

GRÈCE ANTIQUE (Civilisation) L'homme grec

La civilisation occidentale est fondée sur un petit nombre de principes qui donnent à la vie humaine son sens et sa valeur. Ces principes ont été formulés en Occident, pour la première fois et de façon définitive, par des Grecs. C'est ce qu'il importe de rappeler : après un demi-siècle de terribles vicissitudes, et alors que l'homme occidental est attaqué de toutes parts, il n'est peut-être pas mauvais de se remettre en mémoire quelle est la véritable noblesse de l'homme.

Le premier principe est celui de la *dignité de l'homme comme tel*, une fois reconnu ce qu'est l'être humain dans son essence même. De ce principe résultent les deux autres. L'homme ayant été reconnu dans ce qui le constitue essentiellement, il se doit de se respecter lui-même, de ne pas s'abaisser à ses propres yeux. On aboutit ainsi, d'une part, au paradoxe du *Gorgias*, qu'il vaut mieux subir l'injustice que de la commettre – c'est le deuxième principe –, d'autre part, qu'il vaut mieux subir la mort que de trahir la vérité ou de trahir ce qui s'impose à l'être humain comme une loi morale éternelle. Ce troisième principe est en quelque sorte comme une conséquence du précédent, il est le deuxième principe poussé à sa dernière limite.

1. L'homme essentiel

• Appétits naturels et système des valeurs

Il faut se garder d'imaginer une Grèce idéale, une Grèce où tous n'eussent été que des sages et des philosophes discutant paisiblement dans un jardin. En fait, les Grecs étaient des hommes, et qui étaient mus par tous les appétits qui meuvent les hommes. *L'appétit de gloire et d'honneur* : Achille, les jeunes athlètes féodaux de Pindare, Alcibiade qui aimerait mieux mourir que de ne pas égaler Xerxès ou Cyrus (*Alcib.* 105 A 4 ss.), tant d'autres. *L'appétit de conquête*, la volonté de puissance, avec tous les mensonges et les cruautés qu'ils inspirent. Il suffit de lire, dans Thucydide, une page d'une saveur extraordinaire. Durant ses campagnes en Chalcidique en 424, le Lacédémonien Brasidas veut se rendre maître de la ville d'Acanthos, colonie d'Andros fondée sur l'isthme du mont Athos. Il persuade la ville de le recevoir seul, on l'admet à l'Assemblée du peuple, et voici le discours qu'il tient (Thuc. IV, 86-88) : « Quant à moi, je ne suis pas venu pour le malheur des Hellènes, mais pour les délivrer, et j'ai lié les magistrats de Lacédémone par les serments les plus solennels. Tous ceux dont j'aurai su me procurer l'alliance resteront autonomes, on le jure ; nous ne voulons pas avoir en vous des alliés acquis par violence ou tromperie, mais bien au contraire voler à votre secours, vous qui subissez l'esclavage d'Athènes... Maintenant si, quand je vous fais ces propositions, vous vous dites incapables de les accepter... je prendrai à témoin les dieux et les héros de ce pays que, quand je venais pour votre bien, je n'ai pu vous persuader. Et alors, je dévasterai votre terre, je vous imposerai par force mon alliance, et, ce faisant, je ne penserai pas commettre d'injustice à votre égard. » Ainsi parla Brasidas. On vota en secret. Comme la récolte n'était pas rentrée, la majorité résolut de se détacher d'Athènes.

Ne parlons pas des autres appétits naturels – *l'appétit de plaisir*, *l'appétit de lucre* – sauf pour noter qu'en fait celui-ci n'est pas la caractéristique la plus singulière du Grec. Dans le petit portrait du jeune Alcibiade qui ouvre le dialogue de ce nom, Socrate mentionne d'abord la beauté et la taille, puis l'illustration de la famille, ce qui assure au jeune homme de puissantes relations, et il ajoute tout à la fin seulement : « J'ajouterai que tu es au nombre des riches, mais c'est de quoi tu parais le moins fier. » Dans le fameux scolion attique qui énumère les éléments du bonheur,

vient en tête la santé, puis la belle prestance (καλὸν φῶαν), et ensuite seulement le πλουτέιν, et encore avec une sérieuse réserve : « être riche, mais non par la fraude ». Dans un beau chœur de l'*Héraclès*, Euripide s'écrie (643-645) : « Que m'importe l'opulence de l'empire d'Asie, ou un palais rempli d'or ? » Et il est significatif que la hiérarchie grecque des trois vies mette la vie chrématistique seulement au troisième rang, après la vie contemplative et la vie de l'homme politique.

Nous trouvons donc chez les Grecs – comme d'ailleurs il faut s'y attendre puisqu'ils sont hommes – tous les appétits naturels de l'homme. Mais ce ne sont pas ces appétits qui caractérisent une civilisation, précisément parce qu'ils sont de toujours et de partout, et qu'ils n'ont pas varié depuis l'homme des cavernes. S'il n'y avait que cela en Grèce, nous ne pourrions répondre à cette question : « Que nous apporte la Grèce sur le sens de la vie humaine ? » Et à ce compte d'ailleurs nous ne pourrions pas répondre non plus à la question : « Qu'a apporté au monde la civilisation chrétienne ? », car il est trop vrai que l'homme d'aujourd'hui ne se conduit pas autrement, dans la guerre et dans la paix, que l'homme des cavernes.

Ce qui caractérise une civilisation n'est pas tant ce que les hommes font, la manière dont, pratiquement, ils se conduisent, que l'idée qu'ils se font de la manière dont ils devraient se conduire. Donc une théorie des valeurs, et spécialement de la valeur qui s'impose comme un inconditionnel, un absolu. Et c'est cela précisément que nous trouvons chez les Grecs, à un moment donné – un *turning-point* pourrait-on dire – et par le fait d'un homme. Un homme qui se donne pour mission de dire aux autres, en particulier aux jeunes, ce qu'est, en réalité, l'homme : non pas d'après ses appétits naturels, mais dans son fond, dans son essence même. Un homme donc qui veut être éducateur, et qui en fait a été l'éducateur de la Grèce, et duquel par suite nous avons à nous demander s'il peut être encore notre éducateur à nous. Le moment de ce *turning-point*, c'est la fin du v^e siècle, l'homme, c'est Socrate.

