

Alexandre le Grand et la formation de l'idée d'universalité multiculturelle

LAMBROS COULOUBARITSIS, Professeur émérite à l'Université Libre de Bruxelles, Membre de l'Académie Royale de Belgique. Belgium

Email : ousia@swing.be

1. Introduction

Comme on le sait, Alexandre le Grand fut l'objet d'un nombre considérable d'études. Les unes tentèrent d'éclairer le phénomène historique qu'il représente, d'autres magnifièrent sa personnalité et ses exploits ou, à l'inverse, relevèrent la brutalité de ses conquêtes, et d'autres encore s'efforcèrent de démêler la réalité historique à travers des documents qui comportent également des légendes et des fictions rhétoriques. Je ne crois pas utile de revenir sur ces développements, ni pour les expliciter, ni pour les compléter. Je souhaite plutôt aborder la figure d'Alexandre dans l'éclairage d'un moment historique dont il fut l'initiateur, et qui inaugura le phénomène du cosmopolitisme. Thématisée philosophiquement par la pensée stoïcienne, cette politique aboutit, après de nombreux détours, à la mondialisation actuelle. Non pas qu'il n'y a pas eu d'autres conquérants qui ont dominé des grands espaces, puisque même les Perses avaient déjà anticipé cette politique, mais parce que Alexandre inaugura une *nouvelle façon* de gérer les conquêtes. C'est cette idée qui m'interpelle, car elle demeure encore en retrait dans nos études.

Je souhaite montrer qu'entre la conception d'Alexandre de la gouvernance et la politique des diadoques, il y a une différence essentielle, dont les conséquences ont été incommensurables pour la suite de l'histoire européenne. Si l'idée d'universalité qu'il conçut anticipa et inspira le cosmopolitisme stoïcien, elle n'est ni celle des Rois perses, qui avaient pratiqué une forme d'unité, autoritaire et hiérarchique, dans un empire diversifié, ni celle de ses successeurs, qui instaurèrent des régimes despotiques en vue d'helléniser les peuples. C'est d'ailleurs cette dernière politique qui sera poursuivie, d'abord, par la romanisation des Romains, ensuite, par l'évangélisation des Médiévaux et, enfin, par la colonisation occidentale, après la conquête du Nouveau Monde. Je pense, que la politique d'Alexandre est, au contraire, opposée à la soumission idéologique des peuples conquis, et elle est plus respectueuse de leur culture. Elle est proche de la *multiculturalité*, telle que nous la concevons aujourd'hui, et ouvre la voie à une possible *interculturalité*, car elle est fondée sur une *symétrie* et une *réciprocité*, d'après laquelle le conquérant devrait consentir à intégrer dans sa propre culture des éléments pertinents issus des cultures des peuples conquis, — même si, sur le plan de l'autorité, les attitudes et symboles utilisés empruntent des données problématiques du pouvoir de l'adversaire. Je qualifie cette idée d'« universalité multiculturelle » dont le sens apparaîtra au fil de mon exposé, et qui constitue une voie inédite et pertinente pour penser l'interculturalité aujourd'hui.

2. *Un anachronisme fécond*

Face à cette hypothèse de travail, la question qui vient immédiatement à l'esprit est celle de savoir si un tel projet d'étude ne se heurte pas au problème bien connu de l'anachronisme. Car, il peut paraître excessif de rapprocher le problème actuel de l'interculturalité *démocratique* avec une tentative de multiculturalité dans un contexte de conquête *monarchique*.

On le sait, la question de la multiculturalité est au cœur des politiques de nos États contemporains, démocratiques, et consiste en la reconnaissance des cultures extra-européennes après la politique assimilatrice des différentes colonisations, qui s'achève aujourd'hui avec l'accueil des anciens colonisés, ainsi que par des divers régionalismes en l'Europe après les politiques d'échanges de populations, lesquelles prirent récemment le sens d'un « nettoyage ethnique ». Or, la conjonction de ces phénomènes de mobilité a créé une situation épineuse de l'immigration en Europe d'un nombre considérable de populations venant de presque toutes les régions du monde, dans l'espoir de jouir d'une vie meilleure. C'est pourquoi on pourrait penser que cette question ne peut être retirée de son contexte pour la transplanter à l'époque d'Alexandre, car elle s'inscrit dans le fonds propre à notre *contemporanéité*, qui se détache désormais tant de la modernité que de la postmodernité, lesquelles sont souvent les références principales de la culture occidentale depuis la Seconde Guerre mondiale.

En fait, la *contemporanéité* se caractérise par la conjonction antinomique de deux instances liées à la mondialisation. L'une est dominée par les structures (voire les puissances) technico-économiques qui poussent vers une globalisation favorisée par l'usage planétaire des productions, des activités techniques innovantes et de la marchandisation des objets et des activités, en amplifiant le règne des finances, et, l'autre, est constituée par les aspirations démocratiques en tensions permanentes, qui alimentent l'incertitude dans l'évolution diversifiée et imprévisible de l'humanité. En outre, cette mondialisation se manifeste par une apparente forme d'unité, grâce aux moyens de communication multiformes alimentés par les nouvelles technologies, alors qu'au fond, elle est traversée par des antagonismes permanents qui brisent l'idée même d'unité. On comprend parfois cette forme d'unité soit comme cristallisant une pensée unique et réductionniste, soit, au contraire, comme source possible d'un monde commun fondé sur la recherche de la dignité humaine, considérée à travers l'éclairage des Droits de l'homme. Il s'agit là d'une illusion, car la première interprétation ignore la diversité et la complexité impliquées dans la contemporanéité, tandis que la seconde occulte les innombrables obstacles qui se dressent face au respect de la dignité humaine un peu partout sur la planète. Dans tous les cas, les antagonismes se nourrissent par des intérêts et des passions, et arrivent à se manifester par diverses formes de violence, visibles ou détournées. Si ces dernières ne sont pas aussi spectaculaires que les guerres qui dominaient les politiques du passé partout sur la planète, elles empêchent néanmoins la réalisation d'un monde commun régi par la paix.

Lorsqu'on tient compte de cette complexité inouïe du monde contemporain, il peut paraître téméraire de comparer la quête de l'universalité à l'époque d'Alexandre et celle d'aujourd'hui. L'anachronisme est évident. À l'époque d'Alexandre, les principes démocratiques étaient affaiblis, et l'économie, fort important dans sa stratégie de conquête, était fondé sur l'appropriation de fonds, le pillage, les massacres et les échanges, sans le moindre soupçon d'un système financier, qui constitue le propre de notre époque, et sans des limites dans les violences guerrières. De plus, la technique consistait à de l'artisanat, sans commune mesure avec la technique moderne, liée aux progrès de la science et à l'économie. Entre les armements utilisés par Alexandre et les armements sophistiqués actuels, il n'existe aucune comparaison possible.

Pourtant, ces observations ne m'empêchent pas de penser que, axée sur la question de la multiculturalité, une comparaison sur le plan *politique* entre les pratiques d'Alexandre et les nôtres sont pertinentes. Je compte montrer que face aux antagonismes du monde Ancien qui s'exprimaient surtout par des guerres, l'universalité conçue par Alexandre était fondée, comme notre époque le clame souvent, sur des stratégies subtiles de rapprochements et de conciliations, en vue de la paix. Même s'il fut un combattant sans répit, qui vécut avec des douleurs physiques (il n'a cessé de parler de ses blessures et cicatrices corporelles) et des souffrances psychiques et morales (il a souvent manifesté de la bienveillance et reconnu ses remords), Alexandre essaya de contrôler les antagonismes de toutes sortes, tant dans son entourage et son armée que dans les territoires conquis. Utilisant tantôt la violence, tantôt la persuasion et le consensus, et tantôt encore l'idée d'universalité multiculturelle, c'est-à-dire la reconnaissance d'*une unité possible parmi les multiples cultures*, il ne fit pas de la guerre un but seulement de conquête, mais également *un moyen de modifier le monde*. Par ses conquêtes et son attitude à l'égard de ses ennemis, il mit en pratique une politique de rapprochement de peuples de cultures variables, en ébranlant délibérément la distinction entre Grecs et Barbares, et en subvertissant la hiérarchie tant macédonienne que perse. Il y a toutefois une exception : le statut « divin » du Roi. Cette exception, tant décriée dans l'Antiquité, constitue peut-être la clé de sa stratégie, à condition de la comprendre, en vertu de quelques textes justificatifs, comme servant plus sa politique multiculturelle que sa vanité personnelle. Dans sa propre pensée, cette option historique contribue à la cohérence de sa politique multiculturelle, préparant les assises de la pensée stoïcienne.

3. Le stoïcisme et l'occultation de sa dette politique

On oublie souvent que la philosophie politique dans l'Antiquité ne s'enracine pas seulement dans l'irruption de la *pensée* grecque, mais aussi et surtout dans l'*histoire* de la Grèce antique. Partant de cette constatation, on peut situer à l'époque hellénistique l'origine de la question de l'universalité multiculturelle. Plus concrètement, sur le plan politique, ce sont les conquêtes d'Alexandre qui, précédant la formation de la

période hellénistique¹, ouvrirent la voie au rapprochement de cultures très différentes ; et sur le plan philosophique, c'est l'avènement du stoïcisme, où sont associés le cosmopolitisme et le panthéisme, qui assura les premières assises à cette muticulturalité universelle et unifiée. Pourtant, ce n'est pas de cette façon qu'on envisage le cosmopolitisme hellénistique dans nos histoires de la philosophie. On le situe dans le cadre de la pensée stoïcienne et de ses continuateurs romains, en se référant *aux conséquences* de la politique d'Alexandre et très rarement, pour ne pas dire jamais, *à ses propres décisions*. Autrement dit, au lieu de voir en Alexandre l'agent du cosmopolitisme, on considère cette idée comme la conséquence de ses conquêtes.

Or, la date de naissance de Zénon de Cittium, fondateur de l'ancien stoïcisme, est environ 334 av notre ère, et suit de peu celle de la mort d'Alexandre (323) et d'Aristote (322). On lui attribue l'idée d'un univers panthéiste, fondé sur le Logos divin, qui est reflété sur le plan politique par la fin de l'État-cité au profit du cosmopolitisme, fondé sur la raison. C'est toutefois, plus tard, avec Panaitios de Rhodes (185-125), qui s'est trouvé à Rome vers 145 où il a inspiré les réflexions politiques du Cercle de Scipion Émilien, que le cosmopolitisme aurait été compris par le biais d'une unité du multiple, qui le transcende d'une certaine façon. Cette unité fonde l'autorité divine et humaine sur le plan de la transcendance active du Logos divin (Zeus), lequel agit sur l'immanence du réel, tout en préservant l'autonomie de ses parties, y compris l'autonomie de chaque individu, associée à son tempérament personnel. En fait, cette attitude inaugure la rencontre entre pensée stoïcienne et pensée platonico-aristotélicienne, réalisant une synthèse majeure, qu'on qualifie de « platonisme moyen », qui domine quatre siècles de philosophie, avant la naissance du néoplatonisme à partir du 3^e siècle de notre ère. Ce courant philosophique abolit le panthéisme au profit d'une forme de transcendance active du Logos divin à la fois unificateur et providentiel qui se reflète également dans le système politique romain².

