

JEAN-PAUL PLANTIVE

GRAND ÉCART

Des textes antiques au XXI^e siècle



LA VIE DES CLASSIQUES



JEAN-PAUL PLANTIVE

GRAND ÉCART

Des textes antiques au XXI^e siècle

LA VIE DES CLASSIQUES

Couverture :
Michel Guérard d'après un original antique de Douris

Retrouvez-nous sur www.laviedesclassiques.com
premier portail dédié à l'Antiquité et à
l'Humanisme

© Les Belles Lettres/La Vie des Classiques 2017
Isbn : 978-2-37775-003-0

Avant-Propos

À quoi servent les Lettres Classiques

*Il n'y a pas de langues mortes,
il n'y a que des cerveaux engourdis.*

Carlos Ruiz Zafón

Si vous êtes amené, dans une circonstance quelconque, à dire que vous êtes professeur de Lettres Classiques, il arrive qu'on vous dévisage comme les Parisiens regardent le Persan de Montesquieu, une fois qu'il a enlevé son costume local (et le fait est qu'on se promène rarement en toge ou en chlamyde, sauf vers mardi gras). Une vague admiration, liée au prestige rémanent des

langues anciennes (*major e longinquo reverentia*) le dispute à une légère commisération (comment peut-on passer sa vie en restant si étranger aux affaires du siècle ?). Enfin la question fuse, énoncée par un individu plus franc que les autres : « À quoi ça sert, aujourd'hui, d'apprendre le latin et le grec ? ». Vous n'êtes évidemment plus pris au dépourvu par une telle curiosité ; aussi répondez-vous tranquillement, en regardant l'interlocuteur droit dans les yeux : – À rien. Et vous ajoutez, après le silence de rigueur, que la littérature non plus ne sert à rien, de même que la philosophie. Les sciences physiques ne servent à rien : pas besoin de connaître les ondes magnétiques ni les lois de l'électricité pour utiliser votre télévision ou vos appareils ménagers ; la géographie ne sert à rien, il y a des cartes et des G.P.S. ; l'histoire bien sûr ne sert à rien, on est au XXI^e siècle ; les mathématiques ne servent à rien, passée la maîtrise des quatre opérations et des pourcentages élémentaires (et encore, les calculettes sont faites pour cela) ; la biologie ne sert à rien, il existe, Dieu merci, des médecins plus compétents que vous pour se pencher sur les dysfonctionnements de votre corps... Si l'on voulait un enseignement qui fût vraiment utile, on apprendrait dans les écoles à

cuisiner, à recoudre un bouton, à changer un pneu, à monter des étagères, à manier un logiciel (ce qui se fait parfois du reste). On entend évidemment autre chose quand on parle de « l'utilité » d'une discipline : il ne s'agit de rien d'autre que de sa reconnaissance dans les études supérieures, sa capacité à vous ouvrir les portes d'un concours, même si celui-ci débouche sur un métier où vous n'en aurez pas vraiment besoin. Si les infirmières ou les agents immobiliers étaient recrutés sur la maîtrise du tango, par exemple, nul doute que tout le monde trouverait cette matière fort utile.

Revenons aux langues anciennes : il se trouve généralement dans l'assemblée quelqu'un pour les défendre sincèrement, avec les arguments habituels, au demeurant plutôt pertinents : le latin, par sa rigueur grammaticale forme l'esprit à la logique ; l'étymologie permet de mieux sentir, voire de deviner le sens de certains mots ; la connaissance de la civilisation grecque vous donne de retourner aux sources d'un certain nombre d'institutions et d'attitudes intellectuelles. Si respectables que soient ces arguments, ils ne vont sans doute pas à l'essentiel. La fréquentation des textes anciens nous met en contact de l'intérieur, pourrait-on dire, avec un monde, ou plutôt des

mondes, très éloignés du nôtre, avec lesquels nous avons (dirait Mr de la Palice) deux types de rapport : la ressemblance et la différence – et c’est précisément cela qui permet de prendre conscience de notre identité. Traditionnellement, on met au compte de la ressemblance tout ce qui concernerait une nature humaine immuable – d’où l’usage ancien du terme *humanités* pour désigner la culture gréco-latine – et au compte de la différence tout ce qui a trait à l’évolution technique, sociale et culturelle, ce que Baudelaire, dans sa réflexion sur les rapports entre le beau et la modernité, désigne comme cet *élément relatif, circonstanciel, qui sera, si l’on veut, tour à tour ou tout ensemble l’époque, la mode, la morale, la passion*. Or ce n’est pas si simple : d’abord parce que dans les faits, nous le savons, cette nature humaine tant invoquée par nos écrivains classiques n’est pas si facilement isolable de la « culture » propre de l’époque à laquelle elle se trouve étroitement mêlée. Ensuite et inversement, parce qu’on peut trouver aussi dans les aspects les plus modernes d’une société, la nôtre par exemple, des échos troublants de préoccupations abordées par les textes antiques.

Le défi que cherche à relever ce petit ouvrage est de montrer qu’on peut observer la part la plus

contemporaine de notre monde – y compris ses dernières inventions techniques et les débats de société – à l’aide des textes anciens, avec un certain nombre de précautions. Le piège serait en effet de vouloir artificiellement abolir la distance qui sépare les époques et les mentalités : on retrouve ici la notion d’écart chère à Florence Dupont¹. C’est pourquoi il est prudent de replacer d’abord les textes dans leur contexte, à commencer par celui de la langue dans laquelle ils ont été écrits². Du reste, plus on fait cet effort de contextualisation, et plus ces textes ont de choses à nous dire, y compris sur notre époque. C’est donc au prix d’une transposition assumée (passant parfois par un glissement du référent) qu’on peut interpréter certains aspects de notre société en se fondant sur les auteurs antiques ; mais alors l’éloignement, loin de constituer un obstacle, peut s’avérer étrangement éclairant, ouvrant parfois des perspectives insoupçonnées... La métaphore du miroir s’impose ici, en jouant un peu avec elle. Le miroir ne nous révèle les objets que si on les maintient à une certaine distance, en évitant de les rapprocher artificiellement pour mieux voir. Et, second point, il nous livre une image à la fois objective (quoiqu’inversée...) et subjective, dans la

mesure où elle varie suivant l'orientation qu'on lui donne et le point de vue choisi par l'observateur : ce petit essai assume pleinement sa dimension subjective.

Toute discipline constitue un éveil au monde qui nous entoure, chacune selon sa propre modalité. À quoi servent les Lettres Classiques ? À réfléchir, tout simplement.

[1.](#) Voir : *L'Antiquité, territoire des écarts*, Albin Michel, 2013.

[2.](#) Les traductions proposées ici sont des traductions originales, s'efforçant de serrer au plus près la lettre des textes. Lorsque cela nous a semblé utile, voire indispensable, nous citons le terme latin ou grec.

Lucrece et le Journal de 20 h

(publié sur le site « La vie des Classiques » le 16 juillet 2015)

On s'abandonne parfois le soir aux charmes délétères du journal télévisé. Les deux principales chaînes ne se distinguent pas nettement, mais l'une semble marquer une préférence pour les grands phénomènes météorologiques, tandis que l'autre fait une part plus belle à la politique intérieure et aux nouvelles internationales. Vous reconnaissez votre faible pour les images évoquant les caprices du temps, et en particulier les inondations : cette poésie catastrophique des fleuves qui débordent, les arbres noyés jusqu'aux branches, les maisons envahies par les eaux en crue, le désarroi de leurs occupants obligés de fuir en barque et qui, une fois l'alerte passée, montrent

en soupirant leur logement dévasté, les meubles souillés, les tapisseries à refaire, tout cela procure un étrange plaisir : et vous plaignez sincèrement ces pauvres gens qui ont tout perdu, avant de reprendre un peu de tisane en vous lovant sur le canapé bien sec. La séquence qui suit, donnant à voir un pays ravagé par la guerre, avec tous ces réfugiés qui fuient sous les bombes, provoque en vous un sentiment assez voisin, où l'horreur initiale n'est guère séparable d'une béatitude moins avouée : celle d'avoir la chance d'être né dans un pays en paix, bien loin de ces convulsions désastreuses ; et pour finir le débat mettant aux prises un ministre et le représentant de l'opposition vous conforte dans l'idée que la vie politique présente un bien curieux spectacle, auquel décidément vous n'aimeriez pas participer...

Et puis vous tombez sur ce passage fort connu de Lucrèce :

Il est doux, quand sur la vaste mer les flots sont agités par les vents, d'assister de la terre à la détresse d'autrui : non parce que le tourment d'un homme constitue un plaisir agréable, mais parce qu'il est doux de voir à quels maux soi-même on

échappe. Il est également doux d'observer les grandes batailles disposées à travers les plaines, sans avoir part au danger. Mais rien n'est plus doux que d'occuper les temples élevés bien protégés par la doctrine sereine des sages, d'où l'on peut dominer les autres et les voir errer çà et là, chercher à l'aventure le chemin de la vie, rivaliser de génie, se battre pour la célébrité, et s'efforcer jour et nuit par un effort supérieur d'accéder au comble des richesses et de s'emparer du pouvoir...³

Et vous constatez non sans étonnement que Lucrèce, présentant le bonheur épicurien, décrit très exactement ce que vous venez d'éprouver en regardant le journal télévisé. Les disciples d'Épicure, invités à regarder le monde en spectateurs, bien à l'abri derrière leur doctrine, ne savaient pas que des siècles plus tard on inventerait une machine qui aurait un effet similaire, et permettrait à tout un chacun d'observer les grands bouleversements de l'humanité protégés par un écran : une machine à bonheur en somme qui, démultipliant à l'échelle de la planète les différents malheurs des hommes, dispenserait tous les jours, *ad libitum*, ce singulier agrément qu'on éprouve à contempler les maux qui ravagent la vie des autres. Lucrèce a peut-être

assisté à un ou deux naufrages et, qui sait ? été témoin d'une ou deux batailles ; mais nous autres téléspectateurs avons le privilège d'aller virtuellement partout dans le monde pour pouvoir profiter de toutes les calamités, dont nous faisons, au moment du repas, notre pain quotidien...

Faut-il s'arrêter là ? Peut-être que non. Les références de Lucrèce à la bourrasque et aux combats constituent d'abord des images : la tempête renvoie métaphoriquement aux agitations de l'existence, l'affrontement militaire aux luttes incessantes liées à la vie politique et sociale. Si parlantes que soient ces images, elles ont d'abord une valeur symbolique et pédagogique, et c'est bien par un travail intellectuel, c'est-à-dire par l'étude de la doctrine, que l'épicurien parviendra au bonheur convoité. L'image du journal télévisé, elle, n'est pas de même nature, elle capte le réel, et sa force est inséparable de cette dimension réaliste qui suscite directement l'émotion. Elle ne prétend nullement à la dimension métaphorique, mais en revanche prend insidieusement une valeur métonymique : le téléspectateur, voyant une manifestation sur une place d'Athènes, s'imagine la Grèce entière à feu et à sang ; un incendie dans une forêt des Maures, et c'est tout le Midi qui

brûle dans sa tête. On ne sort pas indemne de toutes ces catastrophes, violences aveugles, problèmes sociaux, maladies contagieuses, dont le journal nous présente le spectacle continu. Si le *temple* de la doctrine, espace sacré, protégeait efficacement la sérénité du sage épicurien, il n'en va pas de même pour la télévision : le petit écran, désespérément profane, loin de constituer un abri, devient poreux. Au sentiment délicieux d'échapper aux malheurs finit par se substituer, du fait de leur accumulation, une impression diffuse d'insécurité : le flot des calamités se répand au cœur de notre espace intime, trop tard, nous sommes cernés...

À bien y réfléchir, pour être heureux, il est plus sûr de lire Lucrèce que de regarder le journal de 20 h...

[3](#). Lucrèce, *De rerum natura*, livre II vers 1 à 13.

Périclès et la com

(publié sur le site « La vie des Classiques » le 29 juillet 2015)

Peu d'humains ont eu le privilège d'attacher leur nom au siècle où ils ont vécu. On songe tout de suite à Louis XIV, qui régna cinquante-quatre ans ; ou encore à Octave-Auguste, qui fut empereur de 27 av. J.-C. à 14 apr. J.-C. Quant à Elizabeth I^{re} d'Angleterre son règne dura quarante-cinq ans, occupant la seconde moitié du XVI^e siècle. Même si la durée du pouvoir ne saurait suffire à expliquer la fortune onomastique de ces souverains, on conviendra que leur condition de monarque – qu'Octave-Auguste, contrairement aux deux autres, eut le mérite de créer de toutes pièces – les mettait dans une situation favorable pour connaître un tel honneur de la postérité.

La performance de Périclès, qui avait affaire à une démocratie, n'en paraît que plus remarquable. De sa puissance, Plutarque nous dit : « *Cela ne fut pas un moment propice, un sommet, ni la grâce d'une vie politique dans sa fleur éphémère : Périclès demeura, pendant quarante ans, le premier citoyen de sa patrie*⁴. » Or l'on sait que dans la démocratie athénienne le pouvoir exécutif était organisé de façon à ce que chaque tribu – et à la limite chaque citoyen – fût investi tour à tour de la charge des affaires publiques. Même s'il restait quelques mandats électifs (ainsi Périclès fut-il élu quinze fois de suite stratège) le vrai pouvoir consistait donc dans l'influence sur l'assemblée du peuple (*ecclêsia*) en charge des décisions les plus importantes. Que Périclès ait pu rester aussi longtemps au faîte des affaires athéniennes a de quoi faire rêver plus d'un chef d'État moderne, dont l'opinion se détourne aujourd'hui aussi vite qu'elle l'a promu. Ajoutons que cette longévité n'avait rien d'évident non plus à Athènes, et qu'elle ne connut pas d'autre exemple. Les Athéniens, très sourcilleux sur le principe de la souveraineté du peuple, avaient en effet l'habitude d'ostraciser tous ceux qui, à tort ou à raison, leur paraissaient susceptibles d'aspirer au pouvoir absolu. Thémistocle, vainqueur glorieux

de Salamine, en fit les frais. Et Périclès sut habilement lui-même user de cette procédure pour envoyer en exil ses adversaires du camp aristocratique, Cimon et Thucydide.

Nos dirigeants actuels pourraient-ils trouver dans son comportement un modèle à suivre pour séduire durablement le peuple versatile ? Certains objecteront peut-être la différence entre la société moderne et l'Athènes du V^e siècle av. J.-C. Or il apparaît au contraire qu'il existe beaucoup plus de similitude entre la démocratie athénienne et la société où nous vivons qu'entre celle-ci et l'Ancien Régime : non seulement parce que le pouvoir, dans les deux cas, émane du peuple, mais aussi parce que les médias, en rapprochant considérablement les dirigeants des simples citoyens, recréent une certaine proximité, fût-elle factice, entre ceux-ci et ceux-là : on voit aujourd'hui presque quotidiennement à la télévision ou dans les magazines les responsables politiques, comme les Athéniens pouvaient autrefois croiser à l'agora les hommes influents de leur cité. C'était loin d'être le cas sous Louis XIV !

Plutarque, en tout cas, nous dépeint un homme extrêmement soucieux de son image publique, et prenant le parti du peuple moins par conviction

que pour asseoir un pouvoir, en s'adaptant au régime, sur la « *multitude pauvre, mais nombreuse* ». Et voici quelles conséquences il en tire :

Dès ce moment il embrassa une manière de vivre toute nouvelle. On ne le voyait plus passer que dans une seule rue, celle qui menait aux assemblées du peuple ou au Conseil ; il renonça aux invitations à dîner, et à toute réunion amicale et relation de ce genre. (...) C'est qu'en effet il n'est rien de plus dangereux, pour la grandeur, que la familiarité ; et le respect de sa réputation est bien difficile à garder en société. (...) Évitant la continuité et cette lassitude qu'elle engendre, Périclès n'approchait le peuple que par intervalles.⁵

Une anecdote montre le sang-froid avec lequel Périclès savait garder ses distances : Plutarque rapporte en effet qu'un homme « sans éducation » l'avait insulté et accablé d'outrages pendant toute une journée sur la place publique. Loin de lui répondre, comme n'importe qui l'eût fait à sa place : « Casse-toi pauvre con », Périclès continue d'expédier imperturbablement les affaires urgentes, et le soir, comme l'excité l'a poursuivi jusque chez lui en continuant de l'insulter, il ordonne à l'un de ses serviteurs de prendre un

flambeau pour l'accompagner jusqu'à sa demeure...

Ce souci de ne pas trop s'exposer s'applique aussi à la politique : « *Il ne parlait pas sur tous les sujets, et ne se présentait pas continuellement devant la foule (...) se réservant pour les grandes occasions⁶.* » Dans les circonstances plus banales il se contente de déléguer à l'assemblée ses amis, comme Éphialtes, sur lequel il s'appuya au début de sa carrière. On aura reconnu là la pratique des présidents de la V^e République (du moins à ses débuts...) avec leurs premiers ministres.

Il serait certes hasardeux de réduire la popularité de Périclès à ces stratégies de communication : ce serait oublier son éloquence exceptionnelle, sa politique impérialiste qui assura à la cité athénienne de substantielles ressources, ses qualités propres de stratège, les lois qu'il fit voter pour dédommager les citoyens du temps passé au service de la cité, le prestige des monuments qu'il fit ériger sur l'Acropole pour flatter l'orgueil des Athéniens... On peut penser cependant qu'il y aurait bien des leçons à tirer de ce que l'on nommerait aujourd'hui la gestion de son image. Le secret d'une bonne image est de ne point se montrer, et celui d'une communication

performante, de ne pas communiquer : Périclès l'avait bien compris en son temps. Nombre d'hommes politiques contemporains feraient bien de s'inspirer de sa réserve : ils éviteraient ainsi de saturer l'opinion de leurs déclarations indiscrètes tout en réalisant de substantielles économies sur des conseillers dont l'utilité reste encore à prouver...

[4.](#) Plutarque, *Vie de Périclès*, Ch. 16.

[5.](#) *Ibidem*, Ch. 7.

[6.](#) *Ibidem*, Ch. 7.

Horace et le retour à la nature

(publié sur le site « La vie des Classiques » le 23 octobre 2015)

*S'il faut vivre en accord avec la nature, et qu'on doive d'abord chercher un terrain pour y mettre sa maison, connais-tu un endroit préférable à la campagne heureuse ?*⁷ Le poète Horace, qui s'adresse ici à son ami Fuscus, un citadin convaincu, ne cesse dans toute son œuvre de chanter les vertus du retour à la nature. Et il n'est pas le seul chez les Latins : Virgile célèbre, à la fin de la seconde Géorgique, la vie simple et reposante de l'agriculteur, qu'il assimile, avec une outrance dont il n'est pas dupe, à l'existence insouciant de l'âge d'or⁸. On pourrait multiplier les exemples : se constitue ainsi, sous le régime impérial, un véritable lieu commun qu'on retrouve aussi bien chez les écrivains qui

prétendent s'exprimer au nom du peuple, comme Juvénal ou Martial, que chez des aristocrates beaucoup plus riches, comme Pline le Jeune, qui possède des propriétés un peu partout dans le Latium et une villa immense en Toscane. Tout ceci ne va pas sans une certaine contradiction interne : ces auteurs sont nés en province (Horace est de Vénouse, en Apulie, Virgile de Mantoue, Pline de Côme etc.) et sont « montés » à la capitale, comme les héros de nos romans du XIX^e siècle, pour y faire carrière. Horace doit tout à son protecteur romain Mécène, y compris son petit domaine à la campagne, et sait d'ailleurs s'en montrer reconnaissant. La vie saine de l'agriculteur ne cesse d'être célébrée, mais on se garde bien de la mener...

Qu'est-ce qui plaît donc tant aux Romains (ce terme est en lui-même significatif) dans la vie campagnarde ? Les réponses sont multiples. La première c'est que la vie à Rome est devenue « impossible » (*negant vitam*, dira Martial⁹) tant la ville est bruyante : crialleries des écoles, tintamarre des artisans, boniments des commerçants, processions diverses, fracas lié à l'activité des bains publics : on ne s'y repose jamais. Et la nuit n'apporte aucun répit : « *un très*

grand nombre de malades meurent d'insomnie », écrit Juvénal, qui ajoute « *seuls les riches peuvent dormir dans la ville* ¹⁰ » ! Ce même auteur présente Rome comme éminemment dangereuse, avec des maisons qui menacent ruine, d'incessants incendies, une circulation décourageante, une nourriture indigeste... Et il conseille vivement d'aller vivre à l'extérieur, là où l'immobilier est moins cher : « *Si tu peux t'arracher aux jeux du cirque, on acquiert à Sora, à Fabreteria, à Frusino, une excellente maison pour le prix où tu loues maintenant pour un an un morceau de ténèbres. Là, un jardinet, un puits peu profond dont l'eau est facile à puiser sans avoir besoin de corde, de quoi arroser tes plantes modestes* ¹¹ ». Ajoutons qu'en quittant la ville on se libère du regard des autres, toujours prompts à railler et à médire¹², et des multiples obligations que Pline énumère avec complaisance dans une de ses lettres¹³. La campagne est donc un lieu de liberté qui permet de se rapprocher d'une forme d'autosuffisance, matérielle et morale : on y cultive de façon privilégiée l'*otium*, ce temps à soi qui s'oppose aux *negotia*, ces différentes contraintes sociales de la vie urbaine qu'Horace n'hésite pas à qualifier d'odieuses¹⁴.

Ne sous-estimons pas non plus un authentique sentiment de la nature, qui éclate dans l'évocation que font les poètes des paysages agrestes, ou bien encore dans la description que propose Pline de la vallée du Clitumne : « *Les rives sont couvertes d'une multitude de frênes et de peupliers, que la rivière limpide dénombre en reflets verdoyants comme si les arbres y étaient plongés. La fraîcheur de l'eau rivalise avec la neige, et sa teinte n'est pas moins belle...*

Enfin l'existence campagnarde est associée au *mos majorum*, les vertus ancestrales dont se réclament les Romains et qu'ils opposent à l'évolution des mœurs. La célébration de la vie rustique va de pair avec la dénonciation du luxe contemporain, dans une antithèse qui recouvre le nécessaire et le superflu. « *L'herbe sent-elle moins bon ou brille-t-elle moins que les mosaïques libyennes ?* ¹⁵ » demande Horace, qui s'inquiète ailleurs de la diminution des surfaces agricoles, repoussées par l'extension des constructions tapageuses, et de la préférence donnée aux plantes d'agrément sur les cultures vivrières¹⁶. Aller vivre à la campagne, c'est donc retrouver les qualités originelles, simplicité, sobriété, piété qui ont fait la force des aïeux, et que l'empereur Auguste ne cessera de promouvoir dans une idéologie de retour aux

sources. Le mot *nature* présente, en Latin comme en Français, une double acception, abstraite et concrète. Horace, on l'a vu, associe les deux : la vie rurale devient ainsi la traduction tangible aussi bien des mots d'ordre de l'empereur que des préceptes philosophiques transmis par les sages grecques.

Notre rapport à la nature est-il si différent ? Sans doute nos angoisses se situent-elles à une autre échelle : nous sommes confrontés à l'épuisement des ressources au niveau de la planète et nous savons que le progrès technique, auquel nous sommes tant redevables, nous éloigne irrémédiablement d'une vie « naturelle ». Les ouvrages de science-fiction nous présentent des sociétés terrifiantes, environnement minéral, nourritures aseptisées, chimies toutes-puissantes, violence glacée, et l'homme contemporain n'est pas spécialement rassuré par ce « futur » qui a déjà commencé. Il pressent confusément que l'humanité, si elle veut vivre convenablement, devra parvenir à concilier son avancée technique irréversible avec un minimum d'accord avec la nature, pour reprendre les termes d'Horace. Mais nous ne sommes pas plus prêts à renoncer à notre société de consommation, fondée sur le

déferlement du superflu, que les riches Romains ne l'étaient à restreindre le luxe de leurs somptueuses villas. Pas un lave-vaisselle ne manque dans nos maisons secondaires, où nous poursuivons désormais les « odieuses affaires », reliés que nous sommes au monde par les portables et Internet. Face à ces contradictions, nous préférons nous réfugier dans les symboles, comme les Romains sacrifiaient aux Lares domestiques en célébrant la vie de leurs ancêtres barbus. La référence à la nature devient même l'argument publicitaire des produits les moins nécessaires, déodorants, parfums ou autres crèmes de beauté ; et puis, à défaut de l'existence agreste qu'on ne peut ni ne veut plus mener, on consomme « bio ». L'apocope magique, dont on ne sait plus très bien si elle représente un nom, un adjectif ou un adverbe, a perdu son sens étymologique : ce n'est pas de la vie, c'est de la pure nature qu'on met dans son assiette...

On retrouve cette même ambivalence dans notre rapport à la campagne. Sans doute une partie de la population y vit encore, par choix ou pour les raisons pécuniaires qu'indiquait déjà Juvénal, quitte à entretenir deux véhicules en aggravant la dégradation de l'environnement. Mais

globalement, la population urbaine ne cesse de croître, les bureaux de poste ferment dans les villages, les médecins fuient les zones rurales et les agriculteurs constituent désormais une espèce en voie de disparition. Cela ne nous empêche pas d'aimer sincèrement la campagne et de regarder avec sympathie les quelques farfelus qui, au Larzac ou ailleurs, vont jusqu'au bout de nos velléités de retour à la nature. Nous louons même volontiers un gîte une semaine par an au Pays Basque ou en Auvergne, histoire de nous délasser des agitations de la ville en nous plongeant dans le terroir, comme on prend plaisir à visiter de temps en temps une vieille aieule affectueuse et reposante, mais chez qui nous nous garderions bien de passer un jour de plus...

Ainsi les citadins, sensibles au discours écologique, rêvent-ils de nature, tandis que les ruraux de plus en plus rares, confrontés chaque jour à la rudesse de celle-ci, envient plutôt les distractions urbaines. Horace, qui n'est pas dupe de son penchant pour la vie rurale, lui qui a profité par le passé de tous les plaisirs de Rome, exprime très bien cela dans une épître adressée au régisseur de son domaine. « *J'affirme que le bonheur est de vivre à la campagne, toi de vivre à la ville. (...) C'est*

que chacun, explique-t-il, est prompt à désirer ce qu'il n'a pas. *Toi le fermier tu souhaites la ville, les jeux et les bains publics.* » Ce que le poète désormais apprécie au contraire c'est « *un repas court, le sommeil sur l'herbe au bord du ruisseau* ¹⁷ ». Ah ! Que la nature est belle quand on n'a pas à y verser sa sueur !

[7.](#) Horace, *Épîtres I* 10, vers 12-14.

[8.](#) Virgile, *Géorgiques II*, vers 458 et sq. Ce passage commence par la fameuse exclamation : *O fortunatos nimium, sua si bona norint, agricolas !* Ô trop heureux les paysans, s'ils connaissaient leurs biens !

[9.](#) Martial, *Épigrammes*, XII, 57 vers 4.

[10.](#) Juvénal, *Satire III* vers 232 et 235.

[11.](#) *Ibidem* vers 223-227.

[12.](#) Voir Juvénal *Satire III* vers 147 ; et Horace *Épîtres I* 14 vers 37-38.

[13.](#) Pline le Jeune, *Lettres I*, 9.

[14.](#) Horace, *Épîtres I*, 14, vers 17.

[15.](#) Horace, *Épîtres I*, 10, vers 19.

[16.](#) Horace, *Odes*, II, 15.

[17.](#) Horace, *Épîtres I*, XIV, vers 10, 15 et 35.

Isocrate et la jeunesse d'aujourd'hui

Les jeunes gens ne perdaient pas leur temps dans les tripots, ni chez les joueuses de flûte, ni dans les réunions où ils passent à présent leur journée, mais ils s'en tenaient aux occupations qu'on leur avait prescrites, admirant ceux qui y excellaient et rivalisant avec eux. Ils fuyaient à ce point la place publique que, si jamais ils étaient contraints de la traverser, c'est avec beaucoup de modestie et de réserve qu'on les voyait faire cela. Ils considéraient plus grave de répondre à leurs aînés ou de leur adresser des paroles blessantes que les jeunes de maintenant de mal agir avec leurs parents. (...) Ils s'exerçaient à gagner le respect, non à faire rire par leurs bouffonneries, et les plaisantins, les railleurs,

qu'on appelle aujourd'hui spirituels, ils les considéraient comme des malheureux¹⁸.