• « Connais-toi toi-même »

Sans nous perdre dans les discussions, qui ont été, et qui pourraient être encore, innombrables, sur le véritable sens du socratisme, relisons l'*Alcibiade*, pour trois raisons : parce que, entre tous autres textes, Socrate nous y est montré éminemment éducateur ; parce qu'il nous y est montré éducateur du jeune Alcibiade qui est, certes, typiquement grec ; et enfin, pour une troisième raison qu'il faut dire. Sous l'Empire, tout au moins à partir du ii^e siècle, lorsqu'un jeune homme voulait « se tourner vers la sagesse » comme on disait alors, il entrait en platonisme comme on entre aujourd'hui en religion. Il en résultait des sortes de « conversions », qui sans doute pouvaient aboutir plus tard à une conversion au christianisme, mais qui représentaient déjà une première conversion, de la vie de plaisir à la vie de sagesse : on en a plusieurs exemples fameux, celui de Justin au ii^e siècle, celui de saint Augustin au iv^e. Or qu'est-ce qui servait de texte de base dans l'initiation au platonisme – comme on donne un texte de base au novice qui entre en religion ? Précisément l'*Alcibiade*. Et pourquoi ? Nous avons sur ce point des réponses qui vont d'Albinus à Olympiodore, c'est-à-dire du i^e au vi^e siècle de notre ère. Albinus dit : « Supposons donc un être naturellement bien doué, qui par l'âge est dans un juste point pour philosopher, qui par l'intention aborde la tâche en vue de pratiquer la vertu, qui, quant à la préparation, a subi l'initiation préalable de l'étude des sciences, qui enfin est dégagé des embarras politiques, il commencera par l'*Alcibiade* en vue de se tourner et retourner vers lui-même et de savoir ce dont il doit faire l'objet de ses soins. » Voilà donc pour le ii^e siècle. Au iii^e, il est plus probable que Porphyre a traité de l'*Alcibiade* « point de départ » dans son ouvrage intitulé *Sur le connais-toi toi-même*, dont il ne reste que deux fragments dans Stobée. Il est sûr en tout cas que Jamblique mettait l'*Alcibiade* au premier rang des dix dialogues que doit lire un futur platonicien, parce que,

comme dit Proclus, « le point de départ de tout notre perfectionnement doit être la connaissance de nous-mêmes ». Telle est aussi l'opinion de Proclus lui-même, au v^e siècle, et celle d'un manuel contemporain, *Prolégomènes à la philosophie de Platon* : « Il faut donc expliquer d'abord l'*Alcibiade*, parce que par ce dialogue nous nous connaissons nous-mêmes », et celle enfin du dernier commentateur néo-platonicien, Olympiodore, au vi^e siècle : « Quant à la place de l'*Alcibiade* parmi tous les dialogues de Platon, il faut dire qu'on doit le ranger comme le premier : car, comme Platon le dit dans le *Phèdre* (229 E - 230 A), il est ridicule, si l'on aspire à connaître les autres choses, de ne pas se connaître soi-même. »

Ce qui a fait la grande popularité de ce dialogue, ce qui en a fait comme la charte de l'éducation philosophique en Grèce – et la véritable éducation du jeune Grec a été philosophique, non religieuse –, c'est qu'il enseigne ce qu'est l'homme en tant qu'homme, l'essence de l'homme. Or cela nous place aussitôt sur le plan de l'universel, cela nous mène aussitôt à l'idée de la dignité de l'homme comme tel, de tout homme. Car, sans doute, il y a eu longtemps en Grèce la distinction de l'Hellène et du Barbare. Mais cette distinction s'est bien atténuée depuis Alexandre, et l'on peut dire qu'elle a quasi disparu sous l'Empire. Et sans doute aussi il y a eu, jusqu'à la fin du paganisme, la distinction de l'homme libre et de l'esclave. Mais là aussi, chez certains du moins, chez un Sénèque par exemple, la distinction s'est atténuée. Et nous devons nous rappeler surtout que ce qui caractérise une civilisation n'est pas les usages qu'une longue habitude lui fait maintenir, mais les principes qu'elle établit et les normes qu'elle se donne. Il s'agira donc bien, dans l'*Alcibiade*, non pas du jeune noble privilégié qu'est Alcibiade, Grec par excellence puisque Athénien, et homme libre, mais de tout être humain comme tel, de la dignité essentielle de cet être humain : et je n'ai pas besoin de marquer que c'est là le fondement même de la civilisation occidentale.

Qu'est-ce donc que l'homme ? Que signifie cette proposition « prendre soin de soi-même » – pour se mettre, naturellement, en meilleur état –, que signifie le « soi-même » ? Ce n'est pas le corps, car l'homme se sert du corps, et dès là qu'il s'en sert, il s'en distingue. Le cordonnier découpe avec ses mains et, pour cela, regarde ce qu'il découpe. Il se sert donc de ses mains et de ses yeux, et par cela même s'en distingue. À plus forte raison l'homme n'est pas ce dont se sert le corps, par exemple les outils dont se servent les mains du cordonnier, car on a alors des instruments au second degré, des instruments d'instruments. – Notons en passant que ce sera là, dans la tradition philosophique grecque, le fondement du mépris relatif où le sage tient les richesses. Car les richesses ne pourront servir qu'à améliorer l'état du corps, ce qu'on nomme aujourd'hui le « confort ». Et elles ne seront donc jamais que les instruments d'un instrument.

• « L'homme, c'est l'âme »

Que reste-t-il donc, sinon de trouver quelle est la réalité qui se sert du corps ? Et quelle est cette réalité, sinon l'âme ? Car, puisqu'il y a en l'homme trois choses, le corps, l'âme et le composé, il serait absurde de dire que le corps lui-même se sert du corps. On ne peut dire non plus que le composé se sert du corps, car, « si l'une des deux parties ne participe pas au commandement, il est absolument impossible que ce soit le tout qui l'exerce ». Et alors, « puisque l'homme n'est ni le corps, ni le composé, reste qu'il ne soit rien, ou, s'il est quelque chose, il faut conclure que l'homme, c'est l'âme » (130 B-C).

