

PLOUTARCHOS, n.s.

Scholarly Journal of the
INTERNATIONAL PLUTARCH SOCIETY

Plutarchus



Plutarchus ein natürlicher maister vnd außspracher der geschichtschreiber an gepie-
ter vñ amichter des kaisers Craym ist zu dieser zeit an sinne vñ miferkeit in gey-
würdigkeit in fast großer achting gewest. von dem Dolicates in sein vffrichten also
Plutarchus der natürlicher maister ist in dem heiligthumb schen der steyn in de woort
gewest das er natürlich vñ in dem heiligthumb schen der steyn in de woort
chus ter funden fleiß dem kaiser seuen unger vñ der vnderthanen nemlich vñ
digkeit. sein selbs erfarnheit. der ambaleter man gar vil bucher von mancherley
sachen in kriechischen vñ lateinischen vñ bohyeleter man gar vil bucher von mancherley
kayserheit bey Craymo angenehme begabung erlangt.

VOLUME 4 (2006/2007)

UNIVERSITY OF MÁLAGA (SPAIN)
UTAH STATE UNIVERSITY, LOGAN, UTAH (U.S.A.)

PLUTARQUE, *Dialogue sur l'Amour, présentation et traduction par Sophie GOTTELAND et Estelle OUDOT, Paris, GF Flammarion, 2005, 238 pages. ISBN : 2-08-071066-4.*

La collection de poche qui s'efforce depuis plusieurs années de mettre à la disposition d'un public non antiquisant les grandes œuvres des philosophes antiques dans des traductions nouvelles, des Présocratiques à Plotin en passant par Platon, Aristote et les philosophes hellénistiques, consacre pour la première fois un de ses volumes à Plutarque et a confié à deux spécialistes de l'Antiquité tardive, Sophie Gotteland et Estelle Oudot, le *Dialogue sur l'Amour*, qui connaît ces derniers temps un regain d'intérêt remarquable, si l'on en juge par toutes les publications, récentes ou imminentes, qui lui sont consacrées : une version espagnole due à M. Val verde Sánchez (Biblioteca clásica Gredos, 309,2003 : voir supra, p. 123), un volume allemand de la nouvelle collection SAPERE (n° 10, traduction de H. Gorgemanns, accompagnée d'essais interprétatifs par B. Feichtinger, F. Graf, W. Jeanrond et J. Opsomer) et un commentaire anglais, préparé en collaboration par F. E. Brenk et A. Georgiadou.

Dans cette version française, on trouve, selon le principe de la collection, non seulement une traduction nouvelle, mais tous les instruments nécessaires à l'approche de l'œuvre : une copieuse introduction (pp. 7-73), suivie d'un plan détaillé de ce dialogue complexe (pp. 74-79), un riche appareil de notes (pp. 141-214, soit 504 notes), un choix de seize extraits, tirés pour l'essentiel du *Banquet* et du *Phèdre* — seul le texte n° 3 provient du *Sur Isis et Osiris*, et éclaire l'apologie de la *patrios pistis* — (pp. 215-231) et enfin une « bibliographie sélective » très complète (pp. 233-238 -on signalera seulement qu'a dû y être oublié le livre de J. Dillon, *The Middle Platonists*, London, 1977, puisque la note 3 de la page 51 renvoie à

Dillon, 1977). Cette simple description dit assez le travail considérable qui a été réalisé par les deux auteurs, travail minutieux d'hellénistes qui ont confronté les éditions de la Collection Teubner et de la CUF, et choisi une politique de prudence dans la restitution des lacunes : ce point fait l'objet d'une note liminaire (en tête de la traduction [p. 83]), où Fontrouve trouve également un avertissement concernant la traduction de certains concepts moraux et sociaux spécifiques, « difficiles à rendre en français d'une part, difficiles aussi à traduire à chaque occurrence de la même manière », cas pour lesquels « les notes ont parfois permis de préciser la notion » [*ibid.*].

