

ACTUALITÉ DES LETTRES CLASSIQUES

Alexandre le Grand : modernité et tradition grecque classique

La sortie d'un film à grand spectacle, assez fidèle aux textes anciens, attire l'attention sur un personnage à tous égards exceptionnel. Par sa personnalité, par la dimension de ses exploits, par sa situation d'intermédiaire entre l'Europe et l'Asie (géographiquement), entre les Anciens et les Modernes (historiquement), ainsi que par son éternelle jeunesse, Alexandre est une figure hautement attachante : figure de l'hellénisme conquérant – à moins qu'il n'ait été « conquis » et « adultéré » par l'Orient qu'il vainquit –, limitrophe de tous les extrêmes (philosophe travaillant à la maîtrise de soi, détaché des biens de ce monde, mais aussi roi vautré dans le luxe et la boisson, insatiable de conquêtes), Alexandre est le seul homme à avoir à un degré pareil acquis les dimensions d'un mythe. Ce mythe, qui plus est, possède une valeur étonnamment universelle : il transcende les clivages de civilisation, et chacun s'en est emparé (si le Conquérant est devenu et resté dans la Grèce moderne un saint chrétien, il avait aussi été récupéré par les Musulmans). Aussi a-t-il suscité une postérité comparable à nulle autre, puisqu'il a servi de parangon du chevalier courtois au Moyen Âge aussi bien que de modèle des vertus royales à Louis XIV¹, et que Napoléon s'est fait son émule². En somme, chaque époque a trouvé à se fonder sur ce mythe. Cette constatation tempère la surprise qu'on peut éprouver à voir toute une série de publications fort diverses³, mais aussi deux films américains (l'un que certains d'entre nous ont pu voir, un autre qui est en préparation) s'attacher à ce personnage.

*

Certes sa personne était douée de qualités naturelles remarquables : son courage, sa force physique, doublés d'une force d'âme et d'une volonté hors du commun, faisaient de lui le digne héritier de la double tradition héroïque dont il passait pour descendre (issue d'Achille par sa mère, d'Héraklès par son père).

1. Tous ces points sont développés dans les différentes contributions réunies dans le numéro de *Mètis* indiqué à la fin de cet article.

2. Mon collègue A. Le Bœuffle me fait utilement remarquer que le compositeur abbevillois Lesueur, célèbre pour sa *Marche consulaire*, était aussi l'auteur d'un opéra intitulé *Alexandre à Babylone*.

3. On trouvera à la fin quelques titres, parmi un océan de publications.

Cette personnalité exceptionnelle avait été cultivée par une éducation de premier ordre : élève de plusieurs philosophes (au premier rang desquels Aristote), il possédait une intelligence et une culture supérieures. Son désir de s'égalier à ses ancêtres – comme son tempérament forgé par la philosophie⁴ – lui avait donné un fort désir de tendre toujours vers ce qu'il y a de meilleur, avec un résultat double, à la fois positif et négatif : d'un côté un sens aigu de la hiérarchie des valeurs lui avait fait comprendre qu'en l'empire sur soi-même résidait la vraie royauté et la vraie liberté, et que tout le reste n'est que vanité ; mais d'un autre côté cet effort constant vers le bien laissait place à une estime de soi qui pouvait aller jusqu'à l'excès. Plutarque observe simplement la précocité de sa φιλοτιμία (dont la mention revient sans cesse au fil de *La Vie d'Alexandre*) : « Dès son enfance, cet amour de la gloire tenait son esprit dans une gravité (φρόνημα) et une magnanimité (μεγαλόψυχον) au-dessus de son âge (*Vie*, 4, 8). » Mais Quinte-Curce va jusqu'à voir en lui un *immodicus aestimator sui* (*Histoire d'Alexandre*, VIII, 1, 22 et s.). Au reste, ce désir de mériter l'estime (des autres comme de soi-même) a été source de son constant effort vers toutes les sortes de valeur, comme de ses plus dangereuses colères (quand sa réputation était en jeu). Si bien que cette φιλοτιμία a eu les résultats les meilleurs comme les pires. En tout cas, cette φιλοτιμία n'a pas été cultivée en vain, et il a produit sur ses contemporains un puissant effet : sa force de caractère a hautement impressionné ses proches et ses soldats, comme nous le verrons, et sa personne autant que son histoire ont inspiré dans les siècles qui ont suivi de nombreux historiens ou moralistes (peut-être également fascinés par un possible rapport entre ses conquêtes et celles de l'empire romain⁵) – entre autres Diodore de Sicile (*La Bibliothèque historique*), Quinte-Curce (*Histoire d'Alexandre*), Plutarque (*La Vie d'Alexandre* et *La Fortune d'Alexandre*)⁶, ou Arrien (*L'Anabase d'Alexandre*). Le Conquérant a donc trouvé des chantres dignes de lui (même si ce n'est pas Homère⁷ !), et Plutarque en particulier, qui n'a pas cessé d'être lu (« le » Plutarque de la traduction d'Amyot a connu un succès immense et durable⁸), a beaucoup contribué à garder vivant son souvenir au fil des siècles.

4. Plutarque, *Vie*, 8, 4-5.

5. Il est à noter qu'Alexandre avait l'intention, après avoir conquis l'Orient, d'étendre son empire vers l'Occident, tout comme inversement César, après avoir commencé par l'Ouest, pensait ensuite se tourner vers l'Est. En sorte que tous deux étaient animés de la préoccupation de l'empire universel, ce qui justifie la comparaison de Plutarque entre les deux hommes.

6. Plutarque est lui-même héritier de sources nombreuses : dans la seule *Vie*, il ne cite pas moins de vingt-quatre auteurs nommément, sans compter la correspondance d'Alexandre et les *Éphémérides royales*. C'est dire le nombre des auteurs qui se sont intéressés au Conquérant.

7. Plutarque, *Vie*, 15, 8-9 : « Bienheureux es-tu, Achille, d'avoir eu de ton vivant un ami fidèle et, après ta mort, un grand héraut de ta gloire ! »

8. Il était le « bréviaire » de Montaigne, avant de servir « à mettre les rabats » de Chrysale, de fasciner les Précieuses du Grand Siècle tout comme les orateurs des assemblées révolutionnaires, d'être le « maître et consolateur » de Rousseau, le garant de Chateaubriand dans son *Essai sur les révolutions*, l'auteur choisi par Michelet pour sa thèse en 1819 (en raison de ses « digressions » et de sa « vaste mémoire »). Rappelons que Plutarque eut longtemps la part belle dans les programmes scolaires (de la *Ratio Studiorum* des Jésuites en 1586, au *Traité des études* de Rollin en 1728), et

