

Approches de la pensée ancienne :

Ploutarkhos

Remarque préliminaire.

Ce texte ne reproduit pas le cours donné à l'UTAQ en automne 2014 : il est la fusion du cours qui fut préparé par écrit, le cours qui a été bel et bien donné et qui intégrait les questions et objections des étudiants, et le cours qui a été repensé *à froid*. En conséquence, ceux qui ont assisté au cours trouveront des choses qui ont été éliminés lors de la prestation, retrouveront certaines, mais pas toutes, les considérations faites à brûle-pourpoint, et découvriront des corrections ou additions faites après coup.

Première semaine

Le cours et Ploutarkhos

Reprendre la description du cours.

Commençons le cours en reprenant le plan de cours pour y ajouter des remarques et des éclaircissements.

Nous sommes, semble-t-il, des hommes et des femmes postmodernes. Mais la Modernité, et donc la Postmodernité, se définit en l'opposant à l'Antiquité. Ainsi par esprit d'escalier, il faut savoir ce que sait qu'être ancien, sans quoi notre postmodernité demeure mystérieuse.

Être un Québécois de notre génération, c'est être un Moderne : voilà ce qu'on veut dire quand on emploie l'expression « la Révolution tranquille ». Il y en a pour dire qu'être un Québécois de la génération de nos enfants et de nos petits-enfants, c'est, et ce sera, être un Postmoderne, qui est une sorte de Moderne au carré.

En tout cas, un Québécois d'aujourd'hui se situe en opposition à une ancienne façon de penser et de vivre, qui est liée à la tradition, surtout à la civilisation gréco-romaine, et à la religion, surtout la religion chrétienne.

En revanche, comprendre ce que nous sommes demande, semble-t-il, que nous comprenions au moins un peu le contraire de ce que nous sommes : les contraires s'éclairent, et c'est en mettant du blanc à côté du noir qu'on voit mieux la blancheur du blanc. En conséquence, il est utile de réfléchir sur ce que c'était que les anciennes façons de penser et de vivre, ne serait-ce que pour mieux comprendre ce que nous sommes. Pour le dire autrement, si on veut comprendre la Révolution tranquille, il faut comprendre au moins un peu ce qui a été révolutionné par ladite révolution.

Dans l'espoir de réduire ce mystère, il s'agira de comprendre un peu ce qu'est l'esprit ancien en lisant deux œuvres à la fois philosophiques, historiques et littéraires de penseurs dont le statut est sans controverse. Or parmi les Anciens, Ploutarkhos est un véritable maître. Bien mieux, il

est un maître qui a enseigné aux modernes ce que c'était que de ne pas être moderne. Ainsi des penseurs aussi divers que Montaigne, Rousseau et Nietzsche, et un artiste aussi important que Shakespeare, lui doivent beaucoup.

Quel est le mystère? Le mystère de ce que nous sommes: nous sommes ceci ou cela, mais nous ne nous connaissons pas. Je suppose ici avec vous que je ne me connais pas, ou que je ne me connais pas assez, et que cet état de fait ne m'est pas particulier. Voilà pourquoi la commande première de la philosophie et ancienne et moderne et postmoderne est de se connaître. On trouvait sur le temple d'Apollon à Delphes la commande suivante: «Connais-toi toi-même.» Donc se connaître comme être humain moderne demande, au moins un peu, qu'on connaisse ce qu'est cet animal bizarre qu'est un être humain ancien. En tous cas, si vous croyez que vous vous connaissez assez, et que vous vous connaissez assez en particulier en ce qui a trait à votre statut d'homme ou de femme moderne, vous n'avez pas besoin de ses rencontres.

Or les Anciens ont disparu, ce qui veut dire qu'en principe, nous Modernes, nous n'avons pas de faits que nous pouvons observer. Pour connaître les Anciens, tels qu'ils étaient, il faudrait une machine à remonter dans le temps. Or une telle machine existe: ce n'est pas une chose technique produite par la science moderne; c'est le livre, un objet technique produit par

les Anciens, soit dit en passant, et qui, dit-on, est de plus en plus méprisé par les Modernes, et encore plus par les Postmodernes. En quoi un livre est-il une machine à remonter dans le temps ? En ceci : un livre écrit autrefois permet à celui qui le lit aujourd'hui de rentrer dans la tête, le cœur et même les habitudes physiques de quelqu'un qui vivait autrefois.

Je me permets ici de signaler que Pierre Foglia a écrit un texte magnifique tout dernièrement dans la « Presse », un texte qui porte le titre « Le problème avec l'école ». Il écrit ceci : « Il faudrait demander aux éducateurs : “ Combien de livres avez-vous lu ? ” On ment beaucoup, pas seulement les profs, à propos des livres qu'on ne lit pas ; il n'est pas de statistiques plus farfelues que celles sur la lecture. [Je crois qu'il y a d'autres statistiques farfelues, par exemple, celles qui portent sur le sexe.] D'ailleurs, beaucoup de gens entendent cette question comme si on leur demandait : combien avez-vous acheté de livres ? Mais non ! Pas acheté, lu. » Il ajoute une série d'auteurs qu'un professeur, ou un instituteur, québécois devrait avoir lus, et qu'il n'a pas lus. J'ajouterai ici une autre liste. Celle qui permet aux Québécois d'être des Occidentaux. Des livres qui ne sont lus par presque aucun enseignant contemporain.

Il y aurait toutes sortes d'œuvres dites anciennes à lire, par exemple des textes sacrés mettons la Bible ou la *Théogonie* de Hésiodos, par exemple des œuvres théologiques, mettons *Vie de Constantin* d'Éusébios de

Kaisaréia ou les *Confessions* d'Augustinus Hipponensis, par exemple des œuvres philosophiques, mettons un ou deux dialogues de Platôn ou le traité « De la nature des choses » de Lucrétius, par exemple des œuvres historiques, mettons les *Enquêtes* de Hérodotos ou les *Histoires* de Polubios, par exemple enfin des œuvres littéraires, mettons l'*Iliade* de Homéros ou l'*Antigonê* de Sophoklès.

Or parmi ces nombreuses possibilités, il y a les œuvres, très nombreuses de Ploutarkhos. Ici donc pendant quelques semaines, nous avancerons sur cette voie, en écoutant la voix de Ploutarkhos, ou plutôt en lisant quelques-uns de ses textes. Mais il ne faut jamais oublier que c'est pour mieux nous comprendre en comprenant mieux ce que c'est que d'être un Ancien, et qu'en comprenant cela, nous cherchons à nous comprendre nous-mêmes, nous Modernes. Il faudrait expliquer un peu plus pourquoi choisir Ploutarkhos, soit à partir de son influence, et je le ferai sous peu.

Pendant dix semaines, nous tenterons de comprendre ce que c'est que d'être ancien (une question philosophique, anthropologique ou politique) en lisant deux œuvres de Ploutarkhos, soit son *Démon de Socrate* et ses *Vies* d'Alcibiade, de Coriolan, d'Alexandre et de César.

Le calendrier des travaux est le suivant :

1^{ère} semaine : présentation des thèmes, du mode d'analyse du cours, du contexte historique des œuvres et de la biographie des auteurs

2^e – 5^e semaines : *Démon de Socrate*, ou la philosophie mêlée à la philosophie.

6^e – 7^e semaines : *Alcibiade et Coriolan*, ou la philosophie mêlée à la politique.

8^e – 9^e semaines : *Alexandre et César*, la philosophie mêlée à la politique II.

10^e semaine : qu'est-ce qu'être ancien selon Ploutarkhos ?

Je signale la division en trois de nos dix rencontres : une première rencontre qui met en perspective le but à atteindre et les moyens qui seront mis en place pour atteindre le but, ou du moins s'en rapprocher ; puis huit rencontres consacrées à la lecture et la discussion des pages de Ploutarkhos, huit rencontres en deux temps, mettons quatre et quatre, soit celles qui portent sur une œuvre dite morale, et ensuite celles qui portent sur quelques œuvres dites biographiques (je reviendrai sur cette distinction) ; une dernière rencontre où nous tenterons de tirer quelques conclusions de nos lectures.

Le texte du *Démon de Socrate* sera offert en notes de cours. Les textes des *Vies parallèles* seront offerts à la bibliothèque Zone (GF, *Vies parallèles*

I) ; on pourra aussi trouver ses textes sous forme e-book sur Internet.

Chacun est libre de choisir les versions des textes qui seront lus. Mais je me référerai en principe aux textes signalés dans les éditions signalées. Au courant des rencontres, je me permettrai ici ou là de faire référence aux textes grecs et à certains mots du texte. En principe, je râlerai contre les traducteurs, ces personnages essentiels, mais bien imparfaits, presque aussi imparfaits que les professeurs des universités du Québec en général, et de l'université Laval, en particulier.

La vie de Ploutarkhos

Ce qu'on sait de Ploutarkhos vient surtout de son œuvre : il fut un homme, un penseur et un écrivain important, mais pas aussi important que Platon ou Aristote, par exemple ; en conséquence, on sait bien peu de choses à son sujet par des sources autres que lui-même. Il n'en reste pas moins qu'on aime bien, c'est humain, savoir quelque chose au sujet des gens avec qui on passe du temps ; voilà pourquoi je dis quelques mots à son sujet. S'il y a des questions supplémentaires, on pourra les poser, et je répondrai si j'ai l'information ; si je n'ai pas de réponse à offrir, je chercherai pour en trouver.

45 : naissance à Khairônia.

Ploutarkhos fut un Grec dans un monde dominé par les Romains ; plus exactement, il est né dans l'Empire romain impérial. Parler ainsi, ce n'est pas être redondant, car il y a d'abord eu un Empire romain républicain, et ensuite une Empire romain impérial, et ensuite encore une Empire romain chrétien. Ploutarkhos a vécu durant le Second Empire romain, si vous le voulez.

Expliquer qui sont Claudius (empereur romain quand Ploutarkhos naît, il est le dernier empereur césarien), Nero, Galba, Otho, Uitellius, Uespasianus, (une seule année pour quatre empereurs), Titus, Domitianus (fin de la dynastie flavienne), Nerua (début du longue dynastie d'empereurs dits antonins), Traianus, Hadrianus (empereur romain quand Ploutarkhos meurt).

On pourrait tout résumer en disant que Ploutarkhos a vécu en gros durant l'époque la plus admirable, la plus civilisée, la plus paisible de ce qu'on appelle la civilisation gréco-romaine. La civilisation gréco-romaine est, comme le mot l'indique, une sorte de fusion de deux grandes civilisations : la civilisation grecque et la civilisation romaine. Mais cette fusion implique l'intégration de bien d'autres civilisations, parce que les Grecs ont été des conquérants par la personne d'Alexandre le grand, entre autres, et les Romains par des personnes comme César et Antoine, entre autres. On voit que la civilisation gréco-romaine était ouverte et en même temps assimilatrice par le panthéon gréco-

romain, qui inclut les dieux de tous les peuples qui ont été conquis par les Romains et intégrés dans l'Empire.

Son éducation.

Ploutarkhos est un Grec, mais un Grec d'une famille riche et influente, dans un monde où les élites, même les élites étrangères au peuple dominant, ont un rôle important à jouer. Khairônéia est en Béotie, et la Béotie est une région de la Grèce qui se situe entre Sparte et Athènes. Ploutarkhos a donc les moyens (géographique et sociaux et économiques), et il prend les moyens, de recevoir la meilleure des éducations à cette époque.

Si Ploutarkhos est un Béotien, il est en un sens un Grec, car la Grèce, et surtout le centre de la Grèce où il est né et où il a vécu l'essentiel de sa vie, est unifiée en raison de la conquête romaine. En tout cas, l'éducation de Ploutarkhos s'est faite d'abord et avant tout à Athènes, parce qu'Athènes était devenue l'école de la Grèce, après avoir été sa maîtresse politique, et que la Grèce *athénianisée* est en train de devenir l'école de l'Empire romain après avoir hellénisé le monde conquis par Alexandre.

Pour ce que ça vaut, on peut préciser que le maître intellectuel de Ploutarkhos fut Ammonios d'Athènes (il y en a au moins d'eux autres) ; il était le philosophe le plus important de cette époque, un Platonicien, mais pas un Platonicien dogmatique, puisqu'il était un expert de l'œuvre d'Aristote.

Comme tous les autres jeunes hommes bien éduqués, Ploutarkhos a voyagé durant ou après son éducation formelle. Il a donc voyagé en Égypte, c'est sûr, et à Rome, presque certainement, et en plusieurs autres régions de l'Empire romain, probablement.

Sa vie

Il a vécu à Rome, si non quand il était jeune, pour parfaire son éducation, du moins vers l'âge de 40 ans durant sa première carrière. À Rome, durant cette deuxième période de sa vie, il a été professeur de rhétorique et de philosophie, cela est certain, mais aussi ambassadeur grec auprès des autorités romaines, cela est presque certain. Il a connu des Romains importants et est devenu leur ami. Vers l'âge de 50 ans, il entre pour de bon à Chéronée. Il a occupé très probablement une position politique comme conseiller auprès des chefs politiques romains locaux. Il a certainement occupé une position religieuse comme prêtre lié au culte d'Apollôn (le dieu principal de la cité de Delphes où se trouvait la pythie, un oracle célèbre.)

Il fut un père de famille, et Ploutarkhos fut homme qui avait un fort sens de la famille : il a eu des liens sains et même vigoureux avec ses père et frères ; il avait une épouse, qu'il aimait sans aucun doute, et environ 6 enfants, garçons et filles, dont l'éducation et le bien-être ont été ses soucis constants. Mettons qu'il a été un bon gars, un bon bourgeois, un citoyen respectable.

Il est mort vers 125 (soit à 80 ans).

Sa vie après sa mort

Ploutarkhos a été connu et reconnu de son vivant. Mais il a *subi*, ou il a été l'heureux récipiendaire d'une redécouverte à la Renaissance. En un sens, il a été plus influent un millénaire et plus après sa mort, que durant sa vie et tout de suite après sa mort. Donc vers 1450, il est redécouvert, et traduit dans toutes les langues importantes de l'époque ; à partir de cette date, il y a partout en Europe un engouement pour les écrits de Ploutarkhos. Ainsi, on connaît de son œuvre écrite en grec des traductions en latin, puis en français, puis en anglais, qui sont devenus des classiques de la littérature occidentale. Mais son œuvre (au masculin) a été traduite dans d'autres langues aussi.

De plus, son œuvre a eu une influence énorme sur les auteurs les plus importants de l'Occident. Voici quelques exemples.

Machiavel. Dans une lettre à son copain de bureau, Biagio Buonaccorsi en 1503, Machiavel, qui est en ambassade à Rome auprès de César Borgia et en raison de l'élection du nouveau pape, exige qu'on lui envoie une copie des *Vies* de Ploutarkhos ; dans des textes comme le *Prince* et les *Discours*, Machiavel se réfère à Ploutarkhos, souvent pour s'opposer à lui, mais en supposant que son avis est important. Il l'a lu dans l'édition latine sans doute.

Montaigne. Il connaît Ploutarkhos à travers la traduction dite Amyot. Dans les *Essais*, on trouve au moins 400 citations ou allusions à Ploutarkhos. Montaigne dit dans un essai que son auteur préféré est Ploutarkhos et qu'il trouve en Ploutarkhos l'essentiel des idées qu'il croit sages, et qu'à travers Ploutarkhos un homme peut s'éduquer.

Shakespeare. Shakespeare est le plus grand auteur anglais; il y en a pour dire qu'il est le plus grand auteur, en tout cas, le plus grand dramaturge occidental. Il a sans aucun doute utilisé la traduction North de Ploutarkhos, qui est faite à partir de la traduction Amyot. Des pièces de théâtre comme *Coriolan*, *César*, *Antoine et Cléopâtre*, mettent à profit les vies de ces héros romains racontées par Ploutarkhos; mais on doit ajouter que plusieurs des idées clés illustrées dans les pièces de Shakespeare se retrouvent dans Ploutarkhos comme thèmes essentiels.

Rousseau. On dit de Rousseau qu'il est le fondateur du monde moderne, ou du romantisme, ou de l'ère contemporaine. Il dit dans ses *Confessions* qu'il a commencé à lire Ploutarkhos quand il était enfant (dans la traduction Amyot sans aucun doute); dans ses *Rêveries*, il dit qu'à la fin de sa vie, le seul auteur qu'il lit encore, c'est Ploutarkhos; dans toutes ses œuvres principales, il y a des citations plus ou moins explicites de Ploutarkhos, utilisées comme appui pour ses thèses, et parfois comme thèses à opposer.

Nietzsche. En plus d'être un des philosophes les plus influents du XIXe siècle, Nietzsche était un philologue expert en grec ; or ses textes à lui sont remplis d'allusions ou d'emprunts à Ploutarkhos.

On pourrait résumer toutes ces remarques comme suit : en Occident de 1500 à 1900, se dire éduqué signifiait avoir lu et apprécié Ploutarkhos. Il est remarquable que depuis un peu plus de cent ans, Ploutarkhos n'a plus la cote.

L'œuvre de Ploutarkhos.

Son œuvre se divise en deux *moitiés* : les œuvres biographiques, ou les vies, et les œuvres morales. Il faut préciser tout de suite au cas où on ne l'a pas saisi : Ploutarkhos a écrit en grec ; même s'il vit dans l'Empire romain, même s'il a vécu à Rome, même s'il a tout plein d'amis romains, il connaît très mal le latin, et écrit sans aucun doute et ne parle sans doute qu'en grec.

Que sont ses *Œuvres morales* ? Ce titre est une sorte de sac dans lequel on peut mettre n'importe quoi, ou encore ce titre est un titre négatif. Les *Œuvres morales* sont constituées de l'ensemble de ce qu'a écrit Ploutarkhos, à l'exclusion des *Vies* ; donc ses *Œuvres morales* sont les non-biographies. Mais qu'est-ce que les *Œuvres morales* de façon positive ? On y trouve toutes sortes de choses sans doute, mais en gros trois types d'écrits : des essais moraux et politiques et psychologiques (par exemple, *De l'éducation des*

enfants, Comment distinguer le flatteur de l'ami, ou Sur la fortune des Romains), des dialogues sur différents sujets (par exemple, le *Banquet des sept sages, Sur la lenteur de la justice divine, ou Sur l'être démonique de Socrate*), des collections plus ou moins désorganisées de remarques regroupées presque sans ordre, et en tout cas de façon bien lâche (par exemple, les *Histoires amoureuses, les Propos de table, ou les Questions platoniciennes*).

Qu'est-ce que l'autre partie de l'œuvre de Ploutarkhos, soit ses œuvres biographiques, ou ses *Vies parallèles*? Il s'agit de 22 couples de vies, où un Grec est examiné avec un vis-à-vis romain. À cela s'ajoute, mais en très petit nombre, des vies individuelles (exemple la *Vie d'Artaxerxès, un empereur perse*).

Il est clair qu'à un moment donné (dès le début de son écriture? à la longue? à la fin seulement, soit quand il avait écrit une première fois l'essentiel de tout son texte? on ne le sait pas), Ploutarkhos concevait cette suite de vies comparées ou mises en parallèles, du moins celles qui portent sur un Grec en face d'un Romain, comme un seul livre.

Nous avons perdu certains couples de vie; en conséquence, il est possible que les vies individuelles que nous avons conservées aient fait aussi partie du projet de grande envergure.

Les différentes parties de cette suite de vies comparées a une structure typique : Ploutarkhos présente d'abord le Grec, puis le Romain, puis il compare les deux personnages ; de plus, chaque vie d'un individu, grec ou romain, présente, d'ordinaire, dans l'ordre suivant : des remarques sur ses ancêtres, sur son éducation, sur sa vie adulte, puis sur sa mort et souvent sur ce qui se passa après sa mort.

Les éditions.

Ici et pendant dix semaines, il s'agira d'examiner un petit bout des deux parties de l'œuvre de Ploutarkhos. Mais il est possible que ces échantillons donne le goût de lire l'ensemble d'une des deux parties, voire l'ensemble des deux parties. Je signale donc ce qui suit.

En plus des textes internet qu'on peut trouver en français, en anglais et en grec des deux parties de l'œuvre de Ploutarkhos, il existe des collections de chacune d'elle.

Soit Édition des *Vies Parallèles* : Folio chez Gallimard, environ 50 \$.

Édition des *Œuvres morales* : Élibron Classics.

De plus, il y des éditions plus raffinées, soit celle de *Belles-Lettres*. C'est très cher. Mais on peut les trouver dans les bibliothèques du Québec et de la ville de Québec.

page 16

Enfin, je le rappelle, on peut trouver toutes les œuvres de Ploutarkhos sur Internet. Je signale la page de Philippe Remacle.

Ou encore *Hodoi électronikai*, ou en latin *Itinera electronica*.

Et comme toujours la Perseus Collection.

Mais il y en a d'autres encore pour peu que on fasse des recherches.

Deuxième semaine

Démon de Socrate I

Ce qui fut fait la semaine passée.