Dans la traduction, dont il faut souligner l'effort scrupuleux de clarté et de précision, je signalerai d'abord rapidement quelques passages où mon interprétation différerait de celle qui est proposée, pour m'attarder davantage sur le problème, plus délicat et plus général, des lacunes, des incertitudes du texte et des termes récurrents, que les auteurs évoquent elles-mêmes dans la note précitée. En 752 A, dans son attaque contre l'hypocrisie des érastés, Daphnée dit : οἴνορος (l'amour des garçons) ἀρνεῖται τὴν ἡδονὴν αἰσχύνεται γὰρ καὶ φοβείται ; il me semble que sous-entend un complément dans l'explication (« il en a honte, il en a peur ») affaiblit le texte ; ce n'est pas le plaisir que les érastés craignent, ils ont peur et honte « tout court » face au jugement public, soucieux qu'ils sont de leur respectabilité. En 757 A, je conserverais pour ma part la valeur proleptique traditionnellement donnée à l'adjectif ἀλοιδόρητος- et je comprendrais, non pas « aucun autre dieu non plus ou presque, même épargné par les injures », n'est parvenu à fuir l'ignorance à l'injure facile », mais « n'a échappé, de manière à rester à l'abri des injures, à l'ignorance ... ». En 758 A, il me semble difficile de comprendre « avoir le malheur » pour γενεσθαι κακόν ; on a dans ce passage consacré aux nécessités de l'existence une

variation du raisonnement *a fortiori* qui prévaut dans toute cette partie de la démonstration (avec un jeu difficile à rendre sur γβνβσθαι) ; « il vaudrait mieux, je pense, ne pas devenir (c'est-à-dire naître, ce que nous facilite l'aide de déesses) du tout que devenir mauvais, à faute d'un bon protecteur et gardien » —en d'autres termes, si l'on reprend la formulation qui a été employée jusque là, il ne peut y avoir une divinité pour nous aider à venir à la vie et aucune pour nous aider à accéder à la vertu, sans laquelle la vie n'est d'aucun prix. En 763 A, Plutarque s'attache à montrer la supériorité de la *mania* amoureuse sur toutes les autres *maniai* : la question sur la Pythie, τι τοσουτον ή Πυθία πβπονθβν άψαμένη του τρίποδος; s'inscrit mieux dans le raisonnement si τί est considéré comme un complément d'objet (« quel affect aussi grand [que le bouleversement amoureux] a connu la Pythie en touchant le trépied ? », ce qui revient à affirmer qu'elle n'a jamais rien éprouvé d'aussi intense), que si on lui donne un sens causal (« pourquoi »). En 769 D, le but que la beauté aide (συνήρησβν) la femme sage à atteindre est exprimé par le groupe prépositionnel προς βυνοιαν άνδρός και φιλίαν : le génitif subjectif me semble donner un sens meilleur ; elle réussit à gagner « l'affection et l'amitié de son mari », plutôt qu'elle n'est « poussée (συνήρηαev ?) vers le dévouement et l'affection à l'égard de son époux ». Enfin, au moment de la reprise du texte, en 766 D, après la lacune, j'inclinerais à la prudence pour rendre le λβγουσιν qui introduit les étologies de l'amour et m'en tiendrait à l'indéfini « on » choisi par R. Flacelière, plutôt que d'attribuer la définition aux seuls Épicuriens (choix des traductrices, dûment expliqué dans la n. 418). Sans doute est-ce l'explication épicurienne qui est citée en premier, mais elle est immédiatement suivie par l'explication platonicienne (766 E), et sera complétée un peu plus loin par la théorie stoïcienne de la « fleur de vertu » qui inspire

l'amour (767 B). On a ainsi une sorte de doxographie destinée à corroborer l'affirmation initiale : « Et l'on peut dire encore que les causes et origines que l'on assigne à l'amour, ne sont particulières à aucun des deux sexes, mais communes aux deux. »

