

*Étranger, ma coutume est d'honorer les
hôtes, quand même il m'en viendrait de plus
piteux que toi ; étrangers, mendiants, tous
nous viennent de Zeus.*

Homère (VIII^e s. av. J.-C. ?), *Odyssée*.

Homère se réfère ici au devoir d'hospitalité envers autrui, marque de la dignité de l'homme et du respect envers l'étranger au-delà de son origine, sa condition sociale ou sa religion. Le passage cité renvoie à l'accueil d'Eumée envers Ulysse, son ancien maître qu'il ne reconnaît pas, lors de son retour à Ithaque. Ce qui confère à ce geste un caractère exceptionnel, c'est le fait qu'il ne se fonde en aucune mesure sur une loi juridique, mais sur une loi non écrite, un idéal moral selon lequel autrui, bien qu'étranger, est à la fois le même que soi et son prochain. Preuve en est de cette action vertueuse l'attitude d'Eumée qui commence par prendre soin de son hôte, avant de lui demander son nom et son origine. Aider d'abord, s'informer ensuite, tel est l'idéal d'humanité dans la culture de l'ancienne Grèce. Cette attention à l'égard de ce pauvre vieillard aux allures d'errant se fonde sur le sentiment d'humanité que chaque homme a en partage, du fait même de sa condition de mortel. Rappelons que celle-ci est la marque de distinction entre les hommes et les dieux, puisque les premiers sont incapables d'amadouer la mort, de faire plier Hadès, le maître des Enfers : bien qu'ils descendent de Zeus, ils ne portent pas en eux le caractère d'immortel. Toutefois, dans la poésie homérique, cette moralité n'est pas exclusive car elle se conjugue avec son contraire, à savoir la plus grande cruauté, qu'elle se révèle dans les conflits guerriers ou bien dans la mise à mort de ses héros. La tension entre l'humanité et l'inhumanité, entre la pitié et la cruauté, est alors la preuve de cette double dimension de l'homme pris entre la divinité et l'animalité qui sied à sa condition d'humain. Bien plutôt, il serait plus juste d'affirmer que l'homme affirme sa puissance aussi bien dans le bien que dans le mal, montrant ainsi toute sa démesure. Du coup, le

terme humain prend également un double sens : dans un sens positif, ce qui renvoie à la dignité, dans un sens négatif, ce qui s'oppose au divin et désigne l'inhumanité.

Cette contradiction n'est qu'apparente chez Homère, selon la nature des rapports humains qui sont à l'œuvre. S'il s'agit d'un rapport à un étranger, qui par définition est inconnu et avec lequel tout rapport hiérarchique est nul, il existe alors une relation d'hospitalité puisque l'autre est considéré sur un même pied d'égalité que soi, autrement dit, l'étranger est perçu comme un homme et mérite, à ce titre, le respect. Cela dit, s'il s'agit d'un rapport hiérarchique, à savoir une relation entre fort et faible, autrui n'est plus considéré comme un homme mais comme un inférieur, qui ne mérite pas les mêmes égards. Il existe alors un droit sur l'autre, un droit à disposer de sa force, de sa vie. La hiérarchie opère donc une transformation du rapport à l'autre puisqu'elle introduit la notion de force et donne ainsi un droit. Ceci est la preuve que pour Homère la nature est inégalitaire et élitiste et c'est cette relation qui constitue l'équilibre des choses et des êtres. Cependant, bien que cette hiérarchie traverse la société et les rapports humains, le sentiment d'humanité se fonde en dernier lieu sur l'idée qu'au-delà des différences des classes et de statuts, les hommes restent mortels, ce qui signifie qu'il est alors possible de voir en tout homme le même être mortel que soi. C'est en cela que la présence de l'étranger, au lieu de se manifester comme menace, est, dans la culture homérique, l'occasion donnée pour affirmer ce qu'il y a en soi de dignité morale, en venant en aide au plus démuné que soi.



Homère, *L'Iliade*, trad. P. Brunet, Seuil, 2010.

Romilly Jacqueline (de), *Homère*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2005.