Mais il faut encore préciser. Si l'œil veut se voir lui-même, il doit regarder, non pas seulement un autre œil, mais, dans cet œil, la partie où réside l'excellence (ἀρετή) propre à cet organe : or, cette excellence, c'est la vision. De même dans le cas de l'âme. Veut-elle se connaître elle-même, elle doit regarder, non pas seulement une autre âme, mais, dans cette âme, la partie où réside

l'excellence propre à l'âme, la *sagesse* (σοφία), ou toute autre chose à quoi la sagesse se trouve ressembler. Or quelle partie plus divine dans l'âme que « celle à laquelle se rapporte l'acte de connaître (εἰδέναι) et de penser juste (φρονεῖν) » (133 B-C) ? C'est donc cette partie-là qu'il faut regarder si l'on veut se connaître soi-même, cette partie-là que Platon et toute la tradition platonicienne nommera le *Noûs*, par quoi l'on entendra non pas seulement la faculté intellectuelle d'apprendre et de comprendre, mais la faculté mystique de recevoir Dieu en soi et de s'assimiler à Dieu. D'où viendra aussi la prééminence que cette même tradition accordera à la vie contemplative, puisque le *Noûs* est ce qu'il y a de plus essentiel dans l'homme – répétons-le, en tout homme – et que la vie conforme au *Noûs* est donc la vie la plus propre à l'homme.

Pour marquer la prééminence de la vie contemplative, il suffira d'un texte classique entre tous, mais qui ne perd pas sa valeur du fait qu'il est classique : ce sont quelques phrases du I^{er} livre et du X^e livre de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Tous les hommes aspirent au bonheur, c'est là un point sur lequel tombent d'accord et le vulgaire et les gens cultivés, tous regardent le bonheur comme la fin suprême dans l'ordre de l'activité. Maintenant, c'est sans doute un fait d'expérience que les hommes diffèrent selon ce qu'ils regardent comme le bien suprême ou le bonheur – certains le mettent dans le plaisir, d'autres dans la richesse, d'autres dans les honneurs. Il reste que le vrai bien suprême ne pourra être que ce qui a valeur de fin dernière, tous les autres biens n'étant qu'instruments en vue de cette fin. Comment donc trouver ce qui, pour l'homme, doit être considéré comme ayant valeur de vraie fin ? On passera par l'idée de fonction (ἔργον). Le musicien, le statuaire ont à accomplir une fonction et le bien consistera pour eux à l'accomplir le mieux possible. Quelle est donc la fonction propre de l'homme ? C'est celle qui résulte de son être même. Ce n'est donc pas le seul fait de vivre, comme la plante, ni d'avoir des sensations, comme l'animal. C'est le fait d'agir conformément à son essence, qui est une âme rationnelle, et d'agir le mieux possible selon cette essence : ainsi est introduite l'idée d'excellence ou de vertu (ἀρετή), et elle est introduite par le bon sens même, car si le bien pour le cithariste est d'agir excellemment comme cithariste, le bien pour l'homme sera d'agir excellemment comme homme (A 2-6). Telles sont les notions préliminaires du livre I : elles sont complétées par la seconde partie du X^e livre (K 7-9) où, en conclusion de tout son ouvrage, Aristote revient sur l'idée de bonheur.

On avait abouti à ceci : le bien pour l'homme consiste à agir avec excellence (κατ' ἀρετήν) selon son être même d'homme. On précise cette fois-ci : « avec la plus haute excellence » (κατὰ τὴν κρείττην ἀρετήν), et cette excellence doit être celle de ce qu'il y a de meilleur en nous. Et ce qu'il y a de meilleur en nous, c'est cette faculté que le grec désigne par le mot intraduisible νόϋς – intraduisible parce que νόϋς est plus que ce qu'on nomme en français « intelligence » ou « intellect », il est aussi une faculté d'intuition mystique –, cette faculté qu'Aristote, comme Platon dans l'*Alcibiade*, nomme divine, « qu'elle soit, dit-il, réellement divine ou du moins ce qu'il y a de plus divin en nous ». Le bonheur pour l'homme sera donc de vivre conformément au νόϋς, et la vie conforme au νόϋς est la vie théorique ou contemplative.

• « Vivre selon la partie la plus haute »

Pour finir sur ce point, citons seulement les mots fameux (K 7, 1177 b 26 ss.) : « Une telle vie peut sembler sans doute trop haute pour le composé humain normal. Car ce n'est pas en tant qu'il est ce composé humain normal que l'homme vivra de cette vie, mais en tant qu'il y a en lui quelque chose de divin : or, autant cette partie divine l'emporte sur le composé, autant l'activité de cette partie l'emporte sur les autres formes d'excellence. Si donc, comparé au composé, le νόϋς est chose divine, la vie selon le νόϋς est divine comparée à la vie humaine ordinaire. Mais il ne faut pas suivre ceux qui disent que, parce qu'on est homme, on doit n'avoir que pensées humaines, parce qu'on est mortel, pensées d'un mortel : il faut, autant que possible, se rendre

immortel et user de tout moyen pour vivre selon la partie la plus haute de nous. Car, même si, par le volume, elle est petite, en puissance et en noblesse, elle surpasse de loin tout le reste. »

Ce sont là de nobles paroles. Les adieux d'Hector et d'Andromaque, la tristesse d'Achille, la rencontre d'Achille et de Priam, l'*Apologie de Socrate*, la mort de Socrate dans le *Phédon*, il fut un temps où on lisait en classe ces grandes pages, où l'âme ductile de l'adolescent se pénétrait ainsi de noblesse et de beauté. Et cela conférait à l'esprit un certain cachet de distinction, cela conférait à l'âme un certain goût de l'héroïsme, qui rendaient, au sens propre, l'homme plus essentiellement homme, c'est-à-dire plus détaché des petites choses et plus humain. Tel était le sens de ce qu'on nommait jadis les « humanités », qui aujourd'hui sont près de disparaître. Nous allons à un temps où il n'y aura plus d'hommes, où il n'y aura plus que des robots.