Toutes ces raisons morales ou historiques peuvent-elles expliquer le regain d'intérêt dont Alexandre est l'objet en ce moment ? Quelles ont pu être les raisons qui ont poussé Oliver Stone, un réalisateur à grand succès, à consacrer une grande fresque au Macédonien ? La question intrigue d'autant plus qu'un autre film sur le même sujet est en préparation. Est-ce la seule figure d'un héros « charismatique » qui intéresse, ou n'y aurait-il pas un concours de circonstances plus précises et plus actuelles qui attirerait l'attention sur cet occidental parti à la conquête de l'Orient ? Sans vouloir me lancer dans des supputations incertaines et aventurées, je me demande si, par-delà l'actuelle « mondialisation » galopante, par-delà le mélange des cultures (pour lequel Alexandre pourrait avoir frayé la voie), on ne voit pas se développer aux États-Unis un certain attrait dû à la similitude des aires géographiques concernées par les conquêtes du Macédonien, et par les guerres, actuelles ou récentes, des USA. La supposition s'étaie du fait qu'une préoccupation politique (relative aux rapports entre démocratie et impérialisme) se laisse discerner par-delà l'Atlantique depuis environ une décennie : particulièrement symptomatique apparaît la publication d'un ouvrage collectif dont il faut souligner qu'il est dû, non à des spécialistes de l'Antiquité, mais à des professeurs de science politique⁹. Il est, certes, plutôt consacré à un parallèle entre la démocratie athénienne et la politique américaine, mais est-il impossible que la stature mythique du conquérant jeune et fougueux (et, au moins pendant un temps, vertueux) ait semblé plus adaptée pour proposer aux yeux du grand public le paradoxe d'une liaison apparemment antinomique et hautement dangereuse – quoiqu'elle soit, disent certains historiens¹⁰, quasiment inévitable – entre démocratie et impérialisme ? Que le prince en effet, tout roi qu'il était, puisse passer pour un champion de la liberté, n'a pas à être démontré : Plutarque en est un garant suffisant pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir (cf. le texte annexé *in cauda*, où l'on voit que le Conquérant donne explicitement ses victoires comme

qu'il a inspiré Shakespeare (*Coriolan*, *J. César*, *Antoine & Cléopâtre*), aussi bien que chez nous Corneille (*Pompée*, *Agésilas*, *Sertorius*), Racine (*Alexandre*, *Mithridate*) et Voltaire (*Brutus*). Peut-être parce qu'il réunit tous les grands hommes du passé, qu'il est un médiateur entre les Grecs vaincus et les Romains dominants, qu'il jette un dernier regard nostalgique embrassant tout un passé glorieux, en tout cas il connaît un succès qui ne se dément pas : signalons qu'une nouvelle trad. des *Vies parallèles* par Anne-Marie OZANAM est parue récemment chez Gallimard, coll. Quarto, 2001 (2300 p., avec vaste préface, notes, commentaires...).

9. Lowell S. GUSTAFSON (éd.), *Thucydides' Theory of International Relations. A Lasting Possession*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 2000 (pour plus d'informations sur ce recueil, voir Claude MOSSÉ, « Impérialisme et démocratie : une liaison dangereuse ? », *Méris* N.S. 3 [2005], p. 365-373). La préoccupation, à vrai dire, n'est pas neuve. Et Jacqueline de Romilly (pour ne citer qu'elle) en avait brillamment amorcé la réflexion voici une cinquantaine d'années (Jacqueline DE ROMILLY, *Thucydide et l'impérialisme athénien : la pensée de l'historien et la genèse de l'œuvre*, Paris, « Les Belles Lettres », 1947) ; elle la reprend dans *Une certaine idée de la Grèce*. Entretiens avec Alexandre Grandazzi, Paris, De Fallois, 2003 – mais le contexte n'est pas le même.

10. Claude Mossé agite la question dans un livre récent : *Périclès. L'inventeur de la démocratie*, Paris, Payot, 2005.

antidote aux « tyrannies »¹¹). Le personnage de ce chef entraînant n'apparaît-il pas plus séduisant qu'une analyse politique pour incarner d'une manière concrète et avantageuse les valeurs « démocratiques » (et opposer la tradition politique hellénique aux monarchies orientales) ?

Quoi qu'il en soit de ces hypothèses purement spéculatives, il reste qu'Alexandre le Grand demeure une figure qui ne cesse de solliciter les imaginations. Pour esquisser en quoi le portrait tracé par Plutarque rend passionnante la complexité du personnage, tourné autant vers le passé de la Grèce que vers l'avenir du monde, je me bornerai à deux traits : sa double ascendance héroïque et sa relation à la tradition grecque (principalement athénienne) d'une part ; son utilisation de la religion traditionnelle, pierre de touche pour apprécier sa fidélité à l'hellénisme (et peut-être avancer une explication – entre autres – de sa chute) de l'autre.

I. La double ascendance héroïque et sa relation à la tradition grecque

Dès le début de sa *Vie d'Alexandre* (2, 1)¹², Plutarque précise que le fils de Philippe descendait d'Achille par sa mère et d'Héraklès par son père¹³, en commentant : « C'est là un fait parfaitement admis. » Cette double ascendance héroïque, en tant qu'elle était reconnue de tous, constitue donc un terrain solide, sur lequel on peut s'appuyer. La conscience qu'eut très tôt le jeune homme des devoirs qu'elle lui créait a développé en lui la φιλοτιμία et la μεγαλοψυχία dont nous avons déjà parlé. À leur tour, ces traits de caractère lui ont fait rechercher au plus haut point deux vertus : l'ἀρετή (qui désigne toute forme de valeur, mais principalement le courage) et l'ἐγκράτεια (la maîtrise de soi), ainsi que l'effort, le πόνος, moyen pour accéder à ces deux vertus. Ce sont là des mots qui reviennent sans arrêt chez Plutarque, et leur répétition insistante finit par fixer un portrait moral du personnage aux contours nets. Comme Héraklès et Achille sont justement les parangons de ces deux vertus auxquelles il aspire, à savoir l'ἀρετή et l'ἐγκράτεια, – le fils de Zeus étant globalement plutôt tourné vers la première, qui s'obtient grâce à des travaux physiques, tandis qu'à l'Éacide c'est l'acquisition de la seconde qui donne le plus de peine –, il ne semble pas faire de doute que ses deux ancêtres mythiques aient influencé cette double orientation de ses efforts. Aussi bien n'a-t-il cessé de se proposer ces deux héros pour modèles, avec cependant cette nuance que l'exemple d'Achille semble avoir plutôt marqué sa vie intérieure, tandis que, pour l'extérieur, face à autrui, le roi se réfère plus vo-

11. Il exploite la victoire de Gaugamèles (en 331) en manifestant sa piété et sa générosité, mais aussi en faisant sonner aux oreilles des Grecs l'idéal politique et moral d'autonomie, de liberté, de valeur.

12. Le texte de la *Vie d'Alexandre* de Plutarque sera cité dans l'édition et la traduction de Robert FLACELIÈRE et Émile CHAMBRY, Paris, CUF, 1975 (sous la simple référence Plutarque) ; celui de l'*Anabase d'Alexandre*, d'Arrien, sera cité dans l'édition de E. ILIFF ROBSON, London - Cambridge (coll. Loeb), 1929 (rééd. 1961) et dans la traduction de Pierre SAVINEL, Paris, éd. de Minuit, 1984 (sous la simple référence Arrien). Le commentaire à Plutarque est celui de J. R. HAMILTON, *Plutarch. Alexander. A Commentary*, Oxford, 1969.

13. De ces deux paradigmes, il se trouve que chacun représente un type différent de guerrier.

lontiers à Héraklès¹⁴. Cette double ascendance place donc Alexandre au confluent de ces deux sortes de πόνος : celui qui s'emploie à venir à bout des actions à accomplir, et celui qui vise à « dompter son cœur »¹⁵.