Dans le contexte de ces réflexions, Cicéron accepta l'idée qu'en vertu du cosmopolitisme et de la liberté naturelle, tous les hommes ont de la dignité parce qu'ils participent au Logos divin. Dans le traité *Sur les devoirs*, il fait un pas de plus et insiste sur la nécessité de suivre les coutumes de sa cité et de respecter les étrangers, qu'ils viennent dans la cité pour des affaires privées ou à titre officiel. « En somme, dit-il, et pour laisser de côté les détails, il nous faut honorer, conserver et maintenir intacte cette union, cette société commune à tout le genre humain »³. Dans le sillage de telles réflexions, les jurisconsultes romains définirent le droit dans un sens universaliste, comme le fit Ulpien (170-228), préfet du prétoire, en 222, sous Alexandre Sévère. Considérant le droit comme l'art de l'équitable, il le lie à la justice, et insiste sur l'idée que tous les êtres humains sont égaux par nature. Il fit ainsi du droit une partie de l'éthique, et, en prolongeant Aristote, il introduisit un droit propre aux êtres humains, attestant ainsi la nécessité d'un droit commun à tous les

¹ On considère généralement que la période hellénistique commence après la mort d'Alexandre, grâce aux politiques des successeurs de celui-ci, et coïncide avec le déclin de l'autonomie des cités grecques, et s'étend jusqu'à l'avènement de l'époque romaine

² Voir mon *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Grasset, 1998, pp. 491-561.

³ Cicéron, *De off.* I, 148 (trad. É. Bréhier, dans la Pléiade, Gallimard, 1962).

peuples (*ius gentium*, droit des gens)⁴.

Je pense que l'origine de cette *idée* s'enracine dans la *politique* d'Alexandre, qu'il faut comprendre comme sa *source historique* plutôt que comme une donnée rétrospective, façonnée à partir du cours de l'histoire européenne après lui. Ce qu'Alexandre aurait apporté, et qui manque dans ces approches, c'est quelque chose de plus que ce que Cicéron a exprimé plus tard, lorsqu'il parla de la nécessité de respecter des étrangers lorsqu'ils la visitent pour des affaires privées ou à titre officiel. Ce *plus* est le changement de comportement que nous devons nous imposer, quand on se déplace dans d'autres cités, et qui est le devoir de ré-aménager ses propres règles de conduite en s'appropriant des éléments de la culture d'autres peuples. Cette perspective, qu'on peut qualifier d'*intégration*, rompt avec l'image retenue le plus souvent d'Alexandre, comme celui qui imposa l'hellénisation des peuples conquis. Mais nous verrons que la position d'Alexandre est encore plus subtile, car elle combine ces deux perspectives en pratiquant les principes de *réciprocité*.

Or, pour la majorité des chercheurs, les conquêtes d'Alexandre le Grand marquent la fin de la structure politique de l'État-cité et inaugurent les grands ensembles politiques du monde hellénistique qui aboutissent à l'empire romain, première puissance fondée sur une forme de multiculturalité contrôlée par un pouvoir central. Certes, cette thèse n'est pas contestable ; elle est néanmoins insuffisante dès lors qu'on envisage la pluralité des civilisations et des cultures qui y sont incluses, et qui manifestent des antagonismes violents et des alliances variables et mouvantes. Dans un tel contexte, la *réalité historique* des événements subvertit les considérations générales et abstraites. C'est pourquoi la tâche du chercheur devient fort complexe, car, parmi les témoignages qui permettent d'appréhender cette vision, il doit rendre compte, en plus des événements, des *légendes* autour de la figure historique d'Alexandre, qui enrichissent certes les récits, mais constituent des obstacles à la recherche d'une objectivité historiographique. Mais faut-il, pour autant, faire comme si les légendes n'existaient pas ? Je crois que tant les légendes que les fictions aident à corroborer l'émergence d'un paradigme politique qui *configure* la complexité de la réalité historique. Mais, dans ce cas, il est difficile de distinguer histoire et mythe. Du point de vue philosophique, où je me place ici, la *figure* d'Alexandre devrait être envisagée dans tous les aspects qui nous ont été légués par les récits historiques, les légendes et les fictions rhétoriques. Cette perspective s'éclaire surtout grâce aux discours rhétoriques attribués à Alexandre et à ses interlocuteurs, qui sont parfois des adversaires. Elle n'est pas nouvelle, puisqu'on l'a adoptée pour l'oraison funèbre de Périclès, relatée par Thucydide, et que nous utilisons comme s'il s'agissait d'une transcription fidèle du discours de celui-ci sur l'apologie de la démocratie. Il n'y a aucune raison que ce qui est accordé à Périclès, soit refusé à Alexandre.

Cette démarche me dispense d'engager ici un travail délicat sur les sources, pour distinguer histoire et fiction. Je me suis permis de cibler certains textes précis, parmi d'autres possibles, qui peuvent établir mon hypothèse de travail, grâce à une dimension narrative qui traverse et excède l'histoire proprement dite.

⁴ Cf. T. Honoré, *Ulpian. Pioneer of human rights*, Oxford University Presse, 2002².

4. Trois apports différents : description événementielle, rhétorique et philosophie

Nombreux sont les historiens de l'Antiquité qui s'occupèrent d'Alexandre. J'en ai retenu deux, Quinte-Curce et Arrien⁵, plus un philosophe, Plutarque. D'autres, ont écrit des fictions, parmi lesquelles j'ai pointé des énoncés de Dion de Pruse et de Lucien. Bien que l'exposé de Quinte-Curce, qui aurait vécu sous l'empereur Vespasien, soit le plus ancien des trois, j'ai préféré un ordre logique, en commençant par quelques considérations d'Arrien, qui est également philosophe, élève d'Épictète⁶, et en puisant chez Plutarque des réflexions étonnantes sur les liens d'Alexandre avec la philosophie, pour terminer par des références aux trois auteurs, en particulier à Quinte-Curce, chez qui la rhétorique conduit à la question de l'interculturalité. Mais voyons, d'abord, l'apport de chacune de ces trois sources, en suivant l'ordre historique.

Au début de son exposé, dans l'*Anabase d'Alexandre*, qui constitue le récit le plus complet sur l'histoire d'Alexandre entre 336 et 323 avant notre ère⁷, Arrien indique qu'il existait de nombreux écrits sur Alexandre. Le stratège avait séduit beaucoup d'historiens et produit des témoignages contradictoires. Arrien avoue s'être fié aux écrits de Ptolémée et d'Aristobule, en les complétant par d'autres. Ces deux historiens avaient pris part à l'expédition d'Alexandre et écrivirent après sa mort, ce qui limitait le besoin de déformer les faits, car cela n'était pour eux ni nécessaire, ni une source de profit⁸. Bien qu'il ait été un élève d'Épictète, un moraliste, Arrien livre un texte descriptif avec des détails quant à la diversité des peuples impliqués dans ces guerres, aux effectifs militaires dans les deux camps, aux moyens utilisés et aux événements.

Le cas de Quinte-Curce est très différent. Même si son texte est antérieur à celui d'Arrien, non seulement il est incomplet (manquent les deux premiers livres, la fin du cinquième et le début du sixième, ainsi qu'une partie du dixième, au moment le plus important, avant la mort du roi), mais il est moins précis sur le plan militaire. La seule source qu'il cite est Clitarque, fils d'un chroniqueur d'Alexandre, dénommé Dinon, qui écrivit vers 310 avant notre ère, mais dont nous ne possédons pas l'œuvre⁹. Toutefois, il met en relief des discours, avec un plaisir pour la rhétorique qui contraste avec la sobriété du récit d'Arrien. Indépendamment de la véracité de ce qu'il relate, il nous aide à découvrir le débat autour de l'ouverture d'Alexandre à l'égard des peuples conquis. Ses informations sont d'autant plus intéressantes qu'il stigmatise cette ouverture, en opposant la mentalité sobre des Macédoniens à la richesse et à la débauche des Perses, ce qui l'autorisait à

⁵ Pour d'autres historiens, voir N.G. Hammon, *Three Historians of Alexander the Great. The so-called Vulgate Authors, Diodorus, Justin and Curtius*, Londres, Cambridge University Press, 1983 et *Sources for Alexander the Great : A analysis of Plutarch's Life and Arrian's Anabasis Alexandrou*, Londres, Cambridge University Press, 2007.

⁶ Selon P. Vidal-Naquet, Arrien a été honoré d'une statue à Corinthe avec une inscription qui le qualifie de « légat d'Auguste propéteur en Cappadoce » et de « philosophe ». Et il précise que le travail qu'il accomplit auprès d'Épictète est rendu public et c'est aux notables qui ont érigées sa statue qu'il a dédié les *Entretiens* du maître, dont il faut l'éditeur.

⁷ Voir sur Arrien et son récit, l'exposé de P. Vidal-Naquet, « Flavius Arrien entre deux mondes », dans *Arrien, Histoire d'Alexandre. L'anabase d'Alexandre le Grand*, Paris, Les Éditions de Minuit, Paris, 1984, pp. 309-394.

⁸ Arrien, *Anabase d'Alexandre*, livre I, trad. Pierre Savinel, *op. cit.*, p. 17. Pour le texte grec, j'ai suivi l'édition Teubner de G. Wirth (Leipzig, 1967), et je suivrai la traduction en question, avec d'éventuelle modification. Je citerai l'ouvrage par AA.

⁹ Sur les sources de Quinte-Curce, voir les notices d'Annette Flobert, dans sa traduction de Quinte-Curce, *Histoire d'Alexandre*, Préface de Claude Mossé, Gallimard, Paris, 2007, pp. 377-379. Je suis cette traduction, et je citerai l'ouvrage par HA.

charger Alexandre de déviations inadmissibles. Sa critique porte sur l'évolution du comportement d'Alexandre et son adoption des mœurs des vaincus. Or, le goût de Quinte-Curce pour la rhétorique, le pousse à rendre compte des justifications données par Alexandre, qui révèlent l'idée de l'universalité multi-culturelle de sa politique, et que l'historien n'avait aucune raison de promouvoir. Aussi, le statut de ce qu'il met en intrigue me semble également philosophique, et accessoirement rhétorique.