Car c'est là en vérité toute la question. Que veut-on aujourd'hui dans l'éducation ? Veut-on former uniquement des techniciens ou veut-on, d'abord et avant tout, former des hommes ? J'entends par « hommes » des êtres qui aient conscience de ce qu'ils sont essentiellement, qui aient conscience de leur âme et des possibilités de cette âme. Et j'entends par « âme » cette intelligence et cet esprit dont parlait l'*Alcibiade*, lesquels ont besoin d'être formés. Il ne s'agit évidemment pas, et ni Platon ni Aristote n'y ont songé, de former uniquement des contemplatifs. Toute société a besoin de techniciens. Toute société a besoin d'être gouvernée, et elle requiert par suite des hommes capables de gouverner. Mais c'est précisément en vue de cette fin politique que Platon, dans sa *République*, lorsqu'il dresse le programme du futur gouvernant, demande qu'il soit d'abord un homme pleinement homme, conscient par suite de toutes les possibilités de son intelligence et de son esprit, d'un mot « ami de la sagesse », φιλόσοφος. Et si Platon revenait aujourd'hui, ce sont ces mêmes qualités qu'il exigerait du futur technicien. Si bien que la marque réelle du « vrai » politique et du « vrai » technicien, aux yeux de Platon, sera, avant toute activité extérieure, le fait d'avoir réfléchi sur le sens de la vie, sur les questions essentielles d'où toutes les autres dépendent, bref sur ce qui constitue l'homme comme tel et son destin. On pourrait tout résumer d'un mot en disant que Platon et après lui l'ensemble des sages grecs ont voulu que l'homme vraiment homme soit capable de vivre seul avec lui-même, capable, dès lors, de surmonter les coups de la Fortune, capable de se suffire à soi-même. L'*autarkéia*, le « se suffire à soi-même », tel a été le mot d'ordre de toute la sagesse grecque. Or ce qu'il y a de plus frappant dans les mœurs présentes, c'est l'incapacité où se trouvent la plupart des hommes de rester seuls avec eux-mêmes, de se suffire à eux-mêmes. Ils n'ont rien en eux, ils s'ennuient. Une fois quittée la tâche qui est leur gagne-pain, il leur faut absolument se divertir, sortir d'eux-mêmes, n'être plus soi.

2. Le paradoxe socratique

Montrons maintenant comment le **paradoxe** socratique – *subir l'injustice vaut mieux que de la commettre* – découle du premier principe sur la dignité de l'homme. Ce paradoxe a une préhistoire, il ne surgit pas tout à coup comme une nouveauté absolue. Dans un passage célèbre de son poème *Les Travaux et les Jours* (202-273), Hésiode avait recommandé déjà d'être juste parce qu'en définitive l'injustice est toujours punie. Quand Dikè est offensée, elle va s'asseoir aux pieds de Zeus son père et celui-ci, qui voit tout, la venge. Cependant, dans ce poème, la récompense des rois justes et le châtement des rois injustes se plaçaient encore sur le plan matériel. Aux uns, prospérité dans la famille, les moissons, les troupeaux ; aux autres, tout le contraire. Sans doute, Hésiode dit bien : « C'est à lui-même que se prépare des maux celui qui en prépare à autrui : le dessein mauvais est toujours tout à fait mauvais pour celui qui l'a conçu », mais il entendait par là que ce dessein mauvais est un mauvais calcul : κακίστη (ἡ βουλή) veut dire ici « tout à fait nuisible » sur le plan matériel, l'épithète n'implique pas encore que le pire

dommage est celui qui est infligé à l'âme même. À preuve la suite. Tout à coup Hésiode s'inquiète. Il vient de dire : « L'œil de Zeus voit tout et perçoit tout, et donc cela aussi [l'injustice commise], il le voit. » Mais est-ce sûr ? Est-il sûr que sur le plan matériel l'injustice soit toujours punie ? Et en ce cas, n'est-il pas préférable d'être, soi aussi, injuste ? « À cette heure donc, qu'on ne me compte plus comme un juste parmi les hommes, car il est mauvais (nuisible, κακόν) d'être juste, si l'injustice doit mieux gagner son procès (μείζω δίκην ἔχειν) que le juste. » À la fin pourtant, Hésiode se reprend : « Mais non, j'ai peine encore à le croire, que Zeus, dans sa prudence, sanctionne de telles pratiques. »

• Commettre l'injustice dégrade l'homme

C'est exactement à ce point que Socrate reprend le problème dans le *Gorgias*, dans sa discussion avec Polos d'abord (469-477), puis avec Calliclès (506-507). Il va montrer que commettre l'injustice est toujours un mal, non parce que l'injustice finit toujours par être matériellement punie – l'expérience dément cette proposition –, mais parce que toute injustice suppose une dégradation de l'âme, ce qui est la pire des misères. Sans entrer dans le détail de cette démonstration, voici pourtant l'essentiel dans la discussion de Socrate avec Polos.

On part de cette notion, reconnue par Polos, et qui est comme un fait de conscience universel, que, s'il est évidemment « plus mauvais » (κάκιον), c'est-à-dire plus dommageable, plus pénible, de subir l'injustice, il est en revanche « plus laid » (ἄισχίον), c'est-à-dire plus moralement mauvais, de la commettre. Tout l'argument de Socrate va donc consister à montrer que, si commettre l'injustice est plus laid, c'est-à-dire plus moralement mauvais, c'est aussi plus mauvais au sens de plus dommageable ou plus pénible, ou les deux ensemble. En d'autres termes, Socrate va identifier le beau, c'est-à-dire le moralement bon, avec l'agréable et l'utile, et le laid, c'est-à-dire le moralement mauvais, avec le douloureux et le nuisible. Polos ayant refusé d'abord cette identification, Socrate l'amène à demander pourquoi commettre l'injustice est, comme on le reconnaît, plus laid. Toute chose, corps, figure ou couleur, son ou musique, loi, manière de vivre, connaissance, est dite belle en considération soit de quelque utilité qu'elle a pour nous soit du plaisir que sa vue nous cause, ou des deux ensemble. Toute chose laide, en conséquence, se définira par les contraires. Polos admet ce premier point, et il est donc bien obligé aussi d'admettre que, si commettre l'injustice est plus laid, ce sera ou parce que c'est plus douloureux ou parce que c'est plus nuisible ou par les deux ensemble. Or ce n'est pas plus douloureux. Il est clair que celui qui torture, qui met en croix ou brûle vif un malheureux ne souffre pas plus que sa victime. Reste donc que commettre l'injustice est plus nuisible. Plus nuisible à quoi ? Évidemment à l'âme, à cette âme raisonnable qui constitue l'essence de l'homme. Tout le monde admet aisément que la pauvreté, contraire de la richesse, est un mal. De même, s'il s'agit du corps, le manque de force, la maladie, la laideur sont des maux. Il y a donc aussi des maux pour l'âme, à savoir tous les vices, qui constituent pour elle son mauvais état (πονηρία). Or, de ces vices, le plus laid, c'est-à-dire le plus moralement mauvais, celui qui met l'âme dans le plus mauvais état, est l'injustice. Dès lors, d'après ce qui a été convenu plus haut, si ce vice est le plus laid, il est aussi le plus mauvais, au sens de le plus douloureux ou le plus nuisible ou les deux. Or on a vu plus haut qu'il n'est pas la chose la plus douloureuse. Reste donc que commettre l'injustice constitue la pire laideur de l'âme parce que c'est ce qui nuit le plus à l'âme, ce qui lui cause le plus grand dommage, et qui est donc aussi son plus grand mal. On aboutit ainsi à la deuxième partie du paradoxe socratique. S'il est prouvé que le châtement délivre l'âme de ce mal, il en résulte nécessairement qu'il vaut mieux expier sa faute que de rester impuni.

