ESSAI DE PHILOSOPHIE

M.-D. PHILIPPE

*Professeur de Philosophie
à l'Université de Fribourg (Suisse)*

**DE L'ÊTRE
A
DIEU**

Topique Historique

I

Philosophie grecque et traditions religieuses

TÉQUI

DE L'ÊTRE A DIEU

ESSAI DE PHILOSOPHIE

M.-D. PHILIPPE

*Professeur de Philosophie
à l'Université de Fribourg (Suisse)*

**DE L'ÊTRE
A
DIEU**

Topique Historique

I

Philosophie grecque et traditions religieuses

TÉQUI

82, rue Bonaparte, 75006 PARIS

*Tous droits de traduction, de reproduction ou d'adaptation
en quelque langue et de quelque façon que ce soit
réservés pour tous pays.*

© Copyright 1977 by TÉQUI, PARIS

ISBN : 2-85244-299-X

AVERTISSEMENT AU LECTEUR

Dans ces trois fascicules (qui, rappelons-le, constituent le fondement scientifique de ce que nous avons résumé dans le premier chapitre du volume *De l'être à Dieu*), nous avons voulu présenter les trois grandes étapes de la philosophie en quête ou en refus de l'existence de Dieu tel que les traditions religieuses ou les révélations Le présentent.

Dans le fascicule I (*Philosophie grecque et traditions religieuses*), nous sommes en présence des premières ébauches d'une intelligence philosophique cherchant l'Absolu, découvrant l'Être, le Bien, l'Acte pur, le Nécessaire, l'Un, et l'identifiant progressivement, d'une manière plus ou moins explicite, au Dieu des traditions religieuses.

Le fascicule II (*Philosophie et foi*) montre l'intelligence philosophique mise au service de la foi judaïque, islamique et chrétienne. Le problème des voies d'accès conduisant à la découverte de l'existence de Dieu est repris d'une manière beaucoup plus critique, ce qui amène à expliciter le fondement même de ces voies : la capacité de l'intelligence humaine à l'égard de cette découverte.

Enfin l'enquête menée dans le fascicule III (*Naissance et développement de la philosophie moderne et contemporaine*) fait apparaître le rôle capital de l'argument ontologique tel qu'on le trouve formalisé pour la première fois chez Descartes. En effet, les philosophes qui, à la suite de Descartes, admettent la possibilité de démontrer l'existence de Dieu, ne font pour la plupart (pour ne pas dire en totalité) que reprendre l'argument ontologique, avec de multiples variantes et des intentions diverses. Ceux qui rejettent toute possibilité spéculative de prouver l'existence de Dieu semblent bien, en réalité, ne rejeter que l'argument ontologique. Quant à ceux qui nient l'existence de Dieu, ne le font-ils pas parce qu'ils rejettent l'idée du Dieu découvert par l'argument ontologique ? Or un regard critique sur cet argument permet d'y reconnaître une laïcisation d'une position théologique. Et ne peut-on pas aussi déceler, dans les diverses modulations de cet argument, comme des reprises de diverses positions théologiques ?

1. PREMIER ÉVEIL DE LA PHILOSOPHIE DANS LA QUÊTE DE L'ABSOLU TRANSCENDANT

Dès son point de départ, la philosophie grecque veut remonter à la source première du monde physique et de la vie humaine ; mais cette recherche se réalise à travers diverses traditions religieuses qu'elle présuppose et qu'elle purifie. Il serait du reste intéressant de bien les considérer pour mieux apprécier l'apport original de cette recherche philosophique qui se veut autonome ¹.

Cette recherche philosophique, ne l'oublions pas, a été précédée d'une première élaboration « théologique » ², enracinée dans les traditions et les mythes, mais qui implique déjà une réflexion intellectuelle.

La théogonie d'Hésiode

La *Théogonie* (« l'origine des dieux ») d'Hésiode constitue le premier effort de l'intelligence humaine voulant découvrir la vérité au sujet de l'origine des dieux tout en s'appuyant sur des traditions religieuses.

1. Sur la religion des philosophes grecs, voir D. BABUT, *La religion des philosophes grecs de Thalès aux Stoïciens*. Voir aussi E. des PLACES, *Quelques publications récentes... sur la philosophie religieuse des Grecs*. — Tous les ouvrages ou articles cités figurent dans la bibliographie jointe au fasc. III.

2. Sur l'origine du mot *θεολογία* et le sens qu'il a chez les philosophes grecs, notamment Platon (chez qui le substantif apparaît pour la première fois, en *Rép.* II, 379 a 5) et Aristote (qui distingue trois sciences théorétiques : la physique, la mathématique et la théologique, celle-ci étant la plus élevée de toutes : cf. *Mét.* E, 1, 1026 a 19 ss. et K, 7, 1064 b 1 ss.), voir les études du P. Festugière : *Pour l'histoire du mot θεολογία*, dans *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, pp. 598-605) et de V. Goldschmidt : *Theologia*. — Sur le sens de *θεῖον*, voir A.-J. FESTUGIÈRE, *Remarques sur les dieux grecs*, — Sur l'étymologie du mot *θεός*, voir ci-dessous, N.B., pp. 228 ss.).

ses³. Ce premier effort de recherche de la vérité demeure lié aux my-

3. Cf. *L'être* I, pp. 99-100. Quant à Homère, il « ne se montre théologien, note W. Jaeger, que dans des passages isolés, ceux-là mêmes qui permettent à Aristote de le regarder comme tel » (*A la naissance de la théologie*, pp. 17-18). Dans l'*Illiade*, Okéanos est présenté tantôt comme origine des dieux (*Θεῶν γένεσις* : XIV, 201 et 302), tantôt comme l'origine de tout (XIV, 246 : cf. XXI, 196 : « Océan, d'où coulent tous les fleuves, toute la mer, toutes les sources et les puits profonds... »). D'autre part, Homère reconnaît à Zeus une primauté sur tous les autres dieux. Cf. *Illiade*, I, 492 ss. (trad. P. Mazon, p. 22) : « ... Mais, quand après cela vient la douzième aurore, alors les dieux toujours vivants s'en retournent dans l'Olympe, tous ensemble, et Zeus à leur tête. Thétys (...) monte vers l'Olympe et le vaste ciel. Elle y trouve le Cronide (*κρονίδην*) à la grande voix, assis à l'écart sur le plus haut sommet de l'Olympe aux cimes sans nombre ». Voir également cet autre passage de l'*Illiade* (VIII, 18-27) auquel Aristote se référera pour affirmer la nécessité d'un Premier Moteur immobile extérieur au monde (voir ci-dessous, pp. 96-97) : « ... Alors vous comprendrez combien je l'emporte sur tous les dieux. Tenez, dieux, faites l'épreuve, et vous saurez, tous. Suspendez donc au ciel un câble d'or : puis accrochez-vous y tous, dieux et déesses : vous n'amènerez pas du ciel à la terre Zeus, le maître suprême, quelque peine que vous preniez. Mais si je voulais, moi, franchement tirer, c'est la terre et la mer à la fois que je tirerais avec vous. Après quoi, j'attacherais la corde à un pic de l'Olympe, et le tout, pour votre peine, flotterait au gré des airs. Tant il est vrai que je l'emporte sur les dieux comme sur les hommes ! » Voir encore *Illiade* XIII, 354-355, que citera Plutarque : « Jamais Homère, dans tout ce qu'il dit des dieux, n'a mieux parlé que quand il s'écrie : *Ils ont tous deux [Zeus et Poseidon] une même origine et une même patrie ; mais Zeus est né le premier et sa science est plus grande*. Ce poète nous fait ainsi connaître que si la prééminence de Zeus est plus auguste, c'est qu'elle se fonde sur une plus vaste science et sur une plus vénérable sagesse » (*De Iside et Osiride*, trad. M. Meunier, p. 22). — Sur l'usage et le sens des mots *θεός* et *δαίμων* chez Homère, voir P. CHANTRAINE, *Le divin et les dieux chez Homère*; G. FRANÇOIS, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots θεός, δαίμων dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, pp. 21 ss. Xénophane reprochera à Homère, comme à Hésiode, d'attribuer au dieux tous les crimes que commettent les hommes : « Tous les crimes sont prêts aux dieux par Homère et Hésiode : tout ce qui, parmi les mortels, est objet de blâme et de réprobation, toutes les actions honteuses remplissent leurs chants : vols, adultères, tromperies réciproques » (XÉNOPHANE, frag. B 11, in DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6^e éd. 1951-52, I, p. 132). Quant à Héraclite, il déclarera sans ménagements : « Homère mérite d'être chassé des jeux et de recevoir le fouet » (frag. B 42, DIELS-KRANZ, I, p. 160). Homère et Hésiode, cependant, feront l'objet d'une exégèse symbolique qui aura dans le pythagorisme une très grande importance (voir M. DETIENNE, *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*). Et en dépit de son anthropomorphisme, Homère sera invoqué comme ayant affirmé que la divinité est esprit (*νοῦς ἐστὶν ὁ θεός*) : « les meilleurs philosophes », écrira l'auteur du *De vita et poesi Homeri* (ouvrage attribué à Plutarque), conçoivent le premier dieu comme incorporel (*ἀσώματος*) et purement intelligible (*νοητός*), à l'exemple d'Homère qui savait que Dieu est « l'esprit omniscient qui administre l'univers » (PLUTARQUE, *Moralia* VII, p. 392, cité par D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, p. 444). Sur Homère, voir aussi A. SEVERYNS, *Les dieux d'Homère*. Sur l'attitude des philosophes grecs à l'égard de la mythologie et des traditions religieuses populaires, voir P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque*; F. BUF-FIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*; voir aussi D. BABUT, *op. cit.*, pp. 368 ss. (cf. ci-dessous, N.B., pp. 127 ss.). — Entre la poésie d'Homère et celle de Pindare (première moitié du V^e siècle), une considérable purification de l'anthropomorphisme se sera opérée, et Pindare à son tour s'indignera des légendes immorales concernant les dieux : « Ecarte ce langage, ô ma bouche ! Blasphémer les dieux est une mauvaise sagesse ; (...) que la guerre ni les combats n'approchent des Immortels ! » (cité par A.-J. FESTUGIÈRE ,

thes et garde une expression mythique ⁴, mais il implique une intention de dépassement ⁵. Son postulat fondamental est que les dieux eux-mêmes, bien qu'ils soient immortels, ont été engendrés, puisqu'on ne peut connaître quelque chose qu'en découvrant sa source. La généalogie des dieux remonte, en dernier lieu, à trois « premiers » : Abîme (Χάος), Terre (Γαῖα) et Amour (Ἔρωσ) ⁶. Voilà bien la première recherche intellectuelle désireuse de saisir les liens des générations successives. Pouvons-nous déjà parler d'une pensée causale s'exprimant sous forme de mythe ? Remarquons cependant que la note dominante demeure celle de la lutte et du conflit, sans qu'il s'agisse pour autant d'un développement proprement dialectique. Notons également le rôle très important et très singulier d'Ἔρωσ ⁷, tout différent de celui d'Abîme et de Terre.

Les théogonies du VI^e siècle et l'orphisme

Il est peu de sujets aussi délicats, dans l'histoire de la philosophie et de la religion grecques, que celui de l'orphisme ⁸. C'est un sujet

L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile, p. 172). Sur Pindare, voir *op. cit.*, pp. 172-173 ; voir aussi G. FRANÇOIS, *op. cit.*, pp. 80 ss. Du fait que Pindare « emploie beaucoup plus souvent que la plupart de ses devanciers le mot θεός au singulier », il semble qu'on puisse conclure qu'il a « compris que θεός était plus apte que θεοί non seulement à donner de la Puissance divine une idée plus épurée, mais encore à exprimer d'une manière plus tangible l'unité réelle du monde divin » (*op. cit.*, p. 91). Sur le fameux texte de Pindare (*Ἐν ἀνδρῶν, ἔν θεῶν γένος*), qui pourrait affirmer la séparation des dieux à l'égard des hommes, mais plus probablement leur parenté, voir J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, pp. 5 et 36 ss. Sur Pindare, voir également E. DES PLACES, *Pindare et Platon*.

4. Voir le jugement d'Aristote sur Hésiode et les « théologiens » : *Métaphysique* B, 4, 1000 a 9-19.

5. Cf. HÉSIODE, *Théogonie*, 27-28, p. 33 : « Nous savons [ce sont les Muses qui parlent à Hésiode] conter beaucoup de mensonges semblables à des vérités (ἐτύμοισιν), mais nous savons aussi, lorsque nous le voulons, proclamer des vérités (ἀληθεία) ». Plutarque, pour qui « il ne faut pas considérer les mythes comme des récits véritables, jusque dans le détail, mais y prendre ce qui nous convient, là où le permet la ressemblance » (*De Iside et Osiride*, 374 e ; cf. ci-dessous, p. 128, note 110), dira, dans son commentaire *Sur Hésiode*, que si les anciens tenaient pour divins les « fleuves éternels » dont parle Hésiode, c'est « parce qu'ils voyaient dans leur cours inépuisable l'image de l'essence [οὐσία] inépuisable des dieux, et parce qu'ils les croyaient sous le patronage ou la dépendance de puissances divines » (D. BABUT, *op. cit.*, p. 445 ; cf. PLUTARQUE, *Moralia* VII, p. 90).

6. Mais Abîme lui-même est engendré : voir *Théogonie*, 116-117, p. 36 : ἦ τοι μὲν πρῶται Χάος γένετ', ἀπ'αὐρ' ἔπειτα Γαῖ' εὐρύστερνος ...

7. Voir *Théogonie*, 120 ss.

8. Si l'on excepte les hymnes orphiques (qui datent de la période gréco-romaine) et tout ce

sur lequel les plus compétents oscillent, et l'on serait fort tenté de n'en rien dire, quand un spécialiste comme E. R. Dodds déclare : « il faut avouer que je sais très peu de chose de l'orphisme à ses débuts, et que plus je lis sur ce sujet, plus ma connaissance diminue. Il y a vingt ans, j'aurais pu en parler assez longuement(...) Depuis lors, j'ai perdu beaucoup de science »⁹. L'orphisme est peut-être l'un des points où l'on saisit le mieux les limites de l'érudition¹⁰, et cela sans doute parce qu'il s'agit d'un mouvement spirituel qui, comme tel, échappe à l'érudition. Faudra-t-il donc se taire à son sujet ? Mais les moindres lumières, dans ce domaine, nous intéressent... Devant cette alternative, et sachant combien il est délicat d'avancer une opinion en ce domaine, bornons-nous à donner quelques indications rapides.

E. R. Dodds tient encore pour certain « qu'au V^e et au IV^e siècle, il circulait un certain nombre de poèmes religieux pseudonymes, conventionnellement attribués à l'Orphée mythique, mais que les person-

que l'on pourrait tirer de ce que le P. Festugière appelle « l'insipide fatras du néoplatonisme », nous ne savons sur l'orphisme que très peu de chose, les sources anciennes étant extrêmement rares (cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Études de religion grecque et hellénistique*, p. 33). Ce qui est bien certain, c'est que, comme le dit E. R. Dodds, « Orphée et orphisme sont deux choses fort différentes » (*Les Grecs et l'irrationnel*, p. 147). Le nom d'Orphée apparaît pour la première fois, selon le P. Festugière, sur une métope du trésor de Sicyone ou des Syracusains (à Delphes) datant du début du VI^e siècle (cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 33). Légendaire, ce personnage dont déjà Aristote aurait nié l'existence (cf. *loc. cit.* et L. MOULINIER, *Orphée et l'orphisme*, pp. 37-38), exerçait « conjointement les professions de poète, de magicien, de maître religieux, et de diseur d'oracles » (E. R. DODDS, *op. cit.*, p. 147). « Orphée, souligne W. Jaeger, n'a jamais été le monopole d'une secte particulière, ainsi il appartient à la légende grecque en général ; il n'était pas une figure spécifiquement religieuse, mais plutôt une espèce de troubadour mythique se perdant dans la nuit des temps » (*A la naissance de la théologie*, pp. 68-69 ; voir aussi L. MOULINIER, *op. cit.*, pp. 39-41). Les auteurs d'écrits orphiques se disaient descendants des dieux : voir PLATON, *République* II, 364 e ; *Timée*, 40 d-41 a. Platon, dans la *République*, raille les « prêtres mendiants et devins » qui prétendent obtenir des dieux, « par des sacrifices et des incantations, le pouvoir de réparer au moyen de jeux et de fêtes les crimes qu'un homme ou ses ancêtres ont pu commettre (...) ; car, à les entendre, ils persuadent les dieux de se mettre à leur service. (...) Ils produisent d'autre part une foule de livres de Musée et d'Orphée, fils de la Lune et des muses, dit-on. Ils règlent leurs sacrifices sur l'autorité de ces livres et font accroire (...) qu'on peut par des sacrifices et des jeux divertissants être absous et purifié de son crime (...) Ils appellent initiations ces cérémonies qui nous délivrent des maux de l'autre monde (...) » (*Rép.*, II, 364 b-365 a). Tous les témoignages de Platon sur Orphée et ce qui est « orphique » ont été réunis par L. Moulinier : voir *op. cit.*, pp. 20 ss.

9. E. R. DODDS, *op. cit.*, p. 147.

10. Après avoir énuméré ce qu'il « savait » jadis, E. R. Dodds conclut : « Quand je dis que je ne possède plus ces éléments d'information, je ne veux pas affirmer qu'ils sont tous faux. (...) Je dis seulement que je ne puis [me] convaincre pour le moment [que certains sont vrais], et jusqu'au jour où je pourrai le faire, l'édifice dressé sur ces fondations par une érudition ingénieuse ne sera pour moi qu'une maison de rêve... » (*op. cit.*, pp. 147-148).

nes douées d'un esprit plus critique savaient, ou estimaient être d'origine beaucoup plus récente »¹¹. Ces écrits, ou certains d'entre eux, enseignaient essentiellement trois choses : « que le corps est la prison de l'âme ; que le végétarisme est une règle de vie essentielle ; et que les conséquences désagréables du péché, tant dans ce monde que dans l'autre, peuvent être évitées par des moyens rituels »¹². La transmigration des âmes, qui n'est pas affirmée directement, peut cependant être déduite de la conception du corps comme « prison où l'âme subit la punition de ses péchés antérieurs ». Ces quatre points sont également présents dans le pythagorisme, et E. R. Dodds estime qu'« il n'a pas dû exister une distinction très nette entre l'enseignement orphique, du moins sous certaines de ses formes, et le pythagorisme »¹³.

E. R. Dodds soutient également, contre V. von Wilamowitz¹⁴ et d'autres auteurs (notamment le P. Festugière)¹⁵, que la poésie orphique fournit une réponse mythique à la question de l'origine du mal, et cela dans le mythe des Titans, qui « expliquait au puritain grec pourquoi il se sentait à la fois un dieu et un criminel »¹⁶. Cependant, Louis Moulinier estime que E. R. Dodds, « si sage quand il parle de l'Orphisme, semble s'être laissé emporter par son désir de prouver à tout prix que la doctrine du péché originel existait dès l'origine de la Grèce »¹⁷, car « la doctrine de la souillure originelle de l'homme

11. *Loc. cit.*, p. 148.

12. *Ibid.* La théorie du corps-tombeau ($\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha\text{-}\sigma\tilde{\eta}\mu\alpha$) n'est pas attribuée par Platon aux auteurs orphiques, mais à « certains » qui pourraient être des pythagoriciens (cf. L. MOULINIER, *op. cit.*, pp. 25-26). Ce que Platon attribue à « Orphée et ses amis » (cf. *Cratyle*, 400 b-c), c'est le rattachement de $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ à $\sigma\phi\zeta\omega$, exprimant par là que « l'âme expie les fautes pour lesquelles elle est punie, et que pour être gardée ($\sigma\phi\zeta\eta\tau\alpha\iota$), elle a autour d'elle cette enceinte qui figure une prison » (*Cratyle*, 400 d). Ce qui est orphique, souligne L. Moulinier (qui soutient en cela une opinion très différente de celle de W. K.C. Guthrie : voir *The Greeks and their Gods*, notamment p. 311, note 3), c'est le rapprochement de $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ et de $\sigma\phi\zeta\epsilon\iota\nu$; mais de ce passage du *Cratyle* nous ne devons pas conclure hâtivement, pense L. Moulinier, « qu'Orphée ait dit que l'âme était dans le corps comme dans une prison pour y expier ses fautes. Lorsqu'on se fonde sur ce passage pour affirmer le caractère orphique de telles idées, je crains qu'en croyant présenter Orphée, on ne présente en fait Platon lui-même » (*op. cit.*, p. 27).

13. E. R. DODDS, *op. cit.*, p. 149.

14. Cf. V. VON WILAMOWITZ, *Glaube der Hellenen*, II, pp. 378 ss.

15. Voir E. R. DODDS, *op. cit.*, p. 155 et note 127.

16. *Op. cit.*, p. 156. Pour E. R. Dodds, qui se sert du terme « psychologie puritaine » pour désigner « tant les premières croyances orphiques que les premières croyances pythagoriciennes sur l'âme » (p. 149), « le puritanisme ancien, tout comme sa contrepartie moderne, avait sa doctrine du péché originel qui rendait compte de l'universalité des sentiments de culpabilité » (*op. cit.*, p. 155).

17. L. MOULINIER, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, p. 59, note 4.

due aux Titans n'apparaît, dans un ouvrage de langue grecque, que quatre ou cinq siècles après Aristote »¹⁸.

Y a-t-il du moins, dans le renouveau de vie religieuse qui a incontestablement marqué la Grèce du VI^e siècle¹⁹, et que l'on rattache généralement à l'orphisme, des éléments de doctrine concernant l'existence et la nature des dieux ? Louis Moulinier estime pouvoir affirmer que

l'Orphisme, à l'époque classique, n'est pas une doctrine, c'est à peine un culte, c'est un culte d'ailleurs souvent attaqué et que personne ne défend jamais, ce sont des livres, dont nous ne savons presque rien. Mais plus que cela, c'est la légende d'un héros qui incarne un idéal et un espoir de bien des sectes, peut-être de toutes. Elles l'ont pour fondateur ou pour modèle ou pour l'un et l'autre à la fois. C'est là sa véritable importance dans la vie religieuse des anciens Grecs²⁰.

De son côté, Werner Jaeger reconnaît que, pour « déterminer ce qui, au VI^e siècle, pouvait être réellement appelé la religion orphique », nous ne disposons que de témoignages des V^e et VI^e siècles qui, en fait, ne nous apportent que des informations très limitées²¹, et que

s'il y avait quelque chose de comparable à un dogme dans la pensée grecque du VI^e siècle av. J.-C., il faudrait le chercher chez les philosophes

18. *Loc. cit.*, p. 59.

19. Cf. W. JAEGER, *op. cit.*, pp. 65-66 : « D'une façon générale, le VI^e siècle apporta à la Grèce un renouveau de la vie religieuse que la vague naturaliste de la période précédente avait menacé d'anéantir. La piété du culte officiel rendu aux dieux de la *polis* risquait sans cesse de devenir purement extérieure. Elle était, la plupart du temps, entre les mains d'une aristocratie éclairée. (...) Mais tout au long des soulèvements provoqués par les luttes de classe qui surgissaient alors dans toute la Grèce et qui atteignirent leur plus haut point au VI^e siècle, l'essor social et politique des classes inférieures s'accompagnaient d'une pénétration de leurs idées religieuses dans les couches intellectuellement plus évoluées de la société, et préparait la voie à des changements décisifs. Cette révolution fut annoncée par l'estime croissante dans laquelle on en vint peu à peu à tenir le culte de Dionysos... ».

20. L. MOULINIER, *op. cit.*, pp. 115-116. Dans l'état actuel de nos connaissances, l'hypothèse « de l'existence d'une religion orphique véritable professant une doctrine originale et l'exprimant dans des rites particuliers » paraît à L. Moulinier non seulement inutile, mais nocive, pour deux raisons : « D'abord elle fait trop bon marché du devenir historique (...). Mais surtout, cette hypothèse détourne nos regards de la réalité la plus forte, qui est ici la Légende, non pas celle que chante le poète mythique, mais celle qui parle de lui : il est le créateur et le légiste sacré des mystères grecs, l'auteur de leurs saints livres, l'expression vivante de telles et telles formes de leur idéal ; parfois même, il comble les espoirs qu'ils mettent dans la magie et c'est alors, comme dit Platon, qu'Orphée manque d'amour » (*op. cit.*, pp. 116-117 ; cf. *Phédon*, 179 d et L. MOULINIER, *op. cit.*, pp. 32 ss.).

21. W. JAEGER, *op. cit.*, p. 67.

seulement et non dans les rites orphiques. (...) L'idée d'un dogme véritablement *religieux* est encore impensable à cette époque. Les spéculations théogoniques, qui naissent alors comme un regain hésiodique, n'ont pas cette signification dans la vie religieuse de ce temps. Elles ne sont qu'un effort constamment renouvelé pour résoudre les problèmes de l'origine du monde et de la nature des puissances divines. (...) C'est déjà de la théologie, mais une théologie sans dogme²².

Parmi les théogonies dites « orphiques », celle que Damascius appelle « la Théologie orphique courante », et qui place le Temps à l'origine de tout²³, est certainement d'origine récente, de même que celle qui commence « en décrivant la formation de la terre par le mélange de l'eau et de la matière »²⁴. Il semble que la théogonie orphique la plus ancienne soit celle qui place à l'origine du monde la Nuit et le Vide ; c'est celle dont l'exposé d'Eudème atteste l'ancienneté, et qui était attribuée à Epiménide. Damascius la présente ainsi : « La théologie qu'on trouve chez le péripatéticien Eudème, inscrite comme étant d'Orphée, passe sous silence tout l'intelligible (*νοητόν*), parce qu'il est complètement ineffable et se dérobe à la connaissance qui a pour méthode le raisonnement discursif (...). C'est de la Nuit qu'il fait le commencement des choses, comme Homère l'a fait »²⁵. Quant

22. *Op. cit.*, pp. 70-71. « Dans les théogonies, écrit encore W. Jaeger, l'intérêt religieux se concentre immédiatement sur le même problème d'où émerge, dès cette époque, toute la pensée philosophique. le problème de la cosmogonie : de son côté, la philosophie révèle son étroite relation avec sa sœur, la théogonie, en attribuant une signification théologique positive à ses propres découvertes cosmogoniques » (p. 64). Voir aussi p. 79 : « La philosophie est la mort des dieux antiques ; pourtant elle-même est une religion et avec les nouvelles théogonies se lève maintenant le grain qu'elle a semé ».

23. Voir DAMASCIUS, *Problèmes et solutions touchant les premiers principes*, trad. Chaignet, II, § 123, pp. 122-123. Cf. P. MAZON, *Notice de la Théogonie d'Hésiode*, p. 25. Sur les diverses théogonies, voir L. MOULINIER, *op. cit.*, pp. 84 ss. « Chercher à les combiner entre elles et avec tous les récits fabuleux des basses époques de l'Orphisme est un jeu où l'on peut montrer infiniment d'érudition, que dis-je ? du génie, mais ce n'est pas là de l'histoire » (*loc. cit.*, pp. 84-85).

24. Cf. P. MAZON, *op. cit.*, p. 26.

25. DAMASCIUS, *op. cit.*, § 124, p. 125. Voir ARISTOTE, *Métaphysique*, Λ, 6, 1071 b 26 ; N, 4, 1091 b 4. Dans les *Euménides* d'Eschyle, les Erinyes (considérées ici comme de véritables divinités en lutte contre le « prophète de Delphes ») invoquent la « Mère-Nuit » : « O ma mère, mère Nuit, toi qui m'as enfantée pour châtier également ceux qui voient la lumière et ceux qui l'ont perdue, entends ma voix ! » (*Euménides*, 321, p. 144). Il s'agit là de « très vieilles conceptions de la religion chtonienne pré-hellénique » (W. JAEGER, *op. cit.*, p. 72). « Selon Platon, la théogonie attribuée à Orphée compte six générations de dieux à partir du début du monde, la dernière étant celle des Olympiens » (*ibid.* ; voir *Philoète*, 66 c ; *Cratyle*, 402 b-c ; *Timée*, 40 d).

à *Erôs*, éclos de l'œuf cosmique ²⁶, il semble jouer « un rôle beaucoup plus modeste que dans la théogonie d'Hésiode » ²⁷.

Une autre théogonie, celle de Phérécyde de Syros — qui passe pour avoir été le maître de Pythagore ²⁸ et qui, selon Diogène Laërce, fut le premier à écrire *Sur la nature et les dieux* (*περὶ φύσεως καὶ θεῶν*) ²⁹ —, pose au commencement de tout une triade primitive éternelle : « Zas et Chronos et Chtonié existaient depuis toujours » ³⁰.

26. Cf. ÉPIMÉNIDE, B 5 ; DIELS-KRANZ, I, pp. 33-34. Aristophane, dans *Les Oiseaux*, parodie la théogonie orphique : « Dans le sein infini d'Erèbe, la Nuit aux ailes noires enfanta le tout premier un œuf sans germe duquel, au cours des saisons, naquit Erôs, le désir... » (*Les Oiseaux*, 694-696).

27. L. MOULINIER, *op. cit.*, p. 90, note 1.

28. Cf. THÉODORET, *Thérapeutique des maladies helléniques*, I, 24, trad. P. Canivet, p. 109 : « si c'est parce que [les Hébreux, qui ont reçu leur sagesse en don de Dieu] ne sont pas de souche grecque, que vous ne voulez pas leur prêter l'oreille, cessez alors de dire que Thalès est un sage et que Pythagore et son maître Phérécyde sont des philosophes, car Phérécyde était Syrien, et non pas Athénien, Spartiate ou Corinthien ; quant à Pythagore (...), il était Tyrrhénien... » Phérécyde était parfois compté parmi les Sept Sages (cf. THÉODORET, *op. cit.*, V, 63, p. 246), bien qu'il ne figure par dans la liste que donne Platon dans le *Protagoras* et qui est la plus ancienne (cf. *Protagoras*, 343 a).

29. DIOGÈNE LAËRCE, I, 116.

30. PHÉRÉCYDE, frag. B 1 (DIOGÈNE LAËRCE, I, 119) ; DIELS-KRANZ, I, p. 47. « Ζάς, écrit G. S. Kirk, est manifestement une forme étymologique de Ζεύς, et a peut-être pour but de mettre l'accent sur l'élément ζα- (préfixe intensif) » (*The Presocratic Philosophers*, pp. 55-56). Pour W. Jaeger, Zas désigne « le Vivant » (*op. cit.*, p. 76). Χθονίη, c'est « la Souterraine », qui prend le nom de Γῆ parce que Ζάς, en l'épousant, lui donne Γῆ (la Terre) en présent. Au sujet de Χρόνος, les avis sont partagés. Ce Chronos, qui est coéternel à Ζάς, est-il le Kronos qui intervient comme chef dans la guerre des dieux, successive au mariage de Zas et de Chtonié et à la naissance du serpent Ophioneus ? Et ce Chronos coéternel à Zas est-il le temps ? L. Moulinier estime que Kern « est bien hardi d'en décider » (*op. cit.*, p. 92). Pour Wilamowitz, il faut lire non pas Chronos, mais Kronos, car il est impossible qu'au VI^e siècle, le Temps soit un dieu cosmogonique. Voir à ce sujet G. S. KIRK et J. E. RAVEN, *op. cit.*, pp. 56-57. — Relevons ici ce qu'affirme, vers le milieu du 1^{er} siècle avant J.-C., l'auteur du *De mundo* : « Tout en étant unique, Dieu a plusieurs noms, désigné qu'il est par tous les attributs dont il est l'origine. Nous l'appelons, en effet, Zen et Zeus, en employant ces deux noms dans le même sens, comme si nous disions *par lui nous vivons* [Ζεύς dérivant ainsi de ζῆν, et son accusatif Δία, de la préposition διά]. Il est encore nommé fils de Kronos et du Temps (Χρόνου), car il dure sans fin d'une éternité à l'autre. Il est aussi Dieu de l'Eclair et du Tonnerre, du Ciel serein (αἰθριος) et de l'Ether, de la Foudre et de la Pluie... » (*De mundo*, ch. 7, 401 a 12 ss., trad. Tricot, p. 203 ; sur l'étymologie de Zeus, cf. ci-dessous, N.B., p. 229). Le *De mundo* s'achève sur la citation de ce fragment « orphique » : « Zeus fut le premier à naître, Zeus maître de la foudre est le dernier. Zeus est la tête et le milieu, c'est de Zeus que tout a reçu l'être. Zeus est le fondement de la terre et du ciel étoilé. Zeus immortel est tout ensemble mâle et femelle. Zeus est le souffle de toutes les créatures, l'élan du feu infatigable. Zeus est la racine de la mer, et le soleil et la lune. Zeus est roi, Zeus maître de la foudre est le chef de tous les êtres ; car, les ayant cachés, il les ramène tous à la lumière joyeuse hors de son cœur sans souillure, lui, le dieu aux exploits terribles ». (*De mundo*, VII, 401 a 28 ss. ; trad. A.-J. Festugière, dans *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, p. 476).

W. Jaeger voit, dans cette affirmation d'un principe éternel au commencement des choses, une correction apportée à la *Théogonie* d'Hésiode (pour qui le Chaos lui-même avait été engendré)³¹. Aristote, qui comptera Phérécyde parmi ceux qui ne s'expriment pas uniquement sous forme de mythe, dira qu'il a posé « le Souverain Bien comme premier générateur »³² ; car à Zas (contrairement à la Nuit et à Chaos) s'attache l'idée de perfection et de bonté³³. Phérécyde aurait également été, pour certains, le premier à affirmer l'immortalité de l'âme et à formuler la théorie de la réincarnation³⁴. Qu'il l'ait ou non formulée explicitement, peu nous importe ici. Ce qui est certain, c'est que Pythagore, dont la légende remonte au moins au V^e siècle³⁵, enseignait la transmigratio, dont il avait fait lui-même « l'expérience ». W. Jaeger note à ce propos que « l'anthropologie religieuse de la croyance à la transmigratio des âmes », qui était le fait de l'orphisme et du pythagorisme, « acquiert une dignité qui l'élève bien au-dessus du niveau de la mythologie primitive » ; et qu'« indubitablement la doctrine de la divinité de l'âme marque un point capital dans l'histoire de la naissance de l'idée philosophique de Dieu »³⁶.

Chez Pythagore, les doctrines orphiques de la transmigratio sont associées aux recherches mathématiques. Aristote rappelle qu'au temps des atomistes et « même avant eux », les Pythagoriciens « pensèrent que les principes (*ἀρχαί*) des mathématiques étaient les principes de tous les êtres », que « les éléments (*στοιχεῖα*) des nombres étaient les éléments de tous les êtres »³⁷. On peut se demander pourquoi les Pythagoriciens ont parlé de plusieurs principes³⁸, alors qu'il

31. Voir W. JAEGER, *op. cit.*, p. 75. Voir d'autre part l'interprétation de J.-P. Vernant dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, p. 98.

32. Voir ARISTOTE, *Métaphysique*, N, 4, 1091 b 8 ss.

33. Cf. W. JAEGER, *op. cit.*, pp. 76-77.

34. Cf. J.-P. VERNANT, *op. cit.*, p. 98. A en croire certaines sources tardives, Phérécyde de Syros aurait également enseigné que l'homme a deux « âmes », l'une d'origine divine, l'autre terrestre (cf. E. R. DODDS, *op. cit.*, p. 152).

35. Cf. E. R. DODDS, *op. cit.*, p. 144.

36. *Op. cit.*, pp. 93 et 96. « La théorie orphique de l'âme annonce directement les vues de Platon et d'Aristote sur la nature divine de l'âme ou de l'esprit, bien que ceux-ci aient éliminé tous les traits matériels qui y étaient liés » (*op. cit.*, p. 95).

37. *Mét.*, A, 5, 985 b 25-26 et 986 a 1-2.

38. Voir AÉTIUS, I, 3, 8 ; DIELS KRANZ, II, pp. 454-455.

n'y avait pour Anaximandre qu'un unique principe, l'*ἄπειρον*³⁹. Cependant, Aristote ramène à deux les principes pythagoriciens : l'*ἄπειρον* et le *πεπερασμένον*, l'illimité et le limité, ou l'Un⁴⁰. L'Un, qui est le réellement éternel, est aussi le pouvoir grâce auquel l'indéterminé (potentiellement fini) se détermine. L'Un est la substance de toutes les choses individuelles, tandis que ce qui est plus qu'un, la dyade, produit le temps par l'addition d'une infinité (*ἄπειρον*) d'objets dont même la somme totale ne peut égaler l'universalité des choses (*τὸ πᾶν*) ; seul l'Un le peut. C'est pourquoi l'homme et les autres êtres vivants doivent mourir, car ils sont de la dyade, incapables d'unir le principe et la fin, l'un et le tout : *ἀρχὴ καὶ τέλος, ἓν καὶ πᾶν*⁴¹.

On voit combien, dans le pythagorisme, l'influence religieuse est importante — pour ne pas dire primordiale. L'éveil de la pensée philosophique demeure intimement lié à cette attitude religieuse, en la formalisant et la systématisant⁴².

Les « physiciens » de l'école de Milet (VII^e-VI^e siècles)

Pas plus qu'Hésiode ou les autres auteurs de « théogonies », les philosophes grecs ne se demanderont si les dieux existent — cela n'est pas mis en question (sauf, comme nous le verrons, par ces pseudo-philosophes que sont les Sophistes) ; mais ils chercheront comment l'intelligence humaine peut découvrir l'*ἀρχή*, le principe, soit en considérant le mouvement et la complexité de l'univers (premiers « physiciens »), soit en considérant la destinée humaine (dans la ligne de la tradition pythagoricienne).

39. Voir A. EHRHARDT, *The Beginning*, p. 40.

40. *Métaphysique*, A, 5, 987 a 15 ss. Cf. *Physique*, III, 5, 204 a 29 ss.

41. ALCMEON, 8, 2 ; DIELS-KRANZ, I, p. 215. Rattachant cet enseignement à la théorie orphique selon laquelle le commencement, le milieu et la fin seraient tous contenus « dans le grand corps de Zeus », Arnold Ehrhardt affirme : « c'est donc ici que l'idée, aussi bien que l'idéal, d'une déité une, suprême et universelle, fait sa première apparition dans la pensée grecque » (*op. cit.*, p. 44).

42. Selon les Pythagoriciens, rapporte Clément d'Alexandrie, « Dieu (...) est unique ; il n'est pas, comme certains le supposent, en dehors de l'ordonnance de l'univers, mais en elle, tout entier dans le cycle entier, veillant sur tout devenir, mêlant tout en lui, existant éternellement, maître de sa propre activité, illuminateur de tous les corps célestes, père de tout, esprit et animation du cycle entier, mouvement de toutes choses » (*Protreptique*, VI, 72, 4, trad. Montdesert, 2^e éd. p. 137).

Les premiers physiciens ne parlent plus de « dieux »⁴³, mais cherchent d'abord ce qu'il y a de fondamental, de premier dans l'univers⁴⁴. N'est-ce pas, du reste, de ce désir de connaître les principes et les fondements que naît la philosophie ? Sans doute le fondement est-il d'abord saisi d'une manière toute matérielle (l'eau, pour Thalès); mais déjà Anaximandre découvre que l'infini, l'*ἄπειρον*, est ce qui est au principe de toutes choses⁴⁵. Anaximandre est, semble-t-il, le premier qui ait utilisé la notion d'*ἀρχή*, de principe⁴⁶. L'*ἄπειρον* n'est

43. Selon le témoignage de Platon et d'Aristote, Thalès aurait dit que « tout est plein de dieux » (voir PLATON, *Lois*, 899 b ; ARISTOTE, *De anima*, I, 5, 411 a 7) ; mais nous ne pouvons pas avoir la certitude que Thalès soit effectivement l'auteur de cet apophtegme. La tradition ancienne attribue également à Thalès l'affirmation : « Est divin ce qui n'a ni commencement ni fin » (DIOGÈNE LAËRCE, I, 36). D'après Cicéron, Thalès « dit que l'eau est le principe des choses et que dieu était cet esprit qui formait tout à partir de l'eau » ; à quoi Cicéron ajoute : « Ainsi les dieux peuvent être sans sentiment ? » (*De natura deorum*, I, X, 25 ; trad. M. van den Bruwaene, p. 74).

44. Cf. *L'être* I, p. 24.

45. Cf. *L'être* I, p. 100 (ligne 11, lire : « Simplicius, à la suite de Théophraste, rapporte... »). — Une telle affirmation — l'*ἄπειρον* est le principe des êtres — peut évidemment être interprétée de diverses manières. Cet Infini est-il comme l'Abîme à partir duquel tout devient ? Est-il ce au delà de quoi notre intelligence ne peut remonter, ce qui nous apparaît comme premier ? Est-ce la source d'où tout jaillit ? Il semble qu'on ne puisse opter pour aucune de ces significations précises. L'*ἄπειρον* d'Anaximandre est encore tout à fait primitif, fondamental ; il est sans doute tout cela à la fois !

46. C'est ce qu'attestent Hippolyte de Rome et Simplicius, l'un et l'autre se référant à Théophraste (cf. ANAXIMANDRE, frag. A 11 [HYP., *Réf.* I, 6, 1-2], in DIELS-KRANZ, I, pp. 83-84 et frag. A 9 [SIMPLICIUS, *Phys.* 24, 13], in *op. cit.*, p. 83). Voir à ce sujet A. EHRHARDT, *The Beginning*, pp. 20 ss. J. Burnet, cependant, soutient une opinion différente : l'*ἀρχή* au sens de « principe » serait un terme aristotélicien qui n'aurait pas sa place chez les Présocratiques ; d'après Burnet, Simplicius aurait seulement voulu dire qu'Anaximandre avait été le premier à considérer l'*ἄπειρον* comme une *ἀρχή*, mais sans employer le terme même d'*ἀρχή* ; voir J. BURNET, *L'aurore de la philosophie grecque*, p. 57, note 1. W. Jaeger réfute cette opinion dans *A la naissance de la théologie*, pp. 34-35. Le terme *ἀρχή* aurait été utilisé dès les débuts de la poésie orphique, notamment dans ce vers fameux : « Zeus, principe, milieu et fin de tous les êtres » (O. KERN, *Orph. Frag.*, 21 a : cf. A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, p. 510 ; A. EHRHARDT, *op. cit.*, p. 30 ; voir aussi ci-dessous, p. 67, note 109). A. Ehrhardt estime que les liens entre la pensée d'Anaximandre et les mythes orphiques ressortent d'autant plus que jusqu'à la fin du VI^e siècle, aucun autre philosophe, pas même Anaximène, disciple d'Anaximandre, n'a utilisé dans ses écrits (au moins ceux qui nous restent) le terme *ἀρχή* au sens de « principe », et que c'est dans l'école de Pythagore que le mot a retrouvé sa place en philosophie (voir *op. cit.*, p. 33). W. Jaeger estime au contraire que toute interprétation orphique d'Anaximandre doit être considérée avec le plus grand scepticisme (cf. *op. cit.*, p. 68). Quant à Burnet, il pense que c'est grâce à la physique ionienne que « les Grecs furent préservés d'une religion de type oriental ». « Ce ne sont pas les prêtres qui font les dogmes (...). Ce fut moins l'absence d'un corps de prêtres que l'existence d'écoles scientifiques qui sauva la Grèce » (*L'aurore de la philosophie grecque*, p. 88). Voir à ce sujet Cl. RAMNOUX, *Les interprétations modernes d'Anaximandre*.

pas engendré, il est au delà de ce qui est engendré ; il est donc éternel au sens fort (et non pas seulement immortel), il est « le divin »⁴⁷, caractérisé par une première « transcendance », celle qui dépasse le temps et le lieu. Les deux grandes activités de l'infini sont d'envelopper (il est illimité) et de gouverner (il est éternel). Ce gouvernement s'exprime dans le seul fragment qui nous reste d'Anaximandre, fragment très important qui peut être considéré comme le premier de toute la philosophie grecque :

« Ce d'où les êtres tirent leur génération, il leur en advient aussi la corruption selon la nécessité ; car ils sont punis et châtiés pour leur injustice les uns par les autres selon l'ordre du temps »⁴⁸.

L'idée fondamentale de ce fragment (qui a été traduit et interprété de manières diverses⁴⁹) est, selon Werner Jaeger, que « même sans

47. Voir ARISTOTE , *Physique*, III, 4, 203 b 4 ss. (Anaximandre, frag. A 15) : « C'est avec raison (...) que tous [les physiciens] font de l'infini (*ἄπειρον*) un principe (*ἀρχή*) ; en effet il est impossible qu'il existe en vain, ni qu'il ait aucune autre puissance (*δύναμις*) que celle de principe : tout, en effet, ou est principe ou vient d'un principe ; or, il n'y a pas de principe de l'infini ; ce serait en effet sa limite. De plus, il est non engendré et non corruptible, en tant qu'il est un principe ; car nécessairement toute génération reçoit une fin et il y a un terme à toute corruption. C'est pourquoi, disons-nous, il n'a pas de principe, mais c'est lui qui paraît être principe des autres choses, et les embrasser et les diriger toutes, ainsi que le disent tous ceux qui n'admettent pas d'autres causes à côté de l'infini, comme seraient l'Intelligence (*νοῦς*) ou l'Amitié (*φιλία*) ; et encore, c'est le Divin (*τὸ θεῖον*), car il est immortel et impérissable, comme le veut Anaximandre et la plupart des philosophes de la nature (*φυσιολόγοι*) ». — Selon W. Jaeger, c'est chez Anaximandre qu'apparaît pour la première fois l'expression « le divin » (voir *op. cit.*, p. 38 et note 44, pp. 217 ss.). Ce « divin » peut du reste coexister avec les dieux ; mais cette contemplation du « divin » donne un sens plus profond de l'univers. La conception qu'Anaximandre se faisait du divin, affirme W. Jaeger, « provenait d'une spéculation purement théorique sur l'idée de commencement absolu, dont il tirait aussitôt les deux attributs : l'illimité et le non-devenir » (*op. cit.*, p. 56). Voir d'autre part l'étude de D. Babut sur *Le divin et les dieux dans la pensée d'Anaximandre*. — Quant à Anaximène, il affirme, selon Aëtius, que l'air est dieu. Il faut entendre par là, précise Aëtius, « les puissances qui interpénètrent les éléments des corps » (AËTIUS, I, 7, 13 ; frag. A 10, DIELS-KRANZ, I, p. 93). Cicéron dira également que pour Anaximène, l'air, qui est dieu, « est engendré, et est immense et infini et toujours en mouvement — comme si l'air sans forme pouvait être un dieu (...) ou que la mortalité n'affectât pas tout ce qui a pris naissance » (*De natura deorum*, I, X, 26, éd. van den Bruwaene p. 73).

48. ANAXIMANDRE, fragm. A 9 (SIMPLICIUS, *Phys.* 24, 13 ; DIELS-KRANZ, I, p. 93). Voir A. EHRHARDT, *op. cit.*, pp. 23 ss.

49. Voir notamment NIETZSCHE, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, pp. 48 ss. ; HEIDEGGER, *La parole d'Anaximandre*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 262 ss. (*Holzwege*, pp. 296 ss.). A. Ehrhardt critique la traduction de Heidegger et l'interprétation qu'Eric Wolf, s'inspirant de Heidegger, donne du fragment : voir A.

l'intervention de l'homme, le Temps découvrira et vengera toujours n'importe quel acte de justice »⁵⁰. Voilà une notion très fondamentale de la justice, et peut-être même la conviction que l'éternité donne au temps une nouvelle dimension.

Xénophane de Colophon (VI^e-V^e siècles)

C'est chez Xénophane de Colophon qu'on trouve la première affirmation d'un Dieu unique et personnel⁵¹. Déclarant la guerre aux dieux de la croyance populaire et se dégageant de tout anthropomorphisme⁵², Xénophane exprime de façon négative la transcendance du Dieu unique : « Un seul Dieu (εἷς θεός), suprême (μέγιστος) parmi les dieux et les hommes. Il n'est semblable aux mortels ni par le corps (δέμω), ni par la pensée (νόμω) »⁵³. Puis, à partir de cette

EHRHARDT, *op. cit.*, pp. 23-24. Pour Ehrhardt lui-même, l'ἀρχή, le « commencement » ou principe, « est le point où se rencontrent l'infini et le fini, et est par conséquent identique pour les deux ; et Démocrite avait raison de dire qu'une telle conception, qui change une infinité vague – un indéfini – en un infini 'existant', est beaucoup plus difficile à appliquer à l'infini qu'au cosmos. La raison en est que le contact commun entre l'infini et le fini fait de l'existence de l'infini une existence active. Il peut y avoir une création 'accidentelle' d'un cosmos, mais il ne peut y avoir de verdict accidentel déclarant que ce cosmos contient ἀδικία, l'injustice. On ne peut pas non plus admettre (assume) que l'homme puisse être juge en la matière, car une telle supposition (assumption) annulerait en même temps l'existence de l'infini dans le processus (process) de l'aperception rationnelle. Il est donc nécessaire d'admettre que l'homme est aussi assujéti au jugement 'dans l'ordre du temps'. Il apparaît, par conséquent, que pour Anaximandre l'ἀρχή du monde était son jugement par l'infini 'existant', actif » (*op. cit.*, p. 30).

50. W. JAEGER, *op. cit.*, p. 42. W. Jaeger voit chez Anaximandre « une théologie, une théogonie et une théodicée » (*op. cit.*, p. 43).

51. Aristote rapporte que Xénophane est le premier « moniste » (ὁ πρῶτος ἐπίστος), et qu'il « affirme que l'Un est Dieu » (*Mét.* A, 5, 986 b 24-25). W. Jaeger souligne que « le Dieu de Xénophane est indubitablement conçu comme un être doué de conscience et de personnalité, ce qui le distingue du *Divin* d'Anaximandre » (*op. cit.*, p. 51).

52. Cf. XÉNOPHANE, frag. B 14 (DIELS-KRANZ, I, p. 132) : « Les mortels s'imaginent que les dieux sont engendrés, qu'ils ont des vêtements, une voix et un corps (δέμω) » ; et B 15 (pp. 132-133 : CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* V, 110) : « Mais si les bœufs, les chevaux et les lions avaient des mains et, de leurs mains, pouvaient peindre et produire des œuvres comme les hommes, les chevaux peindraient des figures de dieux pareilles à des chevaux et les bœufs pareilles à des bœufs, leur donnant des corps précisément tels qu'ils en ont eux-mêmes ». Voir aussi B 16 (p. 133 : *Stromates* VII, 22) : « Les Ethiopiens prétendent que leurs dieux sont noirs avec le nez camus, et les Thraces que les leurs ont les yeux bleus et les cheveux roux ».

53. Frag. B 23 (p. 135 : *Stromates* V, 109).

négarion, Xénophane affirme la simplicité de Dieu : « Dieu est tout œil, tout pensée, tout oreille »⁵⁴. Dieu est au delà du mouvement : Il « demeure toujours à la même place, sans mouvement. Il ne lui convient pas de passer tantôt en un lieu, tantôt en un autre »⁵⁵. Immobile, Dieu « ébranle tout sans effort, par la pensée de son esprit »⁵⁶. On peut voir, dans cette alliance de la toute-puissance et du repos, comme un second moment de la découverte de la transcendance. Les écrits de Xénophane, du reste, sont remplis d'un sentiment de crainte religieuse devant la grandeur de Dieu, et témoignent que leur auteur priait son Dieu, invitait les hommes à le célébrer⁵⁷ et reconnaissait que le sage lui-même ne sait jamais s'il a dit sur Dieu le dernier mot⁵⁸.

Parménide (VI^e-V^e siècles)

Avec Parménide on retrouve un problème semblable ; car il est difficile de préciser les rapports, chez lui, entre le sentiment religieux et la pensée philosophique. Certes on a prétendu que Parménide n'aspirait qu'à la connaissance philosophique, et qu'il était indifférent au sentiment religieux⁵⁹. Mais cela n'est-il pas contraire à l'esprit même

54. B 24 (p. 135) : οὐρανός, ὄραϊτι, οὐρανός, δὲ νοεῖ, οὐρανός, δὲ τ'ἀκοίειτι.

55. B 26 (*ibid.*).

56. B 25 (*ibid.*). W. Jaeger rapproche ce fragment de la prière à Zeus des *Suppliantes* d'Eschyle : « Zeus précipite les mortels du haut de leurs espoirs superbes dans le néant, mais il ne s'arme d'aucune violence : rien ne coûte d'effort à un dieu : sa pensée (φρόνησις) trônant [en quelque sorte] sur les cimes, de là même accomplit ses desseins sans quitter son siège sacré » (95-103, p. 16).

57. Cf. frag. B 1, 13-14 (p. 127) : « il est nécessaire en premier lieu que des hommes de bon sens célèbrent dieu par des mythes sacrés (εἰρημοῖς μύθοις) et des discours (λόγοις) purs ».

58. Voir frag. B 34 (p. 137 ; SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.*, 49, 110) : « Nul homme n'a su, nul ne saura jamais rien de certain sur les dieux ni sur tous les sujets dont je parle ; et s'il rencontrait quelqu'un qui s'exprimerait là-dessus de la façon la plus accomplie, il ne s'en rendrait pas compte lui-même : c'est l'opinion qui est le lot de tous les humains ». — Sur l'affirmation de Dieu chez Xénophane, voir R. FALUS, *La « démonstration » de l'idée de Dieu chez Xénophane*.

59. Voir K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte des griechischen Philosophie*, p. 256.

de son *Poème*, dont la forme d'expression est incontestablement religieuse ? ⁶⁰

Dans ce *Poème*, Parménide commence par décrire la révélation personnelle qui lui a été faite et qui l'introduit dans la « voie » de la Vérité. Abandonnant les demeures de la Nuit et se laissant emporter vers la Lumière, il parvient aux portes de la Justice (*Δίκη*) et il est accueilli par la Déesse ⁶¹. Dans ce début du *Poème*, Parménide montre bien qu'il est entraîné par une sorte d'inspiration qui lui permet de dépasser ce que l'homme peut acquérir par lui-même, par la véhémence de son *θύμος* ; il s'agit d'une faveur surhumaine. Parménide n'est-il pas emporté sur la « voie du salut », la voie qui seule permet à l'homme — et seulement à l'homme « qui sait » — d'être absolument « sain et sauf » ⁶² ? Accueilli par la Déesse, Parménide peut apprendre la vérité : « Il est » et « il est impossible qu'Il ne soit pas » ⁶³.

L'Être est donc nécessaire ; et « on n'arrivera jamais à [le] plier à la diversité des n'étant-pas » : l'Être ne peut rien avoir de commun avec les « n'étant-pas », il ne peut donc être multiple ; il est au delà du mouvement, inengendré (*ἀγένητον*) ⁶⁴, impérissable, car il est

60. Voir à ce sujet E. ZELLER et R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, 3, pp. 235 ss. W. Jaeger rapproche étroitement le *Poème* de Parménide, poème « didactique », de la *Théogonie* d'Hésiode (voir *op. cit.*, pp. 102-103). Les perspectives d'Hésiode et de Parménide sont cependant très différentes. Celle de Parménide se rattache à un climat spirituel qui n'est pas celui d'Hésiode ; peut-être au shamanisme, encore que dans ce domaine on ne puisse guère se livrer qu'à des hypothèses. Ce qui est certain, au delà des hypothèses, c'est que la forme du *Poème* de Parménide, et spécialement son Prologue, demeurent tout imprégnés d'un symbolisme religieux. Quant au contenu lui-même, il est communiqué comme une révélation de « la Déesse ». J.-P. Vernant lui-même est obligé de reconnaître que la forme de ce *Poème* « traduit cette valeur de révélation religieuse que garde la philosophie naissante » (J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, II, p. 108 ; cf. L. GERNET, *Les origines de la philosophie*, p. 2).

61. PARMÉNIDE, frag. B 1 ; DIELS-KRANZ, I, pp. 228-230 ; O. VUIA, *Remontée aux sources de la pensée occidentale*, pp. 75-76.

62. Frag. B 1, 3 (DIELS-KRANZ, p. 228 ; VUIA, p. 73). La traduction citée ici est celle de W. Jaeger, qui suggère de lire *ἀσινῆ* au lieu de *ἄσση* (*op. cit.*, p. 240, note 23). « L'homme qui sait » est « un homme auquel est accordée une connaissance d'origine plus élevée » (*op. cit.*, p. 108), « l'initié appelé à contempler les mystères du vrai » (W. JAEGER, *Paideia*, p. 218 ; voir aussi p. 535, note 149).

63. Frag. B 2, 3 (DIELS-KRANZ, p. 231 ; VUIA, pp. 77-78). Cf. *L'Être* I, p. 101.

64. Frag. B 8, 3 (DIELS-KRANZ, p. 235 ; VUIA, pp. 79-80). Contrairement à Hésiode, qui considère que tout est engendré, même les dieux (cf. ci-dessus, p. 11 et note 6), Parménide affirme que l'Être, ce-qui-est, ne connaît ni génération ni corruption : « il est non engendré (...). Quelle naissance lui découvrir ? Comment et d'où sa croissance ? » (frag. B 8, 3 et 6-7). « Comment serait-il né dans le passé ? Car s'il est né il n'est pas... » (*ibid.*, 19-20). « Il est im-

sans division de parties, inébranlable, sans terme. Ainsi, tous ses caractères sont des négations des propriétés du monde sensible ; le seul vestige qu'il garde du monde sensible est celui d'une « sphère bien arrondie »⁶⁵. Cet Être est identique à la pensée, car le fait de penser

mobilier (...), sans principe (*ἀρχή*), sans fin, puisque naissance et mort ont été rejetées fort loin et du reste repoussées de la vraie croyance » (*ibid.*, 26-28). « C'est chez Parménide, note le P. Lebreton, que le terme *ἀγένητος* apparaît pour la première fois dans la littérature philosophique (...). Il apparaît en union avec le mot *ἀνάλιθρος*, de même que, plus tard, il sera très fréquemment associé à *ἀφθαρτος* : ce qui n'a pas de commencement ne peut avoir de fin. La forme métrique du texte garantit la leçon *ἀγένητος*, et c'est fort heureux, car les témoins qui nous l'ont conservé sont en désaccord sur ce point » (*Histoire du dogme de la Trinité*, II, p. 638). — Notons que pour les Pères de l'Église, Parménide parle ici de l'Univers. Voir notamment EUSÈBE, *Préparation évangélique*, I, 8, 5 : « Parménide d'Élée, compagnon de Xénophane, tantôt fit siennes les opinions de celui-ci, tantôt en prit le contrepied. En effet, pour lui, l'Univers est éternel et soustrait au mouvement dans la vérité des choses. Car il est unique, d'une même nature, immobile et non engendré' (*μόνον μονογενές τε καὶ ἀπρὸς μὲν, ἢ δ' ἀγένητος*), et la *γένεσις* fait partie des croyances fondées sur des préjugés mensongers. (...) Il déclare que, s'il existe quelque chose en dehors de l'être, ce n'est pas là quelque chose qui est : mais que ce qui n'est pas n'existe pas dans l'Univers (trad. J. SIRINELLI, p. 157, modifiée en ce qui concerne le fragment de Parménide). Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* V, 14, 112). Voir aussi THÉODORE, *Thérapeutique des maladies helléniques*, II, 108, trad. P. Canivet, p. 167 ; et 109, p. 168 : « si nous affirmons qu'il existe un être inengendré et sans cause — selon Parménide, le monde ; selon Platon (...). Plutarque et nous mêmes, le Demiurge de l'Univers... ». — J. Sirinelli traduit *μονογενές* (...) *ἢ δ' ἀγένητος* par : « c'est un produit unique (...) et non créé » : n'y a-t-il pas là une contradiction, au moins en apparence ? P. Canivet, dans sa traduction de la *Thérapeutique des maladies helléniques*, traduit : « il est l'unique engendré (...) et sans devenir ». Il nous semble préférable de traduire *μονογενές* par « d'un seul genre » (ou, si l'on préfère, « d'une même nature ») ; cette leçon ne différerait pas, en fait, de la leçon *οὐλομέλεις*, « d'un seul tenant » (cf. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, II, p. 498, où Ross affirme que *οὐλομέλεια* signifie la nature complète d'une chose).

65. Frag. B 8, 43 (DIELS KRANZ, p. 238 ; VUJA, p. 83). On connaît la thèse de Burnet : « Ce qui est est un *plenum* corporel fini, sphérique et immobile », et Parménide est le père, non de l'idéalisme, mais du matérialisme : « il n'est pas de matérialisme qui ne dépende de sa conception de la réalité » (*L'aurore de la philosophie grecque*, p. 210). Réfutée par de nombreux auteurs (voir notamment G.S. KIRK et J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, p. 270), cette thèse de Burnet est, par contre, répétée, simplifiée et durcie par Cl. Tresmontant : « Parménide ne connaît (...) pas la distinction entre l'être du monde et l'être de Dieu. Pour Parménide, il n'y a qu'une seule sorte d'être, c'est le monde lui-même. L'Être dont parle Parménide c'est le monde matériel lui-même. Il ressemble à la masse d'une sphère arrondie de tous côtés. Il est tout. Le monde est l'Être universel et immobile. Le raisonnement de Parménide s'articule donc de la manière suivante : L'Être ne peut comporter ni origine, ni genèse, ni devenir, ni destruction. Or le monde est l'Être ainsi compris, et Parménide n'en connaît pas d'autre. Par conséquent le monde est incréé, éternel, indestructible, et il n'y a pas en réalité de devenir en lui » (*Les problèmes de l'athéisme*, p. 22). Parménide est donc pour Cl. Tresmontant « le père du matérialisme et des matérialistes, puisqu'il professe que le monde physique est l'Être absolu, qui ne dépend d'aucun autre, incréé, éternel, impérissable. Jusqu'à présent, tous les matérialistes connus ont enseigné que le monde est éternel et indestructible, puisqu'il est l'Être, et qu'il n'y en a pas d'autre. Tous les matérialistes, jusqu'à présent, ont

et ce à l'égard de quoi il y a pensée sont une seule et même chose ⁶⁶.

Cet Être nécessaire, qui est lui-même la Pensée, est-il Dieu ? ⁶⁷ Pour Werner Jaeger, « il ne s'agit certainement pas chez [Parménide] d'une identification de l'être à Dieu (...). Il serait plus conforme à sa pensée de parler chez lui d'un mystère de l'Être » ⁶⁸ ; « l'élément religieux chez Parménide réside davantage dans la façon dont l'homme a été saisi et dans son option décisive en face de l'alternative vérité-apparence, et non pas dans le fait que l'objet de son effort appartiendrait au domaine du divin comme tel » ⁶⁹. Mais peut-on dire cela d'un Grec du temps de Parménide ? D'un sophiste on le pourrait sans doute ; mais peut-on le dire d'un philosophe ayant un tel amour de la vérité ? N'est-ce pas la signification de ce qui est connu qui est pour lui l'essentiel ? (Jaeger, du reste, le reconnaît).

accepté la thèse fondamentale de Parménide : l'Être ne peut sortir de rien. Or le monde est le seul être. Donc il est incréé et éternel. Depuis Parménide jusqu'à Engels, c'est là une thèse fondamentale de l'athéisme, et cela d'une manière nécessaire » (*op. cit.*, pp. 23-24 ; voir fasc. III, sect. XIV, 4). « Parménide est le père du matérialisme moderne et le père de l'idéalisme par sa méthode, qui est la même dans les deux cas » (*op. cit.*, pp. 24-25 ; cf. p. 37). — Tant il est vrai que la voie de la Vérité est « en dehors des sentiers des hommes » (frag. B 1, 27) ! ... Platon, avec l'humilité des grandes intelligences, disait (par la bouche de Socrate) : « Parménide (...) m'apparut avoir des profondeurs absolument sublimes. Aussi craindrais-je que la teneur même de ses paroles ne nous restât incomprise et que sa pensée nous dépassât bien plus encore... » (*Théétète*, 183 c-184 a).

66. Cf. frag. B 3 (DIELS-KRANZ, p. 231 ; VUIA, p. 82) : τὸ γὰρ αὐτὸ ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

67. Si Parménide ne dit pas que l'Être est Dieu, il ne dit pas non plus qu'il est ἀρχή ; mais il dit que la divinité, du milieu des cercles remplis de feu, « est principe (ἀρχεῖ) des horribles enfantements et accouplements, envoyant la femelle s'accoupler au mâle et inversement, à son tour, le mâle s'accoupler à la femelle » (frag. B 12, DIELS-KRANZ, pp. 242-243 ; VUIA, p. 87). A. Ehrhardt fait observer que Xénophane qui, s'il n'a pas été (comme le dit Aristote) le maître de Parménide, a du moins été lié à lui de quelque manière, a décrit le ἔν τὸ δὲ καὶ τὸ πᾶν comme l'ἀρχή suprême, et que Méliossos, le disciple de Parménide, semble avoir regardé la sphère de Parménide comme le principe d'unité du monde matériel (voir A. EHRHARDT, *op. cit.*, p. 63). Toujours selon A. Ehrhardt, Méliossos, disciple « sceptique » de Parménide, identifie le monde parménidien de l'être avec la conception antérieure d'un univers infini, le privant ainsi de son caractère métaphysique et visant à prouver que cet univers infini doit être entendu comme le « principe » du monde de l'apparence (voir *op. cit.*, p. 67). Il semblerait donc que Méliossos soit l'un des premiers philosophes grecs dont l'intérêt pour le « commencement » ne se soit pas centré sur son aspect théologique. Sa philosophie, négative, reflète l'esprit de son temps, ce milieu du V^e siècle avant Jésus-Christ où s'expriment « les vues sceptiques, agnostiques ou purement athées d'hommes qui se situent à mi-chemin entre la physique théologique des Pythagoriciens et la physique totalement athéologique des atomistes, en particulier de Démocrite » (*op. cit.*, p. 68).

68. W. JAEGER, *op. cit.*, p. 116.

69. *Ibid.*

Aussi semble-t-il bien que pour Parménide, l'Être, qui est l'Être nécessaire, qui est Pensée et Vérité, ne puisse être que l'Absolu, la Vérité qui lui a été révélée par la Déesse comme ce qui est son secret, son privilège, ce qui fait que le divin est divin, et ce qui permet de saisir l'erreur de l'opinion des hommes, qui vivent d'apparences.

Parménide ne découvre-t-il pas comme un nouvel aspect de la Transcendance : celle de l'Être nécessaire, séparé de tout ce qui n'est pas ? C'est pourquoi il est exact de dire que ce n'est pas Dieu qu'il découvre comme on découvre quelqu'un ; mais que c'est l'Absolu du divin, ce qui caractérise le divin et qui le distingue du reste, qui lui est dévoilé ⁷⁰.

Héraclite (VI^e-V^e siècles)

Si Parménide est emmené au delà de la voie des mortels, et si là on lui dévoile l'Absolu du divin, Héraclite, par l'expérience, se plonge dans la relativité de tout ce qui est mû et, progressivement, par une réflexion austère, arrive à en découvrir l'harmonie cachée ; plus profondément encore, il découvre l'Absolu du *Logos* conformément auquel toutes choses arrivent (bien que les hommes se comportent comme s'ils n'en savaient rien) ⁷¹. Ce *Logos* est plus un principe d'ordre et d'harmonie qui régit l'univers en son devenir, que la pensée personnelle d'un dieu. Héraclite lui-même n'est-il pas le prophète de ce *Logos*, de cette vérité dont il a une connaissance intellectuelle qui doit rectifier sa vie ? Comme l'observe W. Jaeger, Héraclite préfère au *νοεῖν* de Parménide le *φρονεῖν* qui désigne « la pensée droite et l'intention juste — en référence explicite à la conduite pratique de l'homme » ⁷².

Ce *Logos*, en effet, est commun à tous ⁷³ et son « organe » est le *νοῦς* : « Parler avec intelligence (*ξὺν νόωι*), c'est s'appuyer sur ce

70. Parmi les études récentes sur Parménide, mentionnons : A. SOMIGLIANA, *Le due vie di Parmenide nel quadro speculativo del pensiero antico* ; M. SCHOFIELD, *Did Parmenides discover Eternity ?* ; D. DUBARLE, *Le poème de Parménide, doctrine du savoir et premier état d'une doctrine de l'être* ; B. JONES, *Parmenides' « The Way of Truth »*.

71. Voir frag. B 1 (DIELS-KRANZ, I, p. 150 ; VUIA, pp. 29-30 ; J. BRUN, *Héraclite*, pp. 117-118). Cf. B 72 (DIELS-KRANZ, I, p. 150 ; VUIA, p. 31 ; BRUN, p. 118).

72. W. JAEGER, *op. cit.*, p. 123.

73. Frag. B 2 (DIELS-KRANZ, p. 151 ; VUIA [traduction incomplète], pp. 32-33 ; BRUN, p. 121) : « il faut donc suivre ce qui est commun, c'est-à-dire ce qui appartient à tous ; car ce

qui est commun à tous (*ξυνῶνι*), comme une cité s'appuie sur une loi et même beaucoup plus fortement, car toutes les lois humaines doivent leur subsistance à l'unique [loi] divine, et celle-ci règne aussi loin qu'elle le veut, suffit à tout et pénètre tout »⁷⁴. C'est bien la première fois qu'apparaît le concept de « loi », et il s'agit d'une loi divine, véritablement normative. Le *Logos* qui régit le monde dans son devenir est cette loi divine elle-même, qui donne au devenir cosmique tout son sens⁷⁵.

Le contenu de cette loi divine se révèle dans cette affirmation : « la guerre est père de tout, roi de tout »⁷⁶. Mais c'est l'unité des contraires qui est le principe suprême : « Dieu est jour et nuit, guerre et paix, abondance et famine... »⁷⁷. A travers la lutte des contraires s'affirme en effet ce Dieu qui est *σύνναψις* — lien et nœud, *ἁρμονίη* — harmonie et accord⁷⁸. Cette harmonie échappe au regard de l'homme : « L'invisible harmonie surpasse la visible »⁷⁹. « La sagesse est de reconnaître que tout est un »⁸⁰, et « de connaître la pensée (*γνώμη*) qui guide tout à travers tout »⁸¹. Cependant, « le caractère humain n'a pas la faculté de connaître, le divin au contraire la possède »⁸². Et « l'Un, qui est seul sage, se refuse et consent à être appelé du nom de Zeus »⁸³. Ainsi, tout en critiquant la religion populaire⁸⁴, Héraclite « a le sentiment que [le nom de Zeus] est dans la ligne même

qui est commun appartient à tous. Mais bien que le *λόγος* soit commun, la plupart [des hommes] vivent comme s'ils avaient une intelligence (*φρόνησις*) particulière ». De même, le *φρονέειν* est commun à tous (frag. B 113, DIELS-KRANZ, p. 176 ; VUIA, p. 33 ; BRUN, p. 120). Peut-on voir là le point de départ de l'objectivité du réalisme ?

74. Frag. B 114 (DIELS-KRANZ, p. 176 ; VUIA, p. 32 ; BRUN, p. 125).

75. Cf. W. JAEGER, *op. cit.*, pp. 126-127. On retrouve chez Héraclite la Justice d'Anaximandre liée au temps : « le soleil n'outrépassera pas ses limites, sinon les Erinyes, auxiliaires de Dikè, sauront le découvrir » (frag. B 94, DIELS-KRANZ, p. 172 ; VUIA, p. 68 ; BRUN, p. 152).

76. Frag. B 53 (DIELS-KRANZ, p. 162 ; VUIA, p. 57 ; BRUN, p. 126).

77. Frag. B 67 (DIELS-KRANZ, p. 165 ; VUIA, p. 46 ; BRUN, pp. 119-120).

78. Voir frag. B 10 (DIELS-KRANZ, pp. 152-153 ; VUIA, p. 45 ; BRUN, pp. 129-130) et frag. B 51 (DIELS-KRANZ, p. 162 ; VUIA, p. 58 ; BRUN, p. 131).

79. Frag. B 54 (DIELS-KRANZ, p. 162 ; VUIA, p. 58 ; BRUN, p. 126) : *ἁρμονίη ἀφανής πανερῆς κρείττων*.

80. Frag. B 50 (DIELS-KRANZ, p. 161 ; VUIA, p. 29 ; BRUN, pp. 123-124). Cf. B 33 (DIELS-KRANZ, p. 159 ; VUIA, p. 55 ; BRUN, p. 125) : « La loi, c'est encore d'obéir à la volonté de l'un ».