Conche Marcel, *Essais sur Homère*, Paris, PUF, 1999.

*Ce qui est taillé en sens contraire
s'assemble ; de ce qui diffère naît la plus
belle harmonie, et c'est la discorde qui
produit toutes les choses.*

Héraclite (540-480 av. J.-C.), *Fragments*, fr. 8.

L'influence de la pensée d'Héraclite est considérable : de Platon à Heidegger, nombreux sont les auteurs qui dans leur œuvre reprennent, commentent ou dépassent les analyses du philosophe présocratique. Cela s'explique par l'étude concernant le rapport entre l'être et le devenir, l'un et le multiple et qu'il convient de reprendre à partir de la notion de discorde, et, plus rigoureusement, à partir de l'opposition entre termes contraires. Cette discorde, qu'il est possible de poser comme conflit, lutte, guerre, relève chez Héraclite de la nécessité au sens où les éléments qui composent l'univers ne trouvent leur équilibre, leur raison d'être et leur élan vital que dans la mesure où ils se trouvent en tension. Autrement dit, c'est cette discorde qui leur donne vie et qui leur permet de s'affirmer, ce qui implique que les contraires, bien qu'opposés, se trouvent nécessairement en relation, sous la modalité d'une tension. Ce qu'il faut bien saisir, c'est que cette dynamique d'opposition n'est pas limitée à un seul modèle. En effet, l'opposition peut se décliner en deux versions principales : l'une au sein de laquelle les opposés sont produits simultanément par un sujet unique – par exemple, l'eau de la mer peut être nocive pour l'homme et bienfaisante pour les poissons, une route inclinée se présente à la fois comme une descente et une montée selon la perspective adoptée ; l'autre par le fait que les opposés sont reliés entre eux car ils appartiennent au même processus et s'inscrivent dans un même devenir : la jeunesse et la vieillesse se succèdent au cours d'une même existence. Une telle dynamique souligne par conséquent que l'opposition non seulement n'est jamais absolue, puisqu'elle implique entre les termes une relation, mais de plus, elle est le fondement et la raison d'être de l'existence et de la permanence des choses naturelles : discorde et nécessité vont de pair.

Cette conception de l'être et du devenir est décisive puisqu'en explicitant que les opposés sont liés entre eux, cela nous conduit à formuler une série de conséquences : les éléments de l'univers participent à la fois de l'unité et de la multiplicité car un même état peut certes changer mais il appartient à la même essence ; de même, deux éléments en discorde, au-delà de leur opposition, participent à une unité qui est celle qui naît nécessairement de leur relation. Ensuite, cela signifie que les choses appartiennent à un tout qui ne trouve son équilibre et sa beauté qu'à partir de cette dynamique constituée par la discorde. En d'autres termes, il existe dans l'univers un fondement commun à toutes les choses, qu'Héraclite définit comme *Logos*, à savoir mesure, proportion, raison. Ce *Logos* permet ainsi de rattacher toute la multiplicité et la diversité des éléments à un tout cohérent qui leur donne leur équilibre et en assure l'existence. Cette empreinte du devenir suggère qu'il existe un flux perpétuel dans l'univers selon lequel l'identité de chaque chose n'est constituée qu'au sein d'un processus dont la permanence est assurée par cette appartenance au tout. Enfin, du point de vue éthique, c'est la connaissance de cette dynamique fondée par le *Logos* qui est en mesure d'accorder à l'homme la connaissance du monde et de lui-même, ce qui montre que l'homme est lié à l'univers, et que seule la connaissance de l'univers est en mesure de permettre à l'homme de se perfectionner et d'être en harmonie avec la discorde. Dans ce cas, la discorde ne doit plus être comprise comme un affrontement mais comme une opposition constitutive dans laquelle l'être et le devenir sont réconciliés.



Axelos Kostas, *Héraclite et la philosophie*, Paris, Minuit, 1962.
Bernard Jean-Pierre, *L'Univers d'Héraclite*, Paris, Belin, 2000.