• La vertu trouve en elle sa récompense

Voici maintenant, dans la discussion avec Calliclès, la conclusion générale de cette longue suite d'arguments : « L'homme sage, qu'il s'agisse de choses ou de personnes, de plaisirs ou de peines, ne poursuit et n'évite que ce qu'il faut, et il sait supporter ce que son devoir lui ordonne de supporter. Si bien qu'il est de toute nécessité, Calliclès, que l'homme sage, étant, comme nous l'avons montré, juste, courageux et pieux, soit aussi l'homme parfaitement bon ; que l'homme bon fasse, en tout, ce qui est bien et beau ; et qu'agissant bien et comme il faut, il atteigne à la félicité et au bonheur, tandis que le méchant, agissant mal, est misérable... Si cela est vrai, il me semble donc que chacun de nous, pour être heureux, doit rechercher la discipline de l'âme (σωφροσύνη) et s'y exercer, fuir l'indiscipline de l'âme (ακολασία) à toutes jambes, et faire en sorte avant tout de n'avoir aucun besoin de châtement ; mais s'il arrive que nous en ayons besoin, nous et les nôtres, particuliers ou cités, le subir et payer la peine de nos fautes est le seul moyen d'être heureux » – étant entendu, et c'est la deuxième partie du paradoxe, qu'on chasse alors la laideur de l'âme, partant, sa misère. On aboutit ainsi à l'une des grandes maximes fondamentales de la morale grecque, que la vertu trouve en elle-même sa récompense. Au iv^e siècle encore de notre ère, un ami de Julien, Salloustios, finira en ces termes son traité *Des dieux et du monde* : « Les âmes qui ont vécu conformément à la vertu connaissent, entre autres bonheurs, ce privilège qu'une fois séparées de l'âme irraisonnable et purifiées de tout élément corporel, elles s'unissent aux dieux et partagent avec eux le gouvernement de l'univers. Et encore, dût-il même ne leur arriver rien de tel, la vertu à elle seule, le plaisir et la gloire qu'elles en tirent, la vie sans chagrin et sans maître suffiraient à rendre heureux ceux qui ont choisi de vivre conformément à la vertu et qui en ont été capables. »

3. Le plus grand mal n'est pas la mort

Le dernier principe est une conséquence du deuxième. Si ce qu'il y a de pire ici-bas est de dégrader son âme, il peut se trouver des circonstances où nous aurons à choisir entre cette dégradation et la mort. La Grèce, ici encore, nous a donné deux exemples admirables, l'un dans la personne de Socrate, l'autre dans le personnage d'Antigone chez Sophocle.

• Le mal, c'est de cesser de « philosopher »

Du plus profond de son âme, Socrate croit avoir reçu une mission du dieu de Delphes, Apollon. Il n'y a aucune raison de douter de ce fait. Au vrai, on se rend la personne de Socrate tout à fait inintelligible, sa façon de vivre et les circonstances de sa mort, si l'on refuse d'admettre qu'il ait cru à sa mission. Cette mission est, comme il dit, d'« agir en ami de la sagesse » (φιλοσοφῆν), c'est-à-dire non pas seulement de vivre lui-même en sage, mais d'examiner les autres pour les conduire à une vie de sagesse. Nous savons maintenant, par les discussions de Socrate avec Alcibiade, avec Polos, avec Calliclès, ce qu'il entend par là. Vivre en sage, c'est vivre selon l'homme essentiel, selon l'âme raisonnable et spirituelle. Or, dans l'*Apologie de Socrate* telle que la reproduit ou l'imagine Platon (29-30), il est supposé un moment que l'accusateur, Anytos, propose à Socrate de l'acquitter à la condition qu'il cesse de φιλοσοφῆν. Si Socrate refuse, il mourra. Écoutons la réponse de Socrate. « Athéniens, je vous sais gré et je vous aime ; mais j'obéirai au dieu [le dieu de Delphes] plutôt qu'à vous ; et, tant que j'aurai un souffle de vie, tant que j'en serai capable, soyez sûrs que je ne cesserai pas de « philosopher », de vous exhorter, de faire la leçon à qui de vous je rencontrerai. » Socrate alors donne un exemple de ces discussions, où il reproche aux jeunes de s'occuper de tout sauf de leur âme. « Voilà comment j'en agirai avec jeunes ou vieux, quel que soit celui que j'aurai rencontré, étranger ou concitoyen... Car c'est là ce que m'ordonne le dieu, entendez-le bien ; et, de mon côté, je pense que jamais rien de plus avantageux n'est échu à la cité que mon zèle à exécuter cet ordre. Ma

seule affaire, c'est en effet d'aller par les rues pour vous persuader, jeunes ou vieux, de ne vous préoccuper ni de votre corps ni de votre fortune aussi passionnément que de votre âme, pour la rendre aussi bonne que possible... Athéniens, acquittez-moi ou ne m'acquittez pas ; mais tenez pour certain que je ne changerai jamais de conduite, quand je devrais mille fois m'exposer à la mort. »