Or, c'est bien cette dimension philosophique de la pensée d'Alexandre que Plutarque nous dévoile. Je retiendrai deux de ses textes : « La vie d'Alexandre » qu'on trouve dans les *Vies parallèles*, où il l'associe à César¹⁰, et « Sur la Fortune ou la Vertu d'Alexandre », qu'on trouve dans ses *Œuvres morales*¹¹. Plutarque rapproche l'histoire d'Alexandre et la naissance du stoïcisme. Il indique même que, dans son ouvrage consacré à la *République*, Zénon de Cittium, le fondateur du stoïcisme, considère que la politique doit tendre à un but précis. Il faut « que nous ne vivions plus séparés en cités ou en communautés régies par des lois différentes, que nous considérions l'humanité entière comme une seule communauté politique, qu'il n'y ait plus qu'un mode de vie, qu'un ordre unique, comme d'un grand troupeau vivant ensemble sur le même pâturage ». Il précise même que Zénon a ainsi donné « une forme au rêve confus d'une gouvernance régie par des bonnes lois, et fondée sur la philosophie ; mais c'est Alexandre qui mit ces théories en pratique » (FV I, 329a-b). Il faut, me semble-t-il, comprendre ce texte comme suit : c'est Alexandre qui, par sa politique, a anticipé ce projet et l'a réalisé par ses actions, permettant au stoïcisme de le mettre en forme sur le plan théorique.

Nous verrons que l'allusion à « un grand troupeau vivant sur le même pâturage » n'est pas métaphore littéraire, mais renvoie, en réalité, au système politique *pastoral*, que l'on rencontre chez Homère, mais aussi chez Platon, dans le *Politique*, et qui aura une destinée surtout au Moyen Âge¹². Il s'agit d'une clé importante que j'utiliserai dans la suite, et qui ouvre le chemin vers le centre de gravité de la philosophie politique d'Alexandre. Mais, pour le moment, prenons au sérieux les propos de Plutarque concernant la dimension philosophique de la pensée d'Alexandre, au point qu'il ose le considérer comme «le plus grand des philosophes ».

¹⁰ Plutarque, *Alexandros* (parfois dit : *Alexandrou bion*), c'est-à-dire *Vie d'Alexandre*, texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, Collection Budé, 1975, T. IX. C'est la traduction que je suis, avec des modifications, et je citerai l'ouvrage par VA.

¹¹ Plutarque, *Peri tès Alexandrou tychès ê aretès*, c'est-à-dire , *Sur la Fortune ou la Vertu d'Alexandre*, texte établi et traduit par Françoise Frazier et Christian Froidefond, Paris, Les Belles Lettres, Collection Budé, 1990, T. V, 1^{ère} partie, I, 329A-B. C'est la traduction que je suis avec des modifications, et je citerai l'ouvrage par FV.

¹² Voir mon étude « La tradition chrétienne: Des Évangiles à saint Thomas d'Aquin », dans *Histoire de la philosophie politique*, vol. 1, dir. A. Renaut, Calmann Lévi, Paris, 1999, pp. 399-459.

5. À la découverte d'un grand philosophe

Plutarque amorce le débat sur Alexandre d'une façon perspicace, en révélant d'emblée sa rupture avec son précepteur. « Malgré Aristote, dit-il, qui lui conseillait de traiter les Grecs en chef (*hègemonikòs*) et les barbares en maître (*despotikòs*), d'accorder aux uns la sollicitude qu'on a envers des amis ou des proches, et de traiter les autres comme des animaux ou des plantes, ce qui l'eût mené à la guerre et eût rempli son règne d'exils et de sourdes rébellions, Alexandre se considérait comme envoyé par les dieux pour être le conciliateur et l'arbitre de tous les êtres humains (*ton holôn*) » (FV I, 329b-c) Trois expressions clés se succèdent : envoyé des dieux, conciliateur et arbitre chez tous les êtres humains dans le monde. Ces trois expressions recouvrent deux thèmes différents qui seront discutés : le premier situe le statut divin du roi, le second sa stratégie et sa politique, qui ne se contentent pas seulement de jouer le rôle d'arbitre entre les Grecs ou entre les Barbares, ou encore entre les Grecs et les Barbares, mais vise également à tout faire pour les réconcilier, en vue de changer le monde, en limitant les antagonismes et les guerres, pour instaurer la paix.

La suite du texte révèle la façon dont Alexandre entreprit cette tâche. Il força, dit-il, par les armes seulement ceux qu'il ne pouvait pas rallier par la persuasion. Cela veut dire que, d'une façon ou d'une autre, il réussit à *rassembler* « en une même unité (*to auto*) les éléments épars du monde », à *mêler* et à *recomposer* « dans une grande coupe d'amitié les vies, les caractères, les mariages et les mœurs ». Et la raison de tous ces actes, c'est qu'il *dirigea* les êtres humains de façon qu'ils puissent « regarder la terre comme leur patrie, son camp comme leur citadelle et leur forteresse, les gens de bien comme leurs parents et les méchants seuls comme des étrangers ». Par cette politique, ils devraient arriver à ce que « les Grecs et les barbares ne puissent plus être distingués par la chlamyde, le bouclier, le cimenterre ou la candies, ni un Grec à la vertu et un barbare au vice ; le vêtement la table, les mariages, tout le mode de vie devenaient les éléments d'une communauté *mélangée*, que les liens du sang et les enfants aideraient à se constituer » (VF I, 329c-d).

Ce texte dit presque tout ce qu'il faut dire. Et la suite de mon travail ne fait rien d'autre que de l'explicitier et le fonder par les événements historiques et les paroles des protagonistes, en élucidant, en plus, le sens de la filiation divine conférée à Alexandre. L'intérêt des réflexions de Plutarque réside dans le fait qu'il attribue à Alexandre, non seulement une pensée *politique* en faveur de l'universalité multiculturelle qui émerge dans ce texte, mais également une réflexion *philosophique*. Par là, il redresse une injustice historique, et se permet de faire un pas de plus, pour assurer à la philosophie politique, un rôle moteur dans l'histoire. Cette prise de position ressort clairement de ses analyses dans les deux textes que j'ai cités ci-dessus.

Dans le premier, il écrit qu'il ne prétend pas jouer le rôle de l'historien, mais souhaite produire des biographies en relevant les vertus et les vices de ses protagonistes, ce qui n'apparaît pas nécessairement dans leurs actions éclatantes, mais se manifeste dans des détails infimes. Le philosophe qu'il est, cherche à « pénétrer de préférence dans les signes distinctifs de l'âme et de produire, à l'aide de ces signes, la spécificité de

la vie de chaque homme (*eidopoiein tôn hekaston bion*), en laissant à d'autres, l'aspect grandiose des événements et des guerres » (VA 1, 664e-665a). Autrement dit, il ne s'agit pas de mettre en scène des événements historiques mais de découvrir ses idées, ses projets et ses qualités, en tenant compte de ce qu'on raconte d'Alexandre. Le second ouvrage confirme d'ailleurs l'idée que les paroles d'Alexandre révèlent son caractère et son âme (330e).

Ainsi, à l'interprétation qui fait des exploits d'Alexandre le fruit de la Fortune, Plutarque oppose une autre où il montre que l'éducation et la pratique philosophiques ont nourri ses vertus. C'est bien grâce à sa propre philosophie qu'il aurait pris les décisions qui déterminèrent le cours de l'histoire du monde, en s'appropriant le contexte géopolitique et les événements qui marquèrent le canevas de ses actions. Nous venons déjà de voir que, parmi ces décisions, figurent la reconnaissance de la multiculturalité et la mise en forme des prémisses d'une politique interculturelle à travers l'idée d'une universalité multiculturelle, exprimée à travers l'idée de « *rassembler* en une même unité (*to auto*) les éléments épars du monde ». Il s'agit là d'une approche hautement philosophique, que Plutarque eut le mérite de la relever et de justifier.

D'abord, il rappelle que grâce à Aristote, Alexandre eut une éducation philosophique qui a préparé sa grandeur d'âme, son intelligence, sa modération et sa bravoure. Ensuite, il relève que si les philosophes réputés doivent leur gloire à leurs paroles, leur vie et leur enseignement, on peut considérer que la politique d'Alexandre peut être soumise aux mêmes critères en faisant de lui un véritable philosophe. Enfin, il considère que si les philosophes se targuent d'adoucir et de discipliner les mœurs rétives et incultes des gens, il faut considérer qu'Alexandre, qui « a transformé le naturel de peuplades innombrables », devrait être traité comme « le plus éminent des philosophes (*philosopôtatos*) » (FV I, 327f-329a). Cette dernière assertion est impressionnante, puisqu'elle accorde le statut de « grand » philosophe à Alexandre parce qu'il a été capable d'agir et de transformer la nature de peuplades innombrables. À ce titre, on peut considérer que lorsqu'on parle d'Alexandre le *Grand*, cette dernière expression, doit inclure, non seulement le stratège et le politique, mais également le philosophe.

Pour fonder sa thèse, Plutarque oppose les processus favorisés par la chance ou la fortune, aux actions accomplies par l'agent vertueux. La Fortune cherche à s'attribuer tous les mérites : « elle clame qu'Alexandre est son œuvre et qu'elle en est l'unique auteur ». Or, « au nom de la Philosophie, ou plutôt au nom d'Alexandre lui-même », dit Plutarque, celui-ci ne peut que s'indigner de pareille usurpation, lui qui a vécu des souffrances physiques sans fin et des souffrances psychiques et morales pour arriver à ses fins. Il ne faut pas confondre Alexandre avec ces rois qui n'ont jamais été blessés, comme les rois Perses, et qui combattaient en toute sécurité, ce qu'il convient d'attribuer à l'activité de la Fortune. Mais il faut aussi éviter de généraliser quelques circonstances qui lui ont été favorables, en particulier sur le plan du climat ou du terrain (326d-327c).

Les véritables mérites d'Alexandre résident ailleurs : dans sa grandeur d'âme, son intelligence, sa modération, sa bravoure, qui sont « le viatique pour son expédition que la philosophie lui avait préparée ». Et

cela, il le doit plus à son précepteur Aristote qu'à son père Philippe. À Aristote, il doit l'enseignement des vertus, ainsi que son attachement aux mythes, en particulier à ceux qui sont racontés par Homère, et qui font d'Achille un modèle (327e-d), et à ceux qui façonnèrent la légende de sa naissance divine, et qui l'encourageant à aller jusqu'au sanctuaire d'Ammon en Égypte, pour avoir la confirmation de cette origine. En minimisant ce qui proviendrait de la Fortune, Plutarque déclare : « Le dessein même de son expédition pose Alexandre *en philosophe*, dès lors qu'elle ne devait pas lui procurer les délices du luxe, mais *assurer entre tous les hommes la concorde, la paix et les échanges entre (koinônian pros allèlous)* » (330e). Et plus loin, lorsqu'il le compare à d'autres gouvernants, soumis au plaisir et à la débauche, à l'impiété, à l'iniquité et à l'ambition, il ajoute : « Les dits d'Alexandre, au contraire, *abstraction faite du diadème, de la parenté avec Ammon et de la naissance noble*, vous apparaîtront dignes d'un Socrate, d'un Platon et d'un Pythagore » (330f-331a). Autrement dit, Plutarque fait un pas en avant par rapport aux considérations précédentes qui énuméraient des faits concrets (vies, les caractères, les mariages et les mœurs), et met à l'actif d'Alexandre des valeurs plus générales, comme la concorde, la paix et la communauté des intérêts, tout en marquant quelques réticences quant à la filiation divine du roi.