Achille

De fait, depuis l'*Iliade* et les déboires du fils de Thétis pour n'avoir « cédé » qu'à « son cœur » (*Iliade*, IX, 598) sans pouvoir prendre sur lui de faire droit au sentiment de l'intérêt commun, la victoire à remporter sur soi-même est souvent reconnue comme la plus estimable, car la seule qui, en fin de compte, ne soit pas contingente : « Mon enfant, la victoire, c'est Athènes, Hère qui te la donneront – si elles le veulent ; mais c'est à toi qu'il appartient de maîtriser ton cœur superbe en ta poitrine¹⁶. » C'est bien dans cette perspective (de la valeur supérieure des biens conquis sur soi-même) que se situe le Macédonien quand il considère comme une faveur divine d'avoir trouvé une source de pétrole, mais affirme qu'audace et courage lui semblent ne dépendre que de lui (*Vie*, 57, 8 - 58, 2). Aussi a-t-il toujours tout subordonné à la satisfaction de sa φιλοτιμία, dont le sentiment chez lui ne se démentit jamais. Plutarque (en moraliste qu'il est) en revient sans cesse à cette φιλοτιμία et aux efforts que le Conquérant s'impose en son nom. Ici ou là, il commente : « La Fortune, en cédant devant ses efforts, l'affermisait dans ses projets, et l'ardeur (θυμοειδές) qu'il déployait jusqu'au terme de ses entreprises rendait son ambition invincible (φιλονεικίαν ἀήττητον) en soumettant de force, non seulement les ennemis, mais même les lieux et les temps (καιρούς)¹⁷. » Ou encore : « Il se flattait de surmonter la Fortune par l'audace, et la force par le courage (τόλμη τὴν τύχην ὑπερβαλέσθαι καὶ τὴν δύναμιν ἀρετῇ φιλοτιμούμενος) ; il pensait qu'il n'y a rien d'imprenable pour les braves (τοῖς θαρροῦσιν) et rien de sûr pour les pusillanimes (ἀτόλμοις) (*Vie*, 58, 2). » En somme, cette émulation avec Achille n'a fait que consolider la trempe extraordinaire de son caractère.

Cette grande maîtrise de soi fut assez remarquable pour être perceptible aux autres et forcer leur respect, presque leur vénération. Ainsi de l'eunuque Tiréos, chargé d'annoncer à Darius la mort en couches de sa femme ; comme il rapporte au Grand Roi la haute générosité d'Alexandre, cette relation ne fait qu'exciter les soupçons du roi vaincu. Alors, devant cette manifestation d'injuste jalousie, « Tiréos le conjura [...] de ne point faire injure à Alexandre [...] de ne point s'enlever la plus grande consolation dans ses revers : la pensée d'avoir été vaincu par un homme supérieur à l'humaine nature (κρείττονος ἢ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν), et d'admirer plutôt Alexandre pour avoir montré plus de retenue (σωφροσύνην) à l'égard des femmes perses que de courage (ἀνδρείααν) contre les Perses (*Vie*, 30, 10). » Cette admiration qu'inspirait le prince alla même jusqu'à

14. Même si, de toute évidence, l'imitation d'Achille par Alexandre peut être considérée aussi sous un angle plus « extérieur » (elle a déterminé certaines des conduites d'Alexandre, comme le goût du combat corps à corps ou la manière de mener le deuil d'Héphaestion), tandis qu'Héraklès est montré (au moins par Sophocle à la fin des *Trachiniennes*, et par Euripide dans l'*Héraklès Furieux*) comme un héros stoïcien avant la lettre.

15. *Iliade*, IX, 496 ; XVIII, 113 ; XIX, 66.

16. Ce sont les recommandations de Pélée à Achille, *Iliade*, IX, 254-256.

17. *Vie*, 26, 14, quand il est en partance pour Siwa.

communiquer un sentiment d'exaltation inaccoutumé à ses compagnons d'armes quand, assoiffé dans le désert, il eut le courage (τὴν ἐγκράτειαν καὶ μεγαλοψυχίαν) surhumain de refuser l'eau qu'on lui offrait : « Nous ne pouvons admettre, se disaient-ils, que nous sommes fatigués, ou que nous avons soif, ou, en un mot, *que nous sommes mortels*, tant que nous aurons un tel roi (*Vie*, 42, 7-10). » Comme on le voit explicitement ici, l'auteur met cette maîtrise de soi (qui confère la vraie liberté) dans un rapport si objectif à une perception intime de divinité qu'elle est pour ainsi dire contagieuse et que les soldats estiment en recevoir une sorte de reflet, s'exaltant au point d'en oublier leur mortalité. On ne saurait trouver de suggestion plus nette de ce qui devait recevoir la formulation la plus limpide dans notre langue chez l'héritier des Stoïciens qu'est **Descartes**, à savoir « Il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce *libre arbitre* pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés ; et il nous rend en quelque façon *semblables à dieu* en nous faisant *maîtres de nous-mêmes* [...] (*Traité des Passions*, art. 152)¹⁸. »

Il est donc permis de se demander si l'Achille de l'*Illiade* n'a pas été pour son descendant, autant qu'un modèle de valeur guerrière et d'engagement total dans l'amitié, un guide sur le chemin de cette sorte de « divinisation » légitime qui s'obtient par l'acquisition de l'empire sur soi-même. En cela, on pourrait suggérer que l'exemple d'Achille a servi pour lui d'illustration privilégiée à une forme de morale stoïcienne – avant la lettre, bien sûr, puisque Zénon de Citium n'a fondé son école qu'en 322, un an après la mort d'Alexandre.

Héraklès

Alexandre toutefois n'a garde d'oublier son second aïeul, Héraklès, paradigme d'une autre forme d'héroïsme, plus tourné vers les exploits extérieurs, qu'on veuille les nommer fatigues ou « travaux ». Aussi est-ce toujours à Héraklès que le Conquérant se réfère pour exhorter ses soldats à cultiver sans faiblir la persévérance dans l'effort, en vue du succès et du lustre de l'expédition. Mais il semble, non seulement que le héros des « Travaux » soit pris comme un modèle d'endurance offert à tous, mais encore que cet exemple vienne servir une perspective politique du roi, en réutilisant (avec les correctifs nécessaires) l'idéal de dévouement à la patrie – allant jusqu'à la mort glorieuse – qui était l'idéal d'Athènes. Ainsi, avant de se résoudre à rebrousser chemin sur l'Hyphase (à l'automne 326), hasarde-t-il une ultime tentative pour essayer de les entraîner outre. Il leur fait alors valoir que « les actions glorieuses sont pour ceux qui acceptent les *fatigues*¹⁹ et les *dangers* (πόνους καὶ κινδύνους), et [qu'] il est bien

18. Sur le rapport entre la faculté, chèrement acquise, de dominer son courroux, et l'accession d'Achille à une forme de « divinité », cf. Danièle AUBRIOT, « Le divin Achille et l'exaltation de l'humain dans l'*Illiade* », dans *Anthropologie et humanisme (Actes du Colloque de Chantilly de septembre 1983)*, Cahiers de l'E.N.S. Fontenay, n° 39-40, 1985, p. 9-29 et « Humanité et divinité dans l'*Illiade* à travers le personnage d'Achille », dans Michel WORONOFF, Simone FOLLET et Jacques JOUANNA (éd.), *Dieux, héros et médecins grecs. Hommage à Fernand Robert*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2001, p. 7-27. — À propos de l'héritage stoïcien au XVII^e siècle, il faudrait naturellement évoquer aussi Corneille, entre autres.

19. Le mot revient à mainte reprise dans ce discours, et l'exemple d'Héraklès y est invoqué avec insistance.

doux de vivre avec courage et de *laisser en mourant une gloire immortelle* » (Arrien, V, 26, 4)²⁰. Certes, on peut prendre ces mots dans leur acception la plus simple et la plus générale. Mais on peut aussi leur prêter une interprétation plus précise, car les termes de l'allocution du chef à l'armée en ce jour semblent offrir un curieux compromis entre l'idéal de la cité tel qu'il s'exprime à travers les **oraisons funèbres** des Athéniens morts au combat, et les préoccupations d'Alexandre lui-même.