Ce texte a été écrit au milieu du IV^e siècle av. J.-C. par l'Athénien Isocrate, dans un discours intitulé *L'Aréopagitique*. L'Aréopage était la plus prestigieuse assemblée d'Athènes, dont Eschyle rapporte l'institution mythique dans *Les Euménides*. Ce conseil d'origine aristocratique, qui avait eu une influence politique prépondérante au début du V^e siècle, s'était vu déposséder de ses principaux pouvoirs en 462, sa compétence réduite désormais à juger les affaires de meurtre. Isocrate, devant les maux auxquels sa cité doit faire face, propose de redonner à cette vénérable institution toute son importance, affectant de voir dans sa réhabilitation une sorte de panacée pour restaurer la démocratie athénienne. (En fait le déclin de l'Aréopage était lié au contraire à la promotion d'assemblées plus démocratiques comme l'*Ecclêsia* ou la *Boulê*). « *Au temps où ce conseil avait la direction des affaires, la cité n'était pas remplie de procès, de plaintes, d'impôts, de pauvreté, de guerres ; c'était le calme entre les citoyens, et la paix avec tous les autres peuples¹⁹.* » On comprend que le tableau idyllique de la société présenté plus d'un siècle après par l'orateur grec – prospérité générale, sens civique

exemplaire, désintéressement et vertu de tous les citoyens – n’a d’autre but que de révéler en *néгатif* la déliquescence politique et morale qu’il entend dénoncer.

Mais le lecteur moderne, qui découvre ce texte sans forcément le resituer dans son contexte historique, en fait une autre lecture, tout aussi pertinente : il y voit l’éternelle propension à glorifier le passé et à valoriser les générations antérieures pour mieux dénigrer le temps présent. Il y voit un discours de vieux, et non sans raison : Isocrate avait plus de quatre-vingts ans quand il le rédigea. Le lieu commun qui consiste à idéaliser les vertus des ancêtres tout en déplorant la dégradation actuelle des mœurs est si répandu qu’on pourrait en noircir des pages de citations. Ainsi, pour prendre un exemple entre mille, Salluste, qui déplore au I^{er} siècle av. J.-C. les effets désastreux de la passion de l’argent et du goût du pouvoir sur ses contemporains, évoque-t-il en ces termes les vertus des anciens Romains : *Ils cultivaient les mérites en temps de paix comme en tant de guerre ; la concorde était très grande, très réduite la cupidité : le droit et le bien s’imposaient chez eux moins du fait des lois que de leur nature. Et aussi : Les jeunes, dès qu’ils étaient en âge d’endurer la guerre,*

*apprenaient dans les camps par l'effort et la pratique le métier militaire ; et leurs désirs allaient plus aux belles armes et aux chevaux de bataille qu'aux filles de joie et aux banquets*²⁰. Tous les écrivains latins, historiens, philosophes, poètes, satiristes déclinent peu ou prou à leur façon le fameux « *O tempora ! o mores* » cicéronien, quelle que soit leur époque. Horace résume assez bien cette vision du monde à la fin d'une de ses odes :

*« Que ne corrompt pas le temps destructeur ?
L'époque de nos pères, pire que celle des aïeux, nous
a produits, qui valons moins qu'eux, et donnerons
une descendance encore plus funeste. »*²¹

Depuis le temps que les mœurs se dégradent, d'une génération à l'autre, on s'étonne qu'il y ait encore des enfants dont le premier geste, en s'éveillant, ne soit pas d'aller égorger leurs parents. C'est d'ailleurs avec ce type de prédictions apocalyptiques qu'Hésiode (VIII^e siècle av. J.-C.) concluait déjà le mythe des races : *Sitôt qu'ils vieilliront, on méprisera ses parents. Ils leur feront de durs reproches, les misérables, ignorant même la voix des dieux. À leurs parents vieillissants ils ne rendront même pas les soins nourriciers. Nul prix ne s'attachera plus au serment*

*tenu, au juste, au bien. C'est l'artisan de crimes, l'homme sans retenue qu'on honorera ; le seul droit sera la force, la conscience n'existera plus*²². On observe par ailleurs que ce lieu commun ne connaît guère d'antithèse. S'il existe bien quelques écrits prophétiques ou eschatologiques pour évoquer une ère de paix dans des temps indéterminés, on cherche en vain le texte qui ferait état d'une amélioration morale de la génération suivante. Même la fameuse *Lettre de Pantagruel à Gargantua*, qui déborde d'un enthousiasme communicatif pour l'époque nouvelle, évoque davantage les moyens de s'instruire que les progrès de comportement.

On écrit avec les préjugés de son temps, et aussi de son âge : les « enfants du siècle » ont l'impression de réinventer la vie qu'ils sont en train de découvrir, tandis que l'écrivain âgé, se sentant de plus en plus étranger à ce monde qui change et va bientôt l'exclure, transforme le passé en âge d'or. Quand nous désespérons de notre époque, tentés de n'y voir rien d'autre, à l'instar du *Misanthrope* de Molière, qu'un gouffre où triomphent les vices, consolons-nous en pensant que, dans quelques décennies, il se trouvera bien

un vieux barbon pour la parer de toutes les vertus...

[18](#). Isocrate, *Aréopagitique*, 48-49.

[19](#). Isocrate, *Aréopagitique*, 51.

[20](#). Salluste, *Conjuration de Catilina*, IX et VII.

[21](#). Horace, *Odes* III, 6 vers 45-49.

[22](#). Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, vers 185-193.

Virgile et le buzz

Virgile a consacré un livre entier – le quatrième des *Géorgiques* – à la vie des abeilles, mais il n’y est guère question de leur bourdonnement. Aussi bien est-ce un autre livre quatrième, celui de *l’Énéide*, qui retient ici notre attention. On y voit déborder la passion de Didon, encouragée par sa sœur, pour le bel étranger qui raconte si bien les histoires de la guerre de Troie. Une alliance de circonstance entre deux déesses, Junon, qui veut détourner Énée de son destin italien, et Vénus, qui favorise les amours de son fils, va achever de perdre la reine de Carthage. Au cours d’une partie de chasse, éclate un violent orage, fruit du plan ourdi par les

deux divinités : les chasseurs se dispersent, Énée et Didon se réfugient dans la même grotte. Ce qui doit arriver arrive, et Didon renonce à garder le secret de son amour, dans l'espoir du mariage. C'est alors que Virgile nous évoque la puissance de la Renommée (*Fama*) :

Aussitôt la Renommée s'en va par les grandes villes de Libye, la Renommée, qu'aucun mal ne surpasse en rapidité ; elle tire sa vigueur de sa mobilité et acquiert des forces dans sa course. Retenue d'abord par la crainte, bientôt elle s'élève dans les airs, elle part du sol et cache sa tête dans les nuées. (...) Monstre horrible, immense, qui a autant de plumes sur le corps que d'yeux vigilants dessous, chose étonnante à dire, autant de langues, autant de bouches retentissantes, autant d'oreilles dressées. Elle vole la nuit à mi-distance du ciel et de la terre, sifflant dans l'ombre, sans que le doux sommeil vienne alourdir ses yeux ; le jour elle tient la garde au sommet d'un toit ou sur de hautes tours, et terrifie les grandes villes, messagère obstinée tant de la calomnie que de la vérité ²³.

En l'occurrence, le bruit répandu n'est pas tout à fait faux : on dit que les deux amants passent un long hiver de luxure, « *captifs d'un honteux désir* ». Cette rumeur fait réagir un ancien soupirant de

Didon qui indigné s'en réfère à Jupiter. Le maître des dieux charge alors Mercure de rappeler Énée à ses devoirs de futur ancêtre du peuple romain : son départ furtif entraînera le suicide de la reine de Carthage.

L'évocation que Virgile fait de la Renommée est à la fois poétique et sociologiquement pertinente. Il la présente comme un monstre, c'est-à-dire un être composite propre à engendrer la terreur, et chaque aspect de son corps immense est significatif : les plumes agiles correspondent à la rapidité avec laquelle la nouvelle se répand (*verba volant*, c'est bien connu), les yeux multiples rappellent que dans une société nul n'est à l'abri des regards innombrables qui traînent, les langues renvoient aux bavardages plus ou moins malveillants, les oreilles dressées aux auditeurs complaisants... Le poète évoque bien aussi la puissance croissante de la rumeur qui, faible au départ, devient de plus en plus difficile à contenir, ainsi que son caractère continu (elle ne dort jamais) et enfin son indifférence à la vérité des faits qu'elle colporte. Dans la langue française nous ne disposons pas de mot totalement satisfaisant pour traduire *fama*, terme assez neutre : la traduction traditionnelle de *Renommée* utilise un mot plutôt

connoté positivement, et volontiers rattaché à une idée de gloire ; le mot *rumeur* au contraire est plutôt péjoratif, suggérant un bruit sans fondement, phénomène au centre de nombreuses études sociologiques.

Quant au terme *buzz*, apparu récemment dans la langue publicitaire et médiatique, il n'est pas sans rapport avec la rumeur, dont il partage le dynamisme, la dimension collective et le caractère passager. Mais il est indissociable des nouveaux moyens de communication. À lire le passage cité de Virgile, il est difficile, pour un moderne, de ne pas se laisser envahir par des images anachroniques : ce monstre qui vole à une vitesse vertigineuse entre la terre et le ciel, ce sont les ondes électromagnétiques ; perchées *au sommet des toits*, nous voyons les antennes qui permettent de les capter, et les *hautes tours* dont il est question dans le texte – pour ne rien dire des sifflements – ne sont pas sans rappeler les pylônes utilisés comme relais par les opérateurs téléphoniques. Et de fait, tous les termes dont use Virgile pour évoquer la Renommée peuvent s'adapter parfaitement aux nouveaux moyens de communication, à commencer par Internet, avec une puissance démultipliée.

Ainsi naît aussi ce qu'on appelle le *buzz* : les SMS circulent, les tweets s'affolent, les émissions quotidiennes se tournent avec un bel ensemble vers « l'événement » qui vrombit. On peut distinguer cependant ces deux phénomènes voisins que constituent le *buzz* et la rumeur. Celle-ci nous révèle nos fantasmes collectifs, son terreau d'élection est le domaine du refoulé, auquel elle donne une voix. Comme le fait observer Virgile, elle a besoin de temps pour se développer, acquiert progressivement sa puissance. Or si la rumeur est un incendie qui se propage, le *buzz* n'est qu'un feu de paille, phénomène beaucoup plus superficiel qui ne révèle pas grand-chose : il procède plutôt du défoulement, au sens le plus trivial du terme, et renvoie à cette immense galerie de glaces qu'est devenu le système médiatique, où la moindre source est immédiatement multipliée par mille. Car si l'incertitude attachée à la rumeur se situe plutôt au niveau des faits colportés (parfois totalement inexistantes), l'erreur attachée au *buzz* est plutôt une erreur d'échelle, un phénomène inflationniste. Un fait insignifiant au départ – message d'un habile publicitaire, petite phrase d'un homme politique, « révélation » sur la vie privée d'une vedette – devient l'objet de

commentaires infinis, et prend soudain une importance démesurée : chacun y va de son gazouillement, son bourdonnement, son borborygme.

Revenons à la vie des abeilles : *Mais quand les essaims volent sans objet, jouent dans le ciel, dédaignent leurs rayons et laissent leurs demeures froides, tu interdiras ce jeu vain à ces esprits inconstants*²⁴. C'est le conseil que donne Virgile aux apiculteurs. D'après l'auteur des *Géorgiques* il suffit d'enlever leurs ailes aux rois de la ruche pour ôter aux abeilles l'envie de prendre leur essor... Dans un univers de réseaux et de flux, dépourvu de centre et de hiérarchie perceptible, à quels rois couper les ailes pour arrêter le *vain jeu* du buzz ?

²³. Virgile, *Énéide*, livre IV, vers 173-177 et 181-188.

²⁴. Virgile, *Géorgiques*, Livre IV vers 103-105.

Antigone et la banalité du mal

Le film de Margarethe von Trotta qui lui fait référence a mis sous les feux de l'actualité le livre d'Hannah Arendt *Eichmann à Jérusalem*, dont le sous-titre est « *Rapport sur la banalité du mal* ». Rappelons la présentation que l'auteur, qui couvrait pour le *New York Times* son procès, fait du responsable de la déportation des Juifs : Eichmann n'est nullement le « monstre » que l'on voudrait voir – lui-même se défend d'ailleurs de toute haine antisémite, et ne se reconnaît coupable d'aucun meurtre ; c'est simplement quelqu'un qui exécute les ordres sans se poser de question. « *Autant qu'il pût en juger, il agissait, dans tout ce qu'il faisait, en*

citoyen qui obéit à la loi. (...) Il faisait son devoir. » Arendt voit en lui non un être exceptionnel, mais le paradigme de toute une catégorie de citoyens prêts à renoncer à leur jugement personnel en se déconnectant de toute conscience morale : « *L'ennui avec Eichmann, c'est précisément qu'il y en avait beaucoup qui lui ressemblaient et qui n'étaient ni pervers ni sadiques, qui étaient, et sont encore, effroyablement normaux.* » Or, écrit-elle aussi, *en politique, obéissance et soutien ne font qu'un.* Ce comportement, pour banal qu'il puisse être, ne suscite chez la philosophe aucune indulgence : en renonçant à exercer sa pensée, Eichmann s'est retranché lui-même de la catégorie des humains : il mérite sa condamnation.

Même si le contexte est fort différent, il est difficile de ne pas voir dans le mythe d'Antigone – et en particulier dans la version qu'en fournit Sophocle – l'illustration de la problématique d'Hannah Arendt. L'héroïne tragique de Sophocle nous apparaît en effet comme l'exacte antithèse d'Eichmann, tel qu'il nous est présenté dans son livre. Le conflit entre la loi et le bien est au cœur de l'œuvre de Sophocle. Rappelons les circonstances : les deux frères d'Antigone, Étéocle et Polynice, viennent de s'entretuer sous les murs de Thèbes.

Créon, tyran de la ville et oncle d'Antigone, promulgue un édit interdisant sous peine de mort d'ensevelir Polynice le traître, ce qui revient, d'après les croyances de l'époque, à condamner son âme à l'errance éternelle. Antigone, indignée, brave l'interdiction et subira la sentence...

Sophocle établit tout au long de sa tragédie une distinction entre les lois humaines et les lois divines. Ainsi dans sa seconde intervention le chœur ajoute-t-il, après avoir célébré l'ingéniosité de l'homme : « *Il s'avance tantôt vers le mal, tantôt vers le bien, honorant les lois de la terre et la justice des dieux engagée par le serment²⁵* ». Cette formulation est ambiguë : elle peut induire – mais sans le faire explicitement – une correspondance entre les termes de cette double alternative. Pour Antigone, il n'y a pas de doute : le bien réside dans l'obéissance à la loi divine. Dès la première scène, pour convaincre sa sœur Ismène de braver l'édit de Créon, elle invoque *le respect dû aux dieux²⁶*. Confrontée à Créon après son arrestation, elle opposera avec force les deux types de lois : « *Je ne pensais pas, dit-elle à son oncle, que tes édits avaient une telle vigueur au point qu'étant mortel tu puisses transgresser les lois non écrites, infaillibles des dieux. Celles-ci ne sont point d'aujourd'hui ni d'hier, mais*

elles vivent depuis toujours, et personne ne sait depuis quand elles sont apparues²⁷ ». On le voit, cherchant à distinguer le bien, Antigone utilise un langage moins moral que religieux, qui oppose le contingent à l'éternel, le profane au sacré, et renvoie ainsi les lois humaines à l'arbitraire du pouvoir politique.

Antigone est seule. D'une manière significative, Sophocle ne l'a pas mise en présence de son fiancé Hémon, qui finira par se suicider à ses côtés après l'avoir défendue vainement auprès de son père Créon. Sa sœur Ismène, qu'elle cherche à entraîner avec elle au début de la pièce, refuse de la suivre, fût-ce pour respecter les dieux : *« Je ne leur manque pas de respect, mais je suis par nature sans ressources pour agir en dépit des citoyens²⁸ ».* Face à une Antigone toute révolte et détermination, Ismène se résigne à se conformer à l'ordre politique. Par lâcheté ? On peut avoir cette impression au début de la pièce. Mais lorsqu'elle sera mise devant le fait accompli, Ismène aura le courage de revendiquer devant Créon la participation à l'acte de sa sœur. En fait, elle représente l'attitude commune, celle du recul devant le choix radical présenté par Antigone, au risque de la compromission. Il s'agit moins d'un manque de

courage physique que d'un défaut d'audace intellectuelle, celle qui lui donnerait la force de se retrancher de la communauté des *citoyens* : le pluriel utilisé dans la citation précédente, souvent occulté dans les traductions, est ici significatif. Refusant de choisir l'isolement d'Antigone, Ismène bascule dans le mauvais camp, selon la logique tragique du tout ou rien : « qui n'est pas avec moi est contre moi ».

Le passage de la tragédie où se fait jour de la manière la plus poignante la solitude d'Antigone est celui du *kommos*, sa marche vers la mort où, dialoguant avec le chœur, elle se dit elle-même *non pleurée, sans amis*. Le chœur, qui représente l'ensemble des citoyens de Thèbes, ne témoigne pas d'une excessive compassion vis-à-vis de la jeune fille en cette circonstance, la rendant pleinement responsable de son destin : « *Ayant vécu selon ta propre loi, seule parmi les mortels tu descends vers Hadès*²⁹ ». Et plus loin : « *C'est ta passion n'écoutant qu'elle-même qui t'a perdue* »³⁰. Ainsi, comble d'ironie, celle qui invoquait les lois (*nomima*) éternelles des dieux est-elle accusée de n'obéir qu'à sa propre loi (*autonomos*) !

Nous avons exigé que les êtres humains soient capables de distinguer le bien du mal même

lorsqu'ils n'ont que leur propre jugement pour guide et que ce jugement se trouve être en contradiction totale avec ce qu'ils doivent tenir pour l'opinion unanime de leur entourage. (Hannah Arendt, Post Scriptum à Eichmann à Jérusalem).

[25.](#) Sophocle, *Antigone*, v. 366-369.

[26.](#) *Ibidem* v. 77.

[27.](#) *Ibidem*, v. 453-457.

[28.](#) *Ibidem* v. 79.

[29.](#) *Ibidem* v. 821-822.

[30.](#) *Ibidem* v. 875.

Catulle et les statistiques

(publié sur le site « *La vie des Classiques* » le 5 août 2015)

Ils font la une des journaux. On se les lance à la figure dans les débats politiques. Ils envahissent toutes les analyses économiques, constituent la substance même des sondages : le monde moderne est noyé sous les chiffres, intoxiqué de données numériques, comme s'il n'existait aucun autre moyen de prendre la mesure du réel...

Alors, pour fuir cette arithmomanie contemporaine, on se replonge dans la littérature classique, bien avant les ordinateurs et les calculettes ; on prend un des plus anciens textes littéraires qui soit, *l'Illiade* d'Homère. Pas de chance : dès le deuxième chant, on tombe sur *le catalogue des vaisseaux*, liste exhaustive de toutes les

provinces grecques qui participent à la guerre de Troie, avec à chaque fois le nombre de navires qu'elles fournissent. Sans surprise l'effectif le plus important revient au chef de l'expédition, Agamemnon, qui apporte cent nef. Ulysse, avec seulement douze vaisseaux, est un des plus petits contributeurs. Le nombre de bateaux le plus souvent cité est quarante : le récit épique sacrifie lui aussi aux charmes de la numération...

Peut-on échapper aux chiffres ? Les plus anciennes tablettes d'écriture grecque déchiffrées à ce jour sont constituées par des inventaires. Les premiers philosophes, Thalès, Pythagore, se sont penchés sur le jeu des nombres et des proportions. L'avènement de la démocratie athénienne, avec les réformes de Clisthène, correspond au triomphe du système décimal. Et si l'on ouvre le *Timée* de Platon, on se trouve plongé dans le vertige des proportions : ainsi le passage où Dieu fabrique l'âme humaine donne lieu à un incroyable enchaînement de rapports arithmétiques qui s'étend sur une vingtaine de lignes...

Quand délaissant les Grecs on se tourne vers les Latins, réputés plus pratiques, on n'est pas pour autant délivré des données numériques. Tite-Live, qui écrit deux siècles après les événements, nous

donne presque au soldat près les effectifs dont dispose Hannibal lors de la deuxième guerre punique : « *Il envoya en Afrique 13 850 fantassins équipés du cetra, avec 870 frondeurs baléares, et 1 200 cavaliers* ³¹. » Avant chaque bataille, le nombre de combattants est comptabilisé, et les pertes soigneusement notées à leur issue. Pour Cannes par exemple, est avancé, non sans une certaine prudence, le chiffre de 87 200 hommes engagés du côté romain – et quelques pages plus loin, après le récit de son déroulement, nous est fourni le bilan de la bataille : « *45 500 fantassins et 2 700 cavaliers (...) furent tués, dit-on* ³². » La quête de l'exactitude numérique conduit l'historien romain à manipuler ses sources avec un regard critique qui n'a rien à envier à nos universitaires. Ainsi note-t-il, au moment où il nous présente les forces d'Hannibal après le passage des Alpes : « *Sur le nombre de troupes dont disposait Hannibal quand il fut passé en Italie, les sources ne sont pas d'accord. Celles qui donnent le plus écrivent 100 000 fantassins, 20 000 cavaliers ; celles qui donnent le moins 20 000 fantassins, 6 000 cavaliers* ³³. » Commentant les chiffres qu'il fournit pour les pertes de Trasimène (15 000 tués chez les Romains, 2 500 morts carthaginois), il fait la réflexion suivante : « *Le*

carnage fut bien plus grand des deux côtés, d'après d'autres ; pour moi, outre mon désir de ne rien grossir sans raison, penchant auquel ne cèdent que trop généralement les historiens, j'ai donné ma préférence, comme source, à Fabius, contemporain de cette guerre³⁴. »

Le développement d'une société entraîne inévitablement des recensements, inventaires de toute nature, impôts divers, le dénombrement des richesses, la mesure du temps, l'usage de la monnaie, le décompte de voix en cas d'élections – et l'Antiquité gréco-romaine n'échappe pas à cette loi. Ajoutons-y l'astronomie, la recherche de l'harmonie et des proportions esthétiques, la fascination des mythes pour certains nombres symboliques, et force est de constater que la numération semble peu dissociable de l'usage même du langage, voire de la pensée : le mot *logos* en Grec, qui désigne à la fois la parole et le raisonnement, fournit le radical du calcul (*logismos*) ; quant au terme latin *ratio* il désigne à la fois celui-ci et la raison humaine sous toutes ses formes, y compris le discours rationnel... On trouve le même déploiement sémantique dans *putare, computare*, à l'origine du français *compter* et de nos modernes *computers*...

Mais aujourd'hui, avec l'extension des sciences sociales et la multiplication des modèles mathématiques en sociologie et en économie – pour ne rien dire de la finance – nous finissons par entretenir avec les nombres une relation carrément addictive. Notre monde développe un culte de la performance chiffrée qui va jusqu'aux absurdités du *Livre des Records*. Les Grecs au contraire aggravaient à dessein les difficultés des athlètes : c'est entre eux qu'ils luttaient, et non contre un résultat...

« *Deux morts : premier bilan de la tempête Lambda* » titre la Presse. On sent que ce décompte obligatoire est un peu petit ; on attend presque qu'il grossisse pour que la nouvelle prenne de l'importance. Cette manie des chiffres devient encore plus ridicule quand on se révèle incapable de les maîtriser : c'est ce qui se passe dans les grandes catastrophes, qui voient les nombres de victimes soumis à d'énormes fluctuations, pendant la décade, voire le mois qui suit. Et quand il s'agit de compter des manifestants, l'écart des évaluations entre les organisateurs et la police, pour un fait qui date de quelques heures, est aussi grand qu'entre les sources citées par Tite-Live, avec un délai

temporel de deux siècles, pour les troupes d'Hannibal...

D'autres menaces que l'imprécision pèsent sur l'usage excessif des nombres. Ainsi l'insignifiance : dans le cas des sondages d'opinion, par exemple, à quoi sert de présenter des résultats chiffrés à la décimale près quand on sait qu'on en obtiendra de complètement différents en changeant la présentation de la question posée, à laquelle d'ailleurs le public ne prête guère attention ? D'une manière générale la facilité que donnent nos instruments modernes de jouer avec les chiffres aboutit à la tentation permanente d'abuser de données numériques, dont la précision fallacieuse ne fait guère l'objet d'un discours critique : depuis longtemps pourtant les physiciens ont posé des bornes dans ce domaine.

La saturation, enfin, constitue un autre danger. À trop vouloir prouver dans les débats, les politiques finissent par lasser et l'on sait bien que les chiffres et autres pourcentages, bien manipulés, ne disent que ce que l'on veut bien leur faire avouer. Montaigne, dans *l'Apologie de Raimond Sebond*, présente ainsi la raison : « *c'est un instrument de plomb et de cire, allongeable, ployable et accommodable à tous biais et à toutes mesures* ». On ne saurait

mieux caractériser l'usage moderne des statistiques...

L'institution qui résume peut-être le mieux cette intoxication numérale est la Bourse : les variations de l'indice sont comptabilisées toutes les heures, voire « en temps réel », comme on dit ; la « tendance », qui n'est qu'une moyenne, provisoire de surcroît, est donnée à la décimale, voire au centième près, et fait l'objet d'une attention qui aboutit paradoxalement aux comportements les plus irrationnels qui soient, accentués par des programmes informatiques sophistiqués qui se déclenchent automatiquement en cas de variation anormale...

Il ne s'agit point de décrier ici l'arithmétique ou les mathématiques, qui ont leur rigueur et leur beauté propre, ni leur application aux sciences, dont l'utilité n'est évidemment plus à démontrer. Mais notre fascination pour les chiffres et leur abus généralisé finissent par privilégier une appréhension quantitative du réel, au détriment d'autres facultés, d'ordre sensible, affectif, esthétique : ce domaine de l'expérience humaine qui relevant d'une approche essentiellement qualitative échappe à toute mesure numérale. Rien de mieux, pour illustrer cette idée, que la fin de ce

court poème de Catulle, adressé à sa maîtresse
Lesbie :

*Donne-moi mille baisers, puis cent,
Puis mille autres, puis une seconde fois cent,
Puis encore mille autres, puis cent.
Puis, après nous être donné tous ces milliers,
Nous brouillerons le compte pour n'en rien savoir,
Et pour qu'aucun envieux ne puisse nous faire du
mal,
En sachant qu'il y a eu tant de baisers.*

Quand on aime, on ne compte pas, c'est bien
connu. Un monde où l'on compterait moins serait
un monde qu'on aimerait davantage.

[31.](#) Tite-Live, *Ab urbe condita*, Livre XXI, chapitre 22. La *cetra* est un petit bouclier de cuir.

[32.](#) *Ibidem*, Livre XXII, chapitre 50.

[33.](#) *Ibidem*, Livre XXI, chapitre 38.

[34.](#) *Ibidem*, Livre XXII, chapitre 7.

Platon et la mémoire artificielle

(publié sur le site « *La vie des Classiques* » le 14 mars 2015)

À la fin de son dialogue *Phèdre* Platon met dans la bouche de Socrate une histoire égyptienne, censée nous faire remonter à l'invention de l'écriture : il s'agit en fait d'un prétexte pour en dénoncer les effets pervers. Le dieu égyptien Theuth, raconte Socrate, après avoir créé la géométrie, le calcul, les dés, le jeu de trictrac et les caractères de l'écriture, alla soumettre au roi de Thèbes Thamous ses différentes trouvailles. Theuth se vante, avec l'invention de l'écriture, d'avoir trouvé le remède qui procurera aux Égyptiens la mémoire (*mnêmê*) et l'instruction (*sophia*³⁵). Mais il est loin de susciter chez son interlocuteur l'enthousiasme espéré. L'effet de

l'écriture, lui répond Thamous, sera exactement l'inverse :

« Celle-ci apportera l'oubli dans les âmes de ceux qui l'apprendront, car ils n'exerceront plus leur mémoire ; en effet, à cause de leur confiance dans l'écrit, c'est de l'extérieur et par des caractères étrangers, non de l'intérieur et par eux-mêmes, qu'ils se remémoreront. Tu as donc trouvé un remède efficace non pour la mémoire, mais pour le rappel. Quant à l'instruction, tu en procures aux élèves l'apparence, non la réalité. Devenus en effet érudits sans enseignement, ils paraîtront très avisés tout en manquant généralement de réflexion, et seront difficiles à vivre, se croyant instruits sans l'être vraiment³⁶. »

L'écriture, à en croire Socrate, tue la mémoire et n'apporte qu'une apparence de savoir, la véritable connaissance passant obligatoirement par une remémoration personnelle. (À noter qu'en Grec le mot qui désigne la vérité, *alêtheia*, suggère par son étymologie que celle-ci est le contraire de l'oubli). Si paradoxale qu'elle puisse paraître, la thèse de Socrate, qui n'a jamais rien écrit, est cohérente avec son enseignement : il faut en effet la relier à la théorie de la réminiscence, telle qu'elle est exposée dans différents dialogues platoniciens et en

particulier dans le *Ménon*. L'âme étant immortelle, « il n'est rien qu'elle n'ait appris » ; elle peut se souvenir de tout à partir d'un seul élément, à condition de bien chercher : *car chercher et apprendre c'est, en somme, un acte de réminiscence (anamnêsis)*³⁷. Le texte du *Phèdre* oppose ainsi le véritable savoir, qui passe par une démarche de recherche intérieure et une remontée aux sources (suggérée par le préfixe grec *ana*), au simple rappel (hypomnêsis) impliqué par le texte écrit, connaissance purement extérieure et superficielle : le préfixe *hypo*, *sous*, prend ici une valeur péjorative. La connaissance qu'on tire de la lecture n'implique nullement les profondeurs de l'être : elle reste du domaine du paraître, de la *doxa*, qui désigne aussi l'opinion, celle des autres et celle du pseudo-savant présomptueux. Soulignons enfin un dernier paradoxe : pour remonter aux sources intérieures les plus profondes, il faut passer par un enseignement. Le texte, critiquant les lecteurs, les qualifie d'*érudits sans enseignement*. C'est par la médiation d'un maître que l'élève, comme cet esclave du *Ménon* à qui Socrate fait retrouver les principes de la géométrie, peut mettre au jour le savoir qu'il a oublié en se réincarnant. Socrate lui-même se présente comme un simple accoucheur

des esprits : sa sagesse est celle d'une sage-femme, le métier de sa mère.