À chaque semaine, avant de lier des considérations nouvelles aux précédentes, je prendrai la peine de rappeler ce qui fut fait la semaine d'avant, en résumant les points vus. Au même moment, j'accorderai un temps officiel pour poser des questions sur ces points, pour demander des éclaircissements, pour proposer des ajouts, voire pour exiger des corrections. On n'est pas obligés de poser des questions à ce moment, et on peut poser des questions à tout autre moment. Mais il y aura toujours un premier moment de retour sur ce qui fut fait et une occasion offerte pour réagir.

Or la semaine passée, j'ai commencé en revenant sur la description du plan de cours de façon à rappeler ce que vous avez lu lors de votre choix de cette série de rencontres. J'en ai profité pour ajouter quelques remarques à ce plan de cours, qui est trop court. Puis j'ai parlé de l'auteur que nous lirons et discuterons ensemble pendant 10 semaines, soit Ploutarkhos ; donc quelques remarques biographiques furent faites que j'ai encadrées de remarques historiques plus générales. J'ai ensuite parlé de sa vie après sa mort, soit sa redécouverte par les hommes et femmes de la Renaissance et son influence en Occident jusqu'au XXe

siècle. Suite à cela, j'ai présenté en gros l'ensemble de son œuvre qu'on divise en œuvres biographiques (les *Vies parallèles* au fond) et les œuvres morales (dont fait partie le dialogue *Sur le démon de Socrate*, ou comme le veut ma traduction *Sur l'être démonique de Sôkratès*. Enfin, j'ai parlé des différentes éditions de ses œuvres qu'on peut trouver chez les libraires ou sur Internet.

La traduction de l'œuvre.

Ma traduction est une reprise d'une ancienne traduction trouvée sur Internet, mais corrigée et complétée par des notes. Il est possible que les notes soient trop nombreuses et trop directives, mais j'ai cru que laisser le texte sans aucune note rendrait cette première lecture trop difficile.

Quelles corrections ai-je fait? J'ai modernisé le français. Par exemple, il y avait un peu partout des imparfaits du subjonctif. J'aime bien, mais cela fait un peu ringard. Je les ai tous enlevés pour mettre des présents du subjonctif.

Un deuxième type de corrections qui est une lubie à moi : les noms propres sont rapprochés de leur forme grecque. Cela ne se faisait pas autrefois, mais cela se fait de plus en plus du moins pour les noms les moins connus. Ainsi Hercule redevient Héraklès, ou Nicias redevient Nikias. Mettons que c'est une coquetterie, une affectation. Je ne serai pas cohérent moi-même

durant nos rencontres : j'ai mis *Sôkratês* dans le texte, mais je dirai toujours ou presque *Socrate*.

Un troisième type de corrections : les mots clés sont traduits de la même façon d'un bout à l'autre du texte. C'est un des réflexes des traducteurs d'autrefois en général, et des traducteurs français en particulier, d'embellir les textes en mettant des synonymes de façon à éviter des répétitions de mots. Ainsi pour un même mot, disons *légéin*, qui signifie *dire*, on traduit par *dire*, *affirmer*, *répondre*, *reprendre*, *rétorquer*, *suggérer* et ainsi de suite. J'ai tenté de mettre les mêmes mots français pour certains mots grecs, ceux qui me paraissaient les plus importants. Je n'ai pas osé le faire pour *légéin*. Donc quand on trouve *répliquer*, *répondre* et ainsi de suite, il faut comprendre que le grec donne presque toujours un *légéin* tout bête.

Pour illustrer ce que j'ai fait, je prends deux mots ou deux familles de mots.

Je signale d'abord les mots grecs *daimon*, *daimonion*, *théos*, *théion*, que je traduis par *démon*, *être démonique*, *dieu*, *être divin*. Les traducteurs ont tendance à rendre ces mots précis par un ensemble de mots différents, entre autres, le mot *esprit* ou *génie* comme dans le titre régulier du texte, soit *le Génie de Socrate*. De plus, ils ont tendance à mettre l'un de leurs mots pour n'importe quel mot grec. Ainsi *daimôn* est rendu par *démon*, par *génie*, par *divin*, et même par *dieux* au pluriel. Or ce qu'est ce génie de *Sôkratês* (*daimonion* en

grec) est un des enjeux majeurs du texte : au fond, on se demande si ce génie (*daimonion*) est autre chose que l'intelligence de Socrate, ou encore s'il est un dieu grec ou une chose naturelle, comme l'eau ou la lumière du Soleil. Déjà dans le titre, il y a une suggestion qui est faite : le génie de Socrate n'est pas un dieu personnel, n'est pas un dieu grec typique, mais un quelque chose, un quelque chose d'étrange.

Pour montrer le sérieux de cette préoccupation, je signale que quand Socrate a été poursuivi par trois citoyens d'Athènes (Anutos, Mélêtos et Lukôn) puis condamné à mort par un jury de 500 de ses concitoyens, et ensuite mis à mort par les institutions de la cité d'Athènes, quand tout cela a eu lieu, l'accusation qu'on portait contre lui, par rapport à laquelle il a été jugé et en raison de laquelle il a été mis à mort, était d'abord qu'il ne croyait pas aux dieux de la cité (et le mot employé était *théoi*, soit *théos* au pluriel), mais qu'il faisait entrer dans la cité des êtres démoniques autres que les dieux de la cité et nouveaux, et le mot employé était *daimonia*, soit *daimonion* au pluriel). Je suggère que *daimonia* peut signifier la raison, la philosophie et la nature, que les trois viennent ensemble et que leur triple introduction dans la cité grecque et donc dans la civilisation grecque implique la disparition sinon politique, du moins privée, des *théoi*.

Je signale ensuite les mots *légéin* et *logos*. Le verbe, j'aurais pu, j'aurais dû le traduire toujours par *dire*.

Mais je signale qu'il y a en grec tout plein d'autres mots pour dire *dire*, soit *phanai* (qui suggère que ce qu'on dit est dit avec vigueur, soit affirmer), *érein* (dire, qui me semble être vraiment le meilleur mot français pour rendre ce mot grec), *phrazéin* (qui suggère qu'on produit des sons, soit énoncer) et *épéin* (qui suggère qu'on dit une histoire, soit raconter). Pour vous aider à suivre ces distinctions, le verbe grec *épéin* est à la base du mot français *épopée* ; le verbe grec *phrazéin* s'entend dans le mot *phrasé* ; le verbe grec *phanai* se cache à la base du mot *prophète*.

Je passe à un mot que j'ai traduit à chaque fois de la même façon. Car le mot *légéin* est lié au mot *logos*. Et le *logos*, c'est à partir de Platon au moins, dire les choses, mais en faisant un discours. Le *logos*, c'est non seulement dire, mais dire de façon à ce que ça soit complet, organisé, et donc à la limite raisonnable. Voilà pourquoi, par exemple, en français on parle de logique, qui vient du mot grec *logos*. D'ailleurs, *logos* peut être traduit, et est souvent traduit par *raison*. Et la définition de l'homme, ou de l'être humain que connue de tous, l'animal raisonnable, se dit *zôion logikon* en grec.

Pour comprendre ces deux mots (*logos* et *légéin*), on doit signaler qu'il n'apparaît presque jamais chez Homère et que dans ses épopées *légéin* signifie « faire des liens » ou « décompter » plutôt que *dire*. Et que le mot *logos* chez Platon et les philosophes s'oppose au mot *muthos* : la philosophie essaie de produire des *logoi*

et des *logoi logikoi*, alors que les poètes forgent (*poiouein*) des *muthoi* ou répètent (*épousin*) les légendes (*muthoi*). Pour Homéros, produire des *muthoi*, ce n'est pas mal vu, au contraire : avec Homéros, on est tout à fait dans les *muthoi*. Dans le texte que nous lisons, on l'entend l'opposition des deux mots par exemple dans le § 21.

Même si je n'ai pas traduit *légéin* par un seul mot *dire* ou *discourir*, j'ai bel et bien traduit *logos* par *discours*, et je l'ai fait de façon systématique. D'ailleurs, il serait intéressant de traduire de façon systématique *légéin* par *proposer* et *logos* par *propos*. Mais je n'ai pas osé ici.

Les numérotations de l'œuvre.

Il y en a deux : des numéros que j'appellerai les §, et qui vont de 1 à 34, et des numéros avec lettres, qui vont de 575A à 598F.

On sait que la seconde numération n'est pas de Ploutarkhos, mais qu'elle remonte à l'édition faite de ses œuvres durant la Renaissance. Par ces numéros, on réfère à la page de cette édition initiale, et pour chaque page à une de six parties : A, B, C, D, E, et F. Ce qui donne donc 575 (page 575) A (première section en haut de la page). Cette numérotation a l'avantage d'être plus précise que la première et de permettre de se retrouver d'une édition à l'autre, qu'elle soit grecque,

ou anglaise, ou allemande ou une des nombreuses éditions françaises.

La première numérotation est peut-être de Ploutarkhos; en tout cas, elle existait dans les manuscrits avant l'édition de la Renaissance, et elle suit la division *naturelle* des remarques qui se font dans le texte. Ainsi alors que la seconde division coupe le texte en pleine phrase, la première tient compte de ce qu'on dit et donc des divisions disons rationnelles ou logiques du texte. Cela fait aussi que les divisions de la seconde numérotation sont en gros de même longueur, mais que les divisions de la première numérotation produisent des sections de longueur bien variées. Par exemple, la première section, qui donne le contexte du récit qui suit, est longue.

La structure de l'œuvre.

Je suggère la division suivante du texte complet.

1. Contexte du récit de Kaphéiasias.

2-4. Circonstances du complot.

5-7. Théokritos, ou l'inscription mystérieuse de la tombe d'Alkmênê.

8. Polumnis, ou le personnage mystérieux à la tombe de Lusion.

9-12. Galaxidoros, ou le problème du daimôn de Sôkratês.

13-16. Théanôr/Épaméinôndas, ou récompenser/rester pauvre.

17-19. Hippothénidas ou le complot mis à mal.

20. Simmias, ou une réponse au sujet du daimôn de Sôkratês.

21-24. Timarkhos, ou la vie après la mort.

25-30. Kharôn, ou derniers préparatifs du complot.

31-34. Assassinats des oligarques et libération des Thébains.

Les thèmes évidents de l'œuvre.

Il va de soi que le texte porte sur l'être démonique de Sôkratês. Le titre le signale d'emblée, ainsi que les § paragraphes assez nombreux qu'on trouve dans l'œuvre, par exemple § 9-12, puis 20, voire 21-24, ce qui donne 10 § sur 34.

Mais il y en a d'autres thèmes qui me semblent importants, qui se trouvent dans les autres paragraphes.

**Troisième semaine
Démon de Socrate II**

Ce qui fut fait la semaine passée.

.La semaine dernière j'ai présenté d'abord quelques remarques sur la traduction que nous utilisons, la mienne, et surtout sur quelques mots importants de la langue grecque, mais aussi sans aucun doute des mots importants de ce texte-ci. Des mots comme *daimôn* (et sa famille) et *logos* (et sa famille). Toute traduction est problématique, mais cela est vrai parce que les mots employés par un auteur ont leur efficacité précise et leur contexte culturel, et qu'il faut tenir compte de l'un et de l'autre sinon quand on traduit, du moins quand on lit une traduction et qu'on réfléchit sur le texte et les idées qu'il propose.

Je rappelle la remarque d'André Marcowicz, traducteur de Dostoïevski: il signale que dans *Les Démons*, je crois, et ce contrairement aux traductions qui sont venues avant la sienne, on ne devrait presque jamais voir le mot « dire » pour introduire les dialogues parce que les personnages de Dostoïevski « hurle », « crie », ou « vocifère » et ainsi de suite. Or les traducteurs français qui ont précédé Marcowicz trouvaient insupportable l'extrémisme ou la violence du langage de l'auteur; aussi ils ont refusé de le traduire. Il y a sans doute moyen de sentir la violence des propos de Dostoïevski

en lisant les anciennes traductions des *Démons* (soit dit en passant, on a traduit le titre *Les Démons*, par *Les Possédés*, traduction qui est moins violente, mais inexacte), mais cela devient plus difficile.

J'ai ensuite parlé de la numérotation du texte, pour ensuite proposer une division du dialogue et donc une structure de l'œuvre. Je rappelle que ma proposition n'est que cela: une proposition. Chacun est responsable de la vérifier: si on tombe d'accord avec moi, tant mieux; mais il est possible qu'après vérification, on arrive à la conclusion qu'une autre proposition serait meilleure.

Cela a introduit à une réflexion sur les thèmes du dialogue. J'ai d'abord signalé l'importance du thème souligné par le titre, soit le démon, ou génie, ou esprit, ou être démonique de Sôkratês. Ce thème place le lecteur face à la nature de la philosophie, ou du moins face à la question de la culpabilité éventuelle de Sôkratês qui est, pour toute la pensée ancienne, le modèle de la philosophie.

Il me reste à signaler quelques thèmes supplémentaires.

Thèmes : suite.

Érgon (ou praxis) kai logos.

Quand on fait attention à ce qui se dit dans le texte de Ploutarkhos, on se rend compte que l'auteur, et ses

personnages, présentent sans cesse la différence, voire l'opposition, entre l'*érgon* (l'acte ou l'action) et le *logos* (la parole ou le discours), mais aussi leur complémentarité : l'*érgon* est le contraire du *logos*, mais l'un et l'autre viennent toujours ensemble..

Ces deux mots et les deux domaines qu'ils disent se retrouvent partout dans la littérature grecque, et ce depuis Homéros. Ainsi il y a deux épopées, l'*Iliade* et l'*Odyssée*, et chacune porte sur son héros ou sur son personnage principal, Akhilléus pour l'*Iliade*, et Odysseus pour l'*Odyssée*. (Soit dit en passant Ulysse se dit *Odusséus* en grec, et le titre, *Odyssée*, ne dit pas, pour un Grec, un voyage, mais les aventure du héros Odusséus, que nous nommons Ulysse.) Mais quand on lit les deux épopées, on se rend vite compte qu'Akhilléus est le champion de l'action, l'*érgon*, et qu'il ne réfléchit pas beaucoup, et même qu'il ne parle pas beaucoup parce qu'il boude dans son coin comme un ado frustré, et que, quand il parle, il est souvent en colère et donc qu'il crie plutôt que de parler, comme pour agir par sa voix plutôt que d'expliquer par ses mots ; alors qu'Odusséus est le champion de la parole, de l'argumentation et du calcul, qui certes a des aventures et est capable d'agir et d'agir avec une terrible efficacité (il suffit de se souvenir de la fin de l'*Odyssée* lorsqu'il tue les uns après les autres tous les prétendants au lit de son épouse), mais dans l'*Odyssée*, Odusséus passe son temps à parler, et souvent à mentir, soit dit en passant.

Il faut sans doute ajouter quelques remarques à cette première observation. Et d'abord celle-ci : à la longue, les Grecs, et surtout les philosophes, ont ajouté un troisième élément au couple *érgon* et *logos*, soit *nous* ou le *logos* en un second sens.

En utilisant les verbes qui correspondent au substantifs, cela donnerait le trio *prattéin*, *légéin* et *noéin*. Comme le fait Xénophôn qui dit dans les *Mémorables* et ailleurs qu'un homme sensé qui prie les dieux leur demande de *kalôs prattéin, kai légéin, kai noéin*, soit d'agir, de parler et de penser de façon admirable.

Car au fond, le *logos* des premiers Grecs et donc de Homéros, entre autres, dit deux choses qu'on peut, et même qu'on doit, diraient les philosophes, distinguer : le *logos* est la parole, mais il est aussi la raison, ou la réflexion qui produit la parole. Ou encore, le *logos* est le discours rationnel qui produit le discours verbal. Et le but premier du discours verbal, qui est produit par le discours rationnel de celui qui parle et qui raisonne, est d'affecter le discours rationnel de l'interlocuteur (quel beau mot!), l'interlocuteur (celui qui parle avec un autre) qui écoute et qui entend parce qu'il a lui aussi une raison. Et c'est ainsi qu'on en arrive à un autre mot grec bien important : *dialégesthai*, qui a donné notre mot *dialoguer*, soit parler en allant et revenant, de l'un à l'autre, passer à travers une question, aller au bout de son idée en en parlant avec un autre.

Ce qui conduit à noter que si le *logos* et l'*érgon* s'opposent, le *logos* est lié à l'*érgon* parce que le discours doit affecter, diriger, contrôler l'action. On pourrait ajouter encore une autre remarque : pour un écrivain comme Ploutarkhos, disciple de Platôn, si l'*érgon*, l'action, est pour ainsi dire faite pour être dirigée par le *logos*, il faut dire et raisonner et discuter, mais aussi rapporter des discussions comme celle qu'il rapporte dans *Sur l'être démonique de Sôkratês*, pour rendre l'*érgon* plus efficace, plus admirable, et en faire une action plus haute. Or, par une sorte de paradoxe dont raffoleraient les Grecs, la production d'un dialogue est un *érgon*, l'*érgon* d'un écrivain : l'action (*érgon*) de Ploutarkhos, écrire un dialogue (*dialogos*), vise à reproduire un *logos* qui peut, qui doit, servir à guider l'action (*érgon*) humaine.

Divisions humaines.

À partir de là, on est prêt à saisir qu'il y a un autre thème qu'on trouve dans le texte de Ploutarkhos, soit celui de la division des humains. L'action politique qui y est décrite est au fond la suivante : des Thébains s'attaquent à des Thébains pour le bien des Thébains. On peut être cynique au sujet de cette action politique ou de cette révolte, et on peut dire que ce n'est rien de plus qu'un groupe politique qui en remplace un autre. Mais ce n'est pas ainsi que c'est présenté, et ce n'est pas ainsi que les conjurés, que présentent Ploutarkhos' disent et comprennent ce qu'ils font.

En supposant que cette façon de voir les choses aient un sens, cela veut dire donc qu'il y a des gens qui sont semblables (ils sont tous des Thébains) qui s'affrontent parce qu'ils sont différents au moment même où ils sont semblables ; or le but de cet affrontement est que leur différence disparaisse et qu'ils soient semblables, et plus heureux, sous peu. D'ailleurs, c'est un des problèmes qu'on soulève dès le début à travers la personne d'Épaméinondas : il veut participer à la conjuration ; en revanche, s'il est prêt à s'attaquer aux Spartiates avec ses concitoyens thébains, il refuse d'agir dans la première partie de la révolte, durant laquelle on mettra à mort des Thébains, qui sont semblables sur le plan politique.

Dans l'effort de comprendre le texte à partir du monde contemporain et le monde contemporain à partir du texte, on pourrait dire ceci : quand les Écossais qui votent Oui, ils le font, croient-ils, pour le bien de tous les Écossais ; mais les Écossais qui votent Non le font pour la même raison. Or il faut que les uns et les autres croient qu'une partie de leur groupe, une bonne partie (environ 50 %) est dans l'erreur, voire sont de mauvais Écossais. Que fait-on une fois qu'on s'affronte autour d'une question semblable ? Que fait-on une fois que l'action (un vote démocratique, ou une révolte armée) a eu lieu ? C'est ce que le texte de Ploutarkhos met devant les yeux de ses lecteurs.

Je pourrais parler aussi d'un thème comme celui qui porte sur la vie après la mort ou le sens de la vie dans

son ensemble, car on en parle dans le dialogue de Ploutarkhos, et j'y reviendrai de toute façon. Je tiens cependant à faire une dernière remarque sur les thèmes principaux ou les thèmes évidents du texte, en présentant une sorte de thème général. Le thème le plus important est peut-être celui qui vient à la fin de toute première lecture du texte, et qui revient même après dix ou vingt lectures faites sur trente ans (c'est mon cas.) Ce thème est le suivant: comment les différents thèmes s'imbriquent-ils entre eux de façon à faire une œuvre à partir de questions aussi diverses que le démon de Socrate, le duo humain action/pensée, les oppositions et ressemblances entre les humains, le sens de la vie avant la mort et de la vie après la mort, sans parler de la question du hasard ou du destin ou de l'action des dieux dans la vie des humains.

Ce dernier thème, le thème de l'unité de l'œuvre et de l'intention de l'auteur, pourrait-on dire n'est pas tellement un thème qu'une préoccupation, disons, esthétique ou logique. Je ne le crois pas, mais on pourrait le dire et le penser. En revanche, voici une confirmation de ce thème: Montaigne dans son essai «De la vanité», qui est un de ses essais les plus désorganisés, dit que ses essais ne sont pas désorganisés, et il signale que *Le Démon de Socrate* de Ploutarkhos, qui paraît être un texte désorganisé est magnifique parce qu'il est cohérent. Et Montaigne a toujours raison, ajouterai-je pour clore le débat.

Au sujet de tout cela, et de façon un peu désorganisée, je tiens à signaler un de mes graffiti préférés qu'on trouvait autrefois au coin des rues Saint-Jean et Saint-Augustin. C'était une question : « Y a-t-il une vie avant la mort ? »

Contexte historique du texte : les années de l'écriture et de la conversation.

L'année de l'écriture.