Ce passage, obscurci par la lacune précédente, nous amène aux problèmes de texte, nombreux, que pose le dialogue. Fidèle aux principes énoncés, la traduction signale les restitutions par des crochets obliques (avec une omission en 761 C où il faudrait mettre entre crochets <décident>, le texte grec ne portant pas de verbe principal) et conserve un certain nombre de lacunes, pour lesquelles la restitution proposée par R. Flacelière dans la CUF, est donnée à titre indicatif en note (753 Aetn. 103 ; 759 C et n. 241, 763 A et n. 336, 764 B et n. 366, 764 D et n. 373, 767 F et n. 441, 769 B et n. 464, 769 D et n. 470). Il est étonnant que, pour l'ultime lacune, en 770 C, dans un passage où il est question probablement de l'amour des femmes, qui ne pâtit pas des rides ou des cheveux blancs, mais demeure jusqu'au tombeau, non seulement on ne trouve aucune note -alors qu'il existe un passage parallèle dans les fragments du Πββρι βρωτος, qui peut au moins donner une idée générale—, mais que même la traduction ne porte pas l'intégralité du texte transmis et omette ούδέν πολιώσα. contrairement à la méthode adoptée précédemment. L'omission d'une note est dans ce cas de peu de poids ; elle importe d'avantage lorsqu'une correction est adoptée ; ainsi en 752 E, lorsque Pisias prend la parole pour attaquer le mariage, on lit dans le texte : « Moi qui ai proclamé haut et fort, dit Pisias, que pour ma part il ne saurait y avoir d'amour avec aucune femme, j'affirme ... » et la note 90 se borne à relever que « en se présentant comme le héraut venu déclarer la guerre au nom de l'amour homosexuel, Pisias file la métaphore militaire » : or, si προκηρύζας est sûr, le contenu de la déclaration ne l'est nullement, puisque les manuscrits portent, comme complétive, έμού γ' βνβκα πάσαις γυναιξιν αν βραστήν, qui est incom-

préhensible, ei que, pour lui donner sens, c'est Tucker qui a proposé la correction ἀεραστίαν, mot rarissime, qu'on ne trouve jamais chez Plutarque et qui n'apparaît que chez Thémistios, ce qui n'est pas très convaincant ; R. Flacelière témoigne dans sa propre édition (CUF p. 58, n. 2) des hésitations possibles et de la tentation qu'il a eue de comprendre, à l'inverse, que Pisiás concède aux femmes la possibilité d'avoir, si elles en trouvent, un éraste, soulignant ainsi plaisamment que ce n'est pas son inclination propre qui lui dicte son opposition, et que ses objections viennent bien de ce que *ce mariage particulier* contrevient à toutes les exigences d'un bon mariage. Je n'ai pas d'opinion arrêtée sur ce point, mais il me semble que cette incertitude serait la première chose sur laquelle attirer l'attention du lecteur, avant d'y voir une déclaration de guerre.

Ce point, mineur là encore, nous amène au problème plus général auquel est confronté tout traducteur dont les lecteurs n'ont pas accès au texte original et à la nécessité de leur en donner l'image la plus fidèle possible. Ce qui vaut pour les corrections et les passages lacunaires vaut aussi, et plus encore, pour les termes spécifiques et les répétitions et en plusieurs passages, une note aurait pu clarifier les choses. Par exemple, on aimerait une note pour l'expression, si riche d'harmoniques en grec et si délicate à rendre, voire intraduisible, σωφροσύνη προς ἀλλήλους (767 E), banalisée en « fidélité », sans le moindre commentaire, alors qu'un des paradoxes majeurs de cet éloge du mariage est de retourner l'accusation initiale de Zeuxippe, rappelée par Plutarque en 767 C, et qui « assimile l'amour à un désir instable qui entraîne l'âme vers le dérèglement », pour présenter au contraire Eros comme source de *sôphrosynê* (dans cette dernière partie, l'abstrait ou l'adjectif reviennent en 767 B, 767 E, 769 B et 769 D, reprenant et résolvant, grâce au rappel de Zeuxippe, la question du bon compor-

tement des femmes *sôphrones* soulevée dès la première partie, où l'adjectif ou le verbe figurent en 752 A, 753 B, 753 C et 753 D).