81. Frag. B 41 (DIELS-KRANZ, p. 160 ; VUIA, pp. 33-34 ; BRUN, p. 154).

82. Frag. B 78 (DIELS-KRANZ, p. 168 ; VUIA, pp. 38-39 ; BRUN, p. 117).

83. Frag. B 32 (DIELS-KRANZ, p. 159 ; VUIA, p. 44 ; BRUN, p. 124).

84. Voir frag. B 5. B 14, B 15 (DIELS-KRANZ, pp. 151 et 154-155 ; VUIA, pp. 67 et 40).

de ses propres découvertes »⁸⁵ ; et il veut que l'homme sache qu'il est en face de Dieu : « Face à Dieu (*πρὸς θεὸν*), le plus sage des hommes apparaît comme un singe, dans la sagesse comme dans la beauté et dans toutes autres choses »⁸⁶. « L'homme passe pour un nouveau-né à l'égard du *δαίμων*, comme un enfant comparé à un homme »⁸⁷.

Empédocle (V^e siècle)

Empédocle est à la fois philosophe de la nature et homme religieux⁸⁸, héritier sans doute de la tradition pythagoricienne⁸⁹. Au

85. W. JAEGER, *op. cit.*, p. 136.

86. Frag. B 83 (DIELS-KRANZ, p. 169 ; VUIA, p. 39 ; BRUN, p. 145).

87. Frag. B 79 (DIELS-KRANZ, p. 169 ; VUIA, p. 39 ; BRUN, p. 117). Cf. B 28 (DIELS-KRANZ, p. 157 ; VUIA, p. 37 ; BRUN, p. 165) : « L'homme le plus sûr ne connaît et ne tient que des opinions ; mais la Justice (*Δίκη*) saisira les artisans de mensonges et les faux témoins ».

88. Rappelant l'étonnement des érudits devant le fait « qu'un homme capable de l'observation aiguë et de la pensée constructive qui est apparente dans le poème d'Empédocle *De la Nature*, ait également écrit les *Purifications* et soit donné pour un magicien divin » (*Les Grecs et l'irrationnel*, p. 145), E. R. Dodds se refuse à l'explication selon laquelle les deux poèmes appartiendraient à des périodes différentes de la vie d'Empédocle. Il rejette également l'opinion de W. Jaeger, pour qui Empédocle représente « un nouveau type synthétisant de personnalité philosophique » (*op. cit.*, p. 146 ; cf. W. JAEGER, *op. cit.*, pp. 141 ss., en particulier p. 144) ; « car c'est précisément toute tentative de synthèse entre ses vues religieuses et scientifiques qui paraît faire défaut chez lui. (...) Empédocle ne représente pas un type nouveau de personnalité, mais un type très ancien, le *chaman*, qui détient tout ensemble les fonctions encore indifférenciées de magicien et de naturaliste, de poète et de philosophe, de prédicateur, de guérisseur et de conseiller public » (*op. cit.*, p. 146). De son côté J.-P. Vernant affirme, en se référant au fragment 115 des *Purifications* : « Devin, poète, médecin, conducteur d'hommes, le mage Empédocle l'est tout ensemble. Aussi se présente-t-il lui-même en *θεῖος ἀνὴρ*, déjà libéré de la condition mortelle : 'Je suis délivré à jamais de la mort, dieu immortel que tous vénèrent' [*Purifications*, frag. 112]. Contrairement à ceux qu'il qualifie 'hommes au rapide destin' [*De la nature*, frag. 2], parce que la durée d'une vie bornée entre la naissance et la mort marque pour eux le temps de l'existence humaine, le sage, parvenu à l'intelligence du tout, sait qu'il n'y a en vérité pour les créatures ni commencement, ni fin, mais seulement des cycles de métamorphoses. Pour sa part Empédocle retient le souvenir de tout ce passé que les autres oublient à chaque renaissance : 'Vagabond exilé du divin séjour (...), je fus autrefois déjà un garçon et une fille, un buisson et un oiseau, un muet poisson de la mer' [*Purifications*, frag. 117] » (*Mythe et pensée chez les Grecs*, I, p. 94).

89. E. R. Dodds estime qu'« il existe (...) des arguments plus forts pour rattacher Empédocle à la tradition pythagoricienne (...) qu'à toute autre tradition portant les marques certaines et caractéristiques du 'proto-orphisme' (...) ». Mais c'est probablement une erreur de le considérer comme un membre de quelque 'école' » (*op. cit.*, pp. 166-167, note 81 ; cf. p. 147).

début de son traité *De la nature*, dans une attitude très différente de celle de Parménide, il prie la Muse de lui donner seulement le savoir permis à des êtres éphémères :

Je t'en prie, pour autant qu'il est permis par les dieux à des êtres d'un jour d'en apprendre ...⁹⁰ ;

et il veut réconcilier le monde physique et l'absolu de l'être :

Car il est à la fois impossible que quelque chose naisse de ce qui n'a absolument pas d'être, et à la fois irréalisable et inouï que l'être soit totalement anéanti, car il sera chaque fois précisément là où on le fixera chaque fois⁹¹.

Les quatre principes qu'il considère comme les « racines de toutes choses » (πάντων ῥιζώματα, le sec et l'humide, le froid et le chaud, qu'Aristote appellera plus tard στοιχεῖα, « éléments »), Empédocle les tient pour des dieux : Zeus, Héra, Aïdoneus et Nestis⁹². Mais en plus de ces quatre « dieux », Empédocle reconnaît deux principes divins régissant à la fois le monde inorganique et le monde organique ; Philia et Neikos, Amour et Discorde⁹³. Aucune de ces divinités n'est antérieure à l'autre, elles sont toutes « égales et du même âge »⁹⁴; on assiste ainsi à une sorte de « démocratisation » des dieux⁹⁵. Au cours de longues périodes, les parties et éléments du monde croissent dans l'Amour de manière à ne plus faire qu'un dans une harmonie totale, celle du *Sphairos*, accomplissement parfait en forme de sphère ; et « le *Sphairos* en forme de boule se réjouit de la solitude qui règne à l'en-

90. EMPÉDOCLE, frag. B 3 (4), 4 (DIELS-KRANZ, I, p. 310). Cf. *loc. cit.*, 6-8 : « Et en vérité, les éclats de l'honneur glorieux venant des hommes ne te forceront pas à accepter ce sur quoi ils disent par audace plus qu'il n'est permis, et alors donc [ne te forceront pas] à te placer aux sommets de la sagesse ».

91. Frag. B 12 (DIELS-KRANZ, pp. 313-314 ; BRUN, p. 165).

92. Voir frag. B 6 (DIELS-KRANZ, pp. 311-312). « Cette personnification allégorique, écrit W. Jaeger, montre clairement le caractère qualitatif de son pluralisme opposé à la théorie atomique purement quantitative de Démocrite. Les principes élémentaires d'Empédocle sont pénétrés du souffle vital et de l'essence des puissances divines » (*op. cit.*, p. 148).

93. Empédocle appelle encore l'Amour « Aphrodite », « étendant et généralisant ainsi sa personnalité jusqu'à en faire une déesse-nature qui unit tout et engendre la vie » (W. JAEGER, *op. cit.*, p. 149).

94. Voir frag. B 17 (DIELS-KRANZ, pp. 315-318).

95. Voir W. JAEGER, *op. cit.*, pp. 150-151.

tour »⁹⁶. Mais le repos du *Sphairos* bienheureux n'est qu'une phase dans le devenir cosmique ; de l'intérieur du *Sphairos* lui-même intervient la Haine dont la domination va succéder à celle de l'Amour. Il doit cependant arriver un temps où la Haine sera définitivement vaincue et où l'Amour règnera : cet élément eschatologique, très important dans la doctrine d'Empédocle, est encore plus présent dans les *Purifications*. Exilée des dieux et de leur félicité, l'âme trouvera son salut dans son retour à sa source divine⁹⁷. Les fragments d'Empédocle sont marqués par cette sorte de compassion (sympathie) métaphysique d'un être qui retrouve en chacun des autres mortels ses propres souffrances⁹⁸. A la base de la théorie du *daiimôn* (qui, tirant son origine de la divinité, passe par des formes variées avant de faire retour à la divinité), « se trouve une double expérience : d'abord la certitude mystique de la parenté ontologique de l'âme avec la divinité, puis la conscience d'une faute qui grève l'âme et la tient éloignée de sa divine origine »⁹⁹. On peut dire aussi que pour Empédocle, qui, comme ses prédécesseurs, a de la présence du divin dans le monde une certitude immédiate et absolue, le problème du dieu ou des dieux se ramène en réalité à celui d'une présence divine¹⁰⁰ ; il s'agit en effet de préciser où se trouve le divin. Or ce divin, Empédocle le retrouve dans la nature sous des aspects divers. Peut-on parler ici d'un polythéisme philosophique et eschatologique, où la dimension « temps » intervient directement – dimension en laquelle l'éternité demeure présente¹⁰¹ ? Ou devons-nous parler de multiples manifestations du divin ?

96. Voir frag. B 27 et 28 (DIELS-KRANZ, p. 324). Peut-on soutenir l'opinion de W. Jaeger, qui considère que le *Sphairos* assume d'une certaine manière la fonction du Dieu de Xénophane et de l'Être de Parménide (cf. *op. cit.*, p. 152) ? Pour le P. Festugière également, le *Sphairos* est « Dieu » (cf. ci-dessous, note 101).

97. Voir W. JAEGER, *op. cit.*, pp. 153-156.

98. « Moi aussi, je suis aujourd'hui de ceux-là, exilé loin de Dieu, et errant soumis à la Discorde furieuse » (frag. B 115, 13-14 ; DIELS-KRANZ, p. 358). « J'ai pleuré et sangloté à la vue de cet endroit insolite » (B 118, p. 359). « De quels grands honneurs, de quelle profonde félicité j'ai été exilé ! » (B 119, p. 359).

99. W. JAEGER, *op. cit.*, p. 156.

100. Pour W. Jaeger, il se ramène à celui de la « forme » divine (voir *op. cit.*, p. 164). Peut-être serait-il plus juste de parler de « rayonnement » divin.

101. Il semble que ce soit chez Empédocle que le terme *αἰών*, qui désigne à l'origine la durée de la vie individuelle, ait pour la première fois le sens d'« éternité » (cf. ci-dessous, p. 82, note 35). « De même qu' [Amour et Haine] ont existé dans le passé, ainsi existeront-ils : jamais, à mon sens, ne sera privée de ces deux forces la durée de vie (*αἰών*) indicible » (EM-PÉDOCLE, frag. B 16 ; DIELS-KRANZ, pp. 314-315 ; nous citons ici la traduction que

Ce qui est certain, c'est que chez Empédocle, l'effort philosophique pour découvrir l'Absolu n'est plus en premier lieu un effort pour découvrir la Transcendance, ce qui est au delà de ce-qui-est-mû ; son effort tend au contraire à découvrir ce qui est immanent — ce qui évidemment n'exclut pas les purifications nécessaires pour que l'âme soit capable de le déceler.

Anaxagore (V^e siècle)

La réflexion d'Anaxagore est celle d'un philosophe de la nature (particulièrement intéressé par la médecine), mais qui prend conscience des limites de sa « physique » et cherche à préciser ce qu'est l'esprit, le *νοῦς*¹⁰². L'esprit est pour lui la seule réalité qui ne soit pas « mélangée » à tout le reste, puisqu'il n'est présent que chez certains êtres :

Le reste a part au tout, mais l'esprit est infini, indépendant (*αὐτοκρατές*) et ne se mélange à rien ; il est seul lui-même pour lui-même (...). Il est de toutes choses la plus fine et la plus pure ; il possède une connaissance de tout et la force la plus grande ; et tout ce qui a une âme, grand ou petit, est

donne le P. Festugière dans son article sur *Le sens philosophique du mot αἰών*, in *Études de philosophie grecque*, p. 258). Les « racines » ou « éléments » inengendrés, dans la mesure où leur « échange » (succession continue de réunions et de séparations) ne cesse pas, existent toujours (*αἰὲρ ἔσσειν* : frag. B 17, 13 ; DIELS-KRANZ, p. 316). S'ils existent toujours, les forces qui les portent à se réunir et à se séparer (l'Amour et la Haine) sont éternelles aussi ; et les uns et les autres sont dieux. Selon le P. Festugière, le *Sphairos* lui aussi, qui se reconstitue indéfiniment, est dieu ; et l'*αἰών* dont il est question dans le fragment cité plus haut est celui « du Sphairos *πάμπαν ἀπείρων*, du Sphairos Dieu. Jamais la vie sans limite du Sphairos et jamais le Sphairos lui-même ne seront vides de ces deux Forces qui, comme les éléments, sont elles-mêmes éternelles » (A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 259. « Si le *Σφαῖρος* qui contient tout, possède une durée de vie sans fin, il est divin ou dieu. Ainsi aurait raisonné déjà Anaximandre si l'on en croit Aristote » (*op. cit.*, p. 260). Se référant au passage de la *Physique* d'Aristote que nous avons cité plus haut (ci-dessus, note 47), le P. Festugière commente : « L'idée d'éternité, d'une éternité qui embrasse tous les *αἰῶνες* particuliers et qui dès lors embrasse le *χρόνος*, me paraît donc issue de la réflexion philosophique. L'*αἰών* = éternité, c'est encore (...) la durée d'une vie individuelle ; mais il s'agit, cette fois, d'un individu qui dure indéfiniment, *πάμπαν ἀπείρων*. Cet individu est, pour Anaximandre, l'*ἄπειρον* qui enveloppe toutes choses, pour Empédocle le Sphairos circulaire et parfait en son repos. Disons, comme on dira bientôt, le Cosmos entier ou le Ciel extrême qui enveloppe l'Univers » (*op. cit.*, p. 260).

102. Les vues d'Anaxagore, relativement au monde physique, sont toutes nouvelles (ceci sous l'influence des recherches médicales), puisqu'au devenir il substitue le mélange, et aux quatre « racines » d'Empédocle des particules minuscules en nombre infini. Mais cet aspect de sa pensée ne nous concerne pas directement ici.

sous le pouvoir de l'esprit. Il a aussi pouvoir sur la révolution entière, de sorte qu'il donne l'impulsion du commencement (*ἀρχήν*) au mouvement giratoire (...) et tout ce qui devait être, tout ce qui a été et n'est plus maintenant, tout ce qui est actuellement, l'esprit l'a ordonné (*διεκόσμησε*). (...) Tout esprit est de même nature, qu'il soit grand ou petit (...) ¹⁰³.

Anaxagore identifie-t-il le *νοῦς* et le divin ? Nulle part, dans les fragments qui nous ont été conservés, il ne dit que le *νοῦς* est dieu ; mais le *νοῦς* dont il parle a toutes les propriétés qui sont reconnues comme celles d'un dieu : infini ¹⁰⁴, indépendant, pur (sans mélange), il est « lui-même pour lui-même », et est le principe qui régit tout ¹⁰⁵. Il est donc au delà du monde changeant, et bien qu'Anaxagore n'affirme pas son caractère immatériel, il semble bien que sa pureté le réclame. De plus, avec cette découverte de l'esprit apparaît la téléologie dans la nature ¹⁰⁶. C'est bien ce dont témoigne Aristote : « quand un homme vint dire qu'il y avait dans la nature, comme chez les animaux, un *νοῦς* cause du monde et de l'ordre tout entier, il apparut comme seul en son bon sens en face des divagations de ses prédécesseurs » ¹⁰⁷. Chez Anaxagore apparaît une nouvelle dimension de la Transcendance : celle de l'esprit. On peut dire que chez lui le

103. ANAXAGORE, frag. B 12 (DIELS-KRANZ, II, pp. 37-39 ; O. VUIA, *op. cit.*, p. 99). Platon dira que le *νοῦς* d'Anaxagore est *ἀντοκράτωρ* (*Cratyle*, 413 c), alors que le fragment cité ici emploie le neutre *ἀντοκρατές*. D'après A. Ehrhardt, « le changement de genre chez Platon nous permet de soutenir que la description du *Noûs* comme *ἀρχή* dans la philosophie d'Anaxagore n'interférait pas avec la spéculation mythologique » (*op. cit.*, p. 75).

104. Voir à ce propos W. JAEGER, *op. cit.*, p. 256, note 34.

105. Platon le dit « souverain absolu » (cf. note 103) et « cause de toutes choses » (*πάντων αἴτιον* : *Phédon*, 97 c). A. Ehrhardt remarque que les deux fragments où Anaxagore emploie le terme *ἀρχή* sont complémentaires, l'un traitant de la matière (frag. B 6 ; DIELS-KRANZ, II, p. 35 ; O. VUIA, *op. cit.*, p. 96) et l'autre de l'esprit (frag. B 12).

106. Notons cependant que, comme le fait observer W. Jaeger, le *télos* proprement dit n'apparaît qu'avec Socrate ; « mais ce que Socrate recherche en toutes choses, à savoir le bien, la perfection, est déjà virtuellement présent dans le principe de la *diakosmésis* d'Anaxagore et dans l'idée d'ordre qu'il implique » (*op. cit.*, pp. 176-177).

107. *Mét.*, A, 3, 984 b 15 ss. Cependant « Anaxagore se sert du *Noῦς* comme d'un *deus ex machina* (*μηχανῆ χρῆται*) pour la génération de l'univers (*κοσμοποιίαν*) ; quand il est embarrassé de désigner la cause de quelque chose de nécessaire, il tire sur la scène le *Noῦς*, mais, dans les autres cas, c'est à de toutes autres causes, plutôt qu'au *Noῦς*, qu'il attribue la production du devenir » (*loc. cit.*, 985 a 18-21). Sur le *Noῦς* d'Anaxagore, voir aussi 8, 989 b 15 ss. ; A, 10, 1075 b 9 ss. : « Anaxagore considère le Bien principe (*τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν*) comme moteur, car le *νοῦς* meut. Mais il meut en vue de quelque chose, de sorte que [le principe] est autre chose... » *De anima*, I, 2, 405 a 13 ss. : « Anaxagore, lui, semble distin-

divin, c'est l'esprit ¹⁰⁸, et que l'homme, par son esprit, a directement accès au divin ¹⁰⁹.

Diogène d'Apollonie (V^e siècle)

A la différence de ses contemporains, Diogène d'Apollonie revient à un principe premier unique ; même les éléments ne sont, fondamentalement, qu'une seule et même chose ¹¹⁰ : tout se ramène en définitive à l'air (ne faudrait-il pas traduire par « souffle vital » ?) ¹¹¹.

Je pense que ce qui a la pensée (*νόησις*) est ce que les hommes appellent l'air, que toutes choses dépendent de lui qui les dirige et les tient totalement en son pouvoir. C'est lui en effet qui me paraît être Dieu (*θεὸς δοκεῖ εἶναι*), qui s'étend à tout, organise tout et est présent en tout ; et il n'est rien qui ne participe (*μετέχει*) de lui ¹¹².

Mais cette « participation » diffère selon les réalités, et il y a de nombreuses modalités (*τρόποι*) du souffle et de la pensée. « Cet élément lui-même est un corps éternel et immortel (*καὶ ἀίδιον καὶ ἀθανα-*

guer l'âme (*ψυχή*) et l'intellect (*νοῦς*) (...), mais les traite l'une et l'autre comme une seule nature, avec cette réserve qu'il considère l'intellect comme principe (*ἀρχή*) souverain de toutes choses. Il déclare en tout cas que seul, parmi tous les êtres, il est simple, sans mélange et pur. Il assigne au même principe les deux fonctions de connaître et de mouvoir, disant que c'est l'intellect (*νοῦς*) qui imprime le mouvement à l'univers ».

108. W. Jaeger écrit : « Pour lui le divin est la pure raison, activité de contrôle de l'esprit » (*op. cit.*, p. 176). Nous ne pensons pas qu'on puisse dire que le divin, pour Anaxagore, est pure raison ; il est beaucoup plus que cela, car il n'est pas la raison, mais sa source : l'esprit, l'intelligence en ce qu'elle a de plus fondamental.

109. Anaxagore, qui fut « jugé pour impiété, parce qu'il avait dit que le soleil était une masse de fer incandescente » (voir DIOGÈNE LAËRCE, II, 12 ss.), n'est jamais appelé « athée » par les anciens. E. Derenne note qu'il « est seulement appelé 'atheus' par un auteur chrétien », Saint Irénée, « qui lui donne ce nom sans doute parce qu'il savait qu'il avait été condamné pour impiété » (E. DERENNE, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^e et au IV^e siècles avant J.-C.*, p. 27 et note 1). Théodoret reconnaît au contraire le mérite d'Anaxagore : « alors qu'avant lui les philosophes n'avaient pas conçu un au-delà du sensible, il fut le premier à affirmer qu'une intelligence préside au cosmos et qu'elle fait passer les éléments du désordre à l'ordre » (*Thérapeutique des maladies helléniques*, II, 22, trad. P. Canivet, p. 144). Mais il est vrai que pour Théodoret, Anaxagore eut, comme Pythagore, contact avec « les Sages égyptiens et hébreux », et recueillit d'eux sa « connaissance de l'être » (*ibid.*, 23-24 ; cf. fasc. II).

110. Voir DIOGÈNE D'APOLLONIE, frag. B 2 (DIELS-KRANZ II, pp. 59-60).

111. Voir frag. A 5, 6, 7, 8 et 9 (DIELS-KRANZ, II, pp. 52-53) et B 5 (pp. 61-62).

112. Frag. B 5 (p. 61).

των σῶμα) », alors que les autres choses naissent et périssent ¹¹³. Il est « grand, fort, éternel, immortel et omniscient » ¹¹⁴. La théologie de Diogène est une « théorie de l' 'animation' universelle » ¹¹⁵; la pensée agit comme une âme, de l'intérieur. La distinction de la matière et de l'esprit, qui n'était pas rigoureuse chez Anaxagore, est supprimée chez Diogène, qui ne renonce pas pour autant à la Pensée « comme principe téléologique d'ordre » ¹¹⁶ : tout est « aussi parfaitement ordonné que possible » par la Pensée ¹¹⁷.

Ce qui caractérise cette première recherche philosophique-théologique, c'est qu'elle se réalise à l'intérieur d'une tradition religieuse. La recherche philosophique respecte la tradition en gardant son autonomie — ce qui explique pourquoi ces philosophes ne disent pas toujours explicitement que l'Absolu, le Premier est Dieu (sauf ceux chez qui le souci religieux domine).

Cette première recherche se caractérise également par l'exigence d'une purification en vue de déceler ce qui est tout à fait pur et transcendant, et aussi par un souci d'immanence : l'Absolu, le Premier doit être présent dans notre univers et en nous-mêmes.

Cette recherche de l'Absolu transcendant et immanent atteint soit un domaine qu'on appelle « le divin », soit un « Principe », soit une Réalité première ; mais cette Réalité, ce Principe ou ce domaine sont saisis d'une manière assez confuse. C'est pourquoi les interprétations peuvent être si diverses, suivant qu'on insiste sur tel aspect ou sur tel autre. Notons enfin que cette première recherche de théologie philosophique reste très liée aux mythes et à toute une théologie cosmique.

113. Frag. B 7 (DIELS KRANZ, p. 65). De nouveau (comme chez Empédocle, mais d'une autre manière), « nous avons affaire à un Corps qui spatialement enveloppe tous les êtres et dont la durée embrasse toute durée. Ainsi voit-on la suite d'Empédocle à Platon... » (A.-J. FESTUGIÈRE, *Le sens philosophique mot αἰών*, in *Études de phil. grecque*, p. 260).

114. Frag. B 8 (Diels-Kranz, p. 66). Le P. Festugière fait observer que « ce transfert des attributs des dieux Olympiens au Dieu 'physique' apparaît déjà chez Anaxagore » (*op. cit.*, p. 260, note 2 : cf. le fragment B 12 d'Anaxagore, partiellement cité ci-dessus, pp. 31-32).

115. W. JAEGER, *op. cit.*, p. 178. « L'air intérieur, qui est parcelle de la divinité, produit en nous la perception » (frag. A 19 : DIELS KRANZ II, p. 56).

116. W. JAEGER, *op. cit.*, p. 179. « Diogène, note W. Jaeger, fut probablement le premier à tenter de montrer l'action dans la nature d'une pensée divine téléologique par une interprétation appropriée de phénomènes particuliers, méthode qui devait jouer plus tard un rôle si important dans la théologie stoïcienne. C'est vraisemblablement par l'intermédiaire de Xénophon [le texte porte par erreur : Xénophane] que les idées de Diogène atteignirent la Stoa, car en plusieurs endroits des *Mémorables* Xénophon met dans la bouche de Socrate des spéculations théologiques provenant manifestement de cette source » (*loc. cit.*).

2. PREMIÈRES BRISURES

Les Sophistes. Première crise philosophique de l'affirmation de l'existence de Dieu (V^e siècle)

Une orientation toute nouvelle se manifeste chez les Sophistes. Ne cherchant plus à avoir de la réalité existante une connaissance objective, ils ne peuvent plus avoir des dieux la connaissance objective que cherchaient les premiers philosophes. Si les conceptions religieuses les intéressent, c'est en tant qu'elles font partie de la culture humaine¹¹⁸. Si l'on en croit Platon, Protagoras, auteur d'un ouvrage *Sur les dieux*, affirmait que « parce que l'homme participait au lot divin (*θείας μετέσχε μοίρας*), d'abord il fut le seul des animaux à honorer les dieux, et il se mit à construire des autels et des images divines »¹¹⁹. Il est cependant difficile, étant donné la forme mythique que revêtent les vues de Protagoras sur l'origine de la culture, d'apprécier la valeur exacte de ces termes. Son ouvrage *Sur les dieux*, qui fut brûlé en public à Athènes¹²⁰, commençait par ces mots : « En ce qui concerne les dieux, je ne puis connaître ni s'ils existent, ni s'ils

117. Frag. B 3 (DIELS-KRANZ, p. 60).

118. Voir à ce sujet G. GUSDORF, *Les sciences humaines et la pensée occidentale. II : Les origines des sciences humaines*, pp. 31-33.

119. PLATON, *Protagoras*, 322 a.

120. E. Derenne situe le procès de Protagoras vers 416 (voir *Les procès d'impiété intentés aux philosophes...*, pp. 51-54). A peu près à la même époque, Diagoras, poète et philosophe (né à Mélos probablement vers la fin du premier quart du V^e siècle avant J.-C.), fut traduit devant les tribunaux pour impiété. « A en croire les anciens, nul plus que lui ne méritait une telle accusation. Ils en parlent avec un sentiment d'horreur, de répulsion » (E. DERENNE, *op. cit.*, p. 64). Cicéron dira que si Protagoras doute qu'il existe des dieux, Diagoras déclare catégoriquement qu'il n'y en a pas du tout (voir *De natura deorum*, I, I, 1-2, cité ci-dessous, p. 158). Voir aussi *De nat. deor.*, I, XXIII, 63, éd. van den Bruwaene, p. 126 (latin, p. 125) : « Diagoras, qui fut surnommé *ἄθεος*, et ensuite Théodore [de Cyrène] n'ont-ils pas ouvertement

n'existent pas, ni quelle forme ils ont ; il y a en effet bien des obstacles à cette connaissance, l'incertitude de la chose et la brièveté de la vie humaine »¹²¹. Il n'y a pas là une déclaration d'athéisme, mais bien ce qu'on appellera plus tard « agnosticisme »¹²². Et en déniait ainsi toute certitude à la question de l'existence et de la nature du divin, Protagoras rompt avec la manière dont cette question avait jusqu'alors été traitée et ne peut, pour ce qu'il affirme par la suite au sujet des dieux, s'en remettre qu'aux opinions humaines. Du reste, pour lui, les conceptions traditionnelles du divin sont un aspect de la nature humaine ; c'est pourquoi il cherche le divin à partir de l'homme lui-même. Tout se ramène à l'homme, ce qui est normal puis-

supprimé la nature des dieux ? Quant à Protagoras d'Abdère (...), le sophiste probablement le plus grand de ce temps là, comme au début du livre, il avait placé ceci : 'des dieux je ne puis dire s'ils sont ou ne sont pas', sur l'ordre des Athéniens il fut chassé de la ville et exproprié, et ses livres furent brûlés à l'assemblée du peuple ». Sur Diagoras, voir aussi *op. cit.*, I, XLII, 117, p. 176, et III, XXVII, 89. A son tour, Athénagore dira : « Les Athéniens (...) reprochaient à bon droit l'athéisme à Diagoras qui, non content d'exposer publiquement les doctrines d'Orphée, dévoilait encore les mystères d'Eleusis et ceux des Kabires et qui mettait en morceaux la statue d'Héraklès afin de faire cuire ses raves, avouant ainsi sans détour qu'il n'y avait absolument pas de Dieu » (*Supplique au sujet des chrétiens*, IV, pp. 78-80).

121. PROTAGORAS, frag. B 4 (DIELS-KRANZ, II, p. 265 ; EUSÈBE, *Praep. evangelica*, XIV, 3, 7 ; DIOGÈNE LAËRCE, IX, 51). Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.* IX, 57 (texte grec, I, p. 34 ; trad. in *Oeuvres choisies*, p. 67) : « Timon de Philante rappelle cette histoire (...) : Le premier de tous les Sophistes qui existèrent ou existeront, et qui ni dans la parole ni dans la réflexion ni dans l'action ne manque de clarté, fut Protagoras ; et l'on voulait réduire en cendres ses écrits, car il écrivit au sujet des dieux qu'il ne les connaissait pas ni ne pouvait savoir quels ils sont et quelle est leur nature, prenant bien garde à rester juste et modéré. Cela ne le servit en rien : il se résolut à fuir, de peur d'être condamné à boire la froide boisson que Socrate avala et à descendre ainsi aux Enfers ».

122. Protagoras, écrit E. Derenne, proclame « seulement l'impossibilité d'arriver à une connaissance rationnelle et scientifique de l'existence des dieux. C'est ce qu'il marque très bien en insistant sur le mot *εἰδέναι* répété deux fois. Il faut donc donner raison à Gomperz (*Les penseurs de la Grèce*, I, pp. 475 ss.) quand il dit que 'savoir et croire' étaient deux termes que les anciens distinguaient avec autant de rigueur que nous et que 'le thème de l'ouvrage n'était pas la croyance en dieu, mais la connaissance des dieux'. Nous ajouterions volontiers que, dans son ouvrage, Protagoras traitait peut-être de la connaissance des dieux en tant qu'objet des croyances humaines sans vouloir se prononcer sur le bien-fondé de ces croyances. Car le livre ne pouvait être consacré à démontrer l'impossibilité de savoir si les dieux existent ou non » (*Les procès d'impiété...*, p. 47). Cependant, si Protagoras n'était pas athée, « le début de son livre pouvait blesser le sentiment religieux des Athéniens. Aux yeux du peuple, incapable de distinguer les nuances, la négation de la possibilité d'arriver à la connaissance rationnelle des dieux, devait passer pour la négation de l'existence même des dieux. Certains auteurs anciens sont aussi tombés dans cette erreur. Ainsi nous lisons chez Diogène d'Oinoanda à propos de Protagoras : 'il disait ne pas savoir si les dieux existent, c'est la même chose que de dire savoir qu'ils n'existent pas'. C'est aussi à une mauvaise interprétation du passage qu'il faut imputer ce que dit Epiphane : 'Protagoras disait que ni des dieux, ni même absolument aucun dieu n'existaient' » (*loc. cit.*).

que « l'homme est mesure de toutes choses »¹²³. Ce qui intéresse Protagoras, beaucoup plus que de savoir ce qu'est Dieu, c'est l'attitude humaine religieuse et son rôle dans la civilisation et la société. Plus tard Xénophon, ramenant la religion à une « disposition spirituelle subjective de l'homme », affirmera que l'idée que les hommes se font des dieux (considérés comme des puissances accordant prospérité ou malheur) est « innée », « implantée » chez eux ; et de là, selon Werner Jaeger, il conclura à l'existence « d'une force divine providentielle et créatrice »¹²⁴. Cette nouvelle problématique, « anthropologique et psychologique, conduit à la réhabilitation de la religion populaire »¹²⁵ (la religion, « considérée comme un produit de la nature humaine en son histoire, [devenant] elle-même quelque chose de nécessaire et de conforme à la loi naturelle »).

A partir de cet effort des Sophistes pour « mettre en lumière le mode téléologique de la religion », une question devait nécessairement se poser : comment l'idée de l'existence d'êtres divins avait-elle pu naître dans l'esprit de l'homme ?¹²⁶ Selon Prodicos, dont la théorie fit de nombreux adeptes chez les Stoïciens, l'affirmation de l'existence des dieux a pour origine ce qui, dans la nature, est au service des fins humaines (divinisation des forces naturelles et de choses utiles à l'homme et bienfaitantes)¹²⁷.

123. Cf. PROTAGORAS, frag. B 1 (DIELS-KRANZ, p. 263). « Les Sophistes, note W. Jaeger, furent réellement les premiers psychologues et de ce point de vue ils analysèrent aussi le phénomène religieux » : c'est là l'un des aspects de cette « attitude de pensée qui ne cherche plus une connaissance philosophique objective de l'essence divine (...), mais qui considère les conceptions religieuses traditionnelles du divin comme un élément de la nature humaine et cherche à y accéder du point de vue du sujet, en analysant l'homme lui-même » (*op. cit.*, p. 189).

124. W. JAEGER, *op. cit.*, p. 191.

125. Voir *op. cit.*, pp. 191-192.

126 *Op. cit.*, p. 192.

127. PRODICOS, frag. B 5 (DIELS-KRANZ, II, p. 317 ; SEXTUS EMP., *Adv. math.*, IX, 18 ; cf. *Oeuvres choisies*, p. 57 : « Prodicus de Céos dit : 'Les Anciens considéraient comme dieux le soleil, la lune, les rivières, les sources et en général toutes les choses qui sont utiles à notre vie, à cause de l'utilité qui en découle, tout de même que les Egyptiens déifient le Nil'. Et il dit que ce fut pour cette raison que le pain fut considéré comme Déméter, le vin comme Dionysos, l'eau comme Poseidon, le feu comme Héphaïstos et ainsi de suite pour chacune des choses qui ont une utilité ». — Euripide pourrait avoir emprunté à Prodicos l'argument par lequel, dans les *Bacchantes* (272 ss.), Tirésias essaie de prouver que Dionysos est un vrai dieu.— Les *Bacchantes* sont considérées par H. Grégoire comme « la seule pièce religieuse du Voltaire grec qui l'a conçue à soixante-quinze ans, avec un enthousiasme mystique et lyrique proprement inouï » (*Notice des Bacchantes*, pp. 230-231). Le P. Festugière, tout en reconnaissant que le problème religieux posé par les drames d'Euripide est très complexe (cf. *La religion d'Euripide* [1], p. 128), n'hésite pas à affirmer qu'« Euripide est une âme religieuse » (*art.*

La théorie de Critias est d'un autre ordre ; elle attribue à l'affirmation de l'existence des dieux une origine politico-sociologique : le dieu qui sait tout, voit tout et entend tout est le « témoin idéal » inventé par le législateur pour inspirer aux hommes la crainte de la punition. C'est la ruse des politiciens qui est à l'origine de l'affirmation de l'existence des dieux ¹²⁸.

Quant à Gorgias, il ne prétend certes pas, dans son traité *Du non-être* ou *De la nature*, nier l'existence des dieux. Mais en coupant radicalement son discours de tout jugement d'existence, en déniaut à l'intelligence humaine la possibilité de saisir ce-qui-est (l'être n'est pas, et s'il était il ne serait pas appréhensible par l'homme, et même s'il était appréhendé il ne serait pas communicable ni explicable à autrui ¹²⁹), il sape à la base toute possibilité d'une recherche de l'Être premier.

Démocrite (V^e siècle)

Contemporain des Sophistes et de Socrate, Démocrite est, selon Nietzsche, « le premier rationaliste », « le père du rationalisme », « le premier qui ait rigoureusement exclu tout élément mythique » ¹³⁰, et ce au profit d'une « hypothèse scientifiquement utilisable » ¹³¹. Démocrite, qui entend se situer dans la ligne des « philosophes de la na-

cit., [2], p. 137). F. Chapouthier, de son côté, estime qu'« Euripide, qui s'intéresse uniquement aux sentiments humains et aux péripéties, n'a fait aucun effort systématique pour se représenter le divin », et « suit en bien des endroits les conceptions courantes, sans se préoccuper de les analyser ni de les accorder » (*Euripide et l'accueil du divin*, p. 223); il admet cependant que chez Euripide « la vie religieuse et la représentation divine se spiritualisent » (*art. cit.*, p. 224). « Sans être à proprement parler philosophe, mais sous forme de notations fragmentaires et parfois contradictoires, Euripide se trouve avoir préparé la voie aux philosophes qui firent du problème de dieu un problème de recherche individuelle et mettront dans la ressemblance avec le dieu l'objet des efforts du sage » (*ibid.*, pp. 224-225).

128. Voir W. JAEGER, *op. cit.*, pp. 199-203. La théorie de Critias a des points communs avec celles de Prodicos et de Démocrite ; mais pour lui l'idée de Dieu ne naît pas spontanément de la crainte et d'un sentiment de gratitude ; elle n'est qu'une fiction politique voulue, et destinée à « remplacer le gendarme chaque fois que le regard de la loi fait défaut » (W. JAEGER, *op. cit.*, p. 201). Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.* IX, 54 (texte grec pp. 28 ss. ; trad. in *Oeuvres choisies*, pp. 65-66).

129. GORGAS, frag. B 3 (SEXT. EMP., *Adv. math.*, 65 ss.) ; DIELS-KRANZ, II, pp. 279 ss.

130. Voir NIETZSCHE, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, pp. 167 et 170.

131. *Op. cit.*, p. 159.

ture », substituée, au *Noûç* d'Anaxagore, à l'Amour et à la Haine d'Empédocle, des lois nécessaires qui rendent compte de l'origine et de la marche de l'univers d'une façon purement mécanique. Tout le système de Démocrite repose sur deux principes, deux *ἀρχαί* : le vide (*τὸ κενόν*) et les atomes¹³² ou, d'après Simplicius, le vide et le plein (*τὸ πλήρες*). L'être est ramené au « plein », et le rien au « vide », et « le rien existe autant que le 'quelque chose' »¹³³. Une philosophie purement mécaniste de la nature ne laisse place à aucune téléologie ni à aucun Principe premier. Mais Démocrite se pose le problème de la présence d'idées religieuses dans l'esprit de l'homme, et le résout par sa théorie des *εἰδωλα* ou images, fines membranes qui se détachent des choses réelles et viennent stimuler les organes des sens, suscitant ainsi les expériences sensibles que les hommes ont des dieux dans leurs rêves¹³⁴. Ces images, dont les effets sont bénéfiques ou funestes, sont à l'origine de la croyance aux dieux dans l'humanité primitive¹³⁵.

A cette théorie des images s'ajoutent chez Démocrite deux autres théories, qui attribuent l'origine des idées religieuses à la crainte : soit la terreur suscitée par les phénomènes extraordinaires de la nature¹³⁶, soit l'angoisse intérieure née d'une mauvaise conscience¹³⁷.

132. DÉMOCRITE, frag. A 1 (DIELS KRANZ, II, p. 84). A la différence des particules d'Anaxagore, les atomes de Démocrite n'ont qu'un nombre très limité de qualités : ils ont notamment celle d'être « compacts ».

133. DÉMOCRITE, frag. B 156 (DIELS KRANZ, II, p. 174). Il semble qu'il y ait eu là un point de litige entre Démocrite et Xéniade de Corinthe, pour qui le non-être était l'unique constituant du monde empirique : voir A. EHRHARDT, *op. cit.*, pp. 85-86 ; A. Ehrhardt voit dans l'affirmation de Démocrite un signe indiquant que le philosophe aurait pu être mêlé « à la discussion sur l'idée de création *ex nihilo* qui, à cette époque, était sérieusement proposée par certains Sophistes » (*op. cit.*, p. 85).

134. Voir DÉMOCRITE, frag. A 77-79 (DIELS KRANZ, II, pp. 103-104).

135. Voir frag. B 166 (DIELS KRANZ, II, p. 178) ; W. JAEGER, *op. cit.*, p. 194. « Ainsi, écrit W. Jaeger, [Démocrite] ne nie pas totalement les dieux, mais les relègue dans ce royaume intermédiaire des phénomènes psychiques matérialisés, où sans doute ils ont perdu leur pouvoir et leur signification propre, mais où ils peuvent encore être causes de bonne ou mauvaise fortune. Démocrite conçoit ces images grandes, surhumaines et difficiles à détruire, mais non éternelles » (*loc. cit.*). W. Jaeger estime cependant que les efforts de Démocrite pour déterminer l'origine de l'idée de Dieu montrent « qu'il s'insère de façon vivante dans la tradition des *théologésantes* présocratiques, et qu'il sait pertinemment que sa propre étude de la nature n'est qu'une branche de cette grande aspiration fondamentale de l'homme à connaître la nature divine de la réalité » (*op. cit.*, p. 197).

136. Voir DÉMOCRITE, frag. A 75 (DIELS KRANZ, II, pp. 102-103).

137. Voir frag. B 297 (II, pp. 206-207). A supposer qu'il soit authentique, ce fragment serait le premier où apparaisse, dans la tradition grecque, le substantif « conscience » (*συνειδήσις*) : voir W. JAEGER, *op. cit.*, p. 264, note 40.

Comme le fait observer W. Jaeger, ces trois théories « s'insèrent très bien dans la même vue d'ensemble psychologique », l'hypothèse des images se rattachant elle aussi au motif de la crainte. « L'idée de faire naître la religion de la crainte ou de la vénération atteint réellement ici une de ses assises les plus fermes »¹³⁸.

Ajoutons que lorsque, au nom de la « science », on ramène toute la recherche philosophique à celle du mouvement, comme le fait Démocrite, on s'interdit par le fait même de dépasser la relativité ; l'Absolu ne peut plus être atteint, et l'on est amené à dire qu'il n'existe pas. N'assistons-nous pas ici à un premier « oubli » de l'Absolu ?

138. W. JAEGER, *op. cit.*, p. 196. W. Jaeger fait observer que Prodicos, par une voie différente, a lui aussi expliqué l'origine de la religion « principalement à partir de l'impression que les phénomènes naturels font sur l'esprit humain » (*op. cit.*, p. 198).

3. LES RÉPONSES ET LA DÉCOUVERTE DU BIEN ABSOLU ET DE L'UN

Le Socrate de Xénophon et celui de Platon (V^e siècle)

Première démarche philosophique en vue de démontrer l'existence des dieux

Avec Socrate s'ouvre une nouvelle période¹³⁹. A cette époque où règnent les Sophistes qui mettent en doute la possibilité de connaître l'existence des dieux (ou qui même nient leur existence), le problème n'est plus tant celui de la « forme » du divin (comme pour les premiers philosophes), que de son existence¹⁴⁰. Le divin demeure caché, invisible comme l'âme elle-même, qui règne dans le corps sans que nous la voyions ; mais par leurs œuvres les dieux manifestent qu'ils existent et qu'ils ordonnent et régissent l'univers, en veillant sur l'homme avec le plus grand soin.

Voilà ce que le Socrate de Xénophon, dans les *Mémoires*, démontre au jeune Aristodème, connu pour son indifférence et même son ironie à l'égard du culte des dieux. L'argument est-il de Socrate lui-même ? Nous ne le prétendons pas. Xénophon, qui le met dans

139. Théodoret résumera ainsi les opinions des premiers philosophes sur « le Principe » (avec l'intention explicite de souligner la multiplicité et les divergences de leurs positions) : « Thalès, le plus ancien de ceux qu'on appelle les Sept Sages, pensa que l'eau était le principe de toutes choses, se fiant, je pense, à ces paroles d'Homère : 'Okéanos est le père des dieux et Thétys leur mère' [*Illiade*, XIV, 201, 302]. Mais Anaximandre, qui est postérieur à Thalès, disait que le principe est l'infini ; son successeur Anaximène et Diogène d'Apollonie s'entendaient pour donner à l'air le nom de principe ; Hippasos de Métaponte [un des premiers pythagoriciens, du VI^e siècle] et Héraclite d'Ephèse attribuèrent au feu le principe du Tout ; Empédocle d'Agrigente dit que ce sont les quatre éléments. Pour Xénophane de Colophon, le Tout est éternel et toutes les choses proviennent de la terre ; son disciple assidu, Parménide d'Elée, soutenait également cette opinion et il démontrait que le jugement des sens est faux, disant qu'il n'atteint pas du tout la vérité. Démocrite d'Abdère affirma que le Tout était infini et in-créé ; pour l'Athénien Epicure, fils de Néoclès, dès le principe le Tout fut constitué par les atomes, tout en étant sans commencement (*ἀναρχον*) et éternel. Métrodore de Chios [disciple d'Epicure et maître de Diogène de Smyrne], Zénon d'Elée, Diogène de Smyrne supposèrent différents principes de l'univers. Aussi Socrate, le fils de Sophronisque, ne cessait-il de les ridiculiser parce que, se prévalant trop de savoir ce qui n'est pas à la portée de l'homme, ils se battaient toujours entre eux, proposant des théories nouvelles et opposées, comme le dit Xénophon dans les *Mémoires*... » (*Thérapeutique des maladies helléniques*, II, 9-12, trad. P. Canivet, p. 140 : cf. *Mémoires*, I, 1, 11 ss. et EUSÈBE, *Préparation évangélique*, I, 8, 15 ss.).

140. Cf. W. JAEGER, *op. cit.*, p. 179.

la bouche de Socrate et qui ne l'a certainement pas inventé lui-même, pourrait le tenir de Diogène d'Apollonie¹⁴¹. Ce n'est cependant pas à Diogène qu'il l'attribue, mais à Socrate qui, de fait, a probablement connu et discuté les écrits de Diogène, comme aussi (selon Platon) ceux du maître de Diogène, Anaxagore¹⁴².

Résumons l'argumentation par laquelle, au premier livre des *Mémoires*, le Socrate de Xénophon démontre à son interlocuteur que les dieux existent¹⁴³, pour ensuite lui prouver qu'ils prennent soin des affaires humaines et veillent sur toutes les actions des hommes.

Socrate commence par faire dire à Aristodème qu'il admire la *σοφία* de certains hommes, manifestée dans la réalisation d'œuvres artistiques, pour lui faire reconnaître ensuite que ceux qui font ainsi « des images privées d'intelligence (*ἄφρονά*) et de mouvement » sont moins dignes d'admiration que ceux qui font des vivants intelligents et actifs (*ζῶα ἔμφορα ... καὶ ἐνεργά*). Mais de tels êtres, pourra-t-on objecter, ne sont-ils pas engendrés par un certain hasard ? Il faut donc préciser ce qui distingue les œuvres du hasard et celles d'une pensée (*γνώμης*). Il est clair que les choses où se manifeste une utilité sont les œuvres d'une pensée (*γνώμης ἔργα εἶναι*). Or il est manifeste que tous les organes de l'homme (depuis la disposition des cils et des paupières jusqu'à celle des organes de la digestion) ont été faits « avec prévoyance » (*προνοητικῶς*)¹⁴⁴. Ils ne sont donc pas les œuvres du hasard, mais d'une pensée ; seule une pensée a pu réaliser ces choses qui « ressemblent à un produit-d'art de quelque artisan tout à fait sage et ami des vivants » (*σοφοῦ τινος δημιουργοῦ καὶ φιλοζώου τεχνήματι*). De même, le désir qu'ont les animaux de se reproduire, de nourrir leur progéniture, de vivre, tout cela encore ressemble à l'œuvre de quelqu'un qui voulait qu'existent ces vivants.

141. Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, p. 77. Le P. Festugière ajoute que dans l'élaboration de cette doctrine exposée par Xénophon, « la part de Socrate peut avoir été assez grande ; mais le véritable enseignement de Socrate, de même que sa vraie religion, nous demeure, comme on sait, un mystère » (*op. cit.*, p. 78). — La date des *Mémoires* est incertaine (probablement entre 360 et 350) : voir *op. cit.*, p. 77, note 4.

142. Voir W. JAEGER, *op. cit.*, p. 179.

143. *Mémoires*, I, 4. Le P. Festugière fait observer que le plan du discours de Socrate est (sauf en ce qui concerne le dernier point) le même que celui de l'exposé des *Lois* : voir *op. cit.*, p. 79. L'argumentation des *Mémoires* est réexposée par Sextus Empiricus : « Xénophon aussi, le Socratique, proposait un raisonnement en faveur de l'existence des dieux (*Λόγον εἰς το εἶναι θεοῦς*), en en faisant remonter la démonstration à Socrate... » (*Adv. math.*, IX, 92 ss. : texte grec, pp. 50 ss. : *Oeuvres choisies*, pp. 74 ss.).

144. *Mémoires*, I, 4, 6. Le P. Festugière fait observer que « ce caractère téléologique de la

L'argumentation prend ensuite une autre forme : l'homme peut sans peine reconnaître qu'il a en lui quelque chose d'intelligent (*τι φρόνιμον ἔχειν*). Mais peut-il penser que nulle part ailleurs il n'existe rien d'intelligent, alors qu'il sait que son corps ne contient qu'une toute petite partie des éléments de l'univers ? Aurait-il ravi, par un « heureux hasard », un *νοῦς* qui n'existerait nulle part ailleurs ? Et toutes les réalités immenses (*ὑπερμεγέθη*) et infinies en nombre qui sont dans l'univers se trouveraient en bon ordre (*εὐτάκτως*) de par un manque d'intelligence (*δι' ἀφροσύνην*) ? ¹⁴⁵. Aristodème doit avouer qu'il ne peut en être ainsi, et reconnaître que l'univers a des « maîtres », bien que ceux-ci demeurent invisibles : « je ne vois pas les maîtres (*κυρίους*) comme je vois les artisans (*δημιουργούς*) des [choses] qui se font ici ». Socrate, alors, pour montrer qu'être invisible ne veut pas dire ne pas exister, poursuit son argumentation, à partir du fait que l'âme de l'homme elle-même est invisible : « Certes, tu ne vois pas non plus ta propre âme, laquelle est maîtresse du corps ». Si donc, du fait que son âme est invisible, l'homme ne conclut pas que lui-même fait tout par hasard, et qu'il ne fait rien avec intelligence, comment prétendrait-on que l'univers, dont on ne voit pas les maîtres, est l'œuvre du hasard ? Celui, donc, qui concluerait de l'invisibilité des dieux à leur inexistence, serait dans la même position que celui qui concluerait de l'invisibilité de sa propre âme à son inexistence, et avouerait qu'il ne fait rien avec intelligence, selon un dessein, mais qu'il fait tout au hasard... ¹⁴⁶

Entreprenant ensuite de convaincre Aristodème que les dieux se

structure du corps n'est pas moins marqué dans le *Timée* » (cf. 71 a ss.) : « et que l'argument qu'on en tire (existence d'un Créateur sage et bon) reparait, après bien des intermédiaires sans doute », dans le *Corpus hermeticum (La révélation d'Hermès Trismégiste, II, p. 79)*. Cf. ci-dessous, p. 170.

145. *Mémorables*, I, 4, 8. Cf. *Philèbe*, 28 c : « tous les sages s'accordent » pour affirmer « que le *νοῦς* est le roi de notre univers (*οὐρανός*) et de notre terre » (cf. ci-dessous, p. 56). — Sur la traduction des termes *κόσμος* et *οὐρανός*, voir A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, II, p. 244 et note 4 ; J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, pp. 145-147.

146. *Mémorables*, I, 4, 9. Ce dernier argument, fondé sur la comparaison de Dieu et de l'âme, elle-même invisible, est repris et développé plus loin : «... Celui qui ordonne et maintient ensemble l'univers, dans lequel tout est beau et bon, et qui fait que les choses sont toujours à notre disposition(...), ce Dieu donc, on voit bien sans doute qu'il accomplit les œuvres les plus sublimes, mais il n'en demeure pas moins invisible pour nous... » (IV, 3, 13). Mais le soleil lui-même ne se laisse pas regarder face à face (à le contempler sans retenue, on perd la vue) et les vents, « ministres des dieux », sont invisibles. Mais bien davantage, « l'âme humaine qui, plus que toute autre chose de ce qui est de l'homme, participe au divin, régit évidemment en nous, et cependant, elle non plus, on ne la voit pas » (*ibid.*, 13 ; cité ici d'après la traduction du P.

soucient des hommes en prennent soin, Socrate revient sur cette comparaison de l'âme humaine : comme l'âme, au dedans de l'homme, gouverne son corps comme elle veut, « il faut estimer (*οἶεσθαι* que la pensée qui est dans l'univers (*τῆν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν*) dispose toutes choses à son gré ». Cette pensée est capable de prendre soin de toutes choses à la fois.

Relevons encore, dans le discours de Socrate, l'affirmation de la capacité qu'a reçu l'homme de connaître les dieux. Ceux-ci, en effet, n'ont pas seulement doué le corps de l'homme de la « station droite », qui lui permet de porter sa vue plus loin que celle des autres animaux, et de mieux contempler ce qui est au-dessus de lui. Ils ont aussi, et c'est là « ce qu'il y a de plus grand », « mis dans l'homme l'âme la plus parfaite. Quel autre animal est doué d'une âme capable de connaître que ces dieux, qui ont coordonné les plus grandes et les plus belles choses, existent ? » Aussi les hommes, de même qu'ils apprennent à connaître les autres hommes en leur rendant service et en les consultant, doivent-ils honorer et servir les dieux dans l'espoir de « connaître la divinité » (*γνώση τὸ θεῖον*), de découvrir sa grandeur et quelle elle est, de découvrir qu'elle voit tout, entend tout, est présente partout et prend soin de tout.

Le premier des deux arguments qu'expose Xénophon part de l'univers considéré comme une œuvre d'art, et donc comme relatif à une pensée, à une sagesse, à un démiurge. Toute la question est de savoir, du point de vue philosophique, comment nous pouvons affirmer que l'univers est une œuvre d'art. N'est-il pas, pour notre connaissance, en premier lieu une réalité existante ? Cependant, il apparaît bien que les parties de l'univers ont entre elles un ordre d'utilité et de beauté, ce qui permet à Xénophon de dire immédiatement que l'univers est une œuvre d'art, qui exige un démiurge. Mais en réalité, cet *ordre* d'utilité et de beauté des parties de l'univers ne s'identifie pas avec leur propre *existence*. C'est seulement dans un jugement de sagesse (regardant le monde dans la lumière du Créateur) que l'on

Festugière, *op. cit.*, p. 84 ; cet argument sera repris par Cicéron : cf. ci-dessous, p. 161, note 13). — La suite de l'argumentation du livre I des *Mémorables* (de même que le chapitre 3 du livre IV), ne nous intéresse pas directement ici, car elle porte sur la providence des dieux et non plus sur leur existence. A leur sujet, et au sujet des chapitres que nous avons résumés rapidement, voir l'analyse détaillée qu'en a faite le P. Festugière ; celui-ci souligne leur importance, à la fois en raison de l'influence qu'ils ont eue sur le stoïcisme et des analogies qu'ils présentent avec les textes hermétiques (*op. cit.*, p. 78 ss. ; cf. pp. 55 ss. pour le *Corpus hermeticum*).

pourra regarder les réalités, dans leur *existence* même, comme des œuvres créées par une Sagesse qui ordonne toutes les parties du Tout. Il est curieux de remarquer que cette vision de Xénophon, considérant l'univers immédiatement comme une œuvre artistique, est très semblable à celle de Platon dans le *Timée*. Y a-t-il dépendance ? Y a-t-il une source commune (Socrate) ?

Socrate, envoyé d'un dieu

Platon nous présente Socrate comme un homme essentiellement religieux, qui lui-même se présente comme « envoyé » par « le dieu »¹⁴⁷ en vue de persuader les hommes de ne plus s'occuper de leur corps, mais de leur âme, et de s'efforcer de la rendre « aussi bonne que possible »¹⁴⁸. Possédant « la science propre à l'homme »¹⁴⁹ — et de cela, « le dieu » lui-même est témoin¹⁵⁰ —, Socrate sait que l'homme est son âme¹⁵¹, et que se connaître soi-même en la partie la plus divine de son âme, c'est connaître le divin, le dieu¹⁵².

Socrate croit à la puissance des *δαίμονες*, qui sont dieux, et il enseigne leur existence¹⁵³. Cependant cet homme essentiellement religieux, dont toute la mission atteste la présence en lui d'une réalité supérieure, d'un *δαίμων*, et qui sans cesse rappelle à l'homme qu'il doit s'occuper de ce qu'il y a en lui de plus profond, de plus « divin », cet homme apparaît, aux yeux de ceux qui sont responsables de la Cité, comme un athée. Ne dit-il pas que « si nous sommes raisonna-

147. Voir *Apologie de Socrate*, 31 a : « à moins que le dieu, prenant souci de vous, ne vous envoyât quelqu'un pour me suppléer. En tout cas, vous pouvez vous convaincre que je suis bien, moi, un homme donné à la ville par la divinité... ».

148. *Loc. cit.*, 30 b ; cf. 31 b.

149. *Op. cit.*, 20 d.

150. *Loc. cit.*, 20 e : « le témoin qui attestera ma science, c'est le dieu (*τὸν θεὸν*) qui est à Delphes ».

151. Cf. *Alcibiade*, 130 a ss. ; *Phédon* 115 c-116 a ; *Lois* V, 726 a ; *Rép.* V, 469 d-e.

152. Cf. *Alcibiade*, 133 c, cité ci-dessous, pp. 47-48.

153. *Apologie de Socrate*, 27 c-d : « tu declares que je crois à la puissance des démons, et que j'enseigne leur existence, que ce soient d'ailleurs des démons anciens ou nouveaux. Oui, je crois à la puissance des démons (...). Mais si je crois à la puissance des démons, il faut bien, nécessairement, que je crois aussi aux démons, n'est-il pas vrai ? (...) Alors, si j'admets l'existence des démons, comme tu le declares, et si, d'autre part, les démons sont dieux, à quel-que titre que ce soit, n'ai-je pas raison de dire que tu parles par énigmes et que tu te moques de nous ? Tu affirmes d'abord que je ne crois pas aux dieux, et ensuite, que je crois à des dieux, du moment que je crois aux démons ! ».

bles, ce qu'il y aurait de mieux à faire, d'abord, ce serait de reconnaître qu'au sujet des dieux, nous ne savons rien, ni sur eux-mêmes, ni sur les noms dont ils s'appellent eux-mêmes » ?¹⁵⁴ Prenant ses distances par rapport aux mythes et aux dieux de la religion d'État, Socrate est accusé « de corrompre les jeunes gens, de ne pas croire aux dieux auxquels croit la cité et de leur substituer des divinités nouvelles »¹⁵⁵. En réalité, il y croit « comme n'y croit aucun de [ses] accusateurs »¹⁵⁶.

Platon nous montre encore Socrate soucieux d'ouvrir l'intelligence de ses interlocuteurs pour leur faire découvrir l'existence d'une première Intelligence, d'un premier *Noῦς* :

voici qu'un jour j'entendis faire une lecture dans un livre qui était, disait-on, d'Anaxagore et où était tenu ce langage : « C'est en définitive le *νοῦς* qui a tout mis en ordre, c'est lui qui est cause de toutes choses ». Une telle cause fit ma joie ; il me sembla qu'il y avait, en un sens, avantage à faire du *νοῦς* une cause universelle : s'il en est ainsi, pensai-je, ce *νοῦς* ordonnateur, qui justement réalise l'ordre universel, doit aussi disposer chaque chose en particulier de la meilleure façon qui se puisse...¹⁵⁷

Il y a, sans aucun doute, un lien profond entre Socrate et Anaxagore ; mais en raison des critiques des Sophistes, Socrate doit aller plus loin qu'Anaxagore. Aussi Platon, dans le *Phédon*, lui fait-il dire qu'après s'être réjoui d'avoir trouvé chez Anaxagore l'affirmation du *νοῦς* principe d'ordre et cause de toutes choses, il a été fort déçu de constater qu'Anaxagore n'accordait au *νοῦς* aucun rôle dans les causes particulières de l'ordre des choses, mais alléguait à ce propos l'action de l'air, de l'eau, « et quantité d'autres explications déconcertantes »¹⁵⁸.

154. *Cratyle*, 400 d.

155. *Apologie de Socrate*, 24 b-c. Aristophane présente Socrate comme rejetant absolument les dieux de la religion populaire. E. Derenne note que si l'on prenait le texte des *Nuées* à la lettre, le Socrate de la comédie ne serait pas « un athée au sens moderne du mot. Il nierait l'existence des dieux de l'État, mais il admettrait celle d'autres divinités. Mais telle ne semble pas avoir été la pensée d'Aristophane », et il faut prendre dans toute leur force les paroles que ce dernier fait dire à Socrate : « D'abord, les dieux n'ont pas cours chez nous » (*Nuées*, 247). « Le Socrate d'Aristophane est donc un véritable athée » (E. DERENNE, *Les procès d'impiété...*, pp. 94 et 95).

156. *Apologie de Socrate*, 35 d.

157. *Phédon*, 97 b-c.

158. 98 c. En réalité, poursuit le Socrate de Platon, c'est dans les Idées que se trouve « la vérité des êtres » (99 e) et la causalité.

Platon (427-347) : le Bien-en-soi et l'Un-en-soi

La position de Platon, en ce qui concerne le problème de Dieu, est complexe. De nombreux auteurs ont souligné cette difficulté et ont proposé une interprétation ¹, ou du moins indiqué ce qui leur paraissait le plus original dans la pensée théologique de Platon ². Quelle que soit la diversité de ces interprétations, il reste vrai que ce qu'il y a de plus original chez Platon, c'est sa découverte des Formes idéales, qui lui permet d'avoir un accès immédiat au « divin » et de préciser qu'au delà des Formes idéales, il y a le Bien-en-soi et l'Un, qui semble bien être pour lui le Dieu suprême. Nous sommes donc en présence d'un regard très nouveau sur le divin et Dieu ³.

Notons ici quelques moments de cette grande et longue découverte du divin et de Dieu, dont on peut dire qu'elle est à la fois au cœur et au sommet de toute la philosophie de Platon.

Relevons d'abord ce passage de *l'Alcibiade*, qui est comme une ébauche de « voie d'intériorité », par l'âme, voie que nous retrouverons du reste, sous une autre forme, au terme de l'œuvre de Platon (dans les *Lois*) :

l'âme aussi, si elle veut se connaître elle-même, doit regarder une âme, et, dans cette âme, la partie où réside la faculté propre à l'âme, la σοφία, ou

1. Voir à ce sujet l'enquête de G. François dans *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots θεός, δαίμων dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, pp. 295 ss. Cicéron disait déjà : « il serait trop long de parler de l'inconséquence de Platon qui, dans le *Timée*, nie que l'on puisse donner un nom à l'auteur de ce monde et qui, par contre, dans les livres des *Lois*, estime qu'il ne convient pas du tout de s'inquiéter de la nature de dieu. Quant au fait qu'il veut que dieu soit incorporel (...), comment cela peut être, il n'y a pas moyen de s'en faire une idée. (...) Le même, et dans le *Timée* et dans les *Lois*, dit que le monde est dieu, et aussi le ciel, et les astres et la terre et les âmes et les dieux que nous avons reçus par décision des ancêtres. Toutes opinions évidemment fausses en soi et qui se contredisent fortement » (*De natura deorum*, I, XII, 30, éd. M. van den Bruwaene, pp. 82 ss.).

2. Mentionnons en particulier l'étude de Fr. Solmsen : *Plato's Theology*. Le P. Festugière souligne que la doctrine de Platon fonde philosophiquement notre parenté avec Dieu. « Il y a réellement, entre l'homme et le divin, parenté de nature, parce que l'homme, c'est le νοῦς, parce que le divin, c'est l'Idée, et que le νοῦς et l'Idée sont composés de principes identiques » (*L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, p. 51 ; en ce sens on peut dire que c'est chez Platon que, « pour la première fois et d'une manière si décisive qu'elle s'impose à jamais, l'homme est orienté vers l'éternel, le divin »). Cependant, selon cette doctrine, c'est l'homme seul qui « s'introduit dans le νοῦς divin », et non pas Dieu qui l'y amène. « L'homme se fait dieu, mieux, il est dieu. Il lui suffit de reconnaître sa nature (...). Dieu ne parle pas à l'homme. C'est impossible chez Platon pour lequel l'Idée du Bien n'est le terme de l'homme qu'en tant que cause finale sans être, en même temps, Intelligence » (*op. cit.*, p. 53).

3. Il est bien évident que cette découverte des Formes idéales, du Bien-en-soi et de l'Un implique toute une purification de l'homme en vue de parvenir à la contemplation. Platon est

encore tel autre objet qui lui est semblable. (...) Or, dans l'âme, pouvons-nous distinguer quelque chose de plus divin que cette partie où résident la connaissance et la pensée (τὸ εἰδέναι... καὶ φρονεῖν) ? (...) Cette partie-là en effet semble toute divine et celui qui la regarde, qui sait y découvrir tout ce qu'il y a en elle de divin, un dieu et une pensée (θεόν... καὶ φρόνησιν), celui-là a le plus de chance de se connaître lui-même⁴.

Dans le *Cratyle* est posée la question du nom même des « dieux » : comment justifier ce nom de « dieux » qu'on leur a donné ?⁵ Socrate répond :

A mon avis, les premiers habitants de la Grèce croyaient seulement aux dieux qui sont aujourd'hui ceux de beaucoup de Barbares : le soleil, la lune, la terre, les astres et le ciel. Les voyant tous agités d'un mouvement et d'une course perpétuelle, c'est d'après cette faculté naturelle de courir (*théin*) qu'ils les nommèrent dieux (*théoi*)⁶.

Mais au delà de ces explications étymologiques fantaisistes, Platon, pour fonder en réalité la signification propre des noms, pose les Formes idéales : « Devons-nous dire ou non qu'il existe quelque chose de beau en soi et bien en soi, et de même pour chacun des êtres particuliers ? »⁷

Le Père Festugière souligne que « ce ne sont pas des considérations religieuses qui ont conduit Platon à la doctrine des Idées : c'est la nécessité d'atteindre à un savoir sûr. Et la nécessité d'atteindre à ce savoir dépendait elle-même d'un besoin plus profond encore et plus

très sensible à cet aspect, et accorde une grande importance au rôle éducateur de la parole (*ἐπιφθόη* : cf. *Charmide*, 176 a), au sens du mythe religieux, à l'inspiration comme élément cathartique, à la révélation (voir par exemple *Banquet*, 210 a). Pour tous ces aspects qui ne nous concernent pas immédiatement ici, voir P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses* ; Y. BRÈS, *La psychologie de Platon*, pp. 343 ss. ; H. JOLY, *Le renversement platonicien. Logos, Epistémè, Polis*. E. R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, ch. 7.

4. *Alcibiade*, 133 c. Suit un passage (cité par Eusèbe dans la *Préparation évangélique*) qui manque dans les manuscrits mais qui ne semble plus, actuellement, être considéré comme une interpolation (cf. G. FRANÇOIS, *Le polythéisme...*, p. 264, note 1) : « comme les vrais miroirs sont plus clairs, plus purs et plus lumineux que le miroir de l'œil, de même le dieu est plus pur et plus lumineux que la partie la meilleure de notre âme (...). C'est donc le dieu qu'il faut regarder : il est le meilleur miroir des choses humaines elles-mêmes pour qui veut juger de la qualité de l'âme, et c'est en lui que nous pouvons le mieux nous voir et nous connaître ».

5. *Cratyle*, 397 c.

6. 397 c-d. Voir 400 d ss. Ce que le discours (*λόγος*) « a de vrai est poli et divin, et habite là-haut avec les dieux, tandis que le faux reste en bas avec le commun des hommes » (408 c).

7. 439 c.

radical : le besoin de connaître la vraie Justice pour réformer la cité en fonction de cette Justice »⁸. Mais il ne faut pas oublier que la recherche de l'âme, plus fondamentale que celle des Idées, est bien une recherche religieuse, et que cette recherche religieuse demeure toujours présente dans la doctrine de Platon. Du reste, il est bien évident que les Idées sont « divines », et que Platon, face aux Sophistes, veut réhabiliter la grandeur de l'attitude religieuse et montrer le bien-fondé de l'existence des dieux. La nécessité d'atteindre à un savoir sûr n'est pas étrangère à l'attitude religieuse. L'*ἐπιστήμη* platonicienne n'est-elle pas liée à la *θεωρία* et n'est-elle pas radicalement théologie ? La vraie Justice n'est-elle pas elle-même divine et dépendante de Dieu ? Platon, en bon philosophe, cherche la « voie d'accès » aux dieux, au Dieu suprême, et par là il « démythise », pour montrer la transcendance de Dieu. N'est-ce pas là le but même de sa philosophie : découvrir où est le divin et ce qu'est Dieu ? On peut dire que si les premiers Physiciens étaient partis de la considération du mouvement pour poser l'*ἄρχή*, l'Absolu, Platon, en réfléchissant sur le monde intelligible (éternel et « divin ») immanent à notre *νοῦς* et le déterminant, est conduit nécessairement à découvrir le Principe qui unifie les Formes idéales et les dépasse, les transcende : le Bien, l'Un⁹. Certes, ce n'est pas l'Un-Bien, source de toute intelligibilité et de tout être, que Platon, établissant les lois de la Cité juste, propose immédiatement « pour satisfaire les exigences de la pensée » et parer en même temps à la menace grandissante des matérialistes athées¹⁰. Distinguons en effet deux grands moments dans la réflexion théologique de Platon ; le premier qui, du *Banquet* au *Philèbe*, décrit l'ascension vers le Beau, le Bien, l'Un ; le second qui, dans le *Timée* et les *Lois*, trouve l'explication de la réalité sensible dans l'Âme du monde, et démontre l'existence des dieux en démontrant celle de l'Âme du monde et des âmes des astres¹¹. Entre

8. *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, p. 156.

9. « De même que les réflexions des *physikoi* sur le monde sensible, écrit le P. Festugière, avaient conduit à regarder comme Dieu la cause explicative des phénomènes, de même les réflexions de Platon sur le monde intelligible devaient-elles le conduire à tenir pour le vrai Dieu la Cause explicative des Idées » (*loc. cit.*). Cette remarque, si intéressante qu'elle soit, est-elle tout à fait exacte ? Les premiers Physiciens, en effet, cherchent plutôt, soit un fondement, soit un Absolu. L'*ἄρχή* est-il premièrement cause *explicative des phénomènes* ? De même, le Dieu véritable que cherche Platon n'est-il pas davantage ce que l'âme contemple, ce qui finalise les exigences profondes du *νοῦς*, que la Cause *explicative des Idées* ?

10. A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 159.

11. Selon le P. Festugière, dans le *Timée* Platon n'obéit pas à des considérations religieuses : « Cette fois encore, c'est un besoin de science qui l'a guidé (...) Avec l'âge, Platon aspirait da-

ces deux grands moments, il y a un changement de perspective très net.

Dans le *Banquet*, Socrate raconte qu'avant d'avoir rencontré Diotime il soutenait, suivant l'opinion commune, que l'amour (*Ἔρως*) est un grand dieu (*μέγας θεός*)¹²; mais Diotime lui enseigna que l'amour n'est pas un dieu, qu'il est un grand *daïmôn* (*δαίμων μέγας*). Tout ce qui est démonique est intermédiaire (*μεταξύ*) entre le dieu et le mortel. Le rôle du *daïmon* est de transmettre aux dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes ce qui vient des dieux (prières et sacrifices des hommes, ordonnances des dieux et rétribution des sacrifices)¹³. L'amour est donc un lien, celui qui unit l'homme au Bien-en-soi et au Beau-en-soi. Et parce qu'il est un intermédiaire, il ne peut être dieu. Le dieu, pour Platon, est parfait et n'a pas besoin de chercher un achèvement : « il n'y a pas de dieu qui s'occupe à philosopher, ni qui ait envie

vantage à voir la Cité juste établie dans le concret, il portait plus d'attention à certains phénomènes de la nature (...). Bref, pour ces raisons et pour d'autres, Platon entend d'expliquer à son tour la réalité visible » (*op. cit.*, p. 158). En revanche, on a lieu « de penser que, dans le cas des *Lois*, des considérations proprement religieuses ont guidé Platon » (p. 159). « Puisqu'on institue des lois parfaites, et puisque ces lois ont à traiter du culte — qui est (...) chose d'État —, il convient que les dieux reconnus par ces lois, auxquels ces lois prescrivent de rendre culte, soient éminemment des dieux vrais : sans quoi les lois ne seront plus justes, et l'on fera quelque chose d'épouvantable en légiférant sur ces dieux comme s'ils étaient réels » (pp. 158-159).