Aujourd'hui la théorie de la réminiscence, qui implique la croyance en la métempsychose, paraît bien loin de notre vision du monde. Et pourtant cette critique de l'écriture nous concerne. Tout d'abord on peut y voir la source de toute une réflexion qui, dans le domaine éducatif, met en garde contre un apprentissage purement livresque. « *Ce qu'on sait droitement, on en dispose, sans regarder au patron, sans tourner les yeux vers son livre.* » écrit Montaigne dans son essai *De l'institution des enfants*. Et Rousseau, de manière encore plus radicale, dans *L'Émile* : « *Je hais les livres ; ils n'apprennent qu'à parler de ce qu'on ne sait pas.* »

Mais surtout ce passage de Platon comporte déjà, de manière frappante, tous les griefs adressés à l'informatique et à sa formidable capacité de mettre à disposition tout le savoir humain : une connaissance superficielle coupée de la mémoire (celle de l'ordinateur et des bases de données se substituant à la mémoire individuelle) ; l'impression fallacieuse qui s'ensuit de pouvoir se passer de cette capacité, ou de n'avoir pas à l'entretenir ; l'accès à une somme de connaissances

extérieures que, faute de compétence, l'internaute est incapable de mettre en perspective ; et enfin la tentation de croire qu'on possède, au moins virtuellement, tout le savoir du monde, quand on ne fait qu'en effleurer la surface en *surfant sur le web*. La culture livresque suppose au moins de se procurer l'ouvrage, de le lire ou *a minima* de le feuilleter, c'est-à-dire de contextualiser un tant soit peu la connaissance que nous y puisons. Avec les moteurs de recherche, la quête du savoir ne requiert plus la mémoire, comme le voulait Platon, ni même l'opération intellectuelle impliquée par la lecture, mais devient un geste purement technologique, celui de l'usage d'un clavier. On dira que la lecture est ensuite nécessaire pour exploiter le document ; mais la superficialité de celle-là va de pair avec la disponibilité de celui-ci – le *copier-coller* pratiqué par certains étudiants pour leurs exposés représentant en quelque sorte le point d'aboutissement de ce type de recherche. Enfin, plus encore que le livre, l'ordinateur donne l'impression de pouvoir se passer de l'enseignant : à quoi bon un professeur, puisque tout est là, à portée de main ? Une culture du renseignement, favorisée par les smartphones, immédiate, ponctuelle et déstructurée, concurrence désormais

la culture de l'enseignement, qui met en jeu une patiente construction du savoir.

Bien entendu, toute invention est ambivalente, et nul ne peut refuser les progrès de la technique : il serait aussi absurde de refuser l'apport de l'informatique que de brûler les bibliothèques. Mais la conscience de certaines limites peut être salutaire : retenons, avec Platon, la nécessité d'une instruction qui, allant au-delà des apparences, sollicite un effort de mémoire – plutôt méprisé par l'air du temps – et fasse avancer la réflexion. Pour parvenir à ce résultat, rien ne vaut, avec ou sans ordinateur, la présence d'un bon enseignant.

[35](#). Le terme *sophia*, qu'on retrouve dans notre *philosophie*, désigne à la fois le savoir et la sagesse qu'on peut en tirer ; le traducteur, contraint en Français de privilégier une des deux acceptions, ne peut rendre cette étendue sémantique.

[36](#). Platon, *Phèdre*, 275a.

[37](#). Platon, *Ménon*, 80d.

Titus et l'épanouissement personnel

Le 11 décembre 1936, Édouard VIII d'Angleterre abdiqua, après moins d'un an de règne. Mis en demeure de choisir entre la couronne britannique ou le mariage avec la femme qu'il aimait – Mrs Wallis Simpson, dont le statut de divorcée était jugé rédhibitoire par le gouvernement et l'opinion publique anglaise – il prit le parti de l'amour, se maria, et *vécut jusqu'à sa mort, en dépit des envieux.*

Ce dilemme auquel dut faire face Édouard VIII, futur duc de Windsor, n'est pas sans rappeler un précédent fameux dans l'Antiquité : l'histoire de Titus et Bérénice. Suétone, notre source principale,

évoque ainsi la « passion singulière » (*amorem insignem*) du fils de Vespasien pour la princesse de Judée à qui, dit-on, il avait promis le mariage. Or cette liaison avec une reine étrangère était mal vue des Romains et contraire à la tradition. Au moment d'accéder à l'empire, Titus n'hésite pas, et la formule célèbre de Suétone est aussi lapidaire que la décision brutale de son personnage : *Berenicen statim ab urbe dimisit, invitus, invitam* « il renvoya aussitôt Bérénice de la ville, malgré lui, malgré elle »³⁸. Entre l'amour et l'empire, Titus choisit l'empire.

On peut, à la manière de Plutarque dans ses *Vies Parallèles*, pousser un peu la comparaison. Titus comme le futur Édouard VIII sont connus pour le relâchement de leurs mœurs. Suétone parle de l'intempérance du futur empereur et des groupes de débauchés qu'il fréquentait, pour louer un peu plus loin la fermeté avec laquelle, une fois au pouvoir, il se tient à l'écart de ses plus chers amants. Les nombreuses conquêtes féminines du prince Édouard, en particulier auprès de femmes mariées plus âgées que lui, inquiétèrent assez vite le pouvoir britannique.

Dans un cas comme dans l'autre, la passion qui unissait le couple n'avait rien du bref éclair d'un

coup de foudre. Titus, qui devint empereur en 79, avait connu Bérénice lors de sa première campagne en Judée, entre 67 et 70, et Tacite rapporte qu'on attribua son retour en Orient à son besoin de revoir la reine. L'historien romain use d'une délicieuse litote pour évoquer cet attachement : *son jeune cœur, nous dit-il, n'avait point Bérénice en horreur*³⁹ – avant d'ajouter que cette passion ne l'empêchait nullement de bien gérer ses affaires. Leur liaison, en tout cas, fut rapidement de notoriété publique. Édouard pour sa part rencontra pour la première fois Mrs Simpson en 1931 ; elle était sa maîtresse depuis deux ans au moins quand il accéda à la royauté.

Quant aux deux femmes à l'origine de ces passions si romantiques, elles n'étaient point précisément des premières communiantes. Bérénice, plus vieille d'une douzaine d'années que son amant, avait été mariée trois fois, et elle vivait avec son frère Agrippa, ce qui lui vaut d'être qualifiée d'incestueuse par Juvénal⁴⁰. On la voit ainsi au chapitre 25 des *Actes des Apôtres* assister le roi quand il juge Paul. Elle collabora activement avec l'envahisseur romain et Tacite dit qu'elle charma le vieil empereur Vespasien par sa grâce et

la munificence de ses cadeaux... Le personnage historique, on le voit, semble aussi éloigné du désintéressement sublime de l'héroïne de Corneille (celle-ci renonce à épouser Titus, pour ne pas être en reste de magnanimité, alors que le Sénat vient d'autoriser leur mariage) que de la tendre amoureuse racinienne, dont les plaintes si douces ont ému des générations de spectateurs... Quant à Mrs Simpson, elle avait déjà connu deux époux quand elle rencontra Édouard. On lui prête des techniques de massages érotiques appris en Chine auprès des professionnelles de maisons closes ; elle fréquenta de près les hauts dignitaires nazis et fut sans doute la maîtresse de Joachim Von Ribbentrop, ambassadeur en Grande-Bretagne, l'année même où Édouard accéda à la royauté...

Mais la similitude s'arrête là : Édouard VIII choisit « l'amour » et Titus l'empire. Ces choix opposés paraissent assez emblématiques de deux cultures, correspondant à des systèmes de valeurs aux antipodes l'un de l'autre. La morale romaine fait constamment passer le service de la patrie avant toute autre considération, en particulier d'ordre privé. On dira qu'à lire dans Suétone la vie des premiers empereurs, les hommes au pouvoir

n'ont pas toujours fait preuve de la rigueur et de l'abnégation exigées par le service de l'État. Il n'empêche : leurs errements ne changent rien à cette hiérarchie qui fait que la sphère privée est subordonnée au service de la chose publique, dans une nation où le consul Manlius Torquatus, qui avait fait mettre à mort son fils pour avoir enfreint ses ordres en se battant avec l'ennemi gaulois, était considéré comme un héros national. On peut penser au contraire qu'aujourd'hui, si le choix d'Édouard VIII était soumis à un sondage d'opinion, il serait approuvé. C'est qu'il préfigure l'évolution de nos repères moraux. Au fameux « enrichissez-vous » de Guizot a succédé en effet le mot d'ordre « épanouissez-vous », que nous serinent tous les jours, *ad nauseam*, nos magazines et autres publicités, en donnant au terme son sens le plus immédiat. Il s'agit d'aller jusqu'au bout de ses désirs, d'être sincère avec soi-même, de ne pas se laisser intimider par les obstacles extérieurs que constituent les contraintes sociales et familiales, ainsi que toutes les formes d'engagements qui hypothèquent l'avenir : un individualisme hédoniste, auquel la notion de « devoir » fait horreur, triomphe ainsi dans l'air du temps.

Le duc de Windsor, qui s'est arrêté aux portes de l'Histoire, laisse à la postérité l'image d'un dandy excentrique et mondain, dont les sympathies nazies ont plus entaché la réputation que son renoncement à la royauté. Le destructeur du Temple de Jérusalem, qui plongea le peuple juif dans le désarroi avant de devenir empereur, puis dut faire face pendant son bref règne aux catastrophes de l'éruption du Vésuve et de l'incendie de Rome, semble avoir laissé un excellent souvenir à ses contemporains. À lire Suétone, dont le récit tourne à l'hagiographie, ses nouvelles responsabilités opérèrent chez Titus une véritable conversion. L'empereur aurait ainsi déclaré : « j'ai perdu ma journée » à la fin d'un jour où il n'avait eu l'occasion de rendre service à personne... Il reçut le surnom de *délices du genre humain*.

[38](#). Suétone, *Vie de Titus*, Chapitre VII.

[39](#). Tacite, *Histoires*, Livre II, Chapitre 2.

[40](#). Juvénal, *Satire VI*, vers 158. Le terme *incesta* qu'il utilise signifie selon les cas impure et/ou incestueuse...

Athènes et l'impôt sur la fortune

(publié sur le site « *La vie des Classiques* » le 25 novembre 2015)

« Supprimons les impôts symboles dogmatiques qui ne servent à rien d'autre qu'à décourager les investisseurs et les actionnaires. » Ainsi s'exprimait, le 28 août 2013, le Président du Patronat français, pour réclamer l'abolition de l'Impôt de Solidarité sur la Fortune et de la taxe à 75 % sur les revenus annuels supérieurs à un million d'euros. Les récriminations sur les impôts ne sont pas nouvelles. Après avoir énuméré les différentes contributions auxquelles étaient soumis les Athéniens, l'orateur Isocrate ajoutait, dans son *Discours sur la paix* : « ...ce qui engendre de tels chagrins que la vie de ceux qui possèdent des biens est plus douloureuse que celle des malheureux qui sont

dans une continuelle pauvreté ⁴¹ ». Il est quelque chose de réconfortant à constater qu'il y a vingt-cinq siècles on trouvait déjà des gens pour s'apitoyer sur le sort des riches accablés d'impôts...

Et pourtant les cités grecques, et singulièrement Athènes, qui nous a laissé beaucoup de plaidoiries judiciaires y faisant allusion, avaient mis au point un système de contributions assez ingénieux pour assurer certains frais communs : les *liturgies*. Le mot désigne en grec les différents services publics, et la fonction qui consiste à les financer. Dans nos démocraties modernes, tout passe par le budget de l'État, jugé toujours trop lourd, et toujours à diminuer (le lieu commun sur la nécessité de « réduire le train de vie de l'État » suscite dans l'imaginaire, par sa formulation, le fantasme de luxueuses voitures ministérielles ramenées à plus de modestie, quand il s'agit de réalités ayant souvent beaucoup plus d'impact sur la vie du citoyen). La trouvaille grecque consiste à ne pas intégrer les services publics dans les dépenses communes. Un citoyen riche est en effet sollicité directement par un magistrat pour prendre en charge une activité précise : le recrutement d'un chœur de tragédie, la construction d'un navire de

guerre, un élément d'une procession publique. Il garde la haute main sur l'activité dont il devient responsable, s'investit dans le recrutement du chœur et reçoit les honneurs de la victoire s'il gagne au concours ; choisit entraîneurs et athlètes s'il s'occupe des gymnases et des courses aux flambeaux, dirige lui-même l'ambassade dont il a assuré les frais, etc. La liturgie constituait donc à la fois une charge et un honneur qui vous assurait du prestige dans la vie publique ; on pourrait dire que cette institution se situe quelque part entre l'impôt – on n'y échappait pas à partir d'une certaine fortune – et le parrainage. On estime qu'un à deux et demi pour cent de la population libre se voyait concerné par cette contribution.

Sans doute existait-il, à Athènes comme ailleurs, des citoyens peu sensibles au privilège d'avoir à mettre la main à la poche pour le bien commun. Même en l'absence de paradis fiscaux, les plus aisés avaient plusieurs façons de cacher leur fortune. Le comique Aristophane met dans la bouche d'Eschyle cette constatation désabusée : « *Aucun riche ne veut plus de la triérarchie ; il se met en haillons, pleure, et prétend qu'il est dans la misère* »⁴². Pour ceux qui voulaient échapper à cette taxe de manière un peu moins clandestine, il

existait une procédure officielle, qu'on appelait *antidosis* (échange). Le contribuable choisi pour une liturgie donnait le nom d'un citoyen qu'il estimait plus riche que lui et donc plus apte à supporter les frais qu'on voulait lui imposer. Ce dernier avait alors trois solutions : soit il acceptait la liturgie, soit il échangeait sa fortune avec celui qui l'avait désigné, soit il menait l'affaire au tribunal !

Mais le prestige attaché à cette forme de contribution était tel que d'autres faisaient du zèle : ainsi un client de Lysias, après avoir rappelé les différentes charges qu'il a endossées (triérarchie, chorégies diverses, gymnasiarchies, participation à la procession des Panathénées) s'empresse-t-il d'ajouter : *De tout ce qu'on vient d'énumérer, si j'avais voulu exercer les liturgies selon ce qui est écrit par la loi, je n'en aurais même pas dépensé le quart*⁴³. Il s'agit donc on le voit d'un système très institutionnalisé, et dont la souplesse permet de faire face à des dépenses ponctuelles inopinées ; les plus riches mis à contribution y gagnent du prestige, et d'une certaine manière voient ainsi se renforcer la légitimité d'une opulence qu'ils mettent au service de la cité.

Rêvons un peu. Remplaçons cet aveugle impôt sur la fortune qui fâche tant de monde par la charge plus ciblée d'une liturgie. L'État demanderait à Mr Dassault de financer à ses frais un avion de chasse. Mr Pinault serait chargé tous les ans d'organiser une prestigieuse exposition au Louvre ou au Centre Georges Pompidou. Mr Bouygues se verrait confier la charge de grands équipements sportifs qui ajouteraient encore à son rayonnement et à sa notoriété. Loin de récriminer contre les excès de l'impôt, loin de réclamer à grands cris la réduction des dépenses publiques, les quelques privilégiés sollicités seraient fiers de contribuer au développement de leur pays, et le Chef du Patronat Français se ferait l'écho d'un sentiment partagé en reprenant à son compte cette formule que l'orateur Lysias prête à son client :

Économe de mes biens dans ma vie privée, je me réjouis de prendre part aux charges publiques, et mets ma fierté non pas dans la fortune qui me reste, mais dans ce que je dépense pour vous⁴⁴...

⁴¹. Isocrate, *Sur la Paix*, 128.

⁴². Aristophane, *Les Grenouilles*, v. 1065-1066.

⁴³. Lysias, XXI, 5.

⁴⁴. Lysias, XXI, 16.

Umbricius et l'identité nationale

Je ne peux, citoyens, supporter une Rome grecque ; et encore, quelle est la part achéenne dans cette lie ? Depuis longtemps déjà l'Oronte syrien s'est déversé dans le Tibre, charriant avec lui la langue et les mœurs de cette contrée, les cordes obliques, la flûte et le tambourin étranger, et les filles qu'on met à se prostituer près du cirque. Allez-y, vous qui trouvez à votre goût une louve barbare au turban bariolé. (Suit une énumération de termes grecs et de lieux d'où viennent les représentants de cette nation). Les voici désormais le cœur des grandes maisons, et leurs futurs seigneurs. Esprit vif, culot monstre, parole facile, plus impétueuse que celle d'Isée. Dis-moi, d'après toi, ce qu'il est. Il apporte

avec lui tous les personnages qu'on veut : grammairien, rhéteur, géomètre, peintre, masseur, augure, funambule, médecin, mage, un Grec affamé connaît tout : il montera au ciel, si on lui ordonne !

[45](#)

C'est un certain Umbricius, dans la satire III de Juvénal, qui tient ces propos xénophobes, au moment de quitter Rome pour s'installer à Cumès. On n'a guère de peine à deviner en lui un simple prête-nom de l'auteur, dont on retrouve ici le ton habituel, où révolte et dérision font bon ménage. La hargne d'Umbricius se focalise surtout sur les Grecs, mais elle déborde aussi sur les Syriens, provoquant le sentiment diffus d'une invasion « barbare » qui englobe même les filles publiques. Le terme *barbare*, accolé à *louve* (mot désignant aussi en latin les prostituées) fait oxymore : la louve est en effet le symbole national, et dans une explication rationalisante du mythe de la fondation de Rome, Tite-Live rapporte que la nourrice de Romulus et Rémus, Larentia, aurait été une femme vénale – d'où la légende que l'on sait. On peut deviner, dans l'exaspération d'Umbricius, comme l'ébauche d'une politique de préférence nationale : *Les Romaines d'abord !*

Dans la langue grecque, existent deux termes pour désigner l'étranger. Le *barbare* est celui qui n'appartient pas à la culture hellénique, celui dont le langage et les usages demeurent opaques. Les Syriens, avec leur langue obscure, leurs coutumes et leurs instruments exotiques relèvent dans le texte de cette catégorie. L'autre terme, *xenos*, désigne l'étranger fréquentable, celui qui peut devenir un hôte et avec qui l'on partage des points communs. Pour les Romains, les Grecs appartenaient à cette catégorie : l'horizon culturel des deux peuples embrassait les mêmes espaces. Horace, plus d'un siècle avant Juvénal, observait déjà, dans une formule demeurée célèbre, que *la Grèce captive avait conquis son farouche vainqueur*⁴⁶... Mais cette phrase s'applique essentiellement à l'influence de la poésie et des arts helléniques sur le *rustique Latium*. Les préoccupations d'Umbricius sont beaucoup plus terre à terre, elles concernent la vie quotidienne et la façon de capter la faveur des riches patrons. On y ressent toutefois le même complexe d'infériorité : rien à faire, les Grecs sont vraiment trop forts. *Nous ne sommes pas égaux*, soupire-t-il⁴⁷. Or le reproche adressé aux Grecs peut nous sembler paradoxal, de notre point de vue moderne : c'est d'être capable d'un parfait

mimétisme, autrement dit, de trop bien s'assimiler. Le Grec est présenté comme un véritable Zélig, personnage protéiforme qui, à l'instar du héros de Woody Allen, possède ce pouvoir de devenir semblable à l'interlocuteur, de prendre la figure du groupe dans lequel il s'insère. *Ce peuple est comédien : ris-tu, le Grec est secoué d'un plus grand éclat ; il pleure, s'il voit les larmes d'un ami, sans souffrir ; si, à la saison froide, tu réclames un peu de feu, il prend son manteau ; si tu dis « j'ai chaud », le voilà qui sue...*⁴⁸

Loin de partager le complexe d'infériorité des Latins vis-à-vis des Grecs, nous évoquons volontiers aujourd'hui la figure de l'immigré avec une certaine condescendance, entre mépris et commisération. On observera également que la xénophobie de Juvénal, contrairement à ce qui se passe dans notre société, ne prend pas à proprement parler, du moins ici, la forme du racisme ni de l'attaque contre une religion : les Romains, polythéistes, accueillaient avec bienveillance les dieux étrangers et avaient tôt fait de les assimiler à l'un des leurs. Reste un point commun qui relie les deux époques : c'est le sentiment que l'autre constitue une menace diffuse et vous prive, par sa simple existence, d'avantages

qui vous reviennent. *Il mettra son sceau avant moi, s'étendra à table à une place meilleure que la mienne, lui qui fut transporté à Rome par le vent avec les prunes et les figes ?*⁴⁹ Chez Juvénal, cette impression de spoliation prend une forme exacerbée dans le domaine sexuel. *En plus, rien n'est sacré pour eux et à l'abri de leur bas-ventre : ni la femme au foyer, ni la fille vierge, ni le fiancé encore imberbe, ni le fils jusqu'à chaste. À défaut de ceux-ci, c'est la grand-mère de l'ami qu'ils culbutent !*⁵⁰

On voit ainsi se dessiner dans le personnage que met en scène le satiriste une figure de la frustration ; du reste les griefs d'Umbricius ne s'arrêtent pas aux seuls étrangers, mais englobent dans la suite du texte tous les aspects de la vie urbaine : voici quelqu'un qui ne se sent plus à l'aise dans la ville où il a vécu jusqu'à présent, pas assez reconnu, pas assez protégé, méprisé par les riches, menacé par tout ce qui bouge, et révolté par l'évolution du monde tel qu'il va – un individu assez proche en somme du portrait-type qu'on peut faire actuellement de l'électeur tenté par le vote d'extrême-droite.

La haine de l'autre, aujourd'hui comme hier, n'est que l'exutoire d'un malaise plus vaste. En témoignent les griefs contradictoires adressés aux

étrangers : tantôt on leur reproche, incapables de s'adapter, d'introduire des mœurs barbares ; tantôt, trop adroits, de s'immiscer dans la société pour prendre les places – ou les allocations – qui reviennent aux autochtones. On a même vu, après la crise de 29, certaines nations européennes, s'abandonnant au regain brutal d'un antisémitisme endémique, décréter comme étrangers, pour mieux les rejeter, des compatriotes parfaitement assimilés : un film comme *L'œuf du serpent* de Bergman, un roman comme *Le jardin des Fitzi-Contini*, de Bassani, décrivent de manière saisissante ce processus de rejet. Quand la crise arrive, quand la vie devient trop difficile, le désarroi social cherche confusément des boucs émissaires. Ce n'est pas, comme certains veulent le faire croire, la présence des étrangers qui engendre la frustration, c'est la frustration qui crée l'étranger.

[45.](#) Juvénal, satire III, vers 60-65 et 72-78.

[46.](#) Horace, Épîtres II, 1, vers 146.

[47.](#) Juvénal, satire III, vers 104.

[48.](#) *Ibidem*, 100-103.

[49.](#) *Ibidem* 81-83 (et bien sûr, l'ancienneté donne des droits : « *Cela n'est donc rien, que notre enfance se soit repue du ciel de l'Aventin... ?* »).

[50.](#) *Ibidem*, 109-112.

Thersite et le comique protestataire

Au chant II de *l'Iliade* Agamemnon, persuadé par un « songe pernicieux » que l'heure de la victoire a sonné, conçoit une idée géniale pour éprouver la vaillance de ses troupes : il leur annonce que, renonçant à son entreprise, il s'apprête à lever le siège de Troie. Le résultat est plus que probant : aussitôt les valeureux combattants grecs, usés par neuf années de vains combats, se ruent sur leurs vaisseaux. Il faut toute l'énergie d'Ulysse, poussé par Athéna, pour rétablir la situation : les guerriers, dans l'attente d'instructions plus claires, se réunissent en assemblée. C'est alors que surgit –

pour la première et dernière fois du récit – la figure de Thersite.

Les autres s'asseyant se retirèrent sur les bancs. Seul Thersite, parleur sans mesure, piaillait encore, lui qui avait dans sa tête beaucoup de paroles désordonnées pour chercher querelle aux rois vainement, sans respecter l'ordre, mais en tout ce qu'il savait susceptible de faire rire les Argiens. C'était l'homme le plus laid qui vînt sous Ilion : il louchait, boitait d'une jambe, ses deux épaules voûtées s'affaissaient sur son torse⁵¹... Le « parleur sans mesure » s'en prend violemment à Agamemnon, lui reprochant sa rapacité (ses tentes regorgent de bronze et de femmes) et poussant les Grecs, accusés paradoxalement de lâcheté, à abandonner le combat ; il donne raison à Achille dans la querelle qui vient de l'opposer au Roi des rois, non sans le blâmer d'une réaction trop molle devant l'outrage subi...

Thersite apparaît comme un intrus dans l'univers de l'épopée⁵². Homère insiste sur sa laideur – une façon de signaler qu'il n'appartient pas au monde des héros. Mais c'est son attitude qui tranche le plus : si les autres guerriers, après avoir paru céder à la tentation du renoncement, se rendent ensuite bon gré mal gré aux injonctions d'Ulysse, Thersite quant à lui ne semble guère impressionné. Il a la

parole facile, et les rois sont sa cible préférée. Bref c'est ce qu'on appelle, en bon français, une grande gueule. Il remet en cause l'ordre établi : par deux fois en deux vers Homère pour le décrire utilise à la forme négative le terme *kosmos* (l'ordre), faisant converger les règles du discours et l'ordre social, également bafoués par son personnage. De lui on a pu dire⁵³ qu'il était le seul à faire entendre, dans toute l'Iliade et l'Odyssée, la voix du peuple, c'est-à-dire à se démarquer de l'idéologie aristocratique. Et pourtant, d'autres commentateurs font remarquer que les griefs qu'il adresse à Agamemnon font étrangement écho aux accusations d'Achille, lors de la querelle du Chant I... Malgré les apparences, ceci n'est point contradictoire. Une des premières leçons à tirer de l'épisode en effet c'est que la portée d'un message n'est pas réductible à la vérité de son contenu, ni même à sa forme, mais dépend des conditions dans lesquelles il est émis, et de la façon dont est perçu le locuteur. Pour être entendu et convaincre, il faut avoir un minimum d'autorité et de légitimité. Ce qui est recevable dans la bouche d'Achille n'est pas admissible dans celle de Thersite, un personnage subalterne. A la limite de même que, dans la nouvelle de Borges, le *Quichotte*

récrit mot pour mot par Ménard n'a pas le même sens que celui de Cervantes, les mêmes griefs formulés par les deux hommes prennent une dimension différente. Par exemple, en ce qui concerne la rapacité, l'indignation d'Achille se plaignant de ne pas être traité à égalité pour le partage du butin est plutôt d'ordre moral, et met en cause l'équité personnelle du chef des Grecs ; alors que les récriminations de Thersite (faites au nom de : « nous les Achéens ») prennent assez vite une coloration sociale, et reviennent à contester les privilèges des puissants. Ulysse ne s'y trompe pas, qui y met vite bon ordre, soucieux de protéger sa caste... Indépendamment de la teneur de ses propos, le premier écart de Thersite est de parler dans des circonstances où il n'a pas voix au chapitre.

Un autre aspect du personnage est souligné par Homère : il s'agit d'un rigolo, qui cherche les travers des rois pour les tourner en ridicule. Or le passage qui suit ne semble guère illustrer ce trait. Le discours reproduit n'est pas spécialement drôle ; il déborde plutôt d'une sombre rancœur, et le seul rire que provoque Thersite dans l'épisode est un rire à ses dépens, quand Ulysse, excédé par son insolence, abat sur lui son sceptre, faisant

couler ses larmes⁵⁴ et son sang. On voit alors les Grecs, que pourtant leur camarade a d'une certaine manière défendus en justifiant leur exaspération, prendre sans vergogne le parti de l'autorité répressive : « *Les autres, malgré leur affliction, rirent de lui avec plaisir ; et l'on parlait ainsi en regardant son voisin : (...) aujourd'hui, Ulysse a accompli sa meilleure action chez les Argiens, en écartant de l'assemblée cet insulteur outrageant.* »⁵⁵ Il y a, dans le comportement des autres guerriers à l'égard de Thersite, quelque chose qui rappelle l'attitude de la classe vis-à-vis du cancre. Celui-ci incarne la voix refoulée du groupe, dans un ordre verrouillé ; on rit volontiers – avec une secrète envie – à ses facéties, devant son refus du travail et son défi de l'autorité ; mais que la foudre magistrale s'abatte sur le chahuteur, l'assemblée est prompte à rentrer dans le rang, riant maintenant de l'humiliation qu'il subit.