De même les variations de traduction, qu'elles soient le fruit d'un choix ou d'une nécessité, mériteraient à tout le moins d'être signalées en note, lorsqu'elles touchent des *notions essentielles*, afin de rendre sensibles au lecteur de la traduction les reprises verbales qui frappent le lecteur du texte original et orientent son interprétation. Je prendrai pour exemples les notions, qui me semblent en effet essentielles dans la définition de l'amour, de πάθος, φιλία et, secondairement, euvoia, entre lesquelles la traduction tend à créer quelque confusion. Les débats préliminaires posent clairement que l'amour est un *pathos* unique et qu'il a quelque chose de divin, mais en maintenant d'abord les thèmes juxtaposés ; le mot *pathos* n'est alors pas nécessairement péjoratif (et il est rendu par « sentiments » en 750 B, 750 F, 751 E et 753 E, avec l'exception de 750 D, où l'emploi par Protogène, qui dénonce l'excès d'appétit à l'origine de la glotonnerie, indubitablement péjoratif et sans rapport avec le sentiment, est rendu par « état de dépendance ») ; c'est l'intervention de Pemptidès qui va le charger d'opprobre en posant l'alternative d'un amour *theos* ou *pathos* (désormais rendu par « passion », 755 E, 755 F, 757 C [4 occurrences], 759 D, ce qui n'empêche pas néanmoins la note 165 de définir la nouvelle orientation du débat, centré dès lors sur la nature véritable de l'amour, par la question « Est-ce un dieu ou un simple sentiment ? »). Enfin l'alternative est surmontée grâce à la théorie platonicienne des *maniai*, qui permet d'aboutir à la définition de l'amour comme *enthousiastikon pathos*, très justement commentée en ces termes dans l'introduction (p. 45) : « Ainsi, si l'on peut parler de *pathos*, il s'agit d'un *enthousiastikon pathos*, « une passion inspirée par un dieu » (758 E) et l'antagonisme entre « divinité » et « passion »,

sur lequel prenait appui l'argumentation de Pemptidès, se trouve définitivement dépassé. » Malheureusement, la traduction proposée ici ne se retrouve pas dans le texte, où *enthousiastikon pathos* est rendu simplement par « enthousiasme » ; le maintien du mot « enthousiasme » peut se justifier dans le contexte immédiat, puisque Plutarque se livre ensuite à des explications étymologiques qui exigent un mot à préfixe *en-*, mais c'est au détriment de l'ensemble de la démonstration et, à tout le moins, une note renvoyant à l'introduction aurait été la bienvenue pour souligner ce temps fort de l'exposé. Les flottements demeurent dans la dernière partie, où l'on trouve deux fois « sentiment » (765 B et 769 B, alors que ce sont pourtant des passages péjoratifs) et une fois « passion » (765 E, alors que le passage est plutôt neutre, mais peut-être est-ce parce que le contexte est poétique ?), mais, dans cette dernière partie, ce n'est plus le *pathos*, mais la *philia* qui est mise au premier plan.

Le thème avait lui aussi été posé d'entrée par Protogène et Daphnée (voir 750 D, 750 E, 751 B, 751 D, 752 A, où la traduction est à chaque fois « amitié ») et suggéré aussi dès sa première intervention par Plutarque, qui évoquait pour le mariage une *entheos philia* (751 C et n. 83, où l'on pourrait renvoyer à *Phèdre* 255 b pour une expression comparable). On ne saurait trop souligner la difficulté que pose aux traducteurs ce mot, qui n'a pas de correspondant français : la note 462, où sont proposés comme équivalents « amitié » ou « tendresse », l'explique bien, mais il s'agit d'une note incidente, suscitée par *laphilôtès* homérique, et rien n'est dit dans la note 451, au moment où Plutarque reprend le thème pour concentrer sur lui la discussion. Il est ainsi impossible de voir qu'il revient sur le thème posé dans la première partie, lorsqu'on lit : « qui < pourrait > supporter qu'on injuriât Aphrodite en prétendant que, si elle s'associe à l'Amour et se tient à ses côtés.

elle empêche l'affection de naître ? » (768 E). « L'affection », c'est donc *philia* et, dès lors, c'est cette traduction qui va être toujours employée (il suffirait donc de le signaler à la première occurrence), mais ce choix entraîne à son tour un chevauchement des plus gênants avec *euvoia*, ces « bons sentiments » aussi importants dans l'union des époux que, sur un autre plan, en politique, dans la relation de confiance qui s'établit entre le gouvernant et les gouvernés. Le mot apparaît pour la première fois en 749 C, où il exprime les sentiments de Pisis et Anthémion pour Bacchon, et une note [13] précise fort bien son sens et annonce son importance dans le dialogue. Pourtant le lecteur aura bien du mal à en juger, puisque, dans les cinq autres occurrences où il s'applique aux relations amoureuses, il est rendu par cinq expressions différentes : « sentiment amoureux » en 751 C -ce qui le rapproche dangereusement de *πάθος* ; « sollicitude » en 754 A, « dévouement » à nouveau en 769 D (où il est associé à *philia*, « affection »), « affection » justement en 768 C et « sentiment d'affection » en 767 D -deux cas où l'on peut penser aussi bien à *πάθος* qu'à *φιλία*. De telles variations étonnent tant les auteurs ont fait une lecture attentive et montré de soin à guider la lecture d'un texte complexe, comme en témoignent, outre le plan liminaire, les nombreuses notes consacrées à expliciter la progression de la pensée et les reprises (je pense en particulier aux notes 80, 132, 180, 187, 234, 264, 308, 323, 330, 352, 363, 376, 379, 426, 428, 437, 460, 478, 480, 485). Il semble donc probable que la répétition de ces notions ne leur a paru aussi importante que je le pense et cette divergence tient, plus largement, à une conception un peu différente de la nature du texte, que je lis comme un dialogue philosophique, intégrant sans doute de nombreux éléments, mais dans une perspective fondamentalement philosophique, alors que, dès la note 6, on lit, en commentaire au rejet du *locus amœnus* du *Phèdre* devenu lieu rebattu et creux, tout à la fois la suggestion