*Quel mortel reste juste
s'il ne redoute rien ?*

Eschyle (526-456 av. J.-C.), *Les Euménides*.

Oreste, qui vient de tuer sa mère Clytemnestre, devient la proie des furies vengeresses qui réclament justice. Bien qu'Oreste ne cherche pas à se déculpabiliser de son acte, il indique que c'est bien Apollon qui lui a donné l'ordre de s'exécuter, ce qui conduit Athéna à une impasse : comment condamner cet acte en ayant recouru à la loi divine, si cet acte a été motivé par une divinité ? La pièce d'Eschyle *Les Euménides* est doublement fondatrice car elle pose la nécessité de la loi et la légitimité d'un tribunal qui soit constitué d'hommes. Sur le premier point, Eschyle insiste sur l'idée qu'une communauté humaine ne peut vivre en paix qu'à condition d'être soumise à un ensemble de lois dont la force tient surtout à la crainte que ces lois inspirent. Cela suggère implicitement que les hommes non seulement ne peuvent vivre sans lois, mais de plus, que c'est bien la crainte d'être punis qui motive leur obéissance ; autrement dit, l'homme étant foncièrement égoïste, il n'obéirait sans doute pas aux lois si celles-ci n'avaient sur lui aucun pouvoir coercitif. Sur le second point, confrontée à l'opposition qui existe entre les divinités pour se prononcer sur le cas d'Oreste, Athéna décide, pour lever cette difficulté, de créer un tribunal composé uniquement d'êtres humains. Il s'agit ici de l'impossibilité de recourir aux sentences divines pour juger les hommes puisqu'il n'existe pas de consensus entre les divinités : dorénavant, les hommes seront à la fois seuls juges et coupables. Ce qui est significatif dans la création de ce tribunal humain, c'est le fait que les hommes doivent assumer à la fois la responsabilité de leurs actes et la responsabilité de leurs jugements, étant obligés par là à réfléchir à la constitution d'un dispositif composé de lois communes extérieures qui puissent assurer des sentences justes. Afin que cela soit effectif,

ce dispositif devra alors se doter d'un pouvoir suffisamment coercitif pour se faire obéir, ce qui introduit alors la nécessité d'établir une institution humaine dotée d'un véritable pouvoir de contraindre.

Cette conversion de la justice divine en une justice humaine pose cependant deux problèmes : d'abord, celui de la responsabilité, car si l'acte d'Oreste, ne fait que répondre à un premier crime commis par Clytemnestre, alors il existera toujours un alibi qui puisse, et cela dans une régression à l'infini, déresponsabiliser l'auteur de l'acte. Il est important alors d'assumer que chaque acte est d'abord commis par un agent libre et conscient de ses actes. Ensuite, se pose la question de l'objectivité et de la possibilité pour les hommes de rendre des sentences parfaitement justes. En effet, si les hommes sont juges et coupables, cela peut alors donner lieu à un droit positif lié par exemple aux seuls intérêts du souverain. Dans ce cas, à partir de cette pièce, il faudrait anticiper l'idée que les errements de la loi sont peut-être dus aux seules décisions humaines qui, en l'absence d'un principe universel ou d'un fondement divin, sont incapables de se prononcer objectivement. Ou bien, c'est en raison de cet état de fait que les hommes sont obligés de réfléchir à un dispositif juridique, objectif et rationnel, indépendant du pouvoir et des intérêts des juges. En ce sens, la constitution d'un tribunal humain est un problème à résoudre et une exigence à accomplir : un problème, car la justice n'y est pas d'emblée garantie, et une exigence, car l'humain doit, à partir de ses propres compétences et limites, faire progresser le monde du point de vue moral et cela en ayant recours à des principes juridiques irréprochables. C'est pourquoi le geste d'Athéna fonde l'horizon de tout principe juridique humain, à savoir, établir une justice humaine fondée sur un principe universel, indépendant des intérêts humains.



Eschyle, *Tragédies complètes*, trad. M. Delcourt, Paris, Gallimard, 1989.
Reinhardt Karl, *Eschyle, Euripide*, Paris, Gallimard, 1991.