12. *Banquet*, 201 e.

13. 202 e. Cf. 203 a : « Le dieu ne se mêle pas à l'homme ; pourtant, la [nature démonique] rend possible aux dieux d'avoir, en général, commerce avec les hommes et de les entretenir, pendant la veille comme dans le sommeil ». Sur l'usage que fait Platon du mot *δαίμων* (qui, étymologiquement, signifie « celui qui distribue une part : *μοῖρα* », voir A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative...*, pp. 272-273 ; voir aussi G. FRANÇOIS, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots θεός, δαίμων, d'Homère à Platon*. G. François note que *δαίμων* est, à deux reprises, employé concurremment avec *θεός* pour désigner un dieu suprême et personnel » (*op. cit.*, p. 303 ; cf. *Politique* 272 e et 274 b, in *op. cit.* p. 271 et 272), mais que d'une manière générale le mot *δαίμων* « désigne l'être surnaturel qu'avant de s'incarner, toute âme a obtenu du sort ou choisi librement. Cet être a pour mission de veiller à l'accomplissement de la destinée de l'homme dans lequel il habite ; après la mort, il doit le conduire jusqu'aux demeures d'Hadès » (*op. cit.*, pp. 342-343). Le rapport entre *daïmon* et *moira* reste problématique, et lié aux conjectures les plus diverses. Cependant on peut noter que la signification de *daïmon* a subi une évolution, du fait que l'intériorité de la personne est vue, à travers l'évolution des Grecs, sous des rapports différents. *Moira* est « la part de chacun » (même dans un sens très matériel chez Homère). Mais les dieux peuvent intervenir dans les décisions humaines et provoquer un état d'égarement mental (perte de l'autonomie : *Atê*). Ainsi, les dieux interviennent dans les affaires humaines en modifiant le comportement de l'homme . C'est aussi « la part qui revient à chacun », mais qui, souvent, peut lui enlever la

d'acquérir le savoir (car il le possède) »¹⁴. L'homme au contraire peut, par *Ἐρωξ*, être conduit progressivement à la contemplation de ce qui est beau par soi seul,

beauté à laquelle, premièrement, une existence éternelle appartient, qui ignore génération et destruction, accroissement et décroissement ; qui, en second lieu, n'est pas belle en ce point, laide en cet autre, pas davantage belle tantôt et tantôt non, ni belle non plus sous tel rapport et laide sous tel autre, pas davantage belle ici et laide ailleurs, en tant que belle aux yeux de tels hommes et laide aux yeux de tels autres ; et ce n'est pas tout encore : cette beauté, il ne se la représentera pas avec un visage par exemple, ou avec des mains, ni avec quoi que ce soit d'autre qui appartienne à un corps, ni non plus comme un discours ou comme une connaissance, pas davantage comme existant en quelque sujet distinct, ainsi dans un vivant soit sur la terre soit au ciel (...) ; mais il se la représentera plutôt en elle-même et par elle-même, éternellement jointe à elle-même dans l'unicité de la forme, tandis que les autres choses belles participent toutes de celle dont il s'agit...¹⁵

Ce beau en soi, que l'on ne peut approcher qu'en multipliant les négations, négations qui le soustraient à tout changement, à toute relativité, à toute représentation imaginative ou intellectuelle, à toute formalité accidentelle¹⁶, est appelé le « beau divin » (*τὸ θεῖον καλλόν*)¹⁷. L'homme à qui il est donné de contempler ce « Beau en lui-même, dans la vérité de sa nature, dans sa pureté, sans mélange », celui-là devient « cher à la divinité » (*θεοφιλεῖ*) et capable de s'immortaliser¹⁸.

Pour contempler la Beauté véritable, il faut que, négligeant « les choses d'en-bas »¹⁹, l'âme se ressouvienne de ce qu'elle a vécu dans

« responsabilité » sociale. La résonance personnelle (subjective ?) de l'*Atê* serait un des aspects de la *moira*. C'est le passage de l'unité morale de l'individu (tribu ou famille dans le sens le plus vaste) à l'unité physique (par l'influence d'Hésiode et fort probablement aussi de Théognis) que va modifier la vision de l'intériorité et, par là, de la *moira* et du *daïmon*. Ainsi *moira* exprimerait de plus en plus un lien de nécessité justicière et *daïmon* la présence divine qui veille à l'accomplissement du destin. Voir à ce sujet E.R. DODDS, *Les Grecs et l'Irrationnel*, ch. 1 et 2.

14. *Banquet*, 204 a.

15. 211 a-b.

16. Cf. ci-dessous, note 117.

17. 211 e.

18. 212 a.

19. *Phèdre*, 249 d.

son état primitif, « lorsqu'elle s'associait à la promenade d'un dieu (...), qu'elle levait la tête vers ce qui est réellement réel »²⁰. Le *Phèdre* décrit cette vision du Beau « resplendissant à voir »²¹ et la recherche, par chacun, de « son propre dieu » à qui il emprunte son activité, « pour autant qu'il est possible à l'homme de participer à la divinité »²².

Le dieu lui-même doit sa divinité à ce qu'il contemple. Platon le dit clairement : « Seule la pensée du philosophe est ailée ; car les grands objets auxquels constamment par le souvenir elle s'applique dans la mesure de ses forces, sont justement ceux auxquels, parce qu'il s'y applique, un dieu doit sa divinité »²³. Platon établit une similitude entre « la pensée d'un dieu, en tant qu'elle se nourrit d'intellection et de savoir sans mélange » et « la pensée de toute âme qui se soucie de recevoir l'aliment qui lui convient, lorsqu'avec le temps elle a fini par apercevoir la réalité »²⁴. La pensée d'un dieu, comme celle du sage, doit contempler les réalités véritables.

Platon reconnaît que n'ayant du dieu ni une expérience, ni une intellection suffisante, nous nous en forgeons une idée, celle d'« un vivant immortel qui possède une âme, qui possède aussi un corps, mais tous deux naturellement unis pour une durée éternelle »²⁵. De toutes les choses qui ont rapport au corps, c'est « l'aile » qui a le plus largement part au divin. « Or le divin, c'est ce qui est beau, sage (*σοφόν*), bon, avec tout ce qui est du même ordre »²⁶.

20. *Phèdre*, 249 c ; cf. 252 e. Voir aussi 248 c : « Toute âme qui, en faisant partie du cortège d'un dieu, a eu quelque vision des réalités véritables, est jusqu'à la révolution suivante exempte d'épreuve ».

21. 250 b.

22. 253 a.

23. 249 c.

24. 247 d.

25. 246 d. Platon ajoute aussitôt : « Là-dessus cependant, qu'il en soit et qu'on en parle comme il plait à la Divinité (*τῷ θεῷ*) ». Cf. *Lettre VIII*, 354 e ; *Lois*, X, 886 d, où Platon emploie le pluriel : plaire « aux dieux » (*θεοῖσιν*). — L'immortalité de la divinité est affirmée avec force dans le *Phédon*, où Socrate parle de la divinité comme de « l'Idée même de la Vie » (*αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος*) qui, étant immortelle, est incorruptible (106 d-e).

26. 246 d e. Cf. 278 d : l'appellation de « sage » (*σοφόν*) ne sied qu'à la divinité (*θεῷ νόρῳ*). Voir *Philèbe*, 33 b : la vie d'intelligence et de sagesse (*τὸν τοῦ νοῦ καὶ φρονεῖν βίον*) est la plus divine (*θειότατος*) de toutes. Voir aussi *Politique*, 309 c : « Si, à propos du beau, du bien, du juste et de leurs contraires, une opinion réellement vraie et ferme vient à s'établir dans les âmes, je dis que c'est quelque chose de divin réalisé dans une race démonique ».

Si Platon accepte la tradition religieuse²⁷, il n'hésite pas à critiquer certaines traditions religieuses, celles par exemple qui se rattachent à Homère ou à Hésiode : « c'est faire le plus grand des mensonges sur les êtres les plus augustes » que de parler d'Ouranos et de Kronos comme Hésiode en parle ; et quand bien même les récits d'Hésiode seraient vrais, ils seraient aussi dangereux pour l'éducation que tous les combats entre dieux imaginés par Homère²⁸. Comment faut-il donc parler des dieux lorsqu'on est fondateur d'État et non poète ? Quels sont les modèles qu'il faut suivre pour parler des dieux ?²⁹ « Il faut toujours représenter Dieu (ὁ θεός) tel qu'il est (...). Or Dieu n'est-il pas essentiellement bon (ἀγαθός) ? »³⁰. Or ce qui est bon n'est nuisible en rien, mais bienfaisant ; il est cause (αἴτιον) de ce qui se fait de bien, et par conséquent il n'est pas cause de toutes choses : « pour les biens, nul autre que lui n'en est l'auteur ; mais pour les maux, il faut en chercher la cause ailleurs qu'en Dieu »³¹.

Dieu est un être simple³² et non multiple, mais il se présente aux hommes sous des aspects multiples.

27. Voir par exemple *Phèdre*, 230 a, où Platon, par la bouche de Socrate, dit qu'il s'« en rapporte à la tradition ». Voir aussi 246 a : « Celui qui dans le ciel est le grand chef de file, Zeus, lançant son char ailé, s'avance le premier, ordonnant toutes choses en détail et y pourvoyant. Il est suivi par une armée de dieux et de démons qui est ordonnée en onze sections. Hestia en effet reste à la maison des dieux, toute seule... » Le P. Festugière relève ici un emprunt à l'astrolâtrie chaldéenne (voir *Études de philosophie grecque*, pp. 58 ss.).

28. Voir *République*, II, 378 a-e ; 379 d ss. ; 381 d-e ; 383 a-c.

29. 379 a : οἱ τίποτι περι θεολογίας τίνας ἄν εἶν. Il semble bien que ce soit ici qu'apparaît pour la première fois le mot *θεολογία*, qui est, dans ce contexte, employé comme une explicitation de *μυθολογεῖν*. Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation...*, II, p. 598.

30. 379 a. Cf. *Protagoras*, 341 e : « Dieu (θεός) seul possède le privilège [d'être bon] ». Voir aussi *Timée*, 29 e-30 a.

31. *République*, II, 379 c. « Pour Platon, note le P. Festugière, l'idée de Dieu est nécessairement liée à celle du bien » (et c'est pourquoi il y a dualisme chez Platon : voir *Études de philosophie grecque*, p. 74). Ce n'était pas là, ajoute le P. Festugière, « une notion banale en Grèce. Le sentiment général du Grec est que les maux, comme les biens, ont Dieu pour cause, et qu'il les faut donc accepter avec résignation (...). Ce qu'appelle l'idée de *θειόν*, pour le Grec classique, c'est l'attribut de puissance. Platon y ajoute celui d'excellence : l'Âme du monde (ou les Âmes des astres) est bonne d'une totale excellence (*Lois*, X, 899 b) (...) ; le Démonurge, qui personnifie l'Âme du monde, est un Dieu bon (*Timée* 29 a) (...). Platon (...) a nettement conscience d'introduire un élément nouveau dans la notion de *θειόν*, un élément qui s'oppose à l'opinion commune » (*op. cit.*, pp. 74-75). Cette bonté de Dieu, pour Platon, est une bonté « cosmique si l'on peut dire. Dieu (exactement l'Âme du monde) est bon en tant qu'il est le principe du mouvement régulier du monde, donc de l'ordre du monde. Dieu est bon en tant qu'Ordonnateur. Sous cet aspect il est bon nécessairement » (p. 75).

32. 380 d.

Dieu, s'il est bon, est absolument parfait. Il ne peut donc se transformer, car il se transformerait nécessairement en quelque chose de pire, puisqu'il ne lui manque rien en beauté et en vertu. « Chacun des dieux, étant le plus beau et le meilleur possible, garde toujours et invariablement la forme qui lui est propre »³³.

Enfin, un dieu ne peut avoir l'intention de mentir ni en parole, ni en action. Car le « vrai mensonge », qui est ignorance, est détesté des dieux et des hommes³⁴. Dieu est donc « absolument simple et vrai en actions et en paroles »³⁵.

Au livre VI de la *République*, Platon montre comment le philosophe, « qui vit avec ce qui est divin et ordonné (*θείω καὶ κοσμίω*), devient ordonné et divin, autant qu'il est possible à l'homme »³⁶. Son rôle est de façonner l'État sur le modèle divin, en tournant son regard « vers le juste, le beau et le tempérant (*σώφρον*) par nature »³⁷ et vers l'idée du Bien (*ἀγαθῶν ἰδέα*), qui est l'objet de la science la plus haute et de laquelle la justice et les autres vertus tirent leur utilité³⁸. Ce Bien à cause duquel toute âme agit, on « devine » ce qu'il est, mais sans en avoir la certitude ni pouvoir se reposer sur une solide croyance (*πίστει*), comme on peut le faire pour les autres choses³⁹. Son existence, cependant, ne fait aucun doute : « Nous affirmons l'existence du Beau en soi, du Bon en soi... »⁴⁰.

Platon distingue le Bien en soi et ce qui provient de lui, qui est également dieu : le dieu dont la lumière unit nos yeux aux objets visibles, autrement dit le soleil, est « le fils du Bien, que le Bien a engendré à sa propre ressemblance, et qui est, dans le monde visible, par rapport à la vue et aux objets visibles, ce que le Bien est dans le monde intelligible, par rapport à l'intelligence et aux objets intelligibles »⁴¹. Quant à l'Idée du Bien, elle est ce qui « communique la vérité aux objets connaissables et à l'esprit la faculté de connaître » ; elle est la cause de la science et de la vérité⁴². Le Bien n'est pas une *οὐσία* ; il dépasse l'*οὐσία* en puissance et en majesté⁴³.

33. 381 c.

34. Voir 382 a c.

35. 382 e.

36. *République*, VI, 500 c d.

37. 501 b.

38. 505 a.

39. 505 e.

40. 507 b.

41. 508 c.

42. 508 e.

43. 509 b. Cf. *L'Être* I, p. 210.

En exposant le mythe de la caverne, Platon réaffirme :

Aux dernières limites du monde intelligible est l'idée du Bien, qu'on n'aperçoit qu'avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause universelle de tout ce qu'il y a de bien et de beau ; que dans le monde visible, c'est elle qui a produit la lumière et le dispensateur de la lumière ; et que dans le monde intelligible, c'est elle qui dispense et procure la vérité et l'intelligence, et qu'il faut la voir pour se conduire avec sagesse soit dans la vie privée, soit dans la vie publique⁴⁴.

Ce Bien est, de l'être, ce qu'il y a de plus brillant (τοιῦ ὄντος τὸ φαινότατον)⁴⁵. Ce Bien s'identifie avec Dieu en ce qu'il a de plus « divin ».

Si la dialectique ascendante du *Banquet* conduit au Beau en soi, et celle de la *République* au Bien en soi, celle du *Philèbe* aboutit, à partir d'une analyse de la notion de plaisir, puis de bien, « à une théorie de l'Un, principe formel unifiant toute Forme »⁴⁶. Le Bien du *Philèbe* n'est pas celui de la *République*, dont nous venons de voir qu'il est au delà de τὸ ἰδέσθαι, donc au delà des Formes idéales ; le Bien du *Philèbe* est encore un mélange, un composé de beauté, de *symm-*

44. *République*, VII, 517 c. Notons que juste avant d'affirmer que l'Idée du Bien est ce qui dispense vérité et intelligence, Platon venait de faire cette remarque : « Dieu (θεός) sait si [ma pensée] est vraie » (517 b). Cf. *Phèdre*, 266 b, à propos des dialecticiens : « ai-je raison, ou non, de les désigner ainsi ? Dieu (θεός) le sait ! ». *Apologie de Socrate*, 42 a : « De mon sort ou du vôtre, lequel est le meilleur ? Personne ne le sait, si ce n'est la divinité (τῶ θεῷ) ». *Lois*, XI, 913 d : « quelle peine mérite cette faute ? De la part des dieux (θεῶν), Dieu (ὁ θεός) seul le sait ». *Eutyphron*, 4 e : ceux qui pensent qu'il est impie de la part d'un fils de poursuivre son père, « c'est à tort qu'ils pensent savoir ce que la divinité estime pieux ou impie » (Platon emploie ici τὸ θεῖον, qui semble devoir être interprété ici comme un terme collectif : cf. G. FRANÇOIS, *op. cit.*, p. 265 ; R. MUGNIER, *Le sens du mot θεός, chez Platon*, pp. 25 ss.). Platon parle aussi de ce que la divinité aime ou n'aime pas : le brigand ne peut être aimé des dieux (θεῶν) (*Gorgias*, 507 e) ; de la science qu'elle possède (voir *Parménide*, 134 c-e). La divinité « attire où il lui plaît l'âme des humains » (*Ion*, 536 a). « Les dieux ne sauraient négliger quiconque s'efforce de devenir juste et de se rendre, par la pratique de la vertu, aussi semblable à la divinité qu'il a été donné à l'homme » (*Rép.*, X, 613 a-b ; cf. *Lois*, IV, 716 d : celui qui est tempérant sera aimé de la divinité, car il lui ressemble ; voir ci-dessous, p. 61).

45. *Rép.*, VII, 518 c.

46. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 263. Entre la *République* et le *Philèbe*, le *Parménide* affirme la transcendance absolue de l'Un (en renforçant les négations du *Banquet* : cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation...*, IV, pp. 84-86), mais sans dire explicitement qu'il est dieu.

tria et de vérité⁴⁷, et donc encore une Forme, susceptible d'une définition⁴⁸. Ce qui, dans le *Philèbe*, correspond au Bien de la *République*, c'est l'Un-principe, « pour autant que cet Un limite et détermine non pas l'infinité des singuliers sensibles, mais la multiplicité des espèces et des genres ; dès lors, constitué par cette seule notion de l'unité unifiante, supérieur à toute essence, il demeure d'une certaine manière inconnaissable, puisqu'aussi bien, principe de l'intelligibilité, il la domine »⁴⁹.

Si le Bien de la *République* est « cause universelle de tout ce qu'il y a de bien et de beau », « cause de la science et de la vérité », et s'identifie à Dieu, l'Un du *Philèbe* semble bien s'identifier à la Cause universelle, qui, étant sagesse et Intelligence (*σοφία καὶ νοῦς*)⁵⁰, possède par là même « la vie la plus divine »⁵¹. L'Un du *Philèbe* semble donc identique au Bien de la *République* ; Platon, du reste, affirme dans le *Philèbe* que si le *νοῦς* humain n'est pas identique au Bien, le *Νοῦς* véritable et divin, au contraire, l'est⁵².

Il semble donc qu'on puisse dire avec le Père Festugière que, du *Banquet* au *Philèbe*, « le mouvement vers le divin aboutit normalement au Beau », puis au Bien, puis à l'Un, et que là est « le vrai sommet de la théologie platonicienne, le vrai Dieu de Platon »⁵³. A ce niveau,

47. *Philèbe*, 65 a.

48. Voir *Philèbe*, 31 a. Cette exégèse est celle de Rodier, reprise par le P. Festugière (voir *op. cit.*, p. 204).

49. A. J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 204.

50. *Philèbe* 30 b-c : « il y a dans le Tout (...) beaucoup d'infini, suffisamment de limite et, pour les couronner, une cause qui est loin d'être quelconque et qui, ordonnant et réglant les années, les saisons et les mois, a tout droit d'être appelée sagesse et intelligence ». Cf. 28 c-d : « Tous les sages s'accordent pour s'exalter, à vrai dire, eux-mêmes en affirmant que le *νοῦς* est le roi de notre univers (*οἰκουνοῦ*) et de notre terre. Et peut-être ont-ils raison. (...) Est-ce que l'ensemble des choses, (...) et ce que nous appelons l'univers (*ἅπαντα*), sont, pour nous, régis par la puissance de l'irrationnel, du hasard, de l'aveugle rencontre, ou dirons-nous tout au contraire, comme l'ont dit nos prédécesseurs, que le *νοῦς* et quelque admirable sagesse l'ordonnent et le gouvernement ? »

51. 33 b. Dans cette vie, la Divinité est dépeinte comme étant au-dessus de tout état affectif (cf. *loc. cit.*). « Un tel privilège, écrit le P. Festugière, ne peut lui venir que de son unité même, de ce qu'elle est absolument incompressible, absolument soustraite, de ce fait, à tout processus de génération et de destruction » (*op. cit.*, p. 205). L'Idée, elle, « pâtit du moins en ceci que, sous l'action de l'Un déterminant, elle 'vient à son être' déterminé d'essence une » (*ibid.*).

52. *Philèbe*, 22 c : cf. 28 b.

53. Voir A. J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, pp. 264-265 : « Puisque le monde des Formes, conçu sous l'aspect d'une pluralité d'intelligibles hiérarchisés, ne tient et l'intelligibilité et l'existence que de sa participation au Bien-Un, ce monde n'est divin que secondairement. En

« le Dieu qu'on cherche à atteindre est radicalement étranger au sensible, n'a rapport qu'avec les intelligibles »⁵⁴, et en le découvrant on n'explique pas immédiatement le monde : l'univers sensible n'est pas intégré dans l'intelligibilité⁵⁵.

La perspective qui s'ouvre avec le *Timée* est nouvelle. La découverte de l'ordre planétaire, qui domine la pensée de Platon dans la dernière partie de sa carrière, a pour conséquence directe que « le divorce radical de l'Intelligible immuable d'une part, le Sensible toujours muable d'autre part », ne peut plus rendre compte de la réalité des choses : « Il existait désormais un Sensible non pas absolument immuable, du moins soumis à des lois certaines : un Sensible qui, par conséquent, devenait objet de science »⁵⁶. Du même coup, « le monde sensible trouve son explication »⁵⁷, et il la trouve dans une Ame pourvue d'un *νοῦς*. « L'objet qu'on veut atteindre, du moins immédiatement, a changé. Ce n'est plus l'Un unifiant les Idées. Dieu est maintenant l'Intellect qui meut le monde d'un mouvement ordonné »⁵⁸. Cet intel-

rigueur de terme, ce qui est Dieu strictement, c'est ce qui est le plus être, c'est donc le Principe unifiant ».

54. *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, p. 137.

55. Cependant, il est peut-être exagéré de dire qu'on ne regarde alors l'univers sensible que « comme un obstacle à la montée vers Dieu » (*loc. cit.*, p. 138) ; car dans le *Banquet* on se sert de la beauté des corps pour s'élever à la beauté des âmes et, de là, au Beau-en-soi. Dans le *Philèbe*, c'est évidemment moins explicite.

56. A.-J. FESTUGIÈRE, *Études de philosophie grecque*, p. 53.

57. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, p. 138.

58. *Op. cit.*, p. 139 ; cf. *Timée*, 30 a ss., 34 a, 40 a-b. Le P. Festugière souligne la restriction : « du moins immédiatement » ; car l'union à l'Ame-Intellect n'exclut pas la contemplation de l'Un : elle peut n'être qu'une étape. « L'ordre du monde mène à la connaissance de l'Ame-Intellect. A son tour, puisque cet Intellect contemple les intelligibles, il peut mener aux intelligibles et, d'Idée en Idée, élever jusqu'à l'Un. L'union de notre intellect à l'Intellect du monde sert ainsi d'intermédiaire vers une contemplation encore plus haute » (*op. cit.*, pp. 142-143). Le P. Festugière reconnaît cependant que « si Plotin, comme il paraît, a su accomplir la synthèse des deux modes de contemplation, celui de la *République* et celui du *Timée* », on doit se demander ce qu'il en est de Platon. « A vrai dire, on ne trouve dans les dialogues aucun texte explicite sur ce point, mais il semble que les *Lois* fournissent une indication, dans le passage du livre XII relatif à la théologie astrale, au cours de l'exposé sur le programme d'éducation des gardiens des lois » (p. 143). Après avoir donné une exégèse de ce texte, le P. Festugière conclut : « Selon cette exégèse, il serait légitime de croire que Platon, à la fin de sa vie, aurait achevé la synthèse des deux modes de contemplation. Le but final est toujours l'Un. Mais, pour parvenir à l'Un, il n'est plus requis maintenant de faire abstraction du monde, puisque le monde, grâce à l'Ame, participe lui aussi à l'intelligibilité » (p. 144). Ainsi, la contemplation du monde conduirait à celle des Idées, et c'est en étant guidé par l'Intellect du monde qu'on atteindrait « le Dieu suprême, qui est l'Un » (p. 145).

lect divin, qui contemple les Idées, se porte vers le Bien, et c'est pourquoi « le mouvement qu'il cause (par l'Ame) a tendance à reproduire ce Bien : le Bien est donc la Cause Finale de la révolution de l'Ou-ranos »⁵⁹.

L'Ame du Monde, qui imite « le Vivant parfait et intelligible »⁶⁰, est divine. Platon, dans le *Timée*, ne dit pas explicitement qu'elle est dieu, mais il le prouvera au livre X des *Lois*. Du reste, comment pourrait-il en être autrement, puisque le Monde auquel elle commande et qui lui obéit⁶¹, et qui est l'image du Vivant intelligible, est lui-même dieu⁶² ; puisque, également, le ciel « unique et solitaire », qui n'a besoin de rien autre, « mais se connaît et s'aime suffisamment », ce ciel que l'Ame meut directement, est lui-même un « dieu bienheureux » ?⁶³ Les astres « qui parcourent le ciel » sont eux-mêmes des dieux. L'Ame du monde est donc dieu, incontestablement⁶⁴.

Sans faire ici une étude détaillée du *Timée*, faisons cependant quelques remarques à propos de la manière dont Platon explique la genèse du monde. En premier lieu, Platon part de la division de l'être éternel qui est au delà de la génération, et de l'être qui est toujours engendré et qui n'est jamais réellement. Il y a donc une opposition entre

59. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation...*, II, p. 145.

60. Cf. *Timée*, 39 e.

61. 34 c.

62. Voir 34 a-b : « tel fut (...) le calcul du Dieu qui est toujours, à l'égard du Dieu qui devait naître un jour ». 92 c : « nous avons atteint le terme de notre discours sur le Monde. Ayant admis en lui-même tous les êtres vivants mortels et immortels et entièrement rempli de la sorte. Vivant visible qui enveloppe tous les vivants sensibles, Dieu sensible formé à la ressemblance du Dieu intelligible, très grand, très bon, très beau et très parfait, le Monde est né : c'est le Ciel (*οὐρανὸς*) qui est un et seul de sa race ».

63. 34 b.

64. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Études de philosophie grecque*, p. 55 : « le double caractère de cette Ame en tant qu'Intellect ordonné aux Intelligibles et en tant qu'*ἀρχή* éternelle des mouvements célestes l'oblige à la tenir pour Dieu ». Quant au Démon, le P. Festugière estime qu'il relève du mythe, non de la dialectique. Voir *Contemplation...*, p. 266 ; *La révélation...*, II, p. 148 : le monde est, pour les anciens, une donnée éternelle. « La question que Platon se pose — une fois admise la fiction de la genèse — est celle du *comment* ; comment s'est fait le passage du chaos à l'ordre ? ». Mais nous sommes en pleine fiction, et le chaos est un état supposé. En réalité, « il n'y a pas eu de chaos primitif, donc point de genèse : dès lors, il n'est aucunement besoin d'un Démon. Tout ce qui concerne le Démon est du domaine du mythe » (p. 149). Ainsi, d'après, le P. Festugière, le Démon, qui ne doit pas être confondu avec le « réellement être », éternel et divin, ne serait qu'un « double mythique de l'Ame du Monde » (voir *La révélation...*, II, pp. 104 et 145 ss. ; *Études de philosophie grecque*, pp. 25 et 54-55, *Contemplation...*, p. 478 : « le Démon est une sorte de *deus ex machina* »).

l'être-qui-est-toujours et l'engendré, qui n'est jamais réellement. Le premier est « pensé », il est atteint par l'intelligence ; le second est objet d'opinion ⁶⁵.

Platon affirme ensuite que tout ce qui est engendré est engendré nécessairement par une cause, car il est impossible que ce qui implique une génération soit sans cause. Puis il passe immédiatement au « Démiurge », en affirmant que chaque fois que le Démiurge tient ses regards fixés sur ce qui est toujours identique à soi-même, il réalise quelque chose de beau (tandis que s'il regardait ce qui est engendré, ce qu'il produirait ne serait pas beau). Autrement dit, pour produire quelque chose de beau, il doit regarder ce qui demeure identique à soi-même (le Modèle éternel).

A partir de la division de l'être et de l'exigence de poser un démiurge pour tout ce qui est engendré, Platon se pose la question à l'égard de l'univers : est-il engendré ? A-t-il existé toujours ? A cela il faut répondre que, parce qu'il est visible et tangible, l'univers est engendré ; il est donc nécessairement, comme on l'a dit plus haut, engendré par l'action d'une cause déterminée. Cependant, Platon reconnaît que « découvrir l'auteur et le père de cet univers est un grand exploit, et [que], quand on l'a découvert, il est impossible de le dire (ἀέπειν) à tous » ⁶⁶.

Platon raisonne ensuite par mode d'hypothèse : si le *cosmos* est beau, et si le Démiurge est bon, le Démiurge regarde le Modèle éternel, le plus beau des intelligibles, le Vivant absolu contenant tous les vivants intelligibles ⁶⁷. Or il est « évident pour tous » que le Démiurge contemple le Modèle éternel, et donc que le *cosmos* a été fait en conformité avec ce qui est objet de l'intelligence, car le *cosmos* « est la plus belle des choses, et le Démiurge la meilleure des causes » ⁶⁸.

Nous sommes donc en présence ici d'une première découverte d'une cause invisible (qui n'est évidemment pas, dans la pensée de Platon, le Dieu suprême, le Bien en soi) à partir de la considération de l'univers comme « visible » et « tangible » (et donc comme engendré), et comme la plus belle des choses engendrées ⁶⁹. Cette découverte ne

65. *Timée*. 27 d ss.

66. 28 c.

67. Voir 30 d-31 b.

68. 29 a.

69. Sans vouloir faire ici une étude sur la manière dont Platon a découvert la causalité et l'utilise (étude qui impliquerait également que l'on précise le lien qu'il y a chez lui entre causalité

se réalise pas immédiatement à partir de ce qui est mû (engendré), ni à partir de l'ordre, mais à partir du visible et du beau (le visible et le beau impliquant respectivement l'engendré et l'ordre). Cette découverte se fait au moyen du principe de causalité efficiente au niveau du devenir (du devenir artistique) le Démiurge étant « la meilleure des causes ».

Ajoutons que ce qui est vrai de l'univers vivant (« Vivant unique qui contient en soi tous les vivants »⁷⁰) est vrai du corps vivant de l'homme, considéré comme un « microcosme »⁷¹ dont toutes les parties sont harmonieusement unies en vue d'un tout parfait, de ce qu'il y a de meilleur et de plus beau⁷².

Si le corps de l'homme est magnifié d'une façon si étonnante, c'est évidemment parce qu'il est le réceptacle de l'âme. Si le monde visible et le corps visible, si le monde dans sa beauté et le corps humain dans son harmonie, exigent de poser le Démiurge, l'âme nous permet de poser immédiatement la divinité : et non seulement elle prouve la divinité, mais elle nous montre comment nous pouvons entrer en communion avec elle :

Le dieu a fait cadeau à chacun de nous [d'une âme intelligente et immortelle] comme d'un génie divin. C'est le principe dont nous avons dit qu'il demeure dans la partie la plus élevée de notre corps. Or nous pouvons affirmer très véritablement que cette âme nous élève au-dessus de la terre, en raison de son affinité avec le ciel, car nous sommes une plante non point terrestre, mais céleste. Et en effet c'est du côté du haut, du côté où eut lieu la naissance primitive de l'âme, que le Dieu a suspendu notre tête,

et participation), renvoyons seulement à quelques lieux où il évoque explicitement la « cause », la « raison » de cause, la diversité des causes : *Phédon*, 98 b-e, 99 b (« on n'est pas en état de discerner qu'autre chose est la réalité de la cause, autre chose ce sans quoi la cause ne serait jamais cause ») ; *Philèbe*, 26 e (« tout ce qui naît [πάντα τὰ γινόμενα] naît [γίγνεται] par l'action d'une cause [...] Or la nature du producteur [ποιῶντος] ne diffère en rien, sinon nominalement, de celle de la cause ; et n'a-t-on pas le droit de dire que la cause et le producteur ne font qu'un ? ») ; *Lois*, X, 891 e (cité ci-dessous, p. 64) ; 897 a (ci-dessous, p. 65) ; *Timée*, 29 d (« disons donc pour quelle cause celui qui a formé la γένεσις et l'univers, les a formés ») ; 44 c ; 46 d-e (distinction des causes) ; 57 c ; 68 e-69 a (de nouveau, distinction des causes : celles qui sont « divines », et qu'il faut rechercher en vue d'acquérir une vie bienheureuse, et celles qu'il faut rechercher en vue des autres)...

70. *Timée*, 69 c.

71. Voir à ce sujet A. OLERUD, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*. Voir aussi E. JEAUNEAU, *A propos de l'homme-microcosme*, in JEAN SCOT, *Homélie sur le Prologue de Jean*, Appendice VII, pp. 336 ss.

72. Voir notamment *Timée*, 69 c ss.

qui est comme notre racine et, de la sorte, il a donné au corps tout entier la station droite. (...) Quand un homme a cultivé en lui-même l'amour de la science et des pensées vraies, quand, de toutes ses facultés, il a exercé principalement la capacité de penser aux choses immortelles et divines, un tel homme, s'il parvient à toucher la vérité, il est sans doute absolument nécessaire que, dans la mesure où la nature humaine peut participer à l'immortalité, il puisse en jouir entièrement. Car sans cesse il rend un culte à la divinité ; car il entretient toujours en bon état le dieu qui habite en lui : il est donc fatal qu'il soit heureux singulièrement ⁷³.

Les mouvements qui ont de l'affinité avec le divin qui est en nous, ce sont les pensées du Tout et ses révolutions circulaires. Ce sont elles que chacun doit suivre : les révolutions relatives au devenir, qui ont lieu dans notre tête et qui ont été troublées, il faut les redresser par la connaissance de l'harmonie et des révolutions du Tout : que celui qui contemple se rende semblable à ce qu'il contemple, en conformité avec la nature principielle (*κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν*) et que, s'était ainsi rendu semblable à elle, il atteigne pour le présent et pour l'avenir, l'achèvement parfait de la vie que les dieux ont proposée aux hommes ⁷⁴.

73. *Timée*, 90 a-c ; cf. 47 a-c.

74. *Timée*, 90 d. Sur la ressemblance de l'homme à Dieu, voir ci-dessous, p. 68 et note 112.

— Remarquons que, dans le *Timée*, en marge de l'explication qu'il propose de la genèse des dieux — « tant ceux qui accomplissent une révolution visible, que ceux qui se rendent visible dans la mesure où ils le veulent » (41 a) —, Platon ne fait que renvoyer, pour « les autres divinités », aux récits traditionnels. Voir 40 d-41 a : « Quant aux autres divinités (*δαίμόνων*), raconter et connaître leur genèse est une tâche qui nous dépasse, et il faut faire confiance à ceux qui en ont parlé avant nous. Descendant de ces dieux, à ce qu'ils disaient, ils connaissaient sans doute exactement leurs aïeux. Et il est impossible de ne pas accorder créance à des enfants des dieux, même quand ils en parlent sans démonstrations vraisemblables, ni rigoureuses. Mais il faut les croire, comme le veut l'usage, quand ils assurent qu'ils débitent là leurs histoires de famille. Voici donc pour nous, d'après eux, la généalogie de ces dieux-là. Océan et Thétys ont été les enfants de Gaïa et d'Oùranos et de ceux-là sont nés Phorkys, Kronos, Rhéa et ceux qui vont avec eux. De Kronos et de Rhéa sont nés Zeus, Héra, et tous ceux qu'on dit frères de ceux-là, et enfin les autres, descendants de ces derniers ». Cf. *Cratyle*, 402 b-c. Platon a cependant recours, dans les *Lois* (713 c-d, cf. ci-dessous, note 79), au mythe de Kronos, déjà exposé dans le *Politique* (269 a ss.). Notons d'autre part qu'au début du *Timée*, après avoir bien précisé que le sujet à traiter ne sera pas « un mythe fabriqué à plaisir, mais un λόγος vrai » (26 e), Socrate recommande d'invoquer les dieux, ainsi que le veut la coutume ; et Timée renchérit : « Mais oui, Socrate, tous les hommes, pour peu qu'ils participent tant soit peu à la sagesse (*σωφροσύνης*), quand ils sont sur le point d'entreprendre une affaire petite ou grande, invoquent toujours de quelque façon la divinité (*θεόν*). Et pour nous, qui allons discourir sur le Monde, dire comment il est né ou s'il n'est pas né du tout, à plus forte raison nous faut-il, si nous ne perdons pas tout à fait l'esprit, appeler à l'aide les dieux et les déesses (*θεοὺς καὶ θεᾶς*), les prier que nos propos soient toujours, en tout ce qui les touche, conformes avant tout à leur pensée... » (27 c-d). Quelle valeur ont, pour Platon, ces récits traditionnels ? Il est sans doute difficile de le dire, car si la mythologie populaire ne semble plus guère compter à ses yeux, il garde cependant une vénération pour les « anciens ». Dans le *Philèbe*,

Au livre X des *Lois*⁷⁵, Platon montre comment réfuter les arguments des impies qui rejettent l'existence des dieux. Nous sommes ici en présence d'un effort « apologétique » visant à démontrer par des raisons concluantes l'existence des dieux, à persuader qu'ils prennent soin de l'univers dans ses moindres détails et qu'ils sont « trop excellents pour se laisser séduire par des présents et tourner contre la justice »⁷⁶.

par la bouche de Socrate, ne disait-il pas : « les anciens, qui valaient mieux que nous et vivaient plus près des dieux... » (16 c) ? Mais ce qui lui importe ici, c'est de prouver la divinité du Ciel et des astres.

75. N'oublions pas le point de départ des *Lois* (624 a : « Est-ce un dieu | ...| ou quelqu'un des hommes, celui à qui vous faites remonter l'agencement de vos lois ? » ; cf. II, 662 c ss.) à mettre en parallèle avec *République* IV, 427 b : « c'est à Apollon, le dieu de Delphes, à dicter les plus importantes, les plus belles, les premières des lois ». Voir aussi *Lois* V, 738 b ; IV, 712 b : il faut « appeler le dieu à la préparation de la cité(...) ; puisse-t-il venir à nous propice et bienveillant pour disposer avec nous la cité et les lois » ; cf. 713 a. — Remarquons que, pour Platon, c'est au législateur qu'il appartient de prouver l'existence des dieux (cf. *Lois*, X, 888 d ; 891 b ; et ci-dessus, note 11).

76. *Lois*, X, 885 d. Clinias souligne l'importance de l'enjeu : « il importe grandement de donner autant que nous le pourrons de force persuasive à nos affirmations, qu'il y a des dieux et des dieux bons, honorant la justice bien plus que ne l'honorent les hommes ; nous aurions là, j'ose dire, pour l'ensemble de nos lois, l'introduction la plus belle et la plus efficace » (887 b). L'Athénien cherche « comment ne pas apporter d'irritation à prouver (λέγοι) que les dieux existent » (887 c). A ceux dont la pensée dépravée refuse l'existence des dieux, il faut s'adresser avec douceur : « Mon fils, tu es jeune (...) ; ni toi seul ni tes amis ne fûtes les premiers initiateurs d'une telle opinion sur les dieux ; il y a toujours plus ou moins d'esprits que possède cette maladie. J'en ai connu beaucoup et voici ce que je puis te dire : jamais aucun de ceux à qui l'on a, dès leur jeunesse, inculqué l'opinion que les dieux n'existent pas, n'est parvenu à la vieillesse en demeurant dans une telle pensée » (88 b-c ; cf. *Rép.*, I, 330 d-e), même s'il s'est fait d'eux une idée fautive, en prétendant que les dieux ne s'occupent pas des hommes ou qu'il est facile de les fléchir par l'encens et les prières (888 c). — Concernant cette sorte d'« homélie » par laquelle commence la démonstration de Platon, et où il fait état des traditions existantes (homélie qui « est, en fait, la preuve par le consentement universel et qui deviendra un lieu commun dans la théologie hellénistique »), le P. Festugière fait remarquer que les dieux nommés par Platon ne sont pas ceux de l'Olympe mais les astres (887 e), dont, jusqu'au IV^e siècle, il n'avait jamais été question dans les cultes grecs officiels. De plus, les agenouillements et prosternations dont parle Platon ne sont pas des attitudes grecques, mais sont celles des Barbares d'Orient. Ainsi, dans ce passage des *Lois*, « ni l'objet de culte ni le geste d'adoration ne sont grecs : ils sont barbares. Il s'agit de l'astrolâtrie chaldéenne et de la προσκύνησις en usage à Babylone et chez les Perses, et ce n'est que (...) pour renforcer son argument en montrant tous les peuples unis dans une commune adoration des dieux-astres, que Platon étend aux Grecs ces pratiques orientales. (...) Sur le point de justifier, par des preuves scientifiques (la preuve du mouvement) la divinité des astres, il invoque une donnée de fait : la religion astrale, qui est établie partout. Il ne se trompe que sur le 'partout'. Cette religion existe, mais seulement en Chaldée » (A.-J. FESTUGIÈRE, *Études de philosophie grecque*, pp. 57-58). Pour le P. Festugière, « il est légitime de croire que Platon a justifié en raison un culte existant (en Chaldée) plutôt qu'il n'a voulu créer de toutes pièces de nouveaux objets divins » (*op. cit.*, p. 64 ; cf. p. 56). Le P. Festugière souligne que tout se tient dans la dernière période de la phi-

Au dire de certains « modernes », en effet, toutes choses seraient l'œuvre de la nature et du hasard ⁷⁷. D'autres prétendent même (Platon vise probablement Critias) que les dieux sont eux-mêmes des produits de l'art, l'art des législateurs ⁷⁸. Devant une impiété si largement répandue, il importe au plus haut point, « si faible que soit la part de persuasion applicable en de tels sujets », souligne Clinias, de trouver les arguments capables de « soutenir la doctrine traditionnelle affirmant l'existence des dieux » ⁷⁹.

philosophie de Platon, et que « tout est commandé par la découverte purement grecque de la régularité des mouvements célestes, lesquels (...) sont susceptibles d'être représentés par des courbes géométriques dont les mathématiciens grecs, et eux seuls (...) ont défini les propriétés et construit la figure. Dès lors, la doctrine de la divinité du ciel et des astres, partant la religion astrale de Platon, pourrait être expliquée par le seul progrès interne de la réflexion platonicienne. L'Ame du monde est divine, et divines sont aussi les âmes des astres. En conséquence le monde, ζῶον animé par cette Ame, est divin et de même les astres. Tout dépendrait de la nouvelle théorie de l'Ame, cause première du mouvement » (*op. cit.*, pp. 55-56). Il semble cependant que les choses se comprennent mieux si l'on admet que « les arguments de Platon, depuis le *Phèdre* jusqu'aux *Lois*, [visent] non pas tant à créer une religion nouvelle qu'à justifier en raison une religion préexistante » (*op. cit.*, p. 56). Le processus serait le suivant : « Les Grecs ont reçu, des Chaldéens, le culte des astres. Eudoxe a fait connaître ce culte à Platon. Il a identifié les dieux babyloniens des mois avec les douze dieux de l'Olympe. Or, ce même Eudoxe est aussi le savant qui, par l'hypothèse des sphères homocentriques, a expliqué le mouvement des planètes... » (*ibid.*).

77. *Lois*, X, 888 e.

78. 889 e. Telle était en effet la théorie de Critias : cf. ci-dessus, p. 38.

79. 890 d. Cf. *Sophiste*, 216 c : la classe des philosophes n'est pas plus facile à discerner que celle de la divinité. *Timée*, 28 c, cité ci-dessus, p. 59). Cf. 29 c : « Si (...) en beaucoup de points, sur beaucoup de questions concernant les Dieux et la naissance du Monde, nous ne parvenons pas à nous rendre capables d'apporter des raisonnements cohérents de tout point et poussés à la dernière exactitude, ne vous en étonnez pas. Mais si nous vous en apportons qui ne le cèdent à aucun autre en vraisemblance, il faut nous en féliciter, nous rappelant que (...) nous ne sommes que des hommes, en sorte qu'il nous suffit d'accepter en ces matières un mythe vraisemblable, et que nous ne devons pas chercher plus loin ». Voir aussi *Critias*, 107 a-b : « parler des Dieux à des hommes (...), et paraître leur en parler pertinemment, c'est plus facile, semble-t-il, que de nous parler des mortels, à nous-mêmes qui sommes mortels. Car, lorsqu'il s'agit des Dieux, l'ignorance et l'incapacité totales des auditeurs à vérifier l'exactitude de nos récits, rendent la tâche grandement aisée à ceux qui doivent en parler ». Et Critias précise : nous ne disons que des « imitations » et des « images » (μίμησις [...] καὶ ἀπεικασίαν) ; et quand nous ne savons rien de précis, nous nous contentons d'images indécisées et trompeuses. Ainsi, « s'il s'agit des choses célestes et divines (τὰ οὐράνια καὶ θεῖα), nous sommes satisfaits même si ce qu'on en dit n'a qu'une petite ressemblance avec elles ; mais pour les choses mortelles et humaines, nous les soumettons à une critique serrée » (107 b-d). Voir également *Lois*, IV, 713 a : à Clinias qui demande quel est le dieu « qui règne en vérité sur les êtres en possession de leur λόγος » et dont l'Athénien vient de dire qu'il faut prononcer le nom, ce dernier répond en suggérant : « Ne devons-nous pas recourir encore un peu au mythe, si nous voulons éclairer avec quelque justesse de ton la question actuellement soulevée ? » (*ibid.*). Puis il expose le mythe : « Nous avons reçu une tradition (...). Kronos, dit-on, savait qu'aucun homme ne peut, de par sa nature, régler en maître absolu toutes les affaires huma-

Pour Platon (qui parle par la bouche de l'Athénien), la source des erreurs concernant la véritable *οὐσία* des dieux⁸⁰ est de considérer comme « premier », au sens le plus fort, les réalités sensibles (feu, eau, terre, air) en considérant que l'âme n'en est qu'un produit postérieur⁸¹; autrement dit, c'est de considérer comme premier ce qui est dernier, et inversement : « la cause première de toute génération et de toute destruction, ce n'est pas comme première, c'est comme dernière née que l'ont représentée ces doctrines qui façonnèrent les âmes à l'impiété ; et ce qui est dernier, elles l'ont mis premier »⁸². Car ils ont ignoré la nature et la puissance de l'âme ; ils n'ont pas vu son origine, qui la fait première, antérieure à tous les corps et principe de leurs changements et de leur arrangement. En réalité, tout ce qui est apparenté à l'âme a existé avant ce qui appartient au corps⁸³. Et si l'âme est parmi les « premiers », elle existe, plus que tout le reste, par nature. Il faut donc démontrer que l'âme est antérieure au corps⁸⁴.

Dans son argumentation, l'Athénien examine en premier lieu, en suivant un ordre génétique, les diverses espèces de mouvement. Le plus parfait d'entre eux, le dixième, est celui « qui meut soi-même et autrui, mouvement qui s'adapte à toutes actions et toutes passions et dont on peut dire vraiment qu'il est la source de tout changement et de tout mouvement dans l'univers »⁸⁵. Si ce mouvement est le plus

nes sans se gonfler de démesure et d'injustice (...). Le dieu, dit-on, dans son amour extrême pour les hommes, mit à notre tête la race des démons (...). Ce discours prétend, maintenant encore, et en cela il dit vrai, que dans les cités où règne non un dieu, mais un mortel, les citoyens ne peuvent se soustraire aux maux et aux peines ; nous devons au contraire, pense-t-il, imiter par tous les moyens la vie légendaire du temps de Kronos et obéir à tout ce qu'il y a en nous d'immortel... » (713 a-e).

80. 891 e.

81. 891 c. Cf. XII. 967 b-d ; c'est cela, souligne Platon, qui suscita les multiples accusations d'athéisme (*ἀθεϊότητα*) et les injures des poètes, comparant les philosophes aux chiennes qui aboient à la lune (967 c ; cf. *Rép.* X, 607 b 7).

82. *Lois*, X, 891 e.

83. 892 a. Ainsi, le *νοῦς*, l'art, la loi sont antérieurs au dur, au mou, au léger, et les premières actions et productions (*ἔργα καὶ πράξεις*) sont, en tant que premières, œuvres de l'art, alors que celles de la nature, et cela même qu'on nomme à tort nature, est postérieur et ne doit son origine qu'à l'art et au *νοῦς* (892 b-c).

84. 892 c. Pour pouvoir le faire, il faut d'abord invoquer les dieux (893 b). Cf. IV, 712 b ; *Timée*, 48 d. *Critias*, 108 d.

85. 894 a. Selon le P. Festugière, cette argumentation est une reprise et un développement de « la preuve du *Phèdre* sur le mouvement » (*Études de philosophie grecque*, p. 55 ; cf. p. 63). Voir *Phèdre* 245 c ss. : « toute âme est immortelle. Ce qui en effet se meut soi-même est immortel (...) ce qui est principe de mouvement, c'est ce qui se meut soi-même ; or cela, il n'est

parfait, c'est qu'il est premier, et par sa genèse et par sa force⁸⁶. « Principe universel et premier des mouvements, soit pour ce qui était immobile, soit pour ce qui est mû, le mouvement qui se meut lui-même est (...) nécessairement le plus ancien et le plus puissant de tous les changements »⁸⁷. Or « le mouvement capable de se mouvoir lui-même » n'est-il pas la définition même de ce qui, « dans notre parler à tous, a pour nom 'âme' ? »⁸⁸ L'âme est donc « le plus ancien de tous les êtres, du moment que nous l'avons démontrée principe du mouvement »⁸⁹. Et si nous affirmons que l'âme est cause de tout, qu'elle « administre et gouverne du dedans toutes choses mues où que ce soit », nous devons nécessairement affirmer qu'elle administre aussi le ciel⁹⁰.

Mais cette âme est-elle unique, ou y en a-t-il plusieurs ? Il y en a au moins deux : « celle qui ne peut faire que du bien et celle qui est capable de faire le contraire »⁹¹.

La causalité de l'âme s'exerce par ses propres mouvements : souhait, réflexion, prévoyance, délibération, opinion vraie ou fausse, plaisir ou peine, confiance ou crainte, aversion ou désir (*στίργουσαν*). Chaque fois qu'elle s'adjoint le *νοῦς* divin, elle est vraiment divine et guide toutes choses à leur propre rectitude et félicité ; mais si elle s'associe à la déraison (*ἀνοία*), elle engendre tous les effets contraires⁹². C'est évidemment à l'âme la meilleure, pleine de sagesse et de vertu, qu'appartient la maîtrise du ciel, de la terre et de la révolution circulaire ; si la translation universelle du ciel et de tout ce qu'il contient est de même nature que le mouvement et les raisonnements du *νοῦς*, c'est alors l'âme la meilleure qui prend soin de l'univers entier et le guide⁹³.

Mais quelle est la nature du mouvement du *νοῦς* ? C'est un mouvement circulaire⁹⁴. L'âme étant le moteur universel, la transla-

pas possible, ni qu'il s'anéantisse, ni qu'il commence d'exister : autrement, le ciel entier, la génération entière venant à s'affaïsser, tout cela s'arrêterait... ».

86. 894 e.

87. 895 b.

88. 896 a.

89. 896 b.

90. 896 d-e.

91. 896 e.

92. 897 a-b.

93. 897 c.

94. Voir 898 a-b. Voir aussi *Lois*, XII, 966 d-e : « il y a deux [preuves] (...) qui conduisent à la croyance aux dieux (...). L'une, c'est ce que nous avons dit de l'âme : qu'elle précède de

tion circulaire du ciel est dirigée et réglée soit par l'âme la plus excellente, soit par son opposée⁹⁵. L'âme qui meut le soleil, et qui est invisible comme celle de tout vivant⁹⁶, doit être regardée comme une divinité ; de même, nous devons affirmer que l'âme ou les âmes qui sont causes des mouvements des astres, de la lune, des saisons, sont des divinités ; l'univers est donc « plein de dieux »⁹⁷.

Une telle argumentation doit suffire à convaincre les incrédules ; mais il faut encore, à ceux qui admettent l'existence des dieux tout en niant qu'ils se soucient des affaires humaines, prouver que les dieux s'occupent des hommes. Le point de départ du raisonnement est le suivant : si tu crois qu'il y a des dieux, c'est sans doute qu'une sorte d'affinité entre leur nature et la tienne te porte à les honorer et à croire à leur existence. Mais voyant le désordre qui règne et ne voulant pas accuser les dieux, tu conclus qu'ils ne s'occupent pas des hommes⁹⁸. Platon répond en s'appuyant sur la bonté plénière des dieux : « ils sont bons d'une totale excellence (ἀγαθοί [...] πᾶσαν ἀρετήν) »⁹⁹ et ce qui leur est le plus propre, c'est de veiller sur l'univers¹⁰⁰. « Les dieux savent, voient, entendent tout, et rien ne peut leur échapper de ce que saisit la sensation et la science »¹⁰¹ ; sinon, il faudrait dire que les dieux sont négligents ou paresseux, ce qui serait contraire à toute piété

loin, en âge et en divinité, tous les êtres à qui le mouvement, une fois né, a procuré leur flux incessant d'οὐσία. La seconde est la translation si ordonnée des astres, et de tous les autres corps que gouverne le *νοῦς*, organisateur de l'univers ». Cf. 967 d-e : « Il est impossible que s'établisse, en aucun mortel, un ferme respect des dieux, s'il n'a saisi les deux vérités que nous venons d'énoncer, à savoir, que l'âme est la plus ancienne de toutes les choses engendrées, et qu'elle ne peut mourir, mais commande à tous les corps ; et s'il n'a, d'autre part, admis l'existence, dans les astres, de l'intellect, conducteur des êtres, après s'être assimilé les sciences préalablement nécessaires... ».

95. *Lois*, X, 898 c. Selon le P. Festugière, « il n'est point question ici du dualisme platonicien » (voir *Études de philosophie grecque*, p. 73). L'*Épinomis* (988 d) professera la même doctrine. « Ce qui est posé, écrit le P. Festugière, c'est un dilemme : et, dans la solution de ce dilemme, on affirme le triomphe du bien, c'est-à-dire l'excellence du mouvement de l'univers, excellence due à une Ame bonne » (*op. cit.*, p. 74).

96. Cf. *Lois*, X, 898 d e : « Le soleil, dont tout homme voit le corps, mais l'âme, personne, pas plus d'ailleurs que celle d'aucun autre corps vivant ou mort ; il y a plutôt grande chance que ce genre d'être nous soit naturellement insaisissable par quelque sensation corporelle que ce soit, et ne se révèle qu'à l'intellect ».

97. *Loc. cit.*, 899 a-b ; cf. ci-dessus, p. 19, note 43.

98. 899 e 900 b.

99. 900 d.

100. *Ibid.*

101. 901 d.

et à toute vérité ¹⁰². Le Dieu « suprêmement sage, qui veut et peut prendre soin de tout » ¹⁰³ dans le plus petit détail, Platon l'appelle « notre Roi » ¹⁰⁴.

Ces dieux qui gouvernent sans cesse l'univers entier ¹⁰⁵ sont établis dans une justice incorruptible ¹⁰⁶. Ce qui nous sauve, nous qui sommes le troupeau de ces dieux, c'est « la justice, la tempérance, la prudence » dont une faible partie est logée en nous, mais « dont la demeure est dans les puissances des âmes divines » ¹⁰⁷.

Un autre passage des *Lois*, qui a été maintes fois repris ¹⁰⁸, nous éclaire sur la conception platonicienne de Dieu. Se référant à une « antique parole » ¹⁰⁹, l'Athénien déclare solennellement que « le dieu qui a dans ses mains le commencement, la fin et le milieu de tous les êtres, va droit à son but parmi les révolutions de la nature, et ne cesse d'avoir à sa suite la Justice, qui venge les infractions à la loi divine » ¹¹⁰. Évoquant alors l'« abandon de Dieu » auquel se con-

102. Voir 901 e, 902 c, 903 a.

103. 902 e.

104. 904 a. Les vivants mortels sont la propriété des dieux (902 b ; cf. 906 a : « nous sommes, nous, le troupeau de ces dieux... »). Voir aussi *Phédon*, 62 b ; « ce sont des dieux, ceux sous la garde de qui nous sommes, et nous les hommes, nous sommes une des propriétés des dieux ». 62 d : « c'est sous la garde de la Divinité que nous sommes, et en nous elle a une de ses propriétés ». 63 b : «... ces chefs excellents que sont les dieux... » ; et 67 a : nous devons passer notre vie à nous purifier de tout contact avec le corps, « jusqu'au jour où Dieu aura lui-même dénoué nos liens ». — L'idée du Dieu berger se retrouve dans le mythe du *Politique*, 271 d-e, 274 b.

105. *Lois*, X, 905 b.

106. 907 b.

107. 906 b. Un peu plus loin, Platon énumère les six espèces de fautes (correspondant aux trois causes d'impiété) qui peuvent se commettre contre les dieux : parmi ceux qui rejettent l'existence des dieux, certains sont justes, et donc moins pervers que d'autres chez qui, au rejet des dieux, vient s'ajouter la faiblesse devant le plaisir et la douleur, ainsi que la ruse. De même, la croyance à la négligence des dieux et la croyance aux dieux corruptibles engendrent chacune deux espèces de fautes : voir 908 b ss.).

108. *Lois*, IV, 715 e ss. ; voir la note 2 de Diès, pp. 65-66.

109. On a généralement considéré que Platon s'inspirait ici d'un vers orphique (KERN, *Orph. Fragm.*, n° 21 a, p. 91) : Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δὲκ πάντα τίτκται, vers qui, d'après Eusèbe (*Préparation évangélique*, III, 9) se trouve chez Porphyre (cf. KERN, n° 168, p. 201) et que l'on trouve aussi à la fin du *De mundo* (401 a 26 ss., trad. Tricot, p. 203). L'auteur du *De mundo* cite ensuite le passage des *Lois*, mais ne fait pas de rapprochement explicite entre le texte de Platon et le vers orphique. L. Moulinier estime qu'il n'est pas évident du tout que Platon se souvienne ici de ce vers ; pour lui, Platon s'inspirerait plutôt d'un passage de Démosthène : voir L. MOULINIER, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, pp. 76 ss.

110. *Lois*, IV, 715 e-716 a.

damne l'homme qui « enflamme son âme de démesure (*ὑβριώς*) »¹¹¹, l'Athénien résume la conduite « qui plaît à Dieu et qui lui fait cortège (*φίλη καὶ ἀκόλουθος θεῶν*) » et exprime du même coup, en s'opposant à la maxime de Protagoras, ce que Dieu doit être pour les hommes :

au semblable, s'il garde la mesure, le semblable sera un ami, tandis que les êtres démesurés ne le sont ni entre eux ni aux êtres qui ont de la mesure. Or, pour nous, Dieu doit être la mesure de toutes choses (*πάντων χρημάτων μέτρον*), au degré suprême et beaucoup plus (...) que ne l'est, prétend-on, l'homme. Ainsi, pour se rendre cher à un tel être, il faut soi-même, de toutes ses forces et autant qu'on le peut, devenir tel à son tour ; et en vertu de ce *λόγος*, celui d'entre nous qui est tempérant (*σώφρων*) sera l'ami de Dieu, car il lui ressemble¹¹².

Platon dira aussi que « la vérité (*ἀλήθεια*) vient en tête de tous les biens pour les dieux, de tous les biens pour les hommes ; puisse y avoir part dès le début celui qui veut arriver à la félicité et au bonheur, afin de vivre le plus longtemps possible selon la vérité »¹¹³.

On ne peut pas résumer la philosophie de Platon ; car tout en ayant une profonde unité, elle a des orientations diverses, elle implique divers axes de recherche. Il y a d'abord la recherche des Formes idéales, recherche par laquelle l'âme se divinise et découvre sa parenté foncière avec le Beau-en-soi, le Bien-en-soi, l'Un-en-soi. Le philosophe est un contemplatif — ou bien il n'est pas philosophe¹¹⁴. Toute la philoso-

111. 716 a ; cf. *République*, V, 494 c d ; *Alcibiade I*, 104 a-b.

112. 716 c-d. Il s'ensuit que « la plus belle et la plus vraie de toutes les règles (*λόγος*) » est celle-ci : « pour l'homme de bien, sacrifier aux dieux, entrer sans cesse en relations avec eux par des prières, des offrandes et tout l'ensemble du culte divin, c'est le plus beau, le meilleur, le chemin le plus sûr de la béatitude, et de plus cela lui convient souverainement » (716 d). Dans le *Protagoras* (nous l'avons noté plus haut), Platon disait déjà : « Parce que l'homme participait au lot divin (*θείας... μοίρας*), d'abord il fut le seul des animaux à honorer les dieux, et il se mit à construire des autels et des images divines ; ensuite il eut l'art d'émettre des sons et des mots articulés, il inventa les habitations, les vêtements... » (*Protagoras*, 322 a). – Sur la ressemblance et la parenté de l'homme avec Dieu selon Platon, voir E. DES PLACES, *Syngeneia*, pp. 65 ss., en particulier pp. 83 ss. Voir aussi, sur l'*ὁμοίωσις* chez Platon, J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, pp. 8 ss.

113. *Lois*, V, 730 c. Cf. *Phédre*, 348 b : la « plaine de la Vérité » où peut se nourrir ce qu'il y a de meilleur dans l'âme ; *Timée*, 90 c (citée ci-dessus, p. 61).

114. Si le philosophe s'abstrait du monde, « de la nature mortelle et du lieu d'ici-bas où le mal, fatalement, fait sa ronde », c'est pour « s'évader vers là-haut », pour « s'assimiler à Dieu » en le

phie est ordonnée à la contemplation du Beau-en-soi, du Bien-en-soi, de l'Un-en-soi, qui sont pour Platon l'Absolu dont tout dépend d'une manière plus ou moins directe. Le Bien-en-soi, l'Un-en-soi, s'impose à notre intelligence en quête de vérité comme ce qui est nécessaire. On ne peut parler au sens strict de « preuves » nous permettant de poser son existence, mais plutôt d'un « dévoilement », d'une « réminiscence » qui nous permettent de le reconnaître et de le contempler.

Comme il affirme que « Dieu ne se mêle pas à l'homme », mais que « la [nature] démonique » « rend possible aux dieux d'avoir, en général, commerce avec les hommes et de les entretenir pendant la veille comme dans le sommeil »¹¹⁵, de même Platon affirme la transcendance de l'Un, du Bien, du Beau, mais parle d'un « commerce prolongé » et d'une « véritable vie commune » grâce à laquelle « l'objet de son effort », de ses préoccupations, se révèle à l'âme¹¹⁶.

Cette transcendance du Bien, de l'Un, du Beau, Platon l'affirme avec force. Du Beau, qui n'est nulle part, il n'y a ni définition ni science¹¹⁷, et cela parce qu'il est au delà de l'ὄσις¹¹⁸, comme l'affirme très clairement Platon à propos du Bien¹¹⁹. La transcendance de l'Un affirmée dans le *Parménide* renforce encore les négations qui, dans le *Banquet*, faisaient ressortir la transcendance du Beau. De l'Un, aucune connaissance n'est possible : ni démonstration, ni opinion, ni connaissance sensible¹²⁰. A la fin de sa vie, Platon renonce même à nommer ce qu'il avait jusqu'alors nommé le Beau, le Bien, l'Un : il ne le désigne plus

contemplant (*Théétète*, 176 a-b). La négation, souligne le P. Festugière, « n'est pas nihilisme. On fuit pour aller quelque part, là où se trouve 'cette réalité de vie que vivent les dieux' [*Théétète*, loc. cit.] » (*L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, p. 60) ; En s'exerçant à mourir, l'âme « s'en va vers ce qui lui ressemble, vers ce qui est invisible, vers ce qui est divin et immortel et sage, (...) vers le lieu où son arrivée réalise pour elle le bonheur » (*Phédon*, 81 a).

115. *Banquet*, 203 a. Cf. ci-dessus, note 13.

116. Cf. ci-dessous, note 121.

117. Voir *Banquet*, 210 e-211 b (ci-dessus, p. 51). Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 229 : « Le philosophe en est réduit à multiplier les négations. Les deux premières soustraient le Beau à tout changement, les quatre suivantes à toute relativité, les septième et huitième à toute représentation de l'imagination ou de l'intelligence, la dernière enfin à toute formalité accidentelle ».

118. Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation...*, IV, pp. 80 ss.

119. Cf. ci-dessus, p. 54.

120. Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation...*, IV, pp. 84 ss. « L'Idée platonicienne n'a point de sens (...) si l'on refuse d'admettre, au sommet des Idées, un Principe surintelligible, cela précisément dont Platon dit, dans la *République* (VI 509 b), que ce n'est pas une essence... » (*op. cit.*, p. 89).

que comme « l'objet de son effort », sur lequel il avoue n'avoir « rien écrit »¹²¹.

Qui pourrait affirmer que Platon, à la fin de sa vie, ait renié cet effort philosophique de contemplation du Bien-en-soi et de l'Un-en-soi ? Ce qu'on peut dire, c'est qu'il en parle moins. Peut-être en *vit*-il plus, et saisit-il mieux combien l'homme a de peine à maintenir cet effort contemplatif. Ce qui est certain, d'autre part, c'est que le contemplatif, pour Platon, ne peut accepter de demeurer dans sa contemplation de l'Absolu ; il doit, impérativement, revenir à la Cité et par le fait même à l'univers visible, qu'il regarde d'un nouveau regard, car il le voit alors dans la lumière de l'Absolu. N'est-ce pas ce qui explique ces perspectives du *Timée* et des *Lois* ? Ce n'est pas un abandon, mais un regard visant à intégrer le monde visible dans l'Invisible. Car la découverte de la primauté du Bien-en-soi et de l'Un-en-soi n'exclut pas la pluralité des autres Formes, et celle-ci à son tour n'exclut pas un certain absolu du monde visible ; le terme « divin » n'est pas propre au Bien et à l'Un, il a des significations diverses¹²².

On peut même dire que cette découverte du primat absolu du Bien-en-soi, de l'Un-en-soi, donne à Platon une très grande liberté à l'égard

121. Voir le très beau passage de la *Lettre VII*, 341 b-d : « Il y a pourtant une chose que je puis déclarer en ce qui regarde tous ceux qui ont écrit ou écriront en prétendant savoir l'objet de mon effort — qu'ils l'aient entendu de moi, ou d'autres, ou trouvé par eux-mêmes —, c'est qu'il leur est impossible, à mon humble avis, d'y entendre rien. De moi en tout cas il n'y a sur la matière aucun écrit, et il n'est pas à prévoir qu'il y en ait jamais. Elle ne se laisse pas exprimer par des mots, comme d'autres connaissances ; c'est seulement après un commerce prolongé voué à l'objet, une véritable vie commune (*ἑλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γυρομένης περὶ το πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξάφνης*) que subitement — comme au jaillissement de la flamme une clarté s'allume — il apparaît dans l'âme et va désormais s'y nourrir tout seul » (cité, avec une modification, d'après A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, p. 86).

122. Voir *Phèdre*, 246 d e (cité ci-dessus, p. 52) : « le divin, c'est ce qui est beau, savant, bon, avec tout ce qui est du même ordre ». *Phédon*, 80 a-b : « ce qui est divin, immortel, intelligible, ce dont la forme est une, ce qui est indissoluble et possède toujours en même façon son identité à soi-même, voilà à quoi l'âme ressemble le plus ». *Id.*, 83 e : « ce qui est divin et, du même coup, pur et unique en sa forme... » *Id.*, 84 a : « le vrai, le divin, ce qui échappe à l'opinion... » Voir aussi *Politique*, 269 d : « Conserver toujours le même état et les mêmes manières d'être, être éternellement le même, cela ne convient qu'à ce qu'il y a de plus éminemment divin ». Il y a donc des degrés dans le « divin ». Du reste, l'appellation de « divin » est donnée aussi aux prophètes, aux devins, à « tous ceux qu'agite le délire poétique », et par-dessus tout aux hommes d'État, « puisque c'est grâce au souffle du dieu qui les possède qu'ils arrivent à dire et à faire de grandes choses sans rien savoir de ce dont ils parlent » (*Ménon*, 99 c-d ; cf. *Apologie de Socrate*, 22 c ; *Ion*, 534 c-536 a ; *Phèdre*, 244 a-245 b). Dieu a donné à chacun de nous une âme immortelle « comme un génie divin » (*Timée*, 90 a : *δαίμονα*). Sont « des

de la tradition religieuse. Platon ne dit pas que le Bien-en-soi est Zeus ; mais ne cherche-t-il pas à purifier la tradition mythologique ?¹²³ D'autre part, Platon a un souci éducatif ; il veut réprimer l'impiété et répondre aux « athées » en donnant des raisons qui fondent l'affirmation de l'existence des dieux.

Sa pensée, cependant, reste très complexe. Si l'on peut dire avec le P. Festugière que « l'Un-Bien, source de l'intelligibilité et de l'être, est (...) par excellence Dieu »¹²⁴, il reste assez difficile de préciser la hiérarchie des dieux (l'Ame du Monde, *αρχή* éternelle, le Démiurge¹²⁵, le Monde lui-même...) et leur rapport avec les Idées¹²⁶, de même que le lien entre « le divin » et l'Idée¹²⁷, sans parler des rapports entre Dieu (ou les dieux) et l'univers, ni de l'usage alternatif, chez Platon, du singulier et du pluriel quand il parle de Dieu (ou des dieux)¹²⁸.

dieux » les âmes « qui sont bonnes d'une totale excellence » (*Lois*, X, 899 b ; cf. ci-dessus, p. 66).

123. Cf. ci-dessus, p. 53 ; *Apologie de Socrate*, 26 c-d ; 27 c-d ; 35 c-d ; *Banquet*, 202 b-d.

124. *Contemplation...*, p. 266 ; cf. pp. 323 et 478. Cependant, l'identification du Dieu de Platon avec le Bien a été souvent contestée : voir G. FRANÇOIS, *Le polythéisme...*, p. 298 et note 4.

125. « Dieu, écrit le P. Festugière, ne peut être qu'un intelligible ou une réalité supérieure à l'intelligible » (*op. cit.*, p. 266). Or le Démiurge, qui organise le sensible « en fonction du paradigme des Idées », est intermédiaire entre l'Idée et le sensible : l'Ame du monde, elle aussi, est au-dessous du monde idéal. Du reste, ni l'un ni l'autre ne sont objet de la *θεοπία* religieuse, laquelle « ne peut viser qu'à un Être vu par le *νοῦς*, senti comme présent en une sorte de rencontre qui dépasse la connaissance noétique » (*ibid.*). Cf. pp. 476 ss., où le P. Festugière répond à l'argument de R. Mugnier (*Le sens du mot θεῖος chez Platon*, pp. 130-132), selon lequel le Bien et le Démiurge, l'un étant cause efficiente et l'autre cause organisatrice, devraient se confondre.

126. « Le monde idéal, écrit le P. Festugière, a droit à la divinité pour autant qu'il est fixe, invariable, dès lors éternel. Ce principe a pour effet un renversement de la théodicée. Le divin suprême ne sera plus les dieux, puis les Idées. Les Idées ne seront pas divines par suite d'une sorte d'admission dans la famille des Immortels. C'est le contraire qu'il faut dire » (*Contemplation...*, p. 259). Les dieux sont venus à l'être, ils ont une généalogie : l'Idée est le divin par essence, et c'est parce que les dieux la contemplent qu'ils participent eux-mêmes à la divinité (*ibid.* ; cf. ci-dessus, p. 52). « Cette révolution, ajoute le P. Festugière, est le fait décisif de la religion grecque depuis Homère et jusqu'au christianisme » (*op. cit.*, pp. 259-260). Cela est vrai au niveau de la religion. Cependant, au niveau théologique, le « jeune » Aristote amorce une nouvelle perspective en niant l'existence ontologique des Idées et leur rôle d'intermédiaire. Cela pose le problème d'une religiosité cosmique sans l'intermédiaire des Idées, et Aristote cherche à donner une solution. Mais c'est là un problème très complexe.