Pour dire les choses en peu de mots, on ne sait pas en quelle année Ploutarkhos a écrit son texte. On peut dire que le *Démon* a été écrit par Ploutarkhos entre 65 et 125, soit entre sa 20^e et sa 80^e année. Mais c'est tout. Plusieurs éditions érudites, qui citent tout plein d'articles sur la question, tentent de prendre position de façon sûre et convaincante. Mais il apparaît assez vite que tout cela est sujet à des doutes et des remises en question. D'où la multiplicité des articles.

Il n'en reste pas moins que cette imprécision permet de dire, voire oblige à rappeler, que les gens pour qui écrit Ploutarkhos ont en tête la transformation radicale qui a eu lieu depuis moins d'un siècle et qui a duré pendant un siècle avant cela (la république romaine est devenue une monarchie), une transformation qui a coûté cher en argent sans doute, mais surtout en sang et en souffrance. De plus, ils savent tous que, du vivant de Ploutarkhos et de ses lecteurs, l'empire a été ébranlé plusieurs fois par exemple, par le passage du règne de l'empereur Claudius à l'empereur Nero, puis par la

disparition de Nero et ensuite par la lutte entre quatre prétendants à la couronne. En somme, du temps de Ploutarkhos, dans l'Empire romain, on vit presque toujours en paix, mais il y a eu des secousses politiques gigantesques tout juste avant cette époque, et il y a eu des secousses politiques importantes durant cette époque, et que les unes et les autres rendent pertinentes les remarques qu'on trouve dans son texte, lequel porte justement sur une secousse politique. En somme, quand il parle d'une révolte politique chez les Thébains qui a eu lieu 400 ans avant et donc avant la création du monde gréco-romain qui est la réalité massive de son époque, Ploutarkhos parle de choses qui intéressent les Romains et les habitants de l'empire romain.

L'année de la conversation.

Le dialogue lui-même, entre Kaphéusias et Arkhédamos, a lieu à Athènes vers 379 avant Jésus-Christ, soit peu de temps après la révolte thébaine contre les Spartiates et 20 ans après la mise à mort de Sôkratês. Mais elle se fait devant des Athéniens qui sont sympathiques à la cause des Thébains. Cela est dit en toutes lettres. Pourquoi sont-ils sympathiques? Parce que ces Athéniens sont les fils des Athéniens qui ont fait la même chose que viennent de faire les Thébains. Mais en même temps, ces Athéniens, qui ont soutenu les Thébains exilés et sont heureux de rappeler leur libération, se trouvent à craindre un peu les Thébains, qui deviennent problématiques du fait de se libérer des Spartiates et de devenir une force politique autonome

qui, sur le plan géographique au moins, se trouve à côté d'Athènes et donc qui pourra se développer contre Athènes.

De plus, sous peu – ce que ne savent pas les personnes qui se parlent, mais ce que sait Ploutarkhos et ceux qui le lisent – la ville de Thèbes remplacera Sparte qui a remplacé Athènes comme cité grecque hégémonique, et après quelques années, Thèbes sera écrasée par les rois de Macédoine, qui vont ensuite unifier les cités grecques et conquérir l'empire perse et transformer le monde, en attendant que les Romains ne conquièrent les restes de l'empire d'Alexandre et transforment tout de nouveau. En somme, la date supposée du dialogue pointe vers le sujet du dialogue, et donc vers la plus grande des questions politiques, les transformations politiques fondamentales ou les transformations politiques fondatrices.

Les deux années ensemble.

Pour mettre ensemble les deux dernières remarques, je crois que, quand on lit le texte de Ploutarkhos, il faut avoir à l'esprit ces deux contextes, le contexte d'écriture (et de lecture immédiate) et le contexte de la conversation. Quand on le fait, on se rend un peu plus compte que ce qui est décrit dans ce texte est un problème humain constant : celui de l'indépendance politique, de son prix (ou des ses dangers) et des moyens qu'on peut et qu'on doit prendre pour y arriver. Il me semble qu'un Ukrainien, par exemple, ne peut pas lire ce texte sans penser à ce qui se passe autour

de lui, ou en pensant à la Crimée que les Russes viennent tout juste d'arracher à sa patrie. Et que dire de l'action de l'EI qui libère (ou écrase) les populations de ce qu'on appelle encore la Syrie et l'Irak. Et que penser des Écossais qui croyaient qu'avec un vote démocratique ils pouvaient arriver à l'indépendance, comme les Tchèques et les Slovaques l'ont fait pourtant.

Par l'ensemble de ces remarques, il se trouve que nous avons parlé du premier paragraphe. Mais avant de passer aux paragraphes 2-4, je veux bien m'arrêter et vous donner l'occasion de poser des questions et de faire des remarques sur ce premier paragraphe.

Les circonstances du complot: le but de l'éducation.

Il y a bien des remarques qu'il faudrait faire sur l'introduction qui se place au début de la longue intervention de Kaphéiasias ; il s'agit des paragraphes 2 à 4. J'en propose deux de manière à entamer enfin l'essentiel du texte.

Pour exposer la première, je poserai la question suivante : à quoi sert l'éducation et en particulier la philosophie ? C'est au fond la question que pose Théokritos à Kaphéiasias au début du paragraphe 3.

Il faut d'abord noter, et bien noter, que Théokritos est un devin, une sorte de prêtre, dont la fonction est,

comme le dit le nom qu'on lui donne, de deviner l'avenir (et la volonté de dieux) au moyen de sacrifices et d'analyses de signes. C'est parce que Théokritos (son nom signifie « jugement de dieu ») est un devin qu'Arkhias, l'oligarque thébain qui mourra sous peu, vient le consulter au sujet de signes qui l'inquiètent. (Cela est bien comique, ou ironique, soit dit en passant : Arkhias consulte un devin qui lui ment ou lui cache des choses parce que ledit devin est en train de préparer une révolte, ce qu'Arkhias voudrait bien avoir connu d'avance. Et cela est comique, ou problématique, parce qu'il me semble clair que Théokritos fait la preuve à plusieurs reprises que son art est au moins problématique sur le plan de l'efficacité.)

Ce qui me semble le plus intéressant au sujet de Théokritos, c'est qu'il est un passionné : il désire, mieux il veut avec énergie, mieux encore il veut avec l'énergie du désespoir, que les Thébains s'attaquent à d'autres Thébains pour sauver Thèbes. Voilà pourquoi, plus tard dans le dialogue, on le verra pousser les autres conjurés à agir malgré qu'il semble que les oligarques soient au fait de la révolte qui se prépare. Il prétend même que les dieux ont indiqué que tout ira bien, au moment même où il semble que tout va mal ; or quelques minutes plus tard, tout va bien de nouveau, sans qu'on ait à prendre les moyens extrêmes qu'il suggère en se cautionnant à partir de son *savoir* de devin. En tout cas, le bouillant Théokritos, comme l'appelle Kaphéusias, voudrait que tout le monde et

donc les philosophes se mêlent de l'action politique qui s'annonce.

Donc, et voici la question de Théokritos : à quoi sert la philosophie si elle ne sert pas à redresser les torts politiques ? (Pour ma part, j'ajoute une question que ne demande pas Théokritos : à quoi sert la religion ? ou encore : une religion peut-elle être mise au service d'une action politique ?) La réponse est, tout le monde le sait et tout le monde l'avoue, la philosophie sert à faire le bien. Mais qu'est-ce que faire le bien, et d'abord le bien politique ? Mettons que le bien, et le bien politique, est d'établir ou de rétablir la justice. (Voilà au fond pourquoi les Écossais votaient il y a quelques jours. Voilà pourquoi on bombarde les islamistes de l'EI, qui eux tuent les gens qui ne veulent pas être libérés par eux.)

Et tout de suite, la situation des conjurés montre comment cette question est grave : Épaméinôndas est en faveur de la révolte et donc de la libération des Thébains, mais il prévoit qu'il y aura des actes inacceptables qui se commettront pour que la chose se réalise : qu'on assassinerait non seulement des Spartiates qui sont des salauds, non seulement des méchants Thébains qui le méritent comme Arkhias, mais encore d'autres Thébains innocents, cela lui paraît inacceptable. Qu'il y a de sérieux risques de dérapages, comme on le dit, il le sait, et tout le monde le sait ; et les uns, représentés par Kaphéisias, soit celui qui parle dans le dialogue de Ploutarkhos,

acceptent qu'il y aura peut-être des dommages collatéraux (pour employer un autre euphémisme à la mode aujourd'hui), alors que d'autres, représentés par Épaméinôndas, soit le frère de Kaphéiasias, refusent de se salir les mains, comme on dit aussi. On peut reprendre ce problème de façon plus générale : peut-on faire quelque chose qui soit utile, mais injuste ? ou encore : est-il juste d'être injuste, si la justice en est la conséquence ? Soit dit en passant, le titre du premier essai du livre III des *Essais* de Montaigne est *De l'utile et de l'honnête*. Et Montaigne y dit qu'il a toujours refusé de faire le malhonnête même quand il voyait que c'était utile. En somme, Montaigne prend la position d'Épaméinôndas. Mais dans d'autres essais, il suggère des moyens qui sont malhonnêtes pour régler des problèmes politiques. Ainsi, il suggère que pour calmer les guerres civiles françaises, on pourra entreprendre des guerres contre les pays environnants. Sur cette question, on peut aussi lire son essai « Des mauvais moyens employés à bonne fin » (II.23). Un lecteur des *Essais* qui lit le texte de Ploutarkhos en arrive à poser une question comme la suivante : Montaigne, lecteur de Ploutarkhos, pense-t-il, et agit-il, comme le personnage Épaméinôndas, ou le personnage Kaphéiasias ou Théokritos ?

Mais il faut voir au moins ceci : selon le livre de Ploutarkhos, ou selon le récit de son personnage Kaphéiasias, les Thébains sont divisés en bons et méchants sans doute, mais les bons sont eux-mêmes divisés en tièdes et énergiques. Et la chose qu'est la

philosophie, ou la réflexion, est au cœur de l'une et l'autre division.

J'ajoute enfin que la pureté d'Épaméinondas n'est pas absolue. On le voit bien plus tard dans le texte, mais je vous l'indique tout de suite (§25). Je note qu'Épaméinondas incite les autres à agir, alors qu'il reconnaît qu'il faudra tuer quelques concitoyens thébains (et même des innocents) et que sa réticence pratique peut être présentée comme un calcul politique : en évitant de participer aux meurtres inévitables, mais en acceptant par après les résultats politiques de ces meurtres, il aidera la conjuration à réussir sur le plan politique. Et on y trouve la remarque qu'il ne faut pas faire des choses injustes, à moins d'être dans une nécessité absolue.

Les circonstances du complot : le pouvoir de *tukhê*.

Une dernière remarque et ce sera tout pour les premiers paragraphes d'introduction. Tout de suite donc, on se rend compte que le complot peut connaître un échec : même si on est sûr qu'on veut quelque chose de juste, disons la libération des Thébains, il n'y a rien de sûr en ce qui a trait au résultat qu'on vise. Cette vérité est dite dès le début dans le paragraphe 1 par Arkhédamos (575c).

Pourquoi en est-il ainsi ? Pourquoi la justice et le succès ne sont-ils pas liés de façon nécessaire ? D'abord parce que jusqu'à un certain point, il faut que

les conjurés, on suppose qu'ils sont les justes, improvisent. Comme on le voit dans le fait que quelqu'un qu'on ne nomme pas (le traducteur dit *messenger*, mais le mot grec est bien plus vague *anthrôpos*, un être humain) arrive à brûle-pourpoint et demande qu'on lui ouvre la maison de quelqu'un pour cacher des conjurés exilés qui arrivent dans quelques heures. Les conjurés sur place sont donc obligés de s'ajuster, et Kharôn, un vrai héros, offre tout de suite sa maison, ce qui est un acte de courage important. Soit dit en passant, l'homme le plus courageux et le plus entreprenant de ce récit est ledit Kharôn, comme on le voit de nouveau à la fin du texte.

De plus, toujours dans les premiers paragraphes, on apprend que l'oligarque Arkhias arrive et consulte le devin Théokritos parce qu'il a appris qu'il y a des signes inquiétants et qu'il veut peut-être se préparer à résister à une révolte. Encore une fois, il est donc possible que pour des raisons tout à fait imprévues, l'action prévue pour cette nuit ne réussisse pas. Kaphéusias dit, en racontant cela, qu'il était angoissé. En somme, non seulement le monde est fait de choses imprévisibles disons favorables, mais il fait aussi de choses et surtout de gens qui agissent en tant qu'agents libres, sans qu'on puisse prévoir tout à fait ce qu'ils feront, et, peut-être, contre ce qu'on veut voir arriver.

Tout cela se trouve dans un mot grec *kairos* que j'ai traduit ici et ailleurs par le mot *occasion*. (Il apparaît 10 fois dans le texte de Ploutarkhos.) C'est un mot

important de la langue grecque classique. Il y a des *kairoi* parce que la vie est faite d'une multiplicité de dimensions qui offrent ou n'offrent pas la possibilité d'agir, qui offrent des soutiens à l'action, mais aussi des obstacles à l'action. J'en ai parlé il y a deux semaines quand j'ai mentionné que pour les Grecs, la *tukhê* est très puissante. La *tukhê*, c'est à la limite une déesse, mais c'est au moins l'ensemble des circonstances que les hommes ne contrôlent pas (et qui dépendent donc d'autre chose que d'eux, soit des dieux, ou du hasard, ou de la nature, ou du destin, ou même, pour parler de façon redondante mais neutre, qui dépendent de l'imprévisible). Le dialogue de Ploutarkhos illustre bien un des thèmes préférés de l'auteur: le pouvoir de la *tukhê*, et comment les hommes peuvent s'organiser d'avance pour y faire face.

Soit dit en passant, il y a un essai de Montaigne (I.34) qui porte le titre « Que la fortune se rencontre souvent au train de la raison », titre qu'on pourrait moderniser comme suit: « Le hasard va souvent bien avec la raison ». Et un des thèmes constants des merveilleux essais de Montaigne, c'est celui de la fortune, soit de l'imprévisible qui est le tissu des vies humaines. Un imprévisible qu'on peut appeler la Providence, quand on croit en un dieu omniscient et tout-puissant. Ce qui était impossible pour un Grec de cette époque.

Le pouvoir de la *tukhê* est illustré dans le dialogue, entre autre, par les devins qui y apparaissent, et surtout par Théokritos. Qu'est-ce qu'un devin?

Quelqu'un qui devine l'avenir quand personne d'autre ne peut le faire, ce qui est une activité assez cocasse quand on y pense. Mais il y a des devins parce qu'on veut connaître l'avenir et parce qu'on reconnaît que l'avenir est mystérieux, et inaccessible si ce n'est par des moyens, disons, extraordinaires, ou magiques, ou divins. Mais ce que représente et illustre les devins, cela se trouve encore et toujours dans les vies des hommes et des femmes aujourd'hui.

Nous voulons réussir, mais nous savons d'avance que peu importe ce que nous faisons, une partie, et une partie importante, de nos vies dépasse nos moyens : nous voulons tous connaître le bonheur, mais le bonheur est souvent le résultat d'heureux hasards. Voilà pourquoi les gens prient depuis toujours, et encore aujourd'hui. Voilà pourquoi dans les journaux du monde, il y a presque toujours une page qui s'appelle l'horoscope, et ce encore aujourd'hui. Je dis «encore aujourd'hui» parce qu'aujourd'hui en 2014, nous croyons, semble-t-il, au seul pouvoir de la science et de la technique et que, nous dit-on, le monde contemporain, le monde contemporain occidental en tout cas, est devenu incroyant. Et pourtant, voilà pourquoi les gens bien sensés que nous sommes ont des petits tics, qu'ils n'avoueront jamais en public (je ne vous demanderai pas de vous en confesser, mais je sais qui vous êtes, et je devine ce que vous faites, mais je ne vous demanderai pas de parler, parce que vous savez que j'ai moi aussi des tics)... Des tics qui ont à faire à la bonne chance. Autrefois, cela était ritualisé

par les religions ; aujourd'hui, les religions sont peut-être mortes, mais les tics demeurent.

Mais, et je me répète parce que c'est un des messages fondamentaux du texte de Ploutarkhos, me semble-t-il, il est remarquable de voir combien d'interprétations de signes, et même d'interprétations de signes faits par des devins, se révèlent inexacts ou problématiques. Je ne donne qu'un deuxième exemple : dans le paragraphe 17, Hipposthénidas agit en partie à partir de ce que quelqu'un lui dit avoir vu dans son rêve, en concluant qu'il y avait là de la part des dieux un signe que le complot échouera. Il est tout de suite contredit par Théokritos le devin qui interprète le rêve autrement. Et tout de suite après, on se demande ce qu'on peut faire pour rétablir la situation malgré la décision prise à partir d'une interprétation des signes. Mais la décision à prendre est prise, malgré l'une et l'autre interprétations des signes divins, en raison des faits eux-mêmes, c'est-à-dire en raison d'un fait aussi banal qu'une dispute domestique entre un homme et une femme, entre un époux et une épouse au sujet d'un mors de cheval. Or cette dispute est un exemple de la puissance de l'imprévisible : qu'est-ce qui permettait de prévoir que ces deux personnes précises se disputeraient assez pour que l'action de l'homme soit arrêtée ?

On peut dire que tout cela conduit à la question suivante : « y a-t-il un autre art de la divination qui soit meilleure que celle de Théokritos ? » La réponse qui est

suggérée partout, me semble-t-il, est la suivante : il y a l'art de la divination de Sôkratês. Mais il n'est pas du tout clair ce qu'est cet art. Il est donc temps d'y jeter un coup d'œil. Ou d'y jeter un œil, comme on dit souvent, mais qui me semble bien dangereux : un coup d'œil n'est pas un œil.

**Quatrième semaine
Démon de Socrate III**

Ce qui fut fait la semaine passée.

J'ai d'abord ajouté quelques remarques au sujet des thèmes du dialogue de Ploutarkhos, soit la distinction entre *érgon* et *logos*, l'opposition entre les deux, mais aussi leur complémentarité. Comment deux choses peuvent-elles être opposées et pourtant complémentaires ? Ces deux caractéristiques ne sont-elles pas contradictoires ? Non, car, et c'est une idée que les Grecs aimaient bien développée, que les choses opposées les unes aux autres sont souvent complémentaires ; on peut même dire que c'est une des dimensions essentielles de la réalité. Ainsi, pour prendre un exemple, que j'aime bien : une pièce de monnaie a deux côtés opposés, l'avvers et le revers, le pile ou le face ; mais cette même pièce de monnaie est le résultat de la synthèse des deux. Voilà mon exemple.

Mais je ne fais que reprendre alors, à ma façon, une des idées centrales d'un des premiers philosophes grecs, Hérakléitos, qui disaient, par exemple : « Hésiodos est le maître des plus nombreux, lui dont on croit qu'il sait le plus de choses, alors qu'il ne connaissait même pas le jour et la nuit ; car ils sont un. » Qu'est-ce que ça veut dire ? Le jour et la nuit sont un parce qu'un ne vient pas sans l'autre, et même parce que l'un est l'autre, mais vu de deux points de

vue différents. Ainsi quand il y a une côte, mettons la côte d'Abraham, ça donne une montée et une descente, soit pour parler de façon paradoxale, un est deux, parce qu'une côte implique qu'il y a à la fois une montée et une descente. Et cette duplicité positionnelle qui appartient à une unité fondamentale est importante : car la même côte exige qu'on appuie sur le frein quand on descend et qu'on appuie sur l'accélérateur quand on monte, mais aussi qu'on construit et répare la côte en tenant compte de ses deux dimensions. Par exemple, même si la côte qui monte ne demande pas qu'on fasse un chemin plus large, mettons, du côté qui monte, elle exige qu'on fasse un chemin plus large du côté où on descend.

Quoi qu'il en soit, la semaine dernière, j'ai ajouté au thème de la dualité *érgon/logos* deux autres thèmes qui appartiennent au dialogue ou qu'il faut développer pour prétendre rendre compte du texte : celui des divisions humaines qui existent peut-être surtout sur le plan politique, ou, en tout cas, dont toute politique est l'expression, et l'unité du texte malgré la multiplicité de ces thèmes à première vue hétéroclites.

J'ai ensuite parlé du contexte historique du texte de Ploutarkhos et du dialogue dont il fait le récit. J'en ai tiré la suggestion qu'une partie essentielle de *L'Être démonique de Sôkratês*, porte sur une révolution politique et que cette chose intéressait et intéresse toujours les êtres humains. En somme, je voulais indiquer par là qu'on peut lire le texte pour ainsi dire

abstraitement, soit en ne tenant pas compte du contexte historique de ceux qui écrivent et lisent, voire de ceux qui parlent et écoutent, mais que cette façon de faire suppose que les êtres humains sont des êtres abstraits, ou détachés de leur contexte historique. Il y a un danger à signaler cela : celui de conclure que le contexte historique explique tout. La meilleure façon de faire, me semble-t-il, est d'être conscient du contexte historique, de l'enracinement des êtres humains, et d'essayer d'en tenir compte, mais aussi de réfléchir sur la questions abstraite. Ainsi qu'en est-il du jeu de l'*érgon* et du *logos* en soi, mais aussi pour moi et les miens qui vivons ici et maintenant ? Ainsi, qu'en est-il de la division politique en soi, mais aussi pour moi et les miens qui vivons ici et maintenant ?