• Obéir plutôt aux lois non écrites

Le débat de l'*Antigone* de Sophocle est un débat éternel. À qui devons-nous obéir, aux lois établies par la cité, ou à ces lois « non écrites », mais gravées au fond de la conscience et dont nous sentons bien que nous ne sommes plus rien si nous acceptons de les trahir ? Il n'est pas nécessaire de rappeler le sujet même de l'*Antigone*. Ces paroles immortelles ont formé la conscience de l'homme d'Occident ; elles ont, au sens le plus vrai du terme, construit l'Europe. Montrons seulement que le souci des lois non écrites est une préoccupation constante dans Sophocle. L'*Antigone* d'abord, mais aussi l'*Ajax*. Quand Ménélas interdit à Teucros (frère d'Ajax) d'enterrer le malheureux héros, celui-ci lui dit (1129 ss.) : « N'insulte pas les dieux, toi qui as été sauvé grâce aux dieux. – En quoi, demande Ménélas, en quoi ferais-je ici un tort aux lois des dieux ? – En ce que tu m'empêches d'enterrer le mort », propos confirmé plus loin (1343 ss.) par Ulysse, pris pour arbitre : l'outrage à Ajax serait inique, « car ce n'est pas lui seulement, mais les lois des dieux, qu'ainsi tu outragerais ». Et encore, dans un fameux chœur de l'*Œdipe roi* (863 ss.). « Ah ! fasse le destin que toujours je conserve la sainte pureté dans toutes mes paroles, dans tous mes actes. Les lois qui leur commandent siègent dans les hauteurs : elles sont nées dans le céleste éther, et l'Olympe est leur seul père ; aucun être mortel ne leur donna le jour ; jamais l'oubli ne les endormira : un dieu puissant est en elles, un dieu qui ne vieillit pas. » Et encore dans un chœur de l'*Électre*, où les femmes de Mycènes jugent la conduite de la jeune fille (1090 ss.). Électre est misérable. Puisset-elle un jour connaître le bonheur : « Ce sera bien justice, puisque je t'aurai vue subir le sort le plus affreux, et néanmoins, au regard des grandes lois de ce monde, conquérir le premier rang par ton pieux respect de Zeus. »

Il ne reste qu'à citer les paroles d'Antigone (450 ss.). Eh quoi, demande Créon, tu as donc osé enfreindre ma loi ? « Oui, répond Antigone, car ce n'est pas Zeus qui l'avait proclamée ! Ce n'est pas la Justice, assise aux côtés des dieux infernaux ; non, ce ne sont pas là les lois qu'ils ont jamais fixées aux hommes, et je ne pensais pas que tes défenses à toi fussent assez puissantes pour permettre de passer outre à d'autres lois, aux lois non écrites, inébranlables des dieux ! Car elles ne datent, celles-là, ni d'aujourd'hui ni d'hier, et nul ne sait le jour où elles ont paru. »

Tels sont les quelques principes qui donnent à la vie son sens et sa valeur, et ces principes remontent aux Grecs. L'Europe, c'est cela. Non pas des armements, mais une âme, ou, pour mieux dire, une certaine qualité de l'âme.

4. La liberté du sage

Laisant de côté maintenant le détail des doctrines, demandons-nous comment il se fait que les morales hellénistiques ont été vraiment des instruments de consolation et de force, d'où vient aussi qu'à la différence des systèmes éthiques de Platon et d'Aristote qui ne nous disent plus rien, ceux d'Épicure et de Zénon gardent aujourd'hui encore des adeptes, inconscients peut-être de leur appartenance à ces sectes, mais qui n'en sont pas moins d'authentiques épicuriens (j'entends dans le vrai sens), d'authentiques stoïciens.

• Une réponse à la misère de l'homme

Épicure était un malade, Cléanthe un porteur d'eau qui travaillait, la nuit, pour une boulangère, Épictète fut un esclave, puis un exilé. Épicure et Zénon ont vécu à une époque où l'on risquait sans cesse la famine et la mort. Épicure a fondé le Jardin en 306, il meurt en 270. Zénon a fondé le Portique en 301, il meurt en 261. Dans cet espace de quarante-cinq années, à peine une vie d'homme, Athènes a changé de mains sept fois ; elle s'est révoltée trois fois et ces révoltes ont fini dans le sang ; elle a soutenu cinq blocus, elle est prise trois fois ; enfin, durant ces quarante-cinq années, des garnisons macédoniennes ont tenu le Pirée, les ports de l'Attique, pendant cinq ans même la colline des Muses à Athènes. C'est vraiment un de ces temps où l'on a le sentiment de l'absurde, où il semble que l'absurde mène le monde. Et précisément, c'est alors que la notion d'absurde apparaît pour la première fois dans la philosophie de la vie, sous le nom de *Tyché*, la Chance, la Fortune, dont l'âge hellénistique fait une déesse, la seule divinité toute-puissante. Ces deux systèmes de **morale** se sont donc formés en des temps de misère, et ils répondent à la misère de l'homme moderne qui, lui aussi, commence d'apparaître à cette époque. L'homme moderne, c'est-à-dire l'homme désencadré, l'habitant des grandes villes, perdu dans la foule, devenu un simple numéro au milieu d'une infinité d'êtres humains pareils à lui, qui ne savent rien de lui, desquels il ne sait rien. L'homme qui est seul pour porter le poids de la vie, sans confident, sans but, sans raison d'être, qui tourne en rond comme une bête, jusqu'à ce qu'il meure, et tout est dit.

Or Épicure et Zénon ont apporté à cet homme des méthodes de vie heureuse dont la vertu, aujourd'hui même, n'est pas encore épuisée. Ils ont enseigné le moyen d'atteindre à la liberté intérieure. Quel est donc leur secret ?

Dès qu'on réfléchit un peu, on s'aperçoit qu'il n'y a pas tant de méthodes pour obtenir la paix de l'âme. Ce qui trouble cette paix, c'est la souffrance, ce qui cause la souffrance, c'est le désaccord entre nos vœux et la réalité. Il y a trois moyens, en théorie, pour supprimer ce désaccord : ou changer la réalité, en sorte qu'elle corresponde à nos désirs, ou éliminer nos désirs, ou enfin les transformer de telle manière qu'ils s'ajustent au réel.

La première méthode est évidemment impossible, du moins à l'homme. Nous ne changeons pas le réel. Tout au plus pouvons-nous, par des danses orgiastiques, par des drogues, nous mettre en un tel état physique et psychique que nous imaginions le réel autre qu'il n'est. L'Antiquité a connu les orgies de Dionysos (Euripide, *Bacchantes*) ou de la Grande Mère. Le moderne connaît la drogue. Ces méthodes, entre autres inconvénients, ont celui de ne produire que des effets peu durables. La sagesse en diffère du tout au tout.