que Plutarque « veut signifier immédiatement qu'il aura un rapport authentique et plus profond à la pensée de Platon » —à laquelle je souscris entièrement—, et, à la phrase suivante, l'affirmation que « si le *Dialogue sur l'Amour* est de nature philosophique, ce ne sera pas son unique couleur », —ce qui me laisse plus perplexe sur la manière dont l'éloignement du philosophique pourrait signer un rapport plus profond à Platon et qui engage l'interprétation générale de l'œuvre.

Celle-ci fait l'objet d'une longue introduction où l'on retrouve les mêmes qualités de précision et le même souci de donner au lecteur tous les éléments d'appréciation, appuyé sur une vaste érudition. Sont ainsi soigneusement étudiés les éléments du dialogue (« les lieux », « les personnages », pp. 8-16) et la composition du texte, qui fait l'objet d'une analyse linéaire serrée, avec d'abord la mise en scène narrative (« dates et niveaux narratifs », pp. 16-20), puis les interventions successives qui mettent « Èros au centre du discours » (pp. 21-32) ; enfin —partie légitimement la plus longue— viennent les sources auxquelles Plutarque a pu puiser (« la tradition des *erotikoi logoi* », pp. 33-38, et « l'héritage philosophique », pp. 38-58), qui permettent de mesurer la portée du dialogue (« une nouvelle conception de l'amour accompli : l'amour conjugal », pp. 58-68), nouveauté qui trouve sa traduction littéraire dans « une facture littéraire singulière » (pp. 68-73). Aucun aspect du texte n'est ainsi négligé —tout juste pourrait-on suggérer que la réflexion sur la facture littéraire gagnerait à une rapide comparaison avec les autres dialogues de Plutarque, qui permettrait de mieux cerner sa « singularité », c'est-à-dire ce qui tient à la manière de Plutarque en général et ce qui tient au sujet lui-même : ainsi l'intrication des *logoi* et des *pragmata*, de la réflexion et de la réalité, se retrouve, sous une certaine forme, dans le *De genio* et dans le *De Pythiae*, dialogue où l'on a aussi un représentant de la jeune génération, Diogenianos, qui joue un rôle important,

quoique différent d'Autoboulos, et une confrontation de toutes les écoles. C'est cette confrontation qui, d'une part, prend acte de l'émergence d'autres écoles depuis Platon et de la nécessité d'un *aggiornamento* (point que traite en détail J. M. Rist, *CQ* 51, 2001) et, d'autre part, contribue à donner à la philosophie son caractère vivant : non seulement, comme le souligne très justement l'excellente conclusion, « la réflexion ne coupe pas le philosophe de la vie. Au contraire, elle s'enrichit en permanence des événements auxquels il assiste, et c'est cet échange incessant qui constitue la singularité de cette pensée et qui la justifie » (p. 73), mais le dialogue, même si le personnage de Plutarque s'y taille la part du lion, reste le lieu privilégié de cette réflexion, un lieu d'échange et de mise en perspective du réel, un chemin chaque fois différent. Sans doute est-ce une des raisons des réticences de Plutarque à exposer des théories *ex cathedra*, fût-ce celles de Platon : le val des Muses n'est pas l'école et le dialogue n'est pas un commentaire ou un traité polémique ; mais cette pensée vivante se nourrit de Platon, a Platon pour horizon, comme le laissent entrevoir les aperçus métaphysiques des chapitres 19-20. Toutefois, dans la mesure même où ce platonisme n'est pas purement scolaire, mais profondément vécu, il ne peut plus être la simple répétition du *Banquet* ou du *Phèdre* —auxquels il faudrait peut-être, puisqu'il est question d'amour vécu et de mariage, ajouter les *Lois* : il s'agit de trouver des réponses aux problèmes et situations contemporains, mais de les trouver dans l'esprit platonicien, ce que suggère dans l'introduction telle remarque sur « l'originalité de la manière dont il s'*approprie* la tradition platonicienne » (p. 38), ou encore l'interprétation du discours central platonicien comme « le détour nécessaire pour permettre de comprendre l'essence de l'amour conjugal chez Plutarque et pour donner tout son sens à l'image du mariage comme fusion intégrale » (p. 63).