Notre monde n'a rien d'épique, les idéologies qui sournoisement nous aliènent ont changé de nature, et la liberté d'expression est de mise dans nos démocraties occidentales ; mais on peut trouver comme un écho de Thersite dans le personnage du comique protestataire. De Coluche à Beppe Grillo on voit régulièrement surgir, avec autant de

variantes, des amuseurs publics qui, prétendant incarner la voix du peuple, essayent de mettre les rieurs de leur côté en attaquant « le système » : ils épousent le point de vue des sans-grades, ridiculisent les puissants, dénoncent les connivences institutionnelles, refusent de se soumettre aux diktats du *politiquement correct*. Leur parole se veut tranchante, jusque dans la vulgarité. Ils mettent les pieds dans le plat. Le problème est que cette figure du comique protestataire repose sur un composé chimique éminemment instable : le rire et l'efficacité politique. Le rire bien ajusté induit une subversion qui soulage, mais il a ses limites : on n'a jamais vu un bouffon renverser un roi. D'où la tentation, assez répandue chez l'humoriste à succès, de franchir le pas, en proposant une action plus ambitieuse qui se donne les moyens d'agir. Or en entrant dans le processus de contestation du pouvoir, le comique se prend au sérieux : il ne fait plus rire personne, perdant ce qui faisait sa force. De plus, pour mieux s'opposer à l'ordre établi, il doit composer peu ou prou avec lui, contraint d'accepter peu à peu le jeu dont il refusait justement les conventions.

Aucune règle ne vient taper ses doigts, aucun sceptre ne s'abat sur ses épaules. Il disparaîtra

cependant de la scène, comme Thersite de l'épopée : soit que, chassé de son émission fétiche, il ne survive pas à la tribune d'où partaient ses insolences, soit que, devenu conforme après avoir séduit par son audace, il ne sombre dans l'indifférence.

[51](#). Homère *Iliade* Chant II vers 211-218.

[52](#). Pour une présentation développée du personnage et des commentaires qu'il a inspirés, on peut se reporter à l'article en ligne de Corinne Jouanno : *Thersite, une figure de la démesure ?*

[53](#). Voir Finley, *Le monde d'Ulysse* : « Une seule fois, dans les deux poèmes, un homme du peuple, Thersite, sans aucun titre à avoir un patronyme, ose prendre la parole au cours d'une assemblée. »

[54](#). Le fait de pleurer n'est pas en soi un trait antihéroïque : les héros pleurent chez Homère, à commencer par Achille, après sa querelle avec Agamemnon. Mais les héros pleurent essentiellement de chagrin ou de rage ; ici c'est la douleur physique qui arrache à Thersite des larmes.

[55](#). Homère *Iliade* Chant II vers 270 et 274-275.

La mort d'Agrippine et la caméra cachée

Une chaîne de télévision nationale s'en est fait une spécialité : il s'agit de la caméra cachée. Le procédé est utilisé sous deux formes distinctes. Dans la première, la prise de vue est ouvertement dissimulée, si l'on peut dire. Le présentateur avertit qu'on a filmé subrepticement en zone interdite ; une image un peu floue et mal cadrée vient corroborer cette assertion. Un délicieux frisson de transgression est censé parcourir l'échine du téléspectateur, conscient de son privilège d'accéder à quelque chose d'inconnu jusqu'ici du commun des mortels...

La deuxième forme que prend la caméra cachée est beaucoup plus vicieuse : nous n'accédons plus cette fois-ci à un espace protégé par le secret d'un Ordre supérieur, mais à quelque chose d'infiniment banal, la salle à manger d'un appartement populaire, une classe d'école primaire ou secondaire, un vestiaire quelconque. Nous pénétrons dans l'intimité d'un milieu, soit pour une séquence de vie quotidienne, soit pour surprendre une scène privée réputée émouvante ou significative : discussion familiale, retrouvailles de proches séparés par les convulsions de l'Histoire, conseils ou remontrances adressés à des jeunes inexpérimentés, etc. L'astuce consiste à faire comme si cette scène était naturelle, prise sur le vif, parfaitement spontanée : comme si deux heures avant l'équipe technique n'avait pas investi les lieux, soigneusement placé les caméras, mis au point le déroulement de la séquence, multiplié les prises de vue pour ensuite les trier sévèrement – comme si la présence des techniciens et les conditions matérielles du tournage, en altérant inévitablement le comportement des personnages, ne finissaient pas par frelater ce produit qu'on nous vend comme une pure tranche de vie dont nous serions les heureux voyeurs...

Quelle caméra a filmé la mort d'Agrippine ? Nous sommes en 59 apr. J.-C. Néron ne supporte plus une mère devenue trop envahissante. L'élimination d'Agrippine, décident les conseillers de l'empereur, prendra la forme d'un naufrage pour dissimuler le crime. Hélas, au moment où le bateau coule, rien ne se passe comme prévu. Agrippine s'en tire à la nage et, reconstituant les événements, reste recluse dans sa villa. On décide (sur une suggestion de Sénèque...) d'en finir avec elle d'une manière moins discrète. L'affranchi Anicetus se charge du travail, avec deux autres sbires à la solde de Néron. Il investit les lieux. Voici comment Tacite nous rapporte les derniers moments d'Agrippine :

Dans la chambre, il n'y avait qu'une faible lumière et une seule servante ; Agrippine était de plus en plus inquiète de ne voir venir personne de la part de son fils, pas même Agermus : autre serait l'apparence d'une situation favorable ; or à présent la solitude, des fracas soudains, et les signes du malheur suprême. Comme la servante s'en allait : « toi aussi tu m'abandonnes » lança-t-elle, puis se retournant elle voit Anicetus, escorté du triérarque Herculeius et d'Obitarius, centurion de la flotte. « S'il était venu pour lui rendre visite, il pouvait annoncer qu'elle était remise ; mais si c'était pour

commettre un crime, elle ne croyait nullement que cela vînt de son fils : celui-ci n'avait pas ordonné un parricide. » Les assassins entourent le lit, et le premier le triérarque lui frappa la tête d'un coup de bâton ; alors, présentant son giron au centurion qui dégainait le fer pour lui donner la mort, elle s'écria « frappe au ventre », et fut achevée par de multiples coups⁵⁶.

Qui a rapporté ces derniers instants sur lesquels, ajoute Tacite, la tradition est unanime ? Une chose est sûre : ce n'est pas Agrippine. La précision des détails de la scène de l'attentat manqué pouvait s'expliquer par le nombre de témoins oculaires ; mais ici le personnage est seul, ou peu s'en faut. Sans doute les spadassins de Néron ont-ils fait un rapport détaillé de leur mission ; on peut admettre que la servante ait témoigné – et l'on observe que les assassins arrivent juste au départ de celle-ci. Mais si le verbe latin employé (*prolocuta*) implique que l'ultime reproche à la suivante ait été adressé à voix haute, il n'en va pas de même de ce qui précède : il est peu probable qu'Agrippine ait fait part à son esclave de son angoisse et de ses doutes. Il s'agit donc d'une scène reconstituée, où l'historien, soucieux de ses effets dramatiques, va jusqu'à nous faire partager les pensées de son

personnage, juste avant sa mort, à partir des matériaux qu'il a recueillis. On pourrait lui appliquer ce que Rousseau dit de son autobiographie : « *J'ai pu supposer vrai ce que je savais avoir pu l'être, jamais ce que je savais être faux.* » Le souci de l'écrivain ici n'est pas seulement l'exactitude, il est d'ordre esthétique – et Tacite avec sa sobriété coutumière parvient à donner à la « passion » d'Agrippine une dimension pathétique indéniable, fait d'autant plus méritoire qu'il n'a rien dissimulé auparavant des turpitudes de cette intrigante. Sans constituer une mort exemplaire, le trépas d'Agrippine s'inscrit cependant dans la tradition des fins remarquables, avec en particulier l'ultime phrase qu'elle prononce. Après avoir nié l'évidence, c'est-à-dire l'implication de son fils dans le meurtre, le désespoir maternel a le dernier mot. Le ventre qui porta Néron est offert aux coups des assassins⁵⁷.

La mort des grands personnages constitue un morceau de choix pour les historiens antiques. Suétone collectionne les dernières paroles des empereurs. Un bel assassinat public fournit une matière privilégiée, et celui de César en plein Sénat, entouré des siens qui le percent de vingt-trois coups de poignard, et adressant à Brutus ce

« *toi aussi mon fils* » qui va droit à la postérité, est autrement plus pittoresque que la lointaine silhouette de John Fitzgerald Kennedy s'effondrant sur la banquette arrière de sa limousine, sans rien connaître de son assassin. La mort exemplaire, dont le modèle inégalable est donné dans le *Criton* et le *Phédon* avec les derniers instants de Socrate, hante la conscience des sages. Le suicide est admis, voire recommandé par les Stoïciens dans certaines circonstances. Néron aide ses contemporains à appliquer la doctrine. Le philosophe Sénèque, son mentor et conseiller, et Thrasea Paetus, le seul sénateur qui ait le cran de s'opposer à lui, reçoivent l'ordre de mourir. Les deux fins rapportées par Tacite présentent d'étranges similitudes : le suicide devient une cérémonie publique. Les amis sont présents, les deux sages affichent leur sérénité tout en les exhortant à la fermeté. Sénèque, dans son exquise modestie, leur fait savoir *qu'il leur laisse le seul bien qui lui reste et pourtant le plus beau, l'image de sa vie*⁵⁸. Il prononce ensuite un long discours que ses secrétaires s'empresseront de publier. Thrasea attend la sentence en discutant avec des proches de la séparation de l'esprit et du corps. Il se montre « assez près de l'allégresse » en apprenant

que son gendre est épargné par l'empereur. Dans l'un et l'autre cas l'épouse veut suivre l'époux dans la mort. Sénèque finit par accepter mais – signe de la longueur de la cérémonie – on a le temps de prévenir Néron, qui ordonne d'empêcher ce trépas imprévu. Pauline, suggère Tacite, renonce à son projet sans trop rechigner. Bref, pour reprendre la formule de La Fontaine, *le mari fait seul le voyage*. Quant à la femme de Thrasea, elle se laisse convaincre de rester en vie pour s'occuper de leur fille. La mort de Sénèque s'avère difficile : le sang ne s'écoule pas assez vite des veines ; il a recours au poison, qui se révèle inefficace. Il finit dans un bain d'eau chaude qui le suffoque, asperge ses esclaves en faisant une libation à Jupiter Libérateur. Thrasea, comme Sénèque, connaît une mort lente et douloureuse. Il fait lui aussi une libation à Jupiter Libérateur, mais c'est avec le sang de ses veines tranchées. Il se tourne vers son ami Demetrius pour un dernier mot que nous pressentons admirable, mais que nous ne connaissons jamais : le manuscrit des *Annales* s'interrompt à cet endroit précis.

Les caméras modernes, pour intrusives qu'elles soient, s'arrêtent aux abords de la mort. Celle-ci fait l'objet d'un tabou : elle relève strictement de la

sphère privée. Perçue peut-être comme une défaite un peu honteuse (par rapport au grand mythe du triomphe de la science) elle ne saurait être montrée sous peine d'une suprême indécence. La chambre d'hôpital où l'on finit désormais est un milieu bien gardé, soumis au protocole médical, non à la grande foire des médias, qui se contente pour les célébrités de placer ses baraques à proximité de l'espace préservé. Les grands hommes depuis Goethe oublient de prononcer une parole mémorable juste avant leur dernier soupir. Il y a certainement là un défi à relever pour nos philosophes les plus en vue : pourquoi ne mourraient-ils pas comme ils ont vécu, sous les feux de l'actualité ? Pourquoi ne pas rendre publics leurs derniers instants, renouant ainsi avec l'antique tradition ? Un dernier coup médiatique avec en prime, qui sait, un ticket pour la postérité...

[56.](#) Tacite *Annales*, Livre XIV, 8.

[57.](#) Le mot traduit ici par *giron* est *uterum*, qui désigne bien en latin comme en français le ventre maternel.

[58.](#) Tacite, *Annales*, Livre XV, 62.

Médée et les drames de la séparation

On les classe pudiquement dans la rubrique « drames de la séparation » et la Presse, contrairement à ce qui se passe pour d'autres sortes d'infanticides, se montre plutôt discrète sur ces affaires – on ne s'en plaindra pas. Pourtant une récapitulation rapide, rien qu'en France et pour l'année 2013, fait froid dans le dos. En janvier, un père tue sa fille et son fils (quatre et onze ans) à Ciran, près de Tours, avant de se donner la mort. En mai, drame similaire, suicide en moins, à Saint-Priest (Rhône). Ce même mois c'est une mère qui à Ronchamp (Haute-Saône) noie ses deux enfants en bas âge. En novembre, une petite fille de trois ans

et son frère de dix-huit mois périssent de la main de leur père non loin de Valence. Cette liste funèbre ne se prétend pas exhaustive. Dans tous les cas cités, il s'agit de meurtres liés à un contexte de rupture, comme le mentionnent les journaux : « *drame familial sur fond de rupture amoureuse – le drame semble s'être produit dans un contexte de séparation familiale – vraisemblablement un drame de la séparation* » etc. Au-delà des cas particuliers, ces affaires effroyables, par leur fréquence même, sont en passe de constituer un véritable fait de société...

En 431 av. J.-C. le tragédien athénien Euripide donne avec *Médée* ce que beaucoup considèrent comme son chef-d'œuvre. La mythologie fournissait le personnage de la magicienne qui, tombant amoureuse de Jason, lui permet de s'emparer de la Toison d'or, puis n'hésite pas à tuer son propre frère pour protéger la fuite de son amant. Euripide d'après la tradition aurait été le premier à en faire une mère infanticide. Au moment où s'ouvre la pièce, Jason vient d'épouser la fille de Créon, roi de Corinthe, la ville où le couple avait trouvé refuge, et Médée est contrainte à l'exil. Sa nourrice nous évoque une femme abattue, complètement désespérée. Et de fait c'est

ainsi que Médée apparaît d'abord au spectateur : « *C'en est fait de moi, j'ai perdu la joie de vivre et je désire mourir* ⁵⁹ » confie-t-elle aux femmes de Corinthe qui forment le chœur. À la fin de cette longue tirade où elle s'attendrit sur elle-même sans un mot pour ses enfants, elle semble cependant retrouver un peu de goût pour la vie en évoquant une vengeance possible. Cette vengeance mûrira en deux plans successifs : dans le second elle renonce à assassiner Jason mais ajoute au meurtre de sa rivale celui de ses propres fils. Le sort de ceux-ci, absents au départ des plaintes maternelles, occupe une bonne part des dialogues. Un dramaturge moderne, voulant vulgariser le mythe en l'adaptant à l'époque contemporaine, trouverait chez Euripide matière à une facile transposition : Jason et Médée s'y disputeraient pour des questions de pension alimentaire et de garde des enfants, dans un cas de figure où la mère ne tient pas plus que cela à les prendre avec elle et où le père accepterait de s'en charger, mais à partir de leurs études supérieures seulement...

Dans la pièce d'Euripide, la première mention que Médée fait de ceux qu'elle a engendrés est la suivante : « *Enfants maudits d'une odieuse mère,*

puissiez-vous périr avec votre père, et toute la maison aller à sa perte ! ⁶⁰ » Par la suite il n'est pas question d'eux dans sa longue plainte aux Corinthiennes. Mais confrontée à Créon, après avoir supplié vainement celui-ci de la laisser rester dans la ville, c'est en évoquant leur sort qu'elle parvient à arracher au roi un jour de sursis : « *Laisse-moi rester cette journée et régler le souci du lieu de notre exil, ainsi que des ressources pour mes enfants, puisque leur père ne se préoccupe nullement du moyen de leur en procurer. Prends pitié d'eux !* ⁶¹ » À peine obtenu ce délai, Médée annonce qu'elle compte le mettre à profit pour tuer son époux, sa rivale et le père de celle-ci. Si Médée évoque ses enfants pour servir ses intérêts, Jason n'est pas en reste sur ce point. Il explique en effet à celle-ci que s'il se remarie, c'est uniquement pour assurer leur avenir (répondant en cela à l'accusation formulée par Médée devant Créon) ! Cette justification vaut la peine d'être citée :

Émigré ici de la terre d'Iôlcos, et traînant beaucoup de malheurs insurmontables, que pouvais-je inventer de mieux que d'épouser la fille d'un roi, moi un exilé ? Non pas, ce qui te blesse, que je haïsse ton lit, ni que je sois frappé par le désir d'une nouvelle épouse, ni que je mette mon zèle à lutter

pour une famille nombreuse : les enfants que j'ai me suffisent et je ne te fais point de reproche... Mais pour que, chose essentielle, nous habitions une demeure prospère et que nous ne manquions de rien, sachant que le pauvre voit fuir au loin tous ses amis ; j'élèverais les enfants d'une manière digne de ma maison ; après avoir donné des frères à tes fils, je les traiterais tous de même et, ayant rassemblé cette famille, je connaîtrais le bonheur... ⁶²

Tel est donc le tableau idyllique que Jason fait d'une future « famille recomposée » et de son bonheur personnel devant son ex-épouse chassée de la cité... Mise à part la cruauté des propos, on a peine à croire à la sincérité de ce discours truffé de contradictions : il faudra que Médée insiste en effet, plus loin dans la pièce, pour que leur père consente à demander à Créon que ses enfants n'accompagnent pas leur mère en exil. Auparavant il aura déclaré à ceux-ci vouloir assurer leur avenir, tout en assortissant cette promesse d'un « *Mais grandissez* » qui laisse plutôt perplexe sur le délai de son application⁶³. L'annonce tardive de la grâce obtenue ne suffira pas par la suite à détourner Médée de son projet meurtrier...

À ce stade on peut déjà faire une première constatation : *le meurtre des enfants n'est que l'aboutissement de leur instrumentalisation*. Utilisés par leurs deux parents, soit pour renchérir une accusation, soit pour cautionner paradoxalement l'abandon conjugal, ils ne sont pas considérés pour eux-mêmes, mais comme de simples arguments d'un conflit dont l'enjeu se situe ailleurs. Cette instrumentalisation n'est pas seulement morale, mais matérielle, puisque Médée leur confie le soin d'apporter à sa rivale le cadeau empoisonné – voile et couronne d'or – qui la fera périr dans d'atroces souffrances.

Reste la question centrale : pourquoi l'infanticide ? Médée donne elle-même plusieurs réponses. La première, répétée presque obsessionnellement dans la pièce, est qu'elle ne veut pas devenir la risée de ses ennemis (en particulier Jason et sa nouvelle épouse). Son orgueil, qui voit dans la femme une créature à la fois humiliée et maléfique⁶⁴, préfère inspirer l'horreur que la pitié ou la dérision... Le deuxième mobile invoqué est d'épargner à ses enfants un avenir misérable, voire le massacre qui de toute façon les attend. Mais ni la grâce de l'exil ni les promesses de Jason ne suffiront à arrêter son

geste... Et c'est elle qui, en les rendant complices involontaires de son premier crime, rend leur mort inévitable. La motivation la plus évidente est évidemment la vengeance : c'est Jason qui est visé à travers les enfants. Médée le dit d'une manière explicite, d'abord au Coryphée puis à Jason lui-même⁶⁵. Dans *La violence et le sacré*, René Girard présente son geste comme une sorte de sacrifice dont la victime est le résultat d'une substitution : « *A l'objet véritable de sa haine qui demeure hors d'atteinte, Médée substitue ses propres enfants* ». Mais s'il est bel et bien la cible de Médée, Jason n'est pas spécialement hors d'atteinte de la magicienne, dans la pièce d'Euripide : elle dialogue avec lui et avait d'abord prévu de le tuer. Le laisser vivre en ayant supprimé tout ce qui lui était cher constitue sans doute le raffinement de sa vengeance. Si l'on reprend néanmoins l'analyse de Girard, on peut dire que « l'objet véritable » de la haine de Médée, c'est son propre passé, la part maudite d'elle-même qui a aimé l'être qui la fait aujourd'hui tant souffrir. Tuer ses enfants, même si, comme elle l'affirme avec force, elle continue de les aimer, est bien de ce point de vue le geste symbolique par lequel elle détruit ce passé désormais hors d'atteinte. Ainsi s'accomplit ce qui est annoncé dès

le début de la pièce et semble répondre à un désir profond, l'appel d'une mystérieuse nécessité...

Le geste de l'infanticide lié à la séparation est trop complexe pour être ramené, aujourd'hui comme hier, à des explications forcément réductrices. Néanmoins la pièce d'Euripide suggère des pistes à prendre en considération : le sentiment d'abandon et d'exclusion sociale qui accompagne la séparation (renforcé par l'appauvrissement matériel, et la contrainte d'un changement de vie) ; la haine de l'autre qui finit par transformer les enfants en instruments de vengeance ; le désir subconscient d'effacer un passé devenu insupportable, tout cela s'ajoute, et peut-être encore d'autres choses, pour aboutir à l'acte effroyable⁶⁶. Comment la société moderne pourrait-elle prévenir de tels gestes ? La réponse à cette question ne se trouve pas chez Euripide...

⁵⁹. Euripide, *Médée*, vers 226-227.

⁶⁰. vers 113-115.

⁶¹. vers 340-344.

⁶². vers 551-565.

⁶³. vers 918.

⁶⁴. Voir les vers 230-251 et 407-409.

⁶⁵. Vers 817 et 1398.

⁶⁶. On distinguera le crime de Médée des meurtres de nourrissons liés au refus de la maternité. Il semble du reste que ce type de crime soit plus fréquemment accompli aujourd'hui par les hommes

qu'une décision judiciaire prive de leurs enfants.

Juvénal et le mariage gay

« J'ai une obligation demain, au lever du soleil, dans la vallée de Quirinus. » De quoi s'agit-il ? « Tu le demandes ? J'ai un ami qui prend un mari, et il n'a pas convié beaucoup de monde. » Qu'il nous soit permis seulement de vivre, et ces choses se feront, elles se feront ouvertement, et on désirera qu'elles soient inscrites dans les actes. Cependant les mariées n'échappent pas à un horrible supplice : elles ne peuvent enfanter et retenir leur mari par leur progéniture. Par bonheur, la nature n'accorde à l'âme aucun droit sur le corps : elles meurent stériles...⁶⁷

Ainsi le satiriste latin Juvénal évoque-t-il, au début du second siècle apr. J.-C., la perspective d'un mariage « gay », dans un texte auquel on peut appliquer sans réserve le qualificatif moderne d'homophobe. Aucune catégorie d'homosexuels ne trouve grâce aux yeux du poète : ceux qui, affectant l'austérité des mœurs, cachent leur penchant, sont accusés d'hypocrisie ; et ceux qui s'y adonnent ouvertement, attirant les yeux par leurs tenues provocantes, ajoutent l'impudence à la débauche, dont le sommet est atteint par un certain Gracchus, avec une parodie de mariage...

N'était l'indignation tous azimuts du satiriste, qui s'en prend tour à tour aux étrangers et à ses compatriotes, aux femmes abusives et aux maris complaisants, à l'insolence des riches et à la servilité des pauvres, on pourrait s'étonner de la virulence de l'attaque. Les relations homosexuelles étaient en effet complètement banalisées chez les Romains. Horace écrit ainsi, avec un flegme pragmatique : « *Quand ton bas-ventre se gonfle, si tu as sous la main une servante de la maison ou un petit esclave sur qui te jeter sans délai, aimes-tu mieux te laisser rompre par la pression ?* »⁶⁸ Le naturel avec lequel est évoquée ici l'indifférence du sexe permettant d'assouvir le désir est assez éloquent...

Quant aux poètes élégiaques, la passion qui les dévore pour une belle indifférente ne leur ferme point les yeux sur les charmes de l'autre sexe : Catulle, sincèrement désespéré par l'infidélité de Lesbie, n'en adresse pas moins des mots enflammés à un certain Juventius ; Tibulle, quand il n'évoque pas son attachement à Délie, célèbre la grâce de Marathus. Et les jeunes pâtres dont s'éprennent les bergers de Virgile ajoutent aux charmes bucoliques de leur environnement...

Dans ces conditions, l'hétérosexuel pur fait figure d'exception⁶⁹. Dans le portrait qu'il dresse de l'empereur Claude, Suétone note comme une curiosité que, si ses désirs pour les femmes étaient sans retenue, il s'abstenait complètement des garçons. D'après le même auteur, le grand César lui-même passait pour *le mari de toutes les femmes et la femme de tous les maris*⁷⁰. Bref, on l'aura compris, pour un Romain, même si les efféminés (« *molles* ») trop ostentatoires n'ont pas bonne presse et s'il vaut mieux passer pour tenir le rôle actif, les relations homosexuelles en tant que telles, complètement banales, ne font l'objet d'aucune réprobation particulière.

Mais le mariage, c'est autre chose ! Dans le passage assez fourni où il énumère les frasques

sexuelles de Néron, Suétone mentionne le fait suivant : « *Après avoir fait émasculer un enfant nommé Sporus, il essaya même de le métamorphoser en femme, se le fit amener avec sa dot et son voile rouge, en grand cortège, suivant le cérémonial ordinaire des mariages, et le traita comme son épouse : c'est ce qui inspira à quelqu'un cette plaisanterie assez spirituelle : "Quel bonheur pour l'humanité si Domitius son père avait pris une telle femme !"*⁷¹ »

Qu'est-ce qui provoque chez les Romains ce mélange d'horreur et d'ironie à l'égard de l'idée, difficilement concevable pour eux, du mariage homosexuel ? Certes pas, comme nous l'avons vu, l'acte physique en lui-même. Peut-être davantage le sentiment de la profanation d'une institution, dans une culture très traditionaliste qui ne sépare guère la dimension civile et religieuse des différents rites. Mais la véritable raison semble être ailleurs. On observe que les deux textes cités, celui de Juvénal et celui de Suétone, se terminent par une allusion à l'enfantement. Le rôle principal du mariage se trouve être dans la protection des enfants libres, auxquels il donne automatiquement une paternité légale : *le père est celui que les noces désignent*, dit un vieil adage du droit romain, appelé à une longue postérité. Or qui dit

enfantement dit sexe féminin. Juvénal, en rappelant la stérilité de « l'épousée » objecte explicitement les bornes imposées par la nature au flottement des sexes qu'induirait le mariage entre deux hommes. Et le texte de Suétone évoque la réalisation d'un fantasme, celui de la transsexualité, que l'empereur tente d'imposer ici à Sporus (dont le nom, assez curieusement, est la transposition latine d'un mot grec désignant la semence génitale).

On peut se demander si les réactions provoquées par l'adoption de la loi sur *le mariage pour tous*, en 2013, ne reposaient pas sur la même peur, pointée d'ailleurs par la sociologue Irène Théry : celle de la confusion des sexes. Au-delà des arguments faisant référence aux convictions religieuses ou aux valeurs familiales, que nous ne commenterons pas ici, c'est bien cette question de l'identité et de la différenciation sexuelle, source d'angoisse et de fantasmes, qui implicitement ou explicitement a constitué le centre des débats. (On l'a du reste revue depuis dans la polémique concernant la prétendue diffusion de la théorie des genres à l'école.) Le mot *mariage*, dans son acception métaphorique, désigne l'union de deux éléments différents. Peut-on marier deux sexes semblables

sans aller contre la nature – sans vouloir les *métamorphoser* en ce qu'ils ne sauraient être ?

Gais, gais, marions-nous. Mais, nous rappellent les écrivains latins à travers leurs plaisanteries douteuses, un homme a beau prendre le voile de mariée, jamais il ne pourra enfanter, jamais un spermatozoïde ne se transformera en ovule.

Ouf, nous voilà rassurés !

[67.](#) Juvénal, *Satire II*, vers 133-140.

[68.](#) Suétone, *Vie de César*, 52.

[69.](#) Observons cependant que *L'art d'aimer* d'Ovide est entièrement voué aux relations hétérosexuelles, quand la référence constante des traités de Platon sur l'amour est la pédérastie.

[70.](#) Suétone, *Vie de César*, 52.

[71.](#) Suétone, *Vie de Néron*, 28.

Calliclès et la déréglementation

À quoi servent les lois ? Cette question traverse le Siècle des Lumières ; elle l'ouvre même, à travers la parabole des Troglodytes que propose Montesquieu au début de ses *Lettres Persanes*. On se souvient qu'il y est question d'un peuple ancien d'Arabie caractérisé par sa férocité. Après avoir massacré le roi étranger qui voulait corriger leur naturel, les Troglodytes se déchirent entre eux, jusqu'à s'entretuer : de ce génocide interne seuls deux individus survivent. Tirant les leçons de leur histoire, ils se mettent à pratiquer la vertu et fondent un nouveau peuple, dont les membres, rivalisant de générosité, vivent désormais en toute

liberté dans un bonheur parfait. Jusqu'à ce que, la population augmentant, ils se disent *qu'il était à propos de se choisir un roi*. Le cycle est bouclé, et la fable se termine sur les lamentations du sage vieillard qu'ils ont choisi comme monarque : « *Votre vertu commence à vous peser. (...) Vous aimez mieux être soumis à un prince, et obéir à ses lois moins rigides que vos mœurs*⁷². » La loi supplée donc, d'après ce texte, l'insuffisance de vertu.