En infléchissant ici l'appropriation par Alexandre des mœurs des peuples conquis, y compris le statut divin du roi, Plutarque défigure, par une décision délibérée, le sens des choix d'Alexandre. Et cette défiguration atteint un point culminant, lorsqu'il situe ces éléments dans les prérogatives de la Fortune, promues par des poètes flatteurs et des sophistes qui l'accompagnaient, lesquels magnifiaient sa puissance, en occultant sa modestie. Aucun roi, dit-il, « n'a été plus maltraité que lui par la Fortune. (...) Son hostilité a été celle d'une rivale acharnée et intraitable, comme si elle en avait à un autre Héraclès » (II, 341d-e). Or, pour faire voir la grandeur d'Alexandre, Plutarque relève ce qui est humain en lui et énumère ainsi toutes ses souffrances et ses sacrifices pour faire voir ses mérites et ses vertus (340e-341d). Il tient à souligner que c'est sa Vertu qui lui permit de réaliser ses projets et ses exploits, qui n'étaient pas ceux des guerriers habituels, mais sont d'une nature sublime : « imposer un ordre commun à toute l'humanité, de la soumettre à une seule autorité, de lui faire adopter un genre de vie uniforme » (342a-b).

La formulation de ces projets complète les thèmes que j'ai relevés au début de mon analyse du texte de Plutarque : envoyé des dieux, conciliateur et arbitre chez tous les êtres humains dans le monde. Gardons à l'esprit tous ces éléments, car ils traversent les réalisations concrètes d'Alexandre, comme un fil d'Ariane qui conduit à destination. Mais, dès lors qu'on envisage Alexandre non plus seulement comme homme politique et comme stratège, mais également comme *philosophe*, il convient de tirer les premières leçons de ce qui précède, et qui peut nous aider à mieux contextualiser son apport à l'histoire de la pensée, et plus spécialement à la formation de l'idée d'universalité.

6. *Les chemins vers l'édification de l'universalité politique*

Les rapprochements mis en scène par Plutarque sont d'autant plus subtils qu'ils nous rappellent, toutes proportions gardées, un rapport analogue avec l'époque de la naissance de la sagesse grecque présocratique. On oublie souvent que la politique de Solon à l'égard des eupatrides, en abolissant, au moyen de lois prohibitives, les dettes des agriculteurs endettés pour les libérer de leur fardeau financier, a été accompagnée ou suivie des spéculations des sages ioniens, sur l'Un-Tout et sur l'unité du *logos* personnel et politique dans la cité, et ceci malgré la reconnaissance de divers régimes politiques dans les cités grecques et la distinction entre Grecs et Barbares¹³. L'Un-Tout supposait l'unité des parties selon une régulation, exprimée par Héraclite à travers la polysémie du Logos, — tout comme les lois de la cité régulent le comportement des citoyens pour réaliser la mesure et l'harmonie. Par comparaison, on peut dire que la politique d'Alexandre pour libérer les cités grecques conquises par les Perses et en prolongeant ses conquêtes sur leurs territoires et en respectant les peuples conquis, établit une égalité entre des peuples de cultures différentes, réalisant un projet politique nouveau, celui de l'*universalité multiculturelle*, avec l'espoir que par le mixage physique et culturel une nouvelle génération d'êtres humains édifierait un monde nouveau.

Certes, entre l'universalité des lois dans la cité garantie par l'autorité publique et l'universalité multiculturelle imposée par l'autorité du roi, il y a une différence de régime politique. Mais, en l'occurrence, l'autorité se réfère au principe d'*égalité*, d'une part, entre les citoyens et, d'autre part, entre les peuples. Le *plus* dans l'apport d'Alexandre par rapport à Solon tient dans la réflexion sur l'universalité multiculturelle qui prolonge l'universalité cosmique et abolit la différence entre Grecs et Barbares. S'il y a un point qui subvertit le statut d'égalité selon Alexandre, c'est, on s'en doute, l'autorité royale comprise dans son rapport à une filiation divine. Je reviens dans la dernière partie de mon exposé, sur ce point tant controversé parmi les Macédoniens.

Mais, en cet endroit, constatons que, dans ces analyses, la première réflexion philosophique qui y fait irruption et se déploie jusqu'à atteindre, plus tard, le plan cosmique chez les stoïciens, naît dans le cadre de l'histoire et des événements qui la constituent. Cela signifie que l'histoire de la politique d'Alexandre, qui annonçait l'époque hellénistique, atteste l'émergence de pensées nouvelles, qui sont plus sensibles aux autres cultures et à l'égalité entre les êtres humains, tout comme l'histoire de la politique de Solon à l'époque archaïque, inaugura des réflexions qui, du point de vue politique, conduisirent à l'événement de la démocratie et, sur le plan réflexif, au pluralisme philosophique. Mais, s'il a fallu plus d'un siècle pour que Cléisthène et Périclès achèvent le processus par l'instauration de la démocratie, il a fallu à peine quelques années pour que la politique d'Alexandre soit *déviée* par ses successeurs. Car, nous le verrons, un des points majeurs de sa politique, c'est qu'il consentit, pour réaliser l'universalisme multiculturel, à se soumettre lui-même à cer-

¹³ C'est la raison pour laquelle je me suis permis de commencer la partie sur les Présocratiques de mon *Histoire de la Philosophie ancienne et médiévale* (Paris, Grasset, 1998), par Solon (p. 133-140), plutôt que par Thalès, comme on le fait habituellement.

taines mœurs de ses adversaires, y compris sa divinisation, sur laquelle la résistance des siens sera, le plus souvent, sans concessions.

La façon dont Plutarque introduit cette forme d'universalisme ouvre une première voie. Ce projet, dit-il, était inné chez lui, depuis son enfance, si l'on se rappelle l'épisode des ambassadeurs du roi de Perse en visite à la cour de Philippe. Accueillis par Alexandre, il leur demandait des informations concrètes sur la Perse, qui étaient celle d'un stratège, suscitant l'admiration de ses visiteurs, lesquels le qualifièrent de « grand roi », en l'opposant ainsi à leur roi qui était plutôt un roi « riche » (II, 344b). Ces propos, s'ils recèlent quelques traces de vérité, alimentent sûrement l'imaginaire *géopolitique*, qui nourrit les ambitions d'Alexandre. Mais rien encore ne pouvait prévoir qu'un jour allait s'instaurer l'idée d'un cosmopolitisme uniforme et univoque défendu par la vision stoïcienne du réel, ni même celle d'une universalité multiculturelle qui la précède et qu'Alexandre lui-même allait mettre en scène. Du reste, Plutarque avait de l'aversion pour les mœurs des Barbares. Pourtant quelque chose de décisif émerge dans son exposé, et qui ouvre à une universalité, préalable, dans l'ordre des actions vertueuses. Si l'on considère, dit Plutarque, que la nature d'Alexandre était telle qu'un dieu l'avait engendrée, elle serait sûrement constituée par un harmonieux assemblage de vertus. Par suite, on pourrait dire qu'il avait la sagesse pratique de Cyrus, la modération d'Agésilas, l'intelligence de Thémistocle, l'expérience de Philippe, l'audace de Brasidas, l'éloquence et l'habileté politique de Périclès, etc., sans oublier la grandeur d'âme d'Achille (II, 343a-b). Cette multiplicité d'actions vertueuses attribuées séparément à ces figures illustres, Alexandre la posséderait en lui-même comme un type d'universalité. Cela autorise Plutarque à faire un pas de plus et à comparer plus directement Alexandre à de tels hommes illustres pour relever qu'ils n'ont pas agi seulement grâce à l'action de la Fortune, mais surtout grâce à leurs vertus. « Solon avait réalisé à Athènes, l'abolition des dettes, qu'il appelait *sisachthie* : Alexandre s'est lui-même substitué comme débiteur à ses soldats pour payer leurs dettes ; Périclès avait levé des impôts sur les Grecs, et, avec cet argent, il avait orné de sanctuaires l'Acropole : Alexandre a pris les richesses des barbares, les a envoyées en Grèce et a consacré dix mille talents à faire construire des temples aux dieux... » (II, 343B-D). Autrement dit, Alexandre réunit et pratique ce qu'une multitude d'hommes vertueux ont réalisé séparément, de sorte que son action atteste l'irruption d'une nouvelle philosophie politique ouverte à l'universalité.

Arrien écrit quelque chose d'analogue, lorsqu'il dit que « celui qui condamne Alexandre doit le faire en produisant non seulement ce qui chez lui est condamnable, mais en *rassemblant tout ce qu'Alexandre a fait en une seule contrée (eis hen chôrion)* ». Pierre Savinel traduit, d'une façon plus libre mais non moins correcte, par « en rassemblant en un seul faisceau absolument tout ce qu'il a fait ». Quoi qu'il en soit, cet acte, Arrien le situe, non plus sur le plan des cités grecques, mais dans l'ordre du monde. Par là il fait un pas décisif vers l'universalité plus englobante, qui tient compte de ses actions relativement à d'autres peuples et d'autres cultures. Aussi, il précise qu'il faut surtout discerner « le degré de prospérité humaine qu'il a atteint, lui qui est devenu, sans aucune contestation possible, roi de deux continents, et dont le nom est parvenu aux extrémités de l'univers » VII, 30, 1-3). Bref, avec les précisions d'Arrien nous passons de l'universalité des

multiples actions vertueuses à l'universalité des multiples cultures.

Ainsi, si la première démarche retenue par Plutarque est loin encore d'une universalité multiculturelle, et circonscrit surtout l'universalité d'une diversité d'actions vertueuses qui supplantent les dons de la fortune et les méfaits de l'infortune, celle d'Arrien nous ouvre la voie vers une universalité globale de deux continents, sans précisions quant aux cultures qu'elle comporte. Mais, comme nous le verrons dans la suite, Arrien inclut plus clairement la multiculturalité. En réalité, Plutarque aussi fait un pas important dans cette direction. Il illustre ses réflexions par différents épisodes de la vie d'Alexandre, depuis les récits fantastiques autour de sa naissance, des épisodes signifiants de son enfance et, enfin, au fil de ses conquêtes. Dans son exposé, il fait voir que les positions d'Alexandre à l'égard de ses ennemis changent au cours du temps.