Enfin, j'ai parlé de ce qui introduisait aux récits des actes et des paroles, soit la conversation au sujet du rôle éventuel que la philosophie, et j'ai ajouté l'art divinatoire, peut jouer dans une vie bien vécue. Sur ce dernier point, j'ai rappelé, ou j'ai proposé cette idée nouvelle mais cruciale, que nous sommes fascinés par le succès de nos entreprises, mais aussi par les surprises de la vie, et que cela est derrière les rituels religieux, et derrière bien des comportements dans notre monde censé avoir dépassé la question religieuse. J'en ai profité pour souligner qu'il y a un thème philosophique important qui est présenté à travers le personnage d'Épaméinondas, soit le conflit régulier, qui existe dans l'action politique, mais aussi dans l'action tout court, entre une action qui est utile et une action

qui est juste : parfois les deux sont la même chose, soit une action utile est en même temps juste, mais parfois les deux sont différentes, une action utile est injuste ou une action juste est nuisible. On pourrait dire que cette possibilité, et la tentative de la comprendre, est au cœur d'une pensée comme celle de Machiavel (la réponse machiavélienne est que l'utile et le juste sont identiques), mais qu'elle est au cœur de toute pensée politique, et humaine, un peu profonde.

Aujourd'hui je veux entrer dans ce qui est le vif du sujet, soit dans les trois ou quatre conversations qui entourent l'action politique des conjurés, mais qui portent sur la pensée, ou la philosophie. Mais il faut d'abord parler des questions qu'on traite dans les discussions ; or, je me répète, elles portent toutes sur la philosophie.

Aujourd'hui, donc nous abordons le récit des conversations philosophiques qui accompagnent ou entourent le récit de l'action politique. Il y a trois sujets qui sont touchés, me semble-t-il : la question du démon de Sôkratès, la question de l'argent ou de la récompense juste et de la pauvreté libératrice, et la question de la paix et de la philosophie, ou de la guerre et de la philosophie. Pour mieux présenter ce que je voudrais exposer, je proposerai plusieurs citations précises : il serait donc bon d'avoir les textes sous la main.

La confrontation entre Galaxidôros et les autres.

Parmi les différentes choses dont on parle dans ce texte, il y a une confrontation intellectuelle qui a lieu à plusieurs au sujet de l'être démonique de Sôkratês. Au fond, il y a deux positions : aujourd'hui, l'art de la divination ordinaire est inefficace et même ridicule et qu'un philosophe, c'est-à-dire un être humain raisonnable, ne doit pas en tenir compte ; l'autre dit que la divination est une bonne chose et que Sôkratês, le modèle de la philosophie, utilisait l'art de la divination. Cette opposition est présentée à travers le personnage de Galaxidôros, qui est disons un rationaliste impénitent, et Théokritos, le devin, Phidolaos et Polumnis, le père de Kaphéusias et d'Épaméinôndas. Je me permets d'exposer toute la discussion pour ensuite en parler avec vous. À ces deux positions qui s'affrontent s'ajoute la position de Simmias qui se prononce à la fin.

579F-580A.

La position de Galaxidôros est implacable. Il se moque de la divination ; il dit que les hommes politiques l'utilisent pour contrôler la population (et que cela est peut-être légitime), mais que la philosophie demande qu'on utilise sa raison pour vivre et penser, et non pas l'art de la divination, ou la référence aux dieux et aux rituels : en somme, la croyance en la divination est bonne pour les idiots ou les naïfs, d'une part, et pour les chefs politiques plus ou moins honnêtes, d'autre part. Mais comme il y a des êtres humains qui ne sont pas naïfs et qui sont indifférents aux questions

politiques, pour ces êtres humains, l'art de la divination et au fond la référence aux dieux et aux rituels, cela est inutile. Il se réfère au modèle qu'est Sôkratês, qui ne croyait, dit-il, qu'en la raison et qui organisait sa vie autour d'elle en encourageant les autres à faire de même.

À cela, Théokritos, le devin, répond que Sôkratês parlait d'être dirigé par un signe démonique, et il offre un exemple de l'art de la divination de Sôkratês : une fois Sôkratês avait rebroussé chemin pour continuer une conversation avec un devin du nom d'Éuthuphrôn ; ceux qui ne l'avaient pas fait ont été salis par un porc qui courait libre dans les rues de la cité. Je tiens à ajouter ceci : d'une part, l'exemple est assez peu important et, d'autre part, l'exemple qu'il donne accompagne une conversation que Sôkratês avait avec un devin où il se moquait de lui en lui posant des questions. En somme, la preuve du devin Théokritos ne vaut pas grand chose.

Mais il y a une seconde objection à la position de Galaxidôros et à son identification entre Sôkratês et la philosophie et le mépris des dieux. Polumnis dit que Sôkratês n'aurait pas menti quand il disait qu'il était dirigé en partie par un signe divin et qu'il était bien trop moral pour ne pas avoir été guidé par un signe divin. La position de Polumnis est complétée par Phidolaos : il dit qu'on a besoin de croire aux signes divins quand on est devant des questions de vie et de mort.

Face à ces deux dernières remarques qui sont au fond des protestations morales, Galaxidôros revient à la charge en disant que ce que Sôkratês suivait, ce n'était pas l'art divinatoire que pratique Théokritos (ou Êuthuphrôn), mais un autre art plus subtil sans doute, mais au fond un art rationnel. De la même façon qu'une personne illettrée ne peut pas lire un texte, mais qu'une personne qui possède le savoir adéquat peut au contraire lire le texte et y apprendre tout plein de choses, de même Sôkratês avait un savoir supérieur qui lui permettait de comprendre des choses que les autres humains rataient; cette capacité qu'avait Sôkratês pouvait paraître divin aux ignorants, ou inspiré par les dieux aux pieux, mais elle était en vérité humaine, rien qu'humaine. En somme, en suivant l'être démonique, Sôkratês ne faisait que suivre sa raison, mais de façon à ce que cela ne soit pas visible aux communs des mortels.

Mais à la fin de cette discussion, Galaxidôros dit qu'il serait prêt à écouter Simmias et même à tomber d'accord avec lui. Mais avant que cela ne puisse arriver, Kaphéusias doit suivre (et donc rapporter) deux autres conversations, la première entre son frère Êpaméinôndas et Théanôr, puis entre Théokritos, Kharôn, Phullidas et Hipposthénidas. Quand il revient à la conversation sur l'être démonique de Sôkratês, il entend la fin de la réponse de Simmias qui correspond à la demande de Galaxidôros. Je rappelle que

Galaxidôros s'en remet plus ou moins à Simmias pour régler la question.

La première chose que Simmias dit c'est qu'il ne sait pas quoi penser de cet art de son maître. Mais il sait que Sôkratês ne croyait pas aux signes traditionnels, et qu'il parlait d'entendre une voix. Simmias ajoute que cette voix devait ressembler à la voix que nous entendons dans le sommeil : une voix qui n'en est pas une, mais qui vient peut-être de l'extérieur de nous, soit un raisonnement d'un démon.

588D-F.

Il faudrait lire «qu'il lui faisait de sa faculté intellectuelle ». Au fond, Sôkratês apprenait en raisonnant à la suite d'un autre être qui avait une raison et qui lui expliquait quelque chose.

Quand on examine ce que dit Simmias et qu'on le compare à ce qu'a dit Galaxidôros, on se rend compte que les deux prétendent la même chose et que ni l'un ni l'autre ne défend l'art divinatoire tel que le pratique Théokritos et tel que l'entendent Phidolaos et Polumnis.

Cela est d'autant plus intéressant que plus tard quand Simmias raconte son mythe, il laisse entendre que les démons dont Timarkhos a vu l'existence dans une sorte de rêve fou sont au fond des êtres humains qui n'ont plus de corps, mais qu'ils ne sont pas des dieux.

593D-E.

Je conclus de tout cela que malgré ce qui peut paraître le texte de Ploutarkhos fait, d'abord et avant tout, l'apologie de la réflexion humaine à travers le personnage de Sôkratês et insère dans ce discours fondamental un respect, conditionnel, pour l'art divinatoire et donc pour les rituels religieux et la croyance aux dieux grecs.

La confrontation entre Théanôr et Épaméinôndas.

Cette première discussion est interrompue par une autre qui a lieu à partir du § 13. La discussion se fait entre deux philosophes : l'un, Théanôr, représentant de la philosophie pythagoricienne ; l'autre, Épaméinôndas ne semble pas être d'une secte particulière, mais ce qu'il propose ressemble énormément à ce qu'on appelle le stoïcisme.

Le débat entre les deux porte sur l'argent et son usage. Plus précisément, Théanôr veut repayer et récompenser Épaméinôndas pour toutes les dépenses qu'il a encourues et tout le bien qu'il a fait en ce qui a trait à un certain Lusi, un autre philosophe pythagorien. Épaméinôndas refuse ; il refuse en son propre nom et au nom de son frère Kaphéias (c'est donc une sorte d'affaire de famille).

584E-F.

L'argument du premier, de Théanôr donc, est que ce qu'il fait est juste et donc il est juste qu'Épaméinôndas

reçoive de l'argent. Il donne d'autres arguments, mais c'est son argument principal qu'il répète plusieurs fois d'ailleurs.

585C-D.

L'argument d'Épaméinondas est que pour s'assurer de ne pas se laisser tenter par l'argent malhonnête, il est utile, voire nécessaire, de se pratiquer à refuser même l'argent honnête.

Quand on examine le débat, on se rend compte que chacun argumente à partir de sa position, et ce jusqu'à l'oubli, voire l'exclusion de la position de son vis-à-vis. L'un dit : « Je veux faire un acte juste, donc tu dois m'aider à le faire en acceptant mon offre. » L'autre répond : « Je veux être juste, donc tu ne dois pas m'offrir une récompense qui me dérangerait. » C'est un débat de sourds, comme on dit : ni l'un ne convainc l'autre, ni l'autre l'un ; et chacun tient compte d'abord et avant tout de son point de vue. Comme Épaméinondas refuse d'accepter l'argent de Théânôr, celui-ci est bien obligé d'accepter sa décision. Il n'y a pas entente entre les deux, et ni l'un ni l'autre ne gagne l'argument.

585D.

Il est remarquable aussi qu'encore ici Simmias intervient. Mais il intervient pour admirer Épaméinondas et pour conclure, en fin de compte, qu'ils devront s'entendre sans plus, au moment même où il voit qu'ils ne peuvent pas s'entendre.

585F-586A.

Puis il demande à Théanôr ce qu'il va faire du corps de Lusion ; celui-ci répond avec un mélange de piété et d'admiration pour Épaméinôndas. Au fond, rien n'est réglé par cette discussion. Mais on voit qu'elle est liée à la discussion fondamentale qui porte sur les signes, l'art de la divination et au fond l'image d'un grand philosophe, Épaméinôndas plutôt que Sôkratês.

Je conclus de tout cela que le texte de Ploutarkhos, ou le récit de Kaphéusias, présente ici la philosophie en tant qu'elle est au service de la morale et de la religion, voire en autant qu'elle s'identifie avec la morale ou la religion. Mais cette défense ou cette apologie est problématique, ne serait-ce que parce qu'elle pour ainsi dire oublie la philosophie en tant que poursuite de la vérité.

Cette dimension problématique pourrait être exprimée par une réflexion sur le mot grec *psukhê*. Nous, francophones, connaissons le mot grec en autant qu'il apparaît dans des mots comme *psychologie*, *psychiatrie* et *psychothérapie*. La *psukhê* est l'âme, et pour nous l'âme, c'est d'abord l'émotion et tout ce qui appartient à l'émotion. Mais il est clair que pour les Grecs l'âme était autre chose, ou que le mot *psukhê* visait autre chose, soit ce qui appartient à l'homme en autant qu'il est plus qu'un corps.

En revanche, ce plus-que-corps pouvait être d'abord l'intelligence (ce qui permet de comprendre le monde),

la volonté (ce qui permet de prendre des décisions) ou l'esprit (ce qui permet d'entrer en contact avec les dieux). Qu'est-ce que l'âme humaine? Pour le dire autrement, qu'est-ce qui fait qu'un être humain est différent des autres animaux? Est-ce parce qu'il est un être religieux, ou parce qu'il est un être moral, ou parce qu'il est un être qui pense? Car une chose est assez claire: les vaches n'ont pas de religion, ni de morale, ni de science. Selon qu'on comprend la chose d'une façon ou d'une autre, la philosophie ou le savoir change de nature, la hiérarchie des êtres humains change de sommet et de marches, et le bonheur humain change de contenu. Je ne peux pas décider du fond de la question à la place de tout un chacun, et surtout je ne peux pas prouver ce que Ploutarkhos pensait de tout cela. Mais je ne suis pas persuadé que la position qu'il privilégie n'est pas celle des deux philosophes qu'il présente dans cette conversation.

En somme, rien n'est réglé par cette deuxième conversation qui est encadrée par la conversation au sujet de la philosophie, de Sôkratês et de son art. Mais il est possible qu'une première conversation puisse aider à conclure sur toutes ces questions. Encore une fois elle implique Théokritos, Simmias et Kaphéusias.

Le message des dieux au sujet de la philosophie.

Si on remonte dans le texte de Ploutarkhos, on y découvre une autre conversation qui porte sur la

philosophie et en même temps sur des signes venus des dieux.

579A.

Théokritos voudrait qu'on lui explique ce qu'on appris au sujet d'une tombe sacrée de la ville de Thèbes, tombe qui comportait des lettres incompréhensibles. Le roi spartiate Agésilaos a envoyé le message à un sage égyptien qui lui a donné une réponse. Or Simmias était là et témoigne de ce qu'il a entendu. Mais il était là avec Platon. L'essentiel du message, tel que présenté par Simmias, est que la philosophie et ce qu'on pourrait appeler l'éducation ou les études devraient remplacer la guerre et donc la politique comme centre d'intérêt des Grecs.

579C-D.

Or il ajoute un autre témoignage au sujet d'un autre message des dieux qu'ont reçu les Grecs de l'île de Délos. Les dieux, sans doute, dans un oracle, leur annonçaient que les Grecs connaîtraient la paix et le bonheur s'ils doubleraient l'autel de Délos. Or ils ne savaient pas comment le faire parce que quand ils doubleraient chacun des côtés de l'autel, ils arrivaient à un autel qui était 8 fois plus gros. Platon a interprété l'oracle pour eux en leur disant qu'il ne s'agissait pas de doubler l'autel, la solution d'un problème mathématique précis, mais de pratiquer la géométrie, une activité générale. En somme, le message des dieux adressé aux Déliens était le même que celui qui était écrit en lettres égyptiennes incompréhensibles dans la

tombe sacrée de Thèbes : quand vous cesserez de vous battre et que vous utiliserez votre raison pour comprendre les choses, que ce soit des cubes ou la justice ou la nature, vous cesserez d'être malheureux et vous vous ferez du bien.

On avouera que les deux passages, qui viennent de Simmias, je le rappelle, sont pour le moins problématiques : le message qu'il en tire est clair, mais on ne voit pas comment on peut prétendre avec certitude que les deux messages peuvent faire ainsi l'apologie de la philosophie et la critique de la guerre. Mais ce que je trouve tout à fait intéressant est le fait que Simmias ne participe pas à la révolte. Ni lui, ni Galaxidôros.

578B.

Il me semble qu'on pourrait conclure ceci : non seulement le texte de Ploutarkhos fait-il l'apologie de la philosophie et du personnage de Sôkratês, mais encore il fait l'apologie de la vie humaine en tant que consacrée à la raison, à la raison qui essaie de connaître les choses. Or cette suggestion est offerte dès le tout début du texte. On y présente l'apologie des êtres humains en autant qu'ils sont capables de goûter les choses telles qu'elles sont. Si on me demandait ce qu'est l'opinion de Ploutarkhos, celle dont il fait la présentation dans ce texte, je dirais que c'est la vie de la raison, la raison qui essaie de comprendre le monde, et surtout le monde humain, et qui, comme un amateur d'art, prend plaisir à cette activité sans tenir

compte de son utilité pratique, voire malgré son inutilité. Pour le dire autrement, les humains sont faits d'abord et avant ou plutôt en fin de compte pour apprécier les mystères de la vie, comme on apprécie la beauté d'une œuvre d'art ou la beauté d'un coucher de Soleil.

**Cinquième semaine
Fin et début.**

Ce qui fut fait la semaine passée.

Les remarques de la semaine passée ont porté sur trois conversations qui accompagnaient l'action politique racontée, soit le renversement du régime politique thébain oligarchique soumis aux Spartiates. La première conversation qui se fait en deux parties porte sur l'être démonique de Sôkratês et par ce biais sur la philosophie et la vie selon la raison. Au début, on oppose l'art de la divination et la philosophie, ou la vie selon la piété traditionnelle et la vie selon la raison. À la fin, Simmias propose une sorte de réconciliation, qui est un respect de la piété traditionnelle à la condition qu'elle soit conforme à la raison. Au fond, il suggère que Sôkratês utilisait un art de la divination qui lui était propre et qui supposait, ou impliquait, que suivre la raison revenait à suivre les signes qui venait d'un dieu, ou plutôt d'un être démonique, lequel être démonique était au fond un autre être humain. Mais c'est un être humain sans corps qui communique en direct, soit sans la parole humaine, avec l'intelligence du philosophe, qui est un être humain avec corps, mais un corps dont il s'est détaché pour mieux penser.

La deuxième conversation porte sur l'utilisation de l'argent. On y voit un affrontement entre deux

philosophes qui prétendent que tel acte, recevoir de l'argent pour des services rendus, est une bonne chose ou non. Ni l'un ni l'autre ne gagne l'argument, et celui qui ne veut pas recevoir l'argent (Épaméinôndas) a gain de cause pour ainsi dire par obstination. Encore une fois, Simmias termine la conversation, mais cette fois en ne tentant même pas d'opérer une réconciliation.

Quel est le lien entre les deux conversations ? Je ne le sais pas, mais il me semble qu'on assiste à un affrontement privé par la raison qui est une sorte d'image de l'affrontement politique par la violence qui a eu lieu tout de suite après.

La troisième conversation porte sur deux signes qu'on dit venir des dieux, l'un qui se trouve dans la tombe d'une héroïne fondatrice de la ville de Thèbes, l'autre qui fut reçu par les citoyens de l'île de Dêlos. On a droit à une sorte de divination philosophique à partir de ces signes. En tout cas, deux sages, un Égyptien, Khonouphis, et un Grec, Platôn, interprète le message obscur qui vient des dieux. Simmias, en tout cas, en tire chaque fois le message, reçu donc des dieux, que le bonheur humain, et surtout le bonheur des Grecs, dépendait d'un changement de cap : plutôt que de s'affronter les uns aux autres sur le plan politique et militaire, ils devaient pratiquer la philosophie, soit la recherche en commun des principes de vie, mais aussi des principes de compréhension du monde, au moyen de la raison. Pour le dire en imitant un slogan boomer

des années 70, le message des dieux était « faites de la géométrie, et non la guerre ».

Quel est le lien entre les trois conversations ? Encore une fois, je ne le sais pas. Mais il me semble que les trois conversations portent tôt ou tard sur la philosophie et en font la promotion, soit de l'utilisation de la raison pour vivre sa vie. Cela ne veut pas dire que tout est réglé par la raison ou que la vie selon la raison peut et doit être pratiquée par tous les humains.

L'action humaine incertaine.

Il y a une scène comique au centre du dialogue qui me semble être cruciale. Cela se trouve aux § 17, 18 et 19.

Après la conversation entre Théanôr et Épaméinôndas, et avant le témoignage de Simmias au sujet du démon de Sôkratês, Plutarkhos présente une scène qui est un dialogue, une scène qui semble être une invention pure et simple, puisqu'il n'en parle pas du tout dans ses autres textes qui portent sur la révolution thébaine. Elle se passe entre Phullidas et Hippothénidas, d'un côté, et Kaphéisias, le narrateur, Théokritos, encore lui, et Kharôn, le personnage le plus courageux et énergique du dialogue.

587B.

Phullidas entre : il est en colère parce que Hippothénidas a pris la décision d'annuler l'action des conjurés. Ce dernier explique qu'il n'est pas d'avis que

le complot va fonctionner (il donne ses raisons), puis il explique un rêve qu'on lui a raconté et qu'il interprète comme un signe des dieux, un signe qu'il ne faut pas entreprendre quelque chose tout de suite. Puis, on découvre que la personne qu'il a envoyée pour arrêter le complot n'est pas partie : il s'est disputé avec sa femme au sujet d'une question insignifiante.

587F-588A.

Il y a donc quelqu'un, un citoyen, qui agit pour empêcher que ces concitoyens agissent. Mais son action est neutralisée par un détail insignifiant : une dispute comique entre un homme et une femme.

Lire 596D-F.