Puisqu'on ne peut changer le réel, il ne reste donc que de changer, ou, à la limite, de supprimer le désir. Mais supprimer entièrement le désir est, de nouveau, chose impossible. Un être qui n'a plus aucun désir, c'est un être qui n'a plus aucune forme de vie, c'est un cadavre. Tout ce qu'on peut faire, c'est de distinguer entre les désirs et de ne donner satisfaction qu'à ceux qu'on ne saurait négliger sans mourir. Quels sont ces désirs incoercibles de l'être vivant ? « La chair crie : ne pas avoir faim, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid » (Épicure). On ne retient donc comme désirs nécessaires et naturels que ceux qui tendent à la simple conservation du vivant. Or rien n'est plus facile que de contenter ces désirs. Une poignée de fèves, un peu d'eau, une cape grossière, et voilà le sage, dit Épicure, capable de rivaliser en béatitude avec Zeus lui-même. J'ai nommé Épicure. Mais, aussi bien, cette élimination progressive des désirs, cette sagesse qui vise à ce qu'on pourrait nommer « l'idéal du minimum » est commune à toutes les écoles hellénistiques où la fin cherchée est l'indépendance du sage : aux cyniques, aux épicuriens, aux stoïciens. Davantage, on la retrouve chez les Pères du désert et d'innombrables ascètes chrétiens. Plus

encore, elle est un des dogmes de la sagesse orientale, et ce n'est pas sans raison qu'on a comparé Diogène ou Épicure au Bouddha. Bref, bien que très méconnue aujourd'hui, c'est là une tendance profondément enracinée dans l'âme humaine : des milliers d'êtres se sont efforcés d'éteindre le plus possible tous leurs désirs, dans l'intime persuasion qu'il en résulterait pour eux un bien infiniment plus précieux, la **liberté** intérieure, la paix de l'âme, cet état qui, selon le mot des Anciens, ressemble à la surface parfaitement unie d'une mer sans rides (*galénismos*).

• Se délivrer de toute crainte

Mais est-ce tout ? J'ai mes lupins, mon verre d'eau, ma pèlerine. J'ai amorti, par hypothèse, tout désir vain. Suis-je heureux ? Hélas, il y a encore la crainte. La crainte des dieux, la crainte de la mort, la crainte de la souffrance !

La crainte des dieux ! Cela peut paraître absurde à l'homme moderne qui n'est plus un animal religieux. Mais il suffit d'avoir quelque expérience de la religion pour savoir avec quelle force et à quelle profondeur cette crainte pénètre dans l'âme. Le fait tout premier de la religion est le sentiment de terreur, et comme d'horreur sacrée, que l'on éprouve au contact, ou même à la seule approche, de cet être radicalement autre qu'est la divinité. Cette altérité fondamentale du divin est, au vrai, inexprimable. Nous la traduisons seulement par des différences secondaires : le sacré, opposé au profane ; le pur, opposé à l'impur. Nous sentons que ce sacré appartient à un autre domaine, qu'il est intouchable, ineffable. Et nous percevons aussi qu'au regard de ce pur absolu, nous sommes essentiellement impurs. De là vient la notion de péché, de souillure, qui est commune à toutes les religions. Tout malheur qui nous frappe, les catastrophes qui détruisent les récoltes, donnent la maladie au bétail, rendent les femmes stériles, la peste, la famine, la guerre, tout cela nous paraît être le résultat d'une faute que nous avons commise et qui a irrité les dieux. Dès lors, nous vivons continuellement dans la crainte d'avoir offensé la divinité. Si, d'autre part, nous croyons à une vie future, dans laquelle nous serons heureux ou malheureux selon notre comportement sur la terre, ces craintes n'ont plus seulement pour objet la vie présente, mais notre sort posthume. Et par suite il peut arriver, et il arrive encore tous les jours, que des êtres profondément religieux ne tirent de la religion que des souffrances incessantes. La religion leur est un poids. Et celui qui les délivrera de ce poids sera considéré comme un sauveur. Tel apparut **Épicure**. Son principal mérite, aux yeux de beaucoup (par exemple Lucrèce), fut d'avoir délivré les hommes de la crainte des dieux.

Or pourquoi, selon Épicure, les dieux ne sont-ils pas redoutables ? Parce qu'ils ne peuvent avoir aucune action sur les événements du monde. Cela se prouve de deux façons. D'une part, ces événements dépendent en leur totalité de causes matérielles : les atomes en mouvement, et le hasard qui fait que ces atomes se rencontrent en une infinité de modes imprévisibles. Épicure est un pur matérialiste. D'autre part, cela tient à la nature même des dieux. S'ils existent, ils sont bienheureux. S'ils sont bienheureux, ils n'ont aucun souci. Comment donc supposer qu'ils se donnent le trac de gouverner le monde et les affaires humaines ? Le premier « précepte souverain » d'Épicure est que « l'être bienheureux et immortel ni ne connaît de trouble ni n'en cause à autrui : dès lors, il n'est susceptible ni de colère ni de frayeur ».

La crainte de la mort est toute vaine. À la mort, on se dissout. Or ce qui est dissous n'a plus de sensation.

Quant à la souffrance, ou elle dure et elle est alors tolérable, ou elle est intolérable et alors elle ne dure pas : elle cesse ou elle nous tue.

L'épicurien est donc libre. Il n'a plus ni désir ni crainte. Il est libre de s'occuper de son âme, de

soigner son âme, dans la compagnie de quelques amis qui soignent, comme lui, leurs âmes. Vivre le plus possible à l'abri de toute affaire, refuser toute charge, toute fonction, se donner quelques amis sûrs qui partagent les mêmes répugnances et qui ont choisi, comme vous, de s'appliquer entièrement à la thérapeutique de l'âme, voilà l'idéal de liberté intérieure tel que l'a conçu l'épicurisme. Il est beaucoup d'épicuriens encore autour de nous.

La dernière méthode, disions-nous, est de transformer les désirs. On ne peut changer la réalité, qui nous fait souffrir. Mais supposons que cette réalité, nous la jugions bonne, bonne par nature, dans son être même ? La sagesse ne sera-t-elle pas alors de s'accorder au réel ? C'est la solution stoïcienne, qui a exercé une influence décisive sur la pensée humaine. Le stoïcisme, à vrai dire, ne l'a pas inventée. Platon l'avait formulée déjà dans un morceau fameux des *Lois* (X, 903 b-d). Nous souffrons, et cette souffrance nous apparaît comme un désordre. Mais ce sentiment que nous avons d'un désordre vient de ce que nous n'envisageons qu'une partie du réel. Nous n'avons pas regardé au Tout. Si nous considérons le Tout, celui-ci ne peut se présenter à nous que comme un ordre. Or qui dit ordre dit un ensemble composé de parties nécessairement inégales. Inégales, elles se distinguent par des degrés différents de bonté. Aucune d'elles n'est la bonté parfaite. Chacune n'a de bonté que ce qui lui revient, et ce peut être le seul fait de l'existence. Mais ces parties sont toutes nécessaires pour composer l'ordre total qui est seul parfait. En conséquence, le désordre se résorbe dans l'ordre. Le mal n'est qu'un moindre bien, et ce mal partiel est indispensable si l'on veut que le Tout existe. La sagesse est dès lors de regarder au Tout (Marc Aurèle, XII, 18, 2 ; Plotin, II, 9, 9, 75).