Au début, Alexandre tient à la différence entre Grecs et Barbares, tandis que dans la suite, à partir de la bataille d'Issos, lorsqu'il capture la famille de Darius, il modifie son attitude, avec une propension de plus en plus grande à apprécier la culture de ses ennemis en adoptant certains de leurs mœurs et en se liant de liens de parenté. Au-delà de la générosité vertueuse du conquérant, ces transformations recélaient les semences de nouvelles attitudes, qui allaient ébranler la prééminence des valeurs de l'hellénisme. C'est le doute à l'égard de cette attitude définitive d'Alexandre qui empêche Plutarque de franchir le pas décisif pour louer la multiculturalité. Pourtant, on l'a vu, il ne cesse d'insister, non sans quelque sympathie, sur l'universalisme d'Alexandre, qui abolit la différence entre Grecs et Barbares, et qui cherche à établir un monde commun, une patrie commune pour l'humanité. C'est dire qu'il ressent l'importance d'une forme d'universalité, lui qui, en tant que romain, est sensible à la politique de l'hellénisation des peuples par les diadoques à l'époque hellénistique, et, dans le sillage, à l'amorce d'une romanisation du monde. C'est pourquoi le regret qu'il avoue concerne les limites, à ses yeux, d'une politique de réciprocité prônée par Alexandre, en s'appropriant certaines mœurs des peuples conquis, et non tellement en leur imposant des attitudes et des habitudes gréco-macédoniennes. Cela signifie aussi que l'idée d'une universalité multiculturelle dans la politique d'Alexandre n'est pas absente chez Plutarque, mais elle n'est promue comme une valeur. On pourrait même dire qu'elle lui paraît souvent comme un excès. C'est d'ailleurs cette même attitude qui sous-tend les écrits de tous ceux qui se sont occupés d'Alexandre dans l'Antiquité, mais évaluée, chaque fois, en fonction de critères différents.

7. La polyvalence de la notion de « parenté »

Au printemps de 334, Alexandre débarque en Troade, accomplissant un acte symbolique au nom d'Achille son héros. Consacrée par des rituels et des cérémonies, cette proximité avec le héros qui s'est glorifié par sa mort, et qu'Alexandre considère, si l'ose dire, comme un frère, s'appuie sur un fond mythique qui l'accompagne jusqu'à la mort qui le glorifie. La proximité avec Achille se double avec la proximité de Pa-

trocle avec Héphestion, son ami le plus fidèle, qui le suivit dans ses attitudes à l'égard des peuples conquis, et mort soudainement par maladie, presque à la fin de leurs conquêtes, à Ecbatan, au moment Alexandre offrait un sacrifice comme d'habitude et organisait des jeux sportifs et artistiques, tout en participant à des beuveries. Outre, les cérémonies grandioses qu'il organisa pour son ami, — cet autre Alexandre, comme il dit à la mère de Darius, qui était pour ainsi dire un frère —, il le proclama comme un « héros », ce qui équivalait, depuis l'époque homérique, à être classé parmi les « demi-dieux » (AA, VII, 14).

Il est bien connu qu'Alexandre admirait les épopées homériques, et qu'Achille fut son modèle. C'est à Aristote qu'il doit cette prédilection. Celui-ci aurait composé un commentaire du texte homérique, qu'il portait avec lui pendant ses campagnes. Cela autorisa Dion de Pruse, dit Chrysostome (1^{er} siècle de notre ère) de composer, dans le 2^e *Discours sur la royauté*, un dialogue entre Philippe et Alexandre sur le statut de la poésie d'Homère. Alexandre affirme que cette œuvre mérite l'attention de celui « qui est destiné à gouverner l'humanité entière ou, sinon, à tout le moins, les peuples les plus nombreux et les plus en vue, et qui sera exactement, comme dit Homère, “ un pasteur d'hommes ”¹⁴ »¹⁵.

Cette référence à Homère est exactement celle, on l'a vu, que Plutarque attribue à Alexandre, mais en se référant aux stoïciens. On se souvient, l'idée est qu'il faut instaurer un système politique où nous ne vivrions plus séparés en cités ou en communautés régies par des lois différentes, mais en considérant « l'humanité entière comme une seule communauté politique », et en acceptant qu'il n'y ait plus qu'un mode de vie, qu'un ordre unique, « comme d'un grand troupeau vivant sur le même pâturage ». Cette assertion n'est donc pas factice, mais constitue une clé dans la façon dont Alexandre conçut sa propre gouvernance.

En effet, théoriquement, le roi devrait agir comme le berger à l'égard de son troupeau en s'occupant de tout, semblable au règne de Cronos analysé par Platon dans le *Politique*, fondant ainsi le mythe de l'autochtonie, où les êtres humains sont nés de la terre, en dehors de la sexualité, ce qui élimine la parenté. Le système politique platonicien où l'on parle de communauté de femmes et des enfants prolonge ce point de vue, en contournant la parenté par le système politique. Mais dans le *Politique*, Platon opte pour un point de vue moins mythique et considère que le roi philosophe de la cité platonicienne, sous le règne de Zeus, doit mettre en œuvre un État multifonctionnel, en s'accordant à une division des tâches qui s'appuie uniquement sur le savoir et la séparation des classes ou des races¹⁶. Avec Alexandre, on assiste manifestement à un infléchissement de toutes ces positions en mélangeant les races, de sorte que la parenté peut devenir une sorte de fraternité. Dans cette démarche s'inscrit donc quelque chose de profond quant au statut d'une transposition du schème de la parenté sur le plan politique, et donc aussi sur la possibilité d'une *fraternité* entre les

¹⁴ Homère, *Iliade*, I, 288 — à propos d'Achille.

¹⁵ Voir *Alexandre le Grand. Les risques du pouvoir*, Textes philosophiques et rhétoriques traduits par Laurent Pernot, Paris, Les Belles Lettres, 20013, p. 58.

¹⁶ Sur cette question, voir mes études : « De la généalogie à la gèneséologie », *La naissance de la Raison en Grèce*, éd. J.-F. Mattéi, PUF, Paris, 1990, pp. 83-96 ; « Transfigurations du paradigme de la parenté », dans *Le paradigme de la filiation*, éd. J. Gayon et J.-J. Wunenburger, L'Harmattan, Paris, 1995, pp. 169-186 ; et « “Le paradigme platonicien du tissage comme modèle politique d'une société complexe”, *Revue de philosophie ancienne*, 13 (2), 1995, pp. 108-162.

peuples.

Qui aurait pu s'imaginer qu'une référence politique à Homère puisse être la source de la philosophie politique d'Alexandre ? Bien sûr, cette vision est rétrospective. Elle n'en révèle pas moins quelque chose d'original, qui naîtra au fil des conquêtes d'Alexandre, et qui laissera des traces dans la gouvernance des peuples en Europe jusqu'à l'époque moderne même si, comme je l'ai déjà dit, la philosophie politique d'Alexandre sera déviée par les diadoques, au profit de l'hellénisation des peuples. Mais suivons le cours de ses conquêtes, pour circonscrire les transfigurations de l'idée d'universalité, jusqu'à l'instauration d'une universalité multiculturelle.

En mai de la même année 334, il défait les généraux de Darius III au Granique et, un an plus tard, il dénoue par son épée le célèbre nœud gordien. L'année 333 est décisive dans ses projets. Il affronte les révoltes de diverses cités grecques, et notamment d'Athènes et de Sparte. En même temps, face à l'avancée de Darius en Cilicie, il décide d'envahir cette région, conquérant la Paphlagonie et la Cappadoce, alors que ses généraux soumettaient la Carie, Myndos et Cos, et reprenaient Halicarnasse. Cette stratégie de la guerre éclair, qui fût l'un des points forts de sa politique militaire, lui permit, lors de son avancée vers la Syrie, de modifier ses plans, lorsqu'il apprit que Darius tentait de couper ses arrières. Cela aboutit à la bataille d'Issos en novembre, où Darius dû abandonner ses troupes, laissant ses femmes et ses enfants à la merci d'Alexandre (AA II, 12, 3-8).

C'est à cette occasion, que les premiers signes probants d'une ouverture à l'égard du vaincu font leur irruption. Ils s'expriment d'une façon ambiguë, car, peu après, lors du siège de Tyr, Alexandre refuse les propositions de Darius qui lui donnait dix mille talents pour racheter sa famille, lui cédaient un territoire jusqu'à l'Euphrate, lui accordait la main de sa fille et lui offrait, par cette alliance, son amitié. Les réponses célèbres d'Alexandre, l'une à Parménion, son stratège le plus expérimenté, l'autre à Darius même, révèlent, par leur ambivalence, le moment historial d'une rupture par rapport aux habitudes du passé. À Parménion qui le conseillait d'accepter l'offre de Darius pour terminer la guerre et ne plus avoir besoin d'affronter de dangers à l'avenir, il répondit que s'il était Parménion, il agirait ainsi, mais comme il est Alexandre, il répondra à Darius qu'il n'avait besoin ni de ses richesses, ni d'une partie du territoire, parce qu'il lui appartenait entièrement. Quant à sa fille, il l'épouserait, si tel était son plaisir et même contre l'avis de son père. Et pour ce qui est de l'amitié qu'il lui offrait, « il invitait Darius à venir en personne, s'il désirait trouver quelque marque de bienveillance de sa part (*philanthrôpon par'auton*) » (AA II, 25, 1-3).

Cette double réplique marque une rupture avec la politique de Philippe qui avait projeté d'atteindre, comme limite de sa conquête, le fleuve Halys, qui forme la frontière de la Lydie, et qui manifestement était, par fidélité à son ancien maître et compagnon d'armes, le projet que s'était fixé Parménion. Celui-ci, modèle par excellence du général macédonien, ne cessera de manifester sa loyauté dans les combats, mais finira, à cause des tergiversations de son fils Philotas, face aux choix d'Alexandre vis-à-vis des Barbares, par une mort imméritée. Mais cette rupture est également adressée à Darius, après avoir manifesté une générosité

sans précédent à l'égard de sa mère, de sa femme et de ses enfants. Alexandre tenait bien à montrer que ce n'était pas contre sa personne qu'il faisait la guerre mais *pour devenir maître du monde afin de le changer radicalement* au moyen d'une universalité multiculturelle. Pour bien comprendre l'enjeu de ce qui s'est déroulé après la bataille au fleuve Issos, il faut commencer à situer, comme dirait Plutarque, la grandeur d'âme qu'il y montra.

En effet, Plutarque montre, dans la *Vie d'Alexandre*, que l'attitude respectueuse du roi à l'égard des captives est un acte politique d'une envergure exceptionnelle, puisqu'il créa un lien particulier avec la mère de Darius et, plus tard, il se maria avec l'une de ses petites-filles. C'est cette parenté symbolique qui devint le fil d'Ariane de sa politique, et se transforma, à un moment donné, en parenté réelle. Plutarque ne manque pas de perspicacité lorsqu'il conclut d'une façon poétique : « À la vue de leurs attraits, il opposait la beauté de sa propre vertu et de sa continence, et passait devant elles comme devant des statues » (21, 676e). Toutefois, il note, peu auparavant, qu'Alexandre « persuadé qu'il est plus digne d'un roi de se vaincre lui-même que de triompher de ses ennemis ne toucha point ces femmes, ni d'ailleurs aucune autre, avant le mariage, à l'exception de Barsine. Celle-ci, devenue veuve à la mort de Memnon, avait été capturée à Damas. Comme elle avait reçu *une éducation grecque*, qu'elle était de manières agréables et qu'elle avait pour père Artabaze, issu lui-même d'une fille du grand Roi, Alexandre en fit sa compagne, sur le conseil de Parménion, qui, au dire d'Aristoboulos, le poussa à prendre cette femme aussi noble que belle » (21, 676b-e).