Il me semble cependant regrettable que, des deux aspects que les auteurs dégagent du

texte, « la profonde parenté entre Platon et Plutarque et la distance qui s'est installée entre les deux œuvres », le second soit la plupart du temps privilégié et que l'appropriation plutarquienne en arrive à être présentée sur le mode du « détournement », dans les notes (63, 170, 299 et *passim*), et surtout dans un sous-titre de l'introduction, qui aggrave encore les choses en annonçant « une *stratégie* du détournement » : un tel point de vue entérine implicitement l'accusation d'infidélité à Platon, que même R. Flacelière, malgré tout son attachement au Chéronéen, ne réussissait pas totalement à lever, et surtout laisse supposer chez Plutarque une volonté consciente de faire dire à Platon autre chose que ce qu'il dit, qui, pour le coup, ne me semble pas refléter fidèlement l'état d'esprit de Plutarque —il faudrait aussi à cet égard distinguer plus nettement les références platoniciennes de l'antilogie initiale, qui ne se meut pas encore sur un plan proprement philosophique et où elles sont pour Daphnée des armes polémiques (ce qui n'a rien non plus de bien extraordinaire : pour les lecteurs non avertis auxquels s'adresse aussi la collection, il pourrait être utile de rappeler que l'usage de la citation décontextualisée est la règle dans l'Antiquité) et celles de Plutarque. Or lui, se croit et se veut certainement fidèle à l'esprit de Platon en privilégiant la valeur spirituelle de l'amour et en s'attachant à démontrer qu'elle existe aussi dans le mariage, et même, grâce à l'intimité physique et à la durée, s'y épanouit plus aisément. C'est qu'il se situe dans un cadre social différent de Platon, envisageant les relations amoureuses dans la vie courante, à l'intérieur de *Voikos*, et non à

l'école, entre maître et disciples, ou, pour le dire selon les termes qu'il emploie dans sa polémique contre les Stoiciens (*De comm. not.* 1073 C) il s'attache à penser « ce que tout le monde appelle amour ». L'amour platonicien se caractériserait-il davantage par l'homosexualité que par sa valeur spirituelle ? Ou, à tout le moins, l'un ne saurait-il aller sans l'autre ? Répondre par l'affirmative, ce n'est pas seulement adopter une interprétation radicalement opposée à celle de Plutarque —ce qui est après tout possible—, mais cela revient aussi à interdire toute utilisation de Platon pour penser la réalité contemporaine, vouant d'avance la tentative de Plutarque à la trahison et à l'échec. Mais lors même qu'on se rallierait à cette opinion, il n'en faudrait pas moins, je pense, distinguer fermement ce résultat et les intentions de Plutarque ; *a fortiori*, lorsqu'on ne la partage pas, ce qui me semble ressortir de l'exposé de S. Gotteland et E. Oudot, serait-il souhaitable que la mention d'une « stratégie » ou de décalages volontaires ne crée pas d'ambiguïtés sur la manière même dont Plutarque philosophe et philosophe en Platonicien.

Les quelques divergences signalées dans ce compte-rendu et les ajouts suggérés ne doivent pas dissimuler la qualité et le prix du présent travail, qui met un des plus beaux dialogues de Plutarque à la disposition d'un large public francophone, ce dont les Plutarquistes ne peuvent qu'être reconnaissants à ses auteurs.

FRANÇOISE FRAZIER
Université Paris X-Nanterre