On se souvient moins, généralement, de la question à laquelle répond cette longue parabole : il s'agit de savoir *si les hommes sont heureux par les plaisirs ou la satisfaction des sens, ou par la pratique de la vertu*⁷³. Cette question, purement morale, est donc traitée par une fable dont l'épilogue est le recours aux lois et l'instauration d'un régime politique. Ce déplacement est emblématique de la transition entre le XVII^e et le XVIII^e siècle. Les philosophes des Lumières ne se pencheront plus sur les comportements individuels, comme les moralistes du Grand Siècle, mais interrogeront désormais, dans leur quête du bonheur, le fonctionnement de la société.

L'histoire des Troglodytes fait écho à une problématique qu'on trouve déjà dans le *Gorgias* de Platon. S'interrogeant sur la notion du juste et

de l'injuste, Socrate démontre à Polos, son interlocuteur, que la justice réside dans la pratique de la vertu et l'acceptation du châtement prévu par la loi, pour celui qui a failli. C'est alors qu'intervient Calliclès, qui défend une autre thèse. La nature et la loi, selon lui, sont en opposition, et la loi n'est faite que pour protéger les faibles :

Je pense que ceux qui ont établi la loi sont les hommes faibles, et les plus nombreux. C'est donc pour eux-mêmes et dans leur intérêt qu'ils établissent les lois, et distribuent les éloges et les blâmes. Craignant que les plus puissants et les plus forts aient l'avantage, ils déclarent laide et injuste la supériorité, et disent que l'injustice consiste à chercher à avoir plus que les autres : ils préfèrent en effet je pense être sur un pied d'égalité, étant plus faibles. (...) Or je pense que la nature elle-même révèle qu'il est juste que le meilleur ait plus que le moins bon et le plus puissant que le plus faible. Elle nous montre en beaucoup d'endroits qu'il en est ainsi, et que chez les animaux, dans toutes les cités et les races humaines, on a jugé qu'il était juste que le plus fort commande à l'inférieur et l'emporte sur lui...⁷⁴

La préférence de Calliclès, on l'a compris, va à la nature : pour lui, l'obstacle que mettent les lois au

développement d'un rapport de force naturel nuit au développement de la société. On peut songer, en lisant aujourd'hui ce passage, non seulement aux lois civiles, mais aussi au domaine économique, qui tend à supplanter la politique dans les grandes décisions régissant la collectivité. On croirait entendre le credo néolibéral de Friedman et consorts, s'opposant à toute réglementation protectionniste et célébrant les vertus d'un marché libre qui favorise les forts, comme Calliclès justifie au nom de la liberté naturelle l'écrasement des plus faibles.

Derrière le discours de Calliclès, se cache une idéologie politique. En l'occurrence il s'agit de critiquer le principe d'égalité qui fonde le régime athénien. Le sophiste appelle quasiment de ses vœux le tyran qui fera « *briller le droit de nature dans tout son éclat* ». En cela il assume peut-être plus ses idées que le néolibéralisme, qui prétend s'opposer aux monopoles tout en favorisant les conditions de leur apparition. Un peu plus loin Calliclès dévoilera sa sainte trinité, dont il fait le ressort de la vertu et du bonheur : « *le luxe, l'intempérance et la liberté* ⁷⁵ ».

Socrate n'adhère pas, loin s'en faut, aux thèses de son adversaire. Il conteste son postulat de départ,

c'est-à-dire l'assimilation établie entre la loi du plus fort et le droit naturel. Après tout, c'est le gouvernement de la cité, fondé sur le droit positif, qui représente la force... Sur le plan moral, Socrate croit à la vertu, qui passe par la nécessité de contrôler ses désirs. Pour illustrer cela il propose une petite parabole, calquée sur le mythe des Danaïdes, où il compare la vie de deux hommes : l'un met ses réserves liquides (vin, lait, miel) dans une jarre étanche, et l'autre dans une jarre percée qu'il est obligé de remplir jour et nuit : « *Dis-tu que la vie de l'homme intempérant est plus heureuse que celle de l'homme bien réglé ?*⁷⁶ »

La parabole socratique peut aisément être transposée à notre modèle économique. Nous sommes aujourd'hui condamnés à la croissance, et si nous arrêtons de nourrir la grande jarre de la Consommation, nos richesses se tarissent. Que baissent les ventes d'automobiles (ce qui constitue plutôt une bonne nouvelle sur le plan écologique), et l'on crie aussitôt – non sans quelque raison sur le plan social – à la catastrophe. L'intempérance est ainsi devenue une vertu économique, dans une société qui fonctionne en grande partie sur les trois « valeurs » de Calliclès ; et les modèles alternatifs à la croissance perpétuelle, adeptes d'une *sobriété*

heureuse⁷⁷, peinent encore à émerger. Personne ne souhaite vraiment réparer la jarre : son défaut donne du travail, et tant pis si un jour on aura épuisé les ressources qui l'alimentent.

[72](#). Montesquieu, *Lettres Persanes* Lettre XIV.

[73](#). *Ibidem*, Lettre X.

[74](#). Platon, *Gorgias*, 483 b,c,d.

[75](#). *Ibidem*, 492 c.

[76](#). *Ibidem* 494 a.

[77](#). Expression empruntée à Pierre Rabhi, *Vers la sobriété heureuse*, éd. Actes Sud.

Pline et les supporters

(publié sur le site « La vie des Classiques » le 22 juin 2016)

Ce n'est pas un fossé, c'est un abîme qui sépare notre monde moderne de la société antique. On est d'autant plus étonné de tomber sur un texte ancien qui semble pouvoir s'appliquer tel quel à un spectacle contemporain. Ainsi en va-t-il de la présentation que Pline le Jeune fait des courses de chevaux, dans une de ses lettres :

Rien de nouveau, rien de varié, rien qu'il ne suffise d'avoir regardé une seule fois. Je m'étonne d'autant plus que tant de milliers de spectateurs désirent voir sans cesse, avec tant de puérilité, des chevaux qui courent et des hommes debout sur des chars. Si encore c'était la vitesse des chevaux ou l'habileté des hommes qui les attirait, il y aurait quelque raison ;

mais en réalité ils se passionnent pour un bout de tissu, c'est un bout de tissu qu'ils adorent et si au milieu de la course et en pleine compétition on échangeait les couleurs, la passion et l'engouement changeront de camp, et d'un coup ils abandonneront ces fameux conducteurs, ces fameux chevaux, qu'ils reconnaissent de loin et dont ils hurlent les noms. Tant de faveur, tant de prestige dans une tunique de si peu de valeur, passe encore pour la foule, qui vaut moins que la tunique, mais chez des hommes sérieux ! Quand je pense qu'ils passent leur temps, sans jamais s'en lasser, à cette chose vaine, sans intérêt, répétitive, je prends un certain plaisir à ne pas y trouver du plaisir. Et je consacre très volontiers aux lettres tous ces jours que d'autres perdent à une occupation si oiseuse⁷⁸.

Pline rejette ici les courses de chevaux avec un dédain tout aristocratique. Rappelons qu'à Rome les compétitions hippiques constituaient une grande attraction populaire : on y comptait pas moins de quatre cirques, dont le Circus Maximus, entre le Palatin et l'Aventin, qui pouvait accueillir deux ou trois fois plus de spectateurs que nos stades modernes les plus vastes. Les écuries de quatre couleurs, rouge, blanc, vert, et bleu s'y disputaient les faveurs du public. L'engouement collectif suscité par les courses de char, et la

passion des *supporters* pour leur couleur sont confirmés par cet extrait de Juvénal, un contemporain de Pline : « *Le cirque aujourd'hui (il s'agit des Jeux mégalésiens, en l'honneur de Cybèle) captive Rome tout entière et la clameur frappe mon oreille, d'où je déduis le succès du chiffon vert. Car s'il avait perdu, on verrait notre ville plongée dans la tristesse et la stupeur, comme pour les consuls vaincus dans la poussière de Cannes*⁷⁹. » Pline, au contraire, ne voit dans les courses qu'un spectacle monotone, qu'il qualifie même de froid (*frigidus*), c'est-à-dire sans intérêt – ce qui contraste singulièrement avec le comportement des foules qu'il vient d'évoquer. Pour lui cette passion collective est d'autant plus vaine qu'elle va moins aux prouesses des conducteurs qu'au désir infantile de voir triompher sa couleur... Et il ne dissimule pas son mépris d'intellectuel pour la futilité de ce type de divertissement, tout juste bon pour la foule ignare...

On peut reprendre telles quelles, devant un champ de courses contemporain, les réflexions de Pline. La monotonie du spectacle engendre vite la lassitude des non-initiés, et les spectateurs avertis semblent plus occupés des chevaux sur lesquels ils ont parié que de l'art des jockeys. On peut même

penser que les courses antiques de chars, avec les risques qu'elles engendraient et les accidents qui les émaillaient, constituaient un divertissement autrement spectaculaire que les sages tours de piste de nos hippodromes modernes. Enfin, même si un public distingué fréquente traditionnellement les champs de course, le tiercé constitue de nos jours une activité essentiellement populaire, au point de constituer presque un clivage socioculturel, et la clientèle des bars-P.M.U. n'est pas loin de susciter chez certains intellectuels un vague mépris assez comparable à celui qu'exprime plus brutalement l'épistolier romain...

En évoquant le spectacle principal de son époque, Pline fait aussi d'une certaine manière le procès de tous les divertissements sportifs, auxquels on peut étendre ses différentes critiques. Les retransmissions télévisées des courses de chars modernes de la Formule I ne leur cèdent rien en monotonie ; et de même qui n'a pas de goût pour ces joutes ne verra dans le football qu'une série de passes répétitives, et dans le rugby que mêlées confuses et règles absconses. Quant aux différents *supporters*, ils semblent toujours s'intéresser davantage au succès de leur équipe qu'à la beauté

du jeu : il est rare de voir les spectateurs sortir en chantant d'un beau match où leur équipe a perdu, alors qu'ils célébreront volontiers même une victoire médiocre et sans panache. Ainsi sommes-nous toujours régis par le fameux *panem et circenses* (*pain et jeux du cirque*) auquel Juvénal réduisait les préoccupations du peuple romain, et point n'est besoin de forcer beaucoup l'imagination pour faire du sport le nouvel *opium du peuple* – ou l'exemple privilégié de divertissement pascalien, suivant les références choisies : le sort d'un maillot coloré gouverne encore le moral de nos cités modernes. Le dédain de Pline pour ces passions vulgaires, jugées aliénantes, semble donc toujours aussi pertinent : et les *hommes sérieux* ne manqueront pas de s'écarter de la *foule profane*⁸⁰ qui s'amasse sur les gradins, pour s'adonner à de plus nobles occupations... Y gagneront-ils vraiment, cependant ? La lecture d'un mot poétique bien ajusté, dans l'isolement d'une salle d'étude, a-t-elle jamais suscité autant d'émotion que cette reprise de volée qui s'écrase dans la lucarne et fait se lever le stade, hurlant d'une seule voix son bonheur partagé ?

Faut-il opter ? Je ne balance pas : je veux être peuple...

[78](#). Pline le Jeune, *Lettres*, IX,6.

[79](#). Juvénal, *Satire XI*, vers 196-201.

[80](#). Cf. Horace : « je hais la foule profane et m'en écarte » (*Odes*, III 1).

Pindare et les J.O.

« Aux Tyndarides hospitaliers, à Hélène aux belles boucles, je demande d'accompagner ce chant qui célèbre l'illustre Agrigente, en dirigeant mon hymne à la victoire olympique de Théron et à la gloire de ses infatigables chevaux. Aussi bien une Muse m'assiste, dans ce tour nouveau que j'ai découvert, pour conformer au pas dorien ma voix pleine d'allégresse⁸¹. »

Autant le texte de Pline sur les courses de chevaux était accessible et proche de nous, autant cet extrait de Pindare nous paraît lointain, et peu lisible pour un lecteur moderne. Il évoque pourtant une institution que notre monde a remise

en honneur : les Jeux Olympiques. En l'occurrence, cette ode est adressée à Théron d'Agrigente, vainqueur à la course de chars en 476 av. J.-C. *Les Olympiques* de Pindare, par leur registre et la langue que le poète a forgée, nous rappellent le caractère sacré de cette institution. Associée à la cité qu'il représente, la célébration du vainqueur – parfois un Prince, comme ici à Agrigente, ou bien un citoyen d'une noble famille – est l'occasion de relier son ascendance aux grandes fables mythologiques, ce qui renforce encore son prestige. Pour donner à cet éloge plus d'éclat, Pindare invente une poésie nouvelle, lyrique, raffinée et savante, à la hauteur de son sujet. Les Jeux Olympiques s'inscrivaient en effet dans un cadre religieux : la première journée de la semaine qui leur était dévolue était consacrée aux sacrifices et à la prestation d'un serment particulièrement solennel ; la dernière journée voyait les vainqueurs récompensés par une couronne tressée des feuilles de l'olivier que, toujours selon Pindare, Héraclès avait rapporté du pays des Hyperboréens – autant dire le bout du monde... Selon le poète, le prestigieux héros assiste d'ailleurs à la fête. Parmi les institutions qui donnaient aux Grecs, malgré leur éclatement politique, le sentiment de faire

partie d'un même monde, les Jeux Olympiques tenaient une des premières places, avec l'oracle de Delphes ; une trêve sacrée, suspendant les éventuels conflits entre les différentes cités, était instaurée pour permettre leur déroulement.

Il est tentant d'opposer aujourd'hui la pureté supposée des jeux antiques à la grande foire que sont devenus nos modernes J.O., où l'on cherche en vain, derrière le faste d'un cérémonial dispendieux, quelque trace de sacré. Les hommes de pouvoir n'ont pas attendu Poutine pour chercher à se servir de l'institution remise en honneur par Pierre de Coubertin : ainsi Hitler voulut-il faire des Jeux, en 1936, une vitrine du National-Socialisme. Malheureusement pour lui, ce ne fut pas un grand aryen blond, mais un sprinter noir, Jesse Owens, qui en remportant quatre médailles d'or devint la vedette de Berlin. Les compétitions olympiques modernes ne constituent plus un sanctuaire à l'abri des conflits politiques : aux J.O. de Mexico, en 1968, le poing levé de Tommie Smith et John Carlos, protestant contre la ségrégation raciale, fit scandale et leur valut d'être radiés à vie de cette institution. Et de façon beaucoup plus tragique, l'attaque d'un commando palestinien à Munich, en 1972, se solda

par dix-sept morts, dont onze athlètes Israéliens pris en otage. Plus près de nous, on se souvient du désarroi des Ukrainiens faisant leurs valises à Sotchi pendant que leur pays entrait en révolution...

L'argent, dopé par les recettes publicitaires de la télévision, tient désormais une place prépondérante : on en oublierait presque que, conformément au vœu du baron Pierre de Coubertin, seuls les sports réputés « amateurs » étaient admis aux épreuves des Jeux, jusqu'aux années 80. Si on renonça finalement à cette disposition, c'est que la notion d'amateurisme devenait de plus en plus hypocrite pour des sportifs de haut niveau sponsorisés et rétribués à la mesure de leurs performances. Quant à la désignation des villes organisatrices par le C.I.O., on sait qu'elle fait l'objet d'un jeu de tractations et de pressions complexe, d'où tout soupçon de corruption est loin d'être absent. Et pourtant il n'est pas sûr que les pays qui conjuguent tant d'efforts pour obtenir cet honneur en tirent réellement profit, tant il pèse sur leurs finances. Les Mexicains ont mis des lustres à rembourser les traites contractées en 1968 ; et les Jeux d'Athènes en 2004 n'ont fait que contribuer à la ruine de la

Grèce... Bref le pandémonium des J.O. contemporains nous mène assez loin de l'olivier sacré d'Héraclès et des préceptes idéalistes de Pierre de Coubertin, qui voyait dans une lutte désintéressée le principe même de l'olympisme.

Mais cet esprit olympique a-t-il jamais eu la réalité qu'on lui prête ? Les Odes de Pindare, poésie de célébration, habillent les vainqueurs d'une lumière divine. Et Coubertin, à l'aube du XX^e siècle, a plaqué un grand rêve personnel sur l'antique institution. Ainsi les athlètes ne disputaient-ils pas les différentes épreuves, à Olympie, seulement pour l'honneur de participer : c'était, dans la tradition homérique, la gloire attachée à la victoire qui était recherchée, et elle rapportait honneurs et richesses. L'accueil que réservaient en effet les cités à leurs champions victorieux n'avait rien à envier à notre descente des Champs-Élysées, et il s'accompagnait souvent d'importantes récompenses. À Athènes par exemple Solon limita à 500 drachmes la rétribution allouée aux vainqueurs, qui avaient en outre le droit d'être nourris à vie au Prytanée... Il arrivait aussi qu'un athlète se laisse séduire par l'attrait d'une autre cité, comme on voit aujourd'hui des Africains concourir pour le Qatar ou tel pays

européen : Pausanias fait ainsi état d'un champion olympique de Crotona, nommé Astylos, qui se mit à défendre les couleurs de Syracuse, au grand dam de ses compatriotes : ceux-ci confisquèrent sa maison pour la transformer en prison publique⁸².

Le prestige des Jeux fut dès l'Antiquité capté et utilisé par les monarques, qui ne dédaignaient pas d'y participer. Philippe de Macédoine fit ainsi frapper une monnaie commémorant sa victoire à la course de chars. Plus tard Néron vint à Olympie, pour y remporter de complaisantes couronnes... Différents témoignages laissent à penser que la trêve sacrée ne fut pas toujours respectée. Enfin, la corruption n'a pas toujours épargné les jeux antiques. Ainsi Philostrate écrit-il, huit siècles après Pindare, dans son traité sur *La Gymnastique* : « *Les athlètes commencent à enfreindre les lois pour de l'argent, à vendre et à acheter les victoires ; en effet, les uns vendent leur propre gloire, parce qu'ils ont, je pense, beaucoup de besoins ; les autres achètent une victoire qui ne demande pas de peine, parce qu'ils vivent dans la mollesse*⁸³. » L'historien semble dire d'abord que l'olivier sacré protège encore les Eléens (entendez le sanctuaire olympique) de ces pratiques, mais il se montre ensuite plus dubitatif, et met en cause aussi bien

les gymnastes que les athlètes. La gymnastique dont il est question ici n'est pas la discipline moderne que nous connaissons, mais l'art de préparer les athlètes : ceux-ci étaient alors, en effet, fort entourés, comme ceux d'aujourd'hui. On veille sur leur régime alimentaire, on leur recommande l'abstinence sexuelle, et ils sont soumis à de sévères programmes d'entraînement. Dans ce rôle, Philostrate distingue soigneusement le *gymnaste* du *pédotribe* : celui-ci a des compétences plus techniques en rapport avec une discipline donnée, et correspond à peu près à nos modernes entraîneurs ; quant au gymnaste, il s'agit d'une sorte de préparateur physique aux compétences élargies, qui fait penser à ce qu'on nomme un *coach*, en français contemporain, voire un « agent ». Il exerce sur l'athlète une influence et une autorité dont l'auteur dénonce les excès, quand il ne remet pas en cause carrément son honnêteté. Ainsi Philostrate rapporte-t-il qu'un athlète nommé Gérène, qui avait trop fêté sa victoire à Olympie par des excès de nourriture et de boisson, fut soumis ensuite à un tel traitement par son gymnaste qu'il n'y survécut point... Le goût du lucre passe souvent avant le sport : « *Que ne pourrait-il donc pas advenir en Ionie et à Olympie, à*

la honte du siècle ? Je n'omets ni les gymnastes ni les athlètes pour une telle corruption : les gymnastes arrivent aux exercices avec de l'argent, et prêtent aux athlètes à des intérêts plus forts que les marchands qui traversent la mer. Ils ne se soucient nullement de la gloire des athlètes, mais deviennent leurs conseillers pour la vente et pour l'achat, ne visant que leur propre profit⁸⁴. »

Les athlètes des Jeux ne sont pas des dieux ; et ceux qui les entourent ne sont pas des anges. Mais le temps d'une épreuve, comme un rêve ancien, s'imposent aux yeux du spectateur la beauté de la lutte, l'effort partagé, la joie du vainqueur et l'abnégation du vaincu qui vient se jeter dans ses bras. Alors on oublie tout le reste : les comités suspects, l'argent bien ou mal dépensé, les arrière-pensées politiques, et l'on peut reprendre à son compte ces lignes qu'Isocrate écrit à l'occasion de la 100^e Olympiade (en 380 av. J.-C.) :

« Il est donné aux uns d'exposer leur réussite et aux autres de les regarder concourir entre eux. Aucune des deux catégories ne trouve le temps long ! Chacune a de quoi flatter son amour-propre, ceux-ci en voyant les efforts que fournissent les athlètes à cause d'eux, et ceux-là en songeant que tout ce peuple est venu pour les contempler⁸⁵. »

-
- [81](#). Pindare, *Olympique III* strophe 1.
[82](#). Pausanias *Description de la Grèce*, Livre VI, chapitre 13, 1.
[83](#). Philostrate, *De la Gymnastique*, 45.
[84](#). Philostrate, *De la Gymnastique*, 45.
[85](#). Isocrate, *Panegyrique*, IV 44.

Caton et la libération de la femme

(publié sur le site « *La vie des Classiques* » le 10 mars 2016)

En 195 av. J.-C., il se produisit à Rome un événement inouï : les femmes envahirent la rue pour défendre leurs droits. La seconde guerre punique était achevée depuis sept ans. Rome reprenait souffle. Deux tribuns de la Plèbe proposèrent alors l'abrogation d'une loi qui avait été votée au plus fort de la guerre, visant à limiter le luxe de la parure des femmes et leur liberté de déplacement. Il ne s'agissait donc que d'abolir une disposition de circonstance. Pourtant, nous rapporte Tite-Live, cette proposition divisa profondément la société romaine. Et les femmes elles-mêmes manifestèrent pour faire pression sur le vote : « *Aucune autorité, aucune pudeur, aucun*

*ordre de leur mari ne pouvaient retenir chez elles les mères de famille*⁸⁶. » Celles-ci bloquent les rues de la ville et les accès au forum, interpellent les hommes ; chaque jour leur nombre augmente, grossi par les habitantes des localités voisines. Le fait était d'autant plus choquant pour les Romains que traditionnellement la place de la femme mariée était à la maison, selon l'antique partage de l'espace que définit J.-P. Vernant dans son étude du couple mythique Hestia/Hermès : « *A Hestia le dedans, le clos, le fixe, le repli du groupe humain sur lui-même ; à Hermès le dehors, l'ouverture, la mobilité, le contact avec l'autre que soi* »⁸⁷ En investissant la rue pour aborder les hommes, les femmes inversent cette répartition profondément ancrée dans les mentalités.

Tout ceci représente un désordre extrême, et provoquera la fureur de Caton (dit *Le Censeur*), l'austère consul gardien des traditions. Tite-Live nous retranscrit l'intégralité de son discours, qui ne manque pas de saveur. Sur le fond, Caton a beau jeu de dénoncer la futilité des femmes qui défilent pour porter des bijoux plus luxueux ; mais il doit contourner une sérieuse difficulté : c'est l'autorité que revêt l'ancien temps pour les Romains. Or la loi dont on débat ne fait rien

d'autre que de proposer le retour à un état juridique antérieur d'une vingtaine d'années. Une bonne partie de son argumentation s'appuie donc sur le caractère inédit de la manifestation. Il commence son discours en morigénant ses compatriotes masculins, qui n'ont pas su faire respecter leur autorité (rappelons que les femmes romaines étaient sous l'entière dépendance de leur mari) ; il poursuit en assimilant à des filles de rue les manifestantes qui oublient toute pudeur (la vertu féminine par excellence chez les Latins) pour hâler d'autres hommes en public. Il dénonce également comme insupportable le fait qu'elles prétendent se mêler des affaires de la cité. Un passage de son discours est particulièrement significatif du point de vue qu'il développe :

Lâchez la bride à cette nature effrénée et à cette créature indomptable, et espérez qu'elles mettent d'elles-mêmes une mesure à leur licence, si vous ne l'avez pas fait vous-mêmes. Cette affaire est la moindre des contraintes morales ou légales qu'elles ont de la peine à accepter. Elles veulent pour tout la liberté, ou plutôt la licence, si nous voulons dire la vérité. Que ne tenteront-elles pas en effet, si elles l'emportent sur ce point ? Pensez à toutes les lois concernant les femmes, par lesquelles vos ancêtres

ont enchaîné leur licence et les ont soumises à leur mari. Eh quoi ? Si vous souffrez qu'elles les déchirent et les arrachent une à une, et pour finir qu'elles se rendent égales aux hommes, croyez-vous qu'elles vous seront supportables ? À peine auront-elles commencé à être égales qu'aussitôt elles seront supérieures⁸⁸.

Ce discours révèle toute une conception de la femme, qui n'a hélas pas totalement disparu aujourd'hui de notre planète. Il repose en grande partie sur la peur, liée aux fantasmes masculins. Caton va même jusqu'à faire référence à la fable mythologique des femmes de Lemnos, assassinant tous les hommes de leur île. La métaphore de la *bride* et de la *créature indomptable* est révélatrice. À la nature féminine, l'orateur associe la notion latine d'*impotentia*, c'est-à-dire l'incapacité de se maîtriser. On a ici en germe toute une représentation de la féminité qu'on retrouve dans l'histoire de l'hystérie et les différentes acceptions de ce terme⁸⁹, mais aussi dans des discours tenus à différentes époques par d'éminentes autorités religieuses (sans parler des Bacchantes antiques et des sorcières médiévales). La manifestation des Romaines et les débordements qu'elle implique deviennent ainsi l'image tangible d'une puissance

obscur et terrifiante – ayant à voir avec « le sexe et l'effroi » – qui, si on n'y met bon ordre, risque d'emporter chaque foyer et l'ensemble de la société.

La réponse qu'oppose au consul le tribun L. Valerius, est d'une tout autre tonalité. Le rapporteur de la loi n'a rien d'un révolutionnaire : il ne remet nullement en cause le principe d'assujettissement des femmes à leur mari ou à leurs frères. Mais son argumentation, au lieu d'exacerber les différences entre les sexes comme celle de Caton, se veut apaisante et plus humaine. Il rappelle – parfois en forçant un peu l'histoire – les différentes occasions où des femmes sont intervenues, individuellement ou en masse, dans la vie de la cité, et juge normal que celles-ci s'expriment sur une affaire qui les concerne, tout en prônant des relations apaisées au sein des familles... Valerius sera finalement entendu, et la loi Oppia abrogée ; mais plus encore que son éloquence, ce fut la détermination des manifestantes qui s'avéra décisive en cette circonstance : elles assiégèrent en effet la porte de deux tribuns qui opposaient leur veto à l'abrogation, jusqu'à ce qu'ils cèdent... On imagine le tollé que provoquerait aujourd'hui un vote

arraché en prenant en otage des hommes politiques !

Le sujet de cet affrontement peut nous paraître bien dérisoire, au regard des enjeux de la place de la femme dans notre société ; l'émancipation des Romaines se fera lentement, et plus dans le domaine moral que juridique... Rien à voir donc avec les notions d'égalité et de parité qui nous occupent actuellement. Les deux discours antagonistes de Caton et de Valerius, qui divergent moins sur le statut de la femme que sur son image, annoncent cependant deux pôles du féminisme moderne. Un de ces pôles, dans les thèses et les moyens d'action qu'il développe, exacerbe l'identité sexuelle, traite les hommes en ennemis, et par provocation leur présente l'image fantasmatique de ces « créatures indomptables » dont parlait Caton, femelles farouches et dénudées opposant au joug masculin leur énergie débridée. Le groupe des Femen en constitue, dans l'histoire du féminisme, le dernier avatar. L'autre pôle, auquel on peut rattacher différentes figures historiques, d'Olympe de Gouge à Simone de Beauvoir, cherche moins à frapper l'imagination qu'à faire évoluer les esprits et voit dans le sexe opposé, autant qu'un adversaire, un partenaire à

convaincre, refusant qu'une part de l'humanité puisse exclure l'autre de certains domaines comme l'éducation, le travail extérieur ou la politique. On voit aisément les limites de la première démarche : en confortant dans leurs préjugés les émules de Caton, les provocatrices ne font que leur donner des armes pour justifier la répression qu'elles dénoncent. Les risques impliqués par la seconde sont plus insidieux et consisteraient, au nom de l'égalité, à s'aligner sur les hommes jusque dans leurs comportements les plus discutables.