Le détail est important, puisqu'il marque, au début de ses conquêtes militaires, une attitude différente à l'égard d'une femme de culture grecque et les autres, de culture persane. Cette attitude atteste un respect inhabituel à l'égard des Perses, qui se développa au fil du temps. La première manifestation de cette ouverture intervient avec la mort de l'épouse de Darius et le respect quasi maternel à l'égard de la mère de Darius, comme le révèle très clairement Quinte-Curce¹⁷. Une deuxième manifestation concerne son union avec une fille de Darius et une fille d'Ochus, lors du mariage collectif où se sont mariés, en même temps, de nombreux de ses soldats. Enfin, elle fut définitivement consacrée lors son mariage avec Roxane, une captive, fille d'Oxyartès qui devint son épouse légitime lors d'une cérémonie intime.

Si c'est au fur et à mesure de ses conquêtes qu'Alexandre multiplia les actes de parenté et adopta en même temps la tenue et les mœurs des peuples conquis, les prémisses s'y trouvent dans la rupture que je viens de signaler, où s'esquisse le projet universaliste de ses conquêtes. La façon dont cet épisode est décrit par Quinte-Curce, plus descriptif que chez les autres historiens, révèle la reconnaissance par Darius de la grandeur d'Alexandre lorsqu'il fut convaincu qu'il respecta et honora sa famille. Après avoir demandé aux dieux

¹⁷ Voir en particulier l'épisode relaté par Quinte-Curce à Suse, en décembre 331, où Alexandre fit porter à Sisigambis, la mère de Darius « qu'il respectait beaucoup et aimait comme une mère », des tissus de pourpre qu'on lui avait envoyés de Macédoine, accompagnés des ouvrières qui les avaient confectionnés, dans le but d'instruire les filles de Darius au tissage, mais oubliant qu'il était déshonorant pour une femme perse de travailler la laine. Il se produit ainsi un malentendu qu'Alexandre corrigea sa désinvolture en rappelant à la reine que lorsqu'il venait la voir, il restait debout jusqu'à ce qu'elle lui fasse signe de s'asseoir, et lorsqu'elle voulait se prosterner devant lui en signe de respect, il l'a empêchée, pour conclure qu'il lui donnait le nom qu'il réservait uniquement à sa propre mère, Olympias : « ma mère chérie ». (*Histoire d'Alexandre*, trad. A. Flobert, II, 2, 18-22).

de sa patrie de sauver son trône, sinon qu'ils choisissent « pour régner sur l'Asie un ennemi si juste, un vainqueur si compatissant », il envoya à Alexandre des émissaires pour lui proposer un partage des territoires. Or, ces émissaires étaient *ses plus proches parents* dont le discours révélait l'importance d'une forme de *parenté symbolique* qui était en train de s'esquisser, et que Darius voulait consacrer par un lien matrimonial, en lui accordant sa fille et comme dot un territoire entre l'Hellespont et l'Euphrate. Les proches parents de Darius tentèrent d'émouvoir Alexandre avec ces mots : « Aucune nécessité ne force Darius à te demander la paix une troisième fois, mais ton équité et ta droiture le lui imposent. Rien n'indique que sa mère, sa femme et ses enfants sont tes prisonniers, sinon qu'il est privé de leur présence ; tu protèges la pudeur de celles qui vivent encore comme si tu étais leur père. Elles conservent leur titre de reines et tu veux bien leur laisser l'illusion de leur grandeur passée... » (HA IV, 10-11).

8. Consécration d'une parenté universelle

Face à ce langage qui marque une ouverture *intéressée* par les Perses, en proposant à Alexandre une parenté réelle, la réponse péremptoire de celui-ci doit être comprise, moins comme du mépris que comme une forme de *pragmatisme* de circonstance, dont les effets apparaîtront dans la suite, lorsqu'il utilisera lui-même cette stratégie d'offrande sur le mode de parentés symbolique et réelle, et qu'il osera aller jusqu'à l'universaliser. Mais, à cette époque, au début de ses conquêtes, son discours, même nuancé, est celui du *maître (despotès)* qui doit imposer ses règles du jeu, mais déjà avec une ouverture vers l'avenir.

Alexandre dit ainsi respecter les prisonniers et se montre généreux par sa nature même, et du reste, ajoute-t-il, « je ne fais pas la guerre aux femmes ». Il précise même qu'il préfère libérer les prisonniers par principe plutôt que recevoir une rançon pour le faire. Enfin, il ne peut accepter de recevoir sa fille Statire comme épouse alors qu'il l'avait déjà promis, à l'un de ses alliés, Mazée. En réalité, ce discours généreux dissimulait le fait qu'Alexandre avait déjà conquis les territoires en question, et qu'en acceptant, il subvertissait son propre rêve d'aller au-delà du fleuve Halys et d'être *maître du monde*, plutôt que devenir un satrape du Roi des perses. Cet historien insiste sur le fait que la guerre que ces rois les plus puissants de l'Europe et d'Asie se livraient, était de *devenir les maîtres du monde* (HA IV, 1 ; 5). Reste la question de savoir ce que signifie « être maître du monde », car, je pense que le pouvoir désiré par Alexandre est d'une nature inédite, et le témoignage de Plutarque nous est à ce propos très précieux.

En effet, un des passages que j'ai cité ci-dessus, dit qu'Alexandre se voulait le conciliateur et l'arbitre de l'univers, et c'est pourquoi il rassembla les éléments épars du monde en une même unité, non pas sans un projet précis. En effet, le texte utilise des termes révélateurs, que j'ai passés jusqu'ici sous silence. Il dit qu'Alexandre « mêla et recomposa dans une grande *coupe d'amitié* les vies, les caractères, les mariages et les mœurs » et il dirigea les êtres humains de façon qu'ils « regardent la terre comme leur patrie, son camp

comme leur citadelle et leur forteresse, *les gens de bien comme leurs parents* et les méchants seuls comme des étrangers ». Et pour prouver que ces propos ne sont pas le produit de son imagination mais des actions susceptibles de modifier la réalité géopolitique de son époque, Alexandre décida que les Grecs et les barbares ne devaient plus être distingués par ce qu'ils portent, ni un Grec par la vertu et un barbare par le vice. Si bien que le vêtement, la table, les mariages, tout le mode de vie devenaient les éléments d'une entente entre les gens. Et ce qui aiderait à constituer cette universalité, ce sont « *les liens du sang et les enfants* ».

Ainsi, en partant de l'idée homérique d'un système politique pastoral, Alexandre s'est appliqué à réaliser à sa façon, par des actions successives et concrètes, la parenté dans le monde sensible qui nous entoure, où elle n'est plus négative, comme Platon l'avait soutenu, mais susceptible d'un profond réaménagement en faveur d'une *fraternité* entre les peuples. Cette politique est mise clairement en relief dans son discours aux soldats d'Asie, qui étaient des recrues provenant de différentes régions. Cet épisode, rapporté par Quinte-Curce, se produit lors du voyage du retour vers Babylone, après qu'Alexandre ait réalisé des actes hautement symboliques en faveur des Perses et des indigènes. Par exemple, il honora Cyrus en restaurant son tombeau profané, ce qui le fait paraître comme son successeur. Ensuite, à Suse, il épousa deux princesses achéménides se conformant à l'idée de polygamie perse, tout en encourageant ses soldats de faire de même avec des indigènes, selon les coutumes locales. De plus, il incorpora des corps de cavalerie perse dans la garde royale, en leur accordant le statut de Compagnons. Enfin, il forma un corps d'armée de trente mille jeunes perses qu'il fit élever selon les principes de l'armée macédonienne. C'est probablement cet acte qui dérangerait le plus les Macédoniens, plutôt que l'appropriation des mœurs « barbares », ainsi qu'une autre initiative, celle de sa divinisation, par laquelle j'achève mon exposé. Le mécontentement s'est amplifié lorsqu'Alexandre atteignirent Opis, à un moment où les vétérans de son armée sentaient leur épuisement, mais aussi leur embarras face à cette nouvelle réalité à laquelle ils assistent désormais impuissants, alors qu'ils avaient peiné pour contribuer à sa réalisation.

Arrien relate les propos d'un certain Callinès qui s'adressa au roi pour l'informer que ce qui choquait les Macédoniens. C'était le fait qu'il s'est donné les Perses comme parents, et que les Perses se disent parents d'Alexandre et l'embrassent, alors que « parmi les Macédoniens, personne n'a goûté à ces marques d'honneur ». À quoi Alexandre aurait répondu: « Mais, je vous tiens, tout autant que vous êtes, pour parents d'Alexandre, et à partir de maintenant, je vous appellerai ainsi ». Aussitôt qu'il prononça ces mots, Callinès et d'autres s'avancèrent et l'embrassèrent. Puis, « Alexandre offrit un sacrifice à ses dieux habituels et donna un banquet public, auquel il prit part, assis au milieu de tous les Macédoniens. Venaient ensuite les Perses, puis ceux des autres peuples qui se distinguaient par leur rang ou quelque autre qualité (...). Alexandre pria pour obtenir, entre autres biens, la concorde et la bonne entente dans l'exercice du pouvoir entre Macédoniens et Perses » (AA VII, 11).