127. Selon le P. Festugière, « c'est la notion d'éternité [ou plus précisément celle d'immortalité], fondée elle-même sur la notion d'immutabilité, qui joue le rôle de moyen terme entre le divin (*θεῖον*) et l'Idée » (*op. cit.*, p. 255 et note 3). Si le divin a pour marque principale l'immortalité, l'attribut essentiel de l'Idée est l'éternité (*op. cit.*, p. 257). Cf. *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, pp. 43 ss.

128. Voir à ce sujet G. FRANÇOIS, *Le polythéisme...*, pp. 246 ss. G. François estime que

N.B.

L'*Epinomis*, qui se présente comme la continuation des *Lois* et qui, quel qu'en soit l'auteur, exprime l'une des tendances du platonisme et « représente la pensée de la toute première Académie » (cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès trismégiste*, II, p. 196, note 1) révèle en quelque sorte ce que l'on attendait à la fin des *Lois* : « l'indication de l'objet suprême à connaître et, partant, de la science suprême à pratiquer » (*op. cit.*, p. 198). La science suprême, « celle dont la possession rend véritablement sage » (*Epinomis*, 976 c), est la science du Nombre. Il s'agit d'une science révélée, don d'un dieu qui, par ce don même, « nous sauve » (σώζειν : 976 e). Ce dieu, dont l'Athénien parle « avec tant de respect » et auquel il faut adresser hommages et prières, c'est le Ciel (ὀὐρανὸν : 977 a). Ce dieu est cause de tous les biens, il procure à tous les êtres les saisons et la nourriture (977 a-b), mais surtout il a donné aux hommes le Nombre sans lequel il est impossible de parvenir à aucune sagesse. Cette science du Nombre, don du Dieu-Ciel, nous ramène elle-même au Ciel, « car c'est grâce à elle que nous connaissons de science certaine le bel ordre (κόσμος) (...) des dieux célestes : or la contemplation de ce bel ordre constitue la vraie religion » (*op. cit.*, p. 200 ; cf. *Epinomis*, 986 b-d). Le P. Festugière souligne que la seconde section (980 a-988 e), qui traite de l'objet de la contemplation, c'est-à-dire des dieux-astres, « se présente (...) comme l'évangile d'une religion nouvelle : nouvelle en ce sens, non pas que l'on considère les anciens dieux d'une manière nouvelle, mais qu'on propose des dieux nouveaux » (*op. cit.*, p. 202). Le législateur doit se faire des dieux et tracer d'eux « une image plus belle et plus divine que celles qui ont été présentées jusqu'ici » (980 a). Les véritables dieux sont des dieux « visibles » (984 d, 985 d), et les premiers parmi eux sont les astres. Ce que veut l'auteur de l'*Epinomis*, « c'est introduire des dieux nouveaux qui, étant vrais dieux du fait de la régularité de leurs mouvements, satisferont aux exigences de l'élite et qui, peu à peu aussi, finiront par remplacer dans les croyances populaires les dieux de la mythologie » (*op. cit.*, p. 209 ; cf. *Ep.*, 985 d et 987 a). Le Dieu-Ciel n'est pas seulement le Dieu suprême auquel rendent hommage tous les autres, il n'est pas seulement « le Tout » et le « Père » (978 b-c), mais aussi la Loi la plus divine (θειότατος) qui régit l'ordre des astres. Le P. Festugière observe que, « prolongeant la doctrine du *Timée* et des *Lois*, l'*Epinomis* propose maintenant un mode de

« d'une manière générale, Platon semble avoir hésité à désigner par ὁ θεὸς l'objet suprême et ineffable de la réflexion philosophique. Il paraît avoir le plus souvent réservé ce terme pour désigner une Puissance divine qui est indépendante du monde des Idées ou qui se situe sur un plan inférieur » (*op. cit.*, p. 299). Eusèbe citait, pour démontrer que Platon avait la notion d'un Dieu unique, le passage de la *Lettre XIII* où Platon rappelle à Denys le signe distinctif des lettres qu'il écrit sérieusement : « mes lettres sérieuses commencent donc par 'Dieu' (θεός) et celles qui le sont moins par 'les dieux' (θεοί) » (363 b). Mais la *Lettre XIII* semble bien être apocryphe : voir G. FRANÇOIS, *op. cit.*, p. 250.

contemplation également unifiante où l'objet n'est plus idéal, mais concret, puisque cet objet est le système harmonieux des révolutions sidérales (...). Autrement dit, il semble que l'*Epinomis* transpose sur le plan de la contemplation du Monde ce qui caractérisait auparavant la contemplation des Idées unifiées par l'Un-Bien » (*op. cit.*, p. 215). « La vue du Ciel est réellement très propre à unifier l'esprit qui le contemple, et cette fusion entre l'esprit et le Ciel visible peut être comparée à l'absorption dans l'Un qui caractérisait la fin de la contemplation dans le *Banquet* et la *République* » (*op. cit.*, p. 217 ; cf. *Ep.*, 966 d : « Ayant participé, dans l'unité de son moi, à une Pensée [ou une Sagesse] qui est elle-même une ... »).

La continuité entre les derniers dialogues de Platon et l'*Epinomis* fait si peu de doute pour le P. Festugière qu'il n'hésite pas à écrire : « lorsque Platon, dans l'*Epinomis*, prêche l'évangile des dieux astres, il n'entend pas seulement annoncer une religion philosophique, une pure *religio mentis* qui ne comporterait ni temple ni culte (...). Non, il s'agit de l'introduction d'un culte et, qui pis est, d'un culte étranger. Mais d'autre part, ce culte étranger, Platon n'entend pas l'introduire en cachette (...). Ce que Platon veut établir, c'est un culte public, officiel, reconnu par l'État » (*Études de religion grecque et hellénistique*, p. 136).

L'interprétation donnée par J. Moreau une dizaine d'années auparavant est très différente, et considère la doctrine de l'*Epinomis* comme un platonisme tronqué : « il lui manque cette mathématique transcendante qu'est la dialectique », et « l'abandon de la dialectique équivaut au rejet de l'Univers des Idées, c'est-à-dire d'un système de notions tirant leur réalité de l'absolu du Bien » (*L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, p. 90). Il s'agit d'une véritable « déchéance », l'univers sensible usurpant les fonctions de l'Intelligible (cf. *loc. cit.*). L'idéalisme est congédié (cf. p. 92), « l'Idée du Bien est absente » (p. 94), et l'*Epinomis* n'est qu'une « scolastique où la foi traditionnelle a mis la spéculation à son service » (*ibid.*). Sans doute l'auteur de l'*Epinomis* rappelle-t-il la doctrine principale du livre X des *Lois*, « à savoir que l'âme, dans toute l'extension du terme, a la prééminence sur le corps » (p. 97), mais il ne garde rien de l'argument critique des *Lois* et érige l'opposition de l'âme et du corps en un dualisme qui annonce la physique stoïcienne (voir pp. 99-100). La théologie de l'*Epinomis* étend analogiquement à l'Univers le dualisme de l'être humain, mais l'idée de Tout qui devrait être son terme lui fait entièrement défaut, ainsi que l'idéal d'une Intelligence absolue ; « la théologie se subordonne à la *zoogonie* », et le « Dieu intelligible » est complètement éliminé de l'*Epinomis* (p. 103 ; sur le détail de l'argument analogique de l'*Epinomis*, voir p. 104).

Sur l'*Epinomis*, voir aussi G. FRANÇOIS, *Le polythéisme...*, pp. 288 ss. G. François examine les emplois de (ὁ) θεός, τὸ θεῖον et τὸ δαιμόνιον dans l'*Epinomis* ; il confronte également les diverses opinions émises concernant l'authenticité ou la non-authenticité de l'*Epinomis* : voir *op. cit.*, pp. 288-290, note 3.

4. L'ULTIME DÉCOUVERTE DE LA TRANSCENDANCE : L'ÊTRE PREMIER, ACTE PUR, PENSÉE DE LA PENSÉE : ARISTOTE (384-327)

Déterminer la manière dont Aristote a découvert ce qu'est Dieu, ce qu'Il est par rapport à l'univers et au νοῦς de l'homme, est une question difficile. Il suffit, pour s'en convaincre, de constater la diversité des interprétations que l'on a données de la doctrine du Stagirite sur ce point. La fameuse représentation de Raphaël – Platon regardant le ciel, et Aristote le monde physique – exprime la pensée de beaucoup. Aristote fait souvent figure, non seulement de réaliste, mais de positiviste. Certains diront que le jeune Aristote, disciple de Platon, était très religieux et contemplatif¹, mais que l'Aristote de l'âge mûr, et surtout celui de la dernière période, ne s'intéresse plus qu'aux réalités expérimentables.

1. Sur cette question, voir A.H. CHROUST, *Aristotle's Religious Convictions*; M.-J. LAGRANGE, *Comment s'est transformée la pensée religieuse d'Aristote*. Pour le P. Festugière, la pensée religieuse du *Peri philosophias* d'Aristote est très proche de l'*Epinomis*, au point que le dialogue d'Aristote « a plus contribué que le *Timée* lui-même à la diffusion de la religion du monde » (*La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, p. 258). Sur ce point, voir aussi J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, p. 137. Nous ne voulons pas traiter ici le problème, fort complexe, de l'évolution de la théologie d'Aristote. Voir à ce sujet J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Deuxième partie. Sur les dialogues d'Aristote (en particulier le *Peri philosophias*), voir aussi E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, pp. 377 ss. H.-D. Saffrey, *Le περί φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des Idées Nombres*; E. BIGNONÉ, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*; A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, pp. 219 ss. Le P. Festugière groupe les fragments du *Peri philosophias* en quatre chapitres concernant : 1° les sources de la croyance en Dieu ; 2° le sentiment de solennelle révérence que l'homme doit éprouver dans ce sanctuaire qu'est le *cosmos* ; 3° la nature des dieux célestes vers qui se porte notre adoration ; 4° la parenté d'essence entre notre âme et les dieux astres (voir *op. cit.*, pp. 229 ss.). Nous citerons nous-mêmes dans la suite de cette enquête, à propos des auteurs dont ils ont été tirés, les fragments suivants : fr. 12 a et 12 b de Ross (SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.*, IX [*Phys.* I], 20-23 et 26-27 ; cf. ci-dessous, p. 145 et note 22) ; fr. 13 a Ross (CICÉRON, *De nat. deorum*, II, 37 ; cf. fasc. II, sect. B, 15) ; fr. 13 b Ross (PHILON, *Legum allegoriae*, III, 97-99 ; voir fasc. II, où sont également cités *De praem.*, 41-42 et *De spec. leg.*, III, 187-191) ; fr. 14 Ross (SÉNÈQUE, *Quaest. nat.*, VII, 30 ; ci-dessous, p. 116, note 55). Nous ne relèverons ici que le fr. 16 (extrait de SIMPLICIUS, *In Arist. De caelo* I, 9, 279 a 18 ss.), que l'on considère comme la première expression de l'argument *ex gradibus* (cf. J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, p. 244), argument qui sera développé par Cicéron dans le *De natura deorum* (II, 12-13 ; voir p. 160, note 9) et que Sextus Empiricus attribuera à Cléanthe (voir ci-dessous, p. 149). Le texte de ce fragment est le suivant : « ... Et que le

Mais même si l'on reconnaît que la philosophie d'Aristote est ordonnée à la contemplation de Dieu, on peut encore se poser la question : le Dieu d'Aristote est-il le Dieu des chrétiens ? Est-il le vrai Dieu ? Débattant le problème sous cette forme, Mgr Mansion entend tenir une position médiane entre deux extrêmes. Il se demande si les principes de la *Métaphysique* d'Aristote impliquent nécessairement une conception de Dieu inconciliable avec celle de la Révélation, ou si les erreurs d'Aristote proviennent d'un manque d'achèvement de sa pensée ². D'autres encore soulignent la contradiction latente qui existe, dans la pensée d'Aristote, entre le Moteur immobile de la *Physique*, qui agit à la périphérie de l'univers, et ce qui est dit au livre Λ de la *Métaphysique* ³.

divin est éternel, en rend aussi témoignage, dit-il, ce qu'on a montré souvent dans les raisonnements des traités publics, à savoir qu'il est nécessaire que le divin soit tout entier immuable, premier, et qu'il se trouve au sommet ; et en effet, s'il est immuable, il est aussi éternel. (...). C'est que, d'une manière générale, dans les réalités où il y a quelque chose qui est meilleur, dans ces mêmes réalités il y a aussi quelque chose qui est le meilleur ; ainsi donc, puisqu'il y a dans les êtres une réalité qui est meilleure qu'une autre, il y aura par conséquent une réalité qui sera aussi la meilleure, ce qui précisément est le divin. Ainsi donc, ce qui change, change ou bien par autre chose ou bien par soi-même ; s'il change par un autre, ou bien il est meilleur ou bien il est pire, et s'il change par soi-même, il le fait ou en tendant vers quelque chose de pire, ou en tendant vers quelque chose de plus parfait ; mais le divin ne trouve rien qui soit meilleur que lui-même, par lequel il serait changé (car celui-là serait plus divin), et la loi ne permettra pas que ce qui est meilleur éprouve un changement par ce qui est pire ; et en effet, s'il éprouvait un changement par ce qui est pire, il acquerrait quelque chose de mauvais ; or il n'y a rien de mauvais en lui ; mais il ne change pas non plus en tendant vers quelque chose de plus parfait, car il ne manque d'aucune de ses perfections ; et donc, il ne change pas non plus vers ce qui est pire... ».

2. Voir A. MANSION, *Le Dieu d'Aristote et le Dieu des chrétiens*, p. 25.

3. Voir G. RODIS-LFWIS, *Hypothèses sur l'évolution de la théologie d'Aristote*, p. 46. Voir aussi J. M. LASO GONZÁLVEZ, *Dos concepciones del Motor inmovil incompatibles entre sí, el libro VII de la Física y el libro XII de la Metafísica* ; M. DE CORTE, *La causalité du premier moteur dans la philosophie d'Aristote*. Pour J. Moreau (qui pense que c'est pour résoudre des problèmes cosmologiques qu'Aristote a élaboré ses catégories métaphysiques), « la théorie du premier moteur apparaît comme le couronnement d'un système qui reconstitue l'unité et la finalité de la nature sur les bases d'un réalisme empirique » (*L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, p. 116). P. Aubenque suggère qu'il est permis de « suspecter » la transcendance du Premier Moteur (cf. *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 355). « Au lieu du divin transcendant révélé par la théologie astrale, nous n'aurons plus (...) qu'un Dieu enchaîné au monde, situé, encore qu'à la meilleure place, dans la concaténation universelle des mobiles et des moteurs » (*op. cit.*, p. 357). P. Aubenque mentionne la position de R. Mugnier, partisan de l'immanence, pour qui le Premier Moteur n'est autre que l'âme de la dernière sphère (voir R. MUGNIER, *La théorie du Premier Moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, pp. 135-136). Pour P. Aubenque lui-même, « le problème n'est pas de savoir si Aristote enseigne la transcendance ou l'immanence du Premier Moteur, car il professe expressément la première de ces deux thèses, mais pourquoi, affirmant d'emblée la transcen-

Ce qu'il importe de se rappeler avant tout, c'est qu'il ne faut pas interpréter Aristote en fonction de notre problématique, et donc ne pas nous demander si Aristote, dans sa philosophie de la nature comme dans sa philosophie première, « prouve » l'existence de Dieu. La réflexion des philosophes grecs, nous l'avons vu, s'élabore dans un climat religieux, et la question de la démonstration de l'existence de Dieu n'est pas une question primordiale ; elle ne se pose que face aux jeunes qui ironisent à propos du culte des dieux⁴, ou face aux Sophistes dont la pensée dépravée, mettant en question l'existence des dieux, compromet le bon ordre de la Cité⁵. Pour Aristote, disciple de Platon, lui-même disciple de Socrate, l'existence de Dieu (des dieux) n'est pas à prouver : c'est un fait que l'on ne met pas en doute. Le souci d'Aristote, qui reçoit les traditions, les croyances anciennes, n'est-il pas plutôt de décanter celles-ci de ce qui s'y est ajouté, afin d'en retrouver le noyau original ? Dans la *Métaphysique*, après avoir traité des mouvements des « corps divins » et de l'unité du Ciel, Aristote ajoute :

Une tradition a été transmise sous forme de mythe par les anciens, et les plus éloignés, à ceux qui vinrent ensuite, selon laquelle ces [êtres] sont dieux, et le divin embrasse la nature entière. Le reste a été ajouté mythiquement pour persuader la multitude et pour servir les lois et l'intérêt commun. On dit, en effet, que [les dieux] ont forme humaine ou qu'ils sont semblables à certains autres animaux, et d'autres choses qui suivent celles-là et leur sont semblables. Si de cela on sépare ce qui est primitif (*τὸ πρῶτον*) et qu'on le considère seul, à savoir la croyance que les substances premières sont des dieux, alors on pensera que c'est là une assertion divine⁶.

De même, au début du livre II du *De caelo*, il déclare :

dance du divin, il semble vouloir nous y conduire ensuite par une démonstration qui reste (...) intra-mondaine dans sa conclusion comme dans ses prémisses » (*op. cit.*, p. 359). Le hiatus qui, « dans la démonstration du Premier Moteur, subsiste entre la démonstration proprement dite et la conclusion qui pose l'existence d'un Premier Moteur séparé » prouve « l'impuissance de la démonstration cosmologique à atteindre un Dieu dont la transcendance avait déjà été établie par une autre voie : celle de la contemplation astrale » (*ibid.*). « Le seul problème sera de savoir (...) pourquoi [Aristote] s'efforce de démontrer ce qui lui était déjà donné dans une intuition immédiate. A quoi bon démontrer Dieu à partir du mouvement du monde sublunaire, alors qu'il se donne immédiatement à nous dans la splendeur du Ciel étoilé ? » (p. 360).

4. Cf. ci-dessus, p. 41 .

5. Cf. ci-dessus, p. 62.

6. *Métaphysique*, A. 8, 1074 b 1 ss.

Voilà pourquoi il est bon que nous nous convainquions intimement de la vérité des conceptions anciennes, qui, par excellence, furent celles de nos aïeux et selon lesquelles il y a quelque chose d'immortel et de divin dans les êtres doués de mouvement, d'un mouvement tel qu'il n'a point de limite mais constitue plutôt lui-même la limite des autres ⁷.

Les anciens ont assigné aux dieux le Ciel et le lieu d'en haut, parce qu'ils le considéraient comme seul immortel. Le présent exposé atteste qu'il est incorruptible et inengendré ⁸.

De même, dans la *Politique*, parlant de la communauté formée de plusieurs familles, Aristote affirme : « Quant aux dieux, si tous les hommes les disent soumis à des rois, c'est parce qu'eux-mêmes sont aujourd'hui encore ou furent autrefois soumis à des rois ; et de même qu'ils se les représentent à leur image, ainsi ils supposent aux dieux une vie semblable à la leur » ⁹.

Comme nous l'avons déjà noté au sujet de Platon, il serait intéressant d'examiner les diverses significations du mot « divin » (*θεῖον*) dans la philosophie d'Aristote. Ce qui est certain, c'est que « divin » qualifie chez Aristote tout être éternel, fût-il sensible, matériel, mobile (comme, de fait, le cinquième élément, qui est le premier corps) ¹⁰. Le

7. *De caelo*, II, 1, 284 a 2-6.

8. *Ibid.*, 12-14. Voir aussi ci-dessous, note 10.

9. *Politique*, I, 2, 1252 b 25-27. Cf. I, 12, 1259 b 13-14 où, soulignant la similitude de l'autorité paternelle et de l'autorité royale, Aristote ajoute : « C'est pourquoi Homère a raison d'invoquer comme 'père des hommes et des dieux' Zeus, qui est le roi d'eux tous ».

10. Cf. *De caelo*, I, 2, 269 a 30 ss. : « De ces considérations, il résulte donc qu'il existe une *οὐσία* corporelle différente des formations d'ici-bas, et qui les dépasse toutes en divinité comme en excellence (*θειότερα καὶ προτέρα τούτων ἀπάντων*) ». Plus loin, après avoir affirmé que « le premier des corps » est éternel, qu'il « ne subit ni accroissement, ni diminution, mais est doué d'insénescence, d'immutabilité et d'impassibilité » (I, 3, 270 b 1-3), Aristote ajoute : « Il semble bien que la raison (*λόγος*) témoigne en faveur de l'opinion commune, et qu'à son tour celle-ci témoigne en faveur de la raison. Tous les hommes ont, en effet, une certaine conception des dieux et tous assignent à l'être divin le lieu le plus élevé, les Barbares aussi bien que les Grecs, du moins ceux qui croient en l'existence de dieux ; il est évident que, dans leur pensée, l'immortel est lié à l'immortel, parce qu'il ne saurait en être autrement. Ainsi donc, s'il existe un être divin, et il en existe vraiment un, ce qui vient d'être dit de la première des substances corporelles est tout à fait correct ». Aristote fait encore appel, à titre de confirmation, à l'observation, puis au langage : « Le nom, lui aussi, semble bien s'être transmis depuis l'époque des anciens jusqu'à la nôtre. Les anciens nourrissaient des conceptions identiques à celles que, nous aussi, nous professons. Ce n'est pas une fois, ni deux, mais un nombre infini de fois, sachons-le bien, que les mêmes opinions reviennent jusqu'à nous. Estimant que le premier corps est différent de la terre, du feu, de l'air et de l'eau, ils ont donc nommé 'éther' (*αἰθέρα*) le lieu le plus élevé ; ils tiraient de sa course incessante (*ἀεὶ θεῖν*),

divin est donc ce qui transcende le corruptible, puisqu'il est éternel et que le corruptible est essentiellement dans le temps. Le divin ne s'oppose donc plus immédiatement au sensible, au matériel, ni même au mobile comme tel. Aristote affirme l'existence d'un mouvement éternel divin. Mais le divin s'oppose à telle modalité du sensible, du mouvement : celle de la succession et du temps. C'est la vie qui réalise cet au-delà de la succession par où le sensible peut rejoindre l'éternité.

Le divin qualifie aussi le νοῦς, au moins dans sa partie la plus élevée ¹¹. Plus profondément, le divin est lié aux substances séparées, à l'Acte pur, au nécessaire, à l'Être premier. « Divin » peut donc qualifier à la fois un être en devenir et un être qui est au delà du devenir, qui est Acte pur ¹².

Beaucoup plus importante pour nous est la recherche philosophique au cours de laquelle Aristote montre que, sous peine d'aboutir à des absurdités, on est obligé de poser un Être premier, au delà des réalités sensibles ¹³. Étant donné la structure très forte de la pensée d'Aristote et le caractère très scientifique de ses recherches, il faut, si l'on veut parvenir à des conclusions précises, interroger le philosophe dans le sens même de ses recherches. Nous examinerons donc successivement

pendant l'éternité entière, cette dénomination qu'ils lui ont donnée ». (I, 3, 270 b 16-24). « Anaxagore, ajoute Aristote, emploie ce mot d'une manière abusive et incorrecte : il donne le nom d'éther à ce qu'il devrait appeler feu » (*ibid.*, 24-25). — Sur le caractère « immatériel » de l'éther aristotélicien, voir J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, pp. 362-363.

11. Dans le *De anima* (III, 5), Aristote parle du νοῦς ποιητικός comme étant séparé, impassible, éternel ; mais il ne dit jamais qu'il est Dieu. Dans le *De generatione animalium* (II, 3, 736 b 27), Aristote affirme : « Reste donc que le νοῦς seul vienne du dehors (νοῦς μόνον θέρραθει), et que seul il soit divin (θεῖον) : car une activité corporelle n'a rien de commun avec son activité à lui ». Voir aussi ci-dessous, note 88.

12. Ce terme a donc chez Aristote des significations diverses ; on pourrait dire (en prenant le mot en un sens scolastique) que c'est un terme « analogique ». Voir par exemple *De caelo*, I, 9, 279 a 30-33 : « Comme c'est le cas dans les travaux de vulgarisation philosophique consacrés aux [êtres] divins (περὶ τῶν θεῶν), l'idée est souvent avancée dans les raisonnements que le divin (τὸ θεῖον) doit être tout entier immuable, lui qui est l'[être] premier et l'[être] suprême (τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον) ». Dans la *Politique*, parlant des formes de gouvernement, Aristote note que « la déviation de la forme la première et la plus divine (θειοτάτης) est la pire » (*Pol.* IV, 2, 1289 a 39-40).

13. Cf. *Métaphysique*, Λ, 10, 1075 b 25-27 : « Si d'ailleurs on veut qu'il n'y ait pas d'autres [êtres] en dehors des [êtres] sensibles, il n'y aura ni [premier] principe, ni ordre, ni génération, ni [choses] célestes, mais il y aura toujours (ἀεί) principe de principe, comme chez les théologiens et tous les physiciens ». Cf. G. RODIS-LEWIS, *art. cit.*, pp. 52-53 : « si l'*Epinomis* répartit le gouvernement divin entre des chefs égaux, Aristote, malgré la multiplication du divin dans les âmes et dans le monde, vise dès cette époque [celle du *Peri philosophias*] à un Principe unique : tel serait le sens de l'argument par les degrés de perfection, concluant à un suprême parfait qui doit être 'le divin' ».

ce qu'est Dieu et quel est son rôle dans la philosophie de la nature, dans la philosophie première, dans la philosophie du vivant et dans la philosophie humaine d'Aristote.

Dans les livres VII et VIII de la *Physique*, qui achèvent tout l'effort d'analyse de ce-qui-est-mû, Aristote montre la nécessité de poser un Premier Moteur immobile. L'existence du mouvement postule l'existence de sa cause, et celle-ci, en dernier lieu, est une réalité existant hors du mouvement. La cause du mouvement doit en effet être hors du mouvement, car il n'y a pas de principe ni de cause dans le mouvement. « Puisque tout ce qui est mû est nécessairement mû par quelque chose, soit une chose mue du mouvement local par une autre qui est mue, et soit à son tour le moteur mû par une autre chose mue, et celle-là par une autre, et toujours ainsi ; nécessairement il y a un premier moteur (τὸ πρῶτον κινῶν), car on ne peut aller à l'infini »¹⁴. Autrement dit, si l'on remontait à l'infini dans l'ordre des moteurs-mus, on aboutirait à une impossibilité. En effet, dès lors qu'un moteur meut en étant mû, il y a simultanément du mouvement du moteur et du mouvement du mû. D'autre part, si les moteurs et les mus sont en nombre infini, le mouvement formé de tous sera infini. Mais puisque les mouvements sont simultanés, le mouvement total aura lieu dans le même temps que le mouvement du premier mû, qui a lieu dans un temps fini. Ainsi un mouvement infini aurait lieu dans un temps fini, ce qui est impossible¹⁵. Il faut donc s'arrêter et admettre qu'il y a un premier moteur et un premier mû¹⁶.

Ce moteur premier, précise Aristote, est « pris non comme 'ce en vue de quoi' (ὡς τὸ οὗ ἕνεκεν), mais comme principe d'où [part] le mouvement »¹⁷. Un tel moteur est « en même temps » que (ἄμα) le mû, en ce sens qu'entre eux il n'y a aucun intermédiaire¹⁸.

Le livre VIII de la *Physique* offre une autre argumentation, à partir de l'éternité du mouvement. Le mouvement éternel, ne pouvant être qu'uniforme et circulaire, exige un Premier Moteur immobile. Après avoir montré que nécessairement « tout ce qui est mû, est mû par un autre », Aristote conclut : il faut qu'il y ait un premier moteur qui

14. *Physique*, VII, 1, 242 a 15 ss. Cf. VI, 4, 234 b ; VI, 7, 238 a 20-b 22 ; VI, 10, 240 b 8 ss. Voir aussi *Du mouvement des animaux*, 4, 699 b 33-700 a (cité ci-dessous, pp. 96-97).

15. *Physique*, VII, 242 b 19.

16. *Ibid.*, 34-35.

17. VII, 2, 243 a 3-4.

18. *Ibid.*, 4-5.

se meuve lui-même¹⁹ ; car « il est impossible que la série des moteurs qui sont eux-mêmes mus par autre chose aille à l'infini, puisque dans les séries infinies il n'y a rien qui soit premier »²⁰. Puis Aristote montre qu'il n'est pas nécessaire que tout moteur soit mù : « il est raisonnable, pour ne pas dire nécessaire, que le troisième existe, à savoir ce qui meut en étant immobile »²¹. « Le moteur premier est immobile : soit que la série des choses mues, mais mues par d'autres, s'arrête tout droit à un premier immobile, soit qu'elle aille jusqu'à un mù qui se meuve et s'arrête lui-même, des deux façons il s'ensuit que, dans toutes les choses mues, le premier moteur est immobile »²².

« Puisqu'il faut que le mouvement existe toujours (*ἀεί*) et ne soit pas interrompu, il doit y avoir quelque chose d'éternel (*τι ἀίδιον*) qui meuve en premier, soit un, soit plusieurs, et le moteur premier doit être immobile »²³. Aristote affirme d'abord la nécessité de l'existence d'un être qui, « sans être mù soi-même, (...) soit capable de mouvoir autre chose »²⁴. Si le mouvement est éternel, « il y aura aussi un moteur premier éternel, supposé qu'il n'y en ait qu'un ; s'ils sont plusieurs, plusieurs moteurs éternels »²⁵. Mais il vaut mieux lui attribuer l'unité que la pluralité, et le fait d'être limité plutôt que l'infini ; « car dans les choses naturelles (*τοῖς φύσει*), c'est le limité et le meilleur qui doit exister plutôt, si cela est possible. Et il suffit d'un seul principe qui, étant le premier parmi les moteurs immobiles et étant éternel, sera principe du mouvement pour les autres »²⁶. Ce premier moteur doit donc être « quelque chose d'un et d'éternel (*τι ἓν καὶ ἀίδιον*) »²⁷.

De nouveau Aristote le montre à partir des *qualités du mouvement* : le mouvement qui existe toujours doit être continu ; s'il est continu, il est un ; et s'il est un, le moteur doit être un²⁸.

Aristote prend ensuite un nouveau point de départ : un mouvement continu est-il possible ou non ? S'il est possible, quel est-il et quel

19. Voir VIII, 5, 256 a 4 ss.

20. *Ibid.*, 256 a 17-19.

21. *Ibid.*, 256 b 23-24.

22. *Ibid.*, 258 b 4-9.

23. *Ibid.*, 6, 258 b 10-12.

24. *Ibid.*, b 14-16. Cf. l'argumentation du *Phèdre*, 245 c (ci-dessus, p. 64, note 85).

25. *Ibid.*, 259 a 6-8.

26. *Ibid.*, 10-12.

27. *Ibid.*, 14.

28. Voir *loc. cit.*, 266 a-267 b. Cf. P. AUBENQUE, *op. cit.*, pp. 355 ss.

est le premier des mouvements ? « Car il est évident que si le mouvement est nécessairement éternel, et si ce mouvement est premier et continu, c'est le premier moteur qui cause ce mouvement, et nécessairement il est un et identique, continu et premier »²⁹. Après avoir montré que ce premier mouvement ne peut être que local et circulaire, Aristote revient au premier moteur. Ce premier moteur immobile est nécessairement sans parties ni grandeur ; il est indivisible³⁰.

Aristote ne dit pas que ce premier moteur immobile et éternel est Dieu ; mais dans sa pensée, il est divin. En philosophie de la nature, on ne peut préciser plus ; cependant, à ce niveau de la philosophie, la démonstration de l'existence d'un Premier Moteur immobile est capitale pour Aristote, car ce Premier Moteur donne à toute la recherche philosophique de ce-qui-est-mû son origine et sa finalité³¹. L'existence du mouvement serait inconcevable s'il n'existait un Moteur premier immobile ; car, du point de vue philosophique, l'existence de ce-qui-est-mû est nécessairement seconde et relative, et dépend de quelque chose qui est en dehors du mouvement. Plus le mouvement est parfait (le mouvement circulaire, par exemple), plus cette dépendance est profonde et apparaît avec éclat. La philosophie de la nature, dans son aboutissement, montre donc qu'elle-même ne peut être première : elle doit être dépassée, puisqu'elle pose une réalité existant au delà du mouvement.

Dans le *De caelo*, Aristote insiste sur l'unité du ciel et son caractère premier. « Aucun d'entre les corps simples ne peut se trouver en dehors du ciel »³² ; et « actuellement il n'existe pas de cieux multiples, il n'y en a jamais eu et il n'y en aura jamais ; notre ciel est, au contraire, un, unique et parfait (εἷς καὶ μόνος καὶ τέλειος) »³³. Hors du ciel il n'y a ni lieu, ni vide, ni temps. Immuables et impassibles, les êtres célestes possèdent « la meilleure et la plus indépendante des vies », et cela « pour toute l'éternité »³⁴. Le nom αἰών (âge, durée, éternité), les anciens, note Aristote, « ont été divinement inspirés

29. VIII, 7, 260 a 23-26.

30. Voir VIII, 10, 266 a 10 ss.

31. La φύσις, principe immanent de ce-qui-est-mû, ne peut être origine ni fin dernière ; elle ne peut être que principe propre.

32. *De caelo*, I, 9, 278 b 35-279 a 1.

33. *Ibid.*, 279 a 9-11.

34. *Ibid.*, 279 a 21-22.

quand ils l'ont prononcé. Car la fin (τέλος) qui embrasse le temps de chaque vie et hors de laquelle on n'est plus selon la nature, on l'a nommée l'âge (αἰών) de chacun. Pour la même raison, la fin (τέλος) du ciel tout entier, celle qui inclut tout temps et toute infinité, c'est l'éternité (αἰών) ; celle-ci tire son nom de son être-toujours (ἀπὸ τοῦ αἰεὶ εἶναι) ; elle est immortelle et divine (ἀθάνατος καὶ θεῖος). C'est de là que pour les autres [êtres] dépendent, avec plus de rigueur pour les uns, d'une manière assez indistincte pour d'autres, l'être (τὸ εἶναι) et la vie (ζῆν) »³⁵.

Le « divin » est « tout entier immuable, lui qui est le premier et le suprême (...). En effet, il n'y a rien de supérieur à lui qui le puisse mouvoir, car un tel [être] serait plus divin que lui ; il n'a nul défaut ; il ne manque d'aucune des perfections qui lui sont propres. C'est donc d'un mouvement indéfectible que, logiquement, il doit se mouvoir »³⁶. De là il est facile de conclure, comme certains l'ont fait, que le Premier Moteur est l'Âme du ciel ; mais une telle manière de conclure n'oublie-t-elle pas (ou ne méconnaît-elle pas) la perspective du *De caelo* ?

Pour Aristote, le ciel est éternel, inengendré, incorruptible³⁷, et donc divin ; mais il n'est certainement pas ce qu'il y a d'ultime, car il

35. 279 a 22-30. Le P. Festugière donne de ce passage la traduction suivante : « De fait, c'est par une sorte d'inspiration divine que les Anciens ont prononcé ce mot *âge*. Car on a appelé *âge* d'un chacun le plein accomplissement qui embrasse tout le temps de chaque vie individuelle, au delà duquel il n'y a point de vie naturelle. Pour la même raison aussi le plein accomplissement <de la vie> du Ciel entier, c'est à dire l'accomplissement qui embrasse la totalité du temps et jusqu'à l'infinité, est un *âge*, ainsi dénommé de ce qu'il est toujours, un âge immortel et divin. C'est de là que dépend pour les autres êtres leur existence et leur vie, pour les uns d'une manière plus exactement perceptible, pour les autres d'une façon à peine visible » (*Le sens philosophique du mot αἰών*, in *Études de philosophie grecque*, p. 254). S'interrogeant sur l'évolution du terme *αἰών* qui, de « durée de la vie individuelle », en est venu à signifier « éternité », le P. Festugière suggère que cette évolution est due « à des penseurs qui ont raisonné sur la durée de la vie, l'*αἰών*, du Ciel et du Monde, et reconnu que, dans ce cas, l'*αἰών* était en vérité sans fin ; du même coup, le Ciel ou le Monde étant déclaré immortel, on devait le tenir pour dieu ou du moins pour divin : l'*αἰών ἄταυτος* du Monde rejoint l'*αἰών ἄταυτος* de Zeus » (*op. cit.*, p. 258). Le P. Festugière souligne que « l'idée de vie est de l'essence même d'*αἰών* (...) ». Ce qui dure ici, c'est la vie d'un être vivant, animal, homme, dieu de l'Olympe ou Monde Dieu » (*op. cit.*, p. 271). Seul le vivant a un « âge », car il a une durée et cette durée a un terme. Sur le sens du mot *αἰών*, voir encore *De l'être à Dieu*, ch. 3, p. 406.

36. 279 a 33-279 b 1 (J. Tricot, à la suite de Simplicius, remplace *κινεῖται* par *κινεῖ* ; et il traduit *ἄταυτος* par « nécessaire »). Voir aussi II, 12, 292 a 22-25 : « Il semble, en effet, que l'être doué de la perfection la plus haute possède son excellence indépendamment de toute action (*πρῶξις*) ; pour l'être le plus rapproché de la perfection, l'excellence découle d'une action minime et unique, et pour les êtres plus éloignés, elle découle d'actions plus nombreuses. Ainsi en va-t-il du corps humain... ».

est mû ou il se meut. Il n'est donc pas le Dieu suprême. Traitant de la multiplicité des mouvements des corps dans le ciel, Aristote affirme :

Chaque [être] dont il y a œuvre (*ἔργον*), existe en vue de cette œuvre (*ἔνεκα τοῦ ἔργου*). Or, l'acte de Dieu (*θεοῦ δ'ἐνέργεια*), c'est l'immortalité, c'est-à-dire la vie éternelle. Par conséquent, il faut nécessairement qu'à Dieu appartienne un mouvement éternel. Puisque le ciel a ce caractère (car il est un corps divin), il comporte, pour ce motif, le corps circulaire, lequel, par nature, se meut sans cesse en cercle³⁸.

Au niveau de la *philosophie première*, le problème est plus complexe et plus difficile à déterminer ; car la philosophie première semble, d'une part, n'exister que pour « discourir » de Dieu, d'où son appellation de *θεολογική φιλοσοφία*³⁹ et de « science la plus divine » (sur ce point, certains textes sont très nets⁴⁰) ; d'autre part, Aristote affirme aussi que la philosophie première considère « ce-qui-est en tant qu'être »⁴¹, et cherche avant tout à déterminer ce qu'est l'*οὐσία* et

37. Voir I, ch. 10 à 12.

38. II, 3, 286 a 9 12.

39. Le P. Festugière observe que chez Aristote, le mot *θεολογία* (déjà présent chez Platon) et les mots nouveaux *θεολόγος*, *θεολογῆν*, s'appliquent encore aux poètes (cf. *Météor.*, B, 1, 353 a 34) ; de même les *θεολόγοι* ou *θεολογίσαντες* de la *Métaphysique* sont les poètes (*Mét.*, A, 3, 983 b 27 ; B, 4, 1000 a 9 ; A, 6, 1071 b 27 ; cf. ci-dessous, p. 88). « En revanche, l'adjectif *θεολογικός* indique un emploi nouveau » et, de ce fait, Aristote « sent le besoin de l'expliquer » (*La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, p. 600 ; le P. Festugière renvoie à *Mét.*, E, 1026 a 19, que nous citons ci-dessous, note 40).

40. Voir *Métaphysique*, A, 2, 983 a 5 ss. : « la science la plus divine (*θειοτάτη*) est aussi la plus élevée en dignité (*τιμιωτάτη*). Et seule [la science dont nous parlons] doit être, à un double titre, telle [la plus divine] ; car une science divine serait à la fois celle que Dieu (*ὁ θεός*) posséderait de préférence et celle qui traiterait des choses divines. Or [la science dont nous parlons] est la seule qui se trouve posséder ce double caractère : [d'une part] Dieu (*ὁ θεός*) semble être une cause de toutes choses et un principe (*τῶν αἰτίων πάντων εἶναι καὶ ἀρχὴ τις*) ; [d'autre part] une telle science, Dieu seul, ou du moins Dieu principalement, peut la posséder ». Au livre E (1, 1026 a 10 ss.), précisant quelles sont les diverses sciences théorétiques et montrant la prééminence de la théologie, Aristote note : « Mais s'il existe quel que chose d'éternel, d'immobile et de séparé, c'est manifestement à une science théorétique qu'en appartient la connaissance » ; et il précise : cette science théorétique n'est ni la physique, ni la mathématique, mais une science antérieure à l'une et à l'autre, qui traite d'êtres à la fois séparés et immobiles. Mais si toutes les premières causes sont nécessairement éternelles, les causes immobiles et séparées le sont par dessus tout, car elles sont les causes de ce qui, parmi les choses divines, tombe sous les sens. « Il y a donc trois philosophies théorétiques : la mathématique, la physique, la théologique (*θεολογική*) ; il n'est pas douteux, en effet, que si le divin est présent (*τὸ θεῖον ὑπαρχει*) quelque part, il est présent dans cette nature (immobile et séparée) ; et la science la plus élevée (*τιμιωτάτη*) doit être auprès du genre le plus élevé (*περὶ τὸ τιμιώτατον γένος*) » (*loc. cit.*, a 18-22). Ainsi, le « divin » est « le genre

à défendre les premiers principes.

Il y a là un problème très délicat, maintes fois posé, dont la solution implique une vision des structures intimes de la philosophie première : est-elle la science de Dieu (théologie) ? Est-elle la science de l'être en tant qu'être ? Est-elle la science la plus universelle ? Est-elle la science qui considère la fin ?⁴² Si elle est la science de Dieu, il faut alors préciser *ce qu'Il est*, sa nature. Si elle est la science de « ce-qui-est en tant qu'être », en toute son universalité, on traite alors de ce-qui-est en cherchant ses principes propres, et on se pose la question : existe-t-il une réalité qui soit substance séparée sans accident, acte pur sans puissance ?

Il semble bien que pour Aristote il n'y ait pas d'opposition entre ces deux manières d'envisager le problème, mais simplement un ordre : il faut d'abord considérer ce-qui-est en tant qu'être, et ensuite préciser ce qu'est l'Être-Acte-pur⁴³. Pour Aristote, la philosophie première est sagesse et théologie ; mais comme nous n'avons pas l'intuition de Dieu – Dieu n'est pas immédiatement atteint ; pour nous, Il est même la réalité la plus difficile à atteindre – il faut savoir sous quel aspect on peut L'atteindre, et se méfier aussi bien de l'attitude des Sophistes qui, demeurant dans l'imaginaire, ramènent l'être au devenir (l'invisible au visible), que de l'attitude de Platon ou des Pythagoriciens, qui séparent les Formes-idéales, les Nombres, de la réalité sensible en devenir.

le plus élevé ». Et « s'il existe une substance immobile, [la science de cette substance] doit être antérieure et philosophie première, et universelle précisément parce que première (*καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη*) » (*ibid.*, 29-31). Cf. K, 7, 1064 a 33 ss. : c'est une science autre que la physique et la mathématique qui traite de « l'être séparé et immobile », « s'il est vrai qu'il existe une telle substance, je veux dire séparée et immobile, comme nous nous efforçons de le démontrer (*ὅτιρ πιρσώμθηθαι δεικνύται*). Et s'il existe parmi les êtres une nature telle, là sera en quelque manière le divin (*τὸ θεῖον*), et celui-ci sera le principe premier et souverain (*πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή*) ». La théologie est la plus noble des sciences théorétiques, car elle concerne le plus noble, le plus digne de prix de tous les êtres : *τὸ τιμιώτατον ... τῶν ὄντων* (*ibid.*, b 4-5). Voir aussi A, 6, 1070 b 4 ; I, 1069 a 30 ss.

41. Voir *Mét.*, E, I, 1026 a 30 ss. (suite du passage cité dans la note précédente) : la science de la substance immobile « doit être antérieure et philosophie première, et universelle précisément parce que première ; et il lui appartiendra de considérer l'être en tant qu'être (*περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν*), son *τί ἐστί* et ce qui lui appartient en tant qu'être (*τὰ ἐπάρχοντα ἢ ὄν*) ». Cf. I, 1, 1003 a 21 ss. : « il y a une science qui considère l'être en tant qu'être et ce qui lui appartient par soi (*τὰ ἐπάρχοντα καθ' αἑτό*).

42. Ces apories sont déjà posées par Aristote lui-même, qui est donc conscient de la difficulté.

43. Ce problème est sans doute devenu pour nous particulièrement difficile, parce que nous voulons trop préciser la question en fonction d'une théologie élaborée à partir de la foi chrétienne, et aussi en fonction de la division défectueuse de Wolff.

La philosophie de la nature, démontrant qu'il y a un Moteur immobile, éternel, montre bien que l'Être premier est au delà du devenir et donc qu'il ne peut être atteint sous l'aspect du devenir ; il ne pourra donc pas être atteint par la causalité efficiente. Il ne pourra être atteint que sous l'aspect de ce-qui-est considéré en tant qu'être, et ce n'est que sous cet aspect qu'on pourra préciser ce qu'Il est. C'est pourquoi la philosophie qui désire atteindre l'Être premier, Dieu, et parler de Lui avec rigueur, ne peut être qu'une philosophie de ce-qui-est en tant qu'être. Et puisqu'il s'agit de préciser ce qu'est l'Être premier, on se demandera ce qu'il y a de premier dans ce-qui-est en tant qu'être : quelles sont les causes et les principes propres de ce-qui-est considéré comme être ? L'*οὐσία* est bien être premier, l'acte également, mais d'une autre manière; et, encore d'une autre manière, l'un. Mais puisque l'*οὐσία* se distingue de l'accident, il faut bien comprendre leurs relations : sont-ils distincts en raison de *telle οὐσία*, ou à cause de la *nature* même de l'*οὐσία* ? De même, la matière est-elle liée à l'*οὐσία* à cause de *telle οὐσία*, ou à cause de la *nature* même de l'*οὐσία* ? Il faut donc préciser ce qu'est l'*οὐσία* en elle-même — son *τί ἐστι* —, ce qu'est l'*οὐσία* sensible, ce qu'est l'*οὐσία* séparée⁴⁴. De même, puisque l'acte se distingue de la puissance, il faut se demander quels liens existent entre eux, quelle est la priorité de l'acte sur la puissance. C'est plus délicat que lorsqu'il s'agit de l'*οὐσία*, car dans l'ordre du devenir d'un même individu, la puissance est antérieure, mais dans l'ordre de la perfection et de la connaissance, l'acte est antérieur⁴⁵. Dans le livre Θ, nous voyons com-

44. Voir le livre Z de la *Métaphysique*.

45. Voir *Mét.*, Θ, 8, 1050 b 3 ss. : « D'après cette argumentation, il est clair que l'acte (*ἐνέργεια*), quant à la substance (*τῆς οὐσίας*), est antérieur à la puissance (*δυνάμειως*), et, comme nous l'avons dit, quant au temps il y a toujours un acte antérieur à un autre, jusqu'à ce qu'on arrive à [l'acte] du premier moteur éternel (*ἔχει κινουμένου πρώτως*) ». Mais l'acte est encore antérieur en un sens plus fondamental (*κυριωτέρως*) : « les [réalités] éternelles sont antérieures, selon la substance, aux [réalités] corruptibles ; rien de ce qui est éternel n'est en puissance. La raison en est que toute puissance est en même temps puissance de contradictoires (...) ce qui a puissance d'être peut être et ne pas être (...). Tout ce qui est incorruptible existe donc en acte » (*ibid.*, b 18). Aucun être nécessaire n'existe non plus en puissance : « or les êtres nécessaires sont des êtres premiers, puisque, s'ils n'étaient pas, rien ne serait. De même le mouvement, s'il y en a un d'éternel, [n'est pas en puissance] » (b 20). Ce lien entre la nécessité et l'acte est également exprimé avec beaucoup de force dans le *Peri Hermeneias* (13, 23 a 20 ss.) : « Ce que nous venons de dire montre dès lors clairement que ce qui existe nécessairement est en acte ; par suite, si les êtres éternels sont premiers, l'acte aussi doit être antérieur à la puissance. Certains êtres ont l'acte sans la puissance, par exemple les substances premières : d'autres ont l'acte avec la puissance, et ils sont antérieurs par leur nature, mais postérieurs selon le temps : d'autres, enfin, ne sont jamais en acte, mais seulement en puissance ».

bien la recherche de l'acte permet de mieux saisir ce que sont les êtres éternels. On peut, grâce à la recherche de l'acte, préciser que les êtres premiers sont acte pur, sans puissance, sans changement.

La recherche des rapports entre l'un et le multiple, et des rapports de l'un et du multiple à l'être, permet encore de préciser que l'Être premier est nécessairement « un ». La multiplicité implique toujours une certaine potentialité, elle ne peut donc être première. Mais c'est sans doute à l'égard du problème de l'un et du multiple que la recherche d'Aristote est le moins précise ; le chapitre 10 du livre I est cependant bien important.

Relevons encore le passage du livre K qui montre, par mode d'impossibilité, l'exigence de l'existence d'un Être premier⁴⁶. Évoquant l'opinion selon laquelle la forme, conçue comme forme de la matière, serait elle-même chose corruptible, ce qui entraînerait l'inexistence absolue d'une substance éternelle, séparée et par soi, Aristote fait remarquer qu'une telle opinion est absurde (ἄτοπος) ; car il semble — cela est affirmé par les esprits les plus nobles — qu'il faille rechercher avec soin (σχεδόν) l'existence d'un principe et d'une substance de cette sorte : « car comment l'ordre existerait-il sans quelque être (τινος ὄντος) éternel, séparé et permanent ? »⁴⁷

46. Le livre K constitue un lien entre les analyses précédentes et le livre A.

47. K, 2, 1060 a 26 27. Ajoutons que deux passages du livre α ont été considérés par certains théologiens comme des démonstrations de l'existence de Dieu. Bien qu'Aristote lui-même ne les ait pas présentés comme tels, relevons-les ici, à cause de cet usage qui en a été fait par la suite. Il s'agit en premier lieu de α, 1, 993 b 24-31 : « ce qui possède éminemment une nature est toujours ce dont les autres choses tiennent en commun cette nature. Par exemple, le feu est le chaud par excellence, parce que, dans les autres [êtres], il est la cause de la chaleur. De sorte que ce qui est cause pour les réalités postérieures de ce qu'elles soient vraies, est aussi le plus vrai. C'est pourquoi il est nécessaire que les principes des êtres éternels soient toujours les plus vrais (car ils ne sont pas vrais quelquefois, et il n'existe aucune sorte de cause pour leur être, mais ils sont [causes de l'être] pour les autres réalités), de sorte que de la façon dont chaque réalité se trouve par rapport à l'être, ainsi elle se trouve aussi par rapport à la vérité ». Saint Thomas, dans le *Contra Gentiles*, mentionnera ce passage comme pouvant fonder un argument en faveur de l'existence de Dieu (voir fascicule II) ; en même temps il mentionnera le passage du livre I où Aristote, traitant du plus et du moins vrai, affirme : « s'il est vrai que toutes choses [envisagées] dans leur plus haut degré, sont et ne sont pas de la même manière, il reste que le plus et le moins se trouvent dans la nature des êtres ; car nous ne dirions pas que deux et trois sont également pairs, ni que se trompe de la même manière celui qui pense que quatre est cinq et celui qui pense que quatre est mille. Ainsi donc, si ce n'est pas de la même manière, il est évident que l'un des deux se trompe moins, de sorte qu'il s'approche davantage de la vérité. Ainsi donc, si ce qui est plus [quelque chose en est] plus proche, il y aura au moins quelque chose de vrai dont ce qui est plus vrai sera plus proche » (*Mét.*, I, 4, 1008 b 31 ss.). L'autre passage du livre α que reprendront certains théologiens est celui qui démontre l'impossibilité d'une régression à l'infini : « il est évident qu'il y a un Principe et que les causes des êtres ne sont pas infinies, ni en ligne droite, ni selon l'espé-

Enfin, dans le livre *Λ*, qui met en œuvre toutes les recherches antérieures, Aristote précise ce que sont l'être et la vie de Dieu. Au chapitre 6 nous est donnée une sorte de démonstration, par l'impossible, de l'existence d'une substance éternelle immobile : « les substances sont les premiers de tout ce qui est (*πρῶται τῶν ὄντων*). Si elles étaient toutes corruptibles, toutes choses seraient corruptibles. Mais il est impossible que le mouvement soit engendré ou se corrompe (car il est, nous l'avons dit, éternel). De même pour le temps, car il ne pourrait y avoir ni avant, ni après, si le temps n'existait pas »⁴⁸. On se sert donc des conclusions des livres VII et VIII de la *Physique* pour montrer la nécessité de poser l'existence de substances incorruptibles. De plus, existât-il une cause motrice ou efficiente (*κινητικὸν ἢ ποιητικόν*), « si elle n'opère pas (*μὴ ἐνεργοῦν*), il n'y aura pas de mouvement ; il peut se faire, en effet, que ce qui a la puissance n'opère pas (*μὴ ἐνεργεῖν*) »⁴⁹. Il ne nous sert donc à rien d'admettre des substances éternelles qui ne seraient pas en acte. Les Idées ne suffisent donc pas, ni une substance autre que les Idées, si elle ne

ce » (α, 2, 994 a 1-2). Sans résumer ici cette démonstration, soulignons qu'Aristote se propose ici de fonder la possibilité de la connaissance (laquelle est impossible si l'on peut remonter à l'infini dans la série de causes, ou si les espèces de cause sont en nombre infini), et non pas de prouver qu'il existe un Principe qui est Dieu. Saint Thomas, cependant, dans le *Contra Gentiles*, y voit la démonstration de la nécessité de poser une Première Cause efficiente (C. G. I, ch. 13 ; nous reviendrons sur cette démonstration dans le fascicule II). — L'impossibilité d'une régression à l'infini, qui est reprise par Proclus et qui aura une telle importance dans les démonstrations des théologiens du Moyen Âge, est soulignée également par Aristote dans les *Seconds Analytiques*, I, ch. 3, où Aristote montre aussi l'impossibilité d'une démonstration circulaire (voir *loc. cit.*, 72 b 25 ss. ; cf. *Premiers Analytiques*, II, ch. 5 à 7). Notons que l'impossibilité d'une régression à l'infini était déjà, d'une certaine manière, affirmée par Platon. Voir notamment *Parménide*, 132 e-133 a : « n'est-il pas de toute nécessité que et le semblable et son semblable participent à quelque chose d'un, identique pour tous deux ? — De toute nécessité. — Mais ce par quoi, du fait qu'ils y participent, sont semblables les semblables, ne serait-ce pas la forme même ? — Si, absolument. — Il est donc impossible ou qu'autre chose à la forme ou qu'à autre chose la forme soit semblable. Autrement, par delà la forme, une autre forme toujours surgira, et jamais ne cessera cette éclosion indéfinie de nouvelles formes si la forme devient semblable à son participant ». Voir aussi *Lysis*, 219 e-d, à propos du *πρῶτον φιλῶν* : « La médecine, disons-nous, est aimée en vue de la santé. — Oui. — Donc la santé est aimée. — Oui. — Si elle est aimée, c'est en vue de quelque chose. — Oui. — D'une chose qui est aimée de nous, si nous voulons être conséquents avec nos précédentes déclarations. — Oui. — Mais ne sommes-nous pas entraînés ainsi dans une progression sans fin, à moins que nous ne finissions par atteindre un point initial au delà duquel nous ne soyons plus renvoyés à un autre objet aimé, et qui soit le principe même de toute amitié, en vue duquel nous disons que nous aimons tous les autres (*πρῶτον φιλῶν, οὗ ἕνεκα καὶ τὰ ἄλλα φιλοῦν πάντα ὅλα εἶναι*) ? — C'est inévitable ».

48. *Mét.*, *Λ*, 6, 1071 b 5-9.

49. *Ibid.*, 12-14.

meut pas actuellement. La cause du mouvement doit être en acte. Il faut donc poser une substance qui meuve actuellement ; et il faut, pour expliquer le mouvement éternel, une cause dont l'οὐσία même soit acte : « car ce qui est en puissance peut ne pas être. Il faut donc qu'il existe un principe tel que sa substance soit acte » (ἡ οὐσία ἐν ἐργείᾳ) »⁵⁰.

Ces substances doivent être immatérielles, car elles doivent être éternelles — s'il y a quelque chose d'éternel ; et donc elles doivent être « acte »⁵¹.

On pourrait faire l'objection suivante : tout ce qui opère (ἐνεργούν) a la puissance, mais tout ce qui a la puissance n'opère pas nécessairement, de sorte que la puissance serait antérieure ; mais alors, rien de ce-qui-est n'existera ; il arrive, en effet, que quelque chose soit possible mais ne soit pas encore⁵². En fait, tout se ramène à ceci : comment peut-il y avoir mouvement, s'il n'y a aucune cause en acte ? C'est pourquoi Leucippe et Platon affirment que l'acte est éternel, puisque le mouvement est éternel. Mais pourquoi y a-t-il mouvement éternel, et quel est-il, et quelle est sa cause ? Ils ne le disent pas. Pourtant rien n'est mû par hasard, mais il doit toujours y avoir une cause déterminée⁵³. Admettre que la puissance est antérieure à l'acte, c'est se rallier à l'opinion des « théologiens » (θεολόγοι) pour qui la Nuit, l'Abîme (γύφος) sont antérieurs à l'être et à la lumière ; c'est admettre la confusion universelle. Il faut donc admettre que l'acte est antérieur à la puissance.

Après avoir démontré la nécessité d'une Première Cause, Substance et Acte, Aristote précise ce qu'est cette Cause :

le premier ciel doit être éternel. Il y a donc aussi quelque chose qui le meut. Et puisque ce qui est mû et meut est un intermédiaire, il doit y avoir quelque chose qui meuve sans être mû, [qui soit] éternel, substance et acte (αἰδίων καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσία). Or c'est ainsi que meuvent le désirable et l'intelligible (τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν). Ils meuvent sans être mus. A ceux-ci les premiers sont identiques. Le désirable, en effet, est le bien manifesté (τὸ φαινόμενον καλόν), et le premier voulu est l'être

50. *Ibid.*, 19-20.

51. *Ibid.*, 21-22.

52. Voir *loc. cit.*, 22-26.

53. *Ibid.*, 35.

bon (τὸ δὲ καλόν). Nous désirons parce que cela paraît bon, plutôt que cela ne paraît bon parce que nous désirons ; car le principe, c'est la pensée (ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις)⁵⁴.

Or l'intellect est mû par l'intelligible, et le premier dans la série positive des opposés intelligibles par soi, c'est la substance, l'οὐσία ; et parmi les substances, la première est celle qui est simple et « selon l'acte » (κατ' ἐνέργειαν). Mais le Bien et le désirable par soi entrent dans la même série ; et le premier est toujours le meilleur, ou analogue au meilleur⁵⁵.

Aristote soulève alors cette difficulté : comment la cause finale peut-elle résider dans l'immobile ? Toute cause ne semble-t-elle pas être en contact avec son effet, et donc être en devenir ? La causalité n'implique-t-elle pas nécessairement le devenir ? Peut-elle exister au niveau de l'être, au delà du devenir ? Aristote répond : en tant que *fin*, la cause finale peut être immobile, au delà du mouvement et du devenir. La cause finale, en effet, meut comme le désirable (ὡς ἐρώμενον), sans être mue, tandis que les autres réalités meuvent en étant mues⁵⁶. On pourrait même ajouter que la cause finale, cause des causes, ne peut mouvoir que de cette manière.

Aristote précise ensuite le caractère de nécessité de l'Être premier. Ce qui meut tout en étant immobile, étant en acte, ne peut en aucune façon être autrement qu'il n'est. Il est un être nécessaire, c'est-à-dire « qui n'est pas susceptible d'être autrement, et qui existe d'une manière absolue »⁵⁷. En tant que nécessaire, il est le Bien, et c'est ainsi qu'il est principe. A un tel principe sont suspendus le ciel et la nature⁵⁸. Voilà qui est très net : le ciel, si divin qu'il soit, est suspendu à cette Cause première, à ce Bien désirable⁵⁹.

Aristote montre enfin comment cet Être Premier, Acte pur, est Pensée, source de joie. Il est pleinement ce qu'il y a de meilleur en

54. A. 7. 1072 a 23-30.

55. *Ibid.*, 1072 b 1.

56. *Ibid.*, 3-4.

57. *Ibid.*, 13.

58. *Ibid.*, 14.

59. Le premier ciel ne change pas dans sa substance ; cependant sa translation montre bien la limite de son mode d'être (cf. *loc. cit.*, b 5-6).

nous, et que nous ne sommes que par moments. Lui-même est toujours ainsi, « puisque son acte est aussi plaisir (*ἡδονή*) »⁶⁰:

Or la Pensée (*νόησις*), celle qui est par soi, est la pensée de ce qui est le meilleur par soi, et la Pensée souveraine est [celle] du Bien souverain. L'intelligence (*νοῦς*) se pense (*νοεῖ*) elle-même en saisissant l'intelligible, car elle devient elle-même intelligible en entrant en contact [avec l'intelligible] et en le pensant, de sorte qu'il y a identité entre l'intelligence et l'intelligible, car le réceptacle de l'intelligible et de l'*ὀνσία* est le *νοῦς*, et il est en acte en les possédant, de sorte que ceci [l'acte] plus que cela [la puissance] semble le divin que le *νοῦς* possède, et la contemplation (*θεωρία*) est ce qui procure le plus de plaisir et ce qui est le plus noble (*τὸ ἡδιστόν καὶ ἀριστόν*). Si donc cet état de joie que nous possédons à certains moments, Dieu l'a toujours, cela est admirable ; et s'il l'a plus grand, cela est plus admirable encore. Or c'est ainsi qu'il l'a⁶¹.

La vie appartient à Dieu,

car l'acte du *νοῦς* est vie (*ζωή*), et Lui-même est cet acte. L'acte par soi de Lui-même est la vie la meilleure (*ζωὴ ἀρίστη*) et éternelle. Aussi disons-nous de Dieu qu'Il est un vivant éternel parfait, de sorte que vie et durée continue et éternelle appartiennent à Dieu ; car Dieu est cela même⁶².

Il existe donc, conclut Aristote, une substance éternelle, immobile et séparée des réalités sensibles ; et il ajoute : « nous avons démontré aussi que cette substance ne peut avoir aucune grandeur, mais est impartageable et indivisible (...), impassible et inaltérable »⁶³.

Aristote se pose ensuite la question : cette réalité est-elle une ou multiple ? Après avoir rappelé qu'aucun philosophe n'a rien dit de clair à ce sujet, et que la théorie des Idées ne contient pas davantage d'observation propre, Aristote résume ce qu'il a déjà établi : « Le Principe et le premier des êtres est immobile, tant par soi que par accident,

60. *Ibid.*, 16.

61. *Ibid.*, 18-26.

62. *Ibid.*, 27-30. C'est bien la métaphysique de l'acte (l'antériorité de l'acte sur la puissance) qui permet à Aristote d'arriver à une connaissance métaphysique si pure de l'Être premier. La critique qu'il adresse à Speusippe et aux Pythagoriciens le montre bien : « Ce n'est pas la semence qui est première, mais [l'être] parfait » (A, 7, 1072 b 35-1073 a 1). – Remarquons qu'Aristote n'a pas nommé « Dieu » au niveau du Moteur immobile, ni au niveau de la finalité : il le nomme ici pour la première fois au niveau de la *θεωρία*.

63. A, 7, 1073 a 5-11.

mais il produit le mouvement premier éternel et un »⁶⁴. Après avoir montré qu'il doit y avoir autant de substances éternelles et immobiles qu'il y a de mouvements des astres, il conclut : « Que [ces moteurs] soient des substances, et que l'une d'elles soit première, l'autre seconde, selon l'ordre même de la translation des astres, cela est clair »⁶⁵. Quel est le nombre de ces translations ? Les astronomes proposent des hypothèses diverses ; mais ce qui importe pour Aristote, c'est « qu'il n'y ait qu'un seul Ciel » ; effet, « tout ce qui est numériquement multiple renferme de la matière, car le λόγος de beaucoup est un et le même (...). Mais le premier τὸ τί ἦν εἶναι, lui, n'a pas de matière, car il est acte (ἐῖτε λέγειται). Donc le Premier Moteur immobile est un, à la fois selon le λόγος et selon le nombre, et donc [est un] aussi ce qui est mù éternellement et d'une manière continue. Donc, il n'y a qu'un seul Ciel »⁶⁶. Ce qu'Aristote exprime là semble bien être l'exigence métaphysique de l'unité profonde conçue comme propriété de l'être. Plus les êtres sont parfaits, plus ils exigent l'unité ; et donc l'Être premier, le plus parfait, Acte pur, doit nécessairement être un.

Remarquons que dans ce chapitre 8, Aristote cherche à ordonner, à la lumière de la philosophie première et en se servant des conclusions des astronomes⁶⁷, les divers mouvements des sphères, et à préciser par là le nombre des substances séparées⁶⁸ — puisque le mouvement permet aux corps célestes d'être parfaits, en étant unis à leur fin⁶⁹. Dans cette recherche, le raisonnement du philosophe est tout différent de ceux qui précèdent, puisque précisément, dans ce chapitre 8, Aristote se sert de conclusions extérieures à la philosophie pre-

64. 8. 1073 a 23-25.

65. 1073 b 1-3.

66. 1074 a 33-38.

67. Notamment celles d'Eudoxe et de Callippe : voir 8, 1073 b 17 ss. Sur l'utilisation de l'astrologie par Aristote, voir J. LORITE MENA, *Pourquoi la métaphysique ?*, pp. 321 ss.

68. Voir *loc. cit.*, 1074 a 14-15. Cf. G. RODIS-LEWIS, *Hypothèses sur l'évolution de la théologie d'Aristote*, pp. 64 ss. ; J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, pp. 154-155.

69. Henri de Gand reprochera à Aristote d'avoir, dans le livre A, attribué aux moteurs dont il détermine le nombre sur la base des mouvements éternels, les mêmes propriétés qu'au Premier Moteur de la *Physique*, et d'avoir ainsi posé de nombreux dieux, qu'il ramène certes à un Dieu premier, mais en ne voyant entre Celui-ci et les moteurs inférieurs à lui qu'une différence de degré, comme entre le chef d'une armée et ses compagnons d'armes (voir HENRI DE GAND, *Summae quaestionum ordinarium*, art. 25, q. 3, f° 154 r°). Il lui reprochera également d'avoir lié l'unicité du Premier à celle du monde, et donc de n'avoir pas prouvé l'existence d'un Dieu unique (puisque'il pourrait y avoir une pluralité de mondes (voir fasc. II).

mière pour élaborer une théologie astrale. A cette occasion, il signale la tradition des anciens pour confirmer que ses propres conclusions rejoignent l'essentiel de ces travaux ⁷⁰, leur noyau primitif : la présence du divin dans le cosmos — alors que dans les chapitres précédents, il demeurait strictement au niveau de la philosophie première, au niveau de *l'οὐσία*, de l'acte, du *νοῦς* ⁷¹.

Aristote poursuit sa recherche théologique en se demandant : ce *νοῦς*, qui semble bien être la plus divine des réalités évidentes, *comment* doit-il exister ? Une telle question suscite des difficultés. Car ou bien le *νοῦς* ne pense rien, et quelle sera alors sa dignité ? Ne serait-il pas comme celui qui dort ? Ou bien il pense, mais alors il est relatif à un autre principe (*κύριος*), et sa substance n'est plus la substance la plus noble (elle n'est plus intellection sans puissance) ⁷². A cette question si délicate, surtout si l'on pense à la position de Platon qui affirmait le primat de l'intelligible, Aristote répond : « Il est évident que le *νοῦς* pense ce qu'il y a de plus divin et de plus digne (*τιμιώτατον*), et qu'il ne change pas [d'objet], car ce serait un changement vers le pire, et ce serait déjà un certain mouvement » ⁷³.

Aristote ajoute, en raisonnant par mode d'impossibilité : « D'abord, si le *νοῦς* divin n'est pas acte de penser (*νόησις*), mais puissance (*δύναμις*), il est logique de supposer que la continuité de la pensée est pour lui une fatigue » ⁷⁴ ; l'éternité de la pensée s'oppose à toute potentialité du côté du *νοῦς*. « De plus, il est clair qu'il y aurait alors quelque chose de plus noble (*τὸ τιμιώτερον*) que le *νοῦς*, à savoir ce qui [serait] pensé (*τὸ νοούμενον*) » ⁷⁵, car ce qui serait pensé déterminerait et actuerait sa potentialité — ce qui est impossible. Aristote peut donc conclure : « Donc le *νοῦς* se pense lui-même, puis-

70. Voir à ce sujet P. DUHEM, *Le système du monde* I, pp. 111-123 (Eudoxe), 123-126 (Callippe), 127 ss. (Aristote) ; A. REY, *L'apogée de la science technique grecque*, pp. 63 ss.

71. L'exposé de la théologie astrale, au ch. 8, se présente comme une application. On ne peut pas dire, comme le fait P. Aubenque, que la théologie astrale reste, au travers de toute l'œuvre d'Aristote, « le fil directeur qui lui permet de préserver contre les séductions du discours la transcendance ineffable du divin » (P. AUBENQUE, *op. cit.*, p. 365).

72. Voir 9, 1074 b 15 ss.

73. *Ibid.*, 25-27. Platon avait déjà dit que Dieu ne pouvait pas se transformer, ni vouloir se transformer, car son changement ne pourrait être que vers le pire : voir *Rép.*, II, 381 c (ci-dessus, p. 54).

74. 1074 b 28-29.

75. *Ibid.*, 29-30. Aristote identifie en l'Être premier *οὐσία*, vie et contemplation. L'Être premier. Acte pur, est nécessairement une pensée subsistante ; en Lui, la distinction de l'être, de la vie et de l'esprit, est totalement dépassée.

qu'il est ce qu'il y a de plus excellent (*τὸ κρᾶτιστον*), et sa pensée est pensée de pensée (*νοήσεως νόησις*) »⁷⁶. Mais cela est-il possible ? La science n'a-t-elle pas toujours un objet différent d'elle-même ? Aristote répond : « Dans certains cas, la science (*ἐπιστήμη*) n'est-elle pas elle-même la réalité (*τὸ πρᾶγμα*) ? Dans les sciences poétiques, *ἰοῦσία* sans matière et le *τὸ τί ἢ εἶναι*, et dans les sciences théorétiques, le *λόγος* et l'acte de la pensée (*νόησις*) ne sont-ils pas l'objet ? Donc, puisqu'il n'y a pas de distinction entre ce qui est pensé et la pensée dans les réalités immatérielles, il en sera de même, et la pensée et ce qui est pensé seront un »⁷⁷.

Cette réponse d'Aristote serait très intéressante à analyser. Ne nous montre-t-elle pas comment le philosophe saisit cette sorte d'auto-lucidité du *νοῦς*, qui lui permet de réfléchir sur sa propre activité et sur le fruit de son activité ? Si cela est possible, il n'y a donc aucune impossibilité à ce que le *νοῦς* identique à sa propre substance pense sa propre pensée.

En répondant à une dernière difficulté — l'objet de la Pensée divine est-il composé ? —, Aristote affirme : « le *νοῦς* [divin] n'a pas son bien à tel moment ou à tel autre, mais il possède dans un certain tout ce Bien souverain, qui est un être autre [qu'une réalité composée] ; ainsi la Pensée [divine] se pense elle-même de toute éternité »⁷⁸.

Notons enfin la question que se pose Aristote au dernier chapitre du livre *Λ* : de quelle manière la nature de l'univers possède-t-elle son Bien le meilleur (*τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον*)⁷⁹ ? Ce Bien est-il quelque chose de séparé, en soi, ou au contraire est-il au niveau de l'ordre de l'univers (à la manière dont le bien d'une réalité naturelle est sa propre forme) ? Le Premier Moteur, pour Aristote, meut à la manière du bien et de l'appétible, du désirable. Or le bien, en tant qu'il est la fin d'une réalité, est double ; car il y a une fin extrinsèque et une fin immanente. Ainsi, la forme est la fin de la génération, et la forme déjà possédée est, pour la réalité qui la possède, son bien intrinsèque ; et quand il s'agit d'un tout qui est *un* grâce à certain ordre des parties,

76. *Ibid.*, 33-35.

77. 1074 b 38-1075 a 5. On comprend que cette affirmation ait plu à Hegel...