On peut distinguer en effet trois stades dans la lutte des femmes : le premier, c'est l'égalité des droits, encore très loin d'être acquise à l'échelle de la planète. Le second, c'est l'égalité dans les faits, beaucoup plus difficile à atteindre, y compris quand la première n'est plus contestée. Le troisième, encore à approfondir, serait un mariage heureux, parmi les valeurs reconnues et appliquées dans la société, entre vertus dites masculines et réputées féminines. Chez les Latins la vaillance, *virtus*, qualité virile par excellence, a fini par s'identifier avec la vertu. Pour nous ce dernier mot certes a perdu sa connotation masculine, mais le goût du pouvoir et la violence triomphent encore un peu partout sur les

différents continents ; et l'on sait inversement combien le vocabulaire attaché à la femme prend facilement, dans beaucoup de langues, une nuance péjorative. Autant de femmes que d'hommes parmi nos dirigeants, c'est bien. Autant de féminité que de virilité dans la marche du monde, ce serait encore mieux.

[86.](#) Tite-Live, *Ab urbe condita*, Livre XXXV, Ch. 1.

[87.](#) Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Hestia-Hermès (Maspero, 1974).

[88.](#) Tite-Live, *Ab urbe condita*, Livre XXXV, Ch. 2 et 3.

[89.](#) Rappelons que le mot *hystérie* vient du mot grec *ustera* qui désigne l'utérus.

Lucien et l'iPhone

(publié sur le site « *La vie des Classiques* » le 28 décembre 2015)

L'histoire véritable que nous propose le philosophe Lucien de Samosate, au II^e siècle apr. J.-C., est un texte proprement extravagant, qu'il présente lui-même comme une parodie des récits de voyage – dont le prototype est *l'Odyssée*. Mais l'écrivain rationaliste tient d'emblée à se démarquer du substrat mythique souvent attaché à ce type de narration, en assumant personnellement le caractère imaginaire des histoires qu'il raconte : « *Ne voulant pas être le seul privé de la liberté de raconter des fables, comme je n'avais rien de vrai à rapporter, car il ne m'était rien arrivé de mémorable, j'ai pris le parti du mensonge, mais d'une manière beaucoup plus honnête que les*

*autres ; quand bien même je ne dis vrai que sur un point, à savoir que je mens, je crois ainsi échapper aux reproches d'autrui en reconnaissant moi-même que je ne dis rien de vrai »*⁹⁰ On peut donc considérer ce récit, dont le titre constitue une antiphrase ironique, comme un des premiers romans. Le début de ses aventures voit le héros arriver dans la lune, à la suite d'une tempête qui emporte son bateau dans les airs. Parmi les curiosités stupéfiantes qu'il a l'occasion de découvrir dans notre satellite – hommes qui naissent de testicules plantés en terre, grenouilles qui volent, yeux amovibles, etc. – l'une peut retenir plus particulièrement l'attention d'un lecteur contemporain :

*« J'observai aussi une autre merveille dans le palais royal : un très grand miroir se trouve au-dessus d'un puits peu profond. Si on descend dans le puits, on entend tout ce qui se dit chez nous sur la terre ; si on tourne les yeux vers le miroir, on voit toutes les villes, tous les peuples, comme si on se tenait parmi eux. J'observai alors ma famille et toute ma patrie ; quant à savoir si eux me voyaient, je ne puis le dire de façon sûre. Celui qui ne me croit pas, si un jour lui aussi parvient jusque-là, saura que je dis vrai*⁹¹. »

Pour le lecteur moderne, ce lieu d'où l'on peut entendre et voir n'importe quel point de l'univers évoque irrésistiblement l'Aleph de Borges. Dans la nouvelle de l'écrivain argentin, ce foyer magique n'est pas situé dans la lune, mais sous la salle à manger d'une maison de Buenos Aires. « La cave, guère plus large que l'escalier, ressemblait beaucoup à un puits ». C'est dans ce lieu souterrain que le narrateur va découvrir *la petite sphère aux couleurs chatoyantes* que son ami lui a présentée comme *un des points de l'espace qui contient tous les points*. On doit reconnaître que dans le texte de Borges l'évocation des effets de l'Aleph est infiniment plus puissante que celle du miroir de Lucien : elle se développe sur une longue énumération poétique qui se caractérise par son hétérogénéité, l'alternance des vues d'ensemble et des observations de détail, l'émotion transmise aux lecteurs par quelques adjectifs bien choisis, la dimension temporelle subtilement suggérée, et pour finir la mise en abyme vertigineuse d'un spectacle qui s'inclut lui-même dans un dédoublement spéculaire : *Je vis de convexes déserts équatoriaux et chacun de leurs grains de sable, je vis à Inverness une femme que je n'oublierai pas, je vis la violente chevelure, le corps altier, (...) je*

*vis un cercle de terre desséchée sur un trottoir, là où auparavant il y avait eu un arbre, (...) je vis l'Aleph sous tous les angles, je vis sur l'Aleph la terre, et sur la terre de nouveau l'Aleph et sur l'Aleph la terre, je vis mon visage et mes viscères*⁹² (...)

Borges donne lui-même ses sources dans un ultime artifice de son récit, en suggérant que ce qu'il vient de décrire n'est qu'un faux Aleph ; parmi la liste de ceux-ci on trouve sans surprise « le miroir que Lucien de Samosate put examiner sur la lune ». Le véritable Aleph, selon un personnage de la nouvelle, se trouverait dans une colonne de la mosquée de Amr, au Caire. Et le texte ajoute ceci : « Les précédents (outre qu'ils ont le défaut de ne pas exister) sont de simples instruments d'optique. »

On voit s'esquisser ici une distinction fondamentale : d'un côté un simple foyer où convergerait l'univers, mais sans que le spectateur n'outrepasse son rôle de pur témoin. On observe ainsi que le narrateur de *l'Histoire véritable*, bien qu'il voie et entende ses proches, n'entre pas en conversation avec eux, et ne sait pas s'ils le voient. De l'autre quelque chose de beaucoup plus troublant, et dont l'écriture frémissante de Borges nous donne une idée, lorsqu'il évoque avec tant de

bonheur et d'effroi l'Aleph de Buenos Aires : celui d'un point qui nous permettrait de *vivre* l'univers, en cumulant d'un seul coup toutes les émotions possibles de l'expérience humaine... Car derrière ces fables, ce qui est en jeu ici, c'est un vieux rêve de l'humanité : le pouvoir d'ubiquité. Or ce rêve, la technique moderne semble l'avoir mis à notre portée : avec toutes les inventions commençant par le préfixe grec *télé*, nous franchissons les distances et, instantanément, avons accès à n'importe quel lieu où nous ne sommes pas. Mieux : avec les nouvelles générations de téléphones portables, nos Alephs technologiques sont devenus individuels et portatifs...

Sommes-nous donc arrivés à ce stade suprême de la connaissance et de l'expérience qui nous rendraient omniprésents et nous donneraient de prendre part à toutes les formes d'existence ? Ce n'est pas si simple. Car ces appareils sophistiqués n'abolissent pas la distance, comme on le dit parfois un peu rapidement : ils la traversent – ce qui n'est pas la même chose – et d'une certaine manière, en nous frustrant d'une présence réelle, l'exacerbent. Commentant les *téléphonages* donnés à Albertine, Proust fait cette réflexion : « *La voix de l'être cher s'adresse à nous. C'est lui, c'est sa voix qui*

nous parle, qui est là. Mais comme elle est loin ! Que de fois je n'ai pu l'écouter sans angoisse... » Georges Poulet, qui cite cette phrase, commente : « Ce que fait donc apparaître l'illusoire miracle de la conversation téléphonique (et de son analogue exact, le souvenir) c'est une présence à la fois retrouvée et perdue⁹³. » Qu'on ne s'y trompe pas : les logiciels modernes qui permettent de voir l'interlocuteur ne changent rien à ce sentiment d'éloignement comme accentué par les effets sensibles de la voix et de l'image. L'écran qui équipe tous ces appareils porte bien son nom.

Mais cette absence est double. Car, pendant que je converse à distance avec l'amie ou que je regarde un reportage sur un pays lointain, je ne suis plus tout à fait où je suis. Tout usager des transports en commun a assisté bien des fois à ces coups de téléphone par lesquels un passager, comme assigné à son appareil, informe son interlocuteur de sa position, imitant ces bateaux au long cours perdus dans l'immensité des mers : comme s'il cherchait à se rassurer et à se prouver qu'il existe encore, même s'il n'est justement plus, au moment où il parle, qu'une voix suspendue dans l'espace... Car être partout, c'est aussi être nulle part. Les lieux souterrains où Lucien et

Borges placent leur trouvaille sont significatifs : si les deux auteurs les situent avec précision, c'est pour mieux suggérer comment, une fois descendu dans ces puits peu profonds, tout repère spatial perd son sens.

Nos techniques modernes de l'ubiquité ne comblent pas notre existence ; elles la vident plutôt, nous empêchant d'agripper l'instant et le lieu où nous nous tenons – plus proches en cela du narrateur un peu blasé de Lucien que de l'expérience ineffable rapportée par Borges. Regardez cet adolescent penché sur son smartphone, et qui fait défiler fébrilement les images, coupé de tout ce qui l'entoure : il est ailleurs. Il n'est nulle part. Il est dans la lune.

[90](#). Lucien, *Histoire véritable*, Ch. 4.

[91](#). *Ibidem*, Ch. 26.

[92](#). Borges, *L'Aleph* (Gallimard).

[93](#). Georges Poulet : *L'espace proustien* (Gallimard, 1963).

Plaute et la démission des parents

(publié sur le site « *La vie des Classiques* » le 24 septembre 2015)

« *As-tu eu la même éducation quand tu étais jeune ?* » La réponse va de soi. Et bien sûr, ça se dégrade. Ça se dégrade, parce qu'il n'y a plus d'autorité : « *Quand tu lisais, si tu te trompais d'une syllabe, ta peau se couvrait d'autant de taches que le tablier d'une nourrice.* » Et s'il y a moins d'autorité, à qui la faute ? Voici de quoi mettre du baume au cœur des enseignants : non pas au maître, qui fait ce qu'il peut, mais aux parents, qui défendent quoi qu'il arrive leur progéniture, et ne supportent plus qu'on la corrige :

Mais aujourd'hui, avant qu'il n'ait atteint sept ans, si seulement tu le touches, l'enfant casse sa tablette

sur la tête du pédagogue. Si tu vas voir le père pour protester, il s'adresse ainsi à son fils : « Sois des nôtres, tant que tu pourras te défendre contre l'injustice. » Le pédagogue est prévenu : « eh ! vieux nul, ne touche pas à mon fils pour un tel motif, car il a agi bravement. » (...) Est-ce de cette façon que le maître peut exercer son autorité, quand il est le premier à prendre des coups ?⁹⁴

Nous sommes ici dans une comédie de Plaute (254-184 av. J.-C.), censée se passer à Athènes, et c'est un précepteur qui parle, reprochant à un père son indulgence excessive pour les frasques de son fils qui court les filles. Ce type de discours semble être récurrent : près de trois siècles plus tard, Quintilien juge trop facile d'accuser l'école des maux contractés à la maison, et dénonce lui aussi la complaisance coupable dont font preuve les parents vis-à-vis d'un rejeton (plus jeune que le précédent) trop adulé : « *Nous nous réjouissons, s'il dit quelque chose d'un peu leste, et les mots qui ne devraient même pas être permis aux mignons d'Alexandrie, nous les accueillons avec des rires et un baiser.* » Il conclut en plaignant les enfants : « *Ainsi livrés à eux-mêmes et sans retenue, ce n'est pas dans les écoles qu'ils prennent ces mauvaises façons, mais ils les y apportent*⁹⁵. » Tacite, quelques années après,

observe qu'on se décharge désormais de l'éducation sur quelques esclaves nullement préparés à cela. Il ajoute : « *Personne dans la maison ne se soucie de ce qu'il dit ou fait en présence du jeune maître.* » Et les parents sont souvent les premiers à les habituer « *non à l'honnêteté et à la modestie, mais à la moquerie et à l'insolence*⁹⁶ ». À la même époque, Juvénal prend fait et cause pour les précepteurs, soumis aux conditions « sévères » de leurs employeurs : non seulement on exige d'eux une érudition démesurée, mais ils doivent aussi former l'enfant en façonnant son caractère *comme on sculpte des traits dans de la cire*, et surveiller étroitement sa conduite. L'enseignant a beau protester, il doit s'incliner et accepter un salaire misérable pour cette tâche décidément bien ardue⁹⁷.

Tous ces textes anciens trouvent sans doute dans notre observation de la société contemporaine plus d'échos qu'ils ne l'auraient fait il y a quelques décennies, tant la relation entre les parents et l'institution scolaire semble avoir évolué vers la méfiance, voire l'hostilité réciproque⁹⁸. Il faut cependant d'abord replacer ces propos dans le contexte de la mentalité romaine. On remarque que dans ces extraits le souci de l'instruction

s'efface derrière celui de l'éducation : la question des mœurs reste le grand souci des Romains, à travers des disciplines telles que l'histoire, la philosophie ou la rhétorique. Or, comme nous l'avons déjà relevé⁹⁹, une idéologie prégnante ne saisit cette dimension morale qu'à travers une dégradation permanente, d'où l'opposition récurrente entre un passé idéalisé et un présent synonyme de perversion – avec cette impression que c'est la dernière génération qui vient d'effectuer le mauvais pas décisif en s'écartant de la tradition. L'école, d'autre part, n'est pas vraiment ressentie chez les Romains comme une institution à part entière : le choix des maîtres est remis à la responsabilité privée, et l'on ne distingue guère, comme nous le faisons, un système scolaire autonome du reste de la société. Dans ces conditions, les auteurs latins peuvent pointer du doigt avec un bel ensemble la responsabilité des parents et le délaissement des vertus de l'exemplarité : *« Il était établi depuis l'antiquité que nous apprenions des aînés, non seulement par les oreilles mais aussi par les yeux, ce que nous devions faire nous-mêmes et ce que nous devions transmettre à notre tour aux plus jeunes »*¹⁰⁰ écrit

Pline : bien entendu c'est pour ajouter aussitôt que cette exemplarité n'a pas fonctionné de son temps.

Le contentieux entre l'école et les parents s'inscrit aujourd'hui dans un autre contexte. Tout d'abord « l'école républicaine » est perçue par la société comme une sorte d'entité autonome, avec laquelle elle entretient des rapports ambivalents et paradoxaux. D'un côté, héritiers de Jules Ferry, nous déléguons à l'école le soin de l'instruction et de l'éducation du citoyen, en en faisant le véhicule privilégié du progrès social : en cela notre confiance théorique en l'étendue de sa mission n'a guère varié. Mais en même temps, nous sommes entrés dans l'ère du soupçon, et n'accordons plus à l'institution ni à ses représentants l'autorité qui convenait à cette ambition : dans les faits, la confiance a disparu. Le modèle ancien supposait un certain nombre de conditions qui ne sont plus remplies aujourd'hui : un élitisme qui sélectionnait les meilleurs pour éliminer sans état d'âme le plus grand nombre ; un régime totalitaire, passant par l'internat, qui mettait tout le monde à égalité en supprimant les différences socioculturelles ; une acceptation inconditionnelle enfin, de la part de l'ensemble de la société, des exigences de l'institution, allant de pair avec la foi dans le

progrès qu'elle ne manquerait pas d'apporter. Aujourd'hui le régime scolaire de cette troisième République tant fantasmée, avec son type de sanctions, ses contraintes et ses humiliations ne serait évidemment plus toléré par personne. L'école, pour le meilleur et pour le pire, n'est plus refermée sur une culture autonome, mais assiégée, percutée par les propositions des médias ambiants, les désirs qu'ils engendrent – tout autres que spirituels – et l'idéologie qu'ils véhiculent. Or notre société, tant à travers ses acteurs que ses productions culturelles, est loin d'être exemplaire. Il n'est pas facile de faire valoir les vertus de l'effort, quand nous sommes inondés de jeux qui suggèrent qu'on peut gagner des millions par la grâce du hasard ; pas facile de prôner les vertus de la citoyenneté, quand à longueur de jour des séries policières présentent un univers où la violence est reine ; pas facile de faire croire aux bienfaits des nuances du langage et de la précision de la pensée, quand la vulgarité et les clichés triomphent sur certaines ondes ; pas facile de faire respecter l'autorité, quand on voit un premier ministre tenir son discours d'investiture, à l'Assemblée Nationale, dans un brouhaha qui n'a rien à envier à celui qui règne dans une classe la dernière heure

de la semaine. Les auteurs latins, pour éloignés qu'ils soient, nous placent devant nos responsabilités. L'école, que nous voulons du reste « ouverte sur le monde », ne constitue pas une forteresse qui protégerait les élèves de tous les maux extérieurs : à plus forte raison, on ne saurait lui demander de développer efficacement des valeurs éthiques ou culturelles que le reste de la société ne cesse de bafouer.

[94](#). Plaute, *Les Bacchis*, vers 421, 433-434, et 440-448.

[95](#). Quintilien, *De l'Institution oratoire*, I, 2, 7 et 8.

[96](#). Tacite, *Dialogue des Orateurs*, Ch. 29.

[97](#). Juvénal, *Satire VII*, vers 229 et suivants.

[98](#). « Près d'un directeur de classe sur deux déclare avoir été agressé physiquement ou verbalement par un parent d'élève. » (*France-Inter*, journal de huit heures du 29 avril 2014). Voir sur ce même sujet le livre d'Anne Topaloff paru en août 2014 : *La tyrannie des parents* (Fayard) « *Partenaires officiels de l'école, les parents seraient-ils en train de devenir ses ennemis ?* »

[99](#). Voir, ici-même, *Isocrate et la jeunesse d'aujourd'hui*.

[100](#). Pline, *Correspondance*, Livre VIII, 14.

Théophraste et le politiquement correct

(publié sur le site « *La vie des Classiques* » le 7 juillet 2016)

« *La plus grande passion de ceux qui ont la meilleure place dans un état populaire n'est pas le désir du gain ou de l'accroissement de leurs revenus, mais une impatience de s'agrandir et de se fonder, s'il se pouvait, une souveraine puissance sur celle du peuple.* » Vous venez d'ouvrir *Les Caractères* de La Bruyère et vous êtes tombé sur la première phrase d'un texte qui s'intitule : *Des grands d'une République*. Vous vous dites : comme c'est juste et comme tout cela – hormis le langage, très Grand Siècle – nous paraît contemporain ! Vous pensez au cumul des mandats, à la difficulté qu'ont nos dirigeants à faire place aux jeunes, à cette tendance naturelle

des hommes politiques à finir par se croire indispensables...

Vous regardez d'un peu plus près le passage, et vous vous apercevez qu'il s'agit d'une traduction de Théophraste, le disciple d'Aristote, dont *Les Caractères* ont servi de modèle à l'écrivain français. Vous consultez d'autres traductions, le texte original, et vous demeurez stupéfait : le texte grec, qui s'intitule *L'oligarque*, en lieu et place de la longue phrase de La Bruyère, dit en effet exactement ceci : « *L'oligarchie semble être un amour du pouvoir qui convoite la puissance et le gain.* » Ce n'est pas une traduction que propose La Bruyère mais une glose, qui prend en outre tellement de liberté avec le texte original qu'elle transforme une forme affirmative, concernant l'appât du gain, en forme négative. Dans le *Discours sur Théophraste* qui sert de présentation à sa traduction, La Bruyère se justifie ainsi de ces libertés prises avec le texte : « *Les définitions qui sont au commencement de chaque chapitre ont eu leurs difficultés : elles sont courtes et concises chez Théophraste, selon la force du grec, et le style d'Aristote qui lui en a fourni les premières idées ; on les a étendues dans la traduction pour les rendre intelligibles.* »

Cette « intelligibilité » passe, pour l'écrivain classique, par une transposition qui lui permet d'adapter le propos à la société de son époque. La dénonciation des liturgies, impôts spécifiques aux grandes fortunes, est par exemple supprimée purement et simplement de sa traduction. L'oligarchie, du temps de Théophraste, désignait un régime politique distinct du gouvernement du peuple, et dont les partisans étaient dans l'opposition. Le début du texte de La Bruyère ne permet guère de saisir cette réalité politique. D'une manière générale, cette dernière dimension tend à s'effacer, dans le texte proposé, pour faire place à une critique qui mêle étroitement le rang social à une certaine attitude morale. Les prises de position de l'oligarque sont ainsi ramenées à son intérêt privé, alors que le texte original, une fois passée la première phrase, évoque plutôt un positionnement politique et la dénonciation des institutions démocratiques. En voici un large extrait :

Il est assurément rompu aux propos de ce genre : « il faut que nous nous réunissions pour délibérer de ces affaires, nous débarrasser de la foule et de l'assemblée populaire, cesser d'accéder aux magistratures en encourageant ainsi les outrages ou les

honneurs qui y sont attachés » et « c'est soit à eux soit à nous d'habiter la ville ».

Il sort au milieu de la journée, soigneusement mis, coupe de cheveux moyenne, ongles bien coupés, marche fièrement et dit d'un ton tragique : « avec les délateurs, il n'est plus possible d'habiter la cité » et « dans les tribunaux nous en voyons de belles avec les juges corrompus », « je me demande ce qu'ils veulent, ceux qui prennent des charges publiques » ; « quelle ingratitude, que de se livrer à qui partage et donne » – et qu'il a honte, à l'assemblée, quand un individu malingre et crasseux s'assoit auprès de lui. Il dit aussi : « quand en finirons-nous avec ces liturgies et ces triérarchies qui nous tuent ?¹⁰¹ »

En fait, l'oligarque de Théophraste superpose trois dimensions : la première (celle qu'a surtout retenue La Bruyère) est morale : à travers la démarche et le comportement, on devine une morgue tout aristocratique ; la seconde est sociale – il s'agit de quelqu'un de riche, qui porte beau, ne supporte pas le contact avec le peuple et vitupère contre l'impôt sur les grandes fortunes ; la critique en règle des institutions démocratiques constitue enfin la dernière dimension : celle d'un opposant politique partisan d'un autre régime.

Si, suivant l'exemple de la Bruyère, nous essayons de transposer à notre époque ce personnage, nous nous heurtons à une difficulté immédiate : c'est qu'il n'existe plus, chez nous, d'ennemi de la démocratie. Tout le monde veut le bien du peuple, chez ceux qui aspirent à gouverner. On imagine mal un parti oligarchique, proposant explicitement de réserver le pouvoir à une élite. Cela ne serait pas politiquement correct – ni même concevable. Il n'y a plus que des démocrates, le débat portant plutôt en apparence sur les moyens d'améliorer la situation des masses, entre ceux qui donnent la priorité à la prospérité économique ou ceux qui veulent d'abord le bien-être social – avec, on le sait, des frontières de plus en plus floues entre ces différents partis.

Les oligarques ont-ils donc disparu de notre horizon politique ? Rien n'est moins sûr. Tout d'abord, il faut préciser ce que les Grecs entendaient par ces deux régimes antagonistes, démocratie et oligarchie. La démocratie athénienne, rappelle David Van Reybrouck dans un essai récent, « est non seulement un gouvernement pour le peuple, mais un gouvernement par le peuple. »¹⁰² À Athènes, la plupart des magistratures étaient désignées par

tirage au sort. À l'inverse, deux éléments principaux caractérisent l'oligarchie selon Aristote. L'un est le pouvoir des riches. « *Il faut dire qu'il y a plutôt gouvernement du peuple là où les hommes libres sont souverains, et oligarchie quand ce sont les riches ; or il se trouve que ceux-là sont en grand nombre, ceux-ci en petit nombre.* » L'autre critère est le recours aux élections, qui caractérise donc non pas la démocratie, attachée au tirage au sort, mais l'oligarchie. « *Ainsi à ce qu'il paraît, démocratique est le fait d'avoir des magistratures tirées au sort, oligarchique des magistratures électives.* ¹⁰³ » David Van Reybrouck rappelle comment, juste après la Révolution française puis au moment de rédiger la Constitution des États-Unis, les juristes, qui ne faisaient pas confiance au peuple, optèrent délibérément pour une démocratie élective, si bien implantée dans nos esprits désormais que les deux notions se confondent : la démocratie est assimilée aux élections, et inversement. Or nous avons désormais recours à celles-ci en toutes circonstances : on est censé élire, entre des motions touffues et fort indigestes, les orientations des partis et des syndicats ; on élit le plus beau roman de la rentrée, la Reine du muscadet, le joueur du match, la voiture de l'année. Parmi les explications

de la désaffection pour le vote démocratique, on peut prendre en compte le fait qu'à force d'être galvaudée, la procédure de l'élection perd de son attrait : nous sommes fatigués de voter pour n'importe quoi. Mais il n'y a bien sûr pas que cela. Si l'on se réfère aux deux critères d'Aristote, on s'aperçoit que notre démocratie met des oligarques au pouvoir. Ceux-ci sont de deux natures : les plus visibles sont nos responsables élus qui, au nom des compétences acquises, répugnent à céder leur place, sans prendre conscience que l'expérience a aussi ses effets pervers en termes d'accoutumance. La politique est devenue un métier, ce qui est tout à fait contraire à l'esprit de la démocratie athénienne (même si sa réalité historique est plus complexe). Moins en vue sont les dirigeants économiques liés à des intérêts financiers dont la puissance n'est plus à démontrer. L'oligarque de Théophraste menaçait de quitter la cité : ceux-ci, dénonçant comme lui l'excès d'impôt, menacent à l'occasion d'aller investir à l'étranger, voire de s'installer dans des pays à la fiscalité plus accommodante... Nos oligarques modernes se distinguent comme ceux d'Athènes par leur tenue : ils portent la cravate qui les met au-dessus du commun des mortels – ou le tailleur strict des

femmes puissantes. Ces élites politiques et financières entretiennent des rapports plus ou moins discrets, se retrouvent dans des clubs privés, et ne prennent guère le métro où l'on risque de se trouver au contact de quelque pouilleux populaire. Elles se gardent bien de critiquer les institutions démocratiques avec lesquelles elles font bon ménage : tout au plus, si un dirigeant est mis en cause dans une affaire compromettante, on le voit parfois accuser ces sycophantes¹⁰⁴ modernes que sont les journalistes, et dénoncer l'acharnement judiciaire dont il est victime. Il est plus facile d'aimer le peuple, à bonne distance, quand c'est lui qui vous abandonne le pouvoir...

La démocratie est devenue de nos jours une appellation obligatoire et non contrôlée, dont l'élection constitue l'indispensable formalité – un peu à la manière de ces tampons nécessaires à la validation des passeports, mais qui ne changent rien à leur destination préétablie. On peut même reconnaître assez facilement sous ce nom unique, à travers les différents continents, l'éventail de tous les régimes répertoriés depuis l'Antiquité : tyrannie, monarchie, aristocratie, etc. La mondialisation, l'emprise de l'économie et de ses

mécanismes complexes favorisent, en Europe, la montée des oligarchies : comme hier à Athènes, le partage du pouvoir – et non seulement sa délégation – constitue le grand défi de nos démocraties modernes.

[101.](#) Théophraste, *Caractères*, 26.

[102.](#) David Van Reybrouck : *Contre les élections* (Babel, 2014) – essai fort stimulant, auquel les lignes qui suivent sont redevables. Il faut rappeler que « le peuple » ne représente pas l'ensemble de la population : ni les femmes, ni les esclaves, ni les étrangers n'ont voix à l'assemblée.

[103.](#) Aristote, *Politique*, Livre VI, ch. 3, 7 et ch. 7, 3.

[104.](#) À Athènes les sycophantes, qui dénonçaient leurs concitoyens et intentaient contre eux une action en justice, pouvaient toucher une partie de l'amende en cas de condamnation. Ce n'est pas le cas de nos journalistes du *Canard Enchaîné* ou de *Mediapart* !

Marc Antoine et le droit à l'oubli

Un des lieux communs les plus répandus consiste à dire qu'on est tous égaux devant la mort. Sans doute est-ce vrai d'un certain point de vue : « *Le pauvre en sa cabane, où le chaume le couvre, / Est sujet à ses lois ; / Et la garde qui veille aux barrières du Louvre / N'en défend point nos rois.* » dit le poète¹⁰⁵. Mais on peut contester cette évidence : d'abord les conditions mêmes dans lesquelles on meurt peuvent s'avérer extrêmement diverses, suivant les circonstances et les milieux sociaux. Et puis, si l'on s'en réfère à l'Histoire, les morts se rangent en deux grandes catégories : ceux dont on se souvient et ceux qui sont irrémédiablement

voués à l'oubli – l'immense majorité. Il suffit de trois ou quatre générations pour tomber dans l'anonymat le plus complet : un siècle après leur disparition, la plupart des hommes sont ainsi complètement retournés au néant dont ils sont sortis. Les morts illustres, eux, ont le privilège de se survivre : on dira qu'ils n'en jouissent guère, mais le souhait de voir son nom aborder *heureusement aux époques lointaines* constitue sans nul doute une motivation non négligeable dans la quête du pouvoir ou la création artistique : « *J'ai achevé un monument plus durable que l'airain* » se réjouit ainsi Horace¹⁰⁶.