La liberté intérieure consiste donc à changer nos désirs, à les sublimer, à les transposer du plan individuel au plan de l'univers. Nous voulons être heureux personnellement : vaine recherche ! Il faut vouloir le bonheur du Tout. Et puisque le Tout est nécessairement bon, donc heureux, il faut se réjouir de ce bien du Tout, se réjouir de sa perfection et de son bonheur. « S'accorder à la nature universelle », tel est le seul précepte de l'éthique. C'est le seul, car il suffit. En effet, une fois accordé à l'univers, je ne puis plus agir qu'en conformité avec cet accord. Toutes les règles particulières sont donc inutiles. Je possède toute la sagesse et il ne se peut faire que j'accomplisse aucun acte qui ne soit pas de sagesse. On est tout sage ou on ne l'est pas.

Que si, maintenant, une fois accordé à l'univers, je suis tout sage, je deviens libre d'agir à ma guise, je jouis d'une liberté totale. Le résultat, heureux ou malheureux, de mes actes me laisse entièrement indifférent. Ce qui compte, c'est la forme que je leur donne, et cette forme est excellente. On aboutit ainsi à l'indifférence absolue. Tout est bien, puisque tout se passe selon la loi du monde, qui est bonne. Et je n'ai qu'à suivre aveuglément cette loi du monde pour que tout ce qui m'arrive, quoi que ce soit, me paraisse également bon. La vie devient un jeu pur. J'agis sans doute, puisque je vis. Mais j'agis comme l'enfant qui joue à la balle et qui ne se préoccupe que de la bien recevoir et de la bien renvoyer, sans se soucier aucunement de gagner la partie. Je suis bon citoyen, bon mari, bon père, bon ami. Si je vois un homme tombé en mer, je me jette à l'eau pour le sauver. Si je puis rendre un service, je le rends. Mais je n'agis ainsi que pour me conformer à ma nature, qui s'accorde elle-même à la nature universelle, et nullement pour remplir un devoir, ou accomplir une bonne action, ou obtenir un bon effet. Si l'homme se noie, tant pis. Si le service que je rends tourne mal, tant pis. Tant pis ou tant mieux : à vrai dire, cela n'a pas d'importance. Tout est bien. Le monde est bon. Et je suis accordé au monde.

On ne peut s'empêcher de comparer cette attitude à celle qu'implique le mot de saint Augustin : *Ama et fac quod vis*. « Aime Dieu », c'est-à-dire accorde-toi à Dieu. Veuille tout ce que Dieu veut. Juge bon tout ce que Dieu décide. Aspire à ce que se réalise pleinement l'ordre de Dieu. Et alors, « fais ce que tu veux ». Tu possèdes l'amour – la charité chrétienne – et donc tout ce que tu fais est bien. Il n'est pas douteux que la formule stoïcienne ne mène à l'extrême de la liberté intérieure, et qu'en découvrant cette formule le Portique n'ait apporté au monde un puissant philtre

de paix.

• **Sagesse grecque et charité chrétienne**

Mais il y a une différence entre l'attitude du sage et l'attitude du chrétien. L'attitude du sage manque totalement de dynamisme. La chose est évidente si l'on considère les disciples d'Épicure. Mais ce n'est pas moins vrai dans le cas du stoïcien. Sans doute il est bien exact que le secret du bonheur consiste à sublimer nos désirs, à les transposer du plan du moi au plan du Tout, de l'ordre du Tout. Mais cet ordre, pour le stoïcien, est un ordre purement statique. Il est donné. Il existe une fois pour toutes. Il est parfait tel qu'il est. Il n'y a rien à y changer. On ne peut que l'accepter tel quel. Tout ce qui arrive est bien. Toute la chaîne des événements, cette chaîne de la fatalité, exprime une nécessité parfaitement sage et juste, parfaitement ordonnée. Je n'ai donc qu'à m'y soumettre. Et dès lors que je m'y sou mets, j'atteins aussitôt à la sagesse et à la liberté.

Mais, au fond, pourquoi agir encore, si mon action ne doit rien changer à l'ordre des choses, et si, que j'agisse ou non, tout est également bon ? Tout doit être comme cela est, et je n'ai qu'à dire « tant mieux ». Alors laissons aller les choses. Laissons passer le flot de la vie, restons sur la rive à regarder ce flot, à contempler l'excellence de l'Ordre universel : restons purement passifs.

Tout autre est l'ordre chrétien. Cet ordre se fait. La Cité divine se bâtit. L'amour chrétien, la charité chrétienne, a donc apporté au monde quelque chose de plus que le stoïcisme. Le sage stoïcien, à supposer qu'il soit possible et qu'il existe, est libre sans doute. Mais il n'est libre que d'une liberté d'indifférence. Pourquoi choisir ceci plutôt que cela, puisque tout revient au même ? À la limite, cette sagesse rejoint celle d'Épicure : elle mène, comme celle-ci, à une sorte de nirvâna. Le chrétien qui aime, lui aussi, est libre. *Ama et fac quod vis*. Mais dans la mesure même où il aime, cet amour lui dicte des choix. « La charité de Jésus-Christ me presse », dit saint Paul (II Cor., v, 14). Et Pascal : « Jésus-Christ sera en agonie jusqu'à la fin du monde : il ne faut pas dormir pendant ce temps-là. »

André-Jean FESTUGIÈRE

Pour citer cet article

Référence numérique ([aide](#)):

André-Jean FESTUGIÈRE, « GRÈCE ANTIQUE (Civilisation) - L'homme grec », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 1 novembre 2013. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/grece-antique-civilisation-l-homme-grec/>

Thématique

Classification thématique de cet article :

- 1. **Histoire** »
- 2. **Histoire : chronologie** »
- 3. **Antiquité** »
- 4. **Europe, Antiquité** »
- 5. **Grèce antique, histoire**
- 1. **Philosophie** »