

THADÉE ZIELIŃSKI

L'homme antique et l'homme  
moderne: une confrontation

(Extrait de la  
*Pologne au VI-e Congrès International des Sciences Historiques  
Oslo 1928*)

VARSOVIE

IMPRIMERIE WSPÓLCZESNA, SZPITALNA 10

1930



151565

## THADÉE ZIELIŃSKI

Membre de l'Académie Polonaise, professeur à l'Université (Warszawa)

### L'homme antique et l'homme moderne: une confrontation.

#### I

Dans un passage de sa République (IV 453 e) Platon, après avoir établi la célèbre division de l'âme en trois parties, savoir la raison, la volonté 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.

J'ai déjà attiré ailleurs <sup>1)</sup> l'attention du monde lettré sur ce passage „extrêmement remarquable et pourtant trop peu remarqué“.

Si je le fais encore une fois dans ce mémoire, c'est que le philosophe grec y a saisi d'un coup d'oeil vraiment prophétique le point saillant du problème dont j'aurai à parler ici. Il est vrai que la différence qu'il met en relief est plutôt géographique que chronologique; mais dans le cas qui nous intéresse ces deux différences n'en font qu'une. A l'homme de „chez nous“ la raison, à l'homme du nord la volonté; parfaitement. Mais la civilisation moderne, c'est précisément l'homme du nord, conquérant et envahisseur, qui l'a créée; nous avons donc tous les droits de substituer à la différence géographique merveilleusement découverte par Platon celle qui doit faire l'objet de l'étude actuelle et d'interpréter sa distinction de la façon suivante: à l'homme antique la prépondérance de la raison, à l'homme moderne celle de la volonté. La confrontation que j'ai à faire va le prouver suffisamment; elle démontrera aussi, j'espère, l'utilité pratique du principe en question. Je voudrais seulement de prime abord, pour ne pas paraître inepte, protester contre une interprétation par trop simpliste de ce que

<sup>1)</sup> *La morale chrétienne, troisième morale de l'antiquité (Revue d'histoire et de philosophie religieuse 1927 p. 340)*

j'ai dit et de ce que j'ai à dire et souligner le plus fortement possible le mot „prépondérance“. L'homme moderne n'est pas plus exempt de raison que l'homme antique de volonté; il ne s'agit dans les deux cas que de la faculté maîtresse — pour employer le terme d'un philosophe que je n'ai pas besoin de nommer.

Mais où allons nous trouver ces deux hommes que nous avons à confronter? La méthode inductive, qui serait la plus séduisante, présenterait dans notre cas des inconvénients très graves. J'ai entendu parler de la photographie collective comme d'un moyen de découvrir les traits communs d'une race. Vous projetez sur le même cliché les visages d'une centaine, d'un millier d'individus: les traits communs se renforceront mutuellement, les traits individuels s'anéantiront les uns les autres. Pour le physique, rien de plus plausible; mais pour le moral, je crains que l'application de cette méthode ne se fasse attendre bien longtemps, en tant qu'il s'agit de l'homme moderne, et qu'elle ne soit devenue tout-à-fait impossible pour l'homme antique. Force nous est donc de prendre un autre chemin.

Celui que j'ai choisi est le suivant. Nous nous adresserons dans les deux cas à des auteurs, dans la mentalité desquels, selon notre opinion, l'âme de leur époque se reflète le mieux possible — à des observateurs et penseurs de premier ordre, doués en même temps d'une intuition poétique; nous tâcherons de leur emprunter la manière dont ils envisagent la faculté maîtresse de leur contemporains dans le domaine qui nous intéresse. Nous obtiendrons ainsi pour notre confrontation des définitions dites typologiques. C'est évidemment l'objet d'une longue étude; force nous est donc dans cette petite communication de nous borner à des exemples significatifs. Nous en choisirons deux paires: au lecteur de juger si notre choix lui plaira.

## II

Un observateur et penseur de premier ordre, doué en même temps d'une intuition poétique — chacun conviendra qu'entre les auteurs anciens *E u r i p i d e* mérite cet éloge plus que personne. Eh bien, examinons sa conception de l'homme, autant qu'elle se présente dans le monologue célèbre de sa *Phèdre*<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> *Hippolyte* v. 373 suiv. Il va sans dire que j'ai profité de la traduction autant exacte que belle de M. L. Méridier.

„...Trézeniennes, qui habitez cette région extrême, vestibule du pays de Pélopes, déjà en d'autres circonstances, dans les longues heures de la nuit, j'avais réfléchi à ce qui corrompt la vie humaine“... Par cet avant propos solennel, surtout par les paroles *déjà en d'autres circonstances* nous sommes prévenus, que le poète va nous entretenir d'une matière qui dépasse de beaucoup l'intérêt du moment actuel. Ce n'est plus de Phèdre seulement et de son amour néfaste qu'il s'agira — c'est de la vie humaine en général et de ce qui la fait sombrer dans l'abîme noir du malheur et du crime. Quelle est donc la force funeste, que le poète rend responsable de ce désastre?

„Selon moi, ce n'est pas en suivant la nature de leur esprit que les hommes font le pire — car beaucoup ont en partage une raison qui est bonne. Non, voici comme il faut voir les choses. Nous avons la notion et le discernement de l'honnête, mais ne le mettons pas en pratique, les uns par paresse, les autres pour préférer au bien un plaisir qui s'en éloigne. Or maints plaisirs charment la vie—les longues causeries, les diverses récréations, dangereuse jouissance, et puis la mauvaise honte... Du jour où j'eus fait ces réflexions, nul poison ne devait les détruire pour me faire tomber dans la déraison; et je vais te dire la route qu'a suivi mon esprit. Dès que l'amour m'eut blessée, j'examinai comment le supporter avec le plus d'honneur. Je commençai donc par me taire et par cacher mon mal“—cela veut dire, par ne rien faire dans l'espoir que le mal va passer de lui-même... „En second lieu, je projetai de guérir ma folie en triomphant d'elle par la vertu. Voyant enfin que ces résistances ne viendraient pas à bout de l'amour, je décidai de mourir — la meilleure des résolutions sans conteste“. Phèdre traite son amour doublement criminel comme on traite une maladie: d'abord en laissant agir le temps; ensuite, en luttant avec elle par des moyens médicaux; enfin, ayant reconnu le mal comme incurable, en évitant des tourments plus atroces par une mort volontaire. Et c'est ce traitement là, — remarquons le bien, que lui conseille sa raison, — qu'elle a la ferme intention de suivre; elle le suivra jusqu'au bout...