*Et je n'ai pas cru que tes édits puissent
l'emporter sur les lois non écrites
et immuables des Dieux,
puisque tu n'es qu'un mortel.*

Sophocle (496-406 av. J.-C.), *Antigone*.

Le conflit que connaît Antigone est le suivant : son frère Polynice, tué dans la lutte fratricide l'opposant à Étéocle, est l'objet d'un décret promulgué à Thèbes par le roi Créon qui, pour se venger, interdit que son corps soit enseveli. Dans ce contexte, Antigone se retrouve dans une impasse : soit elle agit contre l'ordre de Créon et se retrouve alors condamnée, soit elle respecte ce décret, et dans ce cas, elle va à l'encontre des lois morales non écrites selon lesquelles il est du devoir de chaque humain d'ensevelir ses proches. Il existe donc ici une contradiction entre la loi juridique et la loi morale, la loi écrite et la loi non écrite. Ce qui confère la dimension tragique à cette pièce, c'est l'idée qu'il n'y a guère de solution satisfaisante dans l'un ou dans l'autre cas. Face à ce choix, Antigone est condamnée d'avance, soit par l'autorité de l'État, soit par les dieux. Ce qui explique la décision d'Antigone d'ensevelir son frère, et par suite, d'être mise à mort, c'est l'idée que l'autorité des dieux et de leurs lois est sans commune mesure avec celle des hommes. Tout ce qui est dicté par les dieux a une valeur absolue en raison même de leur nature : les dieux sont insensibles à l'âge et au temps, à l'effort et à la souffrance. Le choix d'Antigone est, de ce point de vue, un moindre mal, au sens où les règles morales qui se réclament d'un ordre divin ont une valeur inconditionnelle qui dépasse de loin les règles humaines. Autrement dit, pour Antigone, il est préférable d'être puni par les hommes au moyen de leurs règles terrestres et conventionnelles que d'être poursuivie éternellement par la justice divine et le courroux des dieux. De là cette vision contrastée entre le monde des dieux et celui des hommes : le premier représente l'éternel, la stabilité, la pérennité, alors que le second s'inscrit dans la contingence, l'instabilité, le relatif.

Cette vision sur l'opposition qui se révèle entre l'ordre divin et l'ordre humain est constituée surtout pour mettre en évidence la condition de l'homme. La vie humaine, ses règles et lois sont soumises aux changements, à un perpétuel devenir, qui montrent à quel point elles ne relèvent d'aucune nécessité. Une telle lecture nous indique que les lois humaines, et c'est cela le point essentiel de cette œuvre de Sophocle, bien qu'elles se fondent sur une constitution juridique, ne sont pas nécessairement justes du point de vue moral. Autrement dit, il est possible, à partir de l'ordre terrestre, de voir surgir une opposition entre le droit et la morale, qui dans le cas d'Antigone se résout par l'obéissance aux dieux, qui sont l'expression d'un ordre éternel. Il s'agit là d'une vision de l'homme qui se constitue par opposition à un idéal. Toutefois, ce qu'il convient également de souligner, c'est que cette vision des dieux n'est pas non plus idéalisée dans la mesure où les dieux eux-mêmes sont sujets aux passions. Ce qui revêt un caractère sacré, ce sont leurs lois qui, en raison de leur condition de divinité, acquièrent une dimension impérative. De cette considération, il ne faut pas conclure à une vision pessimiste de l'homme. Bien au contraire, s'il est vrai qu'Antigone ne peut se présenter comme un modèle, il faut certes avouer qu'elle est un exemple d'un cas limite de ce que l'homme peut être, de la dignité et grandeur qu'il est en mesure de manifester au-delà de sa condition de mortel. Ce dépassement de soi pour conserver son honneur et celui de son frère, ce refus du compromis et cette acceptation de la mort sont, paradoxalement, un défi à notre propre finitude.



Sophocle, *Œdipe roi*, trad. V. H. Debidour, Livre de Poche, 1994.
Jouanna Jacques, *Sophocle*, Paris, Fayard, 2007.