78. 1075 a 8-10. Nous croyons pouvoir interpréter de cette manière ce passage difficile. J. Tricot et V. García Yebra (*Metafísica de Aristóteles*, II, pp. 237-238) l'interprètent autrement (il s'agirait, en 1075 a 8-9, du *νοῦς* humain) ; mais cette diversité ne change rien à la doctrine profonde d'Aristote.

79. *Mét.*, *Λ*, 10. 1075 a 11-12.

l'ordre de ces parties est la forme du tout et son bien immanent.

En répondant à cette question, Aristote écarte les deux solutions extrêmes : celle d'un Bien absolu s'identifiant à l'ordre de l'univers, et celle d'un Bien absolu totalement séparé ; et il essaie de comprendre comment le Bien de l'univers est à la fois immanent et transcendant⁸⁰. Il y a un Bien séparé, qui est le Premier Moteur, immobile, désirable, « auquel sont suspendus le ciel et toute la nature », et il y a un bien immanent ; en effet, toutes les réalités qui tendent vers une fin unique doivent être ordonnées dans leur tendance même vers la fin : cet ordre est le bien immanent de l'univers. Pour nous aider à saisir l'ordre qui existe entre ces deux biens de l'univers, Aristote a recours à la comparaison de l'armée : le bien de l'armée est double : il est dans son ordre et dans son chef, mais il est plus dans son chef que dans son ordre, car le bien qui est l'ordre de l'armée est lui-même ordonné à la victoire, laquelle ne peut être obtenue que grâce à la volonté du chef⁸¹. On peut donc dire que le Bien séparé, qui est le Premier Moteur, est un bien meilleur que celui de l'ordre de l'univers ; tout l'ordre de l'univers est pour le Premier Moteur.

Pendant il faut encore préciser que si toutes les parties de l'univers sont ordonnées ensemble d'une certaine façon, elles ne le sont pas toutes de la même manière⁸². Ici Aristote prend de nouveau un exemple : celui d'une maison, où il y a divers degrés dans l'ordre des parties, des membres ; ainsi les hommes libres, les fils de la maison, ne font pas n'importe quoi sans ordre, selon l'occasion, mais toutes leurs activités, ou la plupart, sont ordonnées ; au contraire, du côté des esclaves et des animaux, il n'y a que peu de chose qui ait rapport au bien commun, et la part d'arbitraire, de hasard, est beaucoup plus grande. Ainsi l'ordre de la maison, imposé par celui qui la dirige, est beaucoup plus exigeant à l'égard des fils qu'à l'égard des serviteurs, car toutes les activités des premiers doivent être ordonnées au bien commun de la maison. Il en va de même dans les réalités naturelles, qui tendent, de par leur nature propre, au bien de l'univers, mais qui n'y tendent pas toutes de la même manière⁸³.

80. Cette distinction que fait Aristote entre Bien séparé transcendant et bien immanent ne permet-elle pas de maintenir à la fois la contemplation de la Transcendance de l'Absolu aimé pour lui-même, et le caractère divin du cosmos, tout entier dépendant du Bien absolu, « suspendu » à lui ?

81. Voir le *Commentaire* de saint Thomas sur la *Métaphysique*, XII, leçon 12, n° 2630.

82. *Mét.*, A, 10, 1075 a 16-17.

83. Commentant ce passage, saint Thomas précise que « l'ordre requiert d'une part la distinc-

Enfin, après avoir rappelé les opinions des philosophes qui l'ont précédé concernant cette question du bien de l'univers (et avoir montré à quelles absurdités elles conduisent ⁸⁴, Aristote écarte l'opinion de ceux qui admettent une multitude de principes, car « les êtres ne veulent pas être mal gouvernés » ; or, comme le dit Homère, « le commandement de plusieurs n'est pas bon : qu'un seul commande » ⁸⁵.

La philosophie première d'Aristote implique donc à la fois une grande démonstration de la nécessité de poser une Substance Première immobile, éternelle, Acte pur, et une preuve par l'impossible montrant les absurdités auxquelles on aboutirait si on niait l'existence d'une Substance séparée, en prétendant que seules existent les substances sensibles. Aristote, dans sa philosophie première, cherche également à savoir ce qu'est cet Être Premier et quelle peut être sa vie, quelle est la nature de cette Substance, Acte pur, principe de tout mouvement.

Si la philosophie de la nature montre la nécessité de poser un Premier Moteur immobile, si la philosophie première cherche à montrer la nécessité d'une Première Substance séparée, éternelle, et à préciser sa nature, ses rapports avec le *νοῦς*, avec la pensée, on peut se demander si la recherche sur le vivant et sur l'activité morale permet au philosophe de mieux saisir ce qu'est l'Être Premier. Autrement dit, quels rapports la philosophie du vivant et la philosophie morale ont-elles avec la théologie ?

Une chose semble très nette : Aristote distingue l'âme de Dieu ⁸⁶, Acte pur. Dieu n'est pas atteint comme une âme, principe de vie, mais

tion de ceux qui sont ordonnés, d'autre part la communication de ceux qui sont distincts au tout. Pour ce qui regarde la première [exigence], l'ordre est en toutes choses de manière indéfectible ; mais pour ce qui est de la seconde, il y a un certain ordre qui existe de manière indéfectible en certaines réalités, celles qui sont les plus élevées et les plus proches du premier principe, comme les substances séparées et les corps célestes, en lesquels rien n'arrive par hasard ni en dehors de la nature ; tandis que dans d'autres réalités l'ordre n'est pas infaillible : comme dans les corps, ou de temps à autre se produit quelque chose par hasard, en dehors de la nature, et cela à cause de leur distance à l'égard du premier principe qui, lui, demeure toujours le même (*propter remotionem a primo principio semper eodem modo se habente*) » (*Comm. Mét., loc. cit., n° 2637*).

84. Aristote précise à ce propos que « le Premier n'a pas de contraire » ; tous les contraires, en effet, ont une matière, et tout ce qui a une matière est en puissance (1075 b 21-23).

85. *Mét.*, A, 10, 1076 a 3-4. HOMÈRE, *Iliade*, II, 204.

86. Ch. Werner prétend que pour Aristote, Dieu est « l'âme du monde » (*Aristote et l'idée-*

comme la Cause immobile, séparée, du mouvement circulaire, et comme Substance. Cependant Aristote ne considère pas que la vie soit étrangère à Dieu. Dieu est la vie, la vie la plus parfaite : la vie du *νοῦς* séparé du corps, dont l'acte est la pensée pure.

De fait, dans le *De anima*, Aristote ne parle presque pas de Dieu⁸⁷. Dans les *Parties des animaux*, s'il fait allusion à Dieu, c'est pour rappeler la grandeur de notre connaissance des êtres éternels⁸⁸. D'autre part, dans le *Mouvement des animaux*, il affirme la nécessité d'un principe immobile en dehors de ce qui est mû :

Voyons si, oui ou non, il faut qu'il y ait en dehors de ce qui est mû quelque chose d'immobile et en repos et qui n'en fasse pas partie. Et cette chose, est-il nécessaire qu'elle existe également pour l'univers ? Oui, car on aboutirait sans doute à une absurdité si le principe du mouvement était interne. C'est pourquoi, si l'on adopte cette opinion, on doit penser qu'Homère a eu raison de dire : « Vous n'amènerez pas du ciel à la terre

lisme platonicien, p. 318), « l'âme du ciel » (*op. cit.*, pp. 325 et 332). Pour R. Mugnier, le Premier Moteur est l'âme de la dernière sphère (cf. ci-dessus, note 3).

87. Voir cependant *De anima*, I, 3, 407 b 10-11 : « la raison pour laquelle Dieu fait mouvoir l'âme d'un mouvement circulaire devrait être celle-ci : que le mouvement est meilleur pour elle que le repos... » ; I, 5, 410 b 4-7 : « Empédocle lui-même aboutit du moins à ce résultat que le plus inintelligent des êtres, c'est Dieu : il serait le seul en effet à ne pas connaître l'un des éléments — la Haine — tandis que les êtres mortels les connaissent tous parce que chacun procède d'eux tous ». A ce propos, voir aussi *Mét.*, B, 4, 1000 b 3-6 : selon Empédocle, « Dieu, qui est souverainement heureux, est moins sage que les autres [êtres], car il ne connaît pas toutes choses, puisqu'il n'a pas en lui la Haine, et que la connaissance est du semblable par le semblable ».

88. Voir *Les parties des animaux*, I, 5, 644 b 31 ss. : « La connaissance des êtres supérieurs, si imparfaitement que nous puissions l'atteindre, nous apporte pourtant, en raison de son prix, plus de joie que celle de tout ce qui est à notre portée, de même que la vision fugitive et partielle des [êtres] aimés (*τῶν ἐρωμένων*) nous donne plus de joie que l'observation précise de beaucoup d'autres choses, si grandes soient-elles. Mais la connaissance des êtres périssables pénètre davantage ses objets et s'étend sur un plus grand nombre ; aussi procure-t-elle une science plus vaste. De plus, le fait que ces êtres sont mieux à notre portée et plus proches de notre nature, rétablit, dans une certaine mesure, l'équilibre avec la science des [êtres] divins (*περὶ τὰ θεῖα φιλοσοφίαν*). Et puisque nous avons déjà traité de ces [êtres] et exposé nos vues à leur sujet, il nous reste à parler de la nature vivante, en veillant autant que possible à ne négliger aucun détail (...). Car dans toutes les œuvres de la nature réside quelque merveille. Il faut retenir le propos que tint, dit-on, Héraclite à des visiteurs étrangers qui, au moment d'entrer, s'arrêtèrent en le voyant se chauffer devant son fourneau : il les invita, en effet, à entrer sans crainte en leur disant que là aussi il y avait des dieux ». Voir d'autre part IV, 10, 686 a 27-30 : l'homme « est le seul des animaux à se tenir droit parce que sa nature et son *οὐσία* sont divines. Or l'œuvre du divin par excellence (*τοῦ θειοτάτου*), c'est la pensée et la prudence (*τὸ νοεῖν καὶ φρόνειν*). Mais cette œuvre n'aurait pas été facile à accomplir si la partie supérieure du corps avait pesé lourdement... ».

Zeus, qui est au-dessus de tous, quelque peine que vous preniez : accrochez-vous tous, dieux et déesses ». Car ce qui est absolument immobile ne peut être mû par rien. Ainsi se trouve résolu également le vieux problème de la possibilité ou de l'impossibilité pour le système céleste de se dissocier, s'il dépend d'un principe immobile⁸⁹.

On peut donc dire que, pour Aristote, la vie (ou l'âme) ne peut pas, par elle-même, telle que nous la connaissons, nous permettre de remonter jusqu'à Dieu, puisqu'elle est un principe propre immanent, partie essentielle du vivant⁹⁰. Dieu est découvert en premier lieu comme le Moteur immobile, puis comme l'Être premier, puis comme l'Intelligence, et non pas en premier lieu comme l'Âme universelle. Mais une fois que l'on a découvert l'Être premier, Acte pur, on peut préciser que nécessairement cet Être premier possède la vie en Lui, une vie parfaite, celle de l'esprit, une vie contemplative. Cela explique pourquoi Aristote parle si peu de Dieu dans ses traités de philosophie sur les vivants.

Dans les ouvrages de philosophie humaine (éthique et politique), les allusions à Dieu sont beaucoup plus fréquentes. Au premier livre de l'*Éthique à Nicomaque*, s'interrogeant sur le bonheur, Aristote pose la question : « le bonheur s'acquiert-il par l'habitude, ou par quelque exercice, ou nous échoit-il en vertu d'une faveur divine, ou encore par le hasard ? »⁹¹

Aristote insiste à la fois sur la distance et sur la proximité, la parenté, qui existent entre l'homme et Dieu : l'ami ne peut souhaiter à son ami d'être Dieu, car alors il ne serait plus son ami⁹². En revanche,

89. *Du mouvement des animaux*, 4, 699 b 33-700 a 6.

90. Nous voyons là combien la position d'Aristote diffère de celle de Platon qui, dans les *Lois*, montre que c'est l'ignorance de la primauté de l'âme sur le monde physique qui est à l'origine de l'athéisme, et que c'est la connaissance de l'âme qui permet d'affirmer l'existence de Dieu.

91. *Eth. Nic.*, I, 10, 1099 b 9-14. Cf. X, 10, 1179 b 21-23 : « Certains pensent qu'on devient bon par nature, d'autres disent que c'est par habitude, d'autres enfin par enseignement. Les dons de la nature ne dépendent évidemment pas de nous, mais c'est par l'effet de certaines causes divines (διὰ τινος θείας αἰτίας) qu'ils sont l'apanage de ceux qui, au véritable sens du mot, sont des hommes fortunés ».

92. Voir *op. cit.*, VIII, 9, 1159 a 4 ss. ; « si l'un des amis est séparé par un intervalle considérable, comme par exemple Dieu est éloigné de l'homme, il n'y a plus d'amitié possible. C'est même ce qui a donné lieu à la question de savoir si, en fin de compte, les amis souhaitent vraiment pour leurs amis les biens les plus grands, comme par exemple d'être des dieux, car alors ce ne seront plus des amis pour eux, ni par suite des biens, puisque les amis sont des

l'homme qui exerce son intelligence (*ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν*) et la cultive, semble être à la fois le plus parfait et le plus aimé des dieux (*ἄριστα καὶ θεοφιλέστατος*). Si en effet les dieux prennent quelque souci des affaires humaines, ainsi qu'on l'admet d'ordinaire, il sera également raisonnable de penser, d'une part qu'ils mettent leur complaisance dans ce qui, en l'homme, est le meilleur et présente le plus d'affinité avec eux (*συγγενεστάτῳ*) – ce qui ne saurait être que le *νοῦς* – et, d'autre part, qu'ils récompensent généreusement les hommes qui chérissent et honorent le plus le *νοῦς*, voyant que ces hommes ont le souci des choses qui leur sont chères à eux-mêmes et se conduisent avec droiture et noblesse. Que tous ces caractères soient au plus haut degré l'apanage du sage, cela n'est pas douteux. Le sage est donc [l'homme] le plus aimé des dieux ⁹³.

Traitant de la contemplation, la *θεωρία*, qui est l'activité « la plus élevée » ⁹⁴, Aristote souligne :

Une vie de ce genre sera trop élevée pour la condition humaine : car ce n'est pas en tant qu'homme qu'on vivra de cette façon, mais en tant que quelque élément divin est présent en nous. Et autant cet élément est supérieur au composé [humain], autant son activité est elle-même supérieure à celle de l'autre sorte de vertu. Si donc le *νοῦς* est quelque chose de divin par comparaison avec l'homme, la vie selon le *νοῦς* est également divine comparée à la vie humaine ⁹⁵.

Aristote ajoute :

Il ne faut donc pas écouter ceux qui conseillent à l'homme, parce qu'il est homme, de borner sa pensée aux choses humaines, et, mortel, aux choses mortelles, mais l'homme doit, dans la mesure du possible, s'immortaliser, et tout faire pour vivre selon ce qu'il y a de plus noble en lui ⁹⁶.

La vie contemplative, surhumaine, est une vie divine, puisque l'activité propre à Dieu ne peut être que la contemplation :

biens ». Voir aussi *Politique*, VII, 14, 1332 b 16-17 : « assurément, si certains individus diffèrent des autres dans la même mesure que nous supposons les dieux et les héros différer des hommes... ».

93. *Eth. Nic.*, X, 9, 1179 a 23-32 ; cf. X, 7, 1177 a 15-16 : « ... que lui-même [le *νοῦς*] soit divin ou seulement la partie la plus divine de nous-mêmes, c'est l'acte de cette partie selon la vertu qui lui est propre qui sera le bonheur parfait ».

94. X, 7, 1177 a 19.

95. X, 7, 1177 b 26 ss.

96. *Ibid.*, 32.

On se représente toujours les dieux comme possédant la vie et par suite l'activité, car nous ne pouvons pas supposer qu'ils dorment (...). Or, pour le vivant, une fois qu'on lui a ôté l'action (*πράττειν*) et à plus forte raison la production (*ποιεῖν*), que lui laisse-t-on d'autre que la contemplation ? Donc, l'activité de Dieu, qui surpasse en félicité toutes les autres, ne saurait être que contemplative. Et par suite, de toutes les activités humaines, celle qui est la plus apparentée à l'activité divine sera aussi la plus grande source de bonheur ⁹⁷.

Dans la *Politique*, Aristote parle moins des dieux ou de Dieu ; il y fait cependant certaines allusions, spécialement à propos du culte des dieux. Ces passages sont intéressants surtout pour nous faire saisir le jugement du philosophe sur l'attitude religieuse ⁹⁸. Le regard sur ce qu'est Dieu, exposé en philosophie première, ne semble pas réclamer, pour le philosophe, une transformation du culte religieux traditionnel. Cette contemplation demeure tout intérieure, toute personnelle, et n'exige pas du philosophe un culte nouveau.

Au terme de ces analyses, nous pouvons préciser six points :
1° Aristote se sert de l'existence des réalités mues pour montrer l'exigence de poser un Moteur premier immobile, donc une Réalité

97. X, 8, 1178 b 18 ss. Sur le bonheur de Dieu en lui-même, voir aussi *Ethique à Eudème*, VII, 12, 1245 b 18.

98. Voir *Pol.*, I, 2, 1253 a 27-29 : « l'homme qui ne peut pas vivre en communauté ou qui n'en a nul besoin parce qu'il se suffit à lui-même, ne fait point partie de la cité : dès lors, c'est un monstre ou un dieu (*ἢ θηρίον ἢ θεός*) ». I, 12, 1259 b 13 ss. (cité ci dessus, note 9 ; voir aussi note 12). Traitant de l'organisation de la cité, Aristote, après avoir parlé des diverses magistratures, note : « mais une autre espèce d'administration est celle qui regarde le culte des dieux : prêtres et préposés pour tout ce qui intéresse les édifices sacrés (...) et pour toutes les autres choses affectées au service des dieux » (VI, 8, 1322 b 19-22). Aristote revient, au livre VII, sur la fonction des prêtres dans l'état parfait : « Les convenances exigent que ce soient les citoyens qui rendent les honneurs aux dieux » ; c'est à la classe qui délibère que doivent être confiées les fonctions sacerdotales, « puisqu'il convient de rendre aux dieux le culte qui leur est dû » (VII, 9, 1329 a 28-33). Les dépenses relatives au culte des dieux sont une charge commune de l'état tout entier (VII, 10, 1330 a 8). Voir aussi VII, 11, 1331 a 23 ss. (à propos des édifices affectés au culte divin). Notons encore cette remarque : « Que les magistrats aient donc soin de ne tolérer ni sculpture, ni tableau représentant des actions indécentes, sinon toutefois dans les temps d'une certaine catégorie de dieux pour lesquels la coutume admet aussi la plaisanterie grossière ; en outre, la loi autorise les personnes d'un âge déjà avancé à honorer ces dieux à la fois pour eux, leurs enfants et leurs femmes » (VII, 17, 1336 b 15 ss.). D'autre part, parlant du bonheur de l'homme et voulant montrer que ce bonheur implique la vertu, Aristote déclare : « Nous invoquerons ici Dieu lui-même en témoignage, lui dont le bonheur et la félicité ne dépendent d'aucun des biens extérieurs, mais qui est heureux en lui-même par lui-même, et parce qu'il est d'une qualité déterminée dans sa nature » (VII, 1, 1323 b 23-26).

existant au delà du devenir. 2° Il se sert de l'analyse philosophique de ce-qui-est, considéré du point de vue de l'être, pour préciser que cette réalité existant au delà du devenir est nécessairement une substance séparée de la matière, acte pur sans mélange de puissance, absolument une. 3° Il se sert de l'analyse de l'être vivant pour préciser *ce qu'est la vie* de cet Être premier. 4° Il se sert de la philosophie morale, où il est montré que le bonheur parfait est la contemplation, pour affirmer que la vie de Dieu ne peut être qu'une vie contemplative. On voit par là comment les diverses parties de la philosophie d'Aristote, chacune de manière différente et selon ses capacités propres, sont ordonnées à la découverte de l'existence de l'Être premier, de son être, de sa vie, de son bonheur. Ce qui est remarquable, c'est qu'Aristote ait saisi avec tant de précision le rôle propre de chacune de ces parties de la philosophie relativement au problème de Dieu. 5° Ce qu'il y a de plus original dans cet effort théologique, c'est d'avoir compris comment la découverte de l'acte, fin de ce-qui-est, permet d'affirmer avec une nécessité nouvelle l'existence d'une Substance séparée, Acte pur, Pensée de la pensée. Par là Aristote ne demeure plus dans la *forme* « divin », mais affirme l'existence d'une Réalité séparée. Il y a là une affirmation beaucoup plus précise que chez Platon. 6° D'autre part, en face de Platon et contre lui, Aristote reconnaît que l'analyse philosophique du vivant ne peut pas prouver l'existence d'un Être premier. La vie, n'étant pas ce qui est premier, ne peut nous permettre de découvrir l'Être premier.

Un problème demeure : quels sont les rapports de cet Être premier et des autres réalités existantes ? Aristote s'est-il posé le problème de la création et de la providence ? La réponse à ces questions est complexe. Nous ne pouvons la développer ici ⁹⁹.

99. Notons seulement ici qu'en fonction même de ce que nous venons de souligner au sujet de l'acte, il est impossible de soutenir l'opinion selon laquelle Aristote, parce qu'il identifiait l'être et la substance, n'avait aucune raison de poser le problème de l'éternité ou de la non-éternité du monde (cf. E. GILSON, *L'être et l'essence*, pp. 99-100). Rappelons d'autre part que le reproche, qui sera fait constamment à Aristote (notamment par les Pères de l'Église) d'exclure la Providence du monde sublunaire, se fonde en réalité sur des textes qui ne sont pas de lui : en particulier le *De mundo*, que l'on croyait être d'Aristote, mais qui date en réalité du 1^{er} siècle avant J.-C. (voir ci-dessous, pp. 163 ss.), et les commentaires d'Alexandre d'Aphrodise (qui datent de la fin du II^e siècle après J.-C.).

Pour Proclus, il ne fait pas de doute qu'Aristote (qu'il distingue des Péripatéticiens) a découvert l'Être premier comme cause efficiente de l'univers (et non pas seulement cause fi-

nale). Il le dit à plusieurs reprises. Voir en particulier le *Commentaire du Timée*, I, 266, 25 ss., trad. A.-J. Festugière, pp. 107-108 : « les Epicuriens nient qu'il existe un Démonstrateur et, de façon générale, une Cause de l'Univers ; les disciples du Portique admettent sans doute l'existence de cette Cause, mais il la disent inséparable de la matière ; et quant aux Péripatéticiens, bien qu'ils admettent l'existence d'une Réalité séparée, ils ne veulent pas qu'elle soit Cause efficiente, mais Cause finale (...). Platon cependant et les Pythagoriciens ont célébré le Démonstrateur de l'univers comme séparé, transcendant, Créateur de toutes choses et Providence du Tout, et ils ont eu tout à fait raison. Si en effet le Monde est amoureux du *Noûs*, d'où est-ce qu'il a en lui ce désir ? Car nécessairement, puisque le Monde n'est pas l'Être premier, il tient ce désir d'une Cause qui le veut à l'amour : de fait, Aristote dit lui-même que le désiré met en mouvement le désirant. Or, si cela est vrai, et si le Monde a appétition du désiré par le seul fait qu'il existe et selon sa nature, manifestement toute l'existence aussi du Monde vient de la Source même d'où dérive pour lui le fait d'être désirant. » — Remarquons d'autre part en commentant le passage du *De caelo* où Aristote montre que le mouvement circulaire n'a pas de contraire, pour diverses raisons dont l'une est que l'un des deux mouvements serait inutile — « or Dieu et la nature ne font (*ποιῶσιν*) rien en vain » (*De caelo*, I, 4, 271 a 33) —, saint Thomas affirme catégoriquement : « il faut remarquer qu'Aristote, ici, affirme que Dieu est auteur des corps célestes, et non pas seulement cause par mode de fin, comme certains l'ont dit » (*Comm. de caelo*, I, leçon 8, n° 91). De même, dans son *Commentaire de la Métaphysique*, saint Thomas dénonce « la fausseté manifeste de l'opinion de ceux qui ont soutenu que, pour Aristote, Dieu n'est pas cause de la substance du ciel, mais seulement de son mouvement » (*Comm. Mét.*, VI, leçon 1, n° 1164). Il serait intéressant d'approfondir ce jugement de saint Thomas, qui montre bien la continuité qui existe entre la pensée d'Aristote et la sienne.

En ce qui concerne Alexandre d'Aphrodise, n'oublions pas que celui qu'on a appelé « le Commentateur » (*ὁ ἐξηγητής*) ramène, en réalité, toute la philosophie d'Aristote à un certain matérialisme — un matérialisme « anthropologique », pourrait-on dire aujourd'hui, puisque l'homme lui-même, ne possédant que l'« intellect matériel » (*νοῦς βλακός*), est entièrement corruptible. Cependant, nous ne pouvons pas considérer Alexandre d'Aphrodise comme un « athée », puisqu'il affirme l'existence d'un « Intellect agent » (*νοῦς ποιητικός*) auquel il attribue toutes les propriétés reconnues philosophiquement à la divinité (ce *νοῦς* est notamment incorruptible, immortel, en dehors de la multiplicité de l'intellect matériel : voir à ce propos G. THÉRY, *Alexandre d'Aphrodise, Aperçu sur l'influence de sa noétique*, p. 33). L'affirmation de l'existence de ce *νοῦς ποιητικός* s'appuie évidemment sur Aristote ; mais Alexandre d'Aphrodise justifie l'existence de ce *νοῦς* à partir de l'intellect « acquis » (*νοῦς ὁ θύραθεν*, que le latin traduira par *intellectus adeptus*) dont nous avons l'expérience. L'existence de cet « intellect acquis » exige de poser un sujet radical, l'intellect « matériel » (*βλακός*), et ce qui l'actue, l'Intellect « agent » (*ποιητικός*). Nous pourrions dire (en interprétant ces textes et, sans doute, en explicitant l'intention d'Alexandre) que nous sommes ici en face d'une certaine démonstration de l'existence du *Noûs*-Acte (qui ne peut être que Dieu).

Ne pourrait-on pas découvrir ici une intuition analogue à celle de Descartes ? Avec cette grande différence que pour Descartes, croyant, le *cogito* fait poser la substance pensante, qui est immortelle, tandis que pour Alexandre d'Aphrodise, le *νοῦς βλακός* n'est même pas substance, et est corruptible. C'est l'« intellect acquis » qui, lui, est immortel, génériquement pourrait-on dire, car il n'a pas d'individualité immortelle. Il est immortel comme *νοῦς* actué.

Relevons d'autre part une argumentation qu'Averroès cite comme provenant du commentateur d'Alexandre d'Aphrodise sur la *Métaphysique* d'Aristote. Cette argumentation est-elle d'Alexandre lui-même ? On sait maintenant de manière certaine que les commentaires de la *Métaphysique* que nous possédons ne sont plus, à partir du livre E, d'Alexandre lui-même, mais de Michel d'Ephèse (XI^e siècle après J.-C.). Dans quelle mesure le texte cité par Averroès nous permettrait-il de restituer un commentaire perdu d'Alexandre d'Aphrodise (compte tenu de ce qu'Averroès n'a pu être en contact avec ce texte qu'à travers la version syriaque) ?

Sans vouloir entrer dans ce problème d'ordre historique, nous pouvons, à titre d'hypothèse, nous servir de ce texte qui nous semble particulièrement intéressant. Alexandre d'Aphrodise, nous dit Averroès, affirme ceci : le raisonnement concluant à un Moteur non mû « est fondé sur deux propositions, dont l'une est que tout composé de deux [choses] dont l'une peut être *per se* [implique] qu'il soit possible que l'autre aussi soit *per se*, à moins qu'il ne s'agisse d'une composition de substance et d'accident. Par exemple : puisque l'hydromel est composé d'eau et de miel, et que le miel se trouve *per se*, il est donc nécessaire que l'eau aussi se trouve *per se*. Et parce que nous constatons quelque chose qui est mû et moteur comme étant composé de moteur et de mû, et que nous constatons quelque chose qui est mû *per se* et non moteur, il est manifeste qu'il est nécessaire qu'existe quelque chose qui soit moteur et non mû. Ce moteur est donc exempt de puissance, et n'existe en aucune matière » (AVERROÈS, *Commentaire de la Métaphysique*, XII, 7).

Ne retrouvons nous pas ici, au niveau du devenir physique, ce que nous relevions précédemment au niveau du devenir de la pensée ? L'intermédiaire (moteur-mû) est composé de deux extrêmes, le mû et le moteur : il est comme une synthèse de ces deux extrêmes – de même que l'*intellectus adeptus* est composé de deux extrêmes, l'intellect matériel et l'Intellect agent (ce qui permet sans doute de comprendre le mouvement éternel, analogue à l'*intellectus adeptus*).

Il y a bien ici une nouvelle interprétation de la pensée d'Aristote, interprétation qui affirme le primat de la causalité efficiente (impliquant une réduction de la causalité finale à la causalité efficiente). Et, en réalité, n'y a-t-il pas une sorte d'argumentation dialectique à partir du composé des deux extrêmes, dont l'un est seulement mû, et dont l'autre est seulement moteur ? On pose l'existence de ce qui est seulement Moteur (ce que nous appelons Dieu) à partir de ce qui est seulement mû (la matière). Ainsi, l'existence même de la matière en tant que mue prouve l'existence de Dieu !

Il serait intéressant de préciser, dans cette comparaison que nous faisons ici du $\rho\acute{o}\tilde{\nu}\zeta$ en devenir et du devenir physique, lequel des deux est premier dans la recherche. Il semble bien, étant donné l'interprétation matérialiste d'Aristote, que ce soit le devenir physique. Ne sommes nous donc pas en présence d'une projection du devenir physique sur la vie du $\rho\acute{o}\tilde{\nu}\zeta$? – Sur l'authenticité du *De intellectu* d'Alexandre d'Aphrodise, contestée par P. Moraux (voir son étude sur *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*), voir B. C. BAZÁN, *L'authenticité du « De intellectu » attribué à Alexandre d'Aphrodise*.

5. DÉCOUVERTE DE LA PRÉSENCE IMMANENTE DU *LOGOS* : LES STOÏCIENS (DE ZÉNON, DÉBUT DU III^e SIÈCLE AVANT J.-C., À EPICTÈTE, VERS 50-VERS 130 APRÈS J.-C.)

L'ancien stoïcisme

Le mérite de Zénon de Cittium¹, estime le P. Festugière, est d'avoir su répondre aux deux grands problèmes, religieux et politique, de son temps (problèmes auxquels ni la doctrine de Pyrrhon ni celle d'Épicure n'apportaient de solution). Le premier de ces problèmes était celui de l'abîme qui s'était creusé progressivement entre la religion civique traditionnelle et la religion des hommes de science². Le second était celui que posait l'élargissement du concept de Cité consécutif aux conquêtes d'Alexandre³. A ce second problème Zénon va répondre en transposant la notion de cité : la cité antique va devenir la « Cité du monde », et l'homme, citoyen du monde, servira Celui qui le gouverne : la religion civique devient la religion du Dieu-*Logos* régissant le monde entier ; et les dieux traditionnels sont alors considérés comme « les symboles des éléments qui constituent le monde »⁴. Mais ce n'est pas tout : cette religion civique, ainsi élargie, universalisée, est aussi scientifique, puisque Dieu n'est autre que le *Logos*

1. Zénon arrive à Athènes en 312-311, âgé de vingt-et-un ans.

2. « L'homme de science, ou simplement l'homme instruit, ne pouvait plus se contenter du culte des Olympiens qui, pourtant, était inextricablement lié à la structure même de l'État : d'autre part l'homme de science tenait pour divins les astres du ciel, dont la course régulière manifeste une intelligence et une volonté excellente, et il adorait donc des dieux qui n'étaient plus, d'aucune façon, liés à la Cité. Ainsi, d'un côté une religion civique et traditionnelle, mais qui répugnait aux esprits éclairés ; de l'autre, une religion scientifique et raisonnable, mais sans attaches dans les traditions nationales » (*La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, p. 263).

3. « L'idée même d'État impliquait, dans l'antiquité, la communauté des croyances ou, tout au moins, un culte. Or les conquêtes d'Alexandre avaient élargi le concept de Cité. Ce n'était plus, comme en Grèce, (...) un territoire bien limité (...). C'était été, avec Alexandre, presque tout le monde antique et c'était encore, avec les Diadoques, des monarchies immenses dont quelques-unes (...) englobaient des éléments très disparates. Quel lien réunirait des parties si diverses ? Par quel symbole religieux cimenter les nouveaux États ? » (*op. cit.*, pp. 263-264).

4. *Loc. cit.*, p. 264. Voir à ce sujet le témoignage de Cicéron : *De natura deorum*, II, 26. Voir aussi SÉNÈQUE, *De beneficiis*, IV, VII-VIII ; vol. I, pp. 104-106. (cf. H. VON ARNIM,

souverain qui pénètre et dirige tous les êtres du cosmos⁵.

Nous assistons donc, avec Zénon, à une transformation profonde de l'attitude religieuse, à la naissance d'une sorte d'universalisme religieux. L'effort contemplatif des grands philosophes, de Parménide à Aristote, pour atteindre Dieu en ce qu'Il est, en Lui-même, dépouillé de tout élément mythique, ne va plus être poursuivi — il a comme atteint un sommet —, mais on va regarder avant tout les exigences pratiques et religieuses qui s'imposent à l'homme citoyen de l'univers. Pour cela, on cherchera à intérioriser l'attitude religieuse, à la libérer de ses attaches trop individualisantes et trop particularistes, trop limitées à tel temps et à tel lieu. L'esprit religieux n'est pas premièrement figé dans des rites, des lieux de culte : il est universel, il réclame de s'harmoniser avec le Tout, l'univers.

Pour Zénon, le monde est un grand vivant doué d'une Ame qui est à la fois « feu artiste » (πῦρ τεχνικόν)⁶ et Logos universel⁷. De cette

Stoicorum veterum fragmenta, II, 1024, p. 306). « Si les Stoïciens, écrit D. Babut, ont cherché comme jamais on ne l'avait fait avant eux à concilier leur doctrine avec les croyances religieuses populaires, ce n'est pas par opportunisme, mais par une tendance naturelle et profonde, qu'ils justifient par une référence aux 'notions communes', à une croyance universelle en l'existence des dieux » (*Plutarque et le stoïcisme*, p. 368). « Chez les Stoïciens, (...) l'interprétation s'est trouvée, dès l'origine, au centre de la spéculation théologique. Leurs efforts, dans ce domaine, s'exercent dans deux directions qui pourraient d'abord paraître divergentes, mais sont en fait complémentaires. Tantôt, en effet, ils dénoncent les 'inepties des poètes', qui nous présentent des dieux des images ridicules ou scandaleuses, tantôt ils s'efforcent de concilier (...) leurs fables avec leurs propres conceptions de la divinité. Zénon le premier, note Cicéron dans le *De nat. deor.*, et après lui Cléanthe et Chrysippe, se sont donné beaucoup de peine pour rendre compte des récits fantastiques des poètes et expliquer la raison d'être de chaque détail, de chaque appellation. (...) En bref, on peut dire que le moyen principal d'arriver à l'accord souhaité entre croyances populaires et dogmes de l'École est l'exégèse allégorique des grands poètes, et avant tout d'Homère » (*op. cit.*, p. 369). Cf. ci-dessous, note 32.

5. Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 264.

6. Voir H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, I, 120. Cf. CICÉRON, *De natura deorum*, II, 22, 57 : « Zénon définit la nature comme un feu plein d'art (*ignem artificiosum*) qui procède avec méthode à la génération de tous les êtres ».

7. Selon Sextus Empiricus, Zénon raisonnait ainsi : « Ce qui émet la semence du rationnel est lui aussi rationnel (λογικόν) ; or, le cosmos émet la semence du rationnel (σπέρμα λογικόν) ; donc le monde est rationnel ; et l'existence de ce dernier en est par là même aussi conclue » (*Adv. math.*, IX, 101 ; cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Oeuvres choisies*, p. 76). Diogène Laërce attribue à Zénon la comparaison suivante : « de même que dans le liquide séminal est contenu le sperme, de même Dieu aussi, qui est la raison séminale (σπέρματικόν λόγον) de l'univers, est déposé comme tel dans l'humide, et il se rend la matière favorable à la génération des êtres qui s'ensuivent : c'est ainsi qu'il engendre d'abord les quatre éléments : le feu, l'eau, l'air, la terre » (DIOGÈNE LAËRCE, VII, 136 ; VON ARNIM, I, 102, p. 28, 26 ; cf. J. MOREAU, *L'Ame du monde de Platon aux Stoïciens*, p. 167).

8. VON ARNIM, I, 124 ; cf. 134-135.

Ame du Tout, qui est Dieu, l'âme humaine est une parcelle⁸. Les hommes doivent donc, en tant que possédant tous une parcelle du *Logos* divin qui anime et dirige le monde, se considérer comme citoyens du monde⁹; et le souverain bien consiste pour eux à vivre selon le *Logos*¹⁰, ou, ce qui revient au même, en accord avec la Nature (la Nature universelle, et la nature individuelle qui n'est qu'un fragment¹¹). Se conformer ainsi au *Logos*, à la Nature, c'est « suivre Dieu »¹²:

la loi universelle, c'est précisément le droit *Logos* qui pénètre en toutes choses, et qui est identifié à Zeus, lequel préside au gouvernement des êtres (*τῶν ὄντων*)¹³.

Anthisthène dit qu'il n'y a qu'un seul Dieu naturel, bien que les peuples et les cités aient leurs dieux indigènes. Zénon et les Stoïciens de son école disent à peu près la même chose¹⁴.

Si Dieu est le *Logos* universel, présent partout, il n'est pas nécessaire, et même il ne convient pas de lui bâtir des temples. Selon le témoignage de Clément d'Alexandrie,

9. La Cité du monde comprend aussi les astres, qui sont eux-mêmes des dieux. Cette doctrine, qui sera développée par Chrysippe, est déjà esquissée par Zénon; voir VONARNIM, I, 165; cf. 163: *οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μὲν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν*.

10. Voir VONARNIM, I, 179 (STOBÉE, *Eclog.*, II, 75): « Zénon enseignait que le but (*τὸ τέλος*) était de vivre en accord (*τὸ ὁμολογονμένως ζῆν*), c'est-à-dire vivre selon une norme (*λόγος*) unique et en accord [avec elle] » (cette norme étant ce qui fonde toutes les autres lois).

11. A. Jagu voit là un effort de conciliation très caractéristique du stoïcisme, et en même temps « l'épanouissement d'une tendance profondément hellénique (...). Le *Timée* notamment affirme qu'une liaison intime existe entre la nature humaine et la nature universelle. Toute une morale cosmologique est en germe dans ce dialogue. La perfection consiste à nous modeler sur les pensées du Tout et sur ses révolutions, à les contempler et à nous rendre semblables à l'objet de notre contemplation. De plus, le triple idéal qui est à la base de toute la morale stoïcienne: suivre la nature, suivre la raison, suivre Dieu, se trouve déjà épars dans tous les dialogues platoniciens » (*Zénon de Cittium. Son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne*, p. 19). Voir aussi, du même auteur, *Epictète et Platon*, I, Platonisme et stoïcisme, pp. 19 ss.

12. Cf. EPICTETE, *Entretiens*, I, 20, 14 ss. (cf. ci-dessous, note 72).

13. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 88, 1-3 (VONARNIM, I, 162, p. 43). Selon ce résumé de Diogène de Babylone copié par Diogène Laërce (cf. E. ELORDUY, *El Estoicismo*, II, p. 83), cette loi universelle, qui s'identifie à Zeus, est aussi la vertu même de l'homme heureux qui dirige sa vie en harmonie avec son *daimôn* et avec la volonté de Celui qui gouverne tout. — Sur la nature et le rôle des *daimones* dans le système stoïcien, voir D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, pp. 388 ss.

14. LACTANCE, *De ira Dei*, ch. 11 (VONARNIM, I, 164). Cf. *Schol. Lucan*, II, 9, 4-5 (VON

Zénon, le fondateur de la secte stoïcienne, déclare en son livre sur la *République* qu'il ne faut faire ni temples ni statues de culte, ces ouvrages n'étant point dignes des dieux, et il n'a pas craint d'écrire ces propres mots : « Il n'y a aucun besoin de bâtir des temples. Car il ne faut pas regarder un temple comme chose précieuse ou sainte : nulle œuvre de maçons ou d'artisans n'est chose précieuse ou sainte »¹⁵.

Et, de son côté, Epiphane témoigne :

Zénon de Kition, le Stoïcien, dit qu'il ne faut pas bâtir de temples aux dieux, mais qu'on doit tenir la divinité dans le seul *νοῦς* [humain], ou plutôt regarder le *νοῦς* comme Dieu : en effet il est immortel¹⁶.

Dans cette *Πολιτεία* à laquelle fait allusion Clément d'Alexandrie, et où l'influence de Platon est encore très marquée, la notion platonicienne de l'amour est transposée au niveau politique : « L'amour est dieu, son rôle est de collaborer à la conservation de la cité »¹⁷. Et cette cité du monde ne réunit pas seulement les hommes : les dieux-astres aussi en font partie. « Ainsi réunis dans la même communauté civique du Kosmos, hommes et dieux astres, régis par le même Dieu, obéissent à la même Loi qui est la Raison divine »¹⁸.

L'ancien stoïcisme, avant tout moral chez Zénon, revêt chez Cléanthe « une couleur proprement religieuse et, pourrait-on dire, mystique »¹⁹. Attaché à Zénon, dont il se disait « l'âne »²⁰, comme à un père spirituel, Cléanthe (vers 300-232) est connu surtout pour son

ARNIM, I, 162) : « Les Stoïciens (...) affirment que le monde est appuyé sur la prudence et la loi, mais que sa loi est Dieu lui-même ». — Cicéron attribuera à Zénon l'argument suivant : « Ce qui use de la raison (*ratione utitur*) est meilleur que ce qui n'use pas de la raison. Or rien n'est meilleur que le monde. Donc le monde use de la raison » ; de même on peut montrer que le monde est sage, bienheureux, éternel ; or tout cela est meilleur que ce qui en est dépourvu, et il n'y a rien de meilleur que le monde. Donc le monde est dieu (cf. *De natura deorum*, II, 8, 20-21).

15. VON ARNIM, I, 264.

16. *Op. cit.*, I, 146.

17. *Op. cit.*, I, 263.

18. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation...* II, p. 277.

19. *Op. cit.*, p. 310. Cléanthe fut le premier successeur de Zénon.

20. D'abord athlète, pugiliste de métier, puis disciple du philosophe cynique Cratès, Cléanthe s'attacha ensuite à Zénon dont il recevait l'enseignement le jour, tout en travaillant la nuit à puiser de l'eau ou cuire le pain. Des condisciples railleurs l'ayant nommé « âne » (*ὄνος*), il répondit : « Je suis l'âne de Zénon, car je suis le seul à pouvoir porter sa charge (*φορτίου*) [c'est-à-dire sa doctrine] » (DIOGÈNE LAËRCE, VII, 170 ; cf. *La révélation...*, II, p. 311).

hymne à Zeus, dont nous ne citons ici que des extraits :

Le plus glorieux (*κύδιστε*) des Immortels, toi qu'on invoque sous tant de noms, éternellement tout-puissant, Zeus, auteur de la Nature (*φύσεως ἀρχηγγέ*), qui dans la Loi (*νόμον μέτα*) gouvernes toutes choses, Je te salue : car il est permis par les dieux à tous les mortels de t'adresser la parole.

Car nous avons notre origine en toi, puisque seuls, de tous les êtres mortels

Qui ont vie et mouvement sur la terre, nous avons reçu en partage la [faculté] d'imiter [les choses] par le son.

C'est pourquoi je te chanterai, et toujours louerai ta puissance (*κράτος*).

Oui, toute cette masse du cosmos qui tourne autour de la terre

T'obéit là où tu la mènes, et c'est de bon gré qu'elle se laisse dominer par toi :

Quel ministre ne te tiens-tu pas en tes mains invincibles,

Le foudre au double tranchant, au corps de feu, éternellement vivant ! (...)

C'est par lui que tu diriges le *Logos* commun (*κοινόν*) qui circule à travers tous les êtres (...).

C'est par lui que tu as acquis tant de puissance, Roi suprême (*ὑπάτος βασιλεύς*) pour toute la durée.

Rien, Seigneur (*δαίμον*), ne se produit sans toi, ni sur la terre

Ni dans l'éther divin de la voûte céleste, ni dans la mer,

Sauf les crimes qu'en leur folie commettent les méchants.

Mais tu sais, toi, ramener à la mesure ce qui excède,

Ramener à l'ordre (*κοσμεῖν*) ce qui est sans ordre, et ce qui est ennemi, pour toi devient ami (*φίλα*).

Ainsi toutes choses, par toi, s'ajustent dans l'unité, les nobles aux viles,

En sorte que d'elles toutes résulte un *Logos* unique qui est toujours.

(...) Zeus dispensateur de tout bien, dieu des sombres nuées, qui commandes à la foudre,

Sauve les hommes de la triste ignorance ;

Chasse-la, Père, loin de nos âmes (*ψυχῆς*), donne-nous d'atteindre

Ce droit jugement (*γνώμης*) sur lequel tu t'appuies pour gouverner toutes choses (*πάντα*) avec justice.

Puissions-nous, pour cette faveur dont tu nous auras honorés, te rendre honneur à notre tour

En chantant continuellement tes hauts faits, ainsi qu'il sied

A un mortel : car il n'est pas pour l'homme de plus haut privilège,

Ni pour les dieux, que de chanter toujours, comme il se doit, la Loi commune (*κοινόν νόμον*)²¹.

21. *Stob. Ecl. I. 1,12* (VON ARNIM, I. 537, p. 122, 20). Nous avons utilisé la traduction du P. Festugière (*op. cit.* II. pp. 311-313), mais en la modifiant un peu.

Sans analyser ici cet hymne ²², remarquons simplement que Zeus y est invoqué comme le Dieu suprême, dont la multiplicité des noms dénote l'omniprésence et la toute-puissance, comme « Roi suprême » et éternel, comme Seigneur, comme « dispensateur (πᾶνδωρε) de tout bien », comme Juge souverain, comme Sauveur, comme Père, comme Celui qui, en illuminant l'esprit de l'homme, permet à celui-ci de le connaître et de le prier, de le louer ²³.

A ce souverain Ordonnateur le monde obéit « de bon gré », « toutes choses s'ajustant dans l'unité » ²⁴. Cicéron rapportera que des quatre « causes » qui, d'après Cléanthe, rendent compte du fait que les hommes ont, naturellement, la « notion » que les dieux existent ²⁵, la plus

22. Voir l'analyse du P. Festugière : *op. cit.*, pp. 313 ss.

23. « L'humble ouvrier de l'École, écrit le P. Festugière, avait su entendre ce que peu de sages ont compris : pour entrer en contact intime avec Dieu, il ne suffit pas d'un lien originel qui nous rattache à l'être divin (...), il faut encore que la Divinité nous éclaire continuellement de sa lumière, sans quoi, malgré notre parenté avec le ciel, nous ne pouvons faire bon usage de notre esprit » (*op. cit.*, p. 325). Le P. Festugière va jusqu'à dire : « La notion de grâce apparaît. Elle n'a pu surgir, au III^e siècle, dans la secte stoïcienne, qu'en vertu des méditations d'une âme aussi profondément religieuse que le fut celle de Cléanthe » (*ibid.*, pp. 324-325). Ailleurs, le P. Festugière rappelle que le Dieu du Portique n'est pas un principe spirituel, mais matériel : le feu primordial dont sont issus tous les êtres, et qui est la raison dernière du tout et des parties. Qu'on l'appelle Nécessité, car il est loi suprême, ou *Logos*, car il est principe d'intelligibilité, ou *πνεῦμα*, car il est cause animatrice, ce dieu immanent n'en reste pas moins corporel. De ce fait, la prise de conscience, par l'homme, de sa parenté avec le *Logos* consistera simplement, pour le philosophe stoïcien, à saisir l'unité du système, et à saisir comment toute parcelle de matière aussi bien que tout mouvement psychique se relie à la matière primordiale. Cependant, parce que le philosophe, en tant qu'homme, a des besoins religieux, le sentiment de la présence divine en tous les êtres semble avoir été, pour nombre de Stoïciens, un sentiment très vivant et très fort. D'autre part, le Dieu impersonnel et corporel du stoïcisme hérite des traditions religieuses de la Grèce : « Assimilé à Zeus, il prend figure de Dieu personnel », d'où quantité d'équivoques (*L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, p. 71). Ainsi, poursuit le P. Festugière, les expressions fameuses de l'hymne de Cléanthe « n'expriment logiquement rien de plus que notre nature physique, le lien originel qui nous rattache, de même que tous les autres êtres, au feu divin » (*op. cit.*, pp. 71-72). Mais l'homme est meilleur que la doctrine, et Cléanthe comprend cela comme l'union d'un fils avec son père. Il reste cependant, entre la doctrine et l'aspiration humaine religieuse, une inconséquence insoluble. Le Dieu auquel aspire si sincèrement Cléanthe (et de même, plus tard, Epictète et Marc-Aurèle), ne peut être, selon leur doctrine philosophique, qu'un Dieu impersonnel et matériel, et eux-mêmes ne sont que matière : leur âme se dissoudra avec leur corps et se perdra dans le Tout (voir *op. cit.*, p. 72).

D'autre part, le P. Festugière fait observer que le Zeus auquel Cléanthe s'adresse n'est plus « un dieu particulier de l'Olympe, mais cela même que nous voulons exprimer par le mot 'Dieu' » (*La révélation...*, II, p. 325). Cela, du reste, n'est pas propre à Cléanthe. L'assimilation du nom de « Zeus » à ce que nous entendons par le mot « Dieu » est déjà courante chez Euripide : voir *loc. cit.* et, du même auteur, *La religion d'Euripide*.

24. *Hymne à Zeus*, in A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation...*, II, p. 312.

25. *De natura deorum*, II, 5, 13 (cf. ci-dessous, p. 158, note 4). Sur Cléanthe, voir aussi II,

grande est la régularité des mouvements célestes, « la distinction, la variété, la beauté, l'ordre du soleil, de la lune et des astres », qui ne peuvent être l'effet du hasard : si, entrant dans une maison, un gymnase ou un forum et constatant l'ordre et la discipline qui y règnent, on saisit aussitôt qu'il y a quelqu'un qui préside à cet ordre à qui tout obéit, à combien plus forte raison ne devra-t-on pas, en constatant l'ordre qui règne dans le monde, reconnaître qu'il est gouverné par une intelligence ?²⁶ De cet ordre l'homme seul peut se détourner ; mais en définitive Dieu « ramène à l'ordre ce qui est sans ordre »²⁷. La sagesse consiste, pour l'homme, à connaître le plan divin (l'ordre de la nature) et à s'y conformer pleinement. Epictète nous a conservé ce début d'une prière de Cléanthe à Zeus et au Destin :

Mène-moi, ô Zeus, ainsi que toi, Destinée,
Là où vous m'avez un jour fixé ma place ;
Comme je suivrai sans hésiter ! Quand bien même je ne le voudrais pas,
Devenu méchant, je ne suivrai pas moins²⁸.

9, 24 ss. Sur la théorie des « notions communes » et sur la *προλήψις*, voir les indications données par M. Spanneut dans *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, pp. 205-206 ; voir surtout A.S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, pp. 294-297 et 579-581.

26. *De natura deorum*, *loc. cit.*, 15. Les trois autres causes énumérées avant celle-ci sont la divination, l'abondance des biens que nous procure l'univers et les phénomènes effrayant qui se produisent dans le ciel et sur la terre (voir *loc. cit.*, 13-14). — Un autre argument est attribué explicitement à Cléanthe par Sextus Empiricus : voir ci-dessous, p. 149.

27. *Hymne à Zeus*, *loc. cit.*

28. Cf. EPICTETE, *Manuel*, 53, trad. J. Pépin dans *Les Stoïciens*, p. 1132 ; cf. ci-dessous, p. 126, note 104. Voir également p. 119, note 66. Relevons encore ce passage cité par Clément d'Alexandrie dans les *Stromates* (V, 110-111) et dans le *Protreptique*, où Clément l'introduit par le jugement suivant : « Cléanthe de Pédasos, le philosophe stoïcien, expose non pas une théogonie poétique, mais une théologie véridique. Il n'a pas dissimulé l'opinion qu'il se trouvait d'avoir au sujet de Dieu :

Tu me demandes ce qu'est le bien ? Ecoute donc :
Il est réglé, juste, saint, pieux,
maître de soi, utile, beau, décent,
ferme, austère, toujours profitable,
sans crainte, sans tristesse, avantageux, sans douleur,
secourable, plaisant, sûr, agréable,
honorable, unanimement reconnu...
glorieux, modeste, attentif, doux, fort,
de longue durée, irréprochable, demeurant toujours.
Il n'est plus libre, celui qui tourne ses regards du côté de l'opinion,
comme s'il voulait en obtenir quelque bien ».

« Ce texte, commente Clément d'Alexandrie, nous enseigne assez clairement (...) ce qu'est Dieu, et comment l'opinion publique et la coutume rendent esclaves ceux qui les suivent sans chercher Dieu » (*Protreptique*, VI, 72, 3, p. 137).

Chez Chrysippe (vers 280-vers 208), qui entendit peut-être les leçons de Zénon et fut, en tout cas, le disciple de Cléanthe²⁹, on retrouve la même vision de l'ordre du monde et de son harmonie radicale, mais présentée de manière plus savante et plus dialectique³⁰. Le monde, pour Chrysippe, est « l'ensemble bien lié (*σύστημα*) que constituent les dieux (astres) et les hommes ainsi que tout ce qui existe en vue de ces deux classes d'êtres »³¹.

Développant la doctrine de Zénon, Chrysippe affirme que les hommes et les dieux-astres, unis en une même communauté, obéissent à la même Loi, le droit *Logos* identifié à la Nature et à Dieu. Dans son traité *Des dieux*³², il déclare :

29. Voir DIOGÈNE LAËRCE, VII, 179.

30. D'après Diogène Laërce, Chrysippe se serait séparé de Zénon et de Cléanthe sur la plupart des questions. Cependant A. Jagu fait observer qu'« il ne peut s'agir de divergences essentielles, comme l'insinue d'ailleurs Diogène lui-même. Il rapporte en effet que Chrysippe avait coutume de dire à Cléanthe 'que l'enseignement des croyances stoïciennes lui suffisait et qu'il était capable de découvrir par lui-même les arguments capables de les démontrer' [DIOGÈNE LAËRCE, *loc. cit.*]. Toute son originalité consiste à défendre la doctrine de Zénon soit au sein même de l'école (...), soit contre les écoles rivales ou hostiles des Épicuriens et surtout de la nouvelle Académie. Le résultat fut que Chrysippe précisa les idées de Zénon, leur donna l'unité et la systématisation qui leur faisaient presque totalement défaut, les enrichit de nombreux apports secondaires, mais resta absolument fidèle à l'enseignement de Zénon sur les points essentiels » (A. JAGU, *Zénon de Cittium*, p. 13).

31. VON ARNIM, II, 527, 13-14 (p. 168). La comparaison du « système » du monde à une cité, qui se trouve chez Chrysippe et peut-être déjà chez Zénon, sera reprise par Poseidonios (voir DIOGÈNE LAËRCE, VII, 138), puis par Cicéron, Arius Didyme, Philon, Sénèque, Plutarque, Dion Chrysostome ; voir les textes cités par le P. Festugière dans *La révélation...*, II, pp. 273 ss. Concernant Zénon, voir aussi H. VON ARNIM, *op. cit.*, I, 263 ; selon Zénon, « L'Amour (*τὸν Ἐρωτα*) est dieu, un dieu qui produit l'amitié (*φιλίας*), la liberté (*ἐλευθερίαν*), voire encore l'union (*ὁμονοίαν*) des cœurs parmi les hommes, et qui n'a point d'autre rôle. Aussi Zénon écrit-il dans sa *République* : 'L'Amour est dieu (*θεὸν*), son rôle est de collaborer à la conservation de la cité.' »

32. Cicéron rapporte que dans le premier livre du *περὶ θεῶν*, Chrysippe disait « que la force divine est placée dans la raison et dans le moteur spirituel de la nature universelle et (...) que le monde lui-même est dieu, son esprit étant partout (*ejus animi fusionem universam*) » (*De natura deorum*, I, 15, 39, éd. van den Bruwaene, p. 97). « Le même, ajoute Cicéron, prétend que l'éther est ce que les hommes appellent Jupiter, et que ce qui se manifeste par les mers est Neptune, et que la terre est celle qu'on appelle Cérès, et, selon une méthode pareille, il passe en revue les appellations des autres dieux » (*ibid.*, 40, p. 99 ; trad., p. 96). Quant au second livre du *περὶ θεῶν*, toujours selon le témoignage de Cicéron, Chrysippe y veut « faire concorder (*accommodare*) les contes d'Orphée, de Musée, d'Hésiode et d'Homère avec ce que lui-même a dit des dieux immortels dans le livre I ; de sorte que de très anciens poètes qui n'ont même pas soupçonné ces [choses] semblent avoir été stoïciens » (*ibid.*, 41, p. 99). Plus loin, Cicéron attribue à Chrysippe l'argument suivant : « S'il y a dans la nature (*in natura rerum*) quelque chose que l'esprit (*mens*) de l'homme, sa raison, sa force (*vis*), sa puissance (*potestas*) ne peut produire (*efficere*), sans aucun doute ce qui le produit est meilleur que l'homme. Or

On ne peut trouver d'autre principe, d'autre origine pour la justice que ceux qui proviennent de Dieu (*ἐκ τοῦ Διός*) et de la nature commune (*ἐκ τῆς κοινῆς φύσεως*) ; par conséquent donc, il faut que tout ait un tel principe (*ἀρχήν*), si nous voulons dire quelque chose sur ce qui est bien et ce qui est mal³³.

Le *Logos* divin, qui pénètre en tous les êtres du cosmos sous des formes diverses, est *ἐξίς* chez les pierres, *φύσις* chez les plantes, *ψυχή* chez les animaux, *νοῦς* chez les hommes³⁴. Puisque son *νοῦς* est une parcelle du *Νοῦς* divin, l'homme est donc capable de connaître le *Logos* divin qui exprime l'ordre nécessaire des choses. Et puisqu'il connaît cet ordre, la sagesse consiste pour lui à s'y conformer, à « vivre en accord avec la Nature »³⁵.

Pour Chrysippe, « *Logos* », « Nature », « Nécessité » ou « Fatalité », ne sont en définitive que des dénominations du Destin³⁶. Nécessité, le

les réalités célestes et toutes celles que règlent un ordre éternel ne peuvent être faites par l'homme. Donc ce par quoi elles sont faites est meilleur que l'homme. Or cela, a-t-on quelque chose de meilleur à en dire, que de le dire dieu ? Car s'il n'y a pas de dieux, que peut-il y avoir, dans la nature, de meilleur que l'homme ? En lui seul en effet se trouve la raison, comparativement à laquelle il ne peut rien y avoir de plus excellent. Or qu'il y ait un homme qui pense que rien, dans tout le monde, n'est meilleur que lui, c'est là une arrogance insensée. Donc il y a quelque chose de meilleur. Donc il y a assurément un dieu » (*De natura deorum*, II, 6, 16). Voir aussi II, 14, 37-39, où Cicéron attribue encore à Chrysippe un argument qui peut se résumer ainsi : Tout être inférieur est fait pour l'être supérieur, la plante pour l'animal, l'animal pour l'homme, l'homme pour contempler et imiter le monde. Mais l'homme, loin d'être parfait, n'est qu'une toute petite partie du parfait : seul le monde est parfait à tous égards. Puisqu'il est ce qu'il y a de meilleur, que pourrait-il lui manquer ? Or il n'y a rien de meilleur que l'esprit (*mens*) et la raison (*ratio*) ; donc le monde les possède. De plus, ce qui a atteint son état de perfection et de maturité est meilleur que ce qui ne l'a pas encore atteint (le cheval est supérieur au poulain, l'homme à l'enfant). Donc ce qu'il y a de meilleur dans l'univers doit être à son degré le plus haut et absolu. Or il n'y a rien de meilleur que la vertu ; si donc la vertu existe en l'homme dont la nature n'est pas parfaite, à combien plus forte raison devra-t-elle appartenir, à son degré absolu, au monde. Donc le monde possède la vertu, et il est sage, et partant il est dieu (*sapiens est igitur et propterea deus*). — Ces arguments, en particulier le premier, sont contestés ensuite par Cotta : voir *De nat. deor.*, III, 7 ss.

33. PLUTARQUE, *De Stoic. repugn.*, 9, 1035 c ; VON ARNIM, III, 326.

34. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 271, note 7.

35. Voir VON ARNIM, I, 179 (témoignages de Cicéron, Stobée, Philon, Diogène Laërce).

36. Voir THÉODORET, *Thérapeutique des maladies helléniques* VI, 11, trad. P. Canivet, p. 257 : « Le Destin, selon Chrysippe, est une organisation d'un *dessin* parfaitement achevé : la Fatalité est une sorte de tissu fait par la volonté de Dieu ou par toute autre cause ; le nom des Parques leur vient de leur fonction de *répartir* et d'assigner un sort à chacun de nous ; le Devoir s'appelle ainsi en raison de son rapprochement avec la *dette*, c'est-à-dire, ce qui nous est imposé et nous oblige conformément au Destin ». Cf. 13-14, p. 258 : « Héraclite prétend que tout arrive en vertu de la Fatalité et il a dit que la Fatalité est la Nécessité. Le stoïcien Chrysippe, de son côté, dit qu'il n'y a aucune différence entre ce qui est fatal et ce qui est im-

Destin est en même temps *Πρόνοια*, Providence³⁷. Les maux qui existent dans notre monde font donc partie de « l'économie » de la nature, du tout³⁸.

Il y a donc, chez ces trois grands premiers Stoïciens, un souci incessant de fonder l'attitude religieuse sur l'ordre de l'univers. Chez Cléanthe cependant, il y a un appel très net impliquant une relation personnelle avec Celui qui n'est pas seulement le *Logos* ordonnateur de tout ce qui arrive, mais qui est aussi Père ; tandis que chez Zénon et Chrysippe, Dieu et le cosmos demeurent intimement liés, et inséparables. Ce Dieu, qui est le Dieu tout-puissant, le Dieu-*Logos*, Loi, Feu capable de tout transformer, source de vie, est immanent à notre univers. L'Absolu est dans l'immanence du divin vécue dans un esprit

posé par la Nécessité, et que la Fatalité est un mouvement éternel, continu et réglé. Zénon de Citium définit la Fatalité une force motrice de la matière et il lui donne aussi les noms de Providence et de Nature ; ses successeurs, par ailleurs, affirmaient que la Fatalité est le *logos* des choses qui sont gouvernées dans le monde par la Providence, mais par contre, dans d'autres écrits, ils ont défini la Fatalité comme l'enchaînement des causes ». Voir à ce sujet E. BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, pp. 178 ss. ; cf. p. 198 et note 4. L'*Octavius* (XIX, 10-13) rapporte que « la force divine rationnelle, la nature et le monde, en même temps aussi la nécessité fatale, [Chrysippe] les croit dieu ». Voir aussi TERTULLIEN, *Apologétique*, XXI, 10, p. 149 : « Vos sages aussi reconnaissent que c'est le *logos*, c'est-à-dire la parole et la raison (*sermonem atque rationem*), qui est l'artisan de l'univers (*artificem [...] universitatis*). Zénon le désigne comme le fabricant (*factitorem*) qui a tout formé en le disposant ; il dit qu'on l'appelle aussi 'destin', 'dieu', 'âme de Jupiter », et 'nécessité de toutes choses'. Cléanthe réunit tout cela pour [l'attribuer à] l'esprit, dont il affirme qu'il pénètre tout l'univers (*quem permeatorem universitatis affirmat*) ». Cf. ci-dessous, pp. 117 et 118.

37. Cf. CICÉRON, *De natura deorum*, I, VIII, 18 (éd. van den Bruwaene, p. 67) : « fatidicam Stoicorum *Pronoiam*, quam latine licet *Providentiam* dicere... » La *πρόνοια* est pour Chrysippe une « notion commune ». Sur l'identification, chez les Stoïciens, du Destin et de la Providence, voir M. POHLENZ, *Die Stoa*, I, p. 102. Sur le lien étroit entre croyance à la Providence des dieux et divination, voir *op. cit.*, pp. 106 ss. ; voir aussi V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, pp. 103 ss. La divination, qui tient une grande place dans la théologie stoïcienne et sur laquelle Chrysippe a écrit deux livres (l'un sur la divination par oracles, l'autre sur la divination par les songes), est définie ainsi par Chrysippe lui-même (selon le témoignage de Cicéron) : « la faculté de connaître, de voir et d'expliquer les signes prémonitoires donnés aux hommes par les dieux » ; sa tâche est de connaître à l'avance la disposition des dieux à l'égard des hommes, et de montrer comment ceux-ci peuvent les satisfaire (CICÉRON, *De divinatione*, II, XLIII, 130, p. 516).

38. Cf. E. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 207. Les Sceptiques railleront la manière dont les Stoïciens utilisent la cause finale à propos de la nature, en particulier la manière dont Chrysippe conçoit l'utilité des animaux nuisibles (punaises, mouches, etc.) et considère toutes les réalités inférieures comme ordonnées à l'usage de l'homme. « Au cochon, disait Chrysippe (d'après Cicéron), il n'a été donné d'âme qu'en guise de sel, pour l'empêcher de pourrir » (*De natura deorum*, II, 64, 160 ; cf. *De finibus*, 5, 38 ; voir à ce sujet *De nat. deorum*, éd. Pease, II, p. 960). — Remarquable que « le centre de gravité de la pensée stoïcienne » est « dans une réaction

religieux de soumission aveugle³⁹. Grâce à cette immanence, Dieu apparaît sans doute très proche, trop proche même, car ce qu'Il gagne en proximité, Il le perd en caractère personnel. C'est le Dieu-*Logos* universel, et donc anonyme.

Au début du 1^{er} siècle avant Jésus-Christ, Poseidonios d'Apamée, disciple de Panétius⁴⁰, fera du Destin la « troisième loi après Dieu » ; car « pour lui, rapporte Stobée, Dieu vient en premier lieu, puis la Nature, et en dernier lieu le Destin »⁴¹, ce dernier étant défini comme la « série ordonnée des causes »⁴² et ayant pour origine la Providence.

religieuse contre le rationalisme de la physique », E. Bréhier souligne : « encore (...) voulaient-ils que la physique elle-même plaidât en faveur de la religion. Les Stoïciens sont les inventeurs de l'apologétique religieuse, qui, sans doute, n'a jamais employé autre méthode » (*op. cit.*, pp. 201-202).

39. Parlant de Chrysippe, Plutarque écrit : « Qu'il s'agisse des fins, de la justice, des biens et des maux, du mariage et de l'éducation des enfants, ou de la loi et du gouvernement, il est clair qu'il n'en dit rien sans faire comme dans les cités où l'on commence les décrets en inscrivant 'Bonne Fortune' (*Ἀγαθὴν Τύχην*) : ainsi il commence ses écrits par Zeus, la Destinée, la Providence, la thèse d'une Puissance unique contenant un monde un et limité » (PLUTARQUE, *De stoic. repugn.*, p. 1035 b; VON ARNIM II, 30). Cette phrase de Plutarque, note D. Babut, « pourrait être appliquée à l'ensemble de la philosophie stoïcienne. Peu de doctrines, en effet, ont eu un caractère aussi profondément religieux que celle qu'illustrèrent, entre autres, les noms de Cléanthe, d'Épictète et de Marc-Aurèle. A l'époque impériale (...) l'alliance entre stoïcisme et croyances religieuses est devenue si étroite que chez un auteur comme Lucien, l'appellation de 'Stoïciens' désigne d'une façon générale les philosophes religieux, tout comme celle d'Épicuriens s'applique aux athées » (D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, p. 367 ; cf. M. CASTER, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*). Notons cependant que, d'après Cicéron, déjà Ariston de Chios (vers 250 av. J.-C.), disciple de Zénon, mais plus proche des Cyniques, disait que « la forme de dieu ne peut être saisie (*intelligi*) », « qu'il n'y a pas de sentiment (*sensum*) chez les dieux », et doutait absolument qu'il existe ou non un dieu doué d'une âme » (CICÉRON, *De natura deorum*, I, XIV, 37, éd. M. van den Bruwaene pp. 91 et 93). Aussi Théophile d'Antioche, devant cet agnosticisme, accusera-t-il les Stoïciens d'athéisme ; voir *A Autolytus*, II, 4, p. 103 : « Quelques Stoïciens vont jusqu'à nier du tout au tout qu'il y ait un Dieu ; ou, à supposer qu'il y en ait un, Dieu — disent-ils — ne pense à personne qu'à lui. Voilà qui met en pleine lumière la sottise d'Épicure et de Chrysippe ». G. BARDY souligne ici l'ignorance de Théophile d'Antioche, et le caractère « tout bonnement stupéfiant » du rapprochement entre Épicure et Chrysippe (*loc. cit.*, note 3).

40. Sur la théologie de Panétius, voir M. VAN STRAATEN, *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine...*, pp. 87 ss. En fait, cette théologie est assez mince, puisque Panétius « veut se borner uniquement à la sphère humaine » (*op. cit.*, p. 94). Il « laisse de côté les considérations de Cléanthe sur le pressentiment universel de l'existence de Dieu et décrit la structure du monde avec des yeux profanes de naturaliste » (E. ELORDUY, *El Estoicismo*, I, p. 75).

41. *Stobaei Ecl.* I, 515 617 (DIELS, *Doxographi graeci*, p. 324) : Ποσειδάωνιος τρίτην ἀπὸ Διός, πρῶτον μὲν γὰρ εἶναι τὸν Δία, δεύτερον δὲ τὴν φύσιν, τρίτην δὲ τὴν εἰμαρμένον.

42. Voir la définition rapportée par Cicéron dans le *De divinatione*, I, LV, 125, p. 360 : « Fa-

Poseidonios identifie divinité et Providence ; mais « la divinité doit être distinguée chez lui des dieux comme la Providence doit l'être de la Nature. Les dieux ne sont autre chose qu'un deuxième nom des astres, ou plutôt, sous ce nom, ils sont les astres mêmes, tels que les conçoit la Physique. On ne saurait donc leur attribuer une forme humaine, sauf à titre d'allégorie »⁴³. Ces astres-dieux, qui naissent avec le cosmos et se résorbent dans l'embrasement universel, suivent les lois de la Nature et du Destin : « ils représentent, comme tout être au monde, une parcelle de la divinité, simplement plus pure et plus active que d'autres »⁴⁴. Pour Poseidonios, l'Absolu dernier est bien la Providence, identifiée à la Divinité « en ce sens que rien n'est au-dessus d'elle, qu'elle est la raison dernière de toute chose, le tout et le seul au delà de tout »⁴⁵.

Sénèque (4 av. J.-C.- 65 après)

Relevons maintenant quelques aspects du stoïcisme qui s'est développé à Rome au début de l'ère chrétienne⁴⁶. Pour Sénèque, la philosophie, qui nous vient des dieux⁴⁷, a pour unique tâche de « trouver la vérité au sujet des choses divines et humaines (...). C'est elle qui enseigne à honorer les dieux, à chérir ce qui est de l'homme : le double principe de la souveraineté divine (*deos imperium esse*) et de la solida-

tum autem id appello, quod Graeci εἰμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causa nexa rem ex se gignat ». Voir à ce sujet M. LAFFRANQUE, *Poseidonios d'Apamée*, p. 332.

43. M. LAFFRANQUE, *op. cit.*, p. 340.

44. *Ibid.*, pp. 340-341.

45. *Ibid.*, p. 341. Cf. p. 344 : « La Nature est comparable à la construction de la figure ; le Destin, au σχῆμα, à la figure une fois construite. La Providence joue par rapport aux deux le rôle de la formule ou raison qui définit conjointement l'opération et son résultat ».

46. Sur le problème de la spécificité des deux stoïcismes dits « oriental » et « occidental », voir E. ELORDUY, *op. cit.*, II, pp. 305 ss. Sur Sénèque lui-même, voir A. RODRIGUEZ BACHILLER, *El problema de Dios en la filosofía de Séneca* ; J. GONZALO DE LA TORRE, *La divinidad en el pensamiento de Séneca*.