C'est qu'elle y a réfléchi depuis longtemps: elle n'est pas de ceux qui se laissent corrompre la vie en se faisant dévier du chemin que la raison leur indique — dévier par quoi? Elle nous le dit: par cette force qui au dépit de la raison nous dirige vers le séduisant loisir, vers les plaisirs mondains, vers tout ce qui rend la vie douce et ignoble. Cette force déraisonnable, comment l'appel-

lerons nous? Euripide n'emploie pas le terme précis, mais c'est bien la *v o l o n t é*, la mauvaise volonté qu'il a en vue. C'est donc là la réponse à la question sur ce qui corrompt notre vie: c'est l'*a f f a i b l i s s e m e n t d e l a r a i s o n p a r l a v o l o n t é*. Voici pour l'homme antique—l'homme intellectualiste.

### III

Pour l'homme moderne, confrontons Euripide avec *S h a k e s p e a r e* et le monologue de Phèdre avec le monologue encore plus célèbre de Hamlet. La situation des deux est toute-à-fait analogue. Hamlet, lui aussi a un devoir à accomplir qui surpasse ses forces: le devoir de la vengeance. Dans cette détresse mentale il voit soudain apparaître une clarté bienfaisante: le chemin libérateur qui mène hors de la vie devenue insupportable. Sa résolution est prise — mais non, il ne l'exécutera pas. Dégouté de lui-même, il traînera cette vie corrompue jusqu'à ce qu'une force extérieure, le fleuret empoisonné de Laertès, ne l'en délivrera. Pourquoi? Parce que la réflexion s'interpose entre lui et sa résolution, en lui posant la question accablante: là-bas, hors de la vie, faudra-t-il être ou ne pas être? Écoutons ces méditations lugubres <sup>1)</sup>:

„Être ou ne pas être, c'est là la question. Y a-t-il plus de noblesse d'âme à subir la fronde et les flèches de la fortune outrageante — ou bien à s'armer contre une mer de douleurs et à l'arrêter par une révolte? Mourir... dormir... rien de plus. Et dire que par ce sommeil nous mettons fin aux maux du cœur et aux mille tortures naturelles, qui sont le legs de la chair: c'est là un dénouement qu'on doit souhaiter avec ferveur. Mourir... dormir—dormir! peut-être—rêver? Oui, là est l'embarras. Car quels rêves peut-il nous venir dans ce sommeil de la mort, quand nous sommes débarrassés de l'étreinte de cette vie? Voilà ce qui nous arrête. C'est cette réflexion là qui nous vaut la calamité d'une si longue existence... Qui voudrait porter ces fardeaux, grogner et suer sous une vie accablante, si la crainte de quelque chose après la mort, de cette région inexplorée d'où nul voyageur ne revient, ne troublait la *v o l o n t é* et ne nous faisait supporter les maux que nous avons, par peur de nous lancer dans ceux que

<sup>1)</sup> Traduction de Victor Hugo.

nous ne connaissons pas? Ainsi la conscience fait de nous tous des lâches; ainsi les couleurs natives de la résolution blémissent sous les pâles reflets de la pensée; ainsi les entreprises les plus énergiques et les plus importantes se détournent de leur cours, à cette idée, et perdent le nom d'action“.

„Ainsi la conscience fait de nous tous des lâches“ — *thus conscience makes cowards of us all*. Il va sans dire que le mot „conscience“ doit être pris ici au sens psychologique, non au sens moral, et qu'il correspond au mot allemand *Bewusstsein*. Les Anglais d'aujourd'hui expriment cette notion par le terme plus précis *consciousness*, et il serait peut-être bon que la langue française trouvât elle aussi un moyen d'éviter cet équivoque fâcheux. Aux temps de Shakespeare *conscience* avait les deux sens. Le traducteur allemand Schlegel paraît ne pas l'avoir su: il traduisit le mot par *Gewissen*, et son exemple entraîna, notons le en passant, tous les traducteurs russes. On se persuadera facilement que ce contresens ruine l'idée foncière de ce monologue.

Retournons pourtant à Hamlet. Ne nous semble-t-il pas que son poète ait lu le monologue de Phèdre et qu'il en ait voulu corriger la conception intellectualiste, qui devait choquer sa mentalité moderne? En effet, son héros, lui aussi, est hanté par le même cauchemar que l'héroïne d'Euripide, par la question obsédante: quelle est la cause de la corruption de la vie humaine? Mais sa réponse à lui est diamétralement opposée à celle de Phèdre: c'est la réflexion, la pensée, la conscience qui détourne notre volonté du beau chemin élu. Là-bas nous avons comme agent funeste l'affaiblissement de la raison par la volonté; ici c'est au contraire l'affaiblissement de la volonté par la raison. Voilà pour l'homme moderne — l'homme volontariste.