Cette scène est reprise en un sens plus tard dans le texte. Cette fois, le résultat du complot dépend d'un détail imprévisible : les oligarques reçoivent l'information claire qu'il y a un complot qui est sur le point de se déclencher, mais parce qu'ils sont ivres, parce que c'est tard, parce qu'ils attendent des femmes (encore les femmes qui sont impliquées comme malgré elles à une action politique grave), ils décident de remettre à plus tard la lecture de la dénonciation. C'est une autre instance du pouvoir de la fortune ou de l'impuissance des projets humains. Soit dit en passant, un des essais de Montaigne porte le titre : « À demain, les affaires. » Il se réfère à cette scène précise.

S'il fallait trouver un sens à ces deux scènes, et il faut le tenter, il me semble qu'on pourrait proposer celui-ci.

La condition humaine se vit selon trois vecteurs qui sont liés entre eux : d'abord ne pas savoir grand chose quant aux questions essentielles sur le plan pratique (est-ce que je devrais faire ceci ou cela pour arriver à ce que je veux ?), et ensuite, cette vérité est la base de la vérité précédente, ne pas contrôler beaucoup des aspects du réel qui influencent pourtant la vie pour le meilleur et pour le pire en ce qui a trait à ce qui nous tient à cœur (mon messager est empêché par une dispute avec son épouse [ce pourrait être n'importe quoi : son cheval rétif, une rage de dents, son ivrognerie]); en conséquence, la première sagesse, la sagesse fondamentale sur le plan pratique et sur le plan théorique, est de reconnaître les deux premiers points.

En tout cas, et pour tenter de mieux dire ce que je viens de dire, l'anecdote illustre deux choses en même temps, ou deux faiblesses humaines : 1. les humains ne connaissent pas vraiment l'avenir, même quand ils prétendent le faire, que ce soit grâce à leur savoir scientifique ou technique ou divinatoire ; 2. les humains ne contrôlent pas grand chose, ou plutôt les projets humains peuvent être empêchés, ou réussissent, pour des raisons tout à fait imprévisibles et certes imprévues, ce qu'on appelle le hasard, ou le destin, ou la Providence.)

On pourrait croire que cette double constatation empêcherait d'agir et découragerait la pensée. Mais, et c'est je crois la position de Ploutarkhos, on pourrait au

contraire conclure que cela permettra d'agir et de penser de façon plus réaliste, ou du moins plus légère. La première version, « la position humainement découragée », de ces constatations se trouve dans deux positions radicalement opposées, soit l'existentialisme et le christianisme. La position du christianisme est qu'il faut croire que Dieu, qui est unique, est omniscient et omnipuissant, sans quoi l'ignorance humaine et l'imprévisibilité du monde sont insupportables. La position de l'existentialisme ne tient pas compte de Dieu, soit pour le nier soit pour l'oublier. Mais dans l'existentialisme, on retient quand même les deux points centraux, soit que la raison humaine n'est pas très puissante et que le monde est, comment dire, capable de produire à peu près n'importe quoi comme résultat. Cela s'appelle l'absurde. Devant l'absurde, l'existentialisme affirme que tout dépend de l'homme et surtout du libre choix, du choix imprévisible de l'homme.

La position de Ploutarkhos semble être différente, je le répète. Il part des deux prises de conscience initiales, les mêmes qu'on trouve dans le christianisme et dans l'existentialisme ; mais il n'abandonne pas le raison, au contraire. La raison est faible, le monde est imprévisible, mais la raison continue de définir l'être humain et la réflexion demeure une base de toute action humaine. En un sens, la raison est une consolation, non pas une consolation religieuse, mais tout à fait humaine, qui compense pour la faiblesse humaine sur le plan pratique.

Dernières remarques.

Avant de passer une lecture et une discussion de quelques-unes des *Vies parallèles*, je suis prêt à reprendre l'ensemble de *Sur le démon de Sôkratès*. Avez-vous des remarques ou des questions ?

575C-D.

Il me semble que Ploutarkhos a pour ainsi dire vendu la mèche dès le début de son texte. Tels qu'ils sont présentés dans ce texte, les êtres humains ne savent pas grand chose, dans deux sens du terme, ou dans deux domaines. Ils, c'est-à-dire nous, ne savent pas ce que la vie leur offrira et surtout comment finiront les actions. Mais en plus, ils ne savent pas grand chose au sujet des grandes questions de la vie : quelle est la meilleure façon de vivre ? qu'arrive-t-il après la mort ? fait-on mieux en général d'être énergique et actif ou prudent et passif ?

Face à cette ignorance, il y a au moins deux attitudes de base : abandonner l'action ou abandonner la réflexion, soit pour s'élancer dans la foi soit dans la révolte contre la raison et la foi. Il me semble que Ploutarkhos suggère ni l'un ni l'autre. Mais il me semble aussi qu'il suggère qu'il ne faut pas s'aveugler ou refuser de voir en face notre situation d'êtres ignorants.

Introduction aux *Vies parallèles* : ce que nous ferons et dans quel ordre.

Nous avons 6 vies qui nous sont offertes dans le livre que nous avons. À moins que je ne me trompe, nous ne pourrons pas tout faire. Il faut donc choisir les vies les plus importantes et un ordre de lecture. Je ferai donc avec vous le couple Alexandre/César, puis le couple Démétrios/Antoine. Si les choses vont bien et vont vite, nous pourrons faire les vies d'Alcibiade/Coriolan. Mais il est peu probable que nous nous y rendrons. Ce qui me désole, car en un sens ces deux vies, les plus courtes, sont mes préférées. Mais étant donné l'importance historique de trois des quatre que nous verrons, je ne peux pas ne pas les faire avec vous.

Mais il y a le fait que les 4 vies traitent de deux époques, la création de l'empire hellénique et les suites de cette création, d'une part, et la création de la monarchie romaine et les suites de cette création, ce qui donne une sorte de double cohérence historique, voir une cohérence historique simple, à l'ensemble. Pour le dire autrement, la vie d'Alcibiade a peu à faire avec les vies d'Alexandre et de Démétrios, et la vie de Coriolan avec les vies de César et d'Antoine. Voilà un peu pourquoi je ne les ferai qu'après les autres et si le temps le permet.

Je tiens à dire en plus que nous ferons une vie par rencontre quitte à être injustes ou incomplets. Ce qui veut dire donc qu'il faut avoir lu la vie d'Alexandre pour la prochaine rencontre.

À chaque rencontre, je proposerai quelques thèmes, que j'essaierai de traiter comme il faut, puis avec le temps qu'il restera, s'il reste du temps, nous aborderons ce dont vous vous voudrez parler. Si mon expérience passée de la lecture des vies peut servir, il faut croire que vous aurez tout plein de remarques à ajouter à tout ce que je pourrais proposer : le texte de Ploutarkhos ne manque pas de stimuler les questions et les réflexions.

Introduction aux *Vies parallèles* : intention de Ploutarkhos, trois hypothèses.

Quand on lit un texte, il y a l'intention de celui qui lit, mais il y a aussi l'intention ou les intentions de celui qui écrit. Vos intentions, et les miennes, nous pourrions toujours en discuter, mais il faudrait certes tenir compte des intentions de celui qui écrit ce que nous lisons ensemble. Je proposerai d'abord ce qui me semble possible, voire sûr, au sujet des intentions de Ploutarkhos, pour ensuite examiner deux textes (les débuts des deux couples de vie choisies) et ce que Ploutarkhos dit en toutes lettres. Dans le premier cas, je propose donc ce que je pense au sujet des intentions de l'auteur, et dans le second, ce que Ploutarkhos écrit bel et bien.

Il y a, me semble-t-il, trois intentions qu'on peut deviner dans l'œuvre dans son ensemble : une intention

politique, une intention morale, et une intention psychologique.

L'intention politique se devine par le fait que, sauf exception qui appartiendrait à des sections du livre qui ont été perdues, Ploutarkhos compare toujours un Grec à un Romain. Cela ne me semble pas un hasard. Le fait que Ploutarkhos est un Grec qui écrit en grec dans un monde qui est romanisé sur le plan politique, militaire et économique, ce fait est significatif. On pourrait le dire gentiment comme suit : Ploutarkhos travaille avec bien d'autres, par exemple Cicero, Lucretius et Ouidus à forger une nouvelle civilisation qui serait la fusion du monde grec et du monde romain. On pourrait le dire moins gentiment comme suit : Ploutarkhos veut corriger un préjugé qui est inévitable de son temps ; il veut rétablir le respect pour les hommes militaires et politiques grecs face aux hommes militaires et politiques romains ; il veut suggérer, disons, que la victoire romaine n'est pas la preuve que les hommes romains, ou la civilisation politique romaine est supérieure par nature, mais que cette victoire est le résultat des circonstances, ou du hasard, ou de la Providence.

Son intention morale se devine par un des noms qu'on donne à son œuvre, soit les *Vies des hommes illustres*. Qu'est-ce qu'un homme illustre ? C'est un modèle, ou un héros, un exemple dans le sens fort, soit quelqu'un qu'on devrait imiter. On peut donc penser que Ploutarkhos ne propose ses récits pour inciter à la

vertu, ou à la grandeur, en proposant des modèles historiques. Pour prendre un exemple que Ploutarkhos ne connaissait pas et qu'il n'aurait peut-être pas approuvé, il fait comme les écrivains chrétiens ont fait, soit de proposer la vie des saints, ce qu'on appelle la hagiographie, pour montrer aux chrétiens comment il devrait vivre. Il faut ajouter que pour les chrétiens la hagiographie fondamentale est l'Évangile, ou les Évangiles, qui présente le Christ comme modèle à suivre. Car un chrétien, comme le dit le nom, est d'abord quelqu'un qui imite le Christ.

Quoi qu'il en soit de ce rapprochement, on peut dire que la vie de César ou d'Alexandre peut servir pour montrer comment il faut vivre, et la vie d'Antoine et de Démétrios comment on devrait ne pas vivre. Car s'il y a des exemples, il y a aussi des contre-exemples.

Mais il me semble qu'il y a aussi une autre intention possible, voire probable, ou même incontournable chez Ploutarkhos, auteur des *Vies parallèles*. Cette intention pourrait porter le nom de la psychologie. Ploutarkhos écrit pour nous aider à connaître, un point, c'est tout : l'animal, ou l'être, le plus intéressant du Cosmos, soit l'être humain. En somme, l'intention de Ploutarkhos serait semblable à celle d'un biologiste ou d'un chimiste qui voudrait qu'on comprenne l'arbre des espèces humaines ou le tableau périodique des êtres humains. Pourquoi ? Parce que cela est utile sur le plan moral ? Sans doute, tout comme on pourrait le dire d'un biologiste et d'un chimiste qui reconnaissent les

aspects utiles de leur discipline. Mais ces mêmes scientifiques sont mus, souvent, pour ne pas dire toujours, par le désir de connaître et de faire connaître aux autres ce qu'ils ont découvert.

Introduction aux *Vies parallèles* : ce que dit Ploutarkhos.

Mais ce que je vous propose, c'est au fond mon idée, ou mes idées. Il y a aussi les mots de Ploutarkhos. Je voudrais en examiner deux formulations.

Alexandre §1.

Ploutarkhos dit au moins deux choses. La première est que ses livres ne sont pas des traités historiques, mais des vies, ou des biographies, et que le but *pédagogique* des uns n'est pas le but *pédagogique* des autres. Dans les histoires, on veut faire connaître les événements importants et sans doute le rôle des hommes individuels dans ces événements. Mais les biographies cherchent à faire connaître les individus et leurs motivations.

La conséquence de cette distinction en est que les vies peuvent ne pas se préoccuper de tel ou tel événement historique important pour focaliser sur un détail de la vie individuelle. Pour le dire autrement, les traités historiques focalisent sur les choses publiques, alors que les biographies peuvent traiter autant, voire plus, de la vie privée.

Mais il ajoute, et c'est le second point sur lequel je veux insister, que le biographe est comme un peintre. Cette comparaison est importante. Non pas parce que le peintre est quelqu'un qui peut inventer et donc que le biographe peut inventer, ou produire une fiction. Mais parce que le but du peintre est de faire voir pour faire voir. En somme, par sa comparaison, il me semble que Ploutarkhos suggère qu'une partie de son intention est théorique, ou inutile, ou scientifique, ou artistique. Prenez le mot que vous voulez, mais surtout l'idée que je tente d'y exprimer. Le but de Ploutarkhos n'est pas, ou plutôt n'est pas seulement utilitaire ou moral.

Démétrios §1.

Ploutarkhos prétend ici que, pour que sa tâche soit complète, pour qu'elle soit satisfaisante pour la raison, il ne suffit pas de montrer ce qui est bien, mais encore ce qui est moins bien, voire mauvais. Il souligne là une caractéristique que les Grecs ont souvent souligné au sujet de la raison ou du monde tel qu'il apparaît à la raison à son meilleur, soit que les choses sont contraires entre elles, et que les contraires doivent être vus et même être vus en même temps pour que le monde se révèle tel qu'il est. Voilà pourquoi il se permet, voire il exige de lui-même, de présenter les vies de Démétrios et d'Antoine. En somme, s'il est bon de montrer des exemples, il est bon aussi, parce que nous sommes des êtres humains, de montrer le contraire des exemples, des contre-exemples, ou des contre-modèles.

Mais il y a une chose qu'il faut ajouter tout de suite. Il me semble que Ploutarkhos simplifie ici un peu ce qu'il fait. Car même dans les textes qu'il présente comme des modèles à suivre, mettons César et Alexandre, il se permet de distinguer entre ce qui est bien fait et ce qui est mal fait, ce qui est moral et ce qui est immoral chez les hommes qu'il propose en exemple. Une des choses les plus intéressantes chez Ploutarkhos, c'est qu'il n'écrit pas des vies de saints ou de personnages parfaits ou sans défaut ; il tient à montrer et à faire voir que les êtres humains, même les plus illustres sont minés par des défauts.

Sixième semaine
Aléxandros

Ce qui fut fait la semaine passée.

J'ai terminé les remarques sur le livre de Ploutarkhos en examinant un dernier thème, soit l'incertitude inhérente à toute action humaine. Par différents éléments du texte, Ploutarkhos montre comment l'action politique qu'il décrit est autant le fruit des efforts humains que du hasard ou du destin, ou plutôt de l'imprévisibilité tapie au fond des choses. Bien des penseurs ont souligné cette dimension, mais ce qui appartient à Ploutarkhos est son apologie de la raison humaine qui accompagne une conscience aigüe de la faiblesse de cette même raison.

Par la suite, je suis passé aux *Vies parallèles*. Après avoir expliqué quelles vies nous allons examiner et dans quel ordre, je me suis penché sur les intentions de l'auteur. J'ai proposé trois intentions possibles, voire probables, que j'ai nommé politique, morale et psychologique. On pourrait sans doute en offrir d'autres, ou remettre en question celles que j'ai présentées. L'important est de comprendre que Ploutarkhos avait des intentions et qu'une lecture de son texte qui a conscience de celles-ci est plus efficace.

À la fin, j'ai lu les paragraphes introductions des vies d'Aléxandros et de Démétrios pour examiner ce que l'auteur lui-même nous permet de deviner au sujet de ses intentions.

Avant d'avancer et de nous tourner vers la vie d'Aléxandros, le premier des hommes illustres que nous apprendrons à connaître, je suis prêt à revenir un peu sur ce qui a été fait la semaine dernière.

L'importance d'Aléxandros.

Aléxandre de Macédonie a reçu le surnom Alexandre le Grand. Il serait intéressant pour commencer de signaler et pour ainsi dire de prouver que ce surnom est justifié. J'offre trois faits.

Une des choses intéressantes au sujet du christianisme, c'est que tous les textes du Nouveau Testament, qui sont les documents officiels de la religion et la parole de Dieu, sont écrits en grec, que ce soit l'*Évangile selon Matthieu*, qui est écrit par un juif, les *Actes des apôtres* qui sont écrits par un gréco-romain né à Antioche en Turquie d'aujourd'hui, ou l'*Apocalypse* qui est le texte le plus *jeune* de tous les textes bibliques. Le texte néo-testamentaire n'est donc pas écrit en araméen, la langue du Christ et de ses apôtres et la langue des Juifs de l'époque, ni en latin qui était la langue des maîtres politiques de la Judée. Il y a une raison à cela : c'est si les Romains contrôlaient le monde dans lequel le Christ est né, a vécu et est

mort (la crucifixion était un mode romain de mise à mort qui est mis en opération par des soldats romains soumis à un gouverneur romain), ainsi que le monde dans lequel le christianisme s'est d'abord répandu, le grec était la langue internationale de toute cette région, soit l'empire romain de l'Orient. Comment expliquer ce fait ? Aléxandros et ses conquêtes. En somme, c'est à cause d'Aléxandros si non seulement en Judée, mais encore dans l'ensemble de l'Empire romain d'Orient, on parlait grec.

La ville la plus civilisée du monde ancien gréco-romain n'était pas Rome, ni Athènes, mais Alexandrie qui était, et est encore, une ville d'Égypte. Elle fut fondée par Alexandre suite à sa conquête de l'Égypte. Or dans cette ville fut fondée une bibliothèque qui contenait tous les livres de la civilisation ancienne ; cette institution est l'œuvre de Sôtér I, un des généraux d'Alexandre, qui avait gagné le contrôle de l'Égypte. Il y avait certes d'autres bibliothèques dans le monde ancien. Par exemple, Herculaneum, ville enterrée, sous la ville italienne de Ercolano, contient une bibliothèque importante, remplie de manuscrits anciens que nous ne réussissons pas à déterrer. Donc l'existence d'Alexandrie et de sa bibliothèque est le résultat direct des conquêtes d'Alexandre. Soit dit en passant, on prétend que la bibliothèque a été détruite soit par César lors d'une manœuvre militaire ou par un évêque chrétien ou par un conquérant musulman. On choisira une version selon ses opinions politiques et religieuses. Donc la plus grande bibliothèque du monde ancien se

trouvait en Égypte et était rempli de livres grecs, parce qu'Alexandre avait créé un empire, avait conquis, entre autres pays, l'Égypte et avait fait de la langue et de la civilisation grecques le sommet de l'humanité de l'époque.

Par ailleurs, si on fait une recherche dans Wikipedia, on découvrira qu'il y a eu une vingtaine de villes qui portent le nom d'Alexandre et qui ont été fondées par Alexandre à mesure qu'il faisait des conquêtes. Il y en a en Égypte sans doute, comme je viens de le rappeler, mais aussi en ce que appelle aujourd'hui l'Inde, le Pakistan, la Russie, l'Iran, l'Irak et la Turquie.

Voici un exemple. Kandahar est la capitale de l'Afghanistan. Dans cette capitale, on trouve les ruines d'un temple dédié à Alexandre, soit à un Alexandr déifié ou *apothéosé*. Or selon les experts le nom de la ville vient du fait qu'Alexandre a fondé des capitales dans les nouvelles sections de son empire et qu'ils les a nommées Alexandrie. Alexandrie se prononcerait *al iskandar* pour une oreille non-grecque, mais *al* est un article en arabe, ce qui laisse *kandar*, qui est devenu *Kandahar* à la longue. L'empire d'Alexandre allait de la Grèce, jusqu'à l'Inde et le Pakistan et donc incluait l'Afghanistan.

Voilà donc trois preuves ou trois faits qui permettent de saisir que Alexandre le Grand mérite bel et bien son surnom.

Les dates importantes de sa vie.

Plutarque présente la vie d'Aléxandros, mais il ne donne pas de dates. Il faudrait quand même en avoir quelques-unes en tête pour placer le personnage.

356, naissance en Macédoine, fils du roi Philippos de Macédoine.

La Macédoine est dans le nord de la Grèce continentale, juste dessous ce qu'on appelait jusqu'à tout récemment la Yougoslavie, et un peu au Nord de la Thessalie qui elle-même est au Nord de l'Attique et du Péloponnèse. Il est né à la fin de l'hégémonie de la cité de Thèbes et de la succession des *poléis* grecques indépendantes, ensemble politique que son père Philippos avait mis à mal. Il termine le projet de domination de la Grèce entreprise par son père et met en marche son projet du passage en Asie.

336, roi des Macédoniens, après l'assassinat de son père Philippos. Pendant deux ans, il solidifie son emprise sur la Macédoine et la Grèce. Cela implique, entre autres, la destruction totale et brutale de la ville de Thèbes.

334, passage en Asie, campagne de dix ans.

Aléxandros connaît, ou dirige, une série de victoires militaires qui lui permettent d'abord de conquérir ce que nous appelons la Turquie et de repousser les Perses vers ce qu'on appelle aujourd'hui Bagdad ; puis

de conquérir les territoires de ce que nous appelons le Moyen Orient (Liban, Syrie, Israël, Palestine, l'Égypte, la Lybie) ; puis de remonter vers l'Irak et l'Iran de façon à écraser tout à fait les Perses ; puis de conquérir l'Afghanistan et de pénétrer au Pakistan et en Inde.

324, retour vers Babylone lorsque son armée refusa d'avancer plus loin. Alexandre revint sur ses pas et travailla pendant quelque temps à la consolidation de son empire.

323, mort d'Alexandre qui préparait une campagne vers l'Ouest et donc vers l'Italie et le reste de l'Europe. Son corps est enterré à Alexandrie en Égypte.