Concernant cette aspiration générale à la postérité, il existait dans la Rome antique une curieuse pratique, dont Marc Antoine fut un des premiers à faire les frais, après son suicide consécutif à la bataille d'Actium. « *[Les Romains] supprimèrent ou effacèrent ses marques d'honneur, considérèrent comme néfaste le jour de sa naissance, et le prénom de Marcus fut interdit à tous ses parents*¹⁰⁷. » Dans le texte grec de l'historien Dion Cassius, ces décrets d'infamie sont le pendant des honneurs accordés à son vainqueur Octave : à celui-ci les arcs de triomphe et la célébration solennelle de son jour natal, la gloire pour les générations futures ;

au vaincu la malédiction de l'oubli programmé. *Damnatio memoriae* : littéralement « condamnation de la mémoire » tel est le nom donné – plus tardivement – à cette série de mesures votées par le Sénat ou parfois décidées directement par l'empereur. Outre les dispositifs mentionnés pour Antoine, elles pouvaient également comporter d'autres pratiques : le martelage des statues ou des inscriptions rappelant l'identité de l'ennemi du peuple, la fusion des monnaies à son effigie, la proscription complète de son nom¹⁰⁸. Bien entendu, ces mesures visaient essentiellement des hommes de pouvoir et ce furent essentiellement des empereurs (Domitien, Commode, Héliogabale, etc.) ou leurs proches (Messaline) qui en furent victimes, dans la lutte implacable qui se jouait autour de la puissance impériale¹⁰⁹.

Cet acharnement sur le vaincu après sa mort montre combien le goût du pouvoir ne se réduit pas à sa jouissance immédiate, mais comporte, jusque dans la haine, la conscience d'une autre dimension : il ne suffit pas de vaincre, il faut faire oublier l'existence même de l'adversaire malheureux. Cette attitude n'est pas le propre des Romains : elle se retrouve à différentes époques et, beaucoup plus près de nous, Staline en a donné

des illustrations particulièrement saisissantes, en faisant effacer sur des photos retouchées la présence d'anciens collaborateurs tombés en disgrâce, et poussant même parfois le scrupule jusqu'à faire assassiner toute leur famille, comme ce fut le cas pour Lev Kamenev. À l'échelle collective, toutes les formes de négationnisme participent aussi de cette *damnatio memoriae*.

Toute société organise sa mémoire. Aucune célébration officielle n'est neutre, en effet : elles procèdent toutes d'un récit que le pouvoir cherche à imposer à la postérité, en privilégiant certains événements au détriment d'autres moins avantageux. On est toujours plus enclin à commémorer les victoires que les défaites, qui ne donnent guère de noms à nos rues ; et en France par exemple les « héros de Verdun » seront plus volontiers invoqués que les morts de Diên Biên Phu, comme si l'issue de la bataille ou le bien-fondé d'une guerre qu'ils n'ont pas choisie changeait quelque chose à la souffrance et aux mérites des soldats qui y laissent leur vie... Il appartient bien sûr à l'historien de corriger ces présentations tendancieuses, mais lui-même n'est pas exempt de toute pression idéologique. On constate cependant que, dans le cas qui nous

occupe, le fait même qu'on puisse citer les victimes d'une *damnatio memoriae* suffit à montrer qu'elle a échoué : le chroniqueur a fait son travail – et en l'occurrence sa défaite n'a pas empêché Marc Antoine (bien aidé par son idylle avec Cléopâtre) de passer à la postérité. Il en serait d'une *condamnation de la mémoire* pleinement aboutie comme du crime parfait : on ne peut, par définition, en rien savoir.

On peut risquer une analogie entre la mémoire collective et le souvenir individuel : une sélection s'opère, qui ne privilégie pas forcément les faits les plus importants. De même qu'en vieillissant on s'aperçoit avec étonnement qu'on a oublié des gens, ou des événements, qui ont pourtant compté dans notre existence pour se souvenir de faits en apparence insignifiants – un jouet perdu, le crissement particulier d'une chaussure sur la route, une réflexion d'un professeur, *une bulle formée contre une plante aquatique par l'eau de la rivière et qui crève aussitôt*¹¹⁰ – de même rien ne dit que les événements retenus par l'Histoire aillent à l'essentiel. « *Saint Louis avec son chêne, Bayard mourant, quelques férocités de Louis XI, un peu de Saint-Barthélemy, le panache du Béarnais* » : le kaléidoscope des rêveries d'Emma Bovary est

certes une caricature, mais assez suggestive de l'arbitraire du récit historique. Le regard collectif sur le passé procède des mêmes processus de refoulement et de mystérieuses promotions que la mémoire individuelle. Et l'historien le plus rigoureux ne peut échapper au choix, c'est-à-dire au parti pris, non seulement dans le tri des événements mais dans la présentation même qu'il fait d'une époque et de l'enchaînement des causes et des effets¹¹¹.

Borges, dans une de ses nouvelles¹¹², imagine un homme dont la mémoire absolue restitue dans le détail tous les événements qu'il a vécus : il s'agit, c'est le cas de le dire, d'une fiction ! Au niveau collectif, cette fiction est pourtant devenue réalité : avec Internet, aucune trace d'un événement ne s'efface ; tout est mis sur le même plan, sans hiérarchie, et à la portée de chacun grâce aux moteurs de recherche. L'expression latine peut prendre ainsi un nouveau sens, en interprétant *memoriae*, cette fois-ci, comme un génitif subjectif : celui d'une mémoire qui peut tous nous condamner. Le souvenir collectif d'un acte infamant, en effet, apparaît comme éminemment redoutable, et son effacement devient un enjeu vital pour le principal concerné, qui ne demande

qu'à retourner au néant d'où le réseau l'a fait sortir. De là la naissance d'un nouveau concept qui est, d'une certaine manière, le pendant du châtement infligé à Antoine et consorts : le *droit à l'oubli*. Le 13 mai 2014, la Cour de Justice de l'Union Européenne a ainsi donné raison à un citoyen espagnol qui demandait l'effacement de ses données personnelles sur Google. Sans doute la symétrie avec la *damnatio memoriae* doit-elle être relativisée : car ce *droit à l'oubli* concerne davantage les vivants – en l'occurrence il s'agissait d'effacer la trace d'une saisie consécutive à un endettement – et ne remet pas forcément en cause cette aspiration de chacun à laisser une trace après sa disparition. Si la *damnatio memoriae*, qui entend précipiter les morts honnis dans le gouffre du néant, constitue bien une forme de damnation, le droit à l'oubli, lui, en laissant aux vivants la chance de se réparer, ouvre l'espace de la rédemption. Car avant que la tombe ne se referme sur l'œil divin de la conscience, Caïn doit faire face, aujourd'hui, à l'œil multiple du Grand Frère : *Big Brother* est parmi nous, avec sa mémoire infatigable de grand insomniaque.

[105](#). Malherbe, *Consolation à M. Du Périer sur la mort de sa fille*.

[106](#). Horace *Odes* III, 33.

[107.](#) Dion Cassius, *Histoire romaine*, LI, 19, 4.

[108.](#) Cf. en particulier Dion Cassius *Histoire romaine* LXXVII, 12, lorsque Caracalla cherche à éliminer la mémoire de son frère Géta après l'avoir assassiné, en 211 apr. J.-C.

[109.](#) Comme le souligne Lucien Jerphagnon, (*Au bonheur des sages*, Desclée de Brouwer, 2004) la rotation des magistratures, et la moindre affectivité attachée à la figure du pouvoir exposaient moins la République à ce phénomène que le régime impérial. L'éviction de Marius par Sylla donna lieu cependant à des conduites de ce type.

[110.](#) Proust, *Du côté de chez Swann*. Toute la phrase mérite d'être citée : « *et pourtant ce parfum d'aubépine qui butine le long de la haie où les églantiers le remplaceront bientôt, un bruit de pas sans écho sur le gravier d'une allée, une bulle formée contre une plante aquatique par l'eau de la rivière et qui crève aussitôt, mon exaltation les a portés et a réussi à leur faire traverser tant d'années successives, tandis qu'alentour les chemins se sont effacés et que sont morts ceux qui les foulèrent et le souvenir de ceux qui les foulèrent.* »

[111.](#) Voir Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire* (Points-Seuil) : « *Les historiens racontent des intrigues, qui sont comme autant d'itinéraires qu'ils tracent à leur guise à travers le très objectif champ événementiel. [Or] un itinéraire doit choisir et ne peut passer partout.* » Et plus loin : « *Le nombre de causes découpables est infini.* »

[112.](#) Funes ou la mémoire, in *Fictions* (Folio-Gallimard).

Sénèque et la haine du temps libre

(publié sur le site « La vie des Classiques » le 3 septembre 2015)

« *Je suis surbooké* ». L'expression, fort employée, et souvent teintée d'une satisfaction à peine dissimulée, est une des plus significatives de notre société. Naguère, on se reconnaissait plutôt *débordé* – terme qui suscite volontiers l'image d'un flot d'affaires venant vous submerger de l'extérieur. Le *franglicisme* à la mode implique un rapport au temps un peu différent : le mot vient, comme on le sait, de cette pratique commerciale qui consiste à réserver plus de places qu'on en a de réellement disponibles. Si l'on peut être « débordé » par un concours de circonstances indépendant de sa volonté, nul n'est *surbooké*, en revanche, sans que sa responsabilité individuelle ne soit impliquée :

cette situation est donc le résultat d'engagements personnels consentis, à défaut d'être assumés... On notera par ailleurs que l'expression se retrouve souvent dans la bouche de personnes exemptes d'obligations professionnelles, en particulier ces retraités alertes qui forment désormais une classe importante de la société. Elle renvoie à une sorte d'angoisse du temps libre où se superposent deux éléments hétérogènes : la crainte de perdre son temps en vivant des moments qui ne produisent rien ou qui ne profitent pas, et quelque chose de plus métaphysique qui relève de l'Ennui pascalien : l'angoisse d'avoir à affronter le vide de l'existence et le besoin de meubler celle-ci par toutes sortes de divertissements.

On serait tenté, suivant la première observation, de relier cette inflation d'activités programmées à l'avènement du capitalisme moderne : cette frénésie de rendement qui l'accompagne, après avoir conquis le monde du travail, semble avoir désormais débordé sur la « civilisation des loisirs ». Or on est surpris de trouver déjà dans Sénèque, au I^{er} siècle apr. J.-C., une dénonciation très vigoureuse d'un comportement similaire chez ses contemporains. Ainsi son traité *De la brièveté de la vie*, sans donner évidemment au fameux *time is*

money le sens que lui confère notre monde productiviste, file la métaphore financière pour évoquer, dans une intention opposée, notre rapport au temps : « *Il en est ainsi : nous ne recevons pas une vie brève, c'est nous qui la rendons telle : nous ne sommes pas pauvres mais nous gaspillons. Un trésor royal, quand il est tombé dans les mains d'un mauvais maître, se voit dissipé en un instant, alors que même une modeste fortune, confiée à un bon garde, s'accroît à l'usage : ainsi notre vie s'étend largement pour qui sait en disposer.* » Et plus loin : « *Nul n'évalue le prix du temps : on use de celui-ci sans retenue, comme s'il était gratuit*¹¹³ ».

Or la cible essentielle du philosophe, ce sont ceux qu'il appelle les *occupati*. Le terme, déjà utilisé par Cicéron, est plus fort en latin que son descendant français. Le latin *occupare*, qui désigne l'action d'arriver le premier pour s'emparer d'un bien, est plus proche du sens de *accaparer* : la hâte qu'il connote nous rapproche donc de nos *surbookés* d'aujourd'hui. On sait que la société romaine, qui pouvait se reposer pour toutes les tâches ingrates sur les esclaves comme nous sur les machines, était composée en grande partie de gens oisifs, et les *occupati* énumérés par Sénèque dans les exemples qu'il prend ne sont pas forcément des

individus qui se dépensent beaucoup : on y trouve des collectionneurs, des spectateurs de jeunes garçons à la lutte, des gens qui passent leur temps chez le coiffeur, des passionnés de chant, des indolents qui se font porter en litière, des joueurs d'échecs¹¹⁴, des amateurs de bronzage (*ceux qui se font cuire au soleil*, nous dit-il plus précisément)...

Sénèque oppose toutes ces occupations futiles au véritable temps libre, qui est aussi le temps de la liberté intérieure, c'est-à-dire l'*otium*. La vie de ces gens-là, nous dit-il en maniant l'oxymore, loin d'être paisible (*otiosa*) relève plutôt d'un empressement paresseux (*occupatio desidiosa*) ou d'un mol affairément (*iners negotium*)¹¹⁵. Il s'agit d'abord de se fuir soi-même, en aliénant sa propre existence. Or c'est précisément en remplissant artificiellement son temps qu'on le raccourcit. Cette course perpétuelle aux occupations, en effet, nous projette constamment vers l'instant suivant : « *chacun précipite sa propre vie, souffre du désir du futur et de l'ennui du présent.* » Et plus loin : « *le plus grand obstacle à la vie est l'attente, qui est suspendue au lendemain et anéantit le jour présent* »¹¹⁶. Le véritable *otium*, au contraire, échappe à la tyrannie des occupations programmées aussi bien qu'à l'avance inexorable du temps ; il permet

d’embrasser tous les siècles et de converser par la lecture avec les sages qui nous précèdent : on a compris qu’entre Lucrèce et le journal télévisé, Sénèque a fait son choix...

Semblables à ces Romains évoqués par Sénèque, nous n’avons de cesse de combler notre temps libre par des moyens plus ou moins artificiels. Tout instant de *loisir* semble aspirer l’activité qui viendra le remplir : la double acception du terme est là pour nous le rappeler. On notera d’ailleurs qu’on trouve la même ambivalence dans le latin *vacare*, qui désigne à la fois le fait de n’avoir rien à faire et d’être occupé à quelque chose. Non seulement nous pratiquons toutes sortes d’« activités » assez similaires à celles mentionnées ci-dessus, mais nous consacrons des heures aux médias, la télévision en particulier, qui nous arrachent à nous-mêmes aussi efficacement que ces spectacles dont les Romains faisaient leur pain quotidien. Or le temps médiatique, qui nous régit largement, est dominé par cette impatience que dénonçait le philosophe antique. Les journalistes, à l’affût permanent du scoop, obsédés par la pointe de l’actualité, sont constamment dans l’anticipation : ils n’attendent plus qu’un événement ait lieu pour en parler, réduits à de

hasardeuses conjectures, voire de désastreuses imprudences. Jean-Claude Guillebaud, qui pointe cette attitude¹¹⁷, y voit le signe du rapport perverti que nous entretenons avec le temps, désormais découpé non plus par le rythme des fêtes traditionnelles, mais par la précision infinitésimale de nos instruments modernes : « *Le temps, haché menu, déferle littéralement sur nous. Il nous invite sans cesse à presser l'allure. L'ennui, c'est que la durée apaisée et la lenteur minimale sont constitutives de la vie.* »

Le pire est que les enfants eux-mêmes sont très tôt soumis à cette *injonction dominatrice*, pour reprendre l'expression de Guillebaud : il faut à tout prix les occuper, les inscrire à des activités et, faute de mieux, les coller devant la télévision de peur qu'ils ne s'ennuient. Il faudrait savoir parfois, comme le dit aussi Montaigne¹¹⁸, résister à la tentation de combler ce vide du temps disponible et retrouver les bienfaits du désœuvrement. Dans un des chapitres du *Grand Meaulnes* consacré à *La fête étrange* on voit le héros parcourir la mystérieuse demeure où les adultes exaltés organisent rondes et farandoles. Il entre soudain dans une pièce silencieuse. « *Là aussi c'était fête, mais fête pour les petits enfants* », nous dit le récit. Et

voici en quoi consistent leurs occupations : « *Les uns, assis sur des poufs, feuilletaient des albums ouverts sur leurs genoux ; d'autres étaient accroupis par terre devant une chaise et, gravement, ils faisaient sur le siège un étalage d'images ; d'autres, auprès du feu, ne disaient rien, ne faisaient rien, mais ils écoutaient au loin, dans l'immense demeure, la rumeur de la fête.* » La fête absolue, c'est de n'avoir rien de prévu, rien à faire, et de devoir ne rendre des comptes à personne. Du moins jusqu'à un certain âge...

[113.](#) Sénèque, *De brevitae vitae*, I,4 et VIII,2.

[114.](#) Plus précisément de *latrunculi*, l'ancêtre du jeu d'échecs.

[115.](#) Sénèque, *De brevitae vitae*, XII 2 et 5.

[116.](#) Sénèque, *De brevitae vitae*, VII,8 et IX,1.

[117.](#) « *Une impatience très barbare* », CinéTéléobs du 10 mai 2014.

[118.](#) « Je n'ai rien fait aujourd'hui. – Quoi ? N'avez-vous pas vécu ? » *Essais*, III, 13.

Pythagore et les commandements du régime

Cinquante-deux unes à trouver dans l'année, c'est beaucoup. Bien sûr l'actualité fournit du grain à moudre aux hebdomadaires, mais les rédactions savent que sur ce terrain-là elles ne peuvent rivaliser avec les quotidiens, eux-mêmes dépassés désormais par l'information en continu sur le réseau ou les chaînes spécialisées. Alors les couvertures s'ouvrent largement aux sujets de société : mais ceux-ci ne sont pas infinis... Une fois épuisés *la fin des tabous, les nouveaux parents, le nouveau féminisme, la médecine de demain, faut-il interdire la prostitution, le classement des hôpitaux, l'immobilier dans votre région*, le marronnier laisse

tomber sa dernière feuille, celle qui gagne à tous les coups : « *Régime alimentaire : les dernières données de la science* ». Les constats sont sans appel, les conseils impérieux. Le lecteur – ou la lectrice – découvre avec effarement que les recommandations d’hier, appliquées avec tant de zèle, sont aujourd’hui obsolètes. Quelques mots inconnus apparaissent, qui épouvantent aussitôt par leur étrangeté. Une ou des lettres grecques affublées d’un chiffre ou d’un signe mathématique : il n’en faut pas plus pour donner un habillage scientifique irréfutable à la récente « découverte ». La prescription est d’autant plus péremptoire qu’elle remplace une prescription ancienne opposée, comme si elle avait conscience de sa précarité : la science, n’est-ce pas, ne cesse de progresser, et il se pourrait bien que cet aliment, ce composant chimique qu’on a portés aux nues hier et voués maintenant aux gémonies (ou l’inverse) ne retrouvent à l’occasion d’un nouveau renversement leur statut précédent. Aussi rien ne vaut, pour emporter la conviction, l’autorité de quelque personnage à la mode, dont le prestige scientifique, appuyé par un livre à fort tirage, paraît aussi élevé que fut soudaine l’habile promotion dont il a su bénéficier...

« Il défendait de consommer les animaux, cherchant à entraîner et habituer les hommes à une nourriture simple, de manière à ce qu'ils aient toujours accès à des aliments faciles à se procurer, sans besoin de feu, et se contentent de boire de l'eau : car c'est ce qui produit la santé du corps et l'acuité de l'esprit¹¹⁹. »

Pythagore, dont il est question ici, relie le régime végétarien qu'il prône à tout un mode de vie frugal qui permet d'exploiter au mieux les ressources physiques et mentales. Mais on n'a pas affaire à un simple nutritionniste : on sait que ce sage, qui vivait dans l'Italie du Sud (ce qu'on appelle « La Grande Grèce ») au VI^e siècle av. J.-C., entretenait, selon la coutume des penseurs antiques, tout un groupe de disciples, et son domaine d'activité paraît avoir été fort étendu. Mathématicien (on connaît le théorème attaché à son nom), astronome (sa représentation du cosmos était fondée sur les nombres et les proportions), naturaliste, savant donc, mais aussi ascète et mystique, ce fut lui qui introduisit dans la culture grecque la croyance en la métempsychose, appelée à un grand retentissement. Cette croyance n'est d'ailleurs pas étrangère à son rejet de la viande. Voici un autre passage de Diogène Laërce où d'autres prescriptions alimentaires (mais la liste

complète est beaucoup plus longue) débouchent sur un portrait du personnage :

Plus que tout il défendait de manger du rouget et de la mélanure¹²⁰, et voulait qu'on s'abstienne du cœur et des fèves. (...) Quant à lui on dit qu'il se contentait seulement de miel, de rayons de cire ou de pain, et qu'il ne goûtait pas de vin pendant le jour. Comme nourriture, il prenait la plupart du temps des légumes cuits ou crus, et rarement des fruits de la mer. Il portait une robe blanche, propre, et ses couvertures blanches étaient en laine : le lin n'était en effet pas encore arrivé dans ces contrées. Jamais on ne le vit aller à la selle, ni se livrer à l'amour, ni s'abandonner à l'ivresse. Il refusait la dérision et toute forme de complaisance, comme les railleries et les histoires grossières. Et même en colère il ne frappa jamais ni un esclave ni un homme libre.¹²¹

On voit dans ce portrait combien la légende s'est emparée du personnage : il faut savoir que neuf siècles environ séparent le biographe de son héros, et les informations données ici sont de deuxième ou troisième main, renvoyant plus à une tradition qu'à des données historiques. Effectivement très vite le pythagorisme fit école et se transmet par l'intermédiaire des groupes de fidèles, à la manière d'une secte, d'où le développement de

toutes sortes de légendes autour du fondateur prestigieux. Certaines d'entre elles, rapportées par Diogène Laërce, le font descendre aux Enfers et en revenir, ce qui le met à l'égal des demi-dieux Héraclès ou Orphée. (Les traditions orphiques et pythagoriciennes finirent d'ailleurs par se confondre). Bref Pythagore représente le gourou idéal : il a pour lui la caution scientifique, son sens des symboles et de l'herméneutique, la perfection du comportement, le détachement des contingences corporelles... et l'obsession alimentaire.

Il existe, entre religion et nourriture, une étroite collusion, qui met en jeu la notion de sacré. On sait que le sacré, fondamentalement, opère par distinctions, entre le temps profane et les fêtes, le pur et l'impur, le maudit et le bénéfique etc. C'est ainsi que dans la Bible le chapitre 11 du *Lévitique* oppose les animaux « qui ont le sabot fourchu » et qui ruminent, dont la chair est consommable, et les autres réputés impurs et non consommables. Parmi ceux-ci le lièvre, *parce que bien que ruminant, il n'a pas le sabot fourchu*, et le porc *parce que tout en ayant le sabot fourchu, fendu en deux ongles, il ne rumine pas*. De même quatre sourates éparses dans le Coran interdisent de consommer la chair d'une

bête morte, le sang, et la viande de porc. Sans doute peut-on chercher à rationaliser ces prescriptions en invoquant l'hygiène, un certain ascétisme, voire une manière de s'identifier ; elles renvoient néanmoins au fond même du fait religieux, à l'antique discrimination du sacré. C'est si vrai que l'Église, qui n'a eu de cesse de transformer en religion cette entreprise systématique de désacralisation que constitue l'Évangile (*Il n'est rien d'extérieur à l'homme qui pénétrant en lui puisse le rendre impur, mais ce qui sort de l'homme, voilà ce qui rend l'homme impur*¹²²), l'Église donc a rétabli, avec l'obligation d'abstinence des vendredis et de la période de Carême, l'interdit alimentaire caractéristique du fait religieux. Et l'on sait qu'à une certaine époque, notamment à l'apparition de la Réforme, « manger du lard » en Carême pouvait coûter très cher. Clément Marot, emprisonné au Châtelet pour un tel méfait, écrivit « à son ami lion » (Léon Jamet) une épître demeurée célèbre pour le tirer de ce mauvais pas. D'autres, moins chanceux, y laissèrent leur vie¹²³.

Or, si les religions se préoccupent du régime, on peut considérer que le régime, dans notre monde profane, est un des derniers refuges du religieux.

Notre vieux fonds fidéiste (« encore faut-il croire à quelque chose », comme dit Sganarelle à Don Juan) trouve là matière à nourrir son besoin de croyance et de prescriptions plus ou moins arbitraires ; et bien souvent, comme les fidèles acceptent de suspendre l'exercice de leur raison pour se plier aux exigences du dogme, les sectateurs des gourous nutritionnistes trouvent un bonheur quasi quiétiste à suivre aveuglément leurs recommandations. C'est ainsi que la religion du régime, à laquelle il est bien difficile d'échapper, possède ses dévots – végétariens purs et durs, farouches abstèmes, ou prosélytes enthousiastes des dernières tendances à la mode ; ses pratiquants routiniers, qui suivent mollement les conseils élémentaires ; et même ses esprits forts, qui ricanent des autres par devant mais surveillent en cachette leur taux de cholestérol et franchissent régulièrement la porte du laboratoire d'analyses, comme l'athée déclaré entre subrepticement dans une chapelle pour brûler un cierge à la Madone, parce qu'il vaut mieux mettre toutes les chances de son côté...

Son horreur des fèves fut fatale à Pythagore : parmi les différentes versions de sa mort, deux variantes nous rapportent qu'il fut rattrapé par des

ennemis qui le poursuivaient, après avoir refusé de traverser un champ de fèves. C'est ce qui rend si difficile l'appréciation des régimes : qu'on cède à l'attrait d'un mets ou qu'on le rejette farouchement, l'issue est toujours la même...

[119.](#) Diogène Laërce, *Vie, doctrine et sentences des Philosophes illustres*, Livre VIII, Ch. 1, 13.

[120.](#) De ce poisson on peut savoir, par l'étymologie du mot, qu'il avait la queue noire. Faut-il rattacher ces interdictions à un symbolisme des couleurs ?

[121.](#) *Ibidem*, livre VIII, ch. 1, 19.

[122.](#) Marc 7, 15.

[123.](#) Il est juste de reconnaître que le Concile Vatican 2, revenant à l'esprit évangélique, a beaucoup relativisé « les commandements de l'Église ». Ainsi voici ce que dit sur le Carême le texte consacré à la liturgie : « *La pratique de la pénitence, selon les possibilités de notre époque et des diverses régions, et selon les conditions des fidèles, sera favorisée.* » Sacrosanctum concilium, § 110.

Ovide et les sites de rencontre

Comment trouver la (le) partenaire avec qui l'on passera une nuit, un mois, un an – et plus si affinités ? Quelle part de hasard concéder aux jeux de l'amour ? Cette question ne date pas d'aujourd'hui. Elle présuppose cependant, chez les deux amants virtuels, une certaine liberté. Nous ne sommes ici ni dans le cadre social traditionnel du mariage arrangé par la famille, ni dans l'esclavage sexuel lié à la prostitution. Dans une société libre comme la nôtre, avec les moyens de communication dont nous disposons, elle prend toute son ampleur. Or il se trouvait que chez les Romains, entre les femmes mariées réputées

intouchables et les filles asservies au *leno* (ce terme latin désigne à la fois le marchand d'esclaves et le proxénète) existait une catégorie de jeunes femmes indépendantes et disponibles, qui porte bien son nom : les affranchies. C'est à cette catégorie de jeunes femmes qu'Ovide songe, à l'en croire du moins, en écrivant *L'art d'aimer*. Son ouvrage, imitant les traités techniques sur la chasse ou l'agriculture, examine presque systématiquement toutes les étapes de l'amour, et pose d'abord la question primordiale : par où commencer ? – Par les circonstances de la rencontre bien sûr, en particulier le lieu. Nous sommes à Rome, ville où converge le monde entier, et la population offre un choix quasiment illimité : « *Rome te donnera des filles si nombreuses et si belles que tu diras : elle possède tout ce qu'il y a dans le monde.* » Il suffit, nous dit Ovide en maniant la métaphore cynégétique, d'aller guetter le gibier là où il se trouve. Et d'énumérer tous les sites romains propices aux rencontres amoureuses : les portiques, où l'on déambule en toute disponibilité ; les processions religieuses ; le forum, véritable centre de la ville où résonnent discours politiques et judiciaires : « *Souvent en ce lieu les mots manquent à l'homme éloquent, surviennent des bouleversements, et c'est sa*

propre cause qu'il doit plaider » ; le théâtre : « cet endroit dépasse en abondance ton vœu : là tu trouveras de quoi aimer, de quoi pouvoir t'amuser, de quoi faire une touche éphémère, ou une conquête plus durable. »

Le cirque a aussi ses avantages, du fait de la promiscuité induite par les gradins : « *Pas besoin de doigts pour parler discrètement, ni de signes à recevoir par des hochements de tête : assieds-toi tout près de la belle, puisque personne ne t'en empêche ; serre ton flanc contre son flanc jusqu'où tu peux : par bonheur la ligne de séparation vous réunit bon gré mal gré, et la fille est obligée d'accepter ton contact, selon la loi du lieu. »* Là la conversation peut commencer par des banalités qui ne trompent personne, et ouvrent la voie à des gestes plus audacieux : « *Si par hasard, comme cela arrive, une poussière est tombée sur le sein de la fille, fais-la tomber avec tes doigts ; et s'il n'y a pas de poussière, fais-la tomber quand même. »* Les allusions à la chasse ne doivent pas nous abuser : il s'agit d'un gibier consentant ; ainsi au théâtre, lieu où l'homme est invité à *chasser de préférence*, les femmes « *viennent pour regarder, mais aussi pour être regardées : ce lieu met à mal la chaste pudeur.* »¹²⁴

Cependant tout le monde ne dispose pas, pour les rencontres amoureuses, de la liberté et des attractions variées offertes par une grande ville.