#### IV

Arrêtons nous ici pour un moment. Il semble, ai-je-dit plus haut, que Shakespeare ait lu le monologue de Phèdre et qu'il ait voulu le corriger. Or je crois qu'avec cette supposition nous sommes dans le vrai. Bien sûr qu'avec son *little latin and less greek*, quelques réserves qu'on ait à faire au sujet de cette raillerie d'un rival, il n'a pu lire l'original: mais cet original ayant été traduit en 1535 par Garnier en français, rien ne l'empêchait de

consulter cette traduction. Il l'a bien consultée; en voici les preuves:

D'abord, les doutes d'Hamlet à propos de l'au-delà, ce célèbre *être ou ne pas être*, est en flagrante contradiction avec ce qu'il a vu et entendu, ainsi qu'avec sa conviction religieuse de catholique croyant. Il a vu le spectre de son père: il a entendu ses plaintes concernant les peines du purgatoire qu'il doit endurer, comme ayant été arraché à la vie brusquement, *dans la floraison même de ses péchés*; et il ne doute pas qu'en tuant son meurtrier pendant sa prière et son repentir, c'est-à-dire, dans l'état de grâce, il n'enverrait ce misérable au ciel. Ce n'est donc pas dans la mentalité de son héros que le poète a pu puiser ces réflexions sur ce qui retient les hommes dans une vie devenue atroce — *cette crainte de quelque chose après la mort, de cette région inexplorée, d'où nul voyageur ne revient, qui nous fait supporter les maux que nous avons par peur de nous lancer dans ceux que nous ne connaissons pas*. Par contre il a pu les trouver en toutes lettres dans la tragédie d'Euripide qui les prête à sa nourrice (v. 189): *La vie humaine n'est que souffrances, sans nulle trêve à ses peines; mais ce qui peut être plus désirable que l'existence, est enveloppé de ténèbres et voilé de nuages. Aussi nous montrons nous follement épris de ce qui brille sur terre, qu'elle qu'en soit la nature, faute d'avoir l'expérience d'une autre vie et la révélation du monde infernal; nous sommes le jouet de fables vaines*.

Cette nourrice philosophe paraît avoir en général excité la curiosité du poète anglais; et vraiment elle en était digne. Voyez de quelle façon elle combat chez Phèdre la résolution vertueuse de se soustraire par une mort spontanée à un amour coupable... nous ne lui en gardons pas rancune, bien entendu, elle a voulu sauver la vie de son élève, mais c'est la façon qui nous intéresse. Eh bien, cette résolution n'est nullement vertueuse, tout au contraire. Puisqu'il est clair, que c'est un dieu qui a voulu l'amour en question, il est non moins clair, qu'en s'opposant à cet amour, la jeune femme s'oppose au dieu. C'est donc de l'outrecuidance (*hybris*); *car il n'est qu'outrecuidance à vouloir triompher des dieux*. — C'est tout de même une philosophie peu commune que celle, qui, non contente de trouver des excuses pour le vice, le tourne en vertu et de même la vertu en vice. Aussi nous voyons que Shakespeare en a profité pour le seul de ses personnages qui en était digne — pour son roi hypocrite Claudius. Voyez par quel tour d'adresse il tâche de persuader à son neveu de renon-

cer a son deuil vertueux. C'est donc Dieu qui a voulu la mort de son père: dès lors, *persévérer dans une affliction obstinée, c'est le fait d'un entêtement impie, c'est la preuve d'une volonté en révolte contre le ciel*. Evidemment Hamlet fait la sourde oreille à ces syllogismes; Phèdre l'avait fait aussi.

Je laisse de côté la question, si l'idée foncière de la tragédie — l'âme du roi assassiné plongée en tristesse par suite de l'impunité de l'assassin, la vengeance comme acte de piété filiale envers le père outragé — si cette idée n'est pas elle même empruntée à l'antiquité. Il est vrai qu'elle est antichrétienne autant que possible; il est vrai d'autre part, que c'est sous plusieurs points de vue l'Oreste de la tragédie grecque qui revit dans Hamlet. Soyons prudents tout de même. Dante lui aussi était bon catholique; et pourtant il suppose dans l'âme de son cousin Geri del Bello, assassiné par trahison, un courroux sombre contre ses proches parents qui ne l'avaient pas encore vengé: „Sa mort violente“, dit-il à Virgile, „qui n'est pas encore vengée par un associé de sa honte, l'a rendu irrité“ (*Inf. XXIX, 30*):

la violenta morte  
che non gli è vendicata ancor, diss'io,  
per alcun che dell' onta sia consorte,  
fece lui disdegnoso.

Nous avons dans les deux cas une invasion de la religion populaire dans la doctrine chrétienne.

Mais pour retourner au monologue du prince danois, son sens philosophique nous apparaîtra encore plus saillant, si nous le comparons avec le germe, que son poète a pu trouver dans sa source, c'est-à-dire dans la cinquième „Histoire prodigieuse“ de François de Belleforest. Là en effet Amleth s'adresse à sa mère, la reine Gêruthé, avec les paroles suivantes: „Et de quoi sert vivre, où la honte et l'infamie sont les bourreaux qui tourmentent notre conscience, et la poltronnerie est celle qui regarde le coeur des gaillardes entreprises et détourne l'esprit des honnêtes désirs de gloire et louange qui sera à jamais durable?“ Ici la pensée est tout-à-fait banale: ce n'est pas la réflexion opposée à la volonté c'est la poltronnerie opposée au courage. La vraisemblance n'est donc que superficielle; pour l'antithèse tragique qu'il prête à son héros, Shakespeare n'est redevable qu'à lui-même.



## V

Nous venons de parler du courage; ce sera le mot d'ordre qui nous conduira de la première paire confrontée à la seconde. Cette fois ce sera P l a t o n qui nous éclairera l'envisagement antique du problème en question.

Il lui a consacré un petit dialogue de ses premiers temps, auquel un des interlocuteurs, le stratège athénien Lachès, a donné le nom; et puisque dans ces temps là le philosophe aimait à faire ressortir ses dialogues d'une situation appropriée, qui contribuait elle aussi à la solution du problème posé, jetons un coup d'oeil sur cette situation.

