit-il, « ce n'est pas la paix de l'*eudokia*, dont les anges parlaient aux bergers ». Nous avons donc dans la construction proposée par Origène un expédient familier aux *lytikoi*: on fait violence à la syntaxe pour éviter un désaccord. C'est ainsi que Platon, autorité bien autrement considérable qu'Origène, s'était permis d'abuser d'un texte de Simonide pour le mettre d'accord avec un dogme socratique (Protag. 345 de). L'ancien poète avait dit:

¹ Origène reliait donc le *epi gês* avec *eirênê*, contrairement à ce que fait von Harnack. Cette fois son autorité est convaincante: il aurait pu éviter en partie la contradiction, en étendant le premier membre jusqu'à ce mot.

« je loue et aime chacun, qui ne fait volontairement rien de mal; quant à la nécessité, les dieux mêmes ne luttent pas avec elle » (*pantas d'epainêmi kai phileô, hekôn hostis erdêi mêden aischron; anankêi d'oude theoi machontai*). Comment, dit le philosophe, y aurait-il donc des gens faisant du mal volontairement? Pour éviter cet inconvénient, il fait entrer le mot « volontairement » dans la phrase précédante — « je loue volontairement » — en détruisant ainsi l'antithèse évidente « volontairement » et « par nécessité ». Il va sans dire, que personne n'a adopté son point de vue. L'analogie est tout à fait convaincante — et la conséquence aussi.

XVIII.

Le texte latin avait donc deux fois raison, dans le domaine de la critique tout aussi bien que dans celui de l'exégèse; nous revenons avec une double certitude au *pax hominibus bonae voluntatis*. J'ai appelé ces paroles miraculeuses; et ce n'est pas une licence poétique: ce terme ne choquera personne, si seulement on se rend compte de ce que c'est qu'un miracle. Je crois que St. Augustin a trouvé à cet égard le mot de conciliation: le miracle est un fait opéré non au delà de la nature, mais seulement au delà de la nature à nous connue. Et c'est précisément ce que nous avons ici.

La paix divine est promise à une élite de l'humanité; c'est juste, pas de morale sans élite. Mais cette élite, ce n'est pas la naissance qui la fait — principe de la première morale de l'antiquité; ni le savoir, la science, la sagesse — principe de la seconde; c'est la volonté, la bonne volonté: la *physis* comme la *sophia* cèdent leur place à l'*eudokia*, nous sommes aux débuts de la morale volontariste, la troisième morale de l'antiquité. Ce n'est pas encore là le miracle: le miracle, c'est la façon tout à fait abrupte, dont cette nouvelle morale se présente à l'humanité. Il n'en était pas ainsi de la morale intellectualiste: nous avons vu qu'elle n'était que le développement organique d'un germe existant déjà aux temps de la première morale; la force auxiliaire est devenue la force principale, voilà tout. Ici tout autre chose: nous avons devant nous un principe essentiellement nouveau.

Mais ce n'est pas encore tout le miracle. La psychologie moderne — tous sont d'accord sur ce point — est précisément la psychologie volontariste, opposée à la psychologie intellectualiste de l'antiquité hellénique. Or, la civilisation moderne, ce sont les

peuples du nord qui l'ont faite ; les peuples de ce même nord, auquel Platon, ce grand et vrai prophète de l'antiquité, attribue la prépondérance de la volonté en les opposant ainsi aux « pays de chez nous », le domaine de la prépondérance de la raison. Tout s'accorde donc admirablement bien.

XIX.

Esquissons brièvement le développement du nouveau principe jusqu'à la fin du monde antique.

Puisque le christianisme était né extérieurement au sein même du judaïsme avec son principe moral de la concupiscence refrénée par la Loi, sa délivrance de ce principe, qui était incompatible avec son esprit, fut un de ses premiers devoirs. Ce fut St. Paul qui l'accomplit — du moins pour une partie. L'autre partie, et avec elle le couronnement de l'œuvre, était réservée à son continuateur Marcion ; mais l'Eglise n'eut pas l'audace de le suivre — effrayée, elle s'arrêta à mi-chemin. Le « joug de la Loi », brisé par l'apôtre, continua à peser sur son cou ; la symbiose avec l'A.-T., quoique rendue inoffensive autant que possible, ne fut pas abolie. Les conséquences en furent très graves ; la Réforme du XVI^e siècle en fut une. Mais retournons à l'antiquité.