Dans les *Oraisons funèbres* que nous ont laissées les orateurs attiques²¹, on voit revenir sans cesse la mention des exploits et des dangers (ἔργα καὶ κινδύνους) qu'il convient d'affronter si l'on veut défendre et honorer la patrie, quitte à y laisser la vie : les ἔργα des guerriers tombés au combat servent d'*introït* à l'*Oraison funèbre* d'Hypéride (II, 1, 2) ; ἔργα et κινδύνους se retrouvent quasiment à tous les paragraphes de l'*Épitaφios* de Lysias (par exemple 2, 3, 12, 15, 18, 20, 21, 22, 23, 25, etc.), et également dans le pastiche qu'est l'oraison funèbre censément prononcée par Aspasia dans le *Ménexène* de Platon (ainsi 236 e, 239 a, 240 e, 241 a...). Enfin il n'est pas jusqu'à l'oraison funèbre donnée pour celle de Périclès au livre II de *La guerre du Péloponnèse* de Thucydide qui, en dépit de son caractère politique et abstrait, n'en offre des occurrences (36, 4 ; 42, 4 ; 43, 1 ; 43, 4). Par ailleurs, l'exemple du héros athénien Thésée, omniprésent, constitue l'un des τόποι obligés de l'oraison funèbre.

Si l'on considère le discours d'Alexandre tel qu'il est rapporté par Arrien, on constate que ce n'est plus Thésée (le héros athénien), mais Héraclès (l'ancêtre du roi), qui est présenté comme modèle à imiter. Ce changement s'accompagne d'un autre : l'expression favorite de l'oraison funèbre : ἔργα καὶ κινδύνους devient πόνους καὶ κινδύνους. La modification, pour passer inaperçue à première vue, n'en est pas moins lourde de conséquence. En effet le nom πόνους, terme générique pour indiquer toute épreuve, est aussi le mot consacré pour désigner les « Travaux » du héros fils de Zeus (comme on le voit p. ex. dans Sophocle, *Philoctète*, 1418-1420). Or le désir d'Alexandre de rivaliser avec son ancêtre ne peut faire aucun doute, comme le prouve la consécration qu'il fit de douze autels « comme monuments de ses propres "travaux" » (μνημεῖα τῶν αὐτοῦ πόνων, Arrien, V, 29, 2). En sorte que, si le mot κινδύνους (qui est commun aux deux contextes) empêche d'apercevoir tout de suite de quel poids est la substitution de πόνους à ἔργα, le remplacement de Thésée par Héraclès, lui, oblige à sentir ce que suppose ce changement. Certes leurs exploits parallèles rendent les deux héros mythiques quasiment interchangeables pour ce qui est de la valeur²² ; mais la

20. Qu'on se remémore l'histoire de Tellos d'Athènes, racontée par Solon à Crésus au livre I des *Histoires* (§ 30) d'Hérodote.

21. La référence fondamentale sur les oraisons funèbres athéniennes est évidemment le livre de Nicole LORAUX, *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris, 1981 : sur les rapports de l'oraison funèbre avec l'ἀρετή et avec le passé légendaire, cf. p. 135 et s. (considérations reprises et développées dans « Mourir devant Troie, tomber pour Athènes : de la gloire du héros à l'idée de la cité », dans G. GNOLI, J. P. VERNANT [éd.], *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris - Cambridge, 1982, p. 27-43).

22. Puisque Héraclès est, pour ainsi dire, le pendant dorien de Thésée : sur les points de contact entre les deux héros, cf. Claude CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Lausanne, 1990, p. 404 ; 412.

référence à un ancêtre personnel plutôt qu'au héros attique vient garantir que le sens du discours d'Alexandre est bien modifié. L'infléchissement de la perspective du discours démocratique dans le sens héroïque est net, car, chez les orateurs attiques, les ἔργα accomplis (tout comme les κίνδυνοι affrontés à l'exemple de Thésée) étaient exaltés comme voie d'accès au δημόσιον σῆμα, dans l'anonymat. Le roi au contraire, en prétendant imiter les πόνοι de son aïeul Héraklès, délaisse l'ἄθανατον μνήμα collectif auquel aspiraient les braves Athéniens (le δημόσιον σῆμα), pour en revenir à l'idéal érique du κλέος ἄθανατον individuel. Bref : tout en paraissant se situer dans la ligne du patriotisme athénien, il convie de fait ses soldats à participer à son propre souci d'illustration.

Ainsi Alexandre n'a-t-il pas, apparemment, entretenu le même rapport avec chacun de ses deux ancêtres et paradigmes héroïques. L'exemple d'Achille pourrait avoir été son moteur interne et secret, la référence qu'il n'a cessé de se proposer à lui-même (comme si, pour lui aussi, sa propre estime était ce qu'il y a de plus précieux). En effet la volonté de maîtrise de soi qu'il pouvait imputer à l'héritage d'Achille est toujours invoquée lorsque Plutarque essaie de démêler pour son lecteur les mobiles et les ressorts intimes de l'action du roi, ou lorsqu'il est question d'exalter la part divine qui est en l'homme. En revanche quand le roi lui-même s'adresse directement à ses soldats, c'est l'exemple d'Héraklès qu'il met en avant, comme plus aisé à comprendre et plus proche des efforts qu'il leur demande, à eux aussi, d'accomplir – peut-être aussi comme évocateur d'un parallèle (d'autant plus efficace qu'allusif et presque tacite) avec les valeurs des discours de la cité athénienne. Mais l'un comme l'autre de ces deux modèles héroïques se rejoignent dans son esprit pour l'aider constamment à se hisser au plus haut, conformément à sa μεγαλοφυχία et à sa φιλοτιμία jamais démenties : lui, qui n'aurait toléré de concourir, à Olympie même, qu'avec des rois (*Vie*, 4, 10), affirme tour à tour le caractère hautement **royal** de chacune des vertus qu'il s'efforce de cultiver à l'exemple de ses deux ancêtres : la maîtrise de soi comme Achille (βασιλικώτερον τὸ κρατεῖν ἑαυτοῦ, *Vie*, 27, 1), et l'exercice de l'effort, des « travaux », comme Héraklès (βασιλικώτατον τὸ πονεῖν, *Vie*, 40, 2).

Quoi qu'il en soit, sa double ascendance, qu'il semble avoir assumée très tôt, le plaçait d'emblée au-dessus de l'humanité. Il n'a ensuite cessé, tout au long de sa vie, de travailler à s'en rendre digne et à repousser, grâce à cette émulation glorieuse, les limites de la nature humaine. Mais nulle part, me semble-t-il, nos auteurs ne laissent affleurer l'idée qu'il aurait pu par là succomber aux excès d'une ὕβρις coupable, car il ne faisait qu'exploiter légitimement les virtualités qui étaient en lui. Cette question (de l'abstention de l'ὕβρις) nous amène à aborder celle de l'attitude d'Alexandre par rapport à la religion traditionnelle, avant d'en venir au problème ultime : celui de la filiation divine et de la divinisation d'Alexandre.

II. L'utilisation de la religion traditionnelle par Alexandre, et sa divinisation

Si, par commodité, on s'octroie la permission de considérer la religion grecque du triple point de vue des actes cultuels²³, des comportements pieux, et du sentiment religieux, on peut dire qu'Alexandre, le plus souvent, prend soin de ne pas s'écarter de la norme ; en sorte que sa divinisation, qu'il entreprit d'imposer vers la fin de sa vie, apparaît comme une exception qui détonne par rapport au reste de son existence.