Enfin, les paroles attribuées à Alexandre et adressées à ces épigones perses qu'il forma pour intégrer dans son armée, constituent un élément majeur du dossier. Quinte-Curce expose cet épisode avec une intensi-

té qui nous conduit au cœur de ce qu'on peut qualifier : la grandeur d'âme d'Alexandre. D'autant que ces paroles sont prononcées à un moment propice, lorsque, face aux remous dans son armée et la volonté d'une foule de ses soldats de retourner chez eux avec les honneurs qui leur est dû, il marqua ouvertement sa déception et décida de les consigner à l'intérieur du camp et de rassembler les soldats étrangers. Aidé d'un interprète, il dit, aux jeunes perses, désormais ses soldats, voire ses enfants symboliques, qu'il est passé d'Europe en Asie dans l'espoir de ranger sous son autorité de nombreux peuples illustres. Il découvrit ainsi les qualités de ces peuples, leur bravoure et leur fidélité. Bien qu'il l'ait constaté ces mérites depuis longtemps, dit-il, c'est toutefois la première fois qu'il le dit publiquement. Dorénavant, ils auront le même équipement et les mêmes armes que les Macédoniens, parce qu'il constate que leur discipline n'est pas inférieure à celle des Macédoniens, au contraire. C'est la raison pour laquelle il s'est permis de faire lui-même un pas vers leur coutume. « Voilà pourquoi, dit-il, j'ai épousé la fille d'Oxyartès, un Perse, et accepté de reconnaître les enfants d'une captive. J'ai épousé aussi, un peu plus tard, la fille de Darius pour accroître ma descendance et encouragé mes Amis les plus chers, à avoir des enfants avec des captives pour effacer par ce lien sacré toute différence entre les vainqueurs et les vaincus ». D'où ces considérations d'une importance incommensurable : « Considérez que *vous êtes mes enfants*, non des soldats venus grossir mes effectifs. Les royaumes d'Asie et l'Europe *ne feront plus qu'un*. En vous attribuant les armes des Macédoniens, j'ai mis de jeunes recrues étrangères *sur le même plan* que mes vieux soldats. Vous êtes mes compatriotes et mes soldats. Toute *différence s'estompe sous la couleur uniforme*. Il n'y a pas de honte pour les Perses à prendre les mœurs des Macédoniens et pour les Macédoniens à imiter les Perses. Ceux qui sont appelés à vivre sous *l'autorité du même roi*, doivent bénéficier des *mêmes droits* » (HA X, 3, 1-14 (je souligne)).

En faisant allusion, d'une part, à une paternité symbolique, sous l'égide d'un roi pasteur, et, d'autre part, à une uniformité qui efface les différences, ce discours, qui insiste sur différentes approches du principe d'égalité, ouvre à l'idée d'une fraternité possible entre des peuples de cultures différentes. Le texte est remarquable aussi parce qu'il reconnaît la multiculturalité, selon un principe de tolérance à l'égard d'une autre culture, mais en accomplissant un pas de plus, lorsqu'il préconise la *réciprocité* active, quant aux droits. Par là, il limite les différences et met en évidence des références communes qui amorcent un au-delà de la multiculturalité, lequel conduit à l'idée de *l'interculturalité*. Car, je considère que ce qu'apporte de plus l'interculturalité, c'est *le fait que tout n'est pas acceptable dans les cultures qu'on respecte, et qu'il faut établir entre les peuples de culture différente des règles communes pour réaliser un monde commun*. Le premier versant de cette proposition n'est pas très clair dans ce qu'on rapporte sur Alexandre. Quant au second versant, il s'inscrit davantage dans l'ordre de l'autorité d'un même roi, plutôt que sur des principes universels.

Or, dans la mesure où cette référence commune est centrée sur l'idée de *l'autorité* du même roi, l'interculturalité peut certes trouver une présence, mais toujours selon la volonté de cette autorité. C'est à ce titre que j'ai préféré parler d'une *universalité multiculturelle*. On comprend que si l'on veut accéder à l'interculturalité, il faut investir la multiculturalité d'une universalité *démocratiquement* instaurée selon le principe que tout n'est pas acceptable dans la culture de l'autre. Mais dans ce cas, nous n'accédons en fait

qu'à l'un des versants de l'interculturalité, l'autre étant déterminé par l'instauration de règles communes, non pas d'une façon dogmatique, mais d'une façon pragmatique, démocratiquement établie. Pour comprendre cette avancée, qui manque encore chez Alexandre, il est utile de nous placer, pour terminer, à proximité des idées qui ont été exposées par ceux qui émettaient des réserves à l'égard de la politique du roi.

9. *L'ambiguïté de la filiation divine d'Alexandre*

La question de parenté prend une ampleur étrange lorsqu'on se réfère aux mythes, bien connus, sur la naissance d'Alexandre par une action divine (moyennant un serpent, avec des prodiges). Olympias, sa mère, aurait alimenté l'ambiguïté, pour rendre un *aura* à son fils, et de nombreux récits sur les actions et les exploits de celui-ci font intervenir ce mystère, interprété selon l'idée que chacun se faisait du statut du gouvernant à l'époque, et qui est variable chez les Grecs et les Barbares, et chez les Grecs, cela dépendait beaucoup des cités d'origine, mais avec une sorte de consensus.

Depuis l'instauration d'une démocratie à Athènes, aucune cité, même les monarchies, ne refusait l'idée que la gouvernance appartient à un dirigeant humain. Cela n'a jamais empêché cités de pratiquer des rites qui préservent une forme de religion politique, que les Romains poursuivront avec plus de zèle encore. Or, les récits autour des conquêtes d'Alexandre révèlent que celui-ci a rarement dérogé à cette règle, puisqu'il sacrifiait aux dieux (y compris à ceux de ses ennemis), consultait les devins et même organisait des banquets, et des concours athlétiques et artistiques. Du reste, lorsqu'il dérogea à cette règle, comme dans l'épisode de l'assassinat de son ami Kleitos, dans un moment de colère, on a essayé d'attribuer la responsabilité à l'oubli de sacrifier à Dionysos. La dimension religieuse est bien présente au cours des campagnes d'Alexandre, préservant une série d'ambivalences. De plus, même une monarchie, comme celle des Macédoniens, accordait au débat démocratique dans l'armée une place importante, avec des règles strictes, parmi lesquelles l'application des peines était adaptée aux circonstances et à la personne condamnée. Les ambivalences révèlent la complexité d'une civilisation, mais aussi les cadres qui délimitent ce qu'on peut ou ne peut pas transgresser.

Or, on l'a vu, dans sa volonté de réaliser une universalité multiculturelle, Alexandre s'est permis une suite de transgressions, qui cherchaient à modifier le monde. Il était dès lors normal que tant les Macédoniens que les Grecs qui s'étaient alliés à lui eurent beaucoup de réticences à accepter cette mise en question de leurs traditions et de leurs prérogatives, donc aussi de leur doute quant à la crédibilité des mythes concernant la filiation divine du roi. Plutarque qui, on l'a vu, loue les vertus d'Alexandre, n'hésite pas à exprimer ses réserves concernant le diadème, la parenté avec Ammon et la naissance noble (entendez son appartenance à la généalogie d'Héraclès (FV I, 9, 331a). Mais, ce même Plutarque, comme d'autres auteurs aussi, relèvent en même temps des anecdotes où Alexandre porte en dérision toute considération quant à son statut

divin¹⁸. Il tient à exprimer son point de vue et nous informe qu'Alexandre ne prenait pas au sérieux ces croyances. Car, dit-il, « il n'était ni ému ni aveuglé par sa prétendue divinité, mais que cette croyance était pour lui un *instrument* de domination » (VA 28, 681c). Par ces derniers mots, Plutarque met en évidence une opinion digne d'attention. Il précise même qu'en général, Alexandre était hautain avec les Barbares et « donnait l'impression d'être absolument convaincu de sa naissance et de sa filiation divine ». Au contraire, avec les Grecs, « il mettait de la mesure et de la discrétion à se déifier ». Du reste, parmi les anecdotes, il rappelle celle où, blessé d'une flèche et souffrant, Alexandre dit : « Ce qui coule ici, mes amis, c'est du sang, et non pas l'*ichor*, ce liquide coulant dans les veines des dieux bienheureux » (VA 28, 681a-b).

Arrien n'est pas très éloigné de ce point de vue, et même prend une position très nuancée, au moment où il achève son *Anabase* d'Alexandre. Il considère que la question de sa filiation divine ne lui paraît pas comme une faute grave, même dans le cas où « il ne s'agissait pas tout simplement d'un moyen ingénieux (*sophisma*) pour obtenir la vénération de ses sujets ». Car, si l'on tient compte de l'histoire de la Grèce, personne n'a parlé d'une démesure (*hybris*) pour Minos, Eaque, Radamanthe, Thésée ou Ion qui avaient été considérés comme des progénitures de dieux, tels Zeus, Poséidon ou Apollon. Or, dit-il, à propos d'Alexandre, « il ne me paraît absolument pas avoir été un souverain moins illustre » qu'eux (AA 29, 3).

Par conséquent, une des hypothèses donc, dans le débat sur la divinité d'Alexandre, est de dire qu'il instrumentalisa cette idée en s'appropriant certains éléments mythiques qui concernaient sa naissance et ses comportements. En faveur de cette thèse, on peut imaginer que, face à des peuples qu'il devait conquérir, et où les rois étaient divinisés, et qui, par surcroît, voyaient leurs ennemis grecs du point de vue de leur humanité inférieure, parce qu'ils n'avaient pas de liens privilégiés avec les dieux, pareille concession marquait à la fois un signe de respect de la culture des vaincus et une réelle valeur divine de celui qu'on glorifie pour ses victoires. Il n'est pas difficile de comprendre que la dimension humaine du politique est au centre d'une civilisation, comme celle des Grecs et des Macédoniens leurs congénères, qui vivaient à travers une multiplicité de cités gouvernées par des régimes politiques différents, en conflits ou en alliances fragiles. Du reste, c'est parce que les cités grecques présentaient cette image, confortée par les différents hommes politiques ou militaires qui s'alliaient occasionnellement aux Perses contre leur propre cité que les Perses pouvaient y trouver une explication de leur domination sur l'Asie Mineure. Que la libération des cités grecques ait été un souci pour Alexandre, après avoir été celui de son père Philippe, n'est donc pas une coïncidence. D'où l'importance des victoires successives, mais sans un affrontement direct d'Alexandre avec Darius qui manifestement n'avait pas compris qu'avec le roi de Macédoine quelque chose d'absolument nouveau faisait irruption dans la civilisation grecque. C'est pourquoi, il en était plus de même lorsque Alexandre devait se montrer à la hauteur du Grand Roi des Perses¹⁹.

C'est au fil de ses défaites, jusqu'à celle d'Issos, où Darius affronta lui-même un roi dont le mythe

¹⁸ C'est le cas lorsque le philosophe Anaxarque lui demande s'il était capable de réaliser des coups de tonnerre violents, comme Zeus (VA 28, 681b).

¹⁹ Cf. P. Briant, *Darius dans l'ombre d'Alexandre*, Paris, Fayard, 2002.

commençait à s'implanter partout autour de lui, que la puissance royale et divine perse fut excédée par une nouvelle puissance royale, *qui ne pouvait être que divine*. C'est cette subtilité qui échappait à beaucoup de Macédoniens, même aux plus intimes amis d'Alexandre, comme à Kleitos, qui l'avait sauvé à la bataille du Granique, ainsi qu'à Callisthène, le philosophe, neveu d'Aristote, qui refusa de se prosterner devant lui. Callisthène avait sans doute retenu des leçons de son oncle et maître, l'idée que l'immortalité est l'une des choses impossibles, mais qu'on peut croire à des choses impossibles. Il savait aussi, probablement, que, pour Aristote, quoi qu'on ait pensé au Moyen Âge, et même à notre époque, il n'existe pas d'immortalité de l'âme. La seule immortalité est celle d'une divinisation pour l'homme offerte par la cité en vertu de ses actions, du fait que l'homme peut s'illustrer par ce qui est divin en lui, à savoir l'action de son intellect, fondement de la sagesse tant théorique que pratique²⁰. C'est aussi le point de vue d'Arrien qui écrit son texte sur Alexandre en insistant sur « la considération dont il a joui auprès de tous les hommes et le souvenir plus qu'humain qu'il a laissé » (VII, 30, 2-3).