Vers 321, après l'assassinat de Pérdikkas, garde de corps d'Alexandre, les généraux d'Alexandre se sont divisé l'empire en 4 ou 5 parties et se sont fait la guerre pendant deux siècles, jusqu'à ce que les Romains ont pris le pouvoir dans la partie occidentale de son empire. La partie orientale de l'empire romain était la partie occidentale tout à fait hellénisée de l'empire d'Alexandre.

Quand on essaie de comprendre la montée du royaume macédonien sous Philippos et la succession de victoires d'Alexandre, il faut sans doute tenir compte de la faiblesse de la Grèce et de l'empire perse, de la vigueur des Grecs, et du caractère d'Alexandre (et de son père), mais il est à peu près certain que cela tient à

certaines avantages techniques, comme la phalange macédonienne.

Thèmes : qu'est-ce qu'un homme d'action ?

Dans cette vie, Ploutarkhos fait le portrait d'Aléxandros. Mais je crois qu'à travers ce portrait, il présente l'homme d'action politique, ou le modèle de l'homme d'action.

§ 5.

Aléxandros est l'homme d'action en soi, si l'on veut. Si on parle des hommes d'imagination ou de pensée, et les hommes de parole et d'écriture, et les hommes d'action, de façon à diviser une première fois les types humains, il est clair qu'Aléxandros est un homme d'action. Il y a des êtres humains qui aiment l'idée, ou plutôt le projet, de faire bouger les choses comme on dit, et comme disent si souvent les hommes politiques quand on leur demande pourquoi ils se soumettent à ces travaux épuisants qui sont leur lot.

§ 7.

Mais qu'est-ce qui fait marcher Aléxandros ? Quel bien poursuit-il ? Sans doute est-ce la gloire, soit le désir qu'on parle de lui, par exemple qu'on parle de lui 2400 après sa mort, comme nous le faisons. Mais il y a plus que cela, je crois. Je crois qu'il avait aussi, comme tant d'hommes d'action, le désir d'être le meilleur, de pouvoir se sentir meilleur que les autres. On peut le voir à plusieurs détails indiqués par Ploutarkhos, mais

j'en prends un qui me paraît presque comique. Il ne parle pas du plaisir de connaître ou de la satisfaction d'avoir appris quelque chose sur lequel il a dû réfléchir longtemps : il s'inquiète d'abord et avant tout de son statut et du fait qu'il sera comme tout le monde si les autres apprennent ce qu'il a appris.

§ 4.

On pourrait dire qu'il aime la gloire, mais il faut bien voir que toute gloire ne le satisfait pas. Ploutarkhos s'assure que nous le comprenions. Il semble donc qu'Aléxandros se distinguait de son père par le fait qu'il a choisi le domaine dans lequel il voulait exceller, et ce domaine est celui des hommes de pouvoir. Dans la tête et le cœur d'Aléxandros, le désir de gloire, le besoin de la renommée et de la reconnaissance des humains, était le plus fort. Mais il cherchait une certaine sorte de gloire, la gloire de contrôler, de dominer les autres, d'être capable d'emporter les autres dans des projets fous.

§ 6.

Pour ma part, je trouve que le récit de son dressage de Bucéphale est une image de ce désir. Le texte est plein de mots cruciaux, et la conclusion que tire son père fait passer le lecteur du cheval au monde politique.

§ 62.

Voilà pourquoi il y a une autre scène qui me semble tout à fait importante. C'est le moment où son projet de conquête prend fin, du moins du côté de l'Inde. Tout

est dit dans ce paragraphe. Mais il me semble aussi que la description de la rentrée à Babylone fait sentir quelque chose du personnage. Que faire de cette énergie folle qui le définit, une fois qu'il ne peut plus la dépenser à la guerre et dans les difficultés des campagnes ? Il boit, mange et festoie.

Thèmes : La religion et la folie et devenir un dieu ou un monstre

Devant un personnage comme Aléxandros, il me semble qu'on en arrive assez vite à dire qu'il est un homme extraordinaire, ou un surhomme. Mais quand on n'est plus un homme, il y a au fond deux possibilités : on devient un dieu, ou un devient un monstre. Or les textes de Ploutarkhos placent devant ces deux possibilités à tout moment.

§ 27.

Pour ce qui est de la divinité d'Aléxandros, je retiens deux passages. Le premier raconte comment il fut appelé un dieu lorsqu'il visita un oracle lybien. On peut sans doute prétendre que l'oracle ironise ou manipule Aléxandros, mais il me semble qu'il y a là de la part de Ploutarkhos une indication d'une tentation qui se trouve au fond du projet du jeune homme. Il faut bien noter que selon Ploutarkhos Alexsandros n'était pas une dupe. Il savait bien qu'il n'était pas un dieu, mais il s'en servait comme instrument politique.

§ 28.

§ 67.

Mais à la fin de sa vie, les choses changent : ils se comportent comme un dieu, comme s'il était une incarnation du dieu Dionusos. On voit qu'il ne sait pas quoi faire de lui-même une fois qu'il abandonne son projet de conquête du monde. Et que son énergie vitale se gaspille en plaisirs à la manière d'un dieu de l'Olympe qui festoie dans les poèmes de Homéros.

§ 72.

Mais il y a un côté plus sombre à tout cela. C'est qu'il devient moins un dieu qui festoie qu'un homme bêtement violent.

§ 75.

Et à la même époque il devint craintif, paranoïaque et en même superstitieux.

Septième semaine Aléxandros et Cæsar

Ce qui fut fait la semaine passée.

J'ai d'abord examiné l'importance d'Aléxandros à partir de quelques faits incontournables, comme les villes qui portent son nom, lesquelles vont de l'Égypte à l'Afghanistan.

Puis j'ai présenté quelques-uns des dates importantes de sa vie et les évènements qu'on peut leur associer.

Suite à cela, j'ai examiné la biographie que Ploutarkhos présente à partir de deux thèmes. Le premier fut celui de l'homme d'action, dont Aléxandros est pour ainsi dire un parfait modèle. Il y a au moins un autre modèle de ce type humain, Cæsar dont nous ferons la présentation sous peu. Puis j'ai montré un peu comment pour Ploutarkhos son héros, un homme au-delà de l'humanité en un sens, était hanté par deux sorties de l'humanité, soit de devenir un dieu ou de devenir une bête, ou un monstre.

Thèmes : La philosophie et le pouvoir politique ou le philosophe et l'homme d'action.

Comme je l'ai dit, il est possible que Ploutarkhos propose une critique de cet homme d'action suprême, de cet homme d'action en soi, qu'est Aléxandros, et ce

un peu partout dans son récit ; bien mieux, il est possible qu'il propose un autre type humain comme étant supérieur à Aléxandros.

§ 64.

En tout cas, il est remarquable que ce récit, ou plutôt que cette vie est remplie de rencontres entre l'homme d'action suprême et des gens qui refusent de lui reconnaître la supériorité. La scène la plus développée est sans doute celles des gymnosophistes hindous. Il est moins important, me semble-t-il, de tenir compte des réponses que ces derniers offrent à l'empereur que de voir que ces sages semblent gagner contre Aléxandros puisqu'il est pour ainsi dire obligé de les récompenser, et surtout que le dernier semble se moquer de lui et ne pas avoir peur de mourir.

§ 14.

Mais le cas qui me semble le plus important est en même temps le plus célèbre. C'est le récit de la rencontre entre le jeune roi et le philosophe cynique Diogénès. On pourrait dire que tous les détails de cette anecdote sont importants. Il y a le fait 1. que c'est Aléxandros qui va voir Diogénès, et non l'inverse. 2. que Diogénès ne demande rien au jeune roi quand ce dernier lui offre tout, ce qui est l'humiliation la plus profonde, parce qu'il vise la racine même du projet d'Aléxandros : le jeune roi veut devenir grand pour faire ce genre de geste grandiose ; il veut récompenser tous les gens qu'il aime ou admire, comme il le fait avec les gymnosophistes. 3. que ce que Diogénès veut et que le

jeune roi ne peut pas lui donner, c'est la lumière naturelle, et même qu'Aléxandros, le représentant du monde politique dans toutes sa puissance, est présenté comme un obstacle plutôt que comme une aide. Il y a sans doute là un message profond de Ploutarkhos : être philosophe, faire de la philosophie, c'est abandonner le monde politique.

Quoi retenir de tout cela ? Au moins ceci, Ploutarkhos présente Aleksandros le Grand, et il le présente avec des grandes qualités. Mais il ne se gêne pas pour montrer qu'un autre type humain peut prétendre à la grandeur aussi. Et peut-être même à plus de grandeur encore, soit le philosophe, l'homme de pensée par excellence.

On peut toujours conclure que Ploutarkhos prêche pour sa paroisse et qu'il n'est pas objectif. Cela est sans doute vrai. Mais cette partie de son récit va beaucoup plus loin qu'une critique morale du type de vie qu'a vécue Aleksandros : il y prétend qu'il y a plus noble, plus grand, plus intéressant, que la vie de l'homme d'action, lequel est mû par le désir d'être le plus grand ; puis encore, il suggère qu'il faut se défaire de l'admiration de l'homme d'action, voire de l'homme puissant et admiré par les autres pour pouvoir être grand à la manière suprême. Ne pas remarquer cela, c'est ne pas lire Ploutarkhos comme il faut. Il reste qu'on peut conclure autrement que lui une fois comme on l'a lu comme il faut.

Voilà donc les trois thèmes que je tenais à dégager de ma lecture du texte de Ploutarkhos. Il y a certes d'autres thèmes qu'on pourrait exploiter. Si vous le voulez, nous pouvons prendre quelque temps pour le faire.

Cæsar

D'autres lectures.

Je ne me souviens pas si je vous ai parlé de la série de Colleen McCullough qui s'intitule, en anglais, *Masters of Rome*, et en français, *les Maîtres de Rome*. 7 romans en anglais, 10 romans en français, qui suivent la montée de Jules César jusque dans ses successeurs soit Antoine. En tout cas, la série de romans est exact sur le plan historique (elle a reçu des doctorats honorifiques de diverses facultés universitaires en raison de l'exactitude de son œuvre); en plus, c'est plein d'action et de scènes émouvantes, comme un roman de Dumas.

L'importance de Cæsar.

Comme pour Aléxandros, je tente de vous indiquer par des faits simples, mais faciles à connaître ou reconnaître l'importance du personnage dont nous examinons la vie. Comme pour Aléxandros, je me limite à quelques informations.

Quand Cæsar est mort, on cherchait un nom pour dire le poste qu'il avait inventé en transformant de fond en comble la république romaine ; ce ne pouvait pas être *rex* ou *imperator* ou *dictator* pour différentes raisons. On a trouvé la solution la plus évidente, mais aussi la plus remarquable pour un lecteur de la vie qu'a écrite Ploutarkhos : on a appelé les successeurs de Cæsar par le nom de celui qui a inventé le mode de régner qui fut le sien ; en somme, les empereurs de la république de Rome transformée se faisaient appeler Cæsar. Or, et c'est encore plus remarquable, ce titre est devenu le nom de chef politique non seulement dans l'Empire romain mais encore dans d'autres sociétés. Ainsi le Saint-Empire romain fondé en 962 était mené par un roi qui portait le titre de Cæsar. Voilà aussi pourquoi les Russes ont eu un tsar et les Allemands avaient un kaiser ; mais il y avait aussi le chassar en Hongrie, et le kaysar dans l'Empire ottoman et le gesar au Tibet.

Par ailleurs, Cæsar ne s'est pas satisfait de changer Rome, il a changé pour ainsi dire le temps, et c'est un deuxième fait significatif. Comme le signale la *Vie de Cæsar* de Ploutarkhos au § 59, cet homme a créé un calendrier qui est devenu le moyen universel de compter le temps, du moins le temps de l'année. Notre calendrier dit grégorien, qui est dû au pape Grégoire XIII, est une reprise améliorée (au moyen d'un ajustement mineur) d'une réforme fondamentale du calendrier qu'a opérée Cæsar et qu'il a imposée à

l'Empire romain en 45 avant Jésus-Christ. C'est ce qu'on appelle le calendrier julien.

Avant César, les Romains fonctionnaient avec un calendrier lunaire modifié. En gros, ils avaient 10 mois de 28 jours (noter les noms des mois actuels) auquel ils ajoutaient deux mois après le solstice d'hiver, pour recommencer le décompte en mars (Mars est le nom du dieu le plus important des Romains, soit le dieu de la guerre.) Cæsar a imposé un calendrier de 12 mois de 30 jours avec des jours supplémentaires ici et là pour faire le décompte de 365.

De plus, si vous examiner bien les noms du calendrier, vous verrez que le nom de Iulius Cæsar y est caché. L'ancien mois *quintilis* (cinquième) est devenu *juillet* (*july* en anglais et *luglio* en italien) en l'honneur du premier empereur. Semblablement, le mois *sextilis* (sixième) est devenu *août* (*august* en anglais et *agosto* en italien) en l'honneur du deuxième empereur Augustus, qui tenait à faire comme son prédécesseur.

Il faut bien noter que la façon de compter les jours de l'année a été établie de façon solide bien avant Cæsar. Nous savons par les *Enquêtes* de Hérodote que les Égyptiens avaient établi depuis longtemps un calendrier de 12 mois ayant 30 jours chacun, avec 5 jours à distribuer selon certaines règles. Ce n'est certes pas un hasard si, après avoir vécu un certain temps en Égypte, Cæsar est revenu à Rome et a pris l'initiative de

transformer de fond en comble la façon romaine et donc *mondiale* de dénoter le temps.

Il y a au moins un autre fait qui indique l'importance historique de César, du moins pour des gens comme vous et moi, soit la langue française. Quiconque connaît un peu le latin, ou a entendu de l'espagnol, ou du portugais, ou de l'italien, se rend compte qu'une langue comme le français est une version locale du latin. Avant l'action de Cæsar en Gallia, les gens parlaient une langue dont on connaît peu de chose, soit le gaulois. C'est la langue que parlaient Astérix et Obélix, si vous le voulez. Le français est né sur la terre de France, comme l'espagnol est né sur la terre d'Espagne, à partir de la langue latine. Or avant de devenir le français, le latin était la langue de la France parce que Cæsar a conquis la Gaule.

Les grandes dates de la vie de Cæsar.

100, naissance à Rome.

Nous appelons le héros de Ploutarkhos Jules César. Mais il s'appelait Caius (ou Gaius) Iulius Cæsar. Il était le quatrième à porter le nom. Il faisait partie d'une famille patricienne (donc noble), mais de peu d'importance. Les Iulii prétendaient remonter au fils Iulius du fondateur de Rome, Æneus, qui était arrivé sur les lieux après la chute de Troie. Le surnom de cette branche de la famille était Cæsar, qui en latin signifiait chauve, et de fait Cæsar était chauve.

Cæsar est né et a vécu durant les guerres civiles ou les guerres sociales de Rome, un long affrontement (il a duré au moins un siècle) entre les patriciens romains, ou *optimates*, ou conservateurs, et les plébéiens italiens, ou *populares*, ou innovateurs. Le premier chef des *optimates* est Sulla, Marius est le premier chef des seconds. Cæsar se trouvait dans le second clan, mais le régime qu'il a instauré ne se trouvait ni d'un côté, ni de l'autre : il a créé une nouvelle forme politique devenue nécessaire étant donné l'étendue de l'empire romain, un régime qui affaiblissait les grandes familles aristocratiques en s'appuyant sur les revendications des petites gens ou des exclus, mais en utilisant surtout les armées, pour augmenter la richesse de tous et protéger les frontières, pour assurer l'ordre et pour empêcher les conflits entre les grands.

De 78 à 60, le *cursus honorum*.

De 59 à 50, la conquête de la Gaule. C'est sa campagne militaire fondamentale : en faisant la conquête de ce territoire, qui incluait la France, la Belgique, l'Angleterre, la Suisse, et la partie occidentale de l'Allemagne, en saccageant le territoire et les biens de ceux qui y habitaient (il y a eu des centaines de milliers de meurtres et des déplacements de population), il devient riche après avoir été ruiné, il crée une arme politique et militaire tout à fait fidèle, et il oblige ses adversaires à l'exiler pour le neutraliser.

49 à 47, la victoire totale sur les forces romaines *anciennes*.

47 à 44, l'installation d'un nouveau régime politique où le maître est Cæsar, alors qu'on garde les apparences de l'ancien régime.

Les deux bouts du texte

Il faut noter que le texte que nous avons est amputé aux deux bouts. Il est sûr qu'au début, Ploutarkhos a traité de la famille de Cæsar, de son éducation et de ses premières années d'homme adulte (il le fait dans toutes ses autres biographies). Donc le début manque. De plus, Ploutarkhos a dû écrire une petite section finale où il comparait les deux hommes illustres qu'il mettait en parallèle (il le fait dans presque toutes les autres biographies que nous avons). Donc il manque la fin.

L'homme d'action : l'ambition implacable.

J'ai déjà dit qu'Aléxandros est une sorte de modèle de l'homme d'action. Si cela est vrai, cela est vrai aussi de Cæsar. Je continue donc de signaler quelques caractéristiques des hommes d'action, tels que les comprend Ploutarkhos et tels qu'il les représente dans la personne de Cæsar.

Cæsar est rempli d'ambition lui aussi : l'ambition, soit le désir, voire le besoin, de faire des choses

remarquables et de se montrer le plus grand de sa société.

§ 11.

Cela est poussé à un degré remarquable chez lui, voire à un degré inhumain. On voit ici que son ambition était pour ainsi dire pure : elle ne tenait pas, semble-t-il, à sa société ou à son éducation ; ce n'était pas une ambition de Romain, mais une ambition abstraite, détachée de sa société.

§58.

Ploutarkhos revient quelques fois sur cette *abstraction* de son désir de gloire. On voit bien que l'ambition normale, enracinée, circonstanciée, à une limite naturelle : si on écrase tous les autres, on arrête. Ce n'est pas le cas pour Cæsar. Je trouve admirable la façon dont Ploutarkhos rend cette démesure : dans sa biographie, qui en principe ne raconte que ce qui est arrivé, il raconte en long et en large ce qui serait arrivé si...

§ 2.

Cette ambition sans limite est aussi implacable : on sent que Cæsar est habité par une idée, mieux encore par un besoin presque biologique, comme le besoin de respirer ou de manger, et que rien ne l'arrête, soit rien ne peut l'empêcher de faire ce qu'il dit qu'il fera et ce qu'il a besoin de faire. Cela se voit à tout plein de détails rapportés par Ploutarkhos, mais j'en prends un entre autres. Comme par hasard, on le voit aller contre

les lois et les institutions et les hommes en place, des hommes en place corrompus sans doute, quand il s'agit de faire ce qu'il veut.

Par mille détails, Ploutarkhos fait sentir à son lecteur que Cæsar est une sorte de bombe d'action, de boule d'énergie, de foudre humaine : il n'arrête jamais, et il agit sur tous les plans en même temps : il fait du droit, il fait des livres, il fait de la politique, il fait la guerre, il fait l'amour sans arrêt.

Je tiens à ajouter ce domaine par rapport auquel Ploutarkhos est discret ici, mais qu'il présente dans d'autres vies. Pendant que Cæsar faisait compétition avec les grands hommes de Rome, il faisait l'amour à leurs sœurs et leurs épouses et leurs amantes ; tout le monde sait qu'il a conquis l'Égypte et mis sur le trône son amante la reine Kléopatra. Suetonius, si je me souviens, raconte que lors de ses triomphes à Rome, ses soldats paradaient en chantant : « Citoyens, surveillez vos femmes : nous amenons un adultère chauve. / Tu as forniqué en Gaule avec l'or emprunté à Rome. » Si j'ai bien compris la chanson, il faut entendre en même temps : « Il a fourré la Gaule avec l'or emprunté à Rome. »

L'homme d'action : la vitesse et l'audace

Il y a une autre dimension à l'ambition implacable de Cæsar. Pour faire tout ce qu'il voulait faire, il fallait qu'il fasse vite.

§26.

Cette rapidité est reproduite dans la seconde partie de la biographie en accumulant toute ce qu'il a fait et tout ce qu'il a fait faire. Mais de temps en temps, Ploutarkhos le montre en insistant en toutes lettres.

§ 32.

La vitesse d'exécution de Cæsar est nécessaire non seulement parce qu'il a beaucoup de choses à faire, mais aussi pour augmenter l'efficacité de son action : agir vite, agir plus vite que les autres, surprendre, est un moyen de se montrer encore plus puissant qu'on ne l'est.

Huitième semaine

Cæsar et Dêmétrios

Ce qui fut fait la semaine passée.

J'ai commencé en signalant que Ploutarkhos semble indiquer les limites de la vie de l'homme d'action en montrant son modèle Aléxandros dans des face-à-face avec des philosophes ou des hommes de pensée.

Puis j'ai parlé de l'importance de Cæsar à partir de certains faits déjà connus ou faciles à vérifier.

Ensuite, je vous ai proposé quelques dates essentielles pour placer sa biographie dans son temps et dans sa société.