A. Les actes cultuels²⁴

En ce qui concerne les sacrifices (ou les libations), il met un point d'honneur à s'en acquitter, non seulement avec la régularité attendue, mais même avec une fréquence remarquable, et avec une somptuosité dont on peut se demander si elle relève de la piété ou de la mise en scène. La question se pose d'une manière similaire (*mutatis mutandis*) pour ses prières. « Il est » (si l'on peut reprendre les mots de Célimène !) « à bien prier exact au dernier point », mais il lui arrive parfois d'y mettre quelque ostentation, voire d'y introduire des revendications un peu indiscretes. Pour les signes, prédictions et oracles, il en faisait, selon Plutarque (*Vie*, 25, 2) le plus grand cas. Cela ne l'empêche pas de les bousculer parfois : à vrai dire, il ne les apprécie que s'ils vont dans le sens qu'il souhaite (c'est-à-dire dans le sens de l'empire ou de ses intérêts). Le détournement le plus voyant qu'il opère s'observe quand il va jusqu'à faire violence au calendrier pour éviter un jour néfaste et ainsi n'avoir pas à modifier ses intentions d'attaque (*Vie*, 25, 2)²⁵ ; et ce genre de subterfuge se voyait déjà utilisé en 16, 2 (où Alexandre avait à sa convenance changé le nom d'un mois). Va dans le même sens le récit (qu'il faut citer exactement, car tout est dans le choix des mots) de sa consultation à Delphes (*Vie*, 14, 6-7). Voulant, explique Plutarque, consulter *le dieu* (βουλόμενος τῷ θεῷ χρήσασθαι), le roi en fut empêché parce qu'on était dans les « jours néfastes où il n'est pas permis de rendre des oracles. Il commença par envoyer chercher la prophétesse. Elle refusa de venir, alléguant la règle. Alors il alla lui-même la trouver et se mit en devoir de la traîner vers le temple. La Pythie, comme vaincue par son acharnement, lui dit : “Tu es invincible, mon fils (Ἀνίκητος εἶ, ὦ παῖ).” À ces mots, Alexandre déclara qu'il n'avait pas besoin d'une autre prophétie et qu'il tenait *d'elle* l'oracle qu'il désirait (οὐκέτι ἔφη χηρῆζειν ἐτέρου μαντεύματος, ἀλλ' ἔχειν ὃν ἐβούλετο παρ' αὐτῆς χρησμόν). » Peu importe ici que l'oracle soit *ex eventu*. Il reste que le connaisseur en choses delphiques qu'est Plutarque, au prix d'un fin sophisme (puisque la réponse ne vient pas, *stricto sensu*, du dieu lui-même), montre Alexandre parvenant à concilier le respect (au moins formel) de l'interdit rituel et l'obtention de l'oracle souhaité. Assurément pareille insistance à forcer un contexte défavorable

23. C'est l'occasion de citer le livre qui fait autorité sur ces questions : Jean RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, Droz, 1958 (2^e éd., Paris, Picard, 1992).

24. Afin de gagner de la place, je me permets de renvoyer pour le détail de ces points à l'article que j'ai publié dans *Mètis* (p. 225-249, cf. bibliographie), dont je me borne à donner ici un résumé partiel.

25. Le pieux Plutarque s'abstient de tout commentaire explicite, mais il s'arrange pour faire comprendre que le dieu triompha, en rendant ce trucage inutile.

n'est pas neuve, et chacun se rappelle Thémistocle importunant « le dieu » pour obtenir enfin un signal qui l'autorise à organiser selon ses vues la bataille de Salamine²⁶. Toutefois, si elle s'inscrit dans une tradition anciennement attestée, on ne peut dire qu'elle paraisse très orthodoxe, selon nos conceptions du moins. Tout cela indique le même souci de ne pas contrevenir aux usages, tout en gardant assez d'indépendance d'esprit pour agir à sa guise, utilisant ou gauchissant les pratiques ordinaires – c'est-à-dire prenant des libertés avec la tradition.

B. *Le comportement d'Alexandre à l'égard des prescriptions de δίκη*

Une telle attention à se conformer aux usages culturels, conjuguée à une semblable liberté prise avec eux, est une attitude du Conquérant dont on trouve un parallèle quand il s'agit de suivre les préceptes de δίκη. Ce terme, comme on sait, connaît une large palette d'emplois²⁷. Loin de s'épuiser dans la traduction par « justice » qu'on en donne le plus souvent, il désigne une norme qui régit le comportement à adopter vis-à-vis d'autrui pour ne léser personne et ne pas faire d'abus de pouvoir. Cette norme exige le respect des dieux (et par conséquent des lieux et des personnages – sanctuaires, prêtres, hérauts – qui leur sont consacrés, tout comme des serments qu'ils garantissent), le respect des morts et de leur sépulture, celui des parents et des étrangers (hôtes ou suppliants). Plutarque nous décrit un Alexandre soucieux d'observer scrupuleusement ces préceptes, et de les imposer à ses subordonnés²⁸, mais un doute plane sur ses motivations. Ainsi, au sujet d'un serviteur qui s'était réfugié dans le sanctuaire d'Artémis à Éphèse dont Mégabyze était néocore, il raconte que le roi se donna la peine d'écrire à ce dernier pour lui recommander expressément « de le saisir, si possible, après l'avoir engagé à sortir du lieu consacré, mais de ne pas mettre la main sur lui à l'intérieur du sanctuaire » (*Vie*, 42, 1). Ce formalisme (assez suspect à nos yeux) nous évoque plutôt une casuistique de tyran de tragédie. Mais cette préoccupation affichée prouve au moins l'application du roi à éviter officiellement une souillure matérielle, à ne pas se mettre dans son tort. Quant à sa sévérité envers des subordonnés qui s'étaient mal conduits avec leurs administrés, on peut l'attribuer largement à des motifs politiques, s'il faut en croire Arrien : « C'est cela, plus que toute autre chose, qui maintint dans l'obéissance les peuples soumis par Alexandre [...], à savoir que, sous le règne d'Alexandre, il était interdit aux gouvernants de léser les gouvernés (*Anabase*, VII, 27, 5 et s.). » En somme, l'attention du roi à interdire les exactions s'apparenterait au moins autant à un principe de gou-

26. Hérodote, *Histoires*, VII, 140 et s. Au reste, l'incident raconté par Plutarque lui-même dans le *De defectu oraculorum*, 438 A-B montre que l'insistance à obtenir à tout prix une consultation oraculaire malgré des présages défavorables n'avait rien d'inhabituel ni même de choquant, y compris pour les prêtres qui officiaient.

27. Cf. Jean RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève, Droz, 1999, p. 104-145.

28. Le témoignage d'Arrien vient renchéir sur celui de Plutarque : lors du sac de Thèbes, nous explique-t-il, si Alexandre n'a pu éviter que des membres de son armée ne tuent des suppliants (Arrien, I, 8, 8), il a pris personnellement des dispositions pour que soient épargnés les sanctuaires et la maison de Pindare, les prêtres et prêtresses, ainsi que les hôtes de Philippe et les siens (Arrien, I, 9, 9). Dans un registre comparable, il présente encore son héros occupé à faire pieusement restaurer le tombeau endommagé de Cyrus (Arrien, VI, 29, 9).

vernement, destiné à garantir le loyalisme des populations, qu'à un souci de s'abstenir de toute faute envers la divinité. En conséquence, pour le respect de δίκη comme pour l'observance des actes constitutifs du culte, l'attitude d'Alexandre peut recevoir des explications ambivalentes, et paraître ménager à la fois l'obéissance aux règles et usages prescrits par les dieux, et son propre projet de conquête.