Dans l'Antiquité, le débat autour de la divinité d'Alexandre était tel que Lucien la porte en dérision dans ses *Dialogues des morts*, non seulement en indiquant qu'Alexandre ne serait pas mort s'il était le fils d'Ammon, mais que ce mensonge n'a pas été inutile à ses entreprises, car nombreux sont ceux qui ont courbé l'échine en le prenant pour un dieu²¹. Lucien a été même jusqu'à indiquer que ce n'est pas qu'Alexandre pensait qu'il était utile de se laisser duper par les devins, mais parce que les Barbares ont été frappés de terreur devant lui et aucun n'a résisté à l'idée qu'il combattait contre un dieu, de sorte qu'il les dominait plus facilement²².

En somme, donner l'impression aux peuples d'Asie qu'Alexandre avait une filiation divine pouvait concourir à amplifier ses habilités stratégiques et la puissance militaire de son armée. Et cette thèse devient plus probante encore lorsqu'on tient compte de sa politique d'universalité multiculturelle, en acceptant d'assumer des coutumes qui pouvaient lui servir à créer l'unité de l'empire *via* le rapprochement entre les peuples. Car, dès lors que dans ces mœurs, l'élément de la divinité du roi était un élément majeur, avec tout ce qui l'accompagne, comme la *prosternation*, celle-ci s'imposait comme un des outils pour réussir cette politique. Ici encore, Arrien qui souvent critique ses comportements, justifie sa politique, lorsqu'il dit qu'il lui semble que « le fait d'adopter la tenue des Perses était lui aussi un moyen ingénieux de signifier aux Barbares que leur roi n'était pas totalement étranger à ce qu'ils étaient eux-mêmes, et aux Macédoniens, que ce même roi se détournait quelque peu de la rudesse et de l'orgueil macédoniens ». Il ajoute même que c'est pour la même raison qu'il a versé « dans les unités macédoniennes les Mélophores²³ perses, et les Pairs dans la Garde ». Et il termine en rappelant qu'Alexandre prolongeait les beuveries, non pas parce qu'il aimait le

²⁰ J'ai abordé cette question dans mon étude « La *philia* à l'origine d'une mise en question du bonheur aristotélicien comme seule fin ultime de l'Éthique », *Annales de l'Institut de Philosophie de l'ULB*, 1970, pp. 25-78. Voir plus récemment « Le problème de l'intellect dans le *De anima* et les *Parva naturalia* », dans *La psychologie d'Aristote*, dir. C. Rossitto, Paris-Bruxelles, Ousia-Vrin, Collection Études aristotéliciennes, 2011, pp. 145-164.

²¹ Lucien, *Dialogues des morts*, XIII, dans *Alexandre le Grand. Les risques du pouvoir*, *op. cit.*, p. 123.

²² *Id. ibid.*, XII, p. 119.

²³ Il s'agit, littéralement, de « porte-pommes », c'est-à-dire des gardes du roi de Perse, dont neuf mille portaient des lances à pomme d'or, et mille à pomme d'argent (note de P. Savinel, dans sa traduction de *L'anabase* d'Arrien *op. cit.*, p. 97).

vin, mais par amitié bienveillante (*philophrosynè*) pour ses Compagnons (AA VII, 29, 4).

Si toutes ces informations nuancent l'image d'un Alexandre versé dans la démesure, rien ne dit qu'il n'était pas lui-même intrigué par toutes ces légendes, car, dans le contexte antique, les superstitions et les surdéterminations étaient monnaies courantes. Il suffit de pointer, parmi tous les épisodes de sa vie, celui de son voyage en Égypte (332-331), où il cherche le sens de la mythologie qui entoure sa descendance divine par l'action d'Ammon ou de Zeus/Jupiter. Lorsqu'il visite l'oasis de Siwah, le plus âgé des prêtres présents l'appela « fils », en ajoutant que c'est Zeus son père qui le reconnaissait comme tel. Quinte-Curce commente : « Oubliant son origine humaine, il s'écrie qu'il accepte et revendique ce titre. Il consulta l'oracle pour savoir s'il régnerait sur toute la terre ; toujours disposé à le flatter, le devin lui répondit qu'il sera maître du monde ».

L'historien ironise manifestement, comme cela ressort de la suite du récit, où il observe que ses amis qui l'accompagnaient avaient demandé aux devins s'ils devaient rendre au roi des honneurs divins, et ceux-ci répondirent que cela était agréé par les dieux. À quoi Quinte-Curce ajoute : « Avec un peu de bon sens et d'esprit critique, on se serait aperçu que les réponses de l'oracle étaient combinées d'avance ; mais la Fortune donne à ceux qui lui font confiance un orgueil insensé. Alexandre permit et désira qu'on l'appelle fils de Zeus/Jupiter ; en s'octroyant ce titre, il ternit l'éclat de ses exploits au lieu de l'augmenter. Malgré leur attachement à la monarchie, les Macédoniens sont assez indépendants : ils se détournèrent d'un roi qui se prenait pour un dieu avec plus de sérieux qu'il n'aurait fallu dans leur intérêt et dans le sien » (HA VI, 8).

Cet écho qui, à l'opposé des autres témoignages, souligne la vanité d'Alexandre ne peut être réfuté à priori. Mais, à supposer que cela est le cas, et que cet orgueil a été la source de quelques malheurs, ces mêmes historiens reconnaissent qu'Alexandre a toujours ressenti des remords pour ses actes meurtriers et vécu de réelles souffrances. Qu'il se soit considéré comme un roi divin, à la façon des Barbares qu'il a conquis, ou qu'il ait utilisé cette fonction pour réussir dans sa politique en vue de réaliser une universalité multiculturelle où la fraternité entre les peuples est analogue à la convivialité dans un banquet ou à la parenté symbolique entre les gens, cela ne modifie pas le sens de sa politique qui ouvre, pour la première fois dans l'histoire humaine, à une interculturalité fondée sur une *réciprocité*, sous la tutelle d'une autorité commune, en l'occurrence, celle du roi. Tout se passe comme si les deux axes qui déterminent l'interculturalité sont la réciprocité et une référence commune, à conditions qu'ils s'allient dans un contexte démocratique, non atteint à l'époque d'Alexandre

10. Conclusion

Je crois avoir montré qu'Alexandre le Grand instaura, pour la première fois dans l'histoire mondiale, une politique de multiculturalité fondée sur une forme d'égalité et de réciprocité sur la base du principe d'après lequel *les règles de sa propre culture peuvent être réaménagées grâce à certaines règles de la culture des autres*, — qu'il soumit à un pouvoir unifié mais réformé.

C'est pourquoi, en guise de conclusion de ce travail, je dirais ceci. À supposer qu'on puisse réaliser un projet analogue à celui d'Alexandre, mais cette fois-ci dans le cadre *démocratique*, nous aurons fait un pas décisif pour édifier une nouvelle forme d'humanisme. Même s'il est difficile de réaliser aujourd'hui une interculturalité raisonnable pour se libérer d'une multiculturalité qui promeut uniquement les différences, lesquelles accentuent les différends, on peut espérer réaliser une forme d'universalité multiculturelle, c'est-à-dire une multiculturalité qui admet la nécessité de transcender les différences au profit de références universelles non dogmatiques et acceptables par tous. Compte tenu de l'exigence démocratique, cette universalité devrait être pragmatique et fondée sur un consensus. Jusqu'à ce point le projet me semble réalisable dans le cadre de notre contemporanéité, et l'on peut même réussir à transgresser l'unité selon Alexandre, qui s'appuie uniquement sur l'autorité d'un roi, voire d'un roi divin. On pourrait dire que l'instrument « royauté divine » peut être remplacé par l'instance « consensus démocratique ».

Toutefois, le problème le plus difficile à résoudre est plutôt celui qu'Alexandre a réussi à mettre en œuvre grâce à une *philosophie* qui s'est opposée à l'éventail varié que l'histoire lui avait légué et que l'histoire de ses successeurs nous a légué, et lesquelles présentent comme point commun une *dissymétrie* entre dominateur et dominé. Alexandre a cherché à réaliser, au contraire, une *symétrie* culturelle, même si cette symétrie s'est manifestée à travers une autorité qui guide, dirige et commande en vue d'unifier la diversité. C'est ce caractère particulier de ses conquêtes qui le distingue de tous les autres conquérants, y compris de son père lorsqu'il unifia la Grèce et projeta la guerre contre la Perse, pour libérer les cités grecques et venger les Grecs de toutes les tentatives perses de soumettre la Grèce, comme Hérodote l'avait déjà discerné. L'originalité d'Alexandre tient dans le fait qu'il ne considère plus que les Grecs devaient seulement lutter pour leur liberté, et qu'ils pouvaient la sauvegarder, mais qu'il fallait transcender les différends, en appliquant des politiques où dominant l'égalité et la réciprocité aussi bien entre les cités qu'entre les peuples, en vue de réaliser la fraternité et la paix. Or, cette réciprocité suppose, non seulement qu'on doive intégrer les autres, quels qu'ils soient, dans notre culture, mais que nous soyons disposés à nous intégrer également dans leurs cultures. Il s'agit, comme je l'ai souligné, d'appliquer le principe d'après lequel *les règles de sa propre culture peuvent être réaménagées grâce à certaines règles de la culture des autres*. Grâce à ce principe, l'universalité multiculturelle peut trouver une voie pertinente pour accéder, un jour, à l'interculturalité.

C'est cette politique insolite et remarquable dont Alexandre esquissa les premiers linéaments, qui pourrait contribuer à enrichir nos réflexions sur le problème de l'interculturalité, lequel est un des problèmes majeurs du 21^e siècle. Même si Alexandre n'est pas parvenu à envisager pareille interculturalité, qui requiert en réalité à la fois le respect des droits de l'homme et la consolidation des régimes démocratiques, il a néanmoins esquissé l'idée d'une *universalité multiculturelle* qui constitue l'étape préalable à la fondation d'une interculturalité. L'indice le plus significatif en faveur de cette tâche, réside dans le fait que, même si ses successeurs ont trahi sa pensée, en inaugurant la politique de *domination* des peuples, c'est cependant juste après sa mort que fit irruption la pensée stoïcienne, la première à avoir imaginé un monde humain diversifié et unifiable par un cosmopolitisme de citoyens raisonnables, — mais, il est vrai, en occultant l'idée d'une multiculturalité fondée sur la *réciprocité*.