Enfin, en abordant le personnage lui-même je vous ai d'abord signalé ce que j'ai appelé son ambition abstraite mais implacable. Puis j'ai parlé de la vitesse de son action, et les raisons de celle-ci.

L'homme d'action : vitesse et audace (suite)

L'homme d'action qu'est le Cæsar de Ploutarkhos est l'incarnation historique d'un modèle, celui de l'homme d'ambition qui veut agir sur le monde, changer le

monde, et être le premier des hommes d'action dans le monde. Son ambition est implacable et rapide, ai-je dit. Mais il faut ajouter tout de suite qu'être un homme d'action et surtout un grand homme d'action, et encore plus quand on veut être le plus grand des hommes d'action, cela implique qu'on agisse même quand on n'est pas sûr des résultats.

§ 20.

Pour le dire autrement, la vitesse ne suffit pas : pour faire beaucoup de choses et être le plus grand, il faut avoir de l'audace ; les très grands hommes d'action (et les hommes d'action en général) doivent savoir agir même quand toutes les conditions ne sont pas en leur faveur. En tout cas, Cæsar était audacieux. En voici un exemple. Quand on regarde ce qu'il fait, on se dit que c'est de la folie, et peut-être même est-ce de la folie. Mais il faut ajouter tout de suite que de cette folie surgit la victoire dans ce cas-ci et, en général, la réussite de son projet de vie.

Je tente de le dire d'une autre façon. La vie de Cæsar, telle que racontée par Ploutarkhos, et telle au fond qu'elle a été, est la contradiction partielle du proverbe de La Fontaine (« Le lion et le rat ») : « Patience et longueur de temps font plus que force ni que rage. » Dans le cas de Cæsar, il est implacable (il a donc le « patience et longueur de temps » dont parle La Fontaine), mais il est en même temps impatient, et il est fort et presque enragé (donc il ajoute une forme d'impatience à sa patience, et il ajoute force et rage, qui

sont des éléments essentiels, non secondaires, de son succès).

On pourrait illustrer cette dimension de la vie de Cæsar à partir d'une phrase que lui prête Suetonius, et que rappelle Ploutarkhos, ou plutôt qu'il fit lui-même mettre sur un char allégorique lors d'un de ses triomphes. Au lieu de décrire ce qu'il avait fait durant la guerre qu'il a fait au Pont (le Nord de la Turquie d'aujourd'hui), ce qui était la pratique commune des autres généraux romains victorieux, il fit écrire « *Veni, vidi, vici.* » Soit : « Je suis venu, j'ai vu, j'ai vaincu. »

L'homme d'action : la charisme.

Pour faire autant de choses en si peu de temps, et même pour faire quoi que ce soit sur le plan de l'action politique, il faut un autre ingrédient dont la vie de Cæsar que propose Ploutarkhos offre de nombreux exemples.

§ 22.

Cet ingrédient apparaît dans une comparaison qu'on peut faire entre le texte grec de Ploutarkhos et la traduction. Ce que le traducteur rend par le verbe *fit* suivit d'un verbe à l'infinitif traduit un texte grec où il n'y a jamais de verbe *faire* : selon le texte grec, Cæsar fait tout, et le fait directement. On comprend ce que fait le traducteur : il rend la réalité physique, car ce n'est pas Cæsar qui fit le pont, mais il le fit faire par d'autres. Mais le texte de Ploutarkhos rend plutôt la

réalité psychologique : Cæsar donnait un ordre et cela se faisait, et de telle façon qu'au fond, c'était bel et bien Cæsar qui agissait même s'il ne levait pas le petit doigt ou du moins ne faisait pas le gros du travail, ou le travail physique.

La vérité qui est dite par Ploutarkhos et que son traducteur rend à sa façon porte des noms : le charisme, le charme, le leadership, l'émulation, l'inspiration, le je ne sais quoi, l'admiration. Certains de ces mots parlent plus de celui qui inspire, certains parlent plutôt de ce qu'ils inspirent. Mais ce dont Ploutarkhos parle plus ou moins, et que je nommerai *charisme*, cela est crucial pour tout homme d'action. Quand on parle de charisme, il ne s'agit pas seulement d'autorité ou de pouvoir de coercition qui appartient à l'homme d'action. En un sens, ces deux choses viennent avec toute position officielle, et sont bien différentes du charisme. Car pour réaliser de grandes choses en peu de temps, et laisser de soi une image admirable, il faut plus que le pouvoir de commander et la peur qu'on inspire en menaçant.

Ce plus a au moins deux caractéristiques. Il s'appuie sur un exemple ; il fait naître en l'autre le besoin d'imiter : c'est l'action du chef qui mène vraiment ces hommes, qui les mène même quand il ne les surveille pas.

§ 37.

C'est comme s'ils le portaient en eux, ou qu'ils portaient en eux son regard et qu'ils avaient en eux le besoin d'être comme il veut qu'ils soient. Mais, et c'est l'autre aspect du charisme, cette qualité semble donner à ceux qui sont touchés par elle plus de force qu'ils n'auraient autrement : ils sont énergisés, ils sont plus disciplinés, ils sont plus forts, parce qu'il y a cet homme-ci devant eux ou à l'intérieur d'eux.

§ 44.

Cela se voit dans tous les domaines. C'est aussi puissant que la beauté. Cela donne un surplus d'énergie, mais aussi une sorte de joie et de certitude à ceux qui suivent les Cæsar de ce monde. C'est le troisième élément du charisme : dans les armées de Cæsar, on était joyeux, on riait beaucoup, on était sûr de gagner.

§ 69.

Ploutarkhos fait sentir quelque chose de ce pouvoir de Cæsar quand il parle à plusieurs reprises (dans ce récit, mais encore dans le récit de la vie de Brutus) du fantôme ou de l'esprit de Cæsar. On pourrait sans doute interpréter le texte en disant qu'on a là un autre exemple de la naïveté religieuse de Ploutarkhos, ou encore, et de façon plus impie, de son respect des parties religieuses des récits traditionnels qu'il rapporte, comme quand il signale qu'il y a eu des signes dans le ciel autour de l'époque où Cæsar fut assassiné.

§ 66.

Mais dans ce contexte-ci, il me semble qu'il présente plutôt une image de ce je ne sais quoi qui accompagnait la personne de Cæsar et qui inspirait les autres, soit pour leur donner plus de force, c'est le cas ordinaire, soit pour leur en enlever, comme il paraît ici : Brutus sait qu'il a raison, croirait-on, mais il perd la volonté d'agir par ce je ne sais quoi qu'est le charme de Cæsar. Voilà donc un nouvel aspect du charisme d'un homme d'action : il inspire les siens, mais il décourage ses adversaires, et ce par ça seule mystérieuse personne.

Démétrios

L'imperfection des hommes illustres.

Avec Démétrios et Antonius, Ploutarkhos aborde les hommes illustres méchants, ou plutôt les hommes illustres qui ont des tares importantes. Je rappelle que cela était déjà vrai d'Aléxandros et de Cæsar. En conséquence, il faut rappeler d'abord que pour Ploutarkhos que ses deux héros imparfaits sont quand même de grands hommes.

Situation politique des diadoques.

Le récit de la vie de Dêmétrios est tout à fait désordonné et donc mêlant ; je crois qu'il y a au moins une raison à cela, et peut-être deux. La première raison est la situation politique qu'on appelle les guerres des diadoques, ou des successeurs d'Aléxandros. Lorsqu'Aléxandros est mort, son empire a été divisé entre quelques hommes qu'on a nommés ses successeurs. Or tout de suite après la mort d'Aléxandros, ni la structure politique, ni la division des territoires n'étaient claires. Cela est si vrai que selon les historiens anciens qu'on lit, on voit des noms différents associés à des terres différentes. Voici en gros ce qui est en place durant la vie de Dêmétrios, du moins selon Ploutarkhos.

La région de la Grèce continentale est laissée indépendante, et Athènes est la ville principale de cet ensemble. La région de la Macédoine, un peu au nord de la Grèce continentale, est entre les mains d'Antipatros. La région de l'Égypte (qui inclut la Lybie et une partie de ce que nous appelons le Moyen-Orient) est entre les mains de Ptolémaïos. La région de Phrygie (ce que nous appellerions la Turquie) est entre les mains d'Antigonos d'abord, et ensuite de son fils Dêmétrios. La région orientale de l'empire (qui inclut l'Irak, l'Iran, et l'Afghanistan d'aujourd'hui) est entre les mains de Séléukos.

Mais tout cela est en mouvement ou instable parce que les différents diadoques se nuisent entre eux, et

s'arrachent des terres et des armées et des biens. Par exemple, la Grèce continentale, qui est censée être libre est sans cesse occupée puis libérée par Antipatros, et Dêmétrios (au nom de son père Antigonos), et aussi par Ptolémaïos Sôtêr, pour ne rien dire du Purrhos qui arrive à la fin de la vie de Dêmétrios, et qui n'était même pas un des diadoques. On pourrait le dire comme ceci : tous ces chefs sont hantés par le souvenir d'Aléxandros de manière à tenter de refaire l'unité de l'empire, mais en même temps, ils sont tous hantés par le souvenir d'Aléxandros de manière à empêcher quiconque se prépare à refaire l'unité de l'empire.

La deuxième raison pour le désordre du récit tient à la personne du héros que présente Ploutarkhos. On peut le dire comme ceci : il n'est que l'ombre ou une copie affaiblie d'Aléxandros ; il est un Aléxandros le Petit. D'où le manque de cohésion de ses actions.

Dêmétrios, un Aléxandros le Petit.

J'ai déjà signalé comment dans la vie d'Aléxandros, on a plusieurs allusions au conflit entre le roi et les philosophes, entre l'homme d'action en soi et les limites de cette vie, d'une part, et l'homme de pensée et les possibilités d'une vie hors du politique.

Dans la vie de Dêmétrios, Ploutarkhos ne parle pas des philosophes, mais du théâtre et des flatteurs, sans parler des excès sexuels plutôt que des excès de boisson. Il me semble que ces remplacements, qu'ils

soient historiques ou non, sont présentés pour créer une image bien différente de celle d'Aléksandros.

§ 34.

Mais avant de tenter de mettre ensemble ces *nouveautés*, il faut d'abord en avoir quelques-unes devant les yeux.

§ 28.

Je commence avec deux allusions au théâtre. Cette dimension de la vie de Dêmétrios, cette façon de faire chez lui affecte même la façon de raconter de Ploutarkhos.

§ 13.

Je passe à deux autres allusions, le premier aux flatteurs. Je pourrais multiplier les exemples, mais je m'en tiens à ce cas. Puis vient une allusion à la sexualité débridée du héros, qui parfois met en danger ces campagnes ou ses décisions politiques en raison de son comportement avec les femmes, et d'ailleurs avec les hommes.

§ 24.

Encore une fois, je pourrais multiplier les exemples, mais je ne le fais pas. Il est clair que Ploutarkhos a choisi de souligner ces traits, qui par ailleurs, ont sans doute appartenu au personnage historique.

Voilà donc pour les preuves textuelles de la présence de ces thèmes dans la vie de Dêmétrios, telle que racontée par Ploutarkhos. Il reste à tenter dans saisir le sens.

Il me semble que tout cela indique que Dêmétrios est très habile à faire la guerre, mais qu'il lui manque quelque chose pour en faire un véritable homme d'action, comme Aléxandros. Au fond, il est un faux homme d'action qui veut être flatté plutôt que d'agir en profondeur ; il est un homme d'apparence et donc un comédien ; il est un homme de plaisir plutôt qu'un homme de pouvoir. Sur ce dernier point, il me semble que Ploutarkhos insiste sur sa sexualité parce que les excès du monde de la boisson sont plus près de l'agressivité naturelle qui vient avec la vie de l'action, plus près que ne le sont les excès du monde du plaisir sexuel qui est plus féminin du moins quand il est hétérosexuel, plus relâché, moins associé avec la colère et l'action et plus associé avec le repos, voire l'inaction.

On pourrait répondre à cette tentative d'expliquer le récit de Ploutarkhos que son Cæsar était non seulement un homme militaire, mais encore un homme d'action politique, tout en étant passionné par les conquêtes sexuelles. Et j'avoue que je n'aurais rien à répondre, si ce n'est que Cæsar est un animal exceptionnel.

De toute façon, il ne s'agit pas de prétendre que nous nous fondons sur un fait historique que nous connaissons bien : ni vous ni moi ne connaissons quoi

que ce soit au sujet de Dêmétrios avant de lire le texte de Ploutarkhos. Mais on peut réfléchir sur la nature de l'homme d'action à travers ce récit. Il me semble qu'on peut voir qu'il y a des hommes d'action, qui ne l'ont pas, ou qui ne l'ont pas tout à fait, comme on dit. Il y a des René Lévesque et des Bernard Landry ; il y a des Pierre Eliot Trudeau et Jean Chrétien ; il y a des Charles de Gaulle et des François Hollande. Je crois que tout le monde reconnaîtrait cette différence, en protestant contre mes choix précis, et en voulant en ajouter d'autres. Ploutarkhos offre l'occasion de réfléchir sur la psychologie des gens qui sont comme la copie affaiblie des plus grands hommes politiques.

**Neuvième semaine
Démétrios et Antonius**

Ce qui fut fait la semaine passée.

J'ai fini les remarques sur Cæsar en parlant de son audace, laquelle s'ajoutait à sa vitesse pour faire de lui un modèle d'homme d'action.

Puis j'ai traité de son charisme, ce je ne sais quoi essentiel pour tout homme d'action et encore plus pour les plus grands.

Je suis passé au personnage de Démétrios. Avec Marcus Antonius, il présente un homme illustre particulièrement imparfait. J'ai d'abord tenté de donner une information essentielle pour comprendre la situation de Démétrios dans ce qu'on appelle les guerres de diadoques.

Puis j'ai abordé le thème de Démétrios en tant qu'un Aléxandros le petit.

Démétrios suite et fin.

J'en finis avec le personnage en posant le problème de fond.

§ 2.

On pourrait répondre à toutes les critiques faites de l'homme à partir du texte de Ploutarkhos et dire que Démétrios était un homme capable et du plaisir et d'agressivité, et qu'il était habile dans le monde de l'amour et dans le monde de la guerre parce qu'il était pour ainsi dire un homme complet.

§ 52.

Mais à la toute fin de son récit, Ploutarkhos donne ce qu'il croit être le secret du personnage. Si je comprends bien ce que dit ici Ploutarkhos, c'est qu'il manquait quelque chose à Démétrios, pour être aussi grand qu'Aléxandros, et que ce quelque chose est la raison pour laquelle il pouvait être satisfait par les flatteries, qu'il pouvait être fasciné par l'apparence des choses et l'effet théâtrale qu'il produisait, mais aussi qu'il pouvait aimer les plaisirs, de la table sans doute, mais aussi du lit, plus que le plaisir de dominer. Un véritable homme d'action aime le pouvoir et le pouvoir de changer le monde et le sentiment d'être le meilleur plus que tout. C'était le cas chez Aléxandros ; ce ne l'était pas chez Démétrios.

Antonius

Marcus Antonius est la version romaine de Démétrios : si le premier est un Aléxandros le petit, le second est un César raté. Mais en plus, ils se ressemblent par le fait qu'ils sont de grands hommes d'action, et surtout

de grands hommes militaires. Mais... C'est en examinant ce *mais* qu'on touche à l'essentiel de ce qu'ils sont. Pour le dire autrement c'est en essayant à comprendre ce *mais* qu'on saisit où Ploutarkhos veut en venir avec eux quand il en parle.

La vie du plaisir et d'apparence (ce César autre).

Il est clair qu'Antonius est un mâle alpha comme on dit, et un grand soldat, tout comme Dêmétrios.

§ 4.

Et même on sent qu'il aime être un soldat et qu'il aime être avec des soldats. Pourtant Ploutarkhos montre que cela n'était pas tout ce qu'était Antonius et même que ce n'était pas ce qu'il était d'abord.

D'abord, Antonius ressemble à Dêmétrios en ce qui a trait à son intérêt pour la vie privée et la vie de plaisir et particulièrement pour le plaisir sexuel. Le fait le plus évident de cette biographie est son amour pour Kléopatra. De toute façon, encore aujourd'hui, quand on parle d'Antoine, on parle tout de suite de Kléopatra et de leurs fêtes folles.

§ 56.

On pourrait signaler plein de passages, mais je n'en retiens qu'un seul, qui décrit la préparation militaire pour la bataille cruciale de la lutte entre Antonius et Octavius Augustus. C'est comme si Ploutarkhos dit

qu'en dessous d'Antonius le soldat, il y avait d'abord un jouisseur, un fêtard.

Mais Antonius, tel que présenté par Ploutarkhos, ressemble à Démétrios sur un autre plan qui me paraît crucial. Il est fasciné par l'apparence des choses et des personnes qui l'entourent, et en fin de compte par l'image qu'il projette ; pour le dire autrement, il y a quelque chose du comédien en lui. Cela est encore une fois présent partout dans cette biographie.

§ 26.

Il est fasciné par Kléopatra, en partie au moins parce qu'elle est une comédienne, qui monte de magnifique spectacle, dont elle est la vedette. Mais lui-même cherche à être moins un être humain, un homme d'action, voire un dieu, qu'un comédien qui joue tout cela.

§ 75.

En tout cas, la dernière nuit d'Antonius présente encore une fois une sorte de spectacle, mais un spectacle offert par Dionusos, le dieu du théâtre.

Je me demande si la carrière d'Antonius, comme celle de Démétrios, n'est pas marquée par le personne de leurs prédécesseurs : après un Aléksandros, après un Cæsar, il ne reste plus grand chose à faire, du moins sur le plan politique et militaire. Certes, Octavius Augustus, le fils adoptif de Cæsar réussit à continuer

l'œuvre de Cæsar et à être grand à sa façon et même à vaincre Antonius.

§ 33.

Mais il semble réussir par le fait qu'il est seulement rusé ou chanceux. En tout cas, nous savons que Ploutarkhos n'a pas laissé une vie de Octavius Augustus. Et Shakespeare l'appelle *the universal landlord* (*Antoine et Cléopâtre* III.13). Soit le proprio universel. Cette expression dit la puissance politique, du moins sur le plan étymologique, mais son sens est péjoratif: un *landlord* est proprio, ou un gérant, qui organise le bien-être le plus ordinaire des gens et qui fait de l'argent avec son commerce.

Les femmes d'Antonius, ou comment déromaniser un Romain.

Il est clair que la vie d'Antonius est marquée par les femmes. Il y en a trois qui comptent.

§ 10.

Donc Marcus n'est pas seulement attiré par les femmes sur le plan sexuel, mais il est pour ainsi dire dominé par elle. La seconde de ces trois femmes est la sœur d'Octavius Augustus. Tout indique qu'elle est la femme romaine idéale: elle vit pour Rome et par Rome, mais elle vit aussi pour son homme parce qu'il est un Romain, pour son homme en autant qu'il est un grand soldat.

§ 53.

Or Ploutarkhos présente dans cette vie l'égyptisation du Romain Marcus Antonius. Car, évidemment, la femme la plus importante dans la vie de Marcus Antonius est Kléopatra.

§ 66.

Il faut voir qu'elle est pour ainsi dire le symbole de la *déromanisation* du héros, mais en même temps de sa dévirilisation.

§ 76.

Aussi la scène finale est pleine d'allusions à cette transformation : au lieu d'être accompagné par un serviteur qui ait un nom romain, il est accompagné par un esclave qui porte le nom d'Éros, le nom grec d'un dieu grec ; pour se suicider, il a enlevé son armure ; il rate son suicide. Et même à la toute fin, il décide de ne pas se suicider, soit quand il sait que Kléopatra vit encore : cette façon de mourir prouve qu'il ne vit plus, qu'il ne vit pas depuis un bon moment pour la gloire, pour être admiré par Rome et les Romains, mais parce qu'il est habité par l'image de cette Égyptienne : pour Marcus Antonius, l'Égypte en lui a conquis la Rome en lui.

Je ne suis pas sûr que tous les détails que propose Ploutarkhos sont historiques, mais je suis sûr qu'il les propose pour montrer ce qui se passe chez Antoine, qui est pour ainsi dire transformé par son expérience avec Kléopatra.

Mais je tiens à signaler qu'il y a peut-être un autre élément qui est en jeu ici : cet abandon de Rome est peut-être causé par Cæsar. Car le seul domaine qui restait pour un Romain de se montrer grand, le seul domaine où on pouvait vaincre Cæsar, c'était celui qui fut choisi par Antonius. Une fois que l'empire est créé par Cæsar, il faut être un nouveau Cæsar (ce que fera à sa façon Octavius Augustus) ou il faut trouver un autre domaine (c'est ce que fait Antonius).

Le brouillard de la guerre.

En plein milieu de la vie d'Antonius, Ploutarkhos présente la longue campagne entreprise par Antonius contre les Parthes, soit dans ce qu'on appelle aujourd'hui l'Irak ou l'Iran. Cela va des § 37 à 50.

§ 50.

Il me semble que les nombreuses péripéties de cette campagne illustre bien un concept dont je tiens à parler. Constamment, Antonius doit faire des choix sans savoir ce qui s'ensuivra : on le trompe et il se trompe et la réalité le trompe. C'est ce qu'on appelle le brouillard de la guerre. Car pour répéter ce que j'ai dit au tout début de cette rencontre, contrairement ce que nous, boomers, croyions, la vie ne se fait pas seulement avec l'amour, mais encore avec la guerre : elle est une partie essentielle de nos existences, du moins de nos existences politiques. Or la guerre est affectée, je le répète par le brouillard de la guerre.

Il faut bien voir que le brouillard de la guerre trouve son fond premier dans l'ambigüité des choses, et l'ambigüité des intentions humaines. Mais d'abord, je note que cette expression, qui n'est pas la mienne, est un terme technique : il nomme le fait épistémologique que durant une bataille ou une campagne ou une guerre (mais au fond dans toutes les affaires humaines importantes ou grandioses, qu'elles soient politiques ou militaires) l'action d'un chef (qu'il soit un lieutenant, un général, ou un roi) est minée par l'incertitude au sujet des positions et mouvements de ses adversaires, des positions et mouvements de ses propres troupes et des intentions des uns et même des autres ; à tout cela s'ajoute le fait que les humains vivent dans un monde qui change : les triangles et les cercles dont traite Éuklidês ne changent pas, ou changent selon des lois tout à fait sûres et certaines, que nous appelons d'ailleurs lois mathématiques ; cela n'est pas le cas des réalités humaines que sont les armées et leurs chefs.

Cette incertitude épistémologique qui est la caractéristique du monde militaire est représentée par l'image du brouillard : cela suggère qu'on voit des choses, certes, et donc qu'on n'est pas sans information, mais que cette information est imparfaite et bien inférieure à ce qu'il faudrait pour notre sécurité, notre action et notre réussite. Ceux qui conduisent un véhicule penseront à leur conduite durant une journée claire d'été et leur conduite la nuit en hiver durant une tempête de neige. La différence entre les deux

situations et surtout la faiblesse de l'information durant une tempête nocturne, voilà ce qu'on appelle le brouillard de la guerre.

Il y a sur cette question un documentaire magnifique, que je vous suggère de voir : *The Fog of War*. (Il fallait s'y attendre.) Le film décrit certains aspects de la guerre du Vietnam entre les Américains et le Viet Cong de Ho Chi Minh, chef de forces communistes et nationalistes ; le stratège en chef américain, McNamara, explique ce qui s'est passé, de son point de vue, durant cette guerre. Et il répète au fond ce que Ploutarkhos illustre durant le long passage que je vous signale. Mais l'expression que j'utilise, et que je retrouve dans le titre de ce film, vient en premier d'un grand analyste des affaires militaires : Karl von Clausewitz. Donc comme il était allemand, il faut imaginer qu'il parlait du *Nebel des Krieges*.

On pourrait croire que cette expression et la réalité qu'elle nomme ne sont valides que dans le monde de la guerre. Je suggère que selon Clausewitz, et Ploutarkhos, ce qui est évident et sûr dans le monde de la guerre, soit que rien n'est évident et sûr, et pourtant qu'en même temps, il est évident et sûr qu'il faut agir, cela est vrai aussi dans les choses politiques et en fin de compte dans toute la vie. Le brouillard de la guerre est au fond une caractéristique de toute l'existence humaine, individuelle et collective.

J'ajoute au moins une autre information : Clausewitz ne croit pas qu'il n'y a rien à faire et ni à dire, étant donné le brouillard de la guerre (il a écrit un long livre intitulé *De la guerre*, soit *Vom Kriege*, dans lequel il donne tout plein de conseils) ; il dit d'ailleurs dans son livre, tout de suite après avoir utilisé l'expression « le brouillard de la guerre » qu'à cause du *Nebel des Kriegeres*, la chose qui est la plus nécessaire est à avoir, ou à développer, un esprit fin et perspicace qui sait toucher à la vérité. Pour comprendre ce qu'il dit, il faut peut-être penser à un aveugle qui a appris à utiliser ses autres sens pour suppléer à la faiblesse de sa vue.

Quoi qu'il en soit, un des thèmes de cette vie de Ploutarkhos et un des thèmes de tout son œuvre, est non pas le brouillard de la guerre, mais le fait plus général du brouillard de l'existence. Nous en avons déjà parlé quand je vous signalais l'importance de la *tukhê* qui est un thème du *Démon de Socrate*.

s

**Dixième semaine
Coriolan et fin**

Ce qui fut fait la semaine passée.

J'ai repris et résumé ma remarque finale sur Démétrios, à savoir qu'il était plus pris par son image d'homme de pouvoir et les plaisirs qui venaient avec son pouvoir qu'avec le pouvoir politique lui-même et les transformations politiques qu'il pouvait opérer grâce à lui.

Cette remarque a pu être répétée quand il s'agissait d'Antonius : lui aussi était pris par l'image (et donc une sorte de théâtralisation de son existence) et par le plaisir que par le pouvoir politique.

J'ai suggéré que les deux épigones que sont Démétrios et Antonius étaient minés de l'intérieur par leur statut d'épigone : quand on vient après un Aléxandros ou un Cæsar, il est sans doute plus difficile de se sentir grand du fait que les prédécesseurs ont laissé un souvenir aussi puissant d'eux-mêmes.

Puis, j'ai signalé que la vie d'Antonius, telle que rapportée par Ploutarkhos, donne beaucoup de place aux femmes ; à cette occasion, j'ai suggéré que le récit présente, à travers celui de l'action des femmes de la vie d'Antonius, une sorte de lutte psychologique ou

culturelle, qui mène à la *déromanisation*, voire à la dévirilisation, du héros de Ploutarkhos. J'en ensuite abordé le thème du brouillard de la guerre, soit celui du fait que la guerre de par sa nature, et d'abord les batailles d'une guerre, produit une sorte d'obscurité qui rend les décisions et même le reportage des évènements bien problématique.

Pour en finir avec Antonius et le brouillard de la guerre.

Ma dernière remarque de la semaine passée a été faite un peu à la course. J'ai tenté de signaler qu'un des enseignements de la carrière militaire d'Antonius est celui du brouillard de la guerre. Il est bon d'abord de noter que cette expression « brouillard de la guerre » n'est pas de moi. Elle se trouve dans le titre et le thème d'un documentaire génial : *The Fog of War*, et remonte au grand penseur militaire, Karl Von Clausewitz. (Son livre est accessible sous forme de livrel.)

Mais le plus important est sans doute de saisir que ce thème, qui se trouve dans la vie d'Antonius par Ploutarkhos, est un thème de fond de la pensée de l'auteur : il s'applique donc à la vie dans son ensemble et non seulement à la vie militaire ou à la vie des militaires. En somme, la vie, les éléments que nous rencontrons tous dans la vie, sont sujets à la règle du brouillard de la guerre, et donc qu'il y a aussi un brouillard de la paix : nos vies, et les choses que nous rencontrons dans la vie, ne sont pas aussi claires que

nous le voudrions ; nous voudrions voir clair pour faire les bons choix en connaissance de cause ; mais cela n'est pas possible, parce que nous ne sommes pas assez intelligents ou parce que le monde est trop compliqué. Nous pourrions être tentés de régler ce problème, c'est-à-dire le faire disparaître, soit en faisant le saut de la foi aux dieux ou à une autre autorité (le parti, le gouvernement, l'horoscope), ou encore en déclarant que la vie est absurde et donc que l'essentiel d'une vie sensée est de délaisser la raison pour devenir authentique, ou engagé.

La solution de Ploutarkhos est plutôt de faire confiance à la raison, tout en reconnaissant ses limites.

Une remarque sur Coriolanus.

Je ne ferai qu'une remarque sur la vie de Coriolanus, mais elle me semble aller au cœur de sa vie telle que présentée par Ploutarkhos et ajouter quelque chose à la compréhension des vies de Cæsar et d'Antonius.

§1 et §4.

Coriolanus est un héros romain : son surnom est tiré d'une victoire militaire qu'il a connue contre une ville rivale de Rome ; mais ce surnom dit en un sens d'abord et avant tout sa romanité parce qu'il dit que Rome a vaincu cette ville par l'action de Coriolan. Il est non seulement un homme qui vit à Rome, mais encore un homme qui vit pour Rome. Mais Rome existe pour lui sous trois formes : sa mère (pensez à l'expression « la

mère patrie »), sa classe, soit les *optimati* ou les *patricii*, et le peuple de Rome, soit ceux qui élisent les chefs de la cité, ce qui inclut les basses classes.

Sa vie est consacrée à Rome, mais Rome est trois choses différentes et en même temps opposées. Quand il est rejeté par les basses classes qui refusent de le nommer consul, il se met en colère. Il se sent trahi : il a fait tout ce qu'il faut faire pour mériter ce poste, et on ne lui donne pas. Il se tourne alors vers Rome dans son sens second, et il se sent trahi encore une fois parce que les membres de la classe régnante refusent de le suivre dans sa colère et se soumettent en partie au moins au peuple.

Il est si déçu par Rome dans ces deux sens, qu'il se met en colère contre sa patrie et se tourne vers le contraire de Rome, ou du moins vers les ennemis de Rome, qui sont ses ennemis au moins parce qu'ils ont lutté contre eux. Son alliance avec les ennemis de Rome est au fond une tentative de punir les deux versions de Rome qui l'ont trahi. Dans sa tête et son cœur, il n'est pas un traître ; il est un homme juste, qui cherche justice, et, selon lui, la justice consiste à punir ceux qui l'ont trahi.

C'est alors que Rome, sous la figure de sa mère et aussi de son épouse et de ses enfants, l'affronte. La tragédie de Coriolanus est qu'il ne peut pas se défaire de sa romanité, ou du désir de plaire à différentes parties de ce qu'est Rome, et pourtant qu'il ne peut trouver satisfaction auprès de ces différentes parties. Le

résultat est qu'il meurt. Il faut voir que sa tragédie est causée par ce qui est hors de lui, mais en même temps parce ce qui est au cœur de lui.

Présentation du texte de Xénophôn.

Xénophon

Mémoires I.6.11-14

[11] Par ailleurs, une autre fois, Antiphôn, discutant encore avec Socrate, dit : « Socrate, moi, je suis bien d'avis que tu es juste, mais pas du tout sage. Il me semble d'ailleurs que toi aussi, tu le sais ; et voilà pourquoi tu ne fais pas d'argent avec tes leçons. Pourtant ni ton manteau, ni ta maison, ni rien de ce que tu possèdes, parce que tu es d'avis que ça vaut de l'argent, tu ne le donnerais à qui que ce soit en cadeau, ni même pour un prix en-dessous de sa valeur. [12] Là, il est clair que, si tu croyais que tes leçons aussi valaient quelque chose, tu ferais de l'argent, et pour rien de moins que ce qu'elles valent. Tu serais donc juste, puisque tu ne trompes pas les gens par cupidité, mais pas sage, puisque tu ne sais rien qui ait de la valeur. » [13] Face à cela, Socrate dit : « Antiphôn, nous sommes d'avis chez nous qu'on peut faire de la beauté et de la sagesse un emploi soit admirable, soit honteux. Car quiconque vend sa beauté à qui veut la lui acheter, on l'appelle un prostitué ; mais celui qui, connaissant un amoureux

de l'honnêteté, s'en fait un ami, on est d'avis qu'il est sain d'esprit. Il en est de même de la sagesse : celui qui la vend à qui veut la lui acheter, on l'appelle sophiste, ce qui est comme l'appeler prostitué ; mais celui qui, reconnaissant qu'un autre a un bon naturel, lui enseigne ce qu'il aurait de bon en s'en faisant un ami, nous sommes d'avis qu'il fait ce qui appartient à un citoyen honnête. [14] Donc moi de même, Antiphôn : alors que quelqu'un d'autre prend plaisir à avoir un bon cheval ou un bon chien ou un bon oiseau, moi, je prends beaucoup plaisir à avoir de bons amis. Aussi tout ce que j'ai de bon, je le leur enseigne, et je les rapproche de d'autres auprès desquels je pense qu'ils auront de l'aide pour arriver à l'excellence. Aussi les trésors que les anciens sages nous ont laissés dans les livres qu'ils ont écrits, je les parcours en les développant en commun avec des amis, et si nous voyons quelque chose de bon, nous le recueillons, et nous sommes d'avis que c'est un grand profit si nous devenons utiles les uns aux autres¹. » Pour moi là, quand j'entendais cela, il me semblait qu'il était bienheureux et qu'il conduisait ses auditeurs à l'honnêteté.

Il faut d'abord placer le texte dans la suite des quatre textes de Xénophôn : *Souvenirs (Mémoires)*, la *Ménagerie (Économique)*, la *Beuverie (Banquet)*, l'*Apologie de Sokratès devant ses juges*. Il s'agit donc

¹. Ou plus exactement : « nous devenons amis les uns des autres ».

d'une partie de cette suite, où Xénophôn prétend défendre pour lui et par lui contre les accusations qu'on a portées contre son maître.

Il faut ensuite placer le texte dans la suite des livres et chapitres des *Souvenirs* : il s'agit d'une défense de Sôkratês faite par Xénophôn, mais ensuite de la promotion de Sôkratês en ce qui a trait à sa famille, ses amis et ses concitoyens, puis en ce qui a trait aux êtres humains qui cherchaient à faire des choses admirables, puis en ce qui a trait à un jeune homme qui voulait s'éduquer. Avec ce texte-ci, on se trouve dans le premier livre qui porte sur la défense de Sôkratês.

Antiphôn est au fond un sophiste, comme l'indique son nom (celui qui parle contre) et son intention (voler des disciples à Sôkratês. Donc il est le modèle du contradicteur professionnel avec lequel certaines personnes ont identifié Sôkratês ; il cherche à voler des disciples à Sôkratês pour faire de l'argent.

La remarque initiale de Sôkratês est insultante : il dit à Antiphôn qu'il est un prostitué.

En revanche, sa remarque porte sur l'essentiel de sa propre vie, soit l'étude et l'enseignement, mais une étude et un enseignement qui inclut les livres, voire qui est fondée sur les livres. Ce texte de Xénophôn est un des seuls passages anciens sur l'usage et le pouvoir des livres.

La remarque de Xénophôn est exceptionnelle en un second sens : il parle rarement de lui-même (une seule fois en *Souvenirs* I.3), et il dit *je* à peine 20 fois en 400 pages de ces écrits.

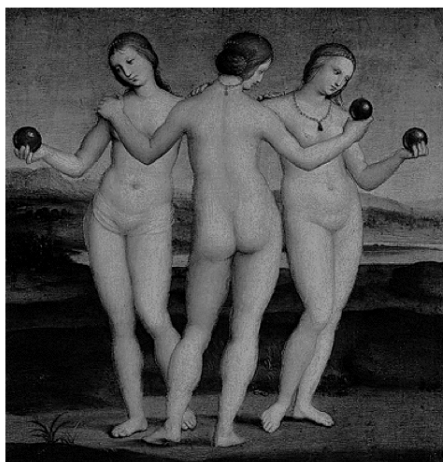
Être amis, être heureux et devenir admirable et bon, tout cela va ensemble, selon le Sôkratês de Xénophôn. (

La remarque finale de Xénophôn est une mise en abyme par rapport à ce qu'il fait lui-même : il écrit un livre qu'il croit pouvoir être utilisé comme Sôkratês utilisait les livres des sages. Je me permets de vous suggérer que cette remarque vous permet de prendre conscience d'une autre mise en abyme : en lisant ce texte et en en tirant une ou deux idées, je fais avec vous ce que Sôkratês faisait avec ses disciples et ce que Xénophôn voulait faire avec ses lecteurs. J'ajoute que cette mise en abyme pourrait être étendue pour rendre compte de tout ce qui se fait à l'Utaq.

Cette remarque porte sur ce cours, sur l'Utaq et sur une idée périmée sans doute de l'Université. Il faut corriger un peu : cette remarque porte la remarque de Xénophôn rapportant une remarque de Sôkratês qui porte sur le bonheur, ou sur le sens de la vie.

Il est permis d'être ému. Je le suis.

Présentation des Trois Kharitès.



Les Grâces

Kharitès. (Le nom grec *kharitê* est derrière notre mot *charité*.) Les Grecs avaient diverses versions de ce genre de déesses plus ou moins jumelles les unes des autres : les Parques (*Moirai*), qui étaient trois elles aussi, et les Muses (*Mousai*), qui étaient neuf. Ces trois déesses-ci, les *Kharitès*, sont présentées d'abord par Hésiodos dans sa *Théogonie* vers 907. Puis plusieurs autres auteurs grecs en parlent, puis les Latins en font autant, en reprenant ce qu'ils ont trouvé chez les Grecs. Or ces trois déesses sont présentes aussi sous une forme christianisée dans le *Purgatoire* de Dante, dans le chant

29 : en somme, Dante reprend en 1350 une image qu'il a reçue des Grecs, à travers les Romains.

On voit encore mieux ce genre culturel d'emprunt à travers les quatre images que je vous propose aujourd'hui. La première appartient à Raphaël et fut faite en 1505 (on en trouve l'original au Musée Condé à Chantilly).

La seconde est l'image d'une sculpture gréco-romaine du II^e siècle après Jésus-Christ (on en trouve l'original au Musée du Louvre à Paris). Or cette sculpture est une reprise d'une sculpture hellénistique du IV^e siècle avant Jésus-Christ, mais qui a disparu. (Certains disent qu'elle fut faite par le grand Polukléitos, ce qui en ferait une sculpture classique.)

La troisième est une peinture murale qu'on trouve à Pompéi et qui date du premier siècle après Jésus-Christ (on en trouve l'original au Musée national de Naples).

La dernière est une version faite par Picasso en 1935. Je ne sais pas où se trouve l'original.

On devine donc, par la pur et simple juxtaposition de ces images, comment on passe d'un poème épique grec qui décrit les trois Grâces, à une sculpture grecque, classique ou hellénistique, à une peinture murale romaine, à une autre sculpture gréco-romaine qu'on trouve en France, à un deuxième poème épique

chrétien et italien, à une peinture sur toile italienne qu'on trouve en France, à une peinture contemporaine fait par un Espagnol qui vivait en France. Ce passage de l'un à l'autre, d'un médium à l'autre, d'une société à l'autre, est l'essence même de la civilisation. Je le dirai comme ceci : la civilisation sous toutes ses formes, les plus nobles comme les plus basses, repose sur une transmission et donc sur une réception plus ou moins respectueuse ce qui est transmis.

Le plus important est peut-être le fait que toutes ses images représentent des déesses qui sont l'incarnation de la civilisation, ou sa représentation mythologique. En principe, les trois déesses s'appellent Aglaia (Gloire), Éuphrosuné (Joie) et Thaléia (Fête). Mais elles avaient aussi d'autres noms ; l'important est de saisir qu'elles représentent toujours quelque chose de beau et de joyeux qui est lié à l'art. Dans la plupart des cas, on présente les trois Grâces non seulement ensemble, non seulement semblables les unes aux autres, mais encore se passant quelque chose, un fruit, de l'une à l'autre. Au fond, si vous prenez la peine d'y penser les Trois Grâces qui sont reprises d'un siècle à l'autre représentent le passage d'un être humain à un autre quelque chose de précieux.

Si on veut se représenter ce que ce cours visait, on ne trouvera pas mieux que ce que j'offre ici aujourd'hui sur cette feuille.

De plus, il me semble qu'il faudrait qu'on mette ensemble, cette feuille remplie d'images qui traversent les siècles et la feuille d'il y a deux semaines qui rappelait ce que Sôkratês faisait avec ses disciples lorsqu'ils lisaient ensemble les livres des anciens sages.

Les réponses anciennes vs les réponses modernes

Si on se souvient du tout premier cours et de la description des rencontres que nous allons faire ensemble, il était question de mieux connaître ce que c'est qu'être moderne, en examinant les écrits des Anciens, ou plus exactement de quelques œuvres d'un Ancien, soit Ploutarkhos. C'est maintenant le moment de tirer quelques conclusions.

Un petit cours d'histoire des idées. Ma version.

Deux grands moments : Antiquité et Modernité. Chacun est divisible en trois : grecque, romaine, chrétienne ; puis classique, romantique et postmoderne. Quelques noms : Sôkratês, Platôn, Aristotélês ; Cicero, Marcus Aurelius, Boethisu ; Éusébios de Césarée, Augustinus, Thomas d'Aquin ; puis, Machiavelli, Descartes, Locke, et finalement Voltaire ; Rousseau, Kant, Marx ; Nietzsche, Heidegger, Sartre.

Nous sommes tous modernes : nous avons un certain nombre de réflexes moraux et d'opinions reçues qui nous définissent. Mais nos réflexes ne sont pas ceux des Anciens. Cette opposition pourrait se présenter selon quelques thèmes ou vecteurs.

Sur la hiérarchie entre les humains.
Différence ou inégalité.

Sur le savoir.
Fait pour conquérir le monde et le gérer ou fait pour le
connaître et l'admirer.

Sur le monde.
Dangereux et domptable ou ordonné et puissant.