Cependant, il n'y a là rien de nouveau : aussi loin qu'on remonte, on trouve la conception que, pour un mortel, se mettre en contravention avec les dieux est de toute manière, quelles que soient les circonstances, le plus sûr moyen de compromettre ses projets personnels ; en sorte que, même à s'en tenir à un point de vue religieux, il n'y avait pas d'incompatibilité, bien au contraire, entre la fidélité aux règles et la préoccupation de succès personnel. La situation se présente naturellement de façon beaucoup plus indécise quand on en vient à tenter d'éclaircir les rapports du roi à l'ὑβρις. Car s'il est à la rigueur possible de concilier soumission religieuse et ambition politique quand il s'agit d'actes cultuels ou de comportements pieux, les choses deviennent plus délicates à accommoder quand on aborde le sentiment religieux et cette notion omniprésente de ce qu'on peut transcrire par les mots de démesure ou d'outrecuidance.

C. *L'ὑβρις et les limites de la nature humaine*

C'est une question à laquelle la « postérité » s'intéresse relativement peu, mais qui était au centre des préoccupations des Anciens : unanime, la tradition impose comme règle absolue à tout homme de connaître ses limites et de ne pas entreprendre de les excéder (fût-il un protégé des dieux comme Tydée, Pélopos ou Bellérophon, ou même directement d'ascendance divine comme Achille). Avec une constance remarquable la poésie, épique, lyrique, tragique – sans compter l'œuvre d'Hérodote, entre autres – illustre les dangers de cet excès qu'est l'ὑβρις. Et cette notion devient un précepte qui connaît une notoriété panhellénique avec la célèbre formule delphique « Connais-toi toi-même » (γνώθι σεαυτόν). En cette matière plus encore que dans les deux précédentes, le cas d'Alexandre semble curieusement ambigu, car il ne s'agit pas ici seulement de pratiques extérieures (qui peuvent être observées à la lettre, mais gauchies dans leur esprit). L'ὑβρις, elle, relève d'une disposition intérieure de laquelle on attend nécessairement une certaine cohérence.

Or nos textes juxtaposent pour ainsi dire deux attitudes extrêmes, sans prendre l'embarras de chercher à les harmoniser : d'une part Alexandre y apparaît dans une situation contraire aux usages grecs et choquante pour une partie de son entourage, du fait de sa divinisation organisée de son vivant même (ce qui implique une rupture quasi totale avec la tradition) ; d'autre part ils lui prêtent un détachement sincère pour le néant des choses humaines.

Le néant des choses humaines

De fait, son sentiment intime semble avoir été toujours marqué par une grande sensibilité à la fragilité de la vie et à l'inanité des grandeurs « temporelles ». Dès avant son départ pour l'Asie, il avait eu l'occasion d'indiquer son admiration pour Diogène (Plutarque, 14, 2-5 ; Arrien, VII, 2, 1) ; et vers la fin de son expédition, sa conversation avec Dandamis, aussi bien que l'impression produite sur lui par l'épithaphe de Cyrus, semblent venir confirmer qu'il n'avait guère changé dans le fond. La conversation avec le gymnosophe Dandamis se

trouve dans Arrien, VII, 2, 3-4 : « Il déclara qu'il était lui aussi fils de Zeus, si du moins Alexandre l'était aussi, qu'il ne demandait rien à Alexandre, car ce qu'il avait lui suffisait, et qu'en même temps il voyait que ceux qui avaient erré avec lui à travers tant de terres et de mers n'étaient en rien meilleurs [...] ; il ne désirait donc rien de ce qu'Alexandre était maître de donner, pas plus qu'il ne craignait d'un autre côté d'être éventuellement exclu de ce dont Alexandre pourrait se rendre maître [...] Et Alexandre ne chercha nullement à le contraindre, car il avait reconnu que cet homme était vraiment libre. » L'épithaphe de Cyrus se lit dans Plutarque, *Vie*, 69, 5 : « "Homme [...], je suis Cyrus, qui donna l'empire aux Perses. Ne m'envie donc pas ce peu de terre qui recouvre mon corps !" Ces mots affectèrent profondément Alexandre, qui se représenta l'incertitude et l'instabilité de la condition humaine. » Quelle qu'ait pu être l'évolution d'Alexandre par ailleurs, on chercherait en vain les indices d'une modification de sa pensée en ces matières. Il serait donc assez surprenant (à en croire ces témoignages) qu'il ait pu s'aveugler lui-même sur le chapitre de sa prétendue divinité – ce qui assurément n'empêche pas qu'il ait trouvé politiquement opportune la décision de se faire attribuer les honneurs divins.

La question de son héritage héroïque et de sa divinisation

Dans la relation d'Alexandre à sa « divinité »²⁹, il faut distinguer plusieurs degrés. Il y a premièrement l'espèce de « *qualité divine* » que lui ont conférée ses efforts pour être digne de ses ancêtres héroïques : en cultivant l'ἔγκρατεια (p. ex. vis-à-vis de l'épouse de Darius, ou par son refus de l'eau offerte dans le désert), il donnait le sentiment qu'il s'égalait en quelque sorte à la divinité ; en pratiquant le πόνος, il accédait à l'ἀρετή, forme d'excellence quasi divine³⁰. En tout cela, rien qui ne fût dans la tradition grecque. Il y a deuxièmement tous les indices qui ont fait naître la conviction qu'il bénéficiait d'une *filiation divine*, à commencer par les songes que firent Olympias et Philippe avant sa naissance (*Vie*, 2, 3-4), le serpent avec lequel le « père » d'Alexandre aurait trouvé son épouse couchée (*Vie*, 2, 6-9), l'oracle delphique qui aurait été rendu à Philippe, lui annonçant la perte de l'œil qu'il avait appliqué à la fente de la porte pour épier le dieu (*Vie*, 3, 2), et lui enjoignant de vénérer Ammon (*Vie*, 3, 1). Or c'est en 331, précisément à l'oracle d'Ammon à Siwa, que le thème de la filiation divine prend une importance définitive. D'une part le prince aurait bénéficié, dans sa marche à travers le désert pour gagner l'oasis, de plusieurs aides divines (en particulier une pluie providentielle), de l'autre une prétendue révélation de divinité aurait été faite au roi, en ce qu'il fut salué de la part du dieu comme si Alexandre était son fils. En effet, le prêtre lui lança l'apostrophe παῖ Διός à la place de παιδίον en raison d'un *lapsus linguae*. Cela (qui au reste pouvait être une κληδών, *omen*) fut fort du goût d'Alexandre, à ce que rapporte Plutarque (*Vie*, 27, 9) ; mais la suite du récit

29. Pour ne pas allonger démesurément ce petit texte, il faut laisser de côté l'autre aspect de la question : la manière dont ses compagnons, et les Grecs en général, ont considéré cette prétention à se faire honorer comme un dieu (cf. déjà les protestations de Callisthène relativement à la légitimité de la προσκύνησις).