D'où, aujourd'hui comme hier, l'existence de lieux plus institutionnalisés, que les individus avides de trouver l'âme sœur – ou la chair consentante – pourront fréquenter avec profit. Longtemps le bal a constitué cette occasion privilégiée ; encore faudrait-il sans doute distinguer entre les zones rurales, qui ne préservaient guère la discrétion, et le bal de banlieue, plus canaille, et plus propice aux idylles sans lendemain. L'évolution de la société a par la suite promu les boîtes de nuit, réserve de chasse abondante pour les Nemrod du samedi soir. Ovide observait déjà que « *la nuit dissimule les défauts, pardonne aux imperfections et rend belle n'importe quelle femme*¹²⁵. » L'atmosphère d'une boîte est différente du bal : le bruit, la promiscuité, la consommation d'alcool, voire d'autres psychotropes, favorisent l'étourdissement physique au détriment de relations plus durables, et Vénus en sueur s'y montre plus facile, pour parler comme les poètes latins. Or si l'on en croit un article de Libération¹²⁶, les boîtes de nuit, comme l'Art selon Hegel, seraient désormais chose du passé. « *Démodées, concurrencées par les applis de rencontres... En trente ans, une boîte de nuit sur deux a fermé en France* », titre l'article. Les sites informatiques de rencontre et autres systèmes de

géolocalisation constitueraient désormais l'outil privilégié des amants virtuels : le réseau propose en effet, à l'instar de la Rome antique, « *tout ce qu'il y a dans le monde* », même si finalement les internautes ont tendance à privilégier la proximité, dans la mesure où la rencontre constitue bien le but déclaré. Les moyens dont dispose l'informatique, avec la multiplication possible des données objectives, peuvent sembler de nature à réduire la part de hasard de la rencontre (« *ce fut comme une apparition* ») au profit d'implacables programmations, un certain romantisme dût-il en faire les frais...

Le site web où s'affichent les profils des candidat(e)s à l'amour n'est cependant pas de même nature que la boîte de nuit qu'il serait en passe de supplanter. Il remplace plutôt, poste pour poste, comme on dit au football, les Petites Annonces, dont *Libé* s'était fait une spécialité dans les années 80. Dans un cas comme dans l'autre, en effet, on est d'abord mis en présence d'une absence, c'est-à-dire d'un pur désir, qui offre le champ libre à tous les fantasmes. Bien sûr le langage des Petites Annonces, réduit à quelques adjectifs stéréotypés, était infiniment plus limité que les échanges plus riches et personnalisés

autorisés par Internet, mais on reste, tant que la rencontre n'a pas eu lieu, dans le domaine du virtuel... Le bal ou la boîte de nuit – comme les sites romains énumérés par Ovide – mettent au contraire directement en présence d'une personne réelle, un premier contact s'opère par la danse qui unit les corps, et le désir s'oriente déjà vers la jouissance. Du vide désirant semble naître un plein, qui ne demande qu'à se confirmer. Cette opération qui consiste à détourner un être de son orbite solitaire pour l'entraîner vers sa propre attraction, c'est cela même qui constitue la séduction – action d'attirer à part, nous dit l'étymologie... On peut, bien sûr, séduire à distance, comme en témoignent mainte correspondance amoureuse ou plus d'un roman par lettres ; mais la distance condamne à l'exaspération stérile du désir, tandis qu'à la présence s'attachent déjà les prémices de l'amour...

La séduction trouve-t-elle pour autant son achèvement dans l'union physique ? C'est l'opinion générale, et la thèse de Don Juan¹²⁷. Ce n'est pas si sûr. Car comme le rappelle Ovide, qui se pose en spécialiste, l'art d'aimer ne s'arrête pas avec la consommation de l'acte sexuel, c'est même

après qu'il commence véritablement : « *Il n'y a pas moins de mérite qu'à la chercher à garder la conquête : dans le premier cas, il entre du hasard ; dans le second, c'est l'œuvre de l'art*¹²⁸. »

[124](#). Ovide, *L'art d'aimer* I, vers 55-56 ; 85-86 ; 90-92 ; 139-142 ; 149-151 ; 99-100.

[125](#). *Ibidem*, 249-250.

[126](#). *Retiens la nuit, Libération* du 29 août 2014.

[127](#). « Mais lorsqu'on en est maître une fois, il n'y a plus rien à dire ni à souhaiter ; tout le beau de la passion est fini. » Molière, *Don Juan*, I, 2.

[128](#). Ovide, *L'art d'aimer*, II, vers 13-14.

Alciphron et les traîne-misère

Que font ces jeunes assis par terre / habillés comme des traîne-misère ?/ On dirait qu'ils n'aiment pas le travail, / ça nous prépare une belle pagaille !

On n'a pas oublié ces vers qu'Alain Souchon fredonnait à la fin des années soixante-dix, dans une chanson où il alignait tous les propos convenus et autres caquetages d'une certaine classe sociale, censée vivre *dans les poulaillers d'acajou, les belles basses-cours à bijoux...* On les a d'autant moins oubliés que nos trottoirs urbains sont toujours occupés par une faune dépenaillée, légèrement provocatrice, qui impose ses chiens (auxquels elle finit par ressembler), ses cannettes

de bière, et son ostentatoire mépris des convenances aux braves gens qui passent, un peu gênés, en détournant la tête...

C'est aussi pour cela que nous touche cette lettre du père éploré d'un marginal assez semblable. Il s'agit d'un paysan qui a envoyé en ville son fils pour vendre les produits de la ferme, mais manifestement celui-ci a fait une mauvaise rencontre :

*Ayant observé l'un de ces insensés qu'à cause de leur démence on a pris l'habitude d'appeler chiens, il a surpassé le fondateur de leur groupe en imitant ses défauts. Et il donne à voir un spectacle repoussant et horrible, à secouer sa chevelure sale, le regard effronté, à demi-nu dans son manteau usé, avec sa sacoche pendue au cou et dans sa main un bâton de poirier, nu-pieds, crasseux, désœuvré. Il ne connaît plus ni les champs ni nous ses parents, au contraire il les rejette, disant que l'univers a été engendré par la nature, et que le mélange des éléments est la cause de sa naissance, non ses ascendants. Il est clair qu'il méprise l'argent, et a pris en haine l'agriculture. Insensible à la honte, il a banni toute pudeur de son visage...*¹²⁹

Ce texte est un écrit fictif : il a été rédigé par le rhéteur Alciphron vers la fin du II^e ou au début du

III^e siècle apr. J.-C., mais fait référence, comme tout le reste de l'œuvre, à la société athénienne du IV^e siècle av. J.-C. Les *Lettres de pêcheurs, de paysans, de parasites et d'hétaïres* ont en effet la particularité, assez rare dans l'Antiquité, de faire parler les laissés-pour-compte de la société. On peut saluer, même s'il s'agit d'une reconstitution, la justesse psychologique du trait, et en particulier la détresse de ce père qui voit son fils rompre avec la tradition familiale et se détourner d'un avenir confortable tout tracé. Ce constat désabusé qu'*il a pris en haine l'agriculture*, c'est-à-dire le mode de vie et les valeurs auxquels s'identifie ce paysan, a quelque chose de pathétique. Or ce père bafoué transforme son désarroi en une colère accusatrice qui s'en prend à la fin de la lettre (non citée ici) aux responsables de la dérive de son fils : ceux qu'*on a pris l'habitude d'appeler chiens*.

On peut reconnaître assez aisément, dans les allusions faites à ce groupe et à leur fondateur, les philosophes cyniques et le plus connu d'entre eux : Diogène. Celui-ci aurait ainsi persuadé son disciple Cratès de laisser ses terres en friche et de jeter tout l'argent qu'il possédait¹³⁰. Le terme cynique vient précisément de l'adjectif grec qui renvoie au chien. Diogène, loin de rejeter ce

qualificatif méprisant, le revendique : « *Pendant un repas, certains convives lui jetèrent des os comme à un chien ; alors quittant sa place il leur pissa dessus comme un chien.* » raconte son homonyme Diogène Laërce. Et plus loin : « *Alexandre le rencontrant un jour lui dit : “Je suis le grand roi Alexandre.” “Et moi, dit-il, je suis Diogène le chien.” On lui demanda pourquoi il était appelé chien : “Parce que, dit-il, quand on me donne, je remue la queue, quand on ne me donne pas, j’aboie, et quand on est méchant, je mords”*¹³¹. » Provocateur, effronté, rivant leur clou à tous ceux qui viennent le voir (de Platon à Alexandre), campant sur la place publique où il se masturbe à l’occasion, prônant la communauté sexuelle, Diogène a tout d’un de ces clochards pittoresques assez éloquents pour mettre en scène leur marginalité et prendre à partie les passants – espèce qui, naguère assez répandue, semble désormais en voie de disparition.

Le rejeton dont il est question dans la lettre s’avère apparemment moins brillant. Deux qualificatifs peuvent retenir notre attention : l’un, *apotropaion*, (qui fait se détourner, repoussant) suggère que loin d’attirer les passants, comme Diogène, par son comportement pittoresque, il serait plutôt un pôle répulsif ; l’autre, *apraktos*,

peut être chargé de deux acceptions différentes : « qui ne fait rien » (*désœuvré*) ou « avec lequel il n'y a rien à faire, rétif à toute remontrance, incurable ». Il reste cependant assez de ressources à ce fils rebelle pour renier son père à l'aide d'une théorie assez nébuleuse (écho de Démocrite ?) faisant appel à la nature : on songe à ces doctrines plus ou moins fumeuses du New Age par lesquels certains hippies justifiaient leur mode de vie, il y a quelques décennies.

Les jeunes qu'on croise sur nos trottoirs urbains provoquent le même sentiment de répulsion et d'impuissance que la cohorte désœuvrée des disciples de Diogène. Dans notre société qui évolue si vite que la tradition est plutôt considérée comme un frein au progrès, leurs pères ne les voyaient sans doute pas prendre leur succession professionnelle, mais ils avaient certainement rêvé d'un autre avenir pour eux. Quels drames familiaux, quel enchaînement de dérives les ont fait échouer là ? Ils ne justifient pas leur état par un discours, fût-il fumeux ou provocateur, sur la société ou la condition humaine. Du reste, il n'est personne pour les écouter, et pas de danger que le maître du monde vienne leur adresser la parole ou leur faire de l'ombre. Ils ne parlent guère qu'entre

eux, ou aux policiers municipaux chargés de canaliser leurs éventuels débordements. Tout se passe comme si, ayant renoncé à s'exprimer, ils n'objectaient au reste du monde que leur présence opiniâtre et dérangeante. Rétifs à toutes les normes sociales, ils ont fait de la rue leur résidence principale, préférant d'autres addictions à celle du confort moderne, qui régit le commun des mortels...

Avec un brin de cynisme, on pourrait dire : « une vie de chien... »

[129](#). Alciphron, *Lettres de pêcheurs, de paysans, de parasites et d'hétaïres*, livre III, XL.

[130](#). Diogène Laërce, *Vie, doctrine et sentences des Philosophes illustres*, Livre VI, Ch. 6, 87.

[131](#). Diogène Laërce, *Vie, doctrine et sentences des Philosophes illustres*, Livre VI, Ch. 2, 46 et 60.

Naines et les experts

Au début de *La Chanson de Roland*, on voit le roi païen Marsile, dominé depuis sept ans par Charlemagne, ourdir un plan diabolique pour tromper son ennemi. Blancandrin, qui a conçu cette ruse, est envoyé dans le camp des chrétiens avec pour mission de circonvenir l'Empereur. À l'en croire, le roi sarrasin s'apprête à se convertir, et à couvrir Charlemagne de cadeaux, si celui-ci veut bien l'accompagner en France. Il s'agit bien sûr pour les Sarrasins d'éloigner d'Espagne la puissante armée de Charles, quitte à envoyer à la mort les otages garants des fausses promesses de Marsile.

Un tel revirement, de la part d'un roi qui sert Mahomet et se trouve en fâcheuse posture, a de quoi susciter la méfiance de l'empereur : mais que ne ferait-on pas pour « *guarir* » un païen ! Aussi Charlemagne décide-t-il de réunir son conseil : tous les barons s'assemblent sous un pin et, nous dit la geste, « *plus de mille Francs de France* ». Charlemagne rapporte les propositions de Marsile ; il mentionne tous les animaux, tout l'or dont celui-ci veut lui faire don, et fait part de sa demande de suivre l'empereur à Aix pour se faire chrétien : « *Mais je ne sais quel en est son courage* (comprendons : *cœur*) » ajoute-t-il. Les Français recommandent d'abord la prudence qui s'impose, puis le débat s'ouvre.

Le premier à parler est Roland, qui s'exprime avec véhémence. Il rappelle une précédente trahison de Marsile, dans un contexte analogue, et conseille fermement à Charlemagne de continuer la guerre. L'empereur paraît hésiter, ne répond pas à son neveu. Ganelon, dont l'hostilité à Roland, qui éclatera au moment du choix de l'ambassadeur, semble déjà latente, émet un avis contraire, dénonçant le « conseil d'orgueil » qui vient d'être donné, et recommande d'accepter l'allégeance de Marsile. C'est alors qu'intervient le

duc Naimes. Il s'agit d'un personnage considérable, le compagnon qui, possédant le privilège de chevaucher aux côtés de l'Empereur, lui sert à la fois de confident et de conseiller : « *Meilleur vassal n'avait en la cour nul* » dit l'auteur de la geste pour le présenter. Comme le vieux Nestor de l'Iliade, il incarne en quelque sorte la sagesse. Or Naimes n'hésite pas : il prend le parti de Ganelon, arguant que Marsile est vaincu, qu'il n'a plus ni châteaux, ni hommes à opposer aux Francs. Il faut donc accepter sa proposition et mettre fin à la guerre. Personne n'ose contredire un avis si éclairé : « *Disent Français : bien a parlé le duc !* » On sait ce qu'il en advient : Ganelon, choisi finalement comme ambassadeur, trahit Charlemagne et organise avec Marsile l'embuscade qui, piégeant l'arrière-garde de l'empereur, causera la perte de Roland et des meilleurs barons.

On peut considérer Naimes comme l'ancêtre des experts. La valeur d'un expert en effet n'a rien à voir avec la validité de ses conclusions : son autorité le dégage en quelque sorte de toute allégeance un peu vulgaire à l'exactitude de son arbitrage. De fait il incarne la compétence comme le vieux Nestor représente la sagesse : par une

sorte d'identification absolue. On serait mal venu de lui reprocher sa légèreté puisque c'est l'institution même qui l'a créé, lui déléguant symboliquement le soin du vrai comme le peuple délègue sa volonté au pouvoir souverain dans le schéma du *Contrat Social*. C'est qu'on s'accommode mal de l'incertitude, du flou, des zones d'ombre, de cette fâcheuse tendance du réel à épouser la nuance, l'équivoque, la complexité. On veut la chose « comme elle est », on veut du net, du simple, du chiffré, du tangible, du garanti sur mesure. Pour le cas qui nous occupe, effectivement, l'expertise répond à cette exigence : car les propositions de Marsile sont sincères ou mensongères, il n'y a pas de moyen terme : encore faut-il que l'expert ne se trompe pas... Mais dans la plupart des cas, l'expert moderne intervient sur des terrains plus glissants, face à des situations complexes, pour des diagnostics qui n'obéissent pas forcément à la logique binaire... La sentence, quelle qu'elle soit, sera immédiatement placée hors de portée des profanes, qui n'ont nul pouvoir de la contester. L'expert appartient à une sphère supérieure, posée comme telle au départ, c'est-à-dire au domaine du sacré. Il ne peut être contredit.

(Sauf par un autre expert... mais cela ne remet nullement en cause l'autorité de l'un et de l'autre).

Le duc Naimés a de beaux jours devant lui. Son avis désastreux n'altérera en rien l'estime que lui voue Charlemagne. On le voit, tout au long du récit, accompagner fidèlement son suzerain, qui continue de s'en remettre à lui, comme si rien ne s'était passé, et a même le bon goût de ne pas lui rappeler son erreur si funeste. Quand l'expert se trompe, c'est encore un expert. En termes aristotéliens : la nature de l'acte n'altère nullement la puissance...

Tacite et les plaisirs de la morosité

Le 20 avril 1971, le premier ministre Jacques Chaban-Delmas, s'exprimant devant l'Assemblée Nationale, fustigeait *certaines voix* un peu trop promptes, selon lui, à présenter négativement la situation du pays : « Il y a mieux à faire en ce printemps que de cultiver les plaisirs de la morosité ». À près d'un demi-siècle de distance, et vue avec nos yeux d'aujourd'hui, cette *morosité* semble effectivement un peu difficile à comprendre : la France émergeait enfin de ses guerres coloniales, le premier choc pétrolier n'avait pas encore plombé l'économie mondiale, la croissance assurait le plein emploi, la construction

européenne ouvrait un horizon prometteur face au bloc communiste – et l'on venait de marcher sur la lune... On serait donc tenté, à la suite de l'orateur, d'imputer le manque d'enthousiasme ambiant moins aux données objectives de l'époque qu'à cette éternelle propension des hommes à considérer davantage les maux qui les affectent que les biens dont ils peuvent jouir... Cette tendance générale, à en croire les observateurs, paraît particulièrement développée chez les Français : il est vrai qu'à la morosité des années soixante-dix a succédé, vingt ans plus tard, la « sinistrose » dénoncée par Mitterrand ; le désenchantement actuel n'a pas encore trouvé son terme emblématique, mais il ne faut pas désespérer : la richesse lexicale, nous apprennent les linguistes, est proportionnelle à la fréquence du référent...¹³²

Dans le domaine de l'évocation quasi masochiste du bruit du monde et de la fureur humaine, la palme revient sans conteste à l'historien Tacite. L'heureux oxymore de Chaban-Delmas paraît faible pour caractériser la sombre délectation avec laquelle, au moment où il présente l'ouvrage qu'il a consacré à sa propre époque, l'auteur des

Histoires passe en revue les maux qui l'ont marquée :

J'entreprends une œuvre riche en catastrophes, atroce par ses combats, traversée de séditions, cruelle jusque dans la paix. Quatre empereurs éliminés par le fer, trois guerres civiles, un grand nombre de guerres extérieures et souvent les deux à la fois. (...) Des villes ravagées ou ruinées sur le rivage très fertile de la Campanie ; et Rome dévastée par un incendie, les temples les plus antiques consumés, le Capitole même incendié de la main des citoyens. Des cérémonies profanées, des adultères au plus haut niveau, la mer emplie d'exilés, des rochers imprégnés de sang. Plus atroce encore la violence déchaînée dans la capitale : noblesse, richesses, magistratures refusées ou acceptées tenues comme autant de délits et, pour les vertus, une mort certaine... [133](#)

L'écriture de Tacite, toujours très dense, allusive, et comme retenue jusque dans l'hyperbole, rend encore plus saisissant le tableau apocalyptique qu'il dresse des convulsions de son temps – malheurs relevant pour l'essentiel de la conduite des hommes. On notera que, par un audacieux décalage, c'est à son livre même qu'il prête les qualificatifs dus à la cruauté de l'époque, conscient

que l'historien, véritable *auctor rerum*, substitue à la réalité le compte rendu qu'il en fait. Mais là où l'on atteint une sorte de sommet dans l'humour noir, c'est quand, sous couvert de corriger ce constat désastreux de la nature humaine, le narrateur fait état de quelques faits supposés reconforter le lecteur :

Le siècle ne fut pas cependant à ce point dépourvu de vertus qu'il n'ait fourni quelques bons exemples. Des mères accompagnèrent des enfants dans leur fuite ; des épouses suivirent leur mari en exil ; on vit des proches intrépides, des gendres pleins de fermeté, des esclaves s'obstinant dans la fidélité même sous les tortures, les suprêmes épreuves infligées à de grands hommes courageusement supportées et des fins égales aux morts exemplaires des anciens. (...) Jamais en effet plus atroces massacres du peuple romain ni signes plus clairs ne confirmèrent que la préoccupation des dieux n'est point notre tranquillité, mais leur vengeance¹³⁴.

Les exemples admirables que rappelle Tacite ne font que souligner davantage en contrepoint la cruauté des comportements qui les ont suscités, comme ces mouches destinées à relever le teint des belles d'autrefois... Bien entendu, toutes ces énumérations ne sont pas neutres, même si elles

correspondent à des faits objectifs identifiables par les contemporains. Elles procèdent d'une intention – celle de souligner le répit apporté par le nouveau règne de Trajan – et d'une vision du monde. On pratiquait jadis, dans les écoles, un exercice appelé *imitation de texte*, et qui consistait à transposer sur un autre objet les lignes d'un auteur célèbre. Il s'agissait d'abord de former les élèves à l'écriture littéraire, mais cet exercice avait un autre avantage : il montrait concrètement que, selon le mot de Proust, le style correspond à une « vision » indissociable de « la différence qualitative qu'il y a dans la façon dont nous apparaît le monde ». En reproduisant la syntaxe et la tournure des phrases, pour peu qu'on n'y mît pas trop de maladresse, on retrouvait aisément le regard spécifique et la sensibilité d'un auteur. Notre époque, comme les autres, peut ainsi être évoquée de la manière à la fois dramatique et désabusée du contemporain de Trajan :

« Je présente un siècle riche en catastrophes, ensanglanté d'attentats, déchiré par des combats atroces : l'Asie en proie à la misère ; l'Afrique minée par la famine et les guerres intestines ; l'Europe chancelante et doutant d'elle-même ; la capitale de l'État le plus puissant du monde attaquée en son

cœur même, ses tours prestigieuses consumées par le feu ; notre mer souillée d'innombrables cadavres d'émigrants ; partout les civils sans défense plus exposés que les militaires, le cynisme et la corruption des puissants, la haine et l'horreur armant la main des plus vulnérables...

Le siècle ne fut pas cependant à ce point dépourvu de vertus qu'il n'ait fourni quelques bons exemples : on vit des opposants fermes sous la torture, des otages supporter courageusement leur condition, des femmes outragées dans les troubles civils se relever en dénonçant leurs agresseurs, des journalistes mourir pour transmettre au monde la vérité. Jamais malheurs plus grands ne confirmèrent cette évidence : que les hommes agissent au nom des dieux ou sans leur caution, ce n'est pas du bien de leurs semblables qu'ils se soucient, mais de faire triompher leurs intérêts et d'assouvir leur vengeance... »

[132](#). François Hollande s'exprimait ainsi dans son allocution du 14 juillet 2014 : « Il y a une espèce de maladie qui peut être contagieuse, où on est toujours dans la déploration et le dénigrement... ».

[133](#). Tacite, *Histoires*, Livre I, ch. 2.

[134](#). Tacite, *Histoires*, Livre I, ch. 3.

Ulysse et la sortie du tragique

À vrai dire, si le présent nous blesse, nous sommes terrifiés par l'avenir. Les projections vers le « futur », selon l'anglicisme qui prévaut, ne laissent guère de place à l'espoir : la planète devient exiguë, il y a trop de gens à nourrir, le climat change, la mer monte, nos ressources sont en train de se tarir. Nous sommes cernés. Et à une autre échelle : on a moins d'argent pour se soigner ; nos enfants vivront moins bien que nous ; il faudra travailler plus pour gagner moins ; la misère du monde nous guette. Du coup, les jeunes répugnent à s'engager où que ce soit, préférant un présent précaire aux sombres échéances qui les

attendent. Nous n'y voyons pas clair, l'espace nous manque et nos jours sont comptés. Nous sommes enfermés dans la caverne : non pas celle de Platon – l'âge métaphysique est révolu. Nous sommes dans la caverne du Cyclope et demain nous allons être mangés tout crus.

Tout concourt à renforcer notre vision tragique de l'humanité. Celle-ci n'est plus liée à nos croyances religieuses et à la crainte de la damnation, comme du temps de Pascal, mais aux prédictions des futurologues et à l'impact des sciences humaines. Une lecture rapide mais prégnante de celles-ci nous présente comme soumis à une multitude de déterminismes : la petite enfance, notre milieu social, les conditions économiques, les données biologiques enfin modèleraient non seulement notre identité mais le parcours même de notre existence. Ainsi, notre vision du monde paraît beaucoup plus proche de celle d'Eschyle que de celle de Jules Verne. Quand nous relisons ce dernier, nous sommes stupéfaits devant cette foi qui relie le progrès technique et scientifique de l'humanité à la promesse d'un bonheur futur. Le XX^e siècle est passé par là : il a mis en œuvre, concrètement, à travers ses génocides et ses idéologies meurtrières, les deux

grands maux qui frappent les héros tragiques : l'*hybris*, l'orgueil et la démesure qui conduisent l'homme à oublier ses limites ; et l'*atè*, cette folie meurtrière qui aveugle ceux dont elle s'empare. Comment échapper au tragique ? Comment trouver l'issue de la caverne où nous nous sommes fourvoyés nous-mêmes ?

Il faut se tourner vers le héros qui est, à lui seul, un antidote au tragique. Le devin Tirésias, au Chant XI de *L'Odyssée*, lui promet « une mort très douce ». « *Elle te prendra accablé par une vieillesse opulente. Autour de toi les peuples seront heureux*¹³⁵. » Or Ulysse apparaît par bien des côtés comme le plus humain des héros, « à la pointe de l'humanité » selon la formule d'André Bonnard. Il représente à la fois la grandeur et la misère de notre condition. Parmi ses nombreux qualificatifs¹³⁶, les plus courants sont *polutlas* : qui a beaucoup enduré, et *polumétis* ou *poluméchanos*, qui renvoient à son ingéniosité, sa ruse, sa capacité d'invention. Il est aussi *polutropos* « aux mille tours ». En grec comme en français, ce mot se charge de plusieurs acceptions possibles, pouvant évoquer aussi bien l'errance du personnage que son astuce, sa capacité à se transformer, son pouvoir d'adaptation. « *Là où on a besoin d'un genre*

d'homme, moi je suis celui-là », lui fait dire Sophocle dans *Philoctète*¹³⁷. C'est cette souplesse d'esprit qui lui permet de se tirer des situations les plus difficiles, de trouver les plus ingénieux subterfuges. C'est lui qui débloque l'enlèvement des Achéens devant Troie, lui qui réussit à jouir du chant des Sirènes sans y laisser sa vie, à échapper au terrible Cyclope. Ce qui sépare fondamentalement Ulysse du héros tragique, ce sont précisément les deux traits qui l'opposent à l'*hybris* et à l'*atè* : la conscience de ses limites et sa lucidité. Dans l'épisode du Cyclope par exemple, un héros épris de grandeur n'aurait pas manqué de tuer le monstre endormi, quitte à rester prisonnier de la pierre énorme qui barre l'entrée de la caverne. Ulysse sait résister à cette pulsion¹³⁸. Il ne commet pas l'erreur tragique. Il accepte de quitter la caverne dans la posture peu glorieuse que l'on connaît, agrippé au ventre d'un bélier. Ce n'est pas lui qui, de retour dans son palais, commettrait l'erreur fatale de fouler le tapis de pourpre de la démesure, pour se faire massacrer dans une baignoire par l'amant de sa femme. Guidé par Athéna, il a la prudence de se déguiser en mendiant, de façon à mieux jauger ses rivaux et apprécier la situation... Et s'il est très souvent

qualifié de divin, cette épithète note plus la perfection de son humanité qu'elle n'en fait l'émule des dieux. On peut faire le parallèle entre Ulysse et Prométhée, l'homme et le Titan : même capacité de ruse et d'invention, même vocation à la souffrance. Mais une aura tragique reste attachée à Prométhée : il a défié les dieux, et même si finalement il se réconcilie avec Zeus et réussira à s'évader de ses liens, il demeure dans un statut ambigu, comme le notent Détiene et Vernant : « à la fois hostile et réconcilié, enchaîné et délivré »¹³⁹. Ulysse, malgré la haine tenace que lui voue Poséidon, jouit de la protection divine parce qu'il ne défie jamais les dieux.

Nous venons de voler le feu et, bien qu'encore ivres de notre pouvoir, commençons à en mesurer les conséquences. À la figure grandiose et maudite du Titan, préférons celle d'Ulysse : le représentant d'une humanité inventive, mais plus modeste et plus lucide, dégagée des illusions et des postures idéologiques, capable par sa souplesse d'esprit de sortir des impasses où elle semble s'être fourvoyée, et refusant toujours de céder à la fatalité¹⁴⁰. Le temps presse sans doute : mais d'autres aventures nous attendent et nous avons une patrie à retrouver.

-
- [135](#). *Odyssée*, chant XI, vers 134-137.
- [136](#). Cf. l'article en ligne de Michel Tichit, *Ulysse un héros : brève étude des épithètes homériques*.
- [137](#). Vers 1049.
- [138](#). *Odyssée*, chant IX, 294-305.
- [139](#). Marcel Détienné et Jean-Pierre Vernant, Les combats de Zeus, in *Les ruses de l'intelligence* (Champs Essais Flammarion).
- [140](#). Le film *Demain*, de Mélanie Laurent et Cyril Dion, présente une illustration assez suggestive de cette attitude.

Achevé de numériser
le 12 mai 2017 par la société d'Édition Les Belles
Lettres,
ce volume est le sixième des Exclusivités Vie des
Classiques.