Lachès ainsi que son collègue Nicias, deux hommes de guerre, sont invités par deux pères de famille athéniens, dont l'un est Lysimaque, fils du grand Aristide, pour donner leur conseil dans l'affaire de l'éducation de leurs fils — une éducation qui devra les rendre vertueux et avant tout courageux. Lachès ne dit pas non, mais il conseille de prime abord de faire entrer dans la conversation Socrate, homme jeune encore, mais déjà bien connu. Le vieux Lysimaque ne demande pas mieux: il a bien connu le père de Socrate, et il entend avec plaisir que son fils lui fait honneur. Il fait honneur à sa patrie aussi, répond Lachès; j'ai été témoin de sa conduite lors de la retraite de Déliion. Ah, si les autres avaient voulu être tels que lui! notre patrie n'aurait pas éprouvé alors ce rude échec.

Voici donc Socrate engagé dans la disputation. Il faut rendre les jeunes gens courageux; fort bien, mais qu'est-ce que c'est que le courage? Lachès, qui le possède au plus haut degré, nous le dira. Mais oui, répond Lachès, le courage, c'est la faculté de rester dans les rangs en combattant l'ennemi et de ne pas fuir. — Rien que cela? Est-ce que le courage ne saurait pas se faire valoir autre part que dans les rangs? — Eh bien, s'il vous faut une définition qui embrasserait tous les cas, j'appellerais le courage une sorte de persistance de l'âme. — C'est évidemment trop vague; il faudrait ajouter, persistance raisonnable. Et encore: si un malade voulait manger ou boire ce qui lui serait nuisible et le médecin persisterait à le lui refuser, serait-il courageux à cause de cela? Et ce qui est plus: voici en guerre deux camps opposés. Les combattants de l'un persistent en calculant raisonnablement qu'ils ont l'avantage du nombre et de la position et qu'en outre des troupes auxiliaires ne tarderont pas à venir; les combattants

de l'autre, privés de tous ces avantages, persistent quand même. Dans lequel des deux camps irons nous chercher les courageux? Pour les compatriotes des héros des Thermopyles la réponse n'est pas douteuse; Lachès la donne et reste confondu.

C'est maintenant le tour de Nicias; se réclamant des idées de Socrate lui-même il définit le courage comme science des choses dangereuses et non dangereuses. A merveille: mais la notion du danger implique la notion d'une chose à venir; or peut-il être une science du futur qui ne soit en même temps une science du présent et du passé? Certes il y a une difficulté là dedans; et tout de même Nicias ne voudrait pas renoncer à la notion de „science“ ni consentir à attribuer l'épithète de courageux à un être inconscient, tel qu'un enfant ou une bête; intrépide, soit, mais courageux, non. La disputation se jette dans une impasse, les deux militaires se tirent de la difficulté en recommandant à Lysimaque de se fier à Socrate pour l'institution de son fils, ce qu'il s'empresse de faire.

La définition est donc remplacée par un caractère. Qu'est-ce que le courage? demandons nous à Platon. Il nous répond: le courage, c'est Socrate — c'est cet homme merveilleux qui lors de la bataille de Délion, tout en se rendant compte de l'extrême péril qu'il encourait, a su se comporter d'une telle manière, que si les autres avaient suivi son exemple, Athènes au lieu de déplorer une défaite, aurait à se vanter d'une victoire de plus. Car qui dit Socrate, dit la conscience de soi-même au plus haut degré; appliquée à lui, la définition du courage comme science des choses dangereuses et non dangereuses se trouve être tout-à-fait raisonnable.

Mais, ce que Socrate était sous ce point de vue en face d'Athènes, Athènes l'était en face de l'Hellade et l'Hellade en face du monde entier; la définition étrange que nous venons de répéter trouve son commentaire dans les paroles de Périclès, que nous lisons chez Thucydide dans la célèbre oraison funèbre qu'il prête à cet homme d'état (II, 40,3). „C'est notre particularité à nous“, lui fait-il dire, „que de pouvoir en même temps encourir un péril et réfléchir sur ce que nous encourons; chez les autres, au contraire, c'est l'inconscience qui engendre le courage, tandis que la réflexion les rend indécis. Et pourtant il est juste d'attribuer la grandeur d'âme à ceux qui tout en se rendant parfaitement compte des choses dangereuses et des choses agréables, néanmoins ne

se laissent pas détourner du danger“. Les autres — qui cela, les autres? Hamlet nous l'a déjà dit sans le vouloir, mais nous le verrons encore plus clairement tout-à-l'heure. En attendant voici pour l'homme antique — l'homme intellectualiste.

## VI

Pour l'autre, nous demanderons sa conception caractéristique à un écrivain de notre époque—à celui qui plus qu'aucun a fouillé à fond l'âme moderne, L. T o l s t o y. L'âme moderne — j'aurais dû dire, pour être plus exact, l'âme de son peuple. Mais puisque c'est précisément le peuple habitant les vastes plaines de la Scythie, dont parle Platon dans le passage prophétique que j'ai cité au début de ce mémoire, cette restriction ne nous offre qu'un avantage de plus. Dans sa jeunesse, Tolstoy s'est donné beaucoup de peine pour résoudre le problème du courage; c'est en partie pour en venir à bout qu'il a pris part comme volontaire aux guerres du Caucase en 1852 et à la guerre de Crimée en 1854—55. Il nous en rend compte dans deux essais „L'attaque“ (*Nabieg*) pour celle-là et „Sébastopol“ pour celle-ci. C'est surtout de ce dernier essai plus ample et plus célèbre que nous aurons à nous occuper.

Est-ce que Tolstoy a connu le dialogue de Platon? Bien sûr qu'il l'a connu; il le cite même, chose curieuse, dans le premier des essais susdits, et c'est, chose doublement curieuse, pour le corriger. „Qui nommez-vous brave?“ demande-t-il à un capitaine, homme brave lui aussi. „Brave, brave?“ répéta le capitaine d'un air d'homme à qui une question pareille est posée pour la première fois; „brave est celui qui se comporte comme il doit“, répondit-il après avoir réfléchi un peu. „Je me rappelai“, continue l'auteur, „que Platon définit le courage comme la connaissance de ce qu'il faut craindre et de ce qu'il ne faut pas craindre et malgré le caractère trop général et trop vague de la définition du capitaine, je me dis que la pensée foncière des deux est à peu près la même, et que la définition du capitaine est même plus juste que celle du philosophe grec; car, s'il eut pu s'expliquer de la manière de Platon, il aurait probablement dit: brave est celui qui ne craint que les choses qui sont à craindre et ne craint pas celles, qui ne sont pas à craindre“. Ce que j'ai trouvé doublement curieux dans cette correction, c'est que l'auteur — évidemment sans s'en

rendre compte — supprime avec la notion de la „connaissance“ le trait caractéristique de l'intellectualisme platonicien.

Du reste Tolstoy était romancier, comme Platon était philosophe; chez le premier les réflexions n'étaient que des accessoires, ainsi que les parties narratives chez le second. Cherchons donc chez chacun d'eux les éléments qui lui sont propres. Si Platon, en suivant les péripéties du *logos*, son héros principal, nous donne une série de raisonnements et de définitions auxquelles il adresse tour à tour la question fondamentale: Serais-ce toi le courage? — Tolstoy passe de même en revue les divers personnages de son récit, en posant — discrètement, bien entendu — à chacun d'eux cette même question: serais-ce toi le vrai brave? Essayons un peu de le suivre dans cette revue.

Ici nous découvrons de prime abord une coïncidence très remarquable avec le *Lachès* du philosophe grec. Le lecteur se rappellera que celui-ci, avant d'entamer la discussion elle même, nous fait entrevoir la vraie solution du problème en nous montrant celui qui personnifie le vrai courage — le héros de Délion, Socrate. Le romancier russe fait de même; avant de nous faire connaître les divers braves de son récit, les Michailow, Kaloughin et les autres, il nous montre dans la pénombre moite et fétide de l'ambulance celui à qui — nous nous en doutons tout de suite — le prix de la bravoure sera décerné. C'est un soldat ou plutôt un matelot inconnu; il est ici le héros de la souffrance comme il a été là-bas, devant l'ennemi, le héros de la bravoure. Ce n'est pas lui, bien sûr, qui vous parlera de ses exploits; se sera celle qui est venue le soigner. Elle le fait avec une expansion naturelle. „C'est ma femme, monsieur“, lui fait dire l'auteur avec un geste bonhomme qui voulait exprimer une sorte d'excuse: „les femmes, vous savez, ça ne pense qu'à des bêtises“. Nous le quittons pour un moment sauf à le revoir, quand nous aurons fait la connaissance des autres; car, pour le dire dès maintenant, c'est de lui que nous entendrons la vraie condition du vrai courage — selon la conception moderne.

Les autres — ce sont des braves tout de même, tous ces défenseurs de Sébastopol, et l'auteur est loin de voir en eux l'objet d'une satire déplacée. Et pourtant la question s'impose: qui d'entre-eux est le plus brave, le vrai brave? Serait-ce par exemple le colonel Kaloughin au sabre cliquetant, avec sa belle *bravoure de gentilhomme* que lui attribue l'auteur en employant le terme français, bravoure qu'il fait valoir d'une façon si naturelle, quand

il a des témoins, quitte à ne pas se mettre trop en frais dans le cas où il n'en aurait pas? Ou bien serait-ce le capitaine Mikhaïlow, qui est allé de lui-même au terrible bastion No 4, quoique ce ne fût pas son tour? C'est un beau geste, assurément, que de dire au commandant supérieur: „Mon général, l'officier un tel, qui devait aller au bastion No 4, étant tombé malade, je vous demande la faveur de pouvoir y aller à sa place“. On le mettra dans le rapport, nul doute, et qui sait? le sabre d'or, la croix de St. Georges, un avancement accéléré en sera la suite. Dans des affaires comme cela, allez vous démêler la part de l'ambition? — Ou bien serait-ce encore l'enseigne Kozeltsov, ce garçon tout jeune, venu justement de l'école militaire, qui pourtant se comporte d'une façon si vaillante pendant l'assaut final? C'est qu'il n'a pas encore l'expérience du danger; cette bravoure admirable, qui sait s'il la déploierait encore, s'il avait une seconde fois à mourir? — Ou bien enfin serait-ce le troupier Melnikow, qui se promène dans les tranchées sous les boulets et les obus avec une mégarde si complète, comme s'il était dans la rue de son village natal? Demandez le plutôt à ses camarades, qui le connaissent; „Ça? C'est trop bête pour avoir peur“, vous diront-ils.

Décidément il y a des réserves à faire à l'égard de chacun; le seul qui soit au dessus de toute réserve, c'est toujours le matelot inconnu du premier chapitre. Comment a-t-il donc fait pour acquérir cette bravoure si tranquille, si simple, si touchante? Il nous le dit lui même de sa sincérité ordinaire: „L a c h o s e p r i n c i p a l e, monsieur, c'est de ne pas réfléchir du tout (c'est l'auteur qui a souligné ces mots); ça ne vous fait rien, quand vous n'y réfléchissez pas. Tout le mal vient de ce que l'homme réfléchit“.

Ici le lecteur n'aura pas de peine à se souvenir de l'aphorisme prophétique de Thucydide, que nous avons cité plus haut. „C'est notre particularité à nous que de pouvoir en même temps encourir un péril et réfléchir sur ce que nous encourons: chez les autres, au contraire, c'est l'inconscience qui engendre le courage, tandis que la réflexion les rend indécis“. Qui cela, les autres? — avons nous demandé là-bas. Je crois que nous le savons maintenant.

Et voici encore une fois pour l'homme moderne,—l'homme volontariste.

## VII

Inutile de multiplier les confrontations; puisque nous ne pouvons prétendre, dans ce bref mémoire, à épuiser la matière, employons plutôt le peu de place qui nous reste pour démontrer au lecteur l a v a l e u r p r a t i q u e de ce que nous avons obtenu. En effet le lecteur pourrait facilement, en ne s'en tenant qu'aux termes définitifs, trouver notre distinction trop vague et trop générale, ou trop peu nouvelle, et en somme peu productive. Intellectualiste, à la bonne heure; on nous l'accordera sans peine, en se ménageant toutefois le droit de substituer, le moment donné, sa propre mentalité à la mentalité antique et de bâtir sa critique sur cette substitution réputée indiscutable. Or c'est précisément ce que je voudrais écarter; pour y parvenir plus aisément, je vais signaler dans ce qui suit quelques bévues caractéristiques faites par des savants très estimés des derniers temps—bévues occasionnées par cette substitution inconsciente de l'âme volontariste moderne à l'âme intellectualiste de l'homme antique.

Permettez moi de commencer par un confrère, J. B. Mispoulet, philologue trop bien connu pour que j'aie besoin d'en relever les mérites. Sa double position de savant romaniste et de secrétaire-rédacteur de la chambre des députés à Paris lui a suggéré l'idée d'un livre très curieux intitulé *La vie parlementaire à Rome*. On voit aisément que le thème lui fournissait l'occasion de maintes comparaisons entre les deux mondes: aussi en a-t-il profité largement. En voici une. En 57 av. J. - C. le sénat délibère sur la révocation de Cicéron exilé. Tous sont d'accord pour donner cette satisfaction au „père de la patrie“, mais l'un des consuls, Métellus Népos, était l'ennemi personnel de Cicéron, et sans son consentement une résolution favorable était impossible. Alors le plus âgé des sénateurs, Servilius l'Isaurique, lui adresse une harangue ardente; en lui rappelant les gloires de sa race, de tous ces Métellus dont les noms accompagnent l'histoire de Rome dès les temps les plus reculés, il le supplie de ne pas déroger à des traditions si illustres en s'opposant au voeu du sénat. Métellus en fut touché jusqu'aux larmes: en répondant au vieux sénateur, il lui promet de ne pas faire d'obstacles à ce que la volonté du sénat fût exécutée.—Eh bien, Mispoulet, tout en registrant ce fait, dont la documentation est excellente, se refuse à croire que le consul romain ait été vraiment persuadé

par les arguments du vieux sénateur; il se rappelle l'aveu d'un parlementaire anglais, qu'entre tous les discours qu'il avait entendus fort peu avaient influencé son opinion et pas un son vote. En substituant inconsciemment la mentalité de cet homme très moderne à celle de Métellus, il parvient à conclure que toute cette scène n'ait été qu'une comédie concertée d'avance: Métellus se serait déjà rendu aux exigences du sénat dans un entretien privé et n'aurait voulu que décorer sa soumission par un geste passablement théâtral.

Est-il nécessaire de démontrer que la cause de ce scepticisme outré se trouve être précisément la substitution arbitraire de la mentalité moderne à la mentalité antique? Encore dans ma jeunesse, pour expliquer certaines incommensurabilités entre les deux mentalités, j'ai formulé la thèse — je vous prie de me passer le mot — de la persuasibilité fondamentale de l'homme antique et de l'impersuasibilité fondamentale de l'homme moderne; aujourd'hui après toutes les preuves que m'a fournies une lecture approfondie et une expérience prolongée, j'en suis convaincu plus que jamais. La déesse Peïthô ne serait jamais de notre panthéon; nous avons des opinions arrêtées, certes, mais ce n'est pas à la persuasion que nous en sommes redevables. Nous y poussons dedans comme dans notre peau, pour ainsi dire; quiconque voudrait nous les faire changer par voie de persuasion agirait, comme s'il voulait changer les contours extérieurs de notre corps: l'opération serait très douloureuse et n'aboutirait à rien. La chose est certaine; s'il nous semble quelque fois que tel ou tel autre ait changé d'opinion par suite des arguments présentés par un autre, nous pouvons tout de même être sûrs que le vrai motif y ait été un agent occulte de caractère volontariste — l'amitié, la haine, la complaisance, l'ambition, que sais-je? Non qu'il n'ait point d'exceptions; nous en reparlerons. Pour le moment revenons à nos bévues.

## VIII

C'est qu'en second lieu je voudrais parler d'un livre bien plus célèbre — de *L'étude sur Tite-Live* d' H. T a i n e. Tout le monde sait que c'est une oeuvre belle et profonde, riche en aperçus de nature synthétique comme tout ce qui a été écrit par cet historien philosophe et historien artiste, esprit large et fécond si

jamais en fut. Au cours de son étude il vient à parler des harangues dont l'auteur romain a décoré son oeuvre, aux célèbres *contiones*, qui jouaient autrefois un si grand rôle dans l'enseignement français — surtout de celles que le commandant d'une armée prononçait avant la bataille devant ses soldats pour les animer. Il y ajoute peu de foi. „Mes amis, il faut se battre; cette nécessité résulte pour nous des circonstances *a*, *b*, et *c*; et vous ne sauriez douter de notre victoire considérant premièrement que... secondement que... et troisièmement que... Quant à l'ennemi, si vous vous rappelez seulement primo ceci, secundo cela et tertio cela encore, vous conviendrez que sa résistance est purement un acte de désespoir. Vous voyez donc que la bataille est nécessaire; allez-y vaillamment“. Bien sûr que Tite-Live ne prétend pas reproduire exactement la vraie harangue que personne n'avait sténographiée; mais il veut nous faire croire, et selon toute apparence il y croyait lui-même, que c'était de la sorte que les généraux romains ou étrangers haranguaient leurs soldats avant d'en venir aux armes. Or il n'en est rien; les vraies harangues ont un tout autre aspect. Et pour le prouver, Taine cite quelques unes de ces vraies harangues prononcées dans les temps modernes par les généraux napoléoniens et autres; elles sont toutes caractérisées d'abord par un laconisme extrême, ensuite par l'abondance de mots que la décence nous force à indiquer par des points et enfin par le manque absolu de l'élément raisonneur.

J'ai suivi avec attention l'argumentation de l'illustre historien, mais j'en ai tiré une conclusion toute autre que la sienne. En effet, même abstraction faite de ce qui a été dit antérieurement, — il suffit de poser la question: qui serait-ce donc que l'on tromperait ici? Si vraiment le style martial de Kléber et des autres avait été le style antique — est-ce que les lecteurs de Tite-Live auraient souffert qu'il le gâchât d'une façon si évidente? N'oublions pas que parmi eux se trouvait l'empereur Auguste lui-même; celui-ci au moins savait comment il fallait s'adresser aux soldats! Et puis: les légionnaires d'Auguste et de ses prédécesseurs — c'étaient les mêmes qui en état de paix comme „Quirites“ formaient l'auditoire des harangues de Cicéron; or le style des *contiones* de ces deux hommes est pour ce qui nous intéresse ici absolument le même, vous trouverez dans le *de imperio Cn. Pompei* les mêmes *considéran*ts qui ont choqué Taine dans les harangues des généraux de Tite-Live. Disons nous donc que l'éloquence de Cicéron ait elle aussi manqué son but?



Mais nous savons fort bien qu'elle l'a atteint le plus complètement possible!

Il est curieux du reste, que dans l'antiquité plus avancée cet art de persuasion a été critiqué à peu près de la même manière par un précurseur du style moderne à cet égard, l'orateur M. Régulus; c'est Pline le Jeune qui nous en parle, Pline, le disciple de Cicéron dans l'art oratoire. „Une fois“, écrit-il (ép I 20), „Régulus me dit, quand nous étions tous les deux avocats dans le même procès: Toi, tu crois devoir développer tous les moments contenus dans la cause; pour moi, je tâche d'y décerner tout d'abord la gorge et je m'y élance dessus. C'est vrai, continue l'auteur, qu'il s'élance sur ce qu'il a choisi; seulement il se trompe souvent dans son choix. Je lui répondis que ce qu'il prend pour la gorge de la cause pourrait bien en être plutôt le genou et même le talon“.

C'est à l'époque de Trajan qu'appartient ce dialogue mémorable. Nous ne pouvons faire de la chronologie dans une matière tellement subtile; il n'y aurait pourtant rien d'étrange, si la nouvelle mentalité, celle qui devint commune dans le moyen âge, s'était déjà fait annoncer dès lors.

## IX

En troisième lieu ce n'est pas autant une bévue déjà faite que j'ai à critiquer, qu'une bévue possible que je voudrais écarter d'avance. C'est le livre bien connu sinon célèbre de G u s t. L e B o n: *La psychologie des foules* qui m'en donnera l'occasion. Pour l'apprécier dans toute son utilité il serait bon de le comparer avec un livre analogue appartenant à l'antiquité: je choisirai à cet effet un livre plus célèbre quoique moins connu: *l'Institution oratoire* de Q u i n t i l i e n. L'analogie ne paraît pas frappante au premier coup d'oeil; mais je vous prie d'avoir un peu de patience.

Qu'est-ce que c'est que le livre de Quintilien? Un manuel de rhétorique, très approfondi et très bon. Et qu'est-ce que c'est que la rhétorique? C'est l'art de persuader les hommes, c'est-à-dire l'art d'obtenir d'eux qu'ils pensent ou qu'ils agissent selon notre dessein. Et quels sont les moyens pour y parvenir? Si vous voulez, par exemple, qu'une assemblée de citoyens se décide pour telle ou telle action, vous devez lui démontrer que cette action est 1) possible, 2) juste, 3) utile et 4) honorable — ce sont les quatre points cardinaux de la persuasion. Les méthodes de l'argumenta-

tion sont telles et telles. Mais pour que vos efforts soient couronnés de succès, il faut que l'assemblée vous écoute de bon cœur; pour atteindre ce dernier but vous devez rendre votre discours aussi beau que possible. Or., la beauté d'un discours consiste en telles et telles qualités.

Voilà donc ce que c'est que le livre de Quintilien; quant à celui de Le Bon, il s'occupe dans sa partie principale du même problème: comment faire pour qu'une assemblée pense ou agisse conformément à notre volonté? L'auteur nous indique trois moyens. D'abord l'assertion; elle sera d'autant plus efficace qu'elle est décisive et pas encombrée de preuves. Ensuite la répétition — autant que possible dans les mêmes expressions; la répétition, avait bien dit Napoléon, est la seule figure rhétorique qu'on puisse prendre au sérieux. Et enfin la contagion, c'est-à-dire l'exemple contagieux. Mais pour que nos efforts soient couronnés de succès, il faut que nous puissions dominer l'assemblée par notre prestige, c'est-à-dire par cette force énigmatique que possède au plus haut degré le magnétiseur en face de son objet.

La différence entre les deux réponses est, comme on le voit, des plus tranchantes; comment l'expliquer? Evidemment les deux auteurs supposent deux conceptions différentes de la nature de l'homme. La conception de Quintilien est la suivante: l'homme est un être obéissant à la raison, mais qui doit être rendu enclin à cette obéissance par la beauté. La conception de Le Bon, par contre, la voici: l'homme est un être obéissant à la suggestion provenant d'une personne douée de prestige. Et qu'on ne m'objecte pas à l'égard de cette conception que l'homme de Le Bon c'est précisément l'homme de la foule; quiconque l'a lu, se rappellera qu'en usant de ce mot il y met beaucoup de complaisance. Sa foule à lui, c'est un peu tout le monde — à part les anachorètes, et encore à condition qu'ils ne lisent pas de journaux. Et à part aussi une élite dont nous reparlerons; mais cette dernière restriction, c'est moi qui l'ai ajoutée.

D'autres en ajouterons d'autres; le fond de la thèse restera immuable quand même. Et si j'ai parlé ici de Le Bon, ce n'est pas, je le répète, pour lui imputer une bévue, mais pour en prévenir une chez ses lecteurs inconsidérés. En effet il n'est que trop probable qu'un tel lecteur, en lisant les caractéristiques frappantes du savant sociologue, se soit dit: voilà l'homme — l'homme en général, tant antique que moderne. Or c'est précisément contre cette généralisation que je voudrais protester:

l'homme moderne, je ne dis pas, mais pour l'homme antique, tenons nous plutôt à la conception de Quintilien, qui assurément connaissait mieux son peuple à lui. Ce sera tout-à-fait d'accord avec ce que nous avons développé antérieurement: et pour ce moment ci, voilà ce que nous en profiterons.

Nul ne saurait nier que la rhétorique ait été la grande affaire de l'antiquité — à dire vrai, de toute l'antiquité depuis les temps les plus reculés, depuis Homère, jusqu'à l'époque du moyen âge; et chacun connaît son rôle très mince dans l'éducation et dans la vie moderne. D'où cette différence? L'antiquité s'est occupée de rhétorique, c'est-à-dire de bêtises, a dit Tolstoy dans un de ses derniers écrits; c'est parler outrageusement, d'abord, et puis c'est un expédient de fort mauvais aloi: on ne s'occupe pas de bêtises pendant des siècles, sans en être frappé de stérilité, et le monde antique ne l'était pas. Le problème se résoud d'une autre manière. La rhétorique étant l'art de persuader, elle est fort bien à sa place là, où elle a devant elle une âme persuasible — j'ai déjà demandé grâce pour ce mot — et elle ne l'est pas là où cette condition n'est pas remplie. Voilà pour l'homme antique aussi bien que pour l'homme moderne.

## X

Force nous est donc de nous rendre compte de cette différence fondamentale entre l'homme antique et l'homme moderne, si nous voulons être justes dans l'appréciation des divers agents dans l'histoire des deux mondes. Mais ce n'est pas tout, et ma tâche serait mal accomplie, si je ne voulais profiter de l'occasion pour mettre en relief un fait d'ordre supérieur, concernant les deux âmes mises en relations immédiates. Que si vraiment l'âme antique est une âme foncièrement intellectualiste, tandis que dans l'âme moderne l'élément volontariste est prédominant, nous comprenons facilement le rôle éducatif de la première auprès de la seconde: nous n'avons pas besoin de maîtres pour apprendre à vouloir, nous en avons besoin pour apprendre à penser. Et nous comprenons aussi que ce rôle éducatif de l'antiquité auprès de l'âme moderne, appelé vulgairement enseignement classique, n'est pas fixé à une seule période d'apprentissage, comme le croit beaucoup de gens, qui tout en convenant de la grande valeur civilisatrice des diverses renaissances, que le monde moderne a éprouvées, voudraient tout de même les con-

finer dans un passé désormais définitivement surmonté: quelle flatteuse que puisse nous apparaître cette supposition, la biologie s'y oppose. L'élément volontariste est dans l'âme moderne une faculté innée, l'élément intellectualiste, par contre, une faculté acquise précisément par le contact avec l'âme antique, que nous donne l'enseignement classique; or il n'y a que les facultés innées qui se transmettent par hérédité, les facultés acquises ont besoin d'être réacquises par chaque nouvelle génération. Ce n'est que par ce moyen que nous obtiendrons pour chaque génération une élite intellectuelle, créée par l'amalgame de l'âme moderne volontariste avec l'âme antique intellectualiste. C'est cette même élite que j'ai eue en vue plus haut en l'opposant aux hommes de la foule, dont Lebon a donnée la psychologie. Car c'est un mot admirablement vrai que j'ai emprunté à un pédagogue français: „l'enseignement classique ne s'adresse pas à une élite — il en fait une“.

Mais, pourrait-on objecter, le pauvre prince danois, dont on a parlé dans la première confrontation, ne se croyait évidemment pas appartenant à une élite privilégiée, quand il se plaignait de l'affaiblissement de sa volonté par la raison. C'est vrai, mais nous pouvons obtenir le mot de l'énigme en nous adressant à un autre poète anglais. Al. Pope a bien dit: c'est une chose dangereuse qu'un apprentissage trop court — *a little learning is a dangerous thing*. Hamlet a bien fait ses études à Wittenberg, en se faisant pénétrer de la logique d'Aristote sous la direction de ses maîtres scolastiques; il y est resté à mi-chemin, sans avoir pu obtenir la permission de les terminer. Le peu d'intellectualisme qu'il y a puisé a suffi pour ébranler sa volonté, mais ne pouvait encore suffire pour affermir sa raison. Et quand je lis, qu'il donne sa *voix mourante* au jeune prince norvégien Fortinbras, qui, lui, n'avait jamais été à Wittenberg, je me demande, si ce n'a pas été un acte de désespoir prématuré.

Il y avait un temps où j'étais enclin à donner à cette question une réponse affirmative. C'était il y a trente ans; les descendants de Fortinbras venaient, les premiers en Europe, d'abolir l'enseignement des langues classiques dans les écoles primaires supérieures de leur pays. Pour moi, qui était alors professeur à St. Pétersbourg, c'était une rude épreuve. Défenseur de l'enseignement classique, je n'eus plus le moyen d'opposer à ses agresseurs le *consensus gentium* „Voyez la Norvège“, me disaient ils d'un ton triomphant, „elle a bien su se débarrasser de vos Grecs

et de vos Romains. Que ne suivons nous son exemple?—„Ayez donc un peu de patience“, leur répondais-je. „Nous ne voyons jusqu'à présent que le fait, nous ne voyons pas encore ses suites. L'apprentissage classique a donné à la Norvège un Ibsen, un Björnson, un Kjelland, (quoiqu'il en dise), un Grieg et tant d'autres, qui font la gloire de ce pays, bien plus respectable par la valeur que par le nombre de ses habitants; à présent que cet apprentissage est prétendu fini, voyons ce que lui donnera la nouvelle ère“. Eh bien! mon attente n'a pas été vaine: l'ostracisme de l'enseignement classique n'a pas duré plus de vingt ans; depuis 1917 notre aimable hôtesse possède de nouveau sa vieille, sa bonne école et avec elle le gage du progrès intellectuel et moral dans l'avenir que nous lui souhaitons tous aussi lumineux que possible.

---