30. Dès Homère, et plus clairement encore dans la poésie archaïque, l'ἀρετή peut être perçue comme une cause autant que comme une conséquence de la faveur divine : cf. Danièle AUBRIOT-SÉVIN, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du V^e siècle av. J.-C.*, Lyon, Maison de l'Orient, 1992, p. 249.

dissuade de penser qu'Alexandre fut objectivement dupe, en soulignant que l'élève d'Aristote approuva la maxime du philosophe Psammon : « Dieu est le roi de tous les hommes parce qu'un principe divin commande et gouverne en chacun d'eux », et qu'il renchérit sur cette déclaration en disant « qu'il [Dieu] adopt[ait] spécialement comme siens les meilleurs » (*Vie*, 27, 10-11). Cela nous entraîne loin d'une croyance à une qualité divine ontologique. Tout ce développement semble indiquer le désir du roi – à moins que ce ne soit celui de l'auteur – de situer cette parole à l'intérieur d'un cadre qui la rende acceptable à la pensée rationnelle ; en tout cas il ne trahit aucune tentation d'ὕβρις. Plutarque enfin s'attache, avec exemples à l'appui, à bien persuader son lecteur qu'Alexandre, « avec les barbares, était hautain et donnait l'impression d'être absolument convaincu (πεπεισμένω [...] ὁμοίως) de sa naissance et de sa filiation divines, tandis qu'avec les Grecs il mettait de la mesure et de la discrétion à se déifier » ; et il continue un peu plus loin : « En tout cas, il ressort clairement de ce que je viens de dire qu'Alexandre n'était pour sa part ni ému ni aveuglé par sa prétendue divinité, mais que cette croyance était pour lui un instrument de domination (*Vie*, 28, 1 et 6) » – stratagème qu'Arrien appelle σόφισμα³¹ (le même mot qu'il emploie pour désigner l'adoption de la tenue perse). À en croire donc non seulement Plutarque, philosophe et moraliste, mais même Arrien, Alexandre (pas plus que son entourage grec) ne s'abusait aucunement sur cette prétendue filiation divine. Assurément il s'en est emparé comme d'un moyen de légitimer son pouvoir, principalement vis-à-vis des orientaux. Toutefois pour sa part, s'il n'en repoussait pas l'idée, très large était le sens dans lequel il en adoptait l'idée.

Il est temps d'en venir au troisième degré, qui est celui de la *divinisation* proprement dite. Rien ne laisse penser que l'élève d'Aristote ait pu, dans son for intérieur, se croire un dieu. Autant ont dû être puissants l'émulation avec les héros ses aïeux pour le conduire à rechercher à tout prix l'ἀρετή qui confère à l'homme une forme d'excellence quasi divine, ou bien encore le zèle à se rendre digne de cette « filiation divine » qu'on lui reconnaissait, autant a dû, selon toute apparence, lui être et lui demeurer étrangère la pensée de se prendre lui-même pour un dieu immortel. Certes, il a durement châtié ceux de ses compagnons qui ont osé faire connaître publiquement leur pensée là-dessus. On peut cristalliser ces résistances autour de la personne de Callisthène ; elles se sont exprimées en 328 au moment de la mort de Kleitos. Après le meurtre en état d'ivresse de ce proche qui contestait la légitimité de la προσκύνησις, intervient un débat, rapporté par Arrien, portant sur la déification. Contre le sophiste Anaxarque qui flatte le maître, Callisthène pour sa part affirme qu'hommes, héros et dieux sont bien distincts et doivent par conséquent recevoir des honneurs différents – ce qui explique sa réprobation de la προσκύνησις ; qu'assurément des mortels peuvent être déifiés (comme le fut Héraclès), mais seulement après leur mort et sur décision delphique. Sans doute Alexandre n'avait-il (dans le principe) rien à objecter à Callisthène, mais la παρρησία publique de cet homme lui était intolérable, et il appréhendait (selon Diodore, *Bibliothèque historique*, XVII, 80) la contamination d'indiscipline qui pourrait s'ensuivre. C'est bien là, selon toute apparence, ce qui

31. « Quant au fait qu'Alexandre a fait remonter sa naissance à un dieu, cela ne me paraît pas une faute grave de sa part, si même il ne s'agissait pas tout simplement d'un moyen ingénieux (σόφισμα) pour obtenir la vénération de ses sujets. » (*Anabase*, VII, 29, 3.)

choquait le souverain avide de pouvoir, bien plus que la position théorique de son interlocuteur ; c'est là en tout cas, probablement, qu'il faut chercher les raisons qui perdirent le philosophe plaidant la retenue convenable à un homme – car Cratère, qui partageait les opinions de Callisthène, mais observait la réserve et s'abstenait de faire connaître son avis en public, n'a pas été exécuté par le prince, et même a conservé son respect.

Non seulement je ne pense pas qu'Alexandre se soit jamais cru dieu, mais même il me semble qu'il n'a pu qu'être gêné d'être comparé à Dionysos comme il l'a été³², et qu'il en a ressenti des scrupules qui l'ont déstabilisé. Plutarque brosse un portrait tout en finesse qui montre le roi pris entre la flatterie de se voir assimilé à un νέος Διόνυσος, et ses remords envers ce dieu. En effet, il aurait de longue date (depuis le sac de Thèbes, à en croire Plutarque : *Vie*, 13, 3-5) éprouvé d'authentiques remords envers le fils de Zeus et de Sémélé³³. Dans ces conditions ne peut-on appréhender la crise de 328, déclenchée par le meurtre de Kleitos en état d'ivresse, comme l'amorce (à moins qu'elle n'en soit le signe) d'un malaise intérieur d'Alexandre ? Il ne me paraît pas invraisemblable d'imaginer que la conscience, même plus ou moins diffuse, d'affinités avec Dionysos a pu exposer le prince à un sentiment croissant de culpabilité envers lui – d'autant plus douloureux à mesure que des circonstances extérieures faisaient prendre corps à ce rapprochement entre ce dieu et lui. Au reste, une autre occasion (rapportée par Diodore de Sicile) montre Alexandre capable d'éprouver un sentiment analogue. Il s'agit du remords inquiet dont il est saisi lorsqu'un eunuque qui fut l'esclave du roi de Perse se montre bouleversé qu'assis sur le trône de Darius, le Conquérant se voie apporter la table préférée de son adversaire vaincu pour y caler ses pieds. Il faut alors toute la prévenance amicale de Philotas pour le rassurer en lui affirmant qu'il ne saurait être coupable d'ὄβρις pour un geste qu'il n'avait même pas ordonné (*Bibliothèque historique*, XVII, 66, 3-7) ; mais Alexandre demeure contrarié de cette possible faute involontaire, et fait remettre la table à sa place. Il n'y aurait donc rien d'étonnant à ce qu'un remords comparable se soit emparé de lui, vis-à-vis de Dionysos, pour des actes plus indiscutablement criminels. En se remémorant ses manquements envers le dieu – à commencer par les exactions commises à Thèbes –, en observant que la boisson était la cause principale de son inclination à la jactance et des perturbations de la maîtrise de soi qui l'affectaient, n'aurait-il pu en concevoir un scrupule religieux sincère et taraudant, voire être amené à douter de son élection, dans le temps même où augmentaient ses prétentions à la concrétiser par une divinisation, même si personnellement il évitait de se faire assimiler à Dionysos ? Ce sentiment de culpabilité, joint au « vif sentiment interne » du néant humain – dont la conscience, je crois, ne l'a jamais quitté – pourrait expliquer un phénomène qui autrement aurait de quoi sembler paradoxal : c'est précisément quand il est en passe d'exiger qu'on le reconnaisse dieu qu'il

32. Les points de rencontre les plus saillants qui ont pu donner corps à cette identification concernent l'Inde et Nysa : Arrien, V, 1 et s. ; cf. aussi Quinte-Curce, *Histoire d'Alexandre*, VIII, 10, 7.

33. Plutarque ne dit-il pas (*Vie*, 13, 3-5) qu'Alexandre, après le sac de Thèbes, attribua ses manquements au ressentiment (μῆνις) et à la vengeance (νέμεσις) de Dionysos ? Et de mentionner explicitement le meurtre de Kleitos en état d'ivresse, et l'abandon des Macédoniens qui le force à rebrousser chemin sur l'Hyphase – retour entraînant l'inachèvement (ἄτελη) de son expédition et de sa réputation (δόξα).

perd les ἐλπίδας qui l'avaient auparavant soutenu (*Vie*, 15, 4) et qu'il sombre dans la δεισιδαιμονία³⁴. En somme, je me demande si Alexandre n'aurait pas conçu de sa divinisation une sorte de malaise intime qui l'aurait miné – quoiqu'il jugeât cependant inopportun de renoncer à cette décision qu'il estimait sans doute politiquement nécessaire. En tout cas, sans aller peut-être jusqu'à introduire un rapport de cause à effet, encore faut-il, je crois, souligner la concomitance entre la résolution de sa divinisation officielle et sa perte des ἐλπίδας. Si cette hypothèse était juste, il faudrait souligner que c'est une authentique fidélité à la tradition grecque qui l'amena à concevoir, au fond de lui, une telle répugnance pour ce qu'il crut devoir ordonner par politique, qu'il en aurait été détruit de l'intérieur.