Dans le milieu gréco-romain, le nouveau principe se trouva confronté avec le principe essentiel de ce milieu — celui du savoir. Ici les relations furent autres. L'abolition de la sagesse aurait entraîné celle de la culture antique ; cela ne devait pas arriver et n'arriva pas. En dépit des fanatiques tels que Tertullien et Tatien la sagesse fut admise comme force auxiliaire de la bonne volonté. La légende chrétienne était dans le vrai, quand elle fit de Sophia et d'Eudokia deux saintes ; elle alla même trop loin en donnant à Sophia comme filles les trois vertus dites théologiques, Foi, Espérance et Charité — leur vraie mère était malgré tout Eudokia. Mais quoique subordonné à cette dernière, le rôle de Sophia était très grand dans le monde nouveau ; très grand et très salutaire. Justement parce que ce nouveau monde était le domaine de la volonté, il avait besoin de cette force auxiliaire pour créer sa civilisation à lui ; de là le rôle éducatif, grand et éternel, de l'antiquité classique dans le monde moderne ; je n'ai pas à insister sur ce point, mais je ne pouvais ne pas le noter en passant.

XX.

Quant à la force principale de la première morale, la naissance, elle est hors de question pour la troisième : la morale chrétienne.

tienne est exclusivement ontonomiste. Je ne dis pas qu'elle se soit effacée à jamais: au contraire, elle devait réapparaître un jour en fantôme grave et redoutable sous le nom d'hérédité pour augmenter, par son conflit naturel avec notre conscience restée ontonomiste, le nombre de nos tragédies mentales. Mais puisque cette réapparition était réservée à des temps plus récents, ce n'est pas le cas d'en parler ici: pour le chrétien de l'époque ancienne, la vraie naissance, c'était le baptême.

Il n'en est pas de même pour cette autre force, que nous avons reconnue pour force auxiliaire de la première morale — pour la grâce: refoulée dans les temps de la seconde morale et de la prépondérance de la raison, elle devait reprendre sa vigueur spontanément aussitôt que le centre de gravité se trouva transposé du savoir vers la volonté. Les élus, ce sont les hommes de bonne volonté, fort bien; mais cette bonne volonté d'où leur vient-elle? La réponse se présentait d'elle-même: elle leur vient d'en haut. De la salutation des anges à St. Paul, de St. Paul à St. Augustin la marche de l'idée était déterminée; elle fut telle que la pensée chrétienne et aussi le sentiment chrétien aboutissaient près d'un abîme où pouvait s'engloutir toute liberté, toute volonté humaine. Effrayée par ce danger, la conscience chrétienne appela à son secours la seconde morale; et ce fut Pélage. L'Eglise encore une fois s'est arrêtée à mi-chemin: elle condamna Pélage en théorie, mais elle sauva une grande partie de son œuvre en adoptant en pratique ce qu'on est convenu d'appeler le sémi-pélagianisme. En tout cas ce fut le volontarisme qui triompha avec St-Augustin; il fit de lui le premier homme moderne, comme l'ont appelé Siebeck, von Harnack et d'autres critiques.

XXI.

Telle est cette troisième morale — la morale chrétienne. Est-elle en même temps la dernière — ou bien en aurons-nous une nouvelle? La question dépasse les limites de ma communication, et nous ne sommes pas ici pour prophétiser. Qu'il me soit permis, cependant, d'exprimer le désir que cette troisième morale, avec toutes les modifications que pourra lui apporter l'esprit scientifique de nos jours, reste en principe la morale de l'humanité.

Si j'exprime ce désir, c'est précisément parce que je vois surgir une quatrième morale, et que cette vue m'inspire peu de confiance. Car cette morale, si jamais elle venait à s'établir, serait — pour donner un mauvais nom à une mauvaise chose — la morale de l'involonté. Ce n'est pas du déterminisme que je parle ici, théorie très vieille et passablement bourgeoise, avec laquelle

on peut s'arranger, comme l'ont montré W. Wundt et autres. La théorie que j'ai en vue supprime la volonté comme tous les autres actes de notre âme, car elle nie cette âme elle-même. Puisque *psychê*, en grec, veut dire *âme*, et que l'âme n'existe pas, il est absurde de parler de psychologie ; puisque chaque choc du dehors provoque telle réaction de notre part avec la même certitude, avec laquelle un rayon, tombant sur un miroir sous l'angle de 45°, en est réverbéré sous ce même angle de 45°, parlons ici de même de « réflexologie ». Si ce mot n'est pas encore venu jusqu'en France, c'est que la France est trop à l'occident ; en tout cas, ce n'est pas par manque de propagande.

Un poète allemand qui mérite notre estime a bien dit : où les dieux n'y sont pas, règnent les fantômes ; c'est ce que nous voyons ici. Mais on ne se sent pas bien avec eux à la longue ; que ce soit raisonnable ou non, il y a quelque chose en nous qui nous fait, avec le temps, prendre leur compagnie en dégoût. Et alors, on retourne aux dieux.

T. ZIELINSKI.

Professeur à l'Université de Varsovie.