47. Voir *Lettres à Lucilius*, 90, 1 ; t. IV, p. 27 : « Nous devons aux dieux immortels la grâce de vivre ; à la philosophie, celle de bien vivre. Il s'ensuit donc que nous devons à la philosophie plus qu'aux dieux (...) ? La conséquence serait évidente si la philosophie elle-même ne venait des dieux, qui, sans en donner la science à personne, l'ont rendue accessible à tous ».

rité (*consortium*) humaine »⁴⁸. La sagesse, « maîtresse des âmes » (*magistra animarum*)⁴⁹,

révèle ce que sont les dieux (*quid sunt dii*), leurs attributs, les puissances infernales, les Lares, les Génies, les âmes perpétuées sous la forme de divinités secondaires (...). Voilà par quelles initiations elle nous ouvre non la chapelle de quelque culte provincial (*municipale sacrum*), mais le temple immense de tous les dieux, le ciel même dont elle a présenté l'image vraie, l'authentique visage aux regards de l'intelligence, l'œil du corps étant pour de si grands spectacles trop débile⁵⁰.

Puis, de là, la sagesse revient « aux commencements (*initia*) des choses, à la raison éternelle incorporée dans le grand Tout »⁵¹. C'est l'immanence de Dieu qui domine, bien que Sénèque ait un certain sens de sa transcendance. Il évoque notamment la vie « de Jupiter lorsque, une fois le monde dissous et les dieux confondus dans l'unité, [l'activité de] la nature s'arrêtant pour un instant, il se repose en lui-même, livré à ses pensées »⁵². C'est à peu près, ajoute Sénèque, ce que fait le sage : « il se cache en lui-même, il demeure avec lui-même » (*in se reconditur, secum est*)⁵³.

Mais qu'est-ce que Dieu ? Sénèque pose la question :

48. *Loc. cit.*, 3, p. 28. — A peu près contemporain de Sénèque, Plutarque, sans être à proprement parler un philosophe, nous a laissés, sur le stoïcisme hellénistique et romain, un témoignage d'une grande valeur. Voir le N.B. ci-dessous, pp. 127 ss.

49. *Lettre* 90, 26, p. 36.

50. *Id.*, 28, p. 37.

51. *Id.*, 29, p. 37. Cf. *Lettre* 92, 30 ; t. IV, p. 59 : « ce Tout qui nous contient est un, et il est dieu ; nous en faisons partie, nous sommes ses membres ». Une expression presque semblable se trouve chez Arius Didyme (EUSEBE, *Praep. ev.* XV, 15, 1 ; VON ARNIM II, 528) : « c'est le cosmos tout entier, avec tous [les êtres] qui en font partie, qu'ils appellent Dieu ».

52. *Lettre* 9, 16 ; t. I, p. 31. Cf. *De otio*, IV, 2 (*Dialogues*, IV), p. 116, où Sénèque distingue deux républiques. L'une, « grande et vraiment publique », embrasse à la fois les dieux et les hommes ; nous la servirons le mieux en cherchant, entre autres, « où Dieu réside, s'il contemple ou dirige (*tractet*) son ouvrage, s'il l'enveloppe extérieurement ou s'il est immanent au Tout (*an toti inditus*). »

53. *Lettre* 9, 16 ; t. I, p. 31. Cf. *De vita beata*, VIII, 4, p. 10 : « Que la raison cherche les excitations des sens et que, les choisissant comme point de départ (car elle n'a pas d'autre lieu d'où prendre son essor et s'élaner vers le vrai), elle revienne sur elle-même. Le monde qui embrasse tout, Dieu qui gouverne l'univers, tend aussi à s'extérioriser, mais pourtant de toute part il rentre intérieurement en lui-même. Que notre esprit (*mens*) fasse de même ; quand, ayant suivi les sens qui l'animent, il s'est étendu par eux vers les objets extérieurs, qu'il soit maître d'eux et de lui. »

Qu'est-ce que Dieu ? La pensée de l'univers (*mens universi*). Qu'est-ce que Dieu ? Le tout que tu vois et le tout que tu ne vois pas. Ainsi seulement Lui est reconnue sa grandeur, dont on n'en peut penser de plus grande, si seul Il est toutes choses, s'Il maintient son œuvre et du dedans et du dehors. Quelle différence y a-t-il entre la nature de Dieu et la nôtre ? En nous, l'âme est la meilleure part de nous-même ; en Lui, il n'y a aucune partie en dehors de l'âme. Il est tout entier raison (*totus est ratio*)⁵⁴.

Il faut encore se demander ce que Dieu peut faire, s'il peut former lui-même la matière dont il a besoin, ou s'il l'a trouvée déjà existante. « S'intéresser à ces questions, les étudier, s'y absorber », c'est « s'affranchir de sa condition mortelle ». Et, à celui qui lui objecterait : « Quel profit tireras-tu de ces études ? », il répond : « Celui-ci, à défaut d'un autre : je saurai la petitesse de toutes choses, quand j'aurai pris la mesure de Dieu » (*sciam omnia angusta esse, mensus Deus*)⁵⁵.

Sénèque reprend la première conception stoïcienne d'un Dieu « maître (*potens*) de l'univers », « Raison incorporelle ouvrière (*artifex*) d'œuvres immenses », « Souffle divin (*divinus spiritus*) répandu avec une intensité (*intentione*) égale dans tous [les êtres] », « Nécessité et enchaînement immuable de causes étroitement liées entre elles (*in se cohaerentium*) »⁵⁶ ; d'une divinité qui (contrairement au Premier Moteur d'Aristote) est essentiellement mobile⁵⁷. Mais ce qu'il montre

54. *Questions naturelles*, Préface, 13, p. 11. Relevons ici la formule : « Sic demum magnitudo illi sua redditur, qua nihil majus cogitari potest, si solus est omnia... » (cf. ci-dessous, p. 161, note 12).

55. *Loc. cit.*, 16, pp. 11-12. Cf. 3, p. 7 : « Pour moi, je rends grâce à la nature quand, au lieu de la regarder du côté où elle se montre accessible à tous, j'ai pénétré dans ce qu'elle a de plus secret ; quand j'apprends de quelle matière l'univers est fait ; quel en est l'auteur et le gardien : ce qu'est Dieu (*quid sit deus*), s'il est tout entier concentré sur lui-même (*totus in se tendat*) ou si parfois il jette aussi un regard sur nous ; si chaque jour il crée (*faciat*) ou si son action s'exerce une fois pour toutes ; s'il est une partie du monde ou s'il est le monde... » Relevons encore ces propos que Sénèque attribue à Aristote : « Aristote a dit excellemment que nous ne devons jamais montrer plus de réserve que quand nous traitons des dieux. Si nous entrons dans un temple avec recueillement, si nous nous approchons d'un sacrifice en baissant les yeux, en ramenant notre toge, en nous appliquant à montrer de toute manière notre respect de la règle, combien plus encore ne devons-nous pas faire œuvre de retenue, quand nous discutons des astres, des planètes, de la nature des dieux, afin de ne pas, avec impudence, affirmer ce que nous ignorons ou mentir au sujet de ce que nous savons ! » (*op. cit.*, VII, 30, p. 332).

56. *Consolation à Helvia* VIII, 3 (*Dialogues*, III), p. 69. Cf. *Lettre* 65, 12, t. II, p. 110 : « Ce que pour le moment nous cherchons, c'est une cause première et générale ; nécessairement elle est simple, car la matière aussi est simple. Nous cherchons à connaître ce qu'est cette cause ? C'est la raison créatrice (*ratio faciens*), c'est-à-dire Dieu ».

57. Rappelons que puisque, pour les Stoïciens, le mouvement est acte, « acte, entièrement »

avant tout, c'est l'attitude de l'homme religieux en face de Dieu. Si le sage contemplatif est agréable à Dieu « en ce qu'il empêche que ses œuvres si grandes ne demeurent sans témoin »⁵⁸, « le souverain bien consiste à vivre selon la nature »⁵⁹, c'est-à-dire à se donner à elle tout entier, à consacrer sa vie à l'admirer et à l'adorer⁶⁰ — puisque, en définitive, c'est la Nature elle-même, c'est le Monde, qui est « Dieu » :

« C'est la Nature, dit-on, qui fait tout cela pour moi ». Tu ne comprends pas qu'en disant cela, tu ne fais que donner à Dieu un autre nom ? Qu'est-ce, en effet, que la Nature, sinon Dieu et la raison (*ratio*) divine mêlée (*inserta*) à l'univers entier et à ses parties ? (...) Ce même Dieu, nomme-le encore Destin (*Fatum*) et tu ne mentiras pas ; car étant donné que le Destin n'est autre chose que l'enchaînement et l'enchevêtrement des causes (*series inplexa causarum*), il est, lui, la première de toutes les causes, celle dont toutes les autres dépendent⁶¹.

De quelque côté que tu te tournes, il sera là, visible à tes regards, venant au-devant de toi ; rien n'est vide de lui, son œuvre est pleine de sa présence. C'est pourquoi tu ne gagnes rien, ô le plus ingrat des mortels, quand tu dis que tu es redevable non pas à Dieu, mais à la Nature, puisque la Nature n'est pas sans Dieu, ni Dieu sans la Nature, mais qu'ils ne sont tous deux qu'une même chose, et ne se distinguent que par leur

(cf. *L'être* II, 1^e partie, p. 345), la Cause Première elle-même se définit par son mouvement (voir AÉTIUS, I, II, 6-7, in H. DIELS, *Doxographi Graeci*, p. 310 ; cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, p. 93). — Sénèque souligne aussi qu'il plaît au Destin que rien au monde ne soit stable : voir *Consolation à Helvia*, VII, 10, p. 68 : « *Ita fato placuit, nullius rei eodem semper loco stare fortunam* ». Un peu plus haut, Sénèque note qu'il n'y a pas à s'étonner du fait que l'esprit (*mens*) est mobile et sans repos (*mobilis et inquieta*), si l'on considère son origine : il descend en effet de l'esprit céleste (*caelesti spiritu*) ; « or la nature des [réalités] célestes est d'être toujours en mouvement » ; selon ce qu'a ordonné la nécessité de la nature, les astres se meuvent inéluctablement : comment dès lors soutiendrait-on que l'âme (*animus*), composée des mêmes « semences » (*seminibus*) que les êtres divins, « s'accommode mal des déplacements (*transitum*) et des voyages (*migrationem*), quand la nature de Dieu doit à cette perpétuelle et prodigieuse mobilité son plaisir et sa conservation même (*delectet se vel conservet*) » ?

58. *De otio*, IV, 2 (*Dialogues*, IV), p. 117. Cf. ci-dessous, note 100.

59. *Ibid.*

60. Voir *op. cit.*, V, 8, p. 119. L'importance accordée par Sénèque à la contemplation est cependant très relative, si pour lui « l'unique devoir de l'homme » est « d'être utile aux hommes » (*op. cit.*, III, 5, p. 116).

61. *De beneficiis*, IV, VII, 1-2, pp. 104-105 : « Non intellegis te, cum hoc dicis, mutare nomen Deo ? quid enim aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque ejus inserta... ».

fonction. (...) Tu peux parler de Nature, de Destin, de Fortune, ce sont autant de noms du même Dieu exerçant son pouvoir suivant des modes divers ⁶².

Les anciens, dit encore Sénèque,

conçoivent le même Jupiter que nous, conducteur (*rector*) et gardien de l'univers, âme et esprit du monde, souverain et artisan de cette œuvre. Tous les noms lui conviennent. Tu veux l'appeler *Destin* ? Tu ne te trompes pas, car il est celui auquel sont suspendues toutes choses ; il est la Cause des causes. *Providence* ? Tu en as le droit, car sa sagesse pourvoit aux besoins de ce monde (...). *Nature* ? Tu as raison, car il est [l'être] dont toutes choses sont nées, le souffle qui met en nous la vie. *Monde* ? Tu dis vrai, car il est à lui seul tout ce que tu vois, immanent dans toutes ses parties, se maintenant par lui-même et maintenant ce qui est sien ⁶³.

Au sujet de la Providence, qui tient une grande place dans la pensée de Sénèque, rappelons seulement que le *De providentia* a précisément pour but de convaincre Lucilius que la Providence « gouverne l'univers, et qu'un dieu s'occupe de nous » ⁶⁴. Lucilius se plaignant de la Providence sans douter vraiment de son existence, Sénèque ne fait qu'en esquisser la preuve :

il est pour l'instant superflu d'établir qu'un si vaste ouvrage (*opus*) ne subsiste pas sans un gardien ; que les mouvements qui rapprochent et éloignent les astres les uns des autres ne sont pas le fait du hasard (*fortuite*) ; que (...) cette course sans heurts, qui porte tant de choses sur terre et sur mer, tant d'étoiles étincelantes et qui brillent chacune à sa place, procède de la souveraineté d'une loi éternelle (*procedere aeternae legis imperio*) ; que cette ordonnance n'est pas le fait d'une matière errante ; que des éléments réunis sans dessein n'auraient pas cette organisation savante... ⁶⁵.

Notons enfin que pour Sénèque, « entre les hommes de bien et les dieux existe une amitié de par la vertu qui en est le lien » ; et non seulement une amitié, mais une *parenté* (*necessitudo*), une ressemblance : « car l'homme de bien ne diffère de Dieu que par la durée. Il est son disciple et son émule, son authentique progéniture, que ce sublime

62. *Loc. cit.*, VIII, 2-3, pp. 105-106.

63. *Questions naturelles*, II, 45, pp. 93-94.

64. *De Providentia*, I, 1 (*Dialogues*, IV), p. 10.

65. *Loc. cit.* (I, 2).

père (*parens magnificus*), inflexible sur la pratique des vertus, élève avec la rigueur des sévères pères de famille (*patres severi*) »⁶⁶.

Si le caractère divin du sage est une notion chère à Sénèque, c'est une notion qui était déjà présente dans l'ancien stoïcisme⁶⁷ ; mais Sénèque ira jusqu'à faire dire à Dieu : « Ne pouvant vous soustraire [aux épreuves], j'ai armé vos âmes contre tous ces maux. Supportez-les vaillamment. C'est par là que vous surpasserez Dieu : Dieu est à l'abri des maux ; vous êtes, vous, au-dessus d'eux »⁶⁸.

Epictète (vers 50-vers 130)

Epictète, lui aussi, dira : » homme, tu es un dieu »⁶⁹, mais avec un tout autre accent que Sénèque. Epictète, en effet, semble bien avoir été

66. *Op. cit.*, I, 5, p. 11. Aussi le vrai bonheur réside-t-il dans la vertu. Celle-ci sait « que toute difficulté dans l'existence est l'effet d'une loi naturelle, et comme un brave soldat, elle supportera ses blessures (...) elle aimera mourante le chef pour qui elle tombera. Elle aura sans cesse à l'esprit le vieux précepte : 'Suis Dieu' » (*De vita beata*, XV, 5, p. 19). Il s'agit d'une vieille maxime hellénique que les Stoïciens avaient reprise à leur propre compte (voir CICÉRON, *De finibus*, III, XXII, 73 ; vol. 2, p. 48). Voir également *Lettre* 107, 11, t. IV, pp. 176-177, où Sénèque cite Cléanthe : « O Père (*parens*), ô Roi des hauteurs célestes, conduis-moi où tu l'as voulu. J'obéis sans hésitation. Je t'apporte ma vaillance. Me déroberai-je ? Alors je marcherai dans tes voies en gémissant. Car lâche, je subirai ce qu'une belle âme aurait pu accomplir. Les destins conduisent une volonté docile ; ils entraînent celle qui résiste ». L'obéissance à Dieu est donc source de liberté : « Nous sommes nés dans une monarchie : obéir à Dieu, voilà la liberté (*Deo parere libertas est*) » (*De vita beata*, IV, 7, p. 19).

67. Le sage stoïcien est un « homme divin » — mais on sait qu'il n'existe pas ! Chrysippe avouait n'en connaître aucun ; Diogène de Babylone, l'un de ses disciples, pensait qu'il y en avait eu « un ou deux ». Sextus Empiricus rapporte que lorsqu'on opposait à l'argument de Zénon — « C'est à juste titre (*εὐλόγως*) qu'on peut honorer les dieux : or on ne peut honorer à juste titre ceux qui n'existent pas ; donc les dieux existent » — cet autre argument similaire : « c'est à juste titre qu'on peut honorer les sages ; or on ne peut honorer à juste titre ceux qui n'existent pas ; donc il existe des sages », cette conclusion déplaisait fort aux Stoïciens. « le sage tel qu'ils le concevaient étant demeuré jusqu'ici impossible à découvrir » (*Contre les Physiciens*, I, 133-134, in *Oeuvres choisies*, p. 83).

68. *De Providentia*, VI, 6, pp. 27-28. Dans le passage que nous citons plus haut (I, 5, p. 11), l'homme de bien était dit ne différer de Dieu « que par la durée ». Ailleurs, Sénèque affirme que l'âme, « partie la plus magnifique (*magnificentissima*) du monde » (*Consolation à Helvia*, VIII, Dialogues III, p. 69) est « éternelle » et « parente des dieux » (*diis cognatus*), qu'elle « égale la totalité du monde et de la durée » : *omni mundo omnique aevo par* (*op. cit.*, XI, 7, p. 76). Voir aussi *De constantia sapientis*, VIII, 2-3 (*Dialogues*, IV), p. 46 : « le sage est le tout proche voisin des dieux : sa mortalité mise à part, il est semblable à dieu ». — Sur l'immortalité de l'âme et sa béatitude, voir *Consolation à Marcia*, XXV, 1-2 (*Dialogues* III), pp. 49-50 ; *Consolation à Helvia*, VIII, 6, *op. cit.*, p. 70. Si les « fables » n'exemptent pas les dieux de la mort, c'est « pour que nous trouvions un allègement à nos chagrins dans la pensée que même des êtres divins succombent au trépas » (*Consolation à Marcia*, XII, 4, p. 28).

69. *Entretiens*, II, 33, p. 73 : Σὶ θεός εἶ, ὦ ἄνθρωπε.

le plus religieux de tous les Stoïciens, celui qui a le mieux saisi le caractère personnel de Dieu, ayant avec Lui une véritable relation personnelle, dont les expressions ont avec la doctrine chrétienne des ressemblances parfois si frappantes qu'elles ne peuvent être fortuites, même s'il était prouvé qu'Epictète n'a pas subi directement l'influence du christianisme ⁷⁰.

En ce qui concerne l'existence des dieux et de la Providence, Epictète rappelle que

les uns prétendent que [la divinité] n'existe pas ; d'autres, qu'elle existe, mais qu'elle est inactive, ne s'occupe de rien et n'est en aucune façon Providence ; une troisième catégorie de gens soutiennent qu'elle existe et qu'elle est Providence, mais n'a cure que des choses grandes et célestes, nullement des [êtres qui vivent] sur la terre ; une quatrième catégorie affirme [qu'elle prend soin] et des choses terrestres et des choses humaines, mais seulement en général et non selon ce que chacun a de particulier : une cinquième, dont Ulysse et Socrate, déclare : « Rien ne t'échappe de mes mouvements » ⁷¹.

Epictète souligne l'importance de la question ; c'est notre fin (τέλος), qui est en jeu : « s'il n'y a pas de dieux, comment notre fin consiste-t-elle à suivre les dieux ? » ⁷². Ce qui est aussi en question, c'est notre lien personnel avec eux : « s'il n'y a aucune communication des dieux aux hommes, et, par Zeus, à moi-même, comment (...) cela reste-t-il légitime ? » ⁷³. La première chose à apprendre est donc la suivante :

Il y a un Dieu (ἔστι θεός), et qui exerce sa Providence sur l'univers (προνοεῖ τῶν ὅλων) ; il est impossible de lui cacher non seulement ses actions, mais même ses intentions ou ses pensées. Ensuite, il faut apprendre quels ils peuvent bien être (ποῖοί τινες εἰσίν) ⁷⁴.

70. Cf. J. SOUILHÉ, Introduction aux *Entretiens*, I, pp. LXII-LXVII.

71. *Entretiens*, I, 12, 1-3, p. 50. (Cf. *Iliade* X, 279-280). Nous citerons la traduction de J. Souilhé en nous réservant de la modifier ici ou là.

72. I, 12, 5, p. 50. Cf. I, 20, 15-16, p. 77, où Epictète se réfère à Zénon : « la fin (τέλος) consiste à suivre les dieux, et l'essence du bien (οὐσία δ'ἀγαθοῦ) consiste dans le bon usage des représentations (φαντασιῶν). Demande : qu'est-ce donc que Dieu et qu'est-ce qu'une représentation ? Qu'est la nature, la nature dans la partie et la nature dans le tout ? »

73. I, 12, 6, p. 50.

74. II, 14, 11-12, p. 55 (notons au passage le mélange de singulier et de pluriel). Epictète dé-

Dieu, en effet, « a introduit l'homme ici-bas pour le contempler, Lui et ses œuvres, et non seulement pour les contempler, mais encore pour les interpréter »⁷⁵. Et s'il est urgent pour l'homme de découvrir ce qu'est la divinité, c'est parce qu'il lui faut, autant que possible, lui devenir semblable :

ce que nous découvrirons qu'ils sont, l'homme qui veut leur plaire et leur obéir doit s'efforcer de le réaliser autant qu'il le peut par la ressemblance avec eux. Si la divinité (τὸ θεῖον) est fidèle, il doit, lui aussi, être fidèle ; si elle est libre, lui aussi doit être libre ; si elle est bienfaisante, lui aussi doit être bienfaisant ; si elle est généreuse, lui aussi doit être généreux. Ainsi donc doit-il désormais tout faire et tout dire en [homme] animé d'un zèle jaloux de Dieu (θεοῦ ζηλωτήν)⁷⁶.

Qu'est-donc Dieu pour Epictète ? Dieu est Celui qui a tout fait⁷⁷, et Il est Providence⁷⁸. Lui qui a fait luire pour l'homme la lumière et lui

plote que peu nombreux soient ceux qui « viennent à la foire par amour du spectacle », autrement dit ceux qui, en face du monde, se demandent : « qu'est-il ? Qui le gouverne ? » (II, 14, 25, p. 57) ; et qui, à propos de celui qui gouverne le monde, se demandent : « qu'est-il et comment (...) gouverne-t-il ? Et nous, qui sommes-nous, nous qui avons été engendrés (γενόμενοι) par lui et pour quelle œuvre ? Avons-nous vraiment un lien et une relation avec lui, ou n'y en a-t-il aucune ? » (*loc. cit.*, 27, pp. 57-58).

75. I, 6, 19-21, p. 26.

76. II, 14, 12-13, p. 55.

77. Voir II, 8, p. 31 ; II, 14, p. 58.

78. Sans nous arrêter ici aux passages des *Entretiens* qui concernent proprement la Providence (voir en particulier I, 6, pp. 24 ss. et I, 16, pp. 61 ss.), relevons cependant l'insistance avec laquelle Epictète rappelle à l'homme l'exigence d'atteindre sa fin personnelle en agissant conformément à sa nature : « Si nous n'agissons pas comme il convient d'une façon ordonnée et conforme à notre nature propre et à notre constitution, nous ne pourrions plus atteindre notre fin personnelle » (I, 6, 15-16, p. 26). Relevons aussi ce très beau passage, à propos des « œuvres » (ἔργα) de la Providence : « Si nous étions intelligents (εἰ ... νοῦν εἴχομεν), que devrions-nous faire d'autre en public et en privé, sinon chanter la divinité (τὸ θεῖον), la célébrer, énumérer tous ses bienfaits (χάριτας) ? Ne devrions-nous pas, en bêchant, en labourant ou en mangeant, chanter l'hymne, l'hymne de louange à Dieu (τὸν θεόν) : 'Dieu est grand (μέγας ὁ θεός), parce qu'il a mis à notre disposition ces instruments qui nous permettent de travailler la terre ; Dieu est grand, parce qu'il nous a donné des mains, un gosier, un ventre, parce qu'il nous fait grandir à notre insu, parce que dans notre sommeil, il nous fait respirer'. Voilà ce qu'en toute occasion vous devriez chanter, et chanter aussi l'hymne la plus solennelle et la plus divine, pour la faculté (δύναμις) dont Dieu vous a doués, celle de comprendre ces choses et d'en user avec méthode.

Eh bien ! Puisque la plupart d'entre vous, vous êtes aveugles, ne fallait-il pas qu'il y eût quelqu'un pour tenir votre place et pour transmettre au nom de tous l'hymne, l'hymne de louange à Dieu ? Et que pourrais-je bien faire d'autre, moi vieillard estropié, sinon chanter le Dieu (ἵμεϊν τὸν θεόν) ? Si j'étais rossignol, j'accomplirais l'œuvre du rossignol ; si j'étais cygne, celle du cygne. Mais je suis un être raisonnable (λογικός), je dois chanter Dieu : c'est

a donné une raison (*λογόν*)⁷⁹, est Lui-même « intelligence, Science et droite Raison » : *νοῦς, ἐπιστήμη, λόγος ὀρθός*⁸⁰. « Là où est l'*οὐσία* de Dieu, là aussi est celle du bien »⁸¹. Dieu est Père – Epictète l'affirme à maintes reprises : « Zeus est le père des hommes »⁸², « le père des hommes et des dieux (*πατήρ ... τῶν τ'ἀνθρωπων καὶ τῶν θεῶν*) »⁸³, il est le « père commun »⁸⁴, et « tous [les pères] viennent de Zeus, le Dieu de la Paternité »⁸⁵. Dieu est aussi l'Ami intime : « Héraklès (...) n'avait pas d'ami plus intime que Dieu (*τοῦ θεοῦ*). Aussi a-t-il passé pour fils de Dieu, et il l'était »⁸⁶

Un tel lien avec Dieu exige que l'on se purifie « en élevant ses regards vers Dieu seul (*πρὸς μόνον τὸν θεόν*), en étant attaché à lui seul, pleinement dévoué à ses ordres »⁸⁷.

Dieu est présent au plus intime de l'homme : « Celui qui gouverne l'Univers (...), tu le portes en toi-même »⁸⁸. En effet, si tous les êtres

là mon œuvre (*ἔργον*), je l'accomplis et je n'abandonnerai pas mon poste, aussi longtemps que cela m'est permis, et vous, je vous exhorte à chanter le même chant » (I, 16, 15-21, p. 63).

79. IV, 1, p. 19, 103 ss. : « Qui es-tu, et pourquoi es-tu venu sur terre ? N'est-ce pas lui qui t'a introduit ici-bas ? N'est-ce pas lui qui a fait luire pour toi la lumière ? Ne t'a-t-il pas donné des compagnons d'œuvre (*συνεργούς*) ? des sens aussi ? un *logos* ?... » Cf. II, 23, p. 103. I, 9, p. 37 : I, 12, 26-27, p. 53 : « par ton *logos*, tu n'es pas inférieur aux dieux et tu n'es pas moindre qu'eux, la grandeur du *logos* ne se jugeant pas par la longueur ou la hauteur, mais par le jugement (*δύμιασιν*). Ne veux-tu donc pas placer ton bien dans ce qui te fait l'égal des dieux ? ».

80. II, 8, 1-3, p. 29. Dieu n'est pas chair (*σάρξ*) (*ibid.*).

81. *Ibid.* : *ἅπαν ἢ οὐσία τοῦ θεοῦ, ἐκεῖ εἶναι καὶ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ*.

82. III, 24, 16, p. 96. Cf. I, 9, 7, p. 38 et I, 6, 40, p. 29 : Dieu est « bon roi et, en vérité, père » (cité ci-dessous, note 106).

83. I, 3, 1, p. 15.

84. III, 22, 82, p. 82 : *τοῦ κοινῶν πατρός*.

85. III, 11, 5, p. 42 : *Διός (...)* *τοῦ Πατρῶον*. De même tous les frères « viennent de Zeus, le Dieu de la Fraternité » (*τοῦ Ὁμογνίου*) ; et de même, « dans nos autres relations nous trouverons, veillant sur elles, Zeus » (*ibid.*, 6). Voir III, 24, 10-11, p. 95, où Epictète évoque la conception stoïcienne de l'univers, qui n'est « qu'une seule cité » et où « tout est rempli d'amis : d'abord de dieux, puis également d'hommes que la nature a unis les uns aux autres... » Zeus veille à ce que « ses propres concitoyens soient heureux comme lui » (*id.*, 19, p. 97).

86. II, 16, 44, p. 68. Cf. II, 17, 29, p. 73 : « il me suffit de pouvoir vivre sans entraves et sans trouble, de porter la tête haute en face des événements, comme un homme libéré, et d'élever mon regard vers le ciel, comme un ami de Dieu (*ὡς φίλον τοῦ θεοῦ*), sans crainte de ce qui peut arriver ».

87. II, 16, 46, p. 68.

88. *Id.*, 33, p. 66 ; cf. I, 14, 13-14, p. 58 : « Quand vous fermez vos portes et faites l'obscurité à l'intérieur, souvenez-vous de ne jamais dire que vous êtes seuls : vous ne l'êtes pas, en effet, mais Dieu est à l'intérieur (*ὁ θεὸς ἐνδον ἔσται*), et votre génie (*δαίμων*) y est aussi ». (Zeus, en effet, a « placé auprès de chaque homme, comme gardien, un *δαίμων* particulier, et

sont l'œuvre de Dieu, l'homme porte en lui une « partie de la divinité », il est « un fragment de Dieu »⁸⁹ :

Tu as en toi une partie de ce Dieu (...). Tu portes Dieu partout avec toi, malheureux, et tu l'ignores. Tu crois que je parle d'un dieu extérieur d'or ou d'argent ? C'est en toi que tu le portes et tu ne t'aperçois pas que tu le souilles et par tes pensées impures et par tes actions malpropres mêmes. Devant une image de Dieu, tu n'oserais en vérité accomplir aucune des actions que tu accomplis. Et devant Dieu lui-même présent en toi (*ἀντοῦ ... τοῦ θεοῦ παρόντος ἔσωθεν*) et qui voit et entend toutes choses, tu ne rougis pas de les penser et de les accomplir...⁹⁰.

Ce Dieu présent au plus intime de l'homme, Epictète reconnaît en Lui une certaine transcendance⁹¹ et il l'appelle « l'Autre » : « Quand tu

il a confié chaque homme à sa protection, et c'est un gardien qui ne dort pas, qui ne se laisse pas tromper » : *ibid.*, 12, pp. 57-58). Cf. II, 8, 17, p. 31 : « Là où tu es, n'as-tu pas Dieu ? Et l'ayant lui, vas-tu chercher quelqu'un d'autre ?

89. II, 8, 11, p. 30 ; cf. I, 14, 6, p. 56. Même expression, typiquement stoïcienne, chez Marc-Aurèle (*Pensées*, I, 1, p. 10). Pas plus que les *Entretiens* d'Epictète, les *Pensées* ne contiennent d'argumentation en faveur de l'existence des dieux. Les dieux « existent et ils ont souci des choses humaines » (II, 11, p. 13). La seule chose qui compte est d'être attentif au « dieu », au *daimon* que l'on porte en soi et de lui rendre un culte sincère, en se gardant « pur de toute passion, de l'irréflexion et d'humeur pour ce qui vient des dieux et des hommes » (I, 13, p. 14), de « prendre Dieu pour guide » (*Ἀκο. Λοῦθῆσον θεῶ* ; VII, 31, p. 73 ; cf. VIII, 45, p. 92 ; X, 11, p. 114), d'être « docile aux dieux, simplement » (XII, 27, p. 141). « A ceux qui demandent encore : Où as-tu vu les dieux, à quoi constates-tu leur existence (...) ? », Marc-Aurèle se contente de répondre : « D'abord ils sont visibles à nos yeux. Ensuite, n'est-ce pas, je n'ai pas vu davantage mon âme et tout de même je la respecte. De même pour les dieux. Par les marques de leur puissance qu'ils me font éprouver en toute circonstance, je constate qu'ils existent, et je les révère » (XII, 28, p. 141 ; cf. ci-dessus, p. 43 et note 146). « L'intelligence de chacun de nous est elle-même un dieu (*θεὸς*) » (XII, 26, p. 141). Cette doctrine stoïcienne du « dieu intérieur », du « guide intérieur » (*ἡγεμονικόν*) qui n'est autre que la partie supérieure de l'âme « se façonnant elle-même telle qu'elle veut » (cf. VI, 8, p. 54), « selon la nature du tout » (VI, 9, p. 55), est beaucoup plus importante chez Marc-Aurèle que la croyance aux dieux traditionnels, qui ne sont presque jamais nommés dans les *Pensées*.

90. II, 8, 11-13, p. 30. Cf. I, 14, 9-10, p. 57 : Dieu ne serait pas « capable de tout observer, d'être présent à tout et d'être en communication avec toute chose ? Le soleil peut illuminer une partie si vaste de l'univers (*τοῦ παντός*) (...) et Celui-là même qui a fait le soleil et dirige son cours — le soleil qui, comparé au tout, n'est qu'une petite partie de Dieu — Celui-là n'a pas le pouvoir de percevoir toutes choses (*πίπτει*) ? ».

91. Voir III, 13, 7, p. 47 : « Comme Zeus est avec lui-même (*ἐαυτῷ σύνεστιν*), se repose en lui-même, réfléchit (*ἐννοεῖ*) à son propre gouvernement et s'entretient de pensées dignes de lui, de même, nous aussi, devons-nous pouvoir converser avec nous-mêmes, ne pas avoir besoin des autres... » On ne peut imposer de contrainte à Zeus, et de même on n'en peut imposer au sage : « Qui peut encore me faire obstacle et contrarier mon propre sentiment, ou me contraindre ? Aussi impossible que de contraindre Zeus » (IV, 1, 90, p. 18 ; cf. II, 17, p. 72, cité ci-dessus, note 105).

vas trouver quelque puissant, souviens-toi qu'il y en a aussi un Autre qui, de là-haut, regarde ce qui se passe, et qu'il vaut mieux plaire à Lui qu'à cet homme. Cet Autre t'interroge... »⁹².

Dieu est Celui à qui on s'adresse en l'appelant « Seigneur » : *κύριε*⁹³. Il faut se souvenir de la loi divine et l'avoir devant les yeux⁹⁴. Il faut, par-dessus tout, regarder ce que Dieu veut comme meilleur que ce que l'on veut soi-même, désirer ce que Dieu désire⁹⁵, lui demander ce qu'Il veut que l'on fasse⁹⁶, tout accepter de lui⁹⁷, lui rendre grâces pour tout ce que l'on a reçu de lui⁹⁸ et se remettre entièrement à lui⁹⁹.

92. I, 30, p. 114, 1 ; cf. I, 25, 13, p. 91 : « il y a un Autre (*ἄλλος*) qui m'interdit de croire cela ». II, 5, 22, p. 20 : « un Autre te donne ta nourriture, ta fortune, et tout cela il peut te l'enlever, tout comme ton pauvre corps lui-même ». III, 1, 43, p. 11 : « un Autre a pris soin de ces choses ; remets-t'en à lui ». Si « l'Autre » interroge l'homme, celui-ci doit aussi interroger Dieu : « connais-toi toi-même, interroge la divinité... » (II, 22, 53-54, p. 78).

93. Cf. I, 29, 48, p. 110 : « Je suis dans de grandes difficultés, Seigneur (*κύριε*), et malheureux... » II, 7, 12, p. 28 : « nous saisissons la main de l'augure et l'*invoquant comme un dieu*, nous le prions : 'Seigneur, aie pitié de moi (*κύριε ἐλέησον*) ! ».

94. II, 16, 28, p. 65. Voir aussi I, 29, 4, p. 105 : « Telle est la loi que Dieu a posée ; il dit : 'Si tu veux quelque bien, prends-le chez toi'. » Et 12-13, p. 106 : « la volonté (*προάρεσις*), rien ne peut la maîtriser, elle seule peut se maîtriser elle-même. Voilà bien pourquoi cette loi de Dieu est très puissante et très juste... ».

95. Voir IV, 7, 20, p. 63 : « Je regarde ce que Dieu veut comme meilleur que ce que je veux. Je m'attacherai à lui comme un serviteur, comme son suivant (*ἀκόλουθος*) ; je marche avec lui, j'ai les mêmes désirs que lui, je suis absolument en accord avec lui » (*συννορῶ, [συν]-ορέγομαι, ἀπλῶς συνθέλω*). Cf. IV, 1, 99, p. 19 : « Comment comprends-tu : 's'attacher à Dieu' ? — De telle sorte que tout ce que Dieu veut, cet homme, lui aussi, le veuille ; que ce que Dieu ne veut pas, cet homme ne le veuille pas non plus ». Voir aussi II, 18, 19, p. 77 : « Aie la volonté de te donner finalement satisfaction à toi-même ; aie la volonté d'apparaître comme beau aux regards de Dieu ; désire devenir pur, selon ce qu'il y a de pur en toi et selon Dieu ». II, 7, 13, p. 28 : « qu'y a-t-il de meilleur que ce qui plaît à Dieu ? ». Voir encore I, 13, p. 55.

96. C'est ce qu'Epictète considère comme l'un des « principes généraux » (*τῶν καθολικῶν*) : « Qu'est-ce qui est à moi, qu'est ce qui n'est pas à moi ? Qu'est-ce qui m'est permis ? Qu'est-ce que Dieu veut que je fasse maintenant, qu'est-ce qu'il ne veut pas ? » (IV, 4, 29-30, p. 41).

97. Il faut faire à Dieu le serment que les soldats font à César, jurer « de ne jamais désobéir, de ne jamais réclamer, de ne jamais [se] plaindre de quoi que ce soit qui vous ait été donné par Dieu, de ne jamais faire ou subir de mauvais gré ce qui est inévitable (*τῶν ἀναγκάτων*) » (I, 14, 16, p. 58 ; notons bien ce que cela implique : « les soldats jurent de ne rien mettre au-dessus de César ; nous, de nous mettre nous-mêmes au-dessus de toutes choses »). C'est dans cet esprit que le philosophe acceptera la maladie et la mort : « je saurai mourir divinement (*θειῶς*), je saurai subir la maladie divinement. Cela, je le sais, cela, je le puis » (II, 8, 28, p. 32). Dieu, du reste, donne ce qu'il faut pour que l'on puisse tout supporter (cf. II, 16, pp. 63-64), et nous ne devons pas par nous-mêmes décider de « partir là d'où nous sommes venus » (I, 9, 14) ; à ceux qui en sont tentés, Epictète répond : « Hommes, attendez Dieu. Quand il vous aura fait signe et vous aura libérés de votre service, alors vous vous échapperez vers lui. Mais pour le moment, souffrez de demeurer à ce poste où il vous a placés » (I, 9, 16, p. 39).

Dans cette soumission totale à Dieu, le sage est « témoin » (*μάρτυς*) de Dieu ¹⁰⁰. De ses témoins Dieu ne se désintéresse pas : au contraire il en prend soin ¹⁰¹, il les couronne ¹⁰². En revanche, Dieu exerce sa

98. Voir IV, 10, 16, p. 79 : « Toi qui m'as engendré, je te rends grâces (*χάρην ἔχω*) de ce que tu m'as donné ; le temps que j'ai eu pour user de tes dons me suffit. Reprends-les et assigne-leur la place qui te plait. Ils étaient tous à toi, c'est toi qui me les a accordés ». Cf. II, 23, pp. 103-104 : il faut rendre grâces à Dieu pour tout, mais principalement Le remercier de nous avoir donné la faculté d'user, de juger, d'estimer la valeur des dons qu'Il nous a faits. Voir aussi I, 10, 3, p. 42 ; I, 12, 31-32, p. 54 : « Ne veux-tu pas rendre plutôt grâces aux dieux de ce qu'ils t'ont placé au-dessus de toutes ces choses qu'ils n'ont même pas mises sous ta dépendance, et de ce qu'ils t'ont rendu responsable uniquement de celles qui dépendent de toi ? ». I, 4, 31-32, p. 21 : « il se prosterne devant Dieu pour ce [bienfait] », il « rend grâces à Dieu » (*εὐχαριστήσωμεν τῷ θεῷ*) de ce qu'il a répandu sur tous les hommes « la vérité sur le bonheur », « non celle qui concerne le fait de vivre, mais celle qui fait bien vivre ». Voir encore II, 18, 13, p. 76 : si tu es irascible et que tu parviennes à contenir ta colère durant trente jours, « offre un sacrifice à Dieu ».

99. Voir II, 16, 42, pp. 67-68 : « Relève enfin la tête comme un homme libéré de la servitude ; ose élever ton regard vers Dieu et lui dire : 'Sers-toi désormais de moi en vue de ce que tu veux : mes pensées sont les tiennes (*ὁμογνωμονῶ σοι*), je suis à toi ; je ne refuse rien de ce qui te semble bon ; conduis-moi où tu veux (...). Veux-tu que j'exerce un commandement (*ἄρχω*), que je vive comme un simple particulier (*ιδιωτέναι*), que je reste, que je parte en exil, que je sois pauvre, que je sois riche ? Je te justifierai (*ἀπολογησομαι*) de tout cela devant les hommes... » Cf. III, 24, 65, p. 104 ; III, 24, 95 ss., pp. 108-109 : « l'homme de bien se souvenant de ce qu'il est, d'où il est venu et par qui il a été fait, ne s'occupe que d'une seule chose : comment il remplira son poste avec discipline et soumission à Dieu : 'Tu veux que je continue de vivre ? Je vivrai comme un homme libre, comme un homme de bonne race, comme tu l'as voulu (...). Mais tu n'as plus besoin de moi ? A ton gré. Jusqu'aujourd'hui, c'est pour toi que je suis resté, pour nul autre, et à présent je t'obéis, je m'en vais'. — 'Comment t'en vas-tu ?' — 'Encore comme tu l'as voulu, comme un homme libre, comme ton serviteur, comme un homme qui a le sens de tes ordres et de tes défenses. Mais, tant que je suis à ton service, qui veux-tu que je sois ? Magistrat ou simple citoyen, sénateur ou plébéien, soldat ou général, précepteur ou chef de famille ? Tout poste, tout rang que tu pourras m'assigner, comme dit Socrate, je mourrai mille fois plutôt que de l'abandonner... ». Cf. encore *loc. cit.*, 114, p. 111 : « Ne dois-je pas tendre de tout [mon être] vers Dieu, vers l'observation de ses commandements et de ses ordres ? ».

100. Voir III, 24, 112, p. 111 ; I, 29, 47, p. 110 ; IV, 8, 32, p. 72 (*τῆ ἀρετῆ μάρτυρεῖ*). A. Delatte a montré que c'est dans les *Entretiens* d'Epictète qu'on trouve pour la première fois la conception du philosophe témoin de Dieu : voir A. DELATTE, *Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique*. Le sage (cynique) est dit aussi « messager (*ἄγγελος*) de Zeus » (III, 22, 23, p. 72), « ami et serviteur des dieux, participant au gouvernement de Zeus (*μετέχων τῆς ἄρχῆς τοῦ Διός*) » (*id.*, 95, p. 84) ; il est un « exemple » envoyé par Dieu » (cf. IV, 8, 31, p. 71). Epictète dit aussi que l'enseignement philosophique présuppose « avant toutes choses une vocation de Dieu à remplir cette fonction » (III, 21, 18, p. 68) ; on ne peut du reste donner un enseignement philosophique sans avoir « Dieu pour guide » (*id.*, 11, p. 67).

101. Voir III, 26, 28, p. 118 : « Dieu se désintéresse-t-il (...) de ses serviteurs, de ses témoins, de ceux-là seuls dont il se sert comme exemples auprès des gens sans instruction, pour prouver 'et qu'il existe et gouverne sagement l'univers et ne se désintéresse pas des affaires humaines et que, pour l'homme de bien, il n'y a jamais de mal, ni de son vivant, ni après la mort' ? »

102. Cf. IV, 8, 30, p. 71 : « tel est bien le Cynique digne de recevoir de Zeus le sceptre et la

colère sur ceux qui ne lui obéissent pas ¹⁰³.

Si Dieu est Celui par qui on doit se laisser guider ¹⁰⁴ et Celui qu'il faut servir en se conformant totalement à sa volonté, cette soumission constitue la véritable liberté ¹⁰⁵ – cette liberté par où nous sommes fils de Dieu ¹⁰⁶.

Ce qui demeure assez difficile à préciser, dans cette « théologie spirituelle » d'Epictète, qui est essentiellement « pratique », c'est la signification exacte et les rapports mutuels des différents termes qu'Epictète emploie pour désigner Dieu : « Dieu », « les dieux », « Zeus », « la Nature », le « Tout »... Il arrive assez fréquemment que plusieurs de ces termes soient employés simultanément dans la même phrase ¹⁰⁷. Certains textes laissent penser que le Dieu d'Epictète ne se

couronne ». Mais si le Cynique est ce qu'il est, « c'est l'œuvre de Zeus » (*ibid.*, 32).

103. Voir III, 1, 37, p. 10 ; II, 8, 14, p. 30.

104. Epictète cite à diverses reprises ce vers de Cléanthe (VONARNIM, *Soicorum veterum fragmenta*, I, 527, p. 118) que l'on doit, dit-il, être « capable de répéter avec toute son « âme » : « Dirige-moi, ô Zeus, ainsi que toi, ô Destinée (ἡ πεπωμένη)! » (II, 23, 42, p. 109). Cf. III, 22, 95, p. 84 : « en tout lieu ce vers vient spontanément à la bouche » de l'ami et du serviteur des dieux. IV, 1, 131, p. 24 : « Telle est la route qui conduit à la liberté, la seule qui délivre de l'esclavage : c'est de pouvoir dire un jour avec toute son âme : Dirige-moi, ô Zeus... ». Voir aussi *Manuel*, 53 (cité ci-dessus, p. 109).

105. Voir I, 12, p. 51 ; IV, 7, 17, p. 62 : « J'ai été libéré par Dieu, je connais ses commandements, personne ne peut désormais m'asservir, j'ai l'émancipateur tel qu'il me le faut, les juges tels qu'il me les faut. » II, 17, 22, p. 72 : « ne désire rien d'autre que ce que Dieu désire. Et qui te fera obstacle, qui te contraindra ? Pas plus qu'on ne le peut faire vis-à-vis de Zeus. »

106. Cf. I, 19, 9, p. 75 : « Zeus m'a fait libre. Crois-tu peut-être qu'il devait laisser asservir son propre fils ? » I, 17, 27, p. 67 : « si Dieu avait exposé à la contrainte ou à la nécessité, par lui-même ou par un autre, cette parcelle de son être qu'il a détachée de Lui pour nous la donner, il ne serait plus Dieu et il ne prendrait plus soin de nous comme il faut. » Voir aussi I, 6, 40, p. 29 : « Dieu ne nous a pas seulement donné des puissances (δυνάμεις) qui nous permettent de supporter tous les événements sans être humiliés et brisés par lui, mais, ce qui est le fait d'un bon roi et, en vérité, d'un père (ἀγαθοῦ βασιλέως καὶ ταῖς ἀληθείαις πατρός), il nous les a données libres de toute contrainte et de toute entrave, il les a mises sous notre entière dépendance, ne se réservant pour lui-même aucune puissance (ἰσχυρῶν) capable de les contraindre ou de les gêner. » II, 6, 9, p. 24 (Epictète cite Chrysippe) : « Dieu même m'a fait libre de leur choix ». II, 8, 23, p. 32 : « [Dieu] t'a remis toi-même à toi et il te dit : 'Je n'avais personne à qui je pusse me fier plus qu'à toi (πιστότερόν σου). Garde-moi cet homme conforme à ce qu'exige sa nature, réservé, fidèle, d'âme haute, sans peur, sans passions, imperturbable (ἀπαθῆ, ἀτάραχος). » IV, 12, 12, pp. 89-90 : « Dieu m'a recommandé à moi-même, et à moi seul il a soumis ma faculté de choix (προαίρεσιν), me donnant des règles pour son bon usage. » De ce fait, le sage n'a à obéir qu'à Dieu et à soi-même : « quant à moi, j'ai quelqu'un à qui je dois plaire, à qui je dois être soumis, à qui je dois obéir : c'est Dieu, et moi après lui » (*ibid.*, 11, p. 89). Cf. IV, 7, 35, p. 65 : « nos jugements (δόγματα), par la volonté de Zeus lui-même, sont le privilège de chacun. »

107. Relevons quelques exemples : Diogène aimait « comme devait le faire un serviteur de

distingue pas du Tout, de l'Univers, de la Nature ¹⁰⁸. D'autres ont un accent si personnel qu'il est difficile de ne pas reconnaître que pour Epictète Dieu est une Réalité personnelle réclamant un amour total.

De Zénon à Epictète, on voit progressivement se développer une exigence religieuse de plus en plus intérieure. Dieu est considéré comme de plus en plus proche, et c'est pourquoi sa Providence s'identifie de plus en plus avec Lui. C'est donc bien l'immanence de l'Absolu qui est vécue avec une intensité toujours plus forte. Il semble que cette immanence soit si profondément vécue par Epictète qu'elle lui fasse redécouvrir l'altérité de l'Absolu et sa transcendance. Cependant, même pour Epictète il semble bien que l'homme sage, l'homme parfaitement lui-même, participe directement à la nature de Dieu. Entre Dieu et l'homme il n'y a qu'une différence de degrés.

N.B.

Plutarque (50-125)

Le grand souci de Plutarque (comme des Stoïciens) est « de concilier la religion traditionnelle avec les principes de la philosophie, et surtout avec les

Zeus (ὡς τοῦ Διὸς δεικόνοισι), plein de sollicitude [pour les hommes], mais en même temps soumis à Dieu (τῷ θεῷ) » (III, 24, 65, p. 104). Au lieu de rendre grâce pour l'ordre des choses, « nous nous plaignons à Dieu (τῷ θεῷ) de notre propre sort ; alors que, par Zeus et par tous les dieux, un seul de ces faits suffirait à y rendre sensible la Providence... » (I, 16, 7, p. 61 ; notons bien que la formule « Zeus et tous les autres dieux » est une expression très commune, fréquente dans la littérature grecque, même tout à fait profane). Sur le mélange de singulier et de pluriel, voir ci-dessus, p. 74. J. Souilhé (Introduction aux *Entretiens*, p. LXI) pense que le polythéisme d'Epictète est peut-être « une condescendance aux habitudes du langage populaire, mais peut-être aussi, comme les maîtres de son école, ne voit-il dans les dieux du Panthéon antique que des forces de la nature, ou les attributions différentes d'une divinité unique » (*ibid.*). Voir aussi les remarques d'A. Jagu dans *Epictète et Platon*, p. 119.

108. Voir par exemple I, 14, 5, p. 56 : « quand les plantes et nos corps sont si intimement liés au Tout et subissent son influence, nos âmes ne le seraient pas davantage encore ? Et nos âmes sont si étroitement liées, unies à Dieu (τῷ θεῷ), comme des parties, des fragments de lui... » Cf. II, 5, p. 19 : « je suis homme, partie du Tout... » I, 12, 26, p. 53 : « ignores-tu quelle petite partie tu représentes, comparé au Tout ? » I, 14, 10, p. 57 : « le soleil, comparé au Tout, n'est qu'une petite partie de Dieu » (cf. ci-dessus, note 90). Sur la « Nature », voir I, 17, pp. 65 ss. A. Jagu observe que quand il raisonne, Epictète professe le panthéisme et le polythéisme du stoïcisme le plus orthodoxe, mais que le plus souvent il se laisse « emporter par son ardente piété qui lui fait oublier le panthéisme de son école et s'adresser à Dieu comme à un être personnel » (*op. cit.*, p. 120). « Epictète accorde encore à son Dieu la spiritualité, l'immatérialité. Par là, il tend inconsciemment à s'évader du matérialisme stoïcien et à se rappro-

exigences de la morale »¹⁰⁹. Mais dans cet effort d'interprétation des mythes¹¹⁰ Plutarque (dont l'œuvre, en ce qu'elle a de philosophique, est une polémique incessante contre les Stoïciens) utilise les procédés des allégoristes stoïciens tout en rejetant leur soubassement théologique¹¹¹.

Pour Plutarque, « si Dieu ne peut être appréhendé que par la seule pensée, pure de toute représentation sensible », ce n'est pas seulement, comme pour les Stoïciens, « parce que son aspect ou sa forme doit différer de celle des hommes ou des animaux, mais, plus profondément, parce que son essence même est radicalement étrangère au monde sensible »¹¹². Si l'Être premier, Dieu, n'est accessible qu'à la seule intelligence¹¹³, c'est parce qu'il est « au

cher du spiritualisme platonicien » (*op. cit.*, p. 121). « Nous aboutissons ainsi à une distinction entre Dieu et son œuvre, distinction qui équivaut à l'abandon du Panthéisme stoïcien » (*ibid.*).

109. D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, p. 368. Voir *De Iside et Osiride*, trad. M. Meunier, pp. 51-52 : « C'est ainsi (...) qu'il faut accueillir et accepter sur les dieux, ce qu'en rapportent et en expliquent les esprits qui unissent le sens religieux au sens philosophique. Alors, tout en persévérant dans la pratique et l'observance des prescriptions relatives aux cérémonies saintes, tout en pensant que rien ne saurait être plus agréable aux dieux que d'avoir sur leur compte des opinions qui soient les vraies, que nul sacrifice, nul zèle ne sauraient les charmer davantage, tu pourras éviter un mal qui est non moins à craindre que l'athéisme : la superstition. »

110. Sur la manière dont Plutarque considère les mythes, cf. ci-dessus, p. 11, note 5 (*De 's'ide*, 374 e, cité d'après la traduction de D. Babut ; trad. Meunier, p. 176). Après avoir exposé le mythe d'Isis et d'Osiris, Plutarque précise : « le récit que je viens de faire ne ressemble pas tout à fait à ces fables sans consistance, à ces inventions creuses que les poètes et les prosateurs engendrent, comme des araignées, en les tirant d'eux-mêmes, les tissant et les allongeant sans aucun principe directeur. Mais il contient, tu le sais, des accidents réels et certains faits véritables. Et, de même que les mathématiciens disent que l'arc-en-ciel est une image du soleil diversement colorée par la réflexion de ses rayons dans la nue : de même, le mythe que je viens de te narrer est l'image d'une certaine vérité qui réfléchit une même pensée dans des milieux différents... » (*De 's'ide*, trad. Meunier p. 77).

111. Voir à ce sujet l'analyse de D. Babut, *op. cit.*, pp. 370-388.

112. D. BABUT, *op. cit.*, p. 444.

113. Cf. *De Iside et Osiride*, trad. Meunier, pp. 24-25 : Isis, rendant les hommes inaccessibles à la mollesse, « les habitue à persister dans les saintes pratiques d'une constante dévotion, pratiques dont la fin est d'obtenir la connaissance de l'Être premier, souverain, accessible à la seule intelligence — de l'Être que la Déesse Isis nous encourage à rechercher auprès d'elle, car il vit et réside avec elle. D'ailleurs le nom même qu'a reçu le temple de la Déesse indique clairement qu'il abrite la connaissance et la science de l'Être qui est. Ce temple, en effet, se dénomme 'Iséion', c'est-à-dire la maison dans laquelle nous pouvons acquérir la science de l'Être. » La connaissance de Dieu est bien pour Plutarque ce qui a le plus de prix : « c'est surtout à la connaissance des dieux qu'il faut, autant que l'homme en est capable, s'attacher, en les priant de vouloir bien eux-mêmes nous l'accorder. L'homme, en effet, ne peut rien obtenir de plus grand, et la divinité ne peut rien concéder de plus auguste que la vérité. Tous les autres biens, Dieu les cède aux hommes pour subvenir à leurs besoins ; mais, en leur communiquant l'intelligence et la sagesse, c'est à des attributs qui lui sont propres et dont il fait un usage constant, qu'il leur permet de participer. Ce n'est, en effet, ni l'argent ni l'or qui constituent la félicité divine ; ce n'est ni le tonnerre ni la foudre qui établissent sa puissance : c'est la

delà de tout ce qui est visible, *ἐπέκεινα τοῦ ὄρατοῦ παντός* »¹¹⁴. Contre les Stoïciens, qui circonscrivent les divinités dans les éléments et, par là, les réduisent à ne plus exister (et qui, émettant de telles opinions, « ne diffèrent en rien de ceux qui prendraient les voiles, les cordages et l'ancre pour le pilote d'un navire, les fils et la trame pour le tisserand, et les potions et les tisanes pour le médecin »¹¹⁵), Plutarque affirme que « Dieu n'est pas un être dénué d'intelligence et de vie, et subordonné à la puissance des hommes »¹¹⁶. Il est « l'Être qui est réellement »¹¹⁷, « l'Être primordial et intelligible », « essentiellement pur »¹¹⁸, dont la vision ne peut être obtenue qu'une seule fois :

science et la sagesse. (...) Je pense aussi que le bonheur de l'existence éternelle, qui est l'apanage de Dieu, consiste en ceci, à savoir que rien de tout ce qui est ne peut échapper à sa connaissance. Si on lui enlevait la possibilité de connaître la vérité et de la concevoir, son immortalité ne serait plus une vie, mais une durée de temps. Voilà pourquoi c'est aspirer à la divinité que désirer la vérité, surtout la vérité qui touche à ce qui concerne les dieux. Ce désir est comme une admission aux choses saintes ; il nous incite à nous en instruire et à les rechercher, et nous dirige ainsi vers une activité plus sanctifiante que toute purification et que toute fonction sacerdotale... » (*op. cit.*, pp. 21-23).

114. *De defectu oraculorum*, 413 c ; la formule est imitée de Platon : *République* VI, 509 a-b ; cf. ci-dessus, p. 54. La conception stoïcienne de la nature divine appelle, pour Plutarque, trois critiques essentielles : « 1) elle représente la divinité comme périssable en l'associant au destin du cosmos ; 2) elle la confond avec des réalités matérielles ; 3) elle la prive de toute liberté, de tout pouvoir d'initiative. De cette triple argumentation, dont les éléments sont étroitement solidaires, on aperçoit sans peine le fondement commun : l'idée que la nature divine ne saurait être 'mêlée' (...) au monde corruptible et changeant. Il faut au contraire qu'elle en soit radicalement séparée, selon Plutarque, séjournant 'quelque part en haut', dans le domaine de la nature immuable et toujours identique à elle-même, comme le dit Platon, le monde sensible ne pouvant offrir que des images, nécessairement imparfaites, de cet être transcendant » (*op. cit.*, pp. 454-455 ; cf. PLUTARQUE, *Ad principem ineruditum*, 781 f).

115. *De Iside et Osiride*, trad. Meunier, pp. 193-194.

116. *Op. cit.*, 377 e, trad. Meunier, p. 194.

117. Voir *De E apud Delphos*, 19 ; cf. *De l'être à Dieu*, p. 407, note 5. Voulant montrer qu'il y a des Anciens qui appellent le Dieu de l'univers 'inengendré' (*ἀγέννητον*), Théodoret mentionnera Timée de Locres, que citent déjà Clément d'Alexandrie et Eusèbe, et Plutarque, que cite aussi Eusèbe (*Préparation évangélique*, XI, 11, 10) : « quand, à son tour, Plutarque de Chéronée écrit sur l'« E » de Delphes, il s'exprime ainsi : 'Qu'est-ce donc que (*τί οἶν ἐστι*) l'Éternel, l'inengendré (*ἀγέννητον*), l'incorruptible auquel nul temps n'apporte de changement ? » (*Thérapeutique des maladies helléniques*, II, 108, p. 168). P. Canivet fait observer que la tournure de Plutarque est beaucoup plus forte : « Quel est donc l'être qui est réellement (*τί οἶν ὄντως ὄν ἐστι*) ? » (voir THÉODORET, *op. cit.*, p. 168, note 1 du traducteur).

118. *De Iside et Osiride*, trad. Meunier, p. 225. Dans le dialogue *Sur l'E de Delphes*, où il met en scène un certain Ammonios, philosophe académicien qui fut effectivement son maître à Athènes et l'initia à la doctrine du « divin Platon », Plutarque fait dire à cet Ammonios que « puisque la philosophie naît de la recherche et celle-ci d'un étonnement et d'un embarras de l'esprit [cf. PLATON, *Théétète* 155 d], c'est à bon droit que presque toutes les questions qui concernent le dieu sont comme recouvertes d'énigmes et appellent un 'pourquoi' et la recherche d'une cause » (*Sur l'E de Delphes*, II, trad. R. Flacelière, pp. 32-34). Le dialogue s'achève sur l'affirmation de l'éternité du dieu, et sur celle de l'unité et de la simplicité de l'être « incorruptible et pur » (cf. *De l'être à Dieu*, p. 410, note 1).

« la vision de l'Être qui n'est qu'intelligence, lumière, sainteté, comme un éclair qui brille au travers de notre âme, ne peut jamais être obtenue et aperçue qu'une seule fois. Voilà pourquoi Platon et Aristote donnent à cette partie de la philosophie le nom d'*époptique* ou de *contemplative*. Ils veulent ainsi nous faire entendre que ceux qui ont franchi, avec l'aide de la raison, le mélange confus de toutes espèces d'opinions, s'élancent vers cet Être premier, simple et immatériel, parviennent sans intermédiaire à la pure vérité qui est autour de lui, et pensent ainsi avoir atteint, comme dans l'initiation, la fin suprême de la philosophie »¹¹⁹.

Cependant, si Dieu est au delà de tout ce qui est visible et sensible, il ne faut pas mépriser ce qui, dans les réalités sensibles, présente quelque analogie avec l'Être divin : « si les plus estimés d'entre les sages, dès qu'ils eurent remarqué dans les objets inanimés et dans les choses inorganiques quelque mystérieux rapport avec la divinité, ne crurent pas devoir les négliger, les mépriser, à plus forte raison, me semble-t-il, durent-ils respecter les particularités qui, dans des créatures sensibles, douées de vie, d'inclinations et de mœurs, leur présentaient, selon leur façon d'être, quelque analogie avec l'Être divin. Il faut donc approuver, non pas ceux qui les adorent, mais ceux pour qui ces êtres sont une occasion d'adorer le divin, et qui à bon droit les regardent comme les plus clairs miroirs de la Divinité qu'engendre la nature, comme les instruments et les œuvres d'art de ce Dieu qui ne cesse point de régir et d'ordonner toutes choses »¹²⁰.

Notons d'autre part que pour Plutarque, qui est très respectueux des traditions religieuses, soucieux de les justifier et de les sauvegarder (en les réformant au besoin), rien n'empêche d'admettre plusieurs catégories de dieux et de distinguer, avec Platon, des dieux « visibles et engendrés » et d'autres qui se rendent visibles dans la mesure où ils le veulent. Ainsi, « Zeus et Héra règnent sur les dieux invisibles et intelligibles, tandis que le Soleil et la Lune

119. *De Iside et Osiride*, pp. 225-226.

120. *Op. cit.*, p. 221. Plutarque poursuit : «... ce n'est ni dans l'éclat des couleurs, ni dans l'élégance des formes, ni dans le poli des surfaces, que le divin réside. Bien plus, tout ce qui n'a pas eu vie, tout ce qui n'a pas été créé pour vivre, en est réduit à un état moins estimable que ce qui est mort. Mais une nature qui vit, qui voit, qui tire d'elle-même le principe de son mouvement, qui discerne ce qui lui est propre de ce qui lui est étranger, a attiré en elle et reçu une émanation de la beauté et une portion de cette intelligence qui, selon Héraclite, 'gouverne le grand Tout'. Il résulte de là que la Divinité n'a pas moins bien imprimé sa ressemblance en de telles créatures que dans les statues de bronze et de pierre que font les mains des hommes » (*loc. cit.*, pp. 222-223). Cf. pp. 215-216, où Plutarque rapporte que le crocodile « n'est pas honoré sans qu'il y ait à cela une raison plausible. On dit en effet qu'il est l'image de Dieu, parce qu'il est le seul animal qui n'ait point de langue. Le *logos* divin, effectivement, n'a point besoin pour se manifester d'articuler des sons. (...) On dit encore que c'est le seul animal qui, vivant dans l'eau, ait les yeux couverts d'une membrane légère et transparente qui lui descend sur le front, de sorte qu'il peut voir sans être vu, ce qui est aussi le privilège du premier des dieux.»

jouent le même rôle vis-à-vis des dieux visibles »¹²¹. « Plutarque, souligne D. Babut, prend la défense des dieux du panthéon traditionnel, en reprochant, par exemple, aux Épicuriens de nier l'existence d'un Zeus Protecteur de la famille, d'une Déméter Législatrice, d'un Poseidon de Fécondité. Disjoindre du nom des dieux ces épithètes consacrées, c'est manifester un dédain et une insolence d'athée, et menacer du même coup l'ensemble de la religion »¹²². « Pourtant, cet attachement aux anciens dieux de la Grèce semble souvent contrebattu par une tendance à réduire le nombre des divinités du polythéisme traditionnel en assimilant celles qui présentaient des caractères plus ou moins semblables, et même en confondant les dieux grecs avec les dieux barbares qui paraissaient leur ressembler. Syncrétisme et tendance à l'universalisme d'une part, conservatisme et apologie de la tradition de l'autre, ces deux traits de la pensée religieuse de Plutarque se reflètent et parfois s'opposent dans de nombreux passages de son œuvre »¹²³. On sait, en effet, l'intérêt que Plutarque a porté à la religion égyptienne, plus précisément à la religion osirienne ; et son traité *Sur Isis et Osiris* « apparaît comme un effort pour donner aux mythes égyptiens une interprétation acceptable pour la conscience religieuse d'un Grec et conciliable avec ses propres traditions ». Pour lui, en effet, « il est inconcevable qu'il y ait des dieux 'propres aux Egyptiens' (*Αἰγυπτίων ἰδίους*) ou à d'autres peuples, les dieux ne sauraient être circonscrits dans une aire géographique déterminée, surtout les 'grands dieux', tels Isis et Osiris, qui répandent leurs dons sur les hommes ; ils doivent être communs à tous les hommes, sans que nul ne puisse prétendre les accaparer »¹²⁴. On ne peut admettre que les dieux diffèrent selon les peuples ; il n'y a pas de dieux barbares et de dieux grecs, de dieux du Sud et de dieux du Nord. La véritable raison de cet universalisme, c'est que, pour Plutarque, il n'y a en réalité « qu'un seul *Logos* qui administre le monde, une seule Providence (*μῦς προνοίας*) qui y exerce son pouvoir, assistée de puissances subordonnées ayant la charge de toutes choses, et dont les appellations, et les honneurs qui leur sont rendus, varient selon les peuples et leurs coutumes diverses »¹²⁵. Ailleurs encore, Plutarque affirme : « un seul dieu est le guide suprême et le chef commun de tout l'ensemble, grâce à son *νοῦς*, et à son *λόγος*, tel celui que nous appelons le souverain et père de toutes choses (*κύριος πάντων καὶ πατήρ*) »¹²⁶.

121. *Quaestiones romanae*, 282 c.

122. D. BABUT, *op. cit.*, p. 447. Cf. PLUTARQUE, *Adversus Colotem*, 1119 e.

123. D. BABUT, *op. cit.*, p. 448.

124. *Loc. cit.*, pp. 448-449.

125. *De Iside et Osiride*, 378 a, cité ici d'après la traduction de D. Babut, *op. cit.*, p. 450 (trad. Meunier, pp. 194-195).

126. *De defectu oraculorum*, 425 f ss.

Ce Dieu ne doit pas être confondu, comme il l'est chez les Stoïciens (notamment chez Sénèque ¹²⁷), avec le Tout dont nous faisons partie ; on ne doit pas non plus voir en lui, comme font également les Stoïciens, « la cause de toutes choses sans exception » ¹²⁸. Mais il ne faut pas davantage réduire à rien le rôle de Dieu dans le monde ¹²⁹. D'un côté on tombera dans la superstition, de l'autre dans l'athéisme, ces deux périls que Plutarque dénonce avec tant de force ; en effet il ne faut pas, pour échapper au marais de la superstition, tomber dans le gouffre de l'athéisme ¹³⁰.

Pour un examen plus approfondi de la pensée théologique et religieuse de Plutarque, nous ne pouvons que renvoyer à l'étude de D. Babut que nous avons citée ¹³¹. Voir aussi *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, de J. Hani, qui pense que « les grands problèmes qui ont préoccupé Plutarque au cours de toute son existence : le problème de la matière et du mal, de l'athéisme et de la superstition, de la sauvegarde et de la réforme de la religion traditionnelle, de la démonologie et de la destination de l'homme, se sont trouvés, dans l'expérience du *de Iside*, sinon complètement, du moins en partie, résolus » ¹³². En effet, estime J. Hani, « la religion osirienne, plus que toute autre, répondait aux trois aspirations profondes du monde d'alors : fonder le monothéisme, pratiquer une piété personnelle, s'assurer de l'immortalité de l'âme ; trois aspirations que le vieux polythéisme gréco-romain, en pleine décadence, ne pouvait satisfaire » ¹³³.

127. Cf. ci-dessus, note 51.

128. *De defectu oraculorum*, 414 f. Cf. *De Iside et Osiride*, pp. 143 ss. « Il ne faut pas (...), comme les Stoïciens, admettre qu'un seul *logos* ait créé une matière sans propriété, et qu'une unique influence domine sur tout et régit toutes choses. En effet, il est impossible, si Dieu est la cause de tout, qu'il y ait dans le monde quoi que ce soit de mauvais... » (pp. 143-144).

129. *De facie in orbe lunae*, 927 a b.

130. *De Iside et Osiride*, 378 a, trad. Meunier, p. 195 : « quelques-uns d'entre eux, ayant fait fausse route, ont entièrement glissé dans la superstition la plus complète ; les autres, fuyant comme un marais fangeux cette superstition, sont tombés sans s'en apercevoir dans l'athéisme, comme en un gouffre. » Cf. *De superstitione*, 171 e : « Il y a des gens qui, pour échapper à la superstition, tombent dans un athéisme âpre et rocailleux, emportés par leur élan au delà de la piété, qui est entre les deux » (cité d'après la traduction de D. Babut, *op. cit.*, p. 524). Cf. aussi ci-dessus, note 109.

131. Sur la doctrine de Plutarque concernant la Providence, dont il veut sauvegarder les droits tout en affirmant sa supériorité sur l'enchaînement rigoureux de *ἡ ἐπιμαρμύνη*, voir D. BABUT, *op. cit.*, pp. 311 ss. Voir aussi, à propos de l'écrit *Des délais de la justice divine*, l'étude de G. Soury : *Le problème de la providence et le De sera numinis vindicta de Plutarque*.

132. J. HANI, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, II, pp. 714-715.

133. *Op. cit.*, I, pp. VII-VIII.

6. REJET DE LA PROVIDENCE. PRIMAT DU HASARD ET EXALTATION DE L'ESPRIT CRITIQUE

L'épicurisme. Epicure (IV^e-III^e siècles avant J.-C.). Lucrèce (I^{er} siècle avant J.-C.)

Comme celle de Zénon de Cittium, la philosophie d'Épicure est en quelque sorte une réponse aux bouleversements du monde grec occasionnés par les conquêtes d'Alexandre, puis les guerres des Diadoques — mais une réponse toute différente. Alors que chez Zénon la dissociation de la religion et de la cité (jusqu'alors inséparablement liées) conduit à une transposition de la religion au niveau cosmique, pour Épicure le grec qui n'a plus de cité se trouve désormais seul en face de la Fortune, *Tychè*. « Se rire de Tychè »¹ va devenir une maxime de la sagesse hellénistique. « Qui veut être indépendant des hommes et de la Fortune doit apprendre à se suffire. Le sage du III^e siècle est un être 'qui se suffit' (*autarkès*) »².

Cette *autarkeia* ne signifie pas « athéisme ». L'épicurisme, très vite taxé d'athéisme³, n'en est pas un à proprement parler, mais est une certaine sagesse pratique excluant toute recherche désintéressée, et

1. Cf. ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, 133 (trad. in A.ERNOUT et L.ROBIN, *Lucrèce*, p. CXIII).

2. A.-J. FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux*, p. X. Le P. Festugière souligne à ce propos deux caractères propres à l'âge hellénistique : la diffusion de « confréries religieuses où l'on s'assemble pour honorer un dieu étranger » (*op. cit.*, p. 19) et la diffusion de « de la religion du Dieu cosmique ». « Sous l'influence de Platon (*Timée* et *Lois*), de l'auteur de l'*Epinomis* et aussi des premiers écrits exotériques d'Aristote, dont la vogue fut immense, en particulier de l'*Eudème*, du *Protreptique* et du *περι φιλοσοφίας*, on s'est plu à reconnaître dans le bel ordre des cieux, dans la régularité du mouvement des planètes (...) la manifestation d'un Intellect divin » (*op. cit.*, p. 20).