*

Au terme de cette revue rapide de quelques notations fournies par Plutarque, on voit à quel point Alexandre n'était pas seulement le jeune prince courageux et entraînant, à qui rien ne résiste, qui a de quoi enthousiasmer les foules (ce qu'il était, bien entendu). C'était également un personnage aussi riche et complexe psychologiquement, qu'il l'était objectivement. Non content d'être à la charnière entre l'Orient et l'Occident, les Anciens et les Modernes, la liberté et la monarchie, l'éthique et le politique – tout comme il naviguait entre frugalité et luxe, continence et relâchement excessif –, il fut tiraillé entre des propensions contradictoires, l'une à demeurer fidèle à l'héritage grec, l'autre à épouser l'univers religieux oriental. Il se pourrait qu'à cet homme tout en nuances et en contradictions, tout à la fois pénétré du néant des choses humaines et désireux d'accéder à l'héroïsme, parvenu pour ainsi dire aux confins de la divinité par sa valeur et sa vertu, une décision outrageusement tranchée comme la divinisation ait été fatale.

Danièle AUBRIOT
Professeur émérite de Grec
Place de la République, 26
F-80290 Poix
FRANCE
daniele.aubriot@wanadoo.fr

34. Plutarque, *Vie*, 75, 2 ; il dit aussi, en 74, 1, que le roi devient δόσελις. La preuve de l'importance qu'il attachait aux « espoirs » pour l'emporter est administrée par la déclaration d'Alexandre au sujet de Darius, prédisant que « ce ne serait pas faute d'armes et d'hommes que Darius cesserait la guerre ; c'est quand il aurait perdu sa fierté et ses espérances » (τὴν ἐλπίδα : Plutarque, *Vie*, 31,14).

Indications bibliographiques succinctes

Travaux universitaires

- Paul GOUKOVSKI, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre*, Nancy, 1978-1981.
- François de POLIGNAC, *Alexandre le Grand, figure de l'incomplétude* (Mél. École fr. de Rome, 112), Rome, 2000.
- Claude MOSSÉ, *Alexandre. La destinée d'un mythe*, Paris, 2001.
- Pierre BRIANT, *Alexandre le Grand (Que sais-je ?)*, Paris, 2002.
- Dans *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens* (n. s. 1, 2003), le « Dossier » est consacré à « Alexandre le Grand, religion et tradition ».
- Alexandre le Grand, Histoire et Dictionnaire*, sous la direction d'Olivier BATTISTINI et de Pascal CHARVET, Paris, 2005.

Livres destinés au grand public

- Mary RENAULT, *Alexandre. T. 1. Le feu du ciel* [jusqu'à l'assassinat de Philippe].
T. 2. L'enfant passe [la conquête de la Perse, etc. jusqu'à la mort d'A. – récit par son mignon perse]. *T. 3. Les jeux funéraires* [après la mort d'A.],
 Livre de Poche, nos 30140, 30141, 30142.
- Valerio MANFREDI, *Alexandre le Grand. T. 1. Le fils du songe. T. 2. Les sables d'Ammon. T. 3. Les confins du monde*, Éditions Pocket.
- Paul DOHERTY, *L'homme sans dieux* [à Éphèse] & *La mort sans visage* [début de la campagne de Perse] (coll. 10/18, Grands détectives, 3739, 3738) [= policiers avec un médecin pour héros].
- David GEMMEL, *Le lion de Macédoine. T. 1. L'enfant maudit. T. 2. La mort des Nations. T. 3. Le prince noir. T. 4. L'esprit du Chaos* (folio SF. Mondes parallèles, 112, 113, 118, 119) [= Magie à l'époque de Philippe et des premières années d'A. essentiellement. Vu du côté de Parménion].

CR Rom

- Alexandre*. « D'après l'épopée [sic] d'Oliver Stone : devenez un stratège, un guerrier, un conquérant » [on peut jouer en tant qu'Alexandre, mais aussi en incarnant ses adversaires et en tentant de le battre], Ubisoft.

Annexe

Plutarque, *Vie d'Alexandre*, 34 (CUF, trad. Flacelière - Chambry)

34. 1 Τοῦτο τῆς μάχης ἐκείνης λαβούσης τὸ πέρασ, ἡ μὲν ἀρχὴ παντάπασιν ἢ Περσῶν ἐδόκει καταλελύσθαι, βασιλεὺς δὲ τῆς Ἀσίας Ἀλέξανδρος ἀνηγορευμένος, ἔθυε τοῖς θεοῖς μεγαλοπρεπῶς, καὶ τοῖς φίλοις ἐδωρεῖτο πλούτους καὶ οἴκους καὶ ἡγεμονίας. 2 Φιλοτιμούμενος δὲ πρὸς τοὺς Ἑλληνας, ἔγραψε τὰς τυραννίδας πάσας καταλυθῆναι καὶ πολιτεύειν αὐτονόμους, ἰδίᾳ δὲ Πλαταιεῦσι τὴν πόλιν ἀνοικοδομεῖν, ὅτι τὴν χώραν οἱ πατέρες αὐτῶν ἐναγωνίσασθαι τοῖς Ἑλλησιν ὑπὲρ τῆς ἐλευθερίας παρέσχον. 3 Ἐπεμψε δὲ καὶ Κροτωνιάταις εἰς Ἰταλίαν μέρος τῶν λαφύρων, τὴν Φαῦλλου τοῦ ἀθλητοῦ τιμῶν προθυμίαν καὶ ἀρετὴν, ὅς περὶ τὰ Μηδικὰ τῶν ἄλλων Ἰταλιωτῶν ἀπεγνωκότων τοὺς Ἑλληνας, ἰδιόστολον ἔχων ναῦν ἐπλευσεν εἰς Σαλαμίνα, τοῦ κινδύνου τι μεθέξων. 4 Οὕτω τις εὐμενῆς ἦν πρὸς ἄπασαν ἀρετὴν καὶ καλῶν ἔργων φύλαξ [καὶ] οἰκεῖος.

34. 1 Cette bataille s'étant ainsi terminée, l'empire des Perses parut complètement détruit : Alexandre, proclamé roi d'Asie, offrit aux dieux des sacrifices magnifiques et gratifia ses amis de richesses, de domaines et de hautes fonctions. 2 Puis, voulant se faire valoir aux yeux des Grecs, *il leur écrivit que toutes les tyrannies étaient abolies et qu'ils pouvaient se gouverner selon leurs propres lois*. Il invita en particulier les Platéens à reconstruire leur ville, parce que leurs ancêtres avaient offert aux Grecs leur territoire, afin d'y combattre pour la liberté. 3 Il envoya aussi aux Crotoniates en Italie une partie du butin, pour honorer le zèle et la valeur de l'athlète Phaüllos, qui, au temps des guerres médiques, alors que les autres Italiotes se désintéressaient du sort de la Grèce, avait équipé un navire à ses frais et s'était rendu à Salamine pour prendre une part du danger. 4 *Tant il est vrai qu'Alexandre était homme à favoriser toute espèce de vertu et à se faire le gardien attiré des belles actions !*