3. Cicéron dira qu'« Epicure a radicalement extirpé la religion du cœur des hommes en enlevant aux dieux immortels le pouvoir d'aide et de protection » (*De natura deorum*, I, XI III, 121, éd. M. van den Bruwaene, p. 180) ; et il estimera que Poseidonios, son « auteur préféré » (cf. ci-dessous, p. 157, note 1) a dit vrai en affirmant que « pour Epicure il n'y avait pas de dieux du tout et que ce qu'il avait dit des dieux immortels, il l'avait dit pour éviter l'opprobre » (I, XLIV, 123, p. 182). Cf. XXX, 85, p. 146 : « je constate que, selon l'avis de certains, Epicure, pour ne pas se mettre en travers des Athéniens, avait laissé les dieux en paroles, et en réalité les avait supprimés. »

donc toute recherche contemplative ⁴. Certes, le sage « se fait sur les dieux des opinions pieuses » ⁵ ; mais la philosophie proprement dite (au sens épicurien) a pour seul but de « délivrer l'âme de ses misères » ⁶ en affranchissant le sage de tout désir désordonné et pénible ⁷, lui faisant par la même mener une existence tranquille semblable à celle des dieux ⁸.

Pour Epicure en effet, les dieux existent, cela ne fait pas de doute, car nous en avons une sorte de « vision » (*ἐναργής*) ; mais ils ne sont pas tels que le commun se les représente :

4. Cf. A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, p. 61 et note 2. Il faut certes, écrit Epicure, s'adonner « à l'examen des principes, de l'idée de l'infini, et des questions de même ordre », mais « sans oublier le but en vue duquel nous poursuivons ces études » (*Lettre à Pythoclès*, 116, in A. ERNOUT et L. ROBIN, *op. cit.*, I, pp. CV-CVI). « Si nous n'étions pas tourmentés par la terreur que nous inspirent les phénomènes célestes, ou par la crainte que la mort ne soit quelque chose pour nous, et par l'ignorance où nous sommes des limites tracées à nos souffrances comme à nos désirs, nous n'aurions pas besoin d'étudier la nature » (*Pensées*, 142, in *op. cit.*, p. CXVII). Epicure reconnaît cependant qu'« en philosophie le plaisir est simultané à la connaissance », alors que dans les autres occupations, « la jouissance vient à la suite des travaux accomplis avec effort » (*Maxime n° 27*, in ÉPICURE, *Doctrines et maximes*, p. 101). Il y a donc une joie « pendant la recherche même » ; mais cette recherche elle-même est toujours ordonnée à la même fin pratique : « il faut bien se persuader que la connaissance des phénomènes célestes, envisagés soit en eux-mêmes soit en connexion avec les autres phénomènes, n'a d'autre fin que l'ataraxie et une ferme confiance : comme c'est le but également de toutes autres recherches » (*Lettre à Pythoclès*, 85, p. LXXXVIII).

5. Cf. *Lettre à Ménécée*, 133, in A. ERNOUT et L. ROBIN, *op. cit.*, I, pp. CXII-CXIII : « y a-t-il quelqu'un que tu juges supérieur au sage ? Il a sur les dieux des opinions pieuses ; il est constamment sans crainte au sujet de la mort ; il a par sa réflexion compris la fin que se propose la nature... ».

6. Voir *Doctrines et maximes*, pp. 126-127 (*Porph. ad Marc.*, 31) : « Vaine serait la parole du philosophe, si elle n'arrivait pas à guérir le mal de l'âme. En effet, de même que la médecine ne serait d'aucune utilité, si elle ne guérissait pas les maladies du corps, de même aussi la philosophie, si elle ne délivrait pas l'âme de ses misères ». « Il ne faut pas, recommande Epicure, faire de la philosophie pour l'apparence, mais sincèrement, car nous n'avons pas besoin d'une guérison apparente seulement, mais d'une guérison réelle » (*op. cit.*, p. 107). Aussi le jeune homme ne doit-il pas « différer d'étudier la philosophie, ni le vieillard se dégoûter de cette étude. Car il n'est jamais trop tôt ni trop tard pour s'occuper de la santé de l'âme » (*Lettre à Ménécée*, 122, in A. ERNOUT et L. ROBIN, *op. cit.*, I, p. CVII).

7. Voir *Lettre à Ménécée*, 128 ss., pp. CX-CXI.

8. *Loc. cit.*, 134, p. CXIV : « Ainsi jamais tu n'éprouveras de trouble ni en songe ni dans la veille, mais tu vivras comme un dieu parmi les hommes. Car un homme qui vit parmi des biens immortels n'a plus rien de commun avec un être mortel ». — Le grand mot de Pyrrhon était l'indifférence absolue, l'ataraxie, l'apathie (on ne sait rien ; toute action est vaine : cf. ci-dessous, p. 140, note 1). L'ataraxie se retrouve dans l'épicurisme, l'apathie dans le stoïcisme, mais ces états ne sont plus alors la conséquence d'un doute universel : « Le sage épicurien vit sans trouble parce qu'il sait de science certaine qu'il n'y a dans le monde aucune cause surnaturelle capable de lui nuire et que les causes naturelles de chagrin ne peuvent lui nuire longtemps. Et le stoïcien demeure inaccessible à la douleur et à la crainte parce qu'il s'est dé-

En premier lieu persuade-toi que la divinité est un être éternel et bienheureux, ainsi que la notion commune du dieu se trouve gravée en nous, et ne lui attribue rien qui soit en contradiction avec l'immortalité ni en désaccord avec la béatitude ; au contraire, tout ce qui est capable d'assurer sa béatitude et son immortalité, représente-toi qu'elle le possède. Car les dieux existent : la connaissance que nous en avons est une chose évidente⁹. Mais qu'ils soient tels que la foule les imagine, non. Car la foule ne sait pas garder intacte la notion qu'elle en a dans l'esprit. Et l'impie n'est pas celui qui détruit la croyance aux dieux de la foule, mais celui qui attribue aux dieux les caractères que leur prêtent les opinions de la foule¹⁰.

Les dieux d'Epicure sont bienheureux, certes, mais leur béatitude n'est qu'une ataraxie suréminente en laquelle ils ne se préoccupent pas des hommes¹¹. Le sage ne doit donc pas leur sacrifier pour se concilier

montré à lui-même que tout est conduit par une Raison sage et juste qui veille au bien de l'Univers » (A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation*..., II, p. 267).

9. *Lettre à Ménécée*, 123, pp. CVII-CVIII. Cicéron fera dire à l'épicurien Velléius « Seul [Epicure] vit le premier qu'il y a des dieux (*esse deos*), parce que la nature elle-même a gravé une notion d'eux dans les âmes de tous (*quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura*). Quel est le peuple en effet, ou quel est le genre d'hommes qui n'ait, sans enseignement, une certaine prénotion (*anticipatio*) des dieux qu'Epicure appelle *πρόληψις*. c'est-à-dire une certaine information de la réalité reçue préalablement par l'âme (*anteceptam animo*), sans laquelle rien ne peut être compris (*intelligi*), ni cherché (*quaeri*), ni considéré (*disputari*) » (*De natura deorum*, I, XVI, 43, éd. van den Bruwaene, p. 103 ; traduction modifiée).

10. *Lettre à Ménécée*, *loc. cit.*, p. CVIII. Sur l'origine de la croyance populaire aux dieux telle que l'expliquait Epicure, voir le témoignage de Lucrèce, *De rerum natura* V, 1161 ss. (vol. 2, pp. 227-228) : à une époque lointaine, « les mortels, même pendant la veille, voyaient dans leur imagination des figures de dieux d'une beauté sans pareille et qui, pendant les rêves, leur apparaissaient d'une grandeur plus étonnante encore » ; à ces « dieux » ils attribuaient le sentiment et la vie, l'éternité, la puissance, le bonheur... « D'un autre côté, les hommes observaient le système céleste et son ordre immuable, et le retour périodique des saisons de l'année, sans pouvoir en reconnaître les causes. Ils n'avaient donc d'autre recours que de tout remettre aux dieux, et de faire tout tourner sur un signe de leur tête... » Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.* IX, 25 (texte grec, III, pp. 12-14 ; trad. in *Oeuvres choisies*, p. 58). Un peu plus loin, Sextus Empiricus rapporte que « suivant quelques-uns, Epicure, quand il s'agit de parler au peuple, concède l'existence de la divinité, mais il s'y refuse complètement quand il s'agit de la nature réelle des choses » (IX, 58, p. 34 ; *Oeuvres choisies*, p. 67). Epicure, remarque le P. Festugière, tient la religion astrale « pour plus dangereuse encore que la croyance du peuple » (*Epicure et ses dieux*, p. 107). Voir *Lettre à Hérodote*, 81 (in A. ERNOUT et L. ROBIN, *op. cit.*, I, p. LXXXV) : « Il faut bien se dire que le trouble fondamental pour l'âme humaine provient d'abord de ce que l'on considère les astres comme des êtres bienheureux et immortels, tout en leur attribuant des volontés, des actes et des causes en contradiction avec ces deux caractères. »

11. « Epicure affirme que Dieu est éternel et immortel et qu'il ne prévoit rien, qu'il n'existe, en un mot, ni Providence, ni destin, mais que toutes choses sont le produit du hasard » (*Doctri-*

leurs faveurs, mais simplement pour prendre part à leur bonheur, tout en reconnaissant que leur condition est infiniment plus auguste que la sienne ¹².

En même temps que la crainte des dieux, qui ne peuvent pas plus nuire aux hommes que se laisser fléchir par eux, disparaît toute crainte de la mort ; car l'âme, composée d'atomes, se dissout avec le corps ¹³. Par le fait même, le sage pourra jouir de la vie mortelle sans aucun désir d'immortalité ¹⁴.

Lucrèce, qui professe un véritable culte pour les paroles et la personne d'Épicure ¹⁵, ne fait que développer la doctrine du Maître ¹⁶

nes et maximes, p. 126). Du reste, « si Dieu voulait écouter les vœux des hommes, il y a longtemps que tous auraient péri, étant donné qu'ils demandent sans cesse beaucoup de choses qui sont nuisibles à leurs semblables » (*op. cit.*, p. 124). Les dieux ne règlent pas davantage le mouvement des astres : « il ne faut pas croire que la marche des météores (...), le lever, le coucher des astres, et tous les phénomènes de même ordre se produisent sous la direction d'un être à qui cette charge incombe, qui les règle et les réglera toujours, et qui possède en même temps la béatitude et l'immortalité (car les occupations, les soucis, les colères, les bienfaits ne s'accordent pas avec la béatitude, mais tout cela a son origine dans la faiblesse et la crainte, et le besoin qu'on peut avoir de ceux qui vous approchent) » (*Lettre à Hérodote*, 76-77, in A. ERNOUT et L. ROBIN, *op. cit.*, pp. LXXXII - LXXXIII). Cf. *Lettre à Pythoclès*, 97, *op. cit.*, p. XCIV : « il ne faut nullement en pareille matière faire appel à la nature divine que l'on doit laisser au contraire exempt de toute charge, et dans son entière béatitude » ; et 113, p. CIV : « Assigner une cause unique à ces faits, alors que les phénomènes nous suggèrent plusieurs causes possibles, c'est une folie et une impertinence de la part des zélés d'une astronomie vaine, qui déterminent à faux les causes de certains phénomènes, sans jamais vouloir libérer la nature divine de la charge d'y veiller. »

12. Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux*, pp. 94-95 et pp. 95-100. « Le bonheur peut être de deux sortes : ou bien il est suprême et ne peut plus être augmenté, comme celui dont jouit Dieu, ou bien il est susceptible d'être augmenté ou diminué » (*Doctrines et maximes* [DIOG. LAËRCE, X], pp. 119-120). Si donc il est permis et bon d'offrir des sacrifices, « puisque tu mets en honneur ta propre doctrine en usant des plaisirs sensibles qui se trouvent convenir en ces occasions, et qu'en outre tu t'accordes de quelque façon aux traditions religieuses », il faut cependant veiller « à n'y mêler ni crainte des dieux ni supposition qu'en agissant ainsi tu t'attires la faveur des dieux. Car, en vérité, au nom de Zeus (comme on se plaît à dire), qu'as-tu à craindre en cela ? Crois-tu que les dieux puissent te faire du tort ? N'est-ce pas là, de toute évidence, les rapetisser ? (...) Ou bien serais-tu d'avis que, par le sacrifice de milliers de bœufs, tu peux, si tu as commis quelque mauvaise action, apaiser le dieu ? Ou qu'il tiendra compte du sacrifice et, comme un homme, te feras remise une fois ou l'autre d'une partie du dommage ? » (*Ein Epikureisches Fragment über Götterverehrung*, cité par A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, pp. 99-100).

13. Cf. *Lettre à Hérodote*, 65, p. LXXVII ; *Doctrines et maximes*, p. 83, II.

14. Cf. *Lettre à Ménécée*, 124, p. CVIII : « la connaissance de ce fait que la mort n'est rien pour nous permet de jouir de cette vie mortelle ; car si elle supprime la perspective d'une durée infinie, elle enlève le désir de l'immortalité. »

en accentuant son rejet de la religion ¹⁷. Dans le *De rerum natura*, dont le prélude est un hymne à Vénus qui « gouverne la nature » et sans laquelle « rien ne surgit aux rives divines de la lumière, rien ne se fait de joyeux ni d'aimable » ¹⁸, Lucrèce s'attache à donner, du monde et des réalités que nous expérimentons, une explication qui écarte toute

15. Faisant écho à Epicure lui-même qui, rapporte Cicéron, est « le seul à avoir osé se proclamer sage » (*De finibus*, II, VII, 7, vol. 1, p. 58) et qui avait eu soin d'assurer lui-même, par son testament, le culte dû à sa mémoire (cf. DIOGENE LAËRCE, X, 16 ss.), Lucrèce s'écrie : « Celui-là fut un dieu, oui, un dieu (...), qui le premier découvrit cette norme de vie (*vitae rationem*) que maintenant on appelle sagesse » (*De rerum natura*, V, 9-10 ; vol. 2, p. 181 ; voir aussi I, 66, cité ci-dessous, note 17 ; III, 2 ; cf. P. BOYANCÉ, *Lucrèce et l'épicurisme*, p. 38). Virgile, attiré un moment par l'épicurisme, déclare également, au moins dans les *Bucoliques* (I, 6), qu'« Epicure sera toujours pour lui un dieu ». Cicéron s'étonnera de « l'insolence de certains philosophes » qui vénèrent Epicure « comme un dieu » (*Tusculanes*, I, XXI, 48 [vol. 1, p. 32], à comparer avec *De natura deorum*, I, XVI, 43, éd. van den Bruwaene, p. 103). — Sur Virgile, voir P. BOYANCÉ, *Virgile et l'épicurisme et La religion de Virgile*. Le polythéisme virgilien « fait leur place aux trois théologies de Varron [cf. ci-dessous p. 157] ; il veut répondre aux exigences de la poésie, de la philosophie, du patriotisme » (*La religion de Virgile*, p. 36). « Varron disait dans ses *Antiquités divines* (ap. *Aug.*, C.D., VI, 4) que les dieux n'existent tout à fait que grâce au culte rendu par les hommes. Ce serait une erreur de voir là une affirmation sceptique ; c'est la constatation de ce fait que l'expérience religieuse d'un Romain est celle d'un homme pour qui les actes du culte officiel établissent le vrai contact avec la divinité, pour qui l'État est le vrai médiateur entre l'homme et le ciel » (*op. cit.*, p. 35). A l'époque de Virgile, les dieux de Rome sont ceux d'un Empire (et non plus seulement ceux d'une cité) et la paix augustinienne, succédant aux guerres civiles qui avaient fait douter non seulement de la protection des dieux, mais de leur existence, confirme la réalité de leur aide. « La liaison que l'on constatera à la fin de l'Antiquité, quand la polémique antichrétienne attribuera les catastrophes qui surviennent à l'oubli des dieux nationaux (...) cette liaison entre les victoires de Rome et ses dieux, joue évidemment un rôle important pour le polythéisme de Virgile » (*ibid.*).

16. Le titre même de son poème « correspond au grec *περί φύσεως* qui est celui du grand ouvrage qu'Epicure avait composé sur la 'physique' et qui comprenait trente-sept livres » (P. BOYANCÉ, *Lucrèce et l'épicurisme*, p. 68). Dans le chant V, v. 53, Lucrèce fait allusion au *περί θεῶν* d'Epicure, sur lequel le principal témoignage est fourni par Cicéron, *De nat. deorum*, I, XVI et XLIII.

17. Voir *De rerum natura*, I, 62 ss. (vol. 1, p. 4) : « Alors qu'aux yeux de tous, l'humanité traînait sur terre une vie abjecte, écrasée sous le poids d'une religion dont le visage, se montrant du haut des régions célestes, menaçait les mortels de son aspect horrible, le premier un Grec, un homme, un mortel osa lever les yeux contre elle, et contre elle se dresser. Loin de l'arrêter, les fables divines, la foudre, les grondements menaçants du ciel ne firent qu'exciter davantage l'ardeur de son courage, et son désir de forcer le premier les portes étroitement closes de la nature. » Grâce à Epicure, « la religion est renversée et foulée aux pieds », et « la victoire nous élève jusqu'aux cieux (*nos exaequat victoria caelo*) » (*loc. cit.*, 78-79, p. 5).

18. *De rerum natura*, I, 21-23. Cette invocation au début d'un poème qui « se propose justement de combattre les opinions communément reçues au sujet des dieux » a été par certains qualifiée de « pur jeu d'esprit ». A. Ernout estime au contraire qu'il ne s'agit ni d'un jeu d'esprit, ni même d'une concession à la tradition, mais que Lucrèce voit en Vénus « moins la déesse amoureuse du panthéon gréco-romain que la personnification des forces créatrices de

intervention divine¹⁹. Les dieux existent, mais ils n'ont cure de ce monde si défectueux qui est le nôtre, et dont ils ne sont pas les auteurs²⁰ :

Certains philosophes, ignorants des [propriétés] de la matière, sont d'avis que la nature ne pourrait, sans l'intervention des dieux, s'accommoder si harmonieusement aux besoins des hommes pour varier les saisons, produire les moissons, ouvrir enfin aux mortels toutes ces voies où les engage et les conduit lui-même ce guide de la vie, la divine Volupté, qui par l'attrait des œuvres de Vénus les invite à se reproduire pour empêcher la mort du genre humain. Imaginer que l'intérêt des mortels a guidé les dieux dans la création du monde, c'est en tout point, ce semble, s'égarer bien loin de la vérité. Pour moi, j'ai beau ignorer ce que sont les principes des réalités, j'oserais pourtant, et sur la simple étude des phénomènes célestes, et sur bien d'autres faits encore, soutenir et démontrer que le monde n'a nullement été créé pour nous par une volonté divine : tant il se présente entaché de défauts !²¹

Attribuer aux dieux le gouvernement de l'univers est le vice de la religion ; en réalité, ils n'interviennent pas dans le cours des phénomènes de la nature, pas plus que dans l'amour, au sujet duquel

la Nature, la puissance souveraine qui peuple le monde de tous ses êtres, qui assure la continuité des espèces et par là même les progrès de l'humanité ; qui, en donnant la vie, répand aussi la joie et la beauté » (A. ERNOUT, *Lucrèce*, I, p. 2). Pour P. Boyancé, cette opinion est une méprise. Si Vénus « gouverne la nature, c'est bien qu'elle ne s'identifie pas à celle-ci, mais qu'elle en est la loi universelle, le moteur » ; or la nature, pour Lucrèce, c'est « essentiellement la genèse des êtres et entre tous, parmi eux, des vivants », et ce qui meut toute l'activité des êtres vivants, c'est la *Voluptas*. « Comment ne pas voir que Vénus, c'est la *Voluptas* ? Et que, au seuil d'un poème où la physique, comme il se doit chez un épicurien, est toute subordonnée à l'éthique, c'est à sa définition caractéristique du souverain bien qu'il est (...) rendu un éclatant hommage ? » (*Lucrèce et l'épicurisme*, p. 66).

19. « Pour un épicurien, (...) donner une explication scientifique, c'est le plus souvent écarter une explication mythologique et religieuse » (P. BOYANCÉ, *op. cit.*, p. 206).

20. Voir *De rerum natura*, V, 195 ss. (vol. 2, pp. 188 ss.), où Lucrèce s'efforce de prouver, à partir de l'imperfection du monde, que celui-ci n'est pas l'œuvre des dieux. Voir aussi II, 177 ss. (vol. 1, pp. 50 ss.) ; v, 77 ss. (vol. 2, pp. 184 ss.). Cette origine et ce gouvernement des choses qu'il dénie aux dieux, Lucrèce l'attribue à la « Nature » : « je veux te révéler les principes des réalités, te montrer où la nature puise les éléments dont elle crée, fait croître et nourrit toutes choses, où elle les ramène de nouveau après la mort et la dissolution... » (I, 55 ss., p. 4). Voir à ce sujet le commentaire de L. Robin dans *Lucrèce. De la nature*, III, p. 13. En ramentant à la « Nature » le gouvernement qui était attribué aux dieux, Lucrèce ne vise pas seulement Platon, « mais aussi la théorie aristotélicienne des moteurs séparés qui conduisent les astres, et enfin la théologie astrale des Stoïciens » (*loc. cit.*).

21. *De rerum natura*, II, 167 ss. (vol. 2, pp. 49-50).

Lucrèce dénonce les illusions et rêveries de Platon²². Comment, du reste, la nature si subtile des dieux s'accommoderait-elle d'un monde comme le nôtre ? Qu'y a-t-il de commun entre leur immortalité et la mortalité (longuement démontrée) de ce monde et de l'âme humaine²³ ? Comment leur béatitude se concilierait-elle avec leur intervention dans le monde²⁴ ? A la suite d'Epicure, Lucrèce insiste sur l'insensibilité sereine qui assure à la divinité une « paix tranquille »²⁵ et qui, du même coup, délivre l'homme de la crainte superstitieuse des dieux²⁶.

La philosophie d'Épicure et de Lucrèce, qui se veut sagesse, n'implique aucune théologie ; elle n'est qu'une « science de vie » de l'homme, sans contemplation et sans culte religieux. Cette philosophie ne nie pas l'existence de Dieu ou des dieux, elle n'est pas un athéisme spéculatif ; mais elle laïcise totalement l'homme et l'univers, les considérant pour eux-mêmes sans aucun lien de dépendance à l'égard des dieux, et ne cherchant que leur plein épanouissement, dans le maximum de plaisir. Une telle philosophie est une sorte d'athéisme pratique ; car il faut, en réalité, vivre comme si les dieux n'existaient pas, et vivre de l'instant présent puisqu'il n'y a pas d'immortalité.

22. Voir *De rerum natura*, IV, 1058 (vol. 2, p. 171) ; 1233 (p. 178) ; 1278 (p. 180) ; cf. P. BOYANCÉ, *Lucrèce et l'épicurisme*, p. 206.

23. Voir le chant III (pour la mortalité de l'âme) et le chant V (celle du monde).

24. Les dieux épicuriens, écrit P. Boyancé « obéissent évidemment au même égoïsme qui est au principe de la morale épicurienne. L'idée chrétienne que le créateur puisse être mû par l'amour de sa créature apparaîtrait à Lucrèce le comble de l'absurdité » (*op. cit.*, p. 218).

25. Voir *De rerum natura*, II, 1093 (vol. 1, p. 85) ; V, 1154 (2, p. 226) ; VI, 68 ss. (2, p. 242), passage qui reprend exactement le début de la *Lettre à Ménécée*, 123 ss. (cf. ci-dessus, p. 135) : « Si tu ne vomis de ton esprit tous ces préjugés, si tu ne rejettes loin de toi l'idée d'attribuer aux dieux des soins indignes d'eux et inconciliables avec leur paix profonde, pour prix de cet outrage fait à leur divinité sainte, les dieux ne cesseront de te nuire : non que la puissance suprême des dieux puisse subir quelque atteinte, ni chercher dans un châtement terrible l'assouvissement de son courroux ; mais tu t'imagineras que, dans la paix tranquille où ils reposent, ils roulent dans leur cœur les vastes flots de la colère ; tu n'approcheras plus de leurs temples avec un cœur assuré ; et ces simulacrés émanés de leur auguste corps, qui à l'esprit des hommes viennent révéler la beauté divine, tu ne pourras les accueillir dans le calme et l'apaisement de ton âme. L'on peut voir par là quelle vie doit s'ensuivre. » Concernant ce passage, voir la note de L. Robin in *Lucrèce*, III, pp. 196-197.

26. Voir V, 82-90 (vol. 2, p. 184) ; VI, 58-66 (2, pp. 241-242) ; les dieux « n'apparaissent jamais » (cf. III, 25 ; vol. 1, p. 90). Une connaissance détaillée de la nature, une explication naturelle de tous ses phénomènes, en particulier ceux qui peuvent le plus nous troubler (les phénomènes célestes et météorologiques), est nécessaire si nous voulons être délivrés de toute crainte des dieux (voir la note de L. Robin dans *Lucrèce. De la nature*, III, p. 14). Quant à la piété, elle ne consiste pas à « se montrer à tout instant couvert d'un voile et tourné vers une

Les Sceptiques. Carnéade (II^e siècle avant J.-C.). Sextus Empiricus (II^e-III^e siècles après J.-C.)

Parmi les Sceptiques, c'est principalement chez Carnéade et Sextus Empiricus que l'on trouve une prise de position explicite concernant le problème de Dieu ¹. Carnéade développe toute une argumentation,

« pierre, et [à] s'approcher de tous les autels » ; la piété, « ce n'est point se pencher jusqu'à terre en se prosternant, et tenir la paume de ses mains ouvertes en face des sanctuaires divins (...) ; c'est plutôt pouvoir tout regarder d'un esprit que rien ne trouble » (*De rerum natura*, V, 1198 ss.; vol. 2, p. 228). Se référant au célèbre passage du *De rerum natura* (V, 1161-1167, partiellement cité ci-dessus, note 10) où Lucrèce, se demandant quelle a pu être l'origine du culte des dieux, fait à cette occasion un tableau de la religion antique où l'effroi (*horror*) tient la première place, G. Heuten souligne que ce passage a souvent été mal compris, et il s'efforce de montrer que ce n'est ni à Lucrèce, ni à l'école épicurienne en général, qu'il revient d'avoir attribué à la peur l'origine de la religion. Epicure lui-même n'aurait pas adhéré pleinement à cette théorie. « Sa pensée, beaucoup plus nuancée, voit dans le sentiment religieux un complexe où entrent à la fois de la crainte et un élan affectif vers la divinité » ; et « en cette matière, la pensée grecque reste toujours aussi nuancée, même quand elle fait appel au vieil argument de Critias selon lequel la religion aurait été *inventée* afin d'effrayer les hommes, ou lorsque Plutarque réserve à la *δεισιδαιμονία*, à la superstition, l'erreur consistant à se représenter la bienveillance divine comme un sujet de frayeur » (G. HEUTEN, « *Primus in orbe deos fecit timor* », p. 4). Au contraire, les écrivains latins, « et notamment les poètes, ont plus d'une fois développé l'idée que la religion est issue de la peur, sans nullement y voir une conception épicurienne (...). C'est ainsi que Lucain dira : «...*Quisque pavendo dat vires famae, nulloque auctore malorum, quae fixere timent'* » (*art. cit.*, pp. 4-5 ; cf. LUCAIN, *Pharsale*, I, 484-486). Quant au vers fameux que citera Feuerbach et que Lénine se plaira à reprendre — *Primus in orbe deos fecit timor*... —, on le trouve chez Stace (*Thébaïde*, III, 661) et dans un fragment attribué à Pétrone (fr. 27). Dans l'antiquité, note G. Heuten, ces paroles de Stace « ont formé le début d'un petit poème que Fulgence (auteur chrétien du début du VI^e siècle) a inséré dans sa *Mythologie* et sur lequel il revient plusieurs fois pour l'attribuer à Pétrone (...). Fulgence, copié par Lactantius Placidus dans son commentaire de Stace, en rapproche l'opinion d'un certain Mintanor, théoricien de la musique, qui attribue l'origine de la religion aux premières atteintes de la douleur chez les hommes » (*art. cit.*, p. 5). De son côté, Servius (auteur païen du V^e siècle) affirme que la religion « naît par la crainte », et cela en puisant probablement à une source stoïcienne. « On s'explique ainsi que la théorie ait été si facilement adoptée par plusieurs poètes (...). Venant des Stoïciens, elle ne passait pas pour impie. Comme d'autre part son contenu ne semblait malgré tout pas très glorieux pour la religion, l'un ou l'autre lecteur a été tenté de l'attribuer à ces athées d'Epicuriens, qui ne l'avaient en réalité pas même inspirée » (*art. cit.*, p. 6).

1. Pyrrhon, qui revendiquait le titre de « philosophe socratique » et est considéré communément comme le fondateur du scepticisme, semble avoir recommandé une attitude toute négative d'in-certitude, in-décision, a-taraxie, im-passibilité, qui peut se résumer dans la formule : « rien n'est plutôt comme ceci que comme cela » (voir L. ROBIN, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, pp. 14 ss.). — Arcésilas, qui fut à l'origine de la « nouvelle » Académie et voulut, semble-t-il, ressusciter la méthode socratique (lui-même n'a pas laissé d'écrit, comme Socrate), s'attacha surtout à réfuter la théorie stoïcienne de la connaissance. Tous les témoins s'accordent à le reconnaître comme l'initiateur de l'*ἐποχή*, la suspension du jugement (voir L. ROBIN, *op. cit.*, pp. 56 ss.).

présentée sous forme de « sorites », contre la notion de divinité. En réalité, Carnéade ne nie pas l'existence des dieux, et ce n'est pas à la croyance religieuse commune qu'il s'attaque, mais à la théologie stoïcienne : il veut prouver qu'elle ne rend pas compte clairement de l'existence des dieux². Il s'attaque en particulier à ce caractère qu'a le *Logos* immanent au monde, d'être pour celui-ci « Providence » et d'ordonner toute la Nature à ce qu'il y a de meilleur en elle : l'homme, qui lui-même a reçu des dieux le don du *Logos*. Est-ce là un si grand don, puisque les hommes peuvent l'employer si mal, en faire un usage si pervers ? Et si toute la Nature est pour l'homme, pourquoi tous ces animaux nuisibles ?³ Carnéade s'attaque également à la « divination » qui était l'un des principaux articles de la théologie stoïcienne⁴, et à ce qui la fondait, à savoir la croyance stoïcienne au Destin⁵.

A l'époque hellénistique, Sextus Empiricus aborde le problème de l'existence de Dieu dans le livre III de ses *Hypotyposes pyrrhoniennes* et dans le livre IX de l'*Adversus Mathematicos*⁶. Dans les *Hypotyposes*

2. Les raisonnements de Carnéade, rapportés par Cicéron, n'avaient pas pour but, précise celui-ci, de « supprimer les dieux — car qu'y ait-il de moins convenable à un philosophe ? — mais de convaincre que les Stoïciens n'expliquent rien au sujet des dieux (*stoicos [...] nihil de diis explicare*) » (*De natura deorum*, III, 17, 44 ; cf. III, 39, 93 et ci-dessous, p. 158, note 3). — Sur les « sorites » de Carnéade, voir *op. cit.*, III, 17 ss. ; voir aussi *De divinatione*, I, XIII, 23, p. 248 ; II, III, 9, p. 378 ; XXIII, 51, p. 428 (cf. aussi II, XLVI - XLVII, 97, pp. 478-480). SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, IX, 182 ss. (cf. ci-dessous, p. 155). Voir aussi L. ROBIN, *op. cit.*, pp. 106 ss.

3. Voir L. ROBIN, *op. cit.*, p. 112.

4. Cf. ci-dessus, p. 112, note 37.

5. Voir L. ROBIN, *op. cit.*, pp. 112 ss. et 119 ss.

6. « Au 1^{er} siècle de notre ère, note le P. Festugière, Pline ramène l'idée de Dieu au service mutuel que les hommes se peuvent rendre [*Deus est mortali juvare mortalem*]. Au II^e siècle, Lucien fait figure d'ironiste bien assuré dans le scepticisme, et c'est avec une parfaite tranquillité d'âme que Sextus Empiricus poursuit son œuvre de démolition : il ne lui vient jamais en tête qu'à renverser ainsi tous nos modes de connaissance, il risque de mener au désespoir ; on ne voit pas la moindre inquiétude dans ses écrits » (*La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, pp. 11-12). A la même époque, Philostrate écrit sa *Vie d'Apollonius*. — Rappelons ici, très rapidement, qu'aux approches de l'ère chrétienne, au début du 1^{er} siècle avant J.-C. et probablement à Alexandrie, avait surgi le néo-pythagorisme, qui est avant tout « une méthode de la vie de l'âme, un guide de dévotion, le moyen d'atteindre Dieu » (A.-J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, p. 76). Se réclamant de Pythagore considéré comme un dieu, fils d'Apollon, venu ici-bas sous forme humaine pour aider les hommes (voir A.-J. FESTUGIÈRE, *Études de philosophie grecque*, p. 440), le néo-pythagorisme est littéralement « prêché », au temps de Néron et de Domitien, par Apollonius de Tyane, considéré lui-même comme une sorte de demi-dieu. Le nouveau pythagorisme n'est plus une philosophie : on ne cherche plus à comprendre, ni à démontrer ; on croit, on suit aveuglément la

ses, ou *Esquisses sceptiques*, Sextus Empiricus commence par déclarer que, sans professer aucune opinion personnelle « dogmatique » sur l'existence des dieux, il se conforme aux opinions de son milieu et considère que les dieux existent ⁷. Cependant, dès qu'il s'agit de justifier cette affirmation, les difficultés commencent. En effet, pour pouvoir affirmer que la divinité existe, il faut bien avoir d'elle une certaine conception ; mais les Dogmatiques, précisément, se font de la divinité des conceptions tellement diverses (pour certains elle est corporelle, pour d'autres incorporelles ; pour certains elle a une forme humaine, pour d'autres non, etc.) que tant que leur désaccord sur sa nature ne sera pas tranché, nous ne trouverons pas chez eux, reconnu de manière unanime, ce que nous devons concevoir comme étant « Dieu ».

De plus, à supposer que l'on ait une conception de la divinité, on ne pourra pas, de cela seul, affirmer qu'elle existe (ni non plus le nier) :

Si l'on conçoit (ἐπινοῶται) la divinité, il faut nécessairement s'abstenir de juger (ἐπέχειν) si elle existe ou si elle n'existe pas, pour autant que l'on se fonde sur les Dogmatiques. Car il n'est pas évident qu'il y ait une divinité

parole d'un être inspiré (voir A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation...*, I, p. 15 et *L'idéal religieux...*, pp. 76-77). La matière étant mauvaise, il faut s'en purifier pour atteindre Dieu, à qui l'homme est apparenté par son âme, prisonnière de son corps : « Il y a de l'homme à Dieu une σπγγέρεια grâce à laquelle, seul de tous les vivants, il connaît les dieux et peut approfondir et sa propre nature et le moyen de participer au divin (μετέχει τοῦ θεῖου). Sa forme même ressemble à la forme divine (...), ses vertus lui viennent vraiment de Dieu, et ceux qui les reçoivent ainsi sont proches de Dieu et vraiment divins » (PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonius*, VIII, 7, trad. du P. Festugière in *L'idéal religieux...*, p. 81). Le P. Festugière fait observer que ce n'est plus « sur une communauté d'essence, ainsi que chez les stoïciens, mais sur une ressemblance morale », que semble se fonder cette σπγγέρεια (*op. cit.*, p. 82). Mais le dieu suprême de la *Vie d'Apollonius* n'est pas un esprit personnel (il n'est que « la région la plus haute de l'univers, soit le soleil, soit l'air léger »), et la σπγγέρεια de l'âme immortelle avec ce dieu se réduit au fait que l'âme, détachée de cet élément, y retourne après la mort (voir *op. cit.*, p. 84). Ainsi, ce que la *Vie d'Apollonius*, composée par Philostrate à l'époque même où Sextus Empiricus détruit les arguments philosophiques en faveur de l'existence des dieux, a à opposer au scepticisme (et, en un autre sens, au stoïcisme), n'est qu'une légende qui prend des « airs d'apocalypse » et rejoint « les vieux systèmes en leurs enseignements les plus décevants » (*L'idéal religieux...*, p. 85). En définitive, le néo-pythagorisme n'est qu'« un mélange inouï de tabous venus du fond des âges, d'observations d'hygiène, de conseils de direction morale et spirituelle » que l'on garde jalousement comme des secrets d'initiés (*La révélation...*, I, p. 16).

7. Voir *Hypotyposes pyrrhoniennes*, III, 3, 2 (texte grec, vol. I, pp. 324-326 ; trad. in *Oeuvres choisies*, pp. 275-276 : nous renverrons à la fois au texte grec et aux pages de cette traduction, bien que nous l'ayons assez largement modifiée) : « Puisque le plus grand nombre a déclaré que la divinité [ou Dieu : θεός] était la cause efficiente par excellence (δραστικώτατος αἴτιος), commençons par examiner la question de la divinité, après avoir posé auparavant que, nous conformant aux opinions communes, nous affirmons sans opinion préconçue (ἀδοξαστως) que les dieux existent (εἶναι θεοὺς) et que nous vénérons les dieux, et nous affirmons

et si cela se présentait de soi-même, les Dogmatiques seraient d'accord pour dire ce qu'elle est (*τίς ἐστὶ*), quelle (*ποδαπός*) elle est, où (*ποῦ*) elle est. Le désaccord irréductible nous la fait paraître obscure et elle a besoin de démonstration (*ἀποδείξεως*)⁸.

Mais l'existence de la divinité ne pourra être démontrée ni par quelque chose d'évident, car alors cette existence elle-même serait évidente, ni par quelque chose de non-évident, d'obscur, car cela même aurait besoin d'une démonstration et l'on serait ainsi entraîné dans une régression à l'infini⁹. Donc, « si elle n'est pas évidente par elle-même, si elle n'est pas démontrée (*ἀποδείκνυται*) par autre chose, l'existence de la divinité sera insaisissable (*ἀκατάληπτον*) »¹⁰. Après avoir également montré que la divinité ne prend soin de rien¹¹, Sextus Empiricus conclut de nouveau que l'existence de la divinité est insaisissable, aussi bien à partir de ses effets qu'en elle-même :

qu'ils ont la prescience (*προνοεῖν*) ; et que d'autre part c'est contre la précipitation des Dogmatiques que nous disons ce que voici (les arguments qui vont suivre).»

8. *Hyp.*, III, 3, 6, p. 328 (*Oeuvres choisies*, pp. 276-277).

9. III, 3, 7, p. 328 (trad., p. 277) : « Celui qui démontre que la divinité existe, le démontre assurément par quelque chose d'évident d'emblée ou par quelque chose de non évident. Par ce qui est évident. [il ne le fait] en aucune manière ; car si ce qui démontre que la divinité existe était évident, puisque ce qui est démontré est conçu par notre esprit en même temps que ce qui le démontre, et est donc saisi avec lui, comme nous l'avons établi, l'exister de la divinité sera aussi évident d'emblée, puisqu'il est saisi avec ce qui le démontre en étant évident. (...) Mais par le non-évident, non plus. Car le non-évident qui démontre que la divinité existe, ayant besoin d'une démonstration, si l'on dit qu'il est démontré par l'évident, ne sera plus non évident mais évident [nous suivons ici la leçon *del. Papp.* qui supprime *τὸ εἶναι θεόν*]. Donc le non-évident qui démontre l'existence de Dieu n'est pas démontré par l'évident. Mais pas non plus par le non-évident : car c'est vers l'infini (*εἰς ἄπειρον*) que sera précipité celui qui dit cela, puisque nous demandons toujours la démonstration du non-évident qu'on nous produit pour la démonstration de ce qui précède. L'exister de la divinité ne peut donc pas être démontré à partir d'autre chose ».

10. *Loc. cit.*, p. 330 (trad., p. 277).

11. Voir III, 3, 9-12, pp. 330-332 (trad., pp. 277-278) : celui qui admet l'existence de la divinité soutient soit qu'elle prend soin des choses de ce monde, soit qu'elle n'en prend pas soin ; et si elle en prend soin, cela peut encore être soit totalement, soit partiellement. Supposons qu'elle ait soin de tout ; il n'y aurait alors ni mal, ni vice dans le monde ; mais, en fait, tout est plein de vice ; donc... Si maintenant on soutient qu'elle ne prend soin que de certaines choses, pourquoi prend-elle soin des unes et non des autres ? Ici, quatre possibilités se présentent : ou bien elle veut et peut s'occuper de tout ; ou bien elle le veut, mais ne le peut pas ; ou bien elle le peut, mais ne le veut pas ; ou bien, enfin, elle ne le veut ni ne le peut. Mais si elle le voulait et le pouvait, elle prendrait soin de tout ; or elle ne prend pas soin de tout (l'existence du mal et du vice le prouve) : il n'est donc pas vrai de dire qu'elle le veuille et le puisse à la fois. D'autre part, si elle le veut sans le pouvoir, il y a quelque chose qui est au-dessus de ses forces — ce qui est contraire à la notion même de la divinité. Enfin, si elle peut prendre soin de tout, mais ne le veut pas, on la jugera méchante ; et si elle ne le veut ni ne le peut, elle n'est pas seulement méchante, mais aussi faible — ce que seuls des impies peuvent soutenir.

Si la divinité ne pourvoit d'avance (*πρόνοιαν*) à rien, s'il n'y a d'elle ni œuvre (*ἔργον*), ni effet (*ἀποτέλεσμα*), on ne pourra pas dire comment on saisit l'existence de la divinité, puisqu'elle n'apparaît pas par elle-même et que quelques effets ne la rendent pas saisissable. Aussi l'existence de la divinité est-elle insaisissable (*ἀκατάληπτον*). Nous en concluons que ceux qui affirment l'existence de la divinité tombent aussi nécessairement dans l'impiété. Car s'ils disent que la divinité prévoit tout d'avance, ils affirmeront que la divinité est la cause du mal (*κακῶν αἴτιον τὸν θεὸν φήσουσι*). D'autre part, s'ils disent qu'elle ne prévoit d'avance que certaines choses, ou encore rien, ils seront forcés de dire que la divinité est méchante (*βάσκανον*) ou faible (*ἀσθενή*), et il est évident que ces paroles sont le fait d'hommes impies ¹².

Pour éviter que les « Dogmatiques », incapables de le réfuter en fait, n'essaient de le convaincre de blasphème, Sextus Empiricus fait ensuite porter sa critique sur la notion de cause et montre que, là encore, « il est nécessaire de suspendre son jugement sur l'existence réelle (*ὑποστάσεως*) de la cause, en ne disant pas qu'une cause existe, plutôt qu'elle n'existe pas » ¹³.

Dans la partie de l'*Adversus Mathematicos* dirigée contre les « Physiciens », ce n'est plus de « Dieu », de « la Divinité », que traite Sextus Empiricus, mais « des dieux » ¹⁴ :

Le discours sur les dieux (*ὁ περὶ θεῶν λόγος*) semble à coup sûr de la plus grande nécessité aux philosophes dogmatiques. Aussi prétendent-ils que « la philosophie est la pratique de la sagesse ; et la sagesse, la connaissance (*ἐπιστήμην*) des choses divines et humaines ». Si donc nous établissons que les recherches faites au sujet des dieux sont sujettes à doute (*ἠπροημένην*), nous aurons virtuellement (*δυνάμει*) démontré que ni la sagesse n'est la connaissance des choses divines et humaines, ni la philosophie, la pratique de la sagesse ¹⁵.

Avant d'examiner s'il existe ou non des dieux, Sextus Empiricus considère « comment (*πῶς*), exactement, nous avons acquis la notion

12. III, 3, 11, p. 332 (trad., p. 278).

13. III, 5, 29, pp. 342-344 (trad., p. 282).

14. L. Robin estime que l'on ne peut rien induire de l'emploi constant de ce singulier dans les *Hypotyposes*, ce singulier étant « vraisemblablement destiné à signifier la Divinité en général » (*op. cit.*, p. 228).

15. *Contre les Physiciens*, I, 14, vol. 3, p. 8 (trad., p. 56 ; ce livre correspond au livre IX de l'*Adversus mathematicos*).

(*ἔννοια*) de Dieu »¹⁶. Il évoque alors toute une série d'opinions. Certains soutiennent que « la fiction (*ὑπόνοια*) des dieux »¹⁷ a été inventée par les premiers chefs de l'humanité, plus intelligents que les autres hommes, afin de se soumettre ces derniers ; telle serait l'opinion d'Evhémère, « surnommé l'athée (*ὁ ἐπικληθεὶς ἄθεος*) »¹⁸. Sextus Empiricus évoque aussi Prodicos et Démocrite ; puis Epicure, qui « pense que les hommes ont tiré la notion de Dieu des impressions imaginaires (*φαντασιῶν*) qu'ils perçurent dans le sommeil »¹⁹, et les Stoïciens « les plus récents » (probablement Sénèque et Juvénal²⁰), pour qui les premiers hommes « nés de la Terre » (*γηγενεῖ*), possédant « un certain sens spécial dans l'acuité de leur réflexion (*διανοίᾳ*), atteignaient ainsi la nature divine et saisissaient (*νοῆσαι*) certaines puissances (*δυνάμεις*) des dieux »²¹. Sextus Empiricus évoque également Aristote, qui « disait que la notion de Dieu, chez les hommes, avait pour origine deux principes : les choses qui arrivent à l'âme et les phénomènes célestes »²² : contemplant le mouvement ordonné du soleil et des autres astres, les hommes pensaient qu'un dieu était la cause de ce mouvement et de cet ordre²³. De même, « certains » rattachent l'origine première des conceptions que nous avons des dieux au mouvement inaltérable et ordonné des corps célestes :

si un homme assis sur le mont Ida de Troie avait regardé l'armée des Grecs s'avançant à travers la plaine dans un ordre splendide (*πολλοῦ κόσμου καὶ τάξεως*), (...) un tel homme en serait certainement arrivé à l'idée (*ἔννοια*) qu'il existe quelqu'un qui préside à cet ordre et commande aux soldats qui sont rangés sous lui...²⁴.

16. I, 12, p. 6 (trad., p. 55).

17. I, 14, p. 8 (trad., p. 56).

18. I, 17, p. 10 (trad., *loc. cit.*).

19. I, 25, p. 14 (trad., p. 58).

20. I, 28, p. 16 (trad., p. 59 ; cf. note 2).

21. I, 28, p. 16 (trad., p. 59).

22. I, 20, p. 10 (trad., p. 57). Les « choses qui arrivent à l'âme » sont une référence au *περὶ φιλοσοφίας* : « lorsque l'âme tombe d'elle-même dans le sommeil, elle prend sur sa propre nature, prophétise et prédit l'avenir », et de même au moment de la mort, quand elle est sur le point d'être séparée du corps. Aristote, nous dit Sextus Empiricus, reconnaît qu'Homère observa ce fait (cf. *Iliade*, XVI, 850 ss. et XXII, 358 ss.). A cause de cela les hommes conçurent qu'il existe une divinité, semblable en elle-même à l'âme et, de toutes les réalités, la plus douée de connaissance (I, 21, p. 12 ; trad., pp. 57-58 ; *Aristotelis fragmenta*, éd. Ross, fr. 12 a, pp. 79-80).

23. I, 22, *loc. cit.*

24. I, 26, p. 14 (trad., pp. 58-59) ; ROSS, fr. 12 b, pp. 80-81.

Et de même que celui qui a l'habitude des bateaux, aussitôt qu'il voit, au loin, un navire avec un vent favorable à l'arrière et toutes ses voiles dehors, conclut qu'il y a quelqu'un qui dirige sa course et le conduit vers les ports qui lui sont assignés, de même ceux qui d'abord regardaient vers le ciel et contemplaient le soleil parcourant sa course de l'est à l'ouest, et les processions ordonnées des étoiles, ceux-là recherchaient le Demiurge de cette magnifique ordonnance (τὸν δημιουργὸν τῆς περικαλλοῦς τούτης διακοσμῆσεως), conjecturant qu'elle ne s'était pas faite d'elle-même, mais qu'elle était l'œuvre d'une nature supérieure et impérissable, qui est dieu (τινος κρείττονος καὶ αφθάρτου φύσεως, ἥτις ἦν θεός) ²⁵.

Mais ces « allégations des philosophes dogmatiques au sujet de la conception (ἐννοίας) des dieux » n'ont pas besoin, estime Sextus Empiricus, de réfutation (ἀντιρρήσεως) ; en effet, « leurs manières diverses de les concevoir mettent en lumière leur ignorance de la vérité ; car, alors qu'il peut y avoir beaucoup de façons de concevoir la divinité, celle qui d'entre elles est la vraie n'est pas saisie » ²⁶. Aucune de ces conceptions, du reste, n'est bien fondée ; et si on les examine, on verra que la plupart d'entre elles, au lieu de répondre à la question posée, passent précisément sous silence le point qui a besoin d'explication ²⁷. Par exemple, comment les législateurs qui auraient, dit-on, suggéré aux hommes une opinion concernant les dieux, seraient-ils eux-mêmes arrivés « à la conception des dieux (ἐπίνοιαν θεῶν), puisque personne auparavant ne leur a laissé sur eux de tradition ? » ²⁸. De plus, tous les hommes possédant une conception des dieux, mais pas de la même manière, il serait absurde de prétendre que « les législateurs et chefs de chaque race humaine inventèrent (ἀνέπλασαν) cette conception (νόησιν), et [que] là-dessus des peuples différents conçurent l'exister de dieux différents (ἄλλους θεοὺς ὑπέρχειν) » ; car, reconnaît Sextus Empiricus, « tous les hommes ont une prénotion commune au sujet de Dieu, suivant laquelle il est un vivant saint, immortel, parfait dans sa béatitude, qui n'admet pas de mal, et il est contraire à la raison (ἄλογον) que tous les hommes tombent par hasard sur les mêmes propriétés au lieu d'y être amenés naturellement » ²⁹.

25. I, 27, p. 14 (trad., p. 59).

26. I, 29, p. 16 (trad., loc. cit.).

27. I, 34, 35, pp. 18-20 (trad., pp. 60-61).

28. I, 31, 32, pp. 16-18 (trad., p. 60).

29. I, 32.

Après avoir réfuté toutes les opinions de « ceux qui cherchent à savoir comment (πῶς) les hommes d'autrefois acquièrent la pensée des dieux (νόησιν θεῶν) »³⁰, Sextus Empiricus pose la question de l'exister des dieux :

Puisque tout ce qui est conçu (τὸ ἐπινοούμενον) ne participe pas à l'exister par là même, mais qu'il est possible pour une chose d'être conçue (ἐπινοεῖσθαι) et de ne pas exister (μὴ ὑπάρχειν) – comme un hippocentaure, et Scylla – après nous être enquis de la conception (ἐπινοίαις) des dieux nous aurons à examiner la question de leur existence (ὑπάρξεως)³¹.

Comme dans les *Hypotyposes pyrrhoniennes*, Sextus Empiricus commence par poser que le Sceptique, « conformément aux coutumes ancestrales et aux lois, déclare que les dieux existent et accomplit tous les actes requis pour leur adoration et leur vénération », mais que, « en ce qui concerne un examen philosophique, il se refuse net à s'y jeter »³².

En ce qui concerne l'existence de Dieu, trois positions sont possibles : dire qu'il existe, dire qu'il n'existe pas, et dire « qu'il n'a *pas plus* l'exister *que* le non-exister »³³. Qu'il existe, c'est là l'opinion « de la plupart des Dogmatiques, et l'opinion commune préconçue » ; qu'il n'existe pas, c'est là l'opinion des « athées », comme Evhémère, Diagoras de Mélos (disciple de Démocrite), Prodicos de Céos, Théodore de Cyrène, et « une foule d'autres », dont Critias³⁴. Quant à Epicure, certains soutiennent qu'il ne concédait l'existence de Dieu que quand il s'agissait de parler au peuple, mais qu'il s'y refusait totalement quand il s'agissait « de la nature réelle des choses »³⁵. Enfin, la position des Sceptiques est que, « étant donné l'égale force des arguments adverses, les dieux sont existants *pas plus que* non existants »³⁶.

30. I, 48, p. 26 (trad., p. 64).

31. I, 49 (*loc. cit.*).

32. *Loc. cit.*, p. 28.

33. I, 50, p. 28 (trad., p. 64).

34. Voir I, 50 ss.

35. I, 58, p. 34 (trad., p. 67).

36. I, 59, *loc. cit.*

Sextus Empiricus expose ensuite les quatre modes d'argumentation suivant lesquels ceux qui soutiennent que les dieux existent essaient d'établir leur thèse. Le premier est tiré « du consentement de tous les hommes » (*τῆς παρὰ πᾶσι ἀνθρώποις συμφωνίας*). Le second est tiré « de l'ordre harmonieux du monde ; le troisième, des conséquences absurdes auxquelles sont acculés les négateurs des dieux ; le quatrième et dernier, de la réfutation des arguments qui leur sont opposés »³⁷.

Le premier mode d'argumentation consiste donc à reconnaître que « pratiquement tous les hommes, qu'ils soient Grecs ou Barbares, admettent l'existence de la Divinité »³⁸. Sans doute ne portent-ils pas tous le même jugement (*πρόληψιν*) sur sa nature, mais tous admettent quelque divinité. De plus, au-dessus de l'opinion du vulgaire, il y a le témoignage des poètes, qui n'ont produit aucune grande œuvre « où Dieu ne soit pas l'être revêtu de l'autorité et de la puissance sur ce qui se produit »³⁹. Qui plus est, les philosophes eux-mêmes sont d'accord avec les poètes. Or il est raisonnable de se fier à « ceux qui ont la vue perçante quant à leur esprit (*νοῦν*) et leur raison (*λόγον*), comme le furent les philosophes »⁴⁰.

Le second mode d'argumentation est fondé sur l'ordre régnant dans l'Univers. *Λοῦσις* des réalités existantes, étant par elle-même « sans mouvement et sans forme, doit recevoir son mouvement et sa forme de quelque cause ». Il est probable que celle-ci « n'est autre qu'une puissance qui la pénètre, comme notre âme nous pénètre nous-mêmes ». Or cette puissance, ou bien se meut elle-même, ou bien est mue par une autre puissance, laquelle ne peut être mue à son tour par une autre encore, ce qui serait absurde. « Il existe donc une puis-

37. I, 60.

38. I, 61, pp. 34-36.

39. I, 63, p. 36 (trad., p. 68).

40. I, 65, p. 38. A cela le parti adverse réplique que tous les hommes ont également une notion commune des faits légendaires de l'Hadès, qui contiennent des éléments contradictoires et des impossibilités (I, 66). A quoi les Stoïciens répondent que si « le mythe contient en lui-même sa propre réfutation, la conception des dieux n'est pas de cette sorte, et ne soulève pas de contradiction, mais se montre clairement en accord avec ce qui se produit » (I, 71, 72, 74, pp. 40-42). Loin de « descendre », les âmes s'élèvent vers les régions supérieures et persistent par elles-mêmes ; si elles persistent, « elles sont les mêmes que les génies ; et s'il existe des génies, on doit aussi déclarer qu'il existe des dieux, leur existence n'étant en aucune façon gênée par l'idée qu'on s'est faite d'avance des faits légendaires de l'Hadès » (I, 74, p. 42 ; trad., p. 70).

sance qui se meut par elle-même, et celle-ci serait (*ἄν εἴη*) divine (*θεία*) et éternelle (*ἀίδιος*)» (elle ne pourra en effet être en mouvement à partir d'un instant défini, « car il n'existera pas de cause de son mouvement à partir d'un temps donné »). « Ainsi, la puissance qui meut la matière et la soumet à des formes ordonnées de génération et de changement est éternelle. Par conséquent cette puissance serait Dieu »⁴¹. De plus, cette puissance, étant capable de produire des hommes, qui sont des êtres raisonnables et prudents, sera elle-même douée de *logos* et de prudence, « et c'est la marque d'une nature divine. Donc les dieux existent »⁴².

En outre, parmi les corps, certains sont unifiés (ceux qui sont dominés par une seule attraction, comme les plantes et les animaux), alors que d'autres sont composés d'éléments adjacents, ou d'autres encore, de choses disjointes (comme une armée, un troupeau). L'univers, étant un corps, doit donc être ou unifié, ou fait de parties conjointes, ou fait de parties séparées. Mais les faits prouvent qu'il est un corps unifié⁴³, et qu'il ne l'est pas par la simple attraction (comme le bois ou la pierre), car il est susceptible de transformations considérables. L'univers doit donc sa cohérence à la nature, la *φύσις*, et il doit être maintenu par la meilleure nature, une nature rationnelle (puisqu'il renferme les natures de toutes choses, y compris les natures rationnelles, et que le tout ne peut être inférieur à la partie). « Si donc cette nature qui régit l'Univers est la meilleure, elle sera intelligente, vertueuse et immortelle. Étant telle, elle est Dieu. Donc les dieux existent »⁴⁴.

Mais il y a sur terre et sur mer des vivants qui sont pourvus d'âme (la *ψυχή*, principe d'unité des vivants) et d'intelligence ; il devra donc à plus forte raison y en avoir dans l'air, qui l'emporte en pureté, et donc aussi dans l'éther ; « et puisqu'il existe des vivants dans l'éther et qu'ils sont réputés supérieurs de loin aux vivants terrestres, étant impérissables et inengendrés, on accordera qu'il existe aussi bien des dieux, qui n'offrent pas avec eux de différence »⁴⁵. Sextus Empiricus expose alors un argument qu'il attribue à Cléanthe : si une nature est meilleure (*κρείττων*) qu'une autre, et si une âme est meilleure qu'une autre, et si un vivant est meilleur qu'un autre, il doit y avoir une na-

41. I, 75, 76, p. 42 (trad., pp. 70-71).

42. I, 77, 78, pp. 42-44 (trad., p. 71).

43. Voir I, 80, pp. 44-46 (trad., p. 72).

44. I, 85, p. 46 (trad., p. 73).

45. I, 86, 87, pp. 46-48 (trad., *loc. cit.*).

ture qui soit la meilleure (*ἀρίστη*) de toutes, et de même une âme, et de même un vivant qui soit le meilleur de tous, car la nature ne peut « progresser à l'infini (*ἐπ' ἄπειρον*) vers le mieux (*κατὰ τὸ κρεῖττον*) »⁴⁶, et pas davantage l'âme ni le vivant. Pourtant un vivant est préférable à un autre, et de tous les vivants terrestres l'homme est le meilleur, sans pouvoir pourtant être le meilleur absolument, car il est « grandement éloigné de la perfection. Ce qui est parfait (*τὸ τέλειον*) et excellent (*ἄριστον*) serait meilleur que l'homme, doué de toutes les vertus et sans trace de mal ; et cet être ne différera pas de Dieu. Donc Dieu existe »⁴⁷.

Après avoir rappelé encore l'argument de Xénophon⁴⁸ et celui de Zénon de Cittium⁴⁹ déjà exposé virtuellement par Platon⁵⁰, Sextus Empiricus évoque l'argumentation à partir du mouvement du monde, lequel doit « posséder lui-même une nature intelligente qui le meuve d'une manière ordonnée; et cette dernière est assurément Dieu »⁵¹.

De plus, ce qui se meut soi-même est plus admirable que ce qui ne se meut pas soi-même ; et donc la cause du mouvement de ce qui se meut est plus merveilleuse que la cause de ce qui n'est que mû. Et la cause du Tout, la nature du monde, sera plus merveilleuse que la cause de la partie (car la cause de la partie ne s'étend pas au Tout (*ὅλον*), tandis que la cause du Tout s'étend aux parties). Donc,

puisque la nature du monde est la cause de l'ordonnance du monde entier (*τοῦ ὅλου κόσμου διακοσμήσεως*) elle sera aussi la cause des parties. S'il en est ainsi, elle est excellente (*κρατίστη*). Et si elle est excellente, elle est à la fois douée de *λόγος* et de *νοῦς*, et en outre elle doit être éternelle. Mais une pareille nature est identique à Dieu. Donc Dieu est quelque chose qui existe⁵².

De plus, « dans tous les corps composés de plusieurs parties et qui sont réglés par la nature, il existe quelque chose qui dirige (*κυριεῖν*) ». Or le monde est un composé réglé par la nature : il doit

46. I, 88, p. 48 (pp. 73-74).

47. I, 91, p. 50 (p. 74).

48. I, 92 ss., pp. 50 ss. (pp. 74-76) ; cf. ci-dessus, pp. 42-43.

49. I, 101 ss., pp. 56 ss. (pp. 76-77) ; cf. ci-dessus, p. 104, note 7.

50. I, 105-107, p. 58 (pp. 77-78).

51. I, 114, p. 62 (p. 79).

52. I, 118, p. 64 (p. 80).

donc exister en lui « quelque chose qui dirige et fasse commencer ses mouvements. Et ce ne peut être rien d'autre que la nature des [réalités] existantes, qui est Dieu. Donc Dieu existe »⁵³.

Mais que l'on n'aille pas conclure de cet argument que la Terre et l'Air sont Dieu, sous prétexte qu'ils occupent dans le monde une place principale et dominante (ce qui équivaldrait à dire que le mur l'emporte sur le maître de maison, parce que sans lui la maison ne peut subsister) : « bien qu'il soit impossible pour l'ordonnance du Tout d'exister indépendamment de la Terre et de l'Air, cependant ceux-ci ne l'emportent pas sur la nature qui règle le monde ; et cette dernière ne diffère pas de Dieu. Donc Dieu existe »⁵⁴.

Le troisième mode d'argumentation consiste à montrer « quelles sont les absurdes conséquences de l'opinion qui consiste à nier la divinité ». En premier lieu, si les dieux n'existent pas, il n'y a plus de piété (celle-ci étant définie comme « la science du culte des dieux »). Or la piété existe. Donc, les dieux existent⁵⁵. Un raisonnement semblable peut être fait en prenant pour moyen terme l'existence de la sainteté⁵⁶, ou de la sagesse (*σοφία*) conçue comme « science des choses divines et humaines », ou l'existence de la justice⁵⁷, ou encore celle de la prophétie⁵⁸.

53. I, 119 (*ibid.*).

54. I, 122, p. 66 (p. 81).

55. I, 123 (*ibid.*).

56. « Si les dieux n'existent pas, la sainteté est inexistante, puisqu'elle est une sorte de justice à l'égard des dieux : mais selon les idées communes et les jugements instinctifs de tous les hommes la sainteté existe, et par conséquent il existe aussi une chose qui soit sainte ; donc le divin existe » (I, 124). Ici comme dans les autres formes du même raisonnement (par exemple à propos de la prophétie : ci-dessous, note 58), c'est au *consensus* universel que Sextus Empiricus, ou du moins ceux dont il présente les arguments, ont recours pour convaincre d'absurdité les négateurs de l'existence de Dieu.

57. « Si la justice a fait son apparition par suite de la liaison des hommes entre eux et avec les dieux [liaison reposant sur le fait que les hommes possèdent un *λόγος* que ne possèdent pas les animaux], au cas où les dieux n'existent pas, la justice n'existera pas non plus ; ce qui est absurde » (I, 126, p. 68 ; trad., p. 81). Voir aussi l'examen de l'argument de Zénon, contesté par certains (I, 133-136, p. 72 ; trad., pp. 83-84).

58. « Au cas où les dieux n'existent pas, il n'existe ni prophétie, cette dernière étant la science de la contemplation et de l'exégèse des signes donnés par les dieux aux hommes, ni inspiration divine, ni astrologie, ni divination, ni prédiction au moyen de rêves. Or il est absurde de nier une si grande quantité de choses auxquelles ont cru tous les hommes. Donc les dieux existent » (I, 132, pp. 70-72 ; trad., p. 83).

Cependant, ceux qui nient l'existence des dieux disposent d'arguments aussi convaincants que l'étaient les précédents ⁵⁹, par exemple celui-ci : si les dieux existent, ce sont des êtres animés ; or les dieux sont des vivants ($\zeta\tilde{\omega}\alpha$) — ce qui se prouve au moyen du même argument par lequel les Stoïciens prouvaient que le monde est un vivant ⁶⁰, argument que l'on peut encore renforcer par celui du *consensus* universel ⁶¹. Mais si les dieux sont des vivants, ils ont des sensations, ils sont donc susceptibles de ressentir la douleur et de changer en pire : ils sont donc périssables. « De sorte que si des dieux existent, ils sont périssables. Donc les dieux n'existent pas » ⁶².

L'argument sera encore plus probant si on le fonde sur un seul sens, par exemple la vue ⁶³. Si la divinité existe, elle est un être animé, et donc elle voit (selon le mot de Xénophane ⁶⁴). Mais si la divinité voit, elle voit à la fois le blanc, qui « partage la vue », et le noir, qui la rassemble ; « et si elle subit ce partage et ce rassemblement, elle subit aussi une déperdition. Par suite, si la divinité existe, elle est périssable. Or, elle n'est pas périssable ; donc elle n'existe pas » ⁶⁵.

Autre argument : « s'il existe quelque divinité, elle est ou finie ou infinie ». Or on peut prouver que l'infini est nécessairement immobile et inanimé ($\alpha\psi\chi\omicron\iota$) ⁶⁶. Mais on soutient que la divinité est mue et participe de la vie : donc elle n'est pas infinie. Cependant elle n'est pas non plus finie, car le fini est une partie de l'infini et le tout est supérieur à la partie. « Or il est absurde de dire que quelque chose sera supérieur ($\kappa\rho\epsilon\iota\tau\tau\omicron\iota$) à Dieu et dominera la nature divine ;

59. I. 138, p. 74 (trad., p. 84).

60. « Le vivant est meilleur que le non-vivant ; mais rien n'est meilleur que Dieu : donc Dieu est un vivant » (*loc. cit.*).

61. Cf. *loc. cit.* : « à l'appui de ce raisonnement on ajoute encore l'opinion commune des hommes ($\tau\eta\zeta\ \kappa\omicron\upsilon\iota\eta\zeta\ \tau\omicron\upsilon\tau\ \alpha\upsilon\theta\eta\rho\acute{\omega}\tau\omicron\upsilon\tau\ \acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\lambda\omicron\zeta$), puisque la foule et les poètes et la majorité des meilleurs philosophes s'accordent pour témoigner que Dieu est un vivant. De sorte que les conséquences des deux arguments sont valables ».

62. I. 141, p. 76 (trad., p. 85).

63. I. 144 (*ibid.*).

64. Cf. ci-dessus, p. 22.

65. I. 145, pp. 76-78 (trad., p. 86). L'argument peut encore se présenter sous cette forme, qui fait appel à la nature de la sensation : « la sensation est une espèce d'altération » ; si donc Dieu est doué de sensation, il est sujet à l'altération et au changement ; et « étant soumis au changement en général, il sera certainement sujet au changement en pire. S'il en est ainsi, il est aussi périssable. Or il est absurde de dire que Dieu est périssable ; donc il est absurde de soutenir qu'il existe » (I, 147 ; *ibid.*).

66. Voir I. 148, p. 78 (trad., p. 86).

ainsi la divinité n'est pas non plus finie. Mais si elle n'est ni infinie, ni finie, et si l'on ne peut concevoir une troisième éventualité en plus de celles-là, la divinité ne sera rien »⁶⁷.

De plus, « si la divinité est quelque chose, elle est soit un corps, soit un incorporel » ; or elle ne peut être ni l'un ni l'autre, puisque l'un est périssable et que l'autre est inanimé et impuissant à agir (*ἐνεργεῖν*) — caractères qui répugnent les uns et les autres à la divinité. Donc celle-ci n'existe pas⁶⁸.

Les arguments qui suivent s'appuient également sur la vie, mais cette fois au niveau de la vie humaine. Supposons que la divinité existe ; elle doit donc être un vivant, et donc être totalement parfaite et heureuse. Par le fait même, il devra y avoir des choses dont il sera difficile à Dieu de s'abstenir, et d'autres qu'il aura de la peine à supporter ou à fuir ; sinon, il ne possédera ni la vertu de continence, ni celle de force et, ne les possédant pas, il possédera les vices qui leur sont opposés (car, selon les Stoïciens, il n'y a pas d'état intermédiaire entre la vertu et le vice). Donc Dieu sera sujet à la peine et au changement en pire, donc à la corruption. « De sorte que si Dieu existe, il est périssable ; mais cette seconde proposition n'est pas vraie ; donc la première ne l'est pas non plus »⁶⁹.

On peut raisonner de manière semblable à partir de la vertu de courage (si Dieu est courageux, c'est qu'il a quelque chose à craindre)⁷⁰ ou de la grandeur d'âme (si Dieu possède la grandeur d'âme, c'est qu'il existe des circonstances qui sont des peines pour lui)⁷¹, ou encore à partir de la sagesse : si Dieu possède la sagesse, il connaît aussi bien les choses mauvaises que les choses bonnes, et donc il connaît la souffrance ; mais Dieu ne peut avoir une idée de la souffrance que s'il en a fait l'expérience, donc il est soumis au changement

67. I. 150. p. 79 (trad., p. 87).

68. Voir *loc. cit.*, 151. Sextus Empiricus reviendra en dernier lieu sur cet argument, présenté d'une manière un peu différente : si la divinité existe, elle doit être soit un corps, soit un incorporel : mais on a montré qu'elle ne pouvait pas être un incorporel. Si elle est un corps, elle est soit un composé d'éléments simples, auquel cas elle est périssable, soit un corps simple et élémentaire, auquel cas elle est privée d'âme et de *logos* (comme sont le feu, l'air, l'eau et la terre), ce qui est absurde. Donc, « si Dieu n'est ni un composé ni un corps simple et qu'en outre il n'y ait pas d'autre alternative, on doit déclarer que Dieu n'est rien du tout » (I, 180, p. 92 : trad., p. 92).

69. I. 157. p. 82 (trad., p. 88).

70. I. 158-160. pp. 82-84 (trad., p. 88).

71. I. 161. p. 84.

en pire, donc il est périssable, etc.⁷². On peut encore raisonner à partir de la prudence : si Dieu possède la prudence, il délibère (la prudence étant « la sagesse qui concerne les choses qui demandent une délibération »), et donc il y a quelque chose qui ne lui est pas évident, qui lui demeure caché. Mais « s'il y a quelque chose de caché pour Dieu, peut-il y avoir quelque autre chose de plus caché à ses yeux que le fait de savoir s'il existe dans l'infini (*ἐν τῇ ἀπειρίᾳ*) des choses capables de le détruire (*φθαρτικᾶ*) ? Si cela lui est caché, par suite de l'attente de ces choses destructrices il aura sûrement peur », et donc il sera périssable, etc.⁷³.

Mais si rien n'est caché à Dieu, Dieu ne possède pas d'art (*τέχνην*) (puisque l'art concerne une chose qui n'est pas évidente) ; il ne possède donc pas l'art de vivre, et par conséquent il n'a pas non plus la vertu. « Et si Dieu n'a pas la vertu, il est inexistant »⁷⁴.

Mais supposons que Dieu ne possède pas la vertu : puisqu'il est doué de *logos*, il possèdera le contraire de la vertu, qui est le vice. Or Dieu ne possède pas le vice. Donc Dieu possède un art, donc il y a quelque chose qui est caché à Dieu. « D'où il suit qu'il est périssable (...). Or il n'est pas périssable ; donc il n'existe pas »⁷⁵.

De plus, si Dieu ne possède pas la prudence (comme on l'a montré), il ne possède pas la tempérance, qui a pour fonction de « maintenir, à travers les préférences et les aversions, les décisions de la prudence ». Du reste, si rien n'excite les désirs de Dieu, on ne peut pas prétendre qu'il soit tempérant⁷⁶. Et si on lui enlève ces vertus, on lui enlève les autres. « Or, si Dieu ne possède aucune vertu, il est inexistant : la première proposition étant vraie, la seconde l'est aussi »⁷⁷.

On peut encore argumenter de la manière suivante, à partir de l'opposition de la possession et de la non-possession de la vertu : « si la divinité existe, ou bien elle possède ou bien elle ne possède pas de vertu. Si elle n'en possède pas, elle est mauvaise ou malheureuse, ce qui est absurde. Mais si elle en possède, il existera quelque chose de

72. I, 162-166, pp. 84-86 (trad., p. 89).

73. I, 167-170, pp. 86-88 (trad., pp. 89-90).

74. I, 171, p. 88 (p. 90).

75. I, 173 (*ibid.*).

76. I, 175, p. 90 (trad., p. 91). « Car, de même que nous ne dirions pas que le pilier est tempérant, de même nous sommes amenés à nier que Dieu soit tempérant (*ibid.*).

77. *Ibid.*

meilleur que Dieu » (la vertu est meilleure que celui qui la possède) ; et Dieu, ayant une lacune, « sera dans un état défectueux et périssable. Or, s'il n'y a aucun intermédiaire (*μεταξύ*) entre les opposés (*αντικειμένωι*) et s'il apparaît que Dieu ne tombe sous ni l'un ni l'autre des opposés, on doit soutenir que Dieu n'existe pas »⁷⁸.

Le même raisonnement peut être appliqué au fait qu'il est également absurde (*ἄτοπον*) de dire que Dieu est dépourvu de parole (ce qui est « en conflit avec les notions communes »), et qu'il est doué de parole (auquel cas il devrait posséder les organes de la parole !) ⁷⁹.

Enfin, Sextus Empiricus évoque les « sorites » de Carnéade, qui se réfèrent aux divinités du Panthéon hellénique : si Zeus est un Dieu, Poséidon (son frère) le sera aussi. Si Poséidon est Dieu, Achelouïs (fleuve) le sera aussi, et donc aussi le Nil, et tous les fleuves, et donc toutes les rivières et les torrents ; or les rivières ne sont pas des dieux : donc Zeus ne l'est pas non plus. « Or s'il y avait eu des dieux, Zeus aurait été un dieu ; donc il n'y a pas de dieux ». Une telle argumentation peut prendre des formes multiples ⁸⁰.

Devant la diversité de ces arguments pour ou contre l'existence des dieux, le Sceptique ne peut que suspendre son jugement (*ἐποχή*), soutenu en cela par la divergence de vues des gens du commun (et non plus seulement des philosophes « dogmatiques ») au sujet des dieux. A cette discordance des arguments philosophiques et des croyances communes s'ajoute « l'affabulation des théologiens et des poètes, qui est pleine de toutes sortes d'impiétés »⁸¹, et constitue une raison de plus de suspendre son jugement⁸². Le scepticisme est une sorte d'agnosticisme spéculatif réclamant la suspension du jugement d'existence.

78. I. 177 (*ibid.*).

79. I. 178 (*ibid.*). Du reste, si Dieu use de la parole, il converse ; mais en quelle langue ? Et pourquoi celle-ci plutôt que celle-là ? etc. (I, 179, pp. 90-92 ; trad., pp. 91-92).

80. Voir I, 182 ss. (pp. 92 ss.).

81. I. 192, p. 96 (trad., p. 94).

82. Sextus Empiricus passe ensuite à « une dialectique encore plus sceptique », visant à montrer que « ce qu'on dit de la matière passive ne se prête pas moins au doute ce qu'on dit de la cause active » (I. 194). Cette démonstration correspond en partie aux chapitres des *Hypotyposes* auxquels il est fait allusion ci-dessus (p. 144), portant sur la cause et sur la question de savoir si quelque chose peut être cause de quoi que ce soit.

Il est facile de constater que les vrais arguments élaborés par Platon et Aristote sont absents. Le scepticisme ignore complètement ce qu'est la philosophie première d'Aristote, et ce qu'est la dialectique de Platon. Il se situe face au dogmatisme stoïcien, et demeure au même niveau. Il voudrait se situer au delà des Stoïciens et des athées, être comme leur arbitre ; mais il ne se situe pas vraiment au delà.

L'intérêt de Sextus Empiricus est d'avoir donné comme un résumé synthétique des divers arguments pour ou contre l'existence des dieux. En cela même il est un témoin précieux.

7. ÉCLECTISME PHILOSOPHIQUE. EFFORT DE SYNTHÈSE AU NIVEAU D'UNE TRADITION RELIGIEUSE

Cicéron (106-43 avant J.-C.)

Les écrits philosophiques de Cicéron, grand admirateur de Poseidonios (son auteur préféré)¹, sont très représentatifs de l'éclectisme de son époque. Le début du *De natura deorum* est assez révélateur de la tournure d'esprit de son auteur :

En philosophie, beaucoup de choses ne sont pas encore absolument éclaircies ; mais surtout (...) la question de la nature des dieux est très obscure. Elle est [cependant] ce qu'il y a de plus beau pour faire connaître l'âme, et est nécessaire pour régler [ce qui concerne] la religion. (...) Dans cette question la plupart ont dit — ce qui est le plus vraisemblable et à quoi tous nous sommes arrivés sous l'impulsion de la nature — qu'il existe des

1. Cf. *De natura deorum*, I, XLIV, 123, éd. M. van den Bruwaene, p. 181 : « *familiaris omnium nostrum Posidonius...* »

Chez les latins du 1^{er} siècle avant Jésus-Christ, il faut évidemment mentionner Varron et sa division, passée ensuite chez Tertullien et chez saint Augustin (elle se trouve aussi chez Eusèbe de Césarée), des « trois genres de la théologie, c'est-à-dire de la science rationnelle des dieux » (*tria genera theologiae, id est rationis quae de diis explicatur* (*De civitate Dei*, VI, 5, 1, Bibl. aug. vol. 34, p. 65). Cette division tripartite de Varron (qui n'est du reste ni de lui, ni de Mucius Scaevola, qu'il cite, mais qui pourrait être de Panétius ou de Posidonius et qui, en tout cas, est d'origine stoïcienne), distingue la théologie « physique » (celle des philosophes), la théologie « mythique » (celle de poètes) et la théologie « civile » (celle des législations propres à chaque cité). Calquées sur le grec (*φυσική, μυθική* et probablement *πολιτική*), ces trois expressions sont rendues en latin par *physica* ou *naturalis*, (cf. *De civ. Dei*, loc. cit., pp. 64-66 ; VI, 6, 2, pp. 72-74 ; et VII, 23, 2, pp. 182 et 184 ; VIII, 1, p. 228), *mythica* ou *fabulosa*, et *civilis*.

Sur cette division de la théologie, nous ne pouvons que renvoyer aux études approfondies de P. Boyancé (*Sur la théologie de Varron*, paru dans la *Revue des Etudes anciennes*, puis repris dans *Etudes sur la religion romaine*, pp. 252 ss.) et de J. Pépin (*La « théologie tripartite » de Varron*, paru dans la *Revue des Etudes augustiniennes*, puis repris dans *Mythe et allégorie*, pp. 276 ss.). Sur ce que saint Augustin dit lui-même de la « théologie naturelle », voir fasc. II.

Ainsi, comme l'a noté W. Jaeger, « l'idée d'une *théologie naturelle* ne prit pas naissance par opposition à celle d'une théologie surnaturelle, totalement ignorée du monde antique » (*La naissance de la théologie*, Introduction, p. 8). « La théologie naturelle était le domaine des philosophes : c'était la théorie de la nature du divin pour autant qu'il se révèle dans la nature des choses » (*loc. cit.*, p. 9).

dieux. Protagoras dit qu'il en doute, Diagoras de Mélos et Théodore de Cyrénaïque pensent qu'il n'y en a pas du tout. Quant à ceux qui ont affirmé que les dieux existent, ils sont dans une telle variété et une telle dissension qu'il serait difficile de dénombrer leurs opinions².

Suivant la méthode de la Nouvelle Académie, Cicéron va exposer et examiner ces opinions diverses, principalement celles des Epicuriens et celles des Stoïciens, en montrant le pour et le contre, sans se prononcer lui-même nettement sur aucune d'elles³. Non que Cicéron mette en doute l'existence des dieux — puisqu'il la considère même comme « gravée » naturellement dans l'âme de l'homme⁴ —, ni qu'il conteste la religion de Rome ; ce sont les opinions des philosophes qui sont en cause. Les unes sont à rejeter (celles des Epicuriens) parce qu'elles nient la Providence ; les autres sont à critiquer (celles des Stoïciens)

2. *De natura deorum*, I, I, 1-2 ; éd. M. van den Bruwaene, pp. 48-50 (traduction modifiée). Le problème de l'âme humaine et celui de la religion intéressent Cicéron beaucoup plus que celui de l'existence des dieux ; et en ce qui concerne ceux-ci, la grande question, pour lui, est celle de la Providence : voir *loc. cit.*, p. 50.

3. Comparant en détail le livre II du *De natura deorum* au premier des deux traités de Sextus Empiricus contre les « physiciens » (*φυσικοί*), et soulignant qu'ils présentent, non pas seulement des similitudes matérielles, mais une similitude formelle entre leurs collections de syllogismes, le P. Festugière conclut, en accord avec K. Reinhardt, que Cicéron et Sextus Empiricus (ainsi que Théon dans ses *Progymnastica*) « n'ont pas copié un ouvrage bien défini d'un auteur unique, mais (...) suivent une tradition d'origine évidemment scolaire ; ils ont puisé dans l'une ou l'autre de ces collections de syllogismes, susceptibles de s'augmenter à l'infini, qui constituaient un matériel pour les disputes où l'on soutenait tour à tour le pour et le contre. Or cette méthode de dispute est propre à la Nouvelle Académie. Arcésilas, nous dit-on, faisait soutenir une thèse par l'un de ses disciples, après quoi il soutenait lui-même l'antithèse. Carnéade se chargeait à lui seul de la thèse et de l'antithèse, et l'on sait de reste combien les deux conférences qu'il prononça à Rome, en 156/5, pour et contre la justice (...), eurent de retentissement dans l'antiquité » (*La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, p. 414). Sur les sources du livre II du *De natura deorum*, voir l'édition du *De natura deorum* de A.S. Pease, livre I, pp. 45-48. Voir d'autre part P. BOYANCÉ, *Les preuves stoïciennes de l'existence des dieux d'après Cicéron*. P. Boyancé estime « bien peu fondée » « la thèse de K. Reinhardt suivie par le P. Festugière qui cherche du côté de 'thèses académiciennes' la source de Cicéron » (*art. cit.*, p. 48).

4. Voir *De natura deorum*, II, 4, 12-5, 13 : « Il est inné en tous, et comme gravé dans l'âme, qu'il existe des dieux. Quels sont-ils ? On varie sur ce point ; qu'ils existent, personne ne le nie » (*Omnibus enim innatum est, et in animo quasi insculptum, esse deos. Quales sint, varium est : esse, nemo negat*). Cicéron ajoute que pour Cléanthe, il y a quatre causes du fait que « les notions des dieux ont été formées dans les âmes des hommes » (*quattuor de causis dixit in animis hominum informatas deorum esse notiones*). Voir ci-dessus, pp. 108-109. Voir aussi p. 135, note 9 (à propos d'Epicure), et les objections mises dans la bouche de l'Académicien Cotta, qui, sans rejeter l'existence même des dieux, nie la valeur de l'argument par le *consensus* universel et invoque le témoignage de Diagoras, qui niait ouvertement les dieux, ainsi que celui de Protagoras, qui refusait de se prononcer : *De nat. deorum*, I, XXII-XXIII ; éd. van den Bruwaene, pp. 124-126 ; cf. ci-dessus, pp. 35. ss.

parce qu'elles sont trop dogmatiques. La position de Cicéron lui-même n'est pas vraiment philosophique. S'il affirme nettement que les dieux existent, il semble que ce soit uniquement, en ce qui le concerne lui-même, sur la base des traditions religieuses des anciens ⁵.

Nous ne nous arrêterons donc pas ici à la position de Cicéron qui n'a, du point de vue philosophique, qu'un intérêt médiocre ⁶. Le livre II du *De natura deorum*, où sont exposés longuement les arguments en faveur de l'existence des dieux, ce que l'on peut dire de leur nature, et les preuves de l'existence de leur Providence à l'égard du monde, a du reste été analysé en détail par le P. Festugière ⁷ et, d'une manière très

5. Voir *De nat. deorum*, III, 2, 5 ; III, 3, 7 ; III, 4, 9. En matière de religion, note le P. Festugière, « ce n'est pas sur des opinions philosophiques que Cotta et Cicéron se décident en dernier ressort : le dernier critère n'est pas là, mais dans la foi traditionnelle. Et c'est d'après cette foi traditionnelle qu'ils jugeront les opinions des sages. Si ces opinions ruinent la Providence, elles sont fausses ; elles sont vraies dans le cas contraire, et c'est pourquoi, malgré le tour dogmatique qui leur en déplaît, le stoïcisme leur paraît plus vraisemblable » (*op. cit.*, p.381 ; cf. p. 379 : « cette ferme attitude est de l'ordre de la foi, non du raisonnement »). Ailleurs, le P. Festugière n'hésite pas à affirmer que, « hormis une crise assez brève d'angoisse et de mysticisme après la mort de sa fille Tullia », Cicéron « paraît s'être rangé naturellement à l'attitude agnostique de la Nouvelle Académie en ce qui touche l'Inconnaissable » (*La révélation...*, I, p. 11). Peut-on vraiment, comme le fait V. Guazzoni Foà, voir dans la « doctrine philosophique » de Cicéron la jonction entre la pensée grecque et la pensée chrétienne ? (voir V. GUAZZONI FOÀ, *Il pensiero ciceroniano, anello di congiunzione tra ellenismo e cristianismo*). Peut-on dire que Cicéron « sent et pense quasi chrétiennement » (*art. cit.*, p. 209) ? Voir aussi, du même auteur, *I fondamenti filosofici della teologia ciceroniana*. Voir d'autre part M. VAN DEN BRUWAENE, *La théologie de Cicéron*.

6. Tel n'était pas l'avis d'Abélard, qui, comme nous le verrons plus loin, considère Cicéron comme « le plus grand des philosophes latins » et ne retient, de tous les arguments des philosophes en faveur de l'existence de Dieu, qu'un passage du *De inventione rhetorica* où Cicéron se propose, non pas de démontrer l'existence des dieux, mais simplement de montrer en quoi consiste cette sorte d'argumentation qu'on appelle *ratiocinatio* (voir *De inventione rhetorica*, I, 34 ; cité dans le fasc. II).

7. Voir *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, ch. 13 : *Le témoignage de Cicéron sur la religion cosmique*, pp. 384 ss. En ce qui concerne la partie du livre II traitant de la Providence, le P. Festugière souligne l'emprunt fait par Cicéron « à un traité continu sur la Providence qui, par le mouvement de la pensée, par la gravité et comme la solennité du tour, est dans la ligne authentique du *Timée* de Platon, du *περί φιλοσοφίας* d'Aristote et même de l'hymne à Zeus de Cléanthe. Il est possible, comme le veut K. Reinhardt, que l'auteur de ce traité ait été Posidonius » (*op. cit.*, p. 416). L'idée fondamentale que l'on retrouve en tous ces extraits « posidoniens » est celle de « sympathie » : « le monde est un organisme unifié (...), et un tel organisme se reconnaît à ceci que tout ce qui en affecte une partie affecte les autres parties » (*ibid.*). L'idée de « sympathie » remonte certes à l'ancien stoïcisme ; mais elle est ici étendue à tous les êtres de la nature. « La doctrine de la sympathie universelle s'est enrichie par l'observation des faits de la nature qui, depuis les *Enquêtes sur les animaux* d'Aristote, est un des traits de l'âge hellénistique. (...) du même coup, la religion cosmique a elle aussi élargi son domaine. C'est sans doute la Nature qui dépose en tous les êtres d'ici-bas les vertus occultes d'où dépendent sympathies et antipathies. Mais cette Nature qui pourvoit au bien de tous, cette

différente, par Pierre Boyancé⁸. Nous ne pouvons que renvoyer ici à ces analyses⁹.

Ajoutons que, dans les *Tusculanes*, dont la rédaction est de peu antérieure à celle du *De natura deorum*, Cicéron déclare très nettement que l'argument le plus solide que l'on puisse apporter pour expliquer « pourquoi nous croyons qu'il existe des dieux » (*cur deos esse credamus*), est

Nature-Providence est identique à Dieu. (...) En conséquence, Dieu est réellement partout. Il est au ciel sans doute, je veux dire que c'est le spectacle du ciel qui mène le plus immédiatement à la connaissance de la Raison universelle. Mais on se rend compte maintenant que le spectacle des choses terrestres n'est pas moins instructif. Dieu est dans le vermisseau, dans la fleur, dans le plus humble vivant. Cette force secrète qui de la petite graine fait un arbre, ou qui transforme la chenille en chrysalide et celle-ci en papillon, ce sûr instinct qui fait découvrir à l'animal l'herbe qui le guérira ou pousse l'oiseau à mettre dans son nid telle plante qui éloigne le rapace (...) n'est pas moins admirable, ne témoigne pas moins d'un conseil et d'une prévoyance que la force qui meut les astres. Tout est divin dans le monde, Dieu se montre partout » (*op. cit.*, p. 423).

8. Voir P. BOYANCÉ, *Les preuves stoïciennes de l'existence des dieux d'après Cicéron*, pp. 49 ss.

9. Nous avons d'autre part cité ou mentionné un certain nombre des arguments exposés par Cicéron, soit à propos de l'auteur présumé de l'argument, soit à propos d'auteurs plus tardifs (Pères de l'Église ou théologiens) qui ont à leur tour repris l'argument. Voir notamment ci-dessus, p. 106, note 14 (Zénon) ; pp. 108-109 (Cléanthe) ; pp. 110-111, note 32 (Chrysippe) ; voir aussi fasc. II (Abélard citant Cicéron et Ulrich de Strasbourg citant un argument attribué par Cicéron à Aristote). Relevons seulement ici — sans vouloir, encore une fois, en faire l'analyse (voir à ce sujet P. BOYANCÉ, *Les preuves stoïciennes...*, pp. 60 ss.) — un argument qui pourrait être inspiré du *Peri philosophias* d'Aristote, mais qui a été également attribué à Cléanthe : cf. ci-dessus, p. 149) et que l'on appellera par la suite argument « par les degrés d'être ». Cicéron l'exprime sous diverses formes, dont l'une, qui est attribuée à Chrysippe et qui fait intervenir aussi un ordre (l'inférieur est pour le supérieur) a été citée plus haut (p. 111, note 32). Il l'exprime également sous la forme suivante : si l'on veut s'élever des natures les plus imparfaites jusqu'aux natures les plus parfaites, on parviendra « nécessairement à la nature des dieux » (*De nat. deorum*, II, 12, 33). Au premier degré en effet, nous trouvons les plantes, qui ne peuvent que se nourrir et croître ; ensuite viennent les bêtes, qui sont douées de sens et de mouvement, qui se portent vers ce qui leur est bon et se détournent de ce qui leur nuit ; puis vient l'homme, qui, en plus, possède la raison qui dirige tous les appétits de l'âme. Enfin, le « quatrième degré » est celui des êtres qui sont naturellement bons et sages, qui possèdent, dès le commencement, une « raison droite » supérieure à celle de l'homme et qui doit donc « être attribuée à Dieu » — lequel est ici identifié au monde et à la nature —, « en qui il est nécessaire qu'existe cette raison parfaite et absolue » (II, 13, 35-36). Cicéron le confirme en disant qu'on ne peut pas nier qu'en toute ordre de réalités, il y a un extrême et un parfait. Si donc toutes les réalités ont leur perfection, à laquelle des forces étrangères peuvent les empêcher de parvenir, il doit y avoir dans la nature quelque chose de parfait, à quoi, cette fois, rien ne peut faire obstacle, puisque la nature universelle contient en elle-même toutes les autres natures. Il est donc nécessaire qu'existe un quatrième degré, un degré suprême, qui est la nature ou le monde dans sa totalité — ce qui implique nécessairement que le monde soit intelligent et sage (II, 13, 36). Après avoir confirmé cette preuve par l'absurde (si le monde, reconnu comme absolu-

qu'il n'y a pas de nation si barbare, pas d'individu au monde si sauvage, dont l'esprit ne soit pénétré de l'opinion [qu'il existe] des dieux (*cujus non imbuerit deorum opinio*). Bien des gens se font des dieux une idée fausse (...) tous cependant estiment qu'il existe une puissance et une nature divine ; et ce n'est pas là le résultat d'une entente, d'une décision prise en commun ; il ne s'agit pas d'une opinion accréditée par les institutions ou par les lois ¹⁰.

De ces dieux, quel sont les propriétés ? L'immortalité, la sagesse, l'invention, la mémoire ¹¹, qui sont de si grandes choses que « même en Dieu on ne peut en concevoir de plus grandes » ¹². « Dieu, tel que nous le concevons, ne peut être conçu (*intelligi*) autrement que comme un esprit indépendant et libre, exclusif de toute composition mortelle, qui connaît tout, qui meut tout et est lui-même doué d'un mouvement éternel » ¹³. Nous avons, dit encore Cicéron, comme une « prénotion »

ment parfait, n'est pas intelligent et sage, il est inférieur à l'homme ; pour ne pas être aculé à cette absurdité, il faut affirmer que le monde, de toute éternité, est sage, et donc qu'il est dieu ; du reste, rien, hormis lui seul, ne possède cette perfection suprême et totale : cf. 13, 36-37), Cicéron expose l'argument sous une autre forme, celle qui est attribuée à Chrysippe. Il attribue ensuite à Aristote l'argument suivant : la terre, l'eau et l'air produisent des vivants ; il serait donc absurde que l'éther, qui est la partie de l'univers la plus capable d'en produire, n'en produise pas. Les vivants qui occupent l'éther sont les astres ; et puisque l'éther est la région la plus pure et la plus subtile de l'univers, et qu'elle est éternellement en mouvement, les vivants qu'elle produit seront les plus excellents, les plus doués de sensibilité et d'intelligence – intelligence dont la principale preuve est l'ordre qu'ils conservent dans leurs mouvements, lesquels sont des mouvements volontaires, et non contraints (voir 15, 42-16, 44).

10. *Tusculanes*, I, 13, 30, p. 21. Cet argument est introduit non pas pour lui-même, mais relativement à la preuve de l'immortalité de l'âme.

11. *Op. cit.*, 26, 65, p. 41 : « Quid autem divina ? Vigere, sapere, invenire, meminisse. »

12. *Loc. cit.*, p. 40 : « Quid est enim memoria rerum et verborum ? Quid porro inventio ? Perfecto id, quo ne in deo quidem quicquam majus intellegi potest ». Ce type de formule, que l'on retrouvera chez Sénèque (ci-dessus, p. 116), puis chez saint Augustin, et qui connaîtra par la suite une telle fortune, se rencontre à diverses reprises chez Cicéron. Ainsi, reprenant une idée de Panétius, Cicéron affirme : « il n'y a rien de plus grand que [le fait que] le monde soit si stable, et qu'une telle cohésion assure sa permanence, qu'on ne puisse rien imaginer de plus approprié » (*nihil majus, quam quod ista stabilis est mundus atque ita cohaeret ad permanendum, ut nihil ne excogitari quidem possit aptius*) (*De natura deorum*, II, 45, 115 ; voir aussi *De officiis*, 3, 36 : « quibus nihil (...) foedius excogitari potest »).

13. 27, 66, p. 42. L'âme humaine est du même « genre » et de la même « nature » (*ibid.*). Cf. 26, 65, p. 41 : « l'âme aussi, selon moi, est divine ». Cicéron fait ici appel à la « cinquième nature » d'Aristote, qui est, dit-il, « commune aux dieux et aux hommes » (*ibid.*). Plus loin, Cicéron reprend, mais en l'inversant, un argument que Xénophon avait attribué à Socrate. Le fait que les dieux soient invisibles, disait Xénophon, ne doit pas faire conclure à leur inexistence, puisque l'âme, qui dirige le corps, est invisible elle aussi (cf. ci-dessus, p. 43 et note 146). Cicéron, lui, se sert de la preuve de l'existence d'un Dieu invisible pour confirmer l'existence et le caractère divin de l'esprit humain. Voir *Tusculanes*, I, 27,67-28, 70, vol. I, pp.42-44 : reprenant les arguments stoïciens, il évoque d'abord la beauté du ciel, les mouvements des astres et l'ordre des saisons (pp.42-43), puis la finalité qui règne dans la nature : « Quand

de Dieu : il doit être doué d'une âme, et il ne doit y avoir dans la nature rien de plus excellent que lui ; or le monde est tel : le monde est donc dieu ¹⁴.

Dans le traité *Des lois*, Cicéron montre que s'il y a entre les dieux et les hommes communauté de loi, si bien qu'« il faut regarder tout cet ensemble du monde comme une Cité unique appartenant en commun aux dieux et aux hommes » (thèse bien stoïcienne), c'est parce qu'il y a d'abord, entre l'homme et Dieu, une première association (*societas*) qui consiste en ce qu'ils possèdent l'un et l'autre la raison ¹⁵, qui est « ce qu'il y a de plus divin dans tout le ciel et sur toute la terre » ¹⁶. L'âme de l'homme est un don qu'il a reçu des dieux, si bien que l'on peut parler d'une parenté de race, de *genus* (*agnatio*, correspondant au grec *συνγένεια*)¹⁷. « C'est pourquoi, parmi tant d'espèces, il n'y a pas un être vivant, en dehors de l'homme, qui ait quelque connais-

nous voyons une multitude d'animaux, les uns pour nous nourrir, les autres pour cultiver nos champs, d'autres pour nous traîner, d'autres pour nous vêtir, et enfin l'homme lui-même dont la fonction est pour ainsi dire de contempler le ciel et d'honorer les dieux, tandis que les terres et les mers sont au service de ses besoins ; quand, dis-je, on voit de ses yeux ces merveilles et mille autres spectacles semblables, peut-on douter de l'existence d'un être dont la direction s'étend à toutes ces choses et qui est, si elles ont eu un commencement comme le croit Platon, le réalisateur (*effector*), si elles ont toujours existé comme le veut Aristote, l'administrateur (*moderator*) d'une si grande œuvre ? Il en est de même de l'esprit (*mens*) : tu as beau ne pas le voir, de même que tu ne vois pas Dieu, cependant et de même que tu reconnais Dieu à ses œuvres (*ut deum agnosceis ex operibus ejus*), ainsi, à la mémoire, à l'invention, à la rapidité de son mouvement, à toute la beauté de sa vertu, il te faut reconnaître le caractère divin de l'esprit [humain] » (pp. 43-44).

14. *De natura deorum*, II, 17, 45. Là encore, relevons la formule : « cum tale esse deum certa notione animi praesentiamus, primum ut sit animans, deinde ut in omni natura nihil eo sit praestantius, ad hanc praesensionem notionemque nostram nihil video quod potius accomodem quam ut primum hunc ipsum mundum, quo nihil excellentius fieri potest, animantem esse et deum judicem ». Cf. II, 17, 46 : Epicure est d'avis qu'il existe des dieux, parce qu'il est nécessaire qu'il existe une certaine nature éminente [en comparaison] de laquelle il n'y ait rien de meilleur » (*placet enim illi esse deos, quia necesse sit praestantem esse aliquam naturam qua nihil sit melius*). Voir aussi I, 18, 47, et surtout III, 8, 20 : « puisqu'il n'y a rien de plus éminent que Dieu, vous ne doutiez pas que le monde fût dieu, puisqu'il n'y a dans la nature rien de meilleur que le monde ; il faut seulement que nous puissions le penser doué d'une âme... » (*cum deo nihil praestantius esset, non dubitabas quin mundus esset deus, quo nihil in rerum natura melius esset ; modo possemus eum animantem cogitare*). Voir également II, 13, 35 (argument par les degrés de perfection) : « on ne peut pas dire qu'il n'existe pas, en tout ensemble organisé de réalités, quelque chose d'ultime et de parfait » (*neque enim dici potest in ulla rerum institutione non esse aliquid extremum atque perfectum*).

15. *Des lois*, I, 7, 23, p. 13.

16. *Loc. cit.*, 22.

17. I, 8, 24, p. 24.

sance de la divinité, et d'autre part, chez les hommes, il n'est pas de nation, tant civilisée que sauvage, qui, même si elle ignore ce qu'elle doit tenir pour dieu, ne sache cependant qu'elle doit en avoir »¹⁸.

Rappelons enfin que le *Songe de Scipion* développe le thème, cher à l'époque hellénistique et gréco-romaine, de la montée de l'âme à travers le cosmos, « jusqu'en un lieu d'où elle découvre la beauté des choses célestes et s'abîme dans cette contemplation »¹⁹.

Le De mundo (milieu du 1^{er} siècle avant Jésus-Christ)

Composé probablement par un péripatéticien ayant subi fortement l'influence de Poseidonios, le *De mundo* a été, jusqu'à la Renaissance, attribué à Aristote²⁰. Nous n'en ferons pas ici une analyse détaillée, celle-ci ayant déjà été faite par le P. Festugière²¹. « Monument typique du dogmatisme éclectique »²², il ne nous apporte du reste pas grand-

18. *Ibid.*

19. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation...*, II, p. 442. Le P. Festugière considère que le *Songe de Scipion* « n'est qu'une mosaïque de lieux communs, le seul trait proprement cicéronien consistant en la couleur bien romaine dont l'auteur revêt tout le morceau » (*op. cit.*, p. 458). P. Boyancé, qui critique assez vivement le P. Festugière sur ce point comme sur beaucoup d'autres, fait observer que si cette œuvre est, de fait, peu originale, il reste encore « à expliquer l'admiration qui a valu au *Songe* les commentaires des néoplatoniciens latins ; d'autre part et surtout il reste à suivre de près les fortunes de ces thèmes qu'il est dangereux de déclarer trop vite usés » (P. BOYANCÉ, *Le Dieu cosmique*, p. 305). Voir aussi, du même auteur : *Études sur le Songe de Scipion ; Études sur l'humanisme cicéronien ; La religion astrale de Platon à Cicéron*.

20. Le P. Festugière voit dans le *De mundo* « un produit de cette *Koinè* spirituelle (...) dont la caractéristique est de faire prédominer la théologie sur la philosophie, et, par suite, de s'attacher presque exclusivement à certaines notions très générales sur Dieu, le monde et l'homme, qui constituent comme un fond commun à toutes les écoles. Il est visible que l'auteur subordonne les considérations scientifiques à certaines vues religieuses sur le monde, son unité, son harmonie, et l'action que Dieu y exerce. Le monde n'est pas tant étudié pour lui-même que comme un moyen d'aller à Dieu, de reconnaître la providence et le gouvernement de Dieu. C'est là le thème constant de la philosophie populaire à l'époque gréco-romaine. Et cette philosophie populaire a régné sans changement depuis le début de l'ère chrétienne jusqu'à la fin des Antonins. Elle est identique chez Sénèque et chez Pline, chez Epictète et chez Maxime de Tyr, chez Philon et dans les traités 'monistes' du Trismégiste » (*La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, pp. 478-479). Le P. Festugière désigne ici par le terme « monistes » les traités du *Corpus hermeticum* où Dieu est atteint à partir du *cosmos*, pour les distinguer de ceux où la vue du monde matériel, considéré comme mauvais, ne peut qu'éloigner de la connaissance de Dieu : cf. ci-dessous, p. 168, note 45.

21. Voir *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, ch. 14, pp. 460 ss. Voir également *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, pp. 226 ss.

22. *La révélation...*, II, p. 513.

chose de nouveau. A côté de certains éléments aristotéliens²³, nous y retrouvons la plupart des thèmes développés par le stoïcisme : la beauté et l'ordre du monde, en particulier l'harmonisation des contraires, qui oblige à poser l'existence d'une cause de cet ordre²⁴, la comparaison de Dieu au chef d'une armée, d'une cité ou d'une maison²⁵, au pilote d'un navire²⁶, etc., la mise en parallèle de l'invisibilité de Dieu et de celle de l'âme :

l'âme, bien qu'invisible, se laisse voir à ses œuvres : car c'est à elle qu'est due l'invention de tout ce qui règle la vie humaine, c'est elle qui en dispose et maintient l'ordonnance. (...) Voilà donc aussi ce qu'il faut se dire au sujet de Dieu, qui est le plus puissant quant à la force, le plus noble d'aspect quant à la beauté, immortel quant à la vie, le plus excellent quant à la vertu : que, tout en demeurant invisible à toute nature mortelle, il ne se laisse pas moins voir à partir de ses ouvrages. En effet les phénomènes, tous ceux qui se produisent dans l'air comme sur la terre et dans l'eau, on peut bien dire qu'en toute réalité ils sont l'œuvre de Dieu qui règne sur le monde. (...) Dieu ressemble vraiment, s'il est permis d'offrir une comparaison un peu basse, à ce qu'on appelle la clé de voûte dans les cintres, laquelle, située au milieu du cintre, au point de jonction des deux parties, conserve en équilibre et en bon ordre toute l'architecture du cintre et lui assure la stabilité²⁷.

C'est la constatation de cet ordre régnant dans un monde composé de contraires — ordre qui assure sa conservation — qui oblige à affirmer l'existence de « la Cause qui maintient ensemble l'univers »²⁸ :

23. Le P. Festugière relève, à la suite de Zeller, les éléments aristotéliens (ou « platonico-aristotéliens ») et les thèmes stoïciens : voir *op. cit.*, pp. 512-513.

24. Voir *De mundo*, V, 396 a 33 ss. (partiellement cité ci-dessous).

25. Voir *op. cit.*, VI, 398 a 6 ss.

26. VI, 400 b 6 ss. : « En résumé, ce qu'est sur un navire le pilote, sur un char le cocher, dans un chœur le coryphée, dans une cité le législateur, dans un camp le général, voilà ce qu'est Dieu dans le monde, sauf en la mesure où, pour les uns, commander est chose fatigante qui entraîne bien du mouvement et bien des soucis, au lieu que Dieu n'y éprouve ni peine ni fatigue et qu'il n'en résulte pour lui aucun affaiblissement corporel... » — *Le De mundo* a été traduit par J. Tricot ; mais nous citerons ici, à quelques exceptions près, la traduction donnée par le P. Festugière dans *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, pp. 468 ss.

27. VI, 399 b 14-34.

28. VI, 397 b 10 : *συνεκτική αιτία*, que le P. Festugière traduit ailleurs par « la cause qui comprend en soi tous les êtres » (voir *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, p. 227). J. Tricot traduit : « la cause constitutive de la totalité des choses » (*Du monde*, p. 195). Le P. Festugière note que l'expression se trouve chez l'astrologue Vettius au II^e siècle après J.-C. (*L'idéal...*, *loc. cit.*, note 7).

A la vérité, on s'est demandé avec surprise comment il peut jamais se faire que le monde, alors qu'il est constitué de principes contraires, je veux dire d'éléments secs et humides, froids et chauds, n'ait pas été depuis longtemps détruit et réduit à néant. C'est comme si l'on se demandait comment une cité peut durer, alors qu'elle est constituée de classes d'hommes les plus contraires, je veux dire de pauvres et de riches, de jeunes et de vieux, de faibles et de forts, de mauvais et de bons. On méconnaît que c'est là justement ce qu'il y a toujours eu de plus admirable dans la concorde politique, qu'elle réalise une disposition une avec du multiple (...). Peut-être bien la nature a-t-elle du penchant pour les contraires, et est-ce de cela même qu'elle tire l'harmonie, et non pas des semblables (...). Sur ce point d'ailleurs, l'art paraît imiter la nature et faire de même. C'est en mêlant les éléments des couleurs (...), que la peinture crée des représentations qui s'accordent aux originaux, c'est en fondant ensemble les sons aigus aux graves, les longs aux brefs, que la musique, avec des voix diverses, produit une harmonie unique (...). De même donc une harmonie unique, par le mélange des principes les plus contraires, a ordonné la composition de l'univers, je veux dire du ciel, de la terre et du monde entier. En effet, le sec ayant été mêlé à l'humide, le chaud au froid, le léger au lourd, et parallèlement le droit au circulaire, une seule et même puissance qui pénètre à travers toutes choses a disposé en ordre la terre entière avec la mer, l'éther avec le soleil, la lune et l'ensemble du ciel ; à l'aide d'éléments séparés et hétérogènes, l'air et la terre, le feu et l'eau, elle a façonné tout l'univers et l'a embrassé sous une même surface sphérique, et, forçant les natures les plus contraires à s'accorder mutuellement en lui, elle en a tiré le moyen d'assurer la conservation du Tout. La cause de cette conservation est l'accord des éléments, et la cause de cet accord est leur équilibre, le fait qu'aucun d'eux n'est plus puissant qu'un autre...²⁹.

L'auteur du *De mundo* insiste de nouveau sur l'harmonie à propos des mouvements des astres :

l'harmonie unique résultant du concert et de la marche mesurée de tous les corps célestes provient d'une même cause et aboutit à une même fin, et c'est au sens vrai qu'elle a fait nommer l'univers un ordre (*κόσμος*) et non pas un désordre (*ἄκοσμος*). De même que, dans un chœur, quand le coryphée a le premier entonné le chant, tout le chœur (...) fait suite à l'intonation et, par le mélange des voix diverses (...), fait une seule harmonie concertante, ainsi en va-t-il du Dieu qui gouverne l'univers³⁰.

29. V, 396 a 33-397 a.

30. VI, 399 a 12-19.

Cependant — et là l'auteur du *De mundo* se sépare du stoïcisme — la « Cause qui maintient ensemble l'univers » ne lui est pas immanente. Si « tout vient de Dieu et a été constitué par Dieu », de sorte qu'« il n'y a point de nature qui existe par elle-même en se suffisant à elle-même, une fois qu'elle a été privée de la force conservatrice qui dérive de Dieu »³¹, « si Dieu est bien réellement le conservateur et le générateur (γενέτωρ) de tout ce qui, de quelque façon que ce soit, est accompli dans ce monde visible »³², il faut néanmoins maintenir que Dieu lui-même est « au-dessus » de ce monde ; et que si « quelques-uns des anciens » ont pu dire que ce monde était « plein de dieux »³³, cette affirmation « convient sans doute à la puissance divine, mais non pas à son οὐσία »³⁴. Car Dieu

a obtenu, quant à lui, la première place, la plus haute : de là vient qu'on le nomme le Très Haut, car, selon le poète, il a son siège « à la plus haute cime » du ciel entier³⁵.

Sa puissance est cause des êtres les plus distants³⁶, elle « circule à travers l'ensemble du monde »³⁷, mais lui-même « siège au sommet de l'univers »³⁸, et « sans se mouvoir lui-même, il guide harmonieusement l'univers, et toute l'ordonnance du ciel et de la terre est ainsi administrée »³⁹.

Cette transcendance est comprise de telle manière que, pour l'auteur du *De mundo*, Dieu ne s'occupe pas directement des choses de la terre. Siégeant au sommet du cercle le plus élevé, il ne doit pas — ce serait malséant — gouverner lui-même les êtres qui sont les plus éloignés de lui :

31. VI, 397 b 14-17.

32. *Ibid.*, 20-22.

33. Cf. ci-dessus, p. 19, note 43.

34. *De mundo*, VI, 397 b 19-20.

35. *Ibid.*, 24-26. *Iliade*, I, 499 (cf. ci-dessus, p. 10, note 3).

36. Cf. 398 a 3-4, cité ci-dessous, et 398 b 10.

37. VI, 398 b 8-9.

38. *Ibid.*, 398 b 8.

39. VI, 400 b 31-33. Cf. 400 a 3 ss. : « Dieu maintient l'équilibre et la conservation de l'univers » : mais « il n'est pas au milieu du monde, là où est située la terre et cette région trouble qui est la nôtre, mais (...) là-haut, par lui-même, il se trouve dans un lieu pur, que nous appelons, au sens vrai du mot, tantôt Ciel (οὐρανός) du fait qu'il est la frontière supérieure (ἔσθ' ὅρα τὸν ἔθω) du monde, tantôt Olympe (Ὀλυμποῖ) parce qu'il n'est tout entier que lumière (δ' ἄλολαμπή), à l'écart de toute obscurité et de tout mouvement désordonné tels qu'il s'en produit chez nous à cause des orages et de la violence des vents, comme le déclare le poète (...). Ce qu'appuie le témoignage du consentement universel, qui attribue à Dieu la région d'en

les effets les plus vifs de sa puissance se communiquent d'abord, en quelque manière, au corps le plus rapproché de lui, puis au corps qui vient après celui-ci, et ainsi de suite jusqu'aux lieux que nous habitons. Aussi la terre et les choses de la terre, étant le plus éloignées de l'influence bienfaisante issue de Dieu, paraissent-elles sans force, incohérentes et remplis d'un désordre extrême. Néanmoins, dans la mesure où le divin est naturellement capable de parvenir jusqu'à toute chose, il parvient également et aux lieux que nous habitons et aux lieux au-dessus de nous, qui, selon qu'ils sont plus ou moins proches ou plus éloignés de Dieu, ont plus ou moins de part à son influence. Il est donc préférable — c'est d'ailleurs ce qui convient et qui s'accorde le plus à Dieu — de se représenter que la puissance qui siège au ciel est cause de leur conservation même pour les êtres les plus distants, d'un mot pour la totalité des êtres, plutôt que d'admettre que, se répandant et fréquentant en des lieux où il ne lui est ni bien-séant ni décent de se commettre, elle se fasse elle-même l'artisan des choses de la terre ⁴⁰.

De ce texte, qui est d'ailleurs assez peu clair, les auteurs postérieurs, en particulier les Pères de l'Église, conclueront que dans la perspective du *De mundo* — supposé être d'Aristote — la Providence de Dieu ne s'étend pas à la région sublunaire. Ce sera là un des grands griefs que les Pères de l'Église feront à Aristote ⁴¹.

Cette éminente dignité de Dieu, qui le tient infiniment éloigné des choses de la terre, et où l'on voit percer une tendance à opposer Dieu et la terre, le Bien absolu et la région du mal, se retrouvera dans certains écrits hermétiques ⁴². De même l'unicité de Dieu, que l'auteur du *De mundo* affirme avec force ⁴³, tout en reconnaissant que Dieu « reçoit une multitude de noms (πολυωνυμός), car il en reçoit autant qu'il y a d'effets nouveaux dont il se montre la cause » ⁴⁴.

haut : de fait, nous élevons tous les mains vers le ciel quand nous faisons nos prières... ».
40. VI, 397 b 27-398 a 6.

41. Nous y reviendrons dans le fascicule II, à propos des Pères de l'Église.

42. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation...* II, pp. 514-515. Voir par exemple *Fragments extraits de Stobée (Corpus hermeticum)*, vol. III). XI, § 48, p. 57 : « Qu'est-ce que Dieu ? Un être immuable bon. Qu'est-ce que l'homme ? Un être muable mauvais ».

43. *De mundo*, VII, 401 a 12 : « Dieu est unique » (εἷς ὄν). Cf. ci-dessus, p. 16, note 30.

44. *De mundo*, VII, 401 a 12-13.

Le Corpus hermeticum (entre 100 et 300 après J.-C.)

Dans le *Corpus hermeticum*⁴⁵, l'existence de Dieu (invisible aux yeux du corps comme l'est à l'homme sa propre pensée⁴⁶), est affirmée à partir de la considération de l'ordre du monde :

Si donc tu veux voir Dieu, considère le soleil, considère le cours de la lune, considère l'ordonnance des astres. Qui est celui qui en maintient l'ordre ? Tout ordre en effet suppose une délimitation quant au nombre et au lieu. Le soleil, dieu suprême parmi les dieux du ciel, à qui tous les dieux célestes donnent le pas comme à leur roi et dynaste, oui, le soleil avec sa taille immense, lui qui est plus grand que la terre et la mer, supporte d'avoir au-dessus de lui, accomplissant leur révolution, des astres plus petits que lui-même. Qui révère-t-il ou qui craint-il, mon enfant ? Tous ces astres qui sont dans le ciel n'accomplissent-ils pas, chacun de son côté, une course semblable ou équivalente ? Qui a déterminé pour chacun d'eux le mode et l'amplitude de sa course ? (...) Qui est-ce qui a enfermé la mer dans ses limites ? Qui est-ce qui a assis la terre sur son fondement ? Car il existe quelqu'un, ô Tat, qui est le créateur et le maître (ποιητῆς καὶ δεσποτύης) de toutes ces choses. Il ne se pourrait en effet que ou le lieu ou le nombre ou la mesure fussent observés avec soin s'il n'existait quelqu'un qui les a créés. Tout bon ordre en effet suppose un créateur...⁴⁷.

45. En ce qui concerne le *Corpus hermeticum*, que l'on peut situer en gros entre 100 et 300 de l'ère chrétienne, nous ne pouvons que renvoyer aux études du P. Festugière, notamment dans le vol. II de *La révélation d'Hermès trismégiste*. Rappelons seulement, pour le situer, que les idées qui y sont exprimées sont, pour reprendre les termes d'A. D. Nock, « celles de la pensée philosophique grecque populaire, sous une forme très éclectique, avec ce mélange de platonisme, d'aristotélisme et de stoïcisme qui était alors si répandu : çà et là paraissent des traces de judaïsme et, probablement aussi, d'une littérature religieuse dont la source ultime est l'Iran : par contre, nulle marque évidente ni de christianisme, ni de néoplatonisme » (A. D. NOCK, *Préface à Hermès Trismégiste*, I, p. V). Le P. Festugière relève dans les écrits philosophiques hermétiques deux grandes tendances : l'une pessimiste — le monde est mauvais, le désordre y domine, et Dieu, qui ne peut être directement le créateur de ce monde, en est infiniment éloigné —, l'autre optimiste : « le monde est considéré comme beau : il est essentiellement un ordre (κόσμος). La région sublunaire elle-même manifeste cet ordre, par le retour des saisons, par la configuration harmonieuse de la terre et l'équilibre qui s'y fait entre les quatre éléments qui la composent, par la structure admirable des êtres vivants et en particulier de l'homme, par la subordination naturelle des plantes et des animaux à l'homme. Mais l'ordre apparaît surtout dans la région du feu ou de l'éther qui se trouve au-dessus de la lune. Là subsistent les astres, les planètes d'abord, (...) puis les astres fixes (...). Un tel ordre suppose un Ordonnateur : c'est là, pour l'hermétisme, une vérité d'évidence. En sorte que la vue du monde conduit naturellement à la connaissance et à l'adoration d'un Dieu demiurge du monde » (*La révélation...*, II, Préface, pp. X-XI).

46. Voir *Corpus hermeticum (Poimandrès)*, V, 2, p. 61.

47. *Loc. cit.*, 3-4, pp. 61-62. Le P. Festugière fait observer que le mode interrogatif familier à

Le thème développé dans ce passage du *Corpus hermeticum* (assez proche du *De mundo*, ainsi que de Cicéron⁴⁸), se retrouve à diverses reprises. L'accent est mis parfois sur « l'amitié et la combinaison des contraires »⁴⁹, et l'on affirme que tous les êtres « ne peuvent converger en un être unique sans quelqu'un qui les assemble. Il faut donc qu'un tel assembleur existe et qu'il soit absolument unique »⁵⁰. Ou bien l'auteur insiste sur l'aspect de manifestation de Dieu dans ses œuvres : « Vas-tu dire maintenant : 'Dieu est invisible' ? Ne parle pas ainsi : qui est plus manifeste que Dieu ? Il n'a tout créé que pour que tu le voies à travers (διὰ) tous [les êtres]... »⁵¹. Certains passages ont un caractère nettement panthéiste :

Dieu, lui, enveloppe tout et pénètre tout : car il est *ἐνέργεια* et *δύναμις*. Et il n'y a rien de difficile à concevoir Dieu, mon enfant. (...) Dieu est ceci, le Tout. Dans le Tout, il n'y a rien que Dieu ne soit pas. Dès lors aucun de ces prédicats, grandeur, lieu, qualité, figure, temps, ne peut être attribué à Dieu : car Dieu est tout ; et le Tout pénètre toutes choses et enveloppe toutes choses...⁵².

Mais Dieu n'est pas « visible » seulement dans l'univers ; il l'est aussi dans « cette divine image (*εἰκόνα*) qu'est l'homme »⁵³. Il semble toutefois que cette seconde voie n'apparaisse qu'une fois dans le *Corpus hermeticum*⁵⁴ :

Veux-tu contempler Dieu au travers aussi des êtres mortels (...), considère, mon enfant, comment l'homme est façonné dans le ventre maternel, examine avec soin la technique de cette production et apprends à connaître qui est celui qui façonne cette belle, cette divine image qu'est

la littérature judaïque (en particulier le *livre de Job*, XXXVIII-XXXIX), se rencontre aussi chez Epictète (*Entretiens*, IV, 1 : cf. ci-dessus, p. 122, note 79) et dans le *De mundo* (5, 397 a 5 ss.).

48. En particulier dans les *Tusculanes* : cf. ci-dessus, p. 161, note 13.

49. Voir XI, 6-8, pp. 149-150.

50. *Loc. cit.*, 7 et 8, p. 150.

51. XI, 22, p. 156 : cf. XIV, 3, p. 223.

52. XII, 20 et 22-23, pp. 182 et 183. Cf. IX, 9, p. 100 : « il n'y aura jamais un temps où quoi que ce soit des êtres sera abandonné : en effet, quand je dis 'des êtres' (*τῶν ὄντων*), je veux dire 'de Dieu' : car Dieu contient en lui-même tout ce qui existe, et rien n'est en dehors de lui et lui n'est en dehors de rien ».

53. V, 6, p. 62.

54. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation...*, II, p. 55.

l'homme. Qui a tracé les cercles des yeux ? Qui a foré les trous des narines et des oreilles ?...⁵⁵

Après avoir énuméré ainsi les différentes parties du corps (d'une manière qui évoque les *Mémorables* et le *Timée*), l'auteur exprime son émerveillement :

Vois, que de techniques différentes appliquées à une même matière, que d'œuvres d'art ramassées dans une seule figure, et toutes admirablement belles, toutes exactement mesurées, toutes diverses les unes des autres ! Qui donc a fait toutes ces choses ? Quelle mère, quel père, sinon le Dieu invisible qui, par son propre vouloir, a tout fabriqué ? Nul n'avance qu'une statue ou une peinture puisse avoir été produite sans sculpteur ou sans peintre, et cette œuvre démiurgique (*δημιούργημα*) aurait été engendrée sans Démiurge (*δημιουργοῦ*) ?...⁵⁶.

Nous retrouvons donc ici une argumentation à partir de l'univers en son ensemble considéré immédiatement comme une œuvre d'art⁵⁷. Nous retrouvons aussi un argument assez semblable à celui du *Timée* :

Si toutes les choses qui apparaissent ont été engendrées et sont engendrées, et si les engendrés (*γεννητά*) sont engendrés non par eux-mêmes mais par un autre, et si beaucoup sont engendrés ou, pour mieux dire, si sont engendrées toutes les choses qui apparaissent et toutes les choses différentes et non semblables, et si tous les engendrés sont engendrés par un autre, il existe quelqu'un produisant ces choses, et lui-même est inengendré (*ἀγέννητος*), si l'on veut qu'il soit plus ancien que les engendrés. Car les engendrés, comme je le déclare, sont engendrés par un autre : or il est impossible que soit quelque chose de plus ancien que tous les êtres engendrés (*γεννητῶν ὄντων*), si ce n'est le seul inengendré⁵⁸.

55. V, 6, p. 62.

56. *Loc. cit.*, 7-8, p. 63. Cf. *Asclépius* (*Corp. herm.*, vol. II), 10, p. 308 : « en raison de cette divine structure de l'homme, on s'accorde à le dire un monde (*mundus*), le grec dit plus justement un ordre (*κόσμος*) (...); Dieu a deux images : le monde et l'homme ». Cf. également *Corp. herm.* (*Poimandrés*) XI, 15, p. 153 : « l'Éternité est image de Dieu, le monde image de l'Éternité, le soleil image du monde, l'homme image du soleil. »

57. Cf. ci-dessus, p. 44.

58. *Poimandrés*, XIV, 2, p. 222. Cf. 6, p. 224 : «... tout ce qui est produit (*γινόμενον*) ne peut exister comme produit par soi-même, mais, s'il est produit, c'est nécessairement par un autre qu'il est produit : sans le créateur (*ποιούντος*) donc, l'engendré ni n'est engendré, ni n'existe (*τό γεννητὸν οὔτε γίνεται οὔτε ἔστι*) ». Relevons ici l'accent mis sur la division de « ce qui produit » (*τὸ ποιοῦν*) et de « ce qui est produit, engendré » (*τὸ γινόμενον*),

Relevons encore un autre argument, qui aboutit non pas immédiatement au Dieu suprême, mais au *νοῦς*, en partant d'interrogations qui manifestent les *conditions* nécessaires pour qu'il y ait mouvement :

Tout ce-qui-peut-être-mû (*πᾶν τὸ κινούμενον*) (...), n'est-il pas mû en quelque chose et par quelque chose ? (...) Et n'y a-t-il pas nécessité que ce en quoi ce-qui-peut-être-mû est mû, soit plus grand ? (...) Le moteur, à ce qu'il semble, est plus fort que ce-qui-peut-être-mû ? (...) Et ce en quoi ce-qui-peut-être-mû, est mû, est nécessairement d'une nature opposée à celle de ce qui peut être mû ?⁵⁹

Après avoir énoncé ces conditions, et affirmé que le monde est un corps qui est mû, on peut conclure que le lieu en lequel le monde est mû ne peut être qu'incorporel (puisque ce en quoi le « mobile » est mû est d'une nature opposée à celle du mobile) et intelligible. Or « l'incorporel est ou quelque chose de divin, ou Dieu »⁶⁰. Mais « Dieu est pour nous le premier intelligible »⁶¹, tandis que « le lieu, s'il est intelligible, ne l'est pas en tant que Dieu »⁶² (précisons : il n'est pas pour nous le premier intelligible).

L'affirmation du point de départ est ensuite reprise d'une nouvelle manière :

Tout ce qui peut être mû, est mû non dans quelque chose qui peut être mû, mais dans quelque chose qui est stable. Et le moteur, lui aussi, est stable, car il est impossible qu'il soit mû avec ce qu'il meut (*ἀδύνατον συγκινεῖσθαι*)⁶³.

Puis, après avoir répondu à une instance, l'auteur affirme de nouveau :

dont aucun des deux termes ne peut exister sans l'autre (voir *loc. cit.*). Tout « ce qui est engendré » (*τὰ ἐν τῷ γηγόμενον*) est soumis au changement, mais tout ce qui est engendré n'est pas corruptible (les corps célestes, en effet, sont soumis au changement, mais non pas à la corruption) : voir *Fragments extraits de Stobée*, XI, § 17 (*Corpus hermeticum* vol. III), p. 55. Cf. le *De caelo* d'Aristote, I, ch. 11 et 12.

59. II, 1, p. 32. Ces interrogations sont à rapprocher de celles de Platon dans les *Lois*, au sujet des différentes sortes de mouvement (*Lois X*, 893 b et surtout c).

60. II, 4, p. 33.

61. Cf. ci-dessous, p. 179.

62. II, 5, p. 33.

63. II, 6, p. 33.

Tout mouvement est mû dans une immobilité et par une immobilité. Ainsi donc le mouvement du monde et de tout vivant matériel ne se trouve pas provenir de causes extérieures au corps, mais de causes intérieures, opérant du dedans au dehors, c'est-à-dire des intelligibles, que ce soit l'âme ou le souffle ou quelque autre incorporel. Car un corps ne peut mouvoir un corps animé ni, d'une manière générale, aucune espèce de corps ⁶⁴.

Nous sommes donc bien ici en présence, non pas du mouvement physique à la manière d'Aristote, mais des conditions du mouvement vital.

Ce « lieu » en lequel se meut l'univers est un incorporel, un *νοῦς*, « qui tout entier se contient entièrement lui-même, libre de tout corps, inerrant, impassible, intangible, immuable en sa propre stabilité, contenant tous les êtres et les conservant tous dans l'être » ⁶⁵. Ce *νοῦς*, qui est le « lieu » de l'univers, est certes dieu, mais il n'est pas le Dieu suprême. Le Dieu suprême est

celui qui n'est absolument aucune de ces choses [le bien, la vérité, l'archétype du *νοῦς*, celui de l'âme], mais qui d'autre part est pour ces choses la cause de leur existence, et pour toutes choses, et pour chacun en particulier de tous les êtres. (...) Dieu n'est donc pas le *νοῦς*, mais il est cause que le *νοῦς* existe, et il n'est pas souffle, mais il est cause que le souffle existe, et il n'est pas lumière, mais il est cause que la lumière existe ⁶⁶.

Nous voyons donc bien ici que, partant du mouvement vital, nous ne pouvons pas aboutir immédiatement au Dieu suprême, mais seulement à un dieu immanent, la *ψυχὴ-νοῦς*. Il serait intéressant de comparer ce raisonnement avec celui du *Timée*. Dans le *Timée*, partant du mouvement, on aboutit au Démon, qui est tout ordonné au Modèle contenant tous les intelligibles. Ici, partant du mouvement, on aboutit au lieu-*νοῦς*, contenant tous les intelligibles. On demeure donc dans une immanence beaucoup plus grande, provenant sans doute d'un primat du mouvement vital.

Que pouvons-nous dire du « Principe de tous les êtres » ⁶⁷? Si tous

64. II, 8, p. 35.

65. II, 12, p. 37.

66. II, 12 et 14, pp. 37 et 38.

67. Cf. III, 1, p. 44 : ἀρχὴ τῶν ὄντων.

les êtres engendrés sont visibles, leur Principe, qui est le Bien, est lui-même invisible aux yeux du corps ⁶⁸ (il n'est visible qu'au νοῦς et au cœur ⁶⁹). Mais il « crée » (il produit : ποιεῖ), précisément pour se rendre visible ; il « crée » donc toujours et, en conséquence, il est visible ⁷⁰. « Il n'y a pour lui qu'une gloire, créer (produire : ποιεῖν) tous [les êtres], et c'est cela qui est comme le corps de Dieu, la création (la production : ἡ ποίησις) » ⁷¹. « De même que l'homme ne peut vivre sans la vie, Dieu ne le peut-il non plus sans produire le bien. C'est là en effet ce qui tient lieu pour Dieu de mouvement : le fait de mouvoir tous [les êtres] et d'engendrer des vivants (κινεῖν τὰ πάντα καὶ ζωοποιεῖν) » ⁷². La création n'est pas considérée comme un acte libre, mais comme une production éternelle.

Aussi les noms les plus propres que l'on puisse donner à Dieu sont-ils ceux de « Créateur » (celui qui produit toutes choses : ποιητής) de « Père » et de « Bien » :

68. « Le Bien (...) est invisible aux yeux visibles. Il n'a en effet ni forme (μορφή) ni figure (τίπος). C'est pourquoi, s'il est semblable à lui-même, il est dissemblable de tout le reste » (IV, 9, p. 52).

69. Voir VII, 2, p. 81 : il faut « élever le regard du cœur vers Celui qui veut être vu. Car il ne se laisse ni entendre ni décrire, et il n'est pas visible aux yeux du corps, mais seulement au νοῦς et au cœur. Mais, d'abord, il te faut déchirer de part en part la tunique qui te revêt, le tissu de l'ignorance, le support de la malice, la chaîne de la corruption, la geôle ténébreuse, la mort vivante, le cadavre sensible, le tombeau que tu emportes partout avec toi... ».

70. Voir XIV, 3, p. 223. Pour exprimer la manière dont Dieu crée, on a recours à l'image du semeur : « si tu veux savoir comment il crée (πῶς ... αὐτὸς ποιεῖ) et comment les [êtres] engendrés (γενόμενα) sont engendrés, tu le peux : voici une image tout à fait belle et ressemblante. Vois le laboureur jetant la semence dans la terre, ici du froment, là de l'orge, ailleurs quelque autre sorte de semence. Vois-le encore plantant ici de la vigne, là un pommier (...). C'est ainsi que Dieu sème dans le ciel l'immortalité, sur la terre le changement (μεταβολήν), dans le Tout la vie et le mouvement. Ces [principes] ne sont pas nombreux, mais en petit nombre et facile à compter : car ils sont quatre en tout [immortalité, changement, vie et mouvement], plus Dieu lui-même et la γένεσις, qui constituent tout ce qui existe » (XIV, 9-10, p. 226).

71. XIV, 7, p. 224. Il ne faut pas pour autant imputer à Dieu le mal qui existe dans le monde : « le créateur n'a rien lui-même qui passe pour mauvais ou laid : car ce sont là des accidents inséparablement liés à la γένεσις comme la rouille au bronze ou la crasse au corps. Or ce n'est pas le bronzier qui a fait la rouille, ni les parents qui ont fait la crasse. Mais c'est la durée des choses créées qui produit cette sorte de pustulence du mal, et voilà pourquoi justement Dieu a fait le changement (μεταβολήν), comme une purification de la γένεσις » (*ibid.*, pp. 224-225).

72. XI, 17, p. 154. « Dieu aussi se meut lui-même en soi tout en demeurant immobile » (voir Asclépius, 31 [*Corp. herm.*, vol. II], p. 339).

Qu'est-il donc, et comment le connaître ? Est-il juste de lui attribuer, à lui seul, le nom de Dieu, ou bien celui de Créateur, ou celui de Père, ou encore tous les trois ? Dieu, à cause de sa puissance, Créateur, à cause de son activité (*ἐνέργειαν*), Père, à cause du Bien ? Car il est puissance, étant différent des [êtres] engendrés, et il est *ἐνέργεια* en ce que tous sont engendrés ⁷³.

Dieu n'a qu'une seule qualité (*πάθος*), le Bien, et le bon n'est ni dédaigneux, ni impuissant. Oui, c'est cela qu'est Dieu, le Bien, la toute-puissance de créer (*ποιεῖν*) toutes choses, et tout l'engendré a donc été engendré par Dieu, c'est-à-dire par celui qui est bon et qui a puissance de créer tous les [êtres] ⁷⁴.

Le Bien est ce qu'on peut le moins enlever à Dieu, il est inséparable de Dieu, puisqu'il est Dieu lui-même. Tous les autres dieux immortels sont honorés du nom de Dieu ; mais Dieu, lui, est le Bien, non par une dénomination honorifique, mais par nature. Car la nature (*φύσις*) de Dieu n'est qu'une [chose], le Bien, et tous deux ensemble ne forment qu'une seule et même espèce. Car le bon est celui qui donne tout et ne reçoit rien. Or donc Dieu donne tout et ne reçoit rien. Dieu est donc le Bien, et le Bien est Dieu. (...) L'autre dénomination de Dieu est celle de Père, cette fois à cause de la vertu qu'il a de créer toutes choses : car c'est au père qu'il appartient de créer ⁷⁵.

Après avoir affirmé que la « fonction propre de Dieu est d'être père ⁷⁶, l'auteur ajoute :

Et même, si tu me forces à dire quelque chose d'encore plus osé, son *οὐσία*, à lui, est d'enfanter et de créer (produire : *ποιεῖν*) toutes choses ; et, de même que sans producteur rien ne peut être engendré, de même Dieu ne peut-il exister toujours, s'il ne crée pas toujours toutes choses (...).

73. XIV, 4, p. 223.

74. XIV, 9, p. 225.

75. II, 16 et 17, pp. 38-39. Voir aussi X, 2-3, pp. 113-114 : « l'activité (*ἐνέργεια*) de Dieu, c'est sa volonté (*θέλησις*), et son *οὐσία*, c'est de vouloir que toutes choses existent. Qu'est-ce en effet que Dieu, le Père, le Bien, sinon l'être de toutes choses alors même qu'actuellement elles ne sont pas, que dis-je, la propre réalité (*ἴσπαρξις*) des êtres ? Voilà ce qu'est Dieu, voilà ce qu'est le Père, voilà ce qu'est le Bien, auquel ne s'ajoute aucune des autres qualifications. (...) c'est le Bien qui est le [principe] efficient (*τὸ ποιητικόν*) : cette [qualité] ne peut apparaître en nul autre qu'en lui seul, qui jamais ne reçoit rien, mais qui veut que toutes choses existent... ».

76. V, 8, p. 63 ; cf. ci-dessous, note 84.

Car, dans ce monde entier, rien n'existe qu'il ne soit pas lui-même. Il est lui-même à la fois les choses qui sont et celles qui ne sont pas. Car les choses qui sont, il les a fait apparaître, et les choses qui ne sont pas, il les contient en soi-même ⁷⁷.

Dieu crée (*ποιεῖ*) toutes choses à lui seul, par l'intermédiaire [des dieux], et toutes choses sont des parties de Dieu : or, si elles sont des parties de Dieu, Dieu est assurément toutes choses. Créant donc toutes choses, Dieu se crée lui-même, et il est impossible qu'il s'arrête jamais de créer puisqu'il ne peut non plus cesser d'être. Et de même que Dieu n'a pas de fin, ainsi non plus son activité créatrice (*ποίησις*) n'a-t-elle ni commencement ni fin ⁷⁸.

Dieu est « le suprême (*τὸ κρεῖττον*) ⁷⁹. Il « ne trouve jamais qu'en Lui-même la limite de son éternelle excellence » ⁸⁰. Il est unique, hors de toute série ⁸¹.

Si l'on peut dire que Dieu est « le suprême », si la nature de Dieu est le Bien, et si son *οὐσία* est de produire toutes choses, il faut cependant reconnaître qu'en réalité, on ne peut connaître l'*οὐσία* de Dieu. Affirmant que le *νοῦς* est « de la substance (*οὐσία*) même de Dieu », l'auteur ajoute aussitôt : « s'il y a du moins quelque *οὐσία* de Dieu : quant à savoir quelle elle se trouve être, Dieu est seul à se connaître exactement (*ἀκριβῶς*) » ⁸².

C'est pourquoi, dans les textes hermétiques, Dieu n'est pas seu-

77. *Loc. cit.*, pp. 63-64.

78. XVI, 19, pp. 237-238. Dieu est comparé à un artiste infatigable : « car il n'appartient pas à Dieu de se fatiguer » (XVIII, 1, p. 248 ; cf. ARISTOTE, *Eth. Nic.*, VII, 15, 1154 b 25 ss. ; *Métaph.*, A, 7, 1072 b 24 ss.). « Dieu est un souffle infatigable, toujours dans les mêmes relations à l'égard de la science qui lui est propre, savourant des félicités continuelles, toujours en état d'user de ses bienfaits qui restent les mêmes » (XVIII, 3, p. 249).

79. Voir XVIII, 7 ss., pp. 251 ss.

80. XVIII, 14, p. 254.

81. Voir notamment IV, 1 et 8 ; XI, 5 ; XI, 11, p. 151 : « Qu'il y ait donc quelqu'un qui crée ces choses, c'est évident. Maintenant, qu'il soit aussi unique, c'est très manifeste : en effet l'âme est une, la vie est une, la matière est une. Quel est donc ce créateur ? Qui peut-il être sinon le Dieu unique ? A quel autre en effet conviendrait-il de créer des vivants pourvus d'une âme, si ce n'est à Dieu seul ? Dieu est donc unique. (...) Tu as reconnu que le monde est toujours un, le soleil un, la lune une, l'activité divine une, et tu veux que Dieu, lui, soit membre d'une série ? ... »

82. XII, 1, p. 174. Un autre passage du *Corpus hermeticum*, montrant que l'intelligible (*νοητὸς*) est toujours quelque chose d'« autre », affirme que Dieu n'est pas pour lui-même un intelligible, car il n'est pas autre chose que ce qui est pensé : il se pense lui-même (II, 5, p. 33).

lement Celui qui reçoit des noms multiples, ou même tous les noms ⁸⁴ ; Il est aussi le Dieu « anonyme » : « Il est, lui, le Dieu trop grand pour avoir un nom... » ⁸⁴. Car

sans doute, avec nos yeux, nous pouvons voir les corps ; et ce que l'œil voit, la langue peut le dire : mais ce qui n'a ni corps, ni apparence, ni figure et qui n'est même pas constitué de matière, ne peut être appréhendé par nos sens. Je vois par la pensée, ô Tat, je vois : ce qu'il est impossible d'exprimer, c'est Dieu ⁸⁵.

Après le Dieu suprême, inengendré, vient le monde qu'il a engendré et qui est lui-même dieu (le « second dieu »), puis l'homme, qui est lui-même « un vivant divin » ⁸⁶ :

En tête réellement de tous les êtres vient Dieu, éternel, inengendré, démiurge de l'univers ; en second lieu vient celui qui a été fait par le Premier à son image et qui est par lui conservé, nourri, et doué d'immortalité en tant qu'issu d'un père éternel, vivant sans fin en tant qu'immortel. Car le vivant sans fin diffère de l'éternel (τὸ ... ἀειζῶον τοῦ ἀίδιου διαφέρει). Dieu, en effet, n'a pas été engendré par un autre (...); il n'a jamais été engendré : il s'engendre éternellement ⁸⁷.

83. Cf. *Asclépius (Corpus hermeticum, vol. II)*, 20, p. 321 : « il n'y a point d'espérance que le créateur de la majesté du Tout, le père et le seigneur de tous les êtres puisse être désigné par un seul nom, même composé d'une multiplicité de noms ; Dieu n'a pas de nom ou plutôt il les a tous, puisqu'il est à la fois Un et Tout, en sorte qu'il faut ou désigner toutes choses par son nom ou lui donner les noms de toutes choses... ». Le texte latin de l'Asclépius dit : *innominem vel potius omninominem (loc. cit.)*. Le P. Festugière note que le terme grec *πανώνυμος* se trouve dans l'hymne attribué à saint Grégoire de Nazianze, « *O Toi l'au-delà de tout* » : « Tu as tous les noms (*πανώνυμος*), et comment Te nommerai-je, Toi le seul qu'on ne peut nommer ? ». Cf. *La révélation...*, II, p. 517 ; voir aussi *op. cit.*, IV, pp. 65 ss. Le P. Festugière estime qu'il est vain « de chercher à établir pour ces doctrines un lien direct entre le *περὶ κοσμοῦ* et l'hermétisme », car « au I^{er} et au II^e siècle de notre ère, elles sont devenues un bien commun » (*op. cit.*, II, p. 517). Voir par exemple SÉNÈQUE, *De beneficiis*, IV, 7, cité ci-dessus, p. 117.

84. *Corpus hermeticum (Poimandrès)*, V, 10, vol. I, p. 64. Cf. V, 1, p. 60 : « Voici encore une doctrine, ô Tat, que je veux t'exposer tout au long, afin que tu ne demeures pas non initié aux mystères de Celui qui est trop grand pour être nommé Dieu [ou : du Dieu trop grand pour recevoir un nom] ». V, 8, p. 63 : « il est encore plus grand que ce qu'implique le nom de Dieu : telle est la grandeur du père de toutes choses ; car, en vérité, il est seul à être père et c'est ceci même qui constitue sa fonction propre, d'être père. »

85. *Fragments extraits de Stobée*, I, 2 (*Corp. herm.*, vol. III), p. 3 : ὁ ἐξείπειν ἀδύνατον, τοῦτό ἐστιν ὁ θεός.

86. X, 24, p. 125.

87. VIII, 2, pp. 87-88.

Il y a donc ces trois êtres : Dieu, le Père et le Bien, le monde, l'homme. Le monde est contenu par Dieu, l'homme par le monde. Le monde est engendré fils de Dieu, et l'homme est engendré fils du monde, pour ainsi dire petit-fils de Dieu ⁸⁸.

Le troisième vivant est l'homme, qui a été fait à l'image du monde, et qui, à la différence des autres animaux terrestres, possèdent le *νοῦς*, selon la volonté du Père, et non seulement est uni au second dieu [le monde] par un lien de sympathie, mais encore prend intelligence du premier Dieu. Celui-là, en effet, il le perçoit par la sensation comme corps ; celui-ci, il l'appréhende par l'intelligence (*ἔννοιαν*) comme incorporel et *νοῦς*, le Bien ⁸⁹.

Relevons encore ce passage concernant le don du *νοῦς* fait à l'homme par Dieu :

Si le monde l'a emporté sur tous les vivants par l'éternité de la vie, l'homme l'a emporté à son tour sur le monde par le *λόγος* et le *νοῦς*. L'homme, en effet, est devenu le contemplateur de l'œuvre de Dieu (*θεοῦ*) ... *ἐγένετο τοῦ ἔργου τοῦ θεοῦ*), et il est tombé en émerveillement et il a appris à connaître le Créateur (*τὸν ποιήσαντα*). Le *λόγος*, (...) Dieu l'a donné en partage à tous les hommes, mais il n'a plus fait de même pour le *νοῦς*. Non qu'il ait éprouvé de l'envie à l'égard de quiconque, car l'envie ne vient pas de là-haut, c'est ici-bas qu'elle se forme dans les âmes des hommes qui ne possèdent pas le *νοῦς*. — Pourquoi donc, ô père, Dieu n'a-t-il pas donné le *νοῦς* en partage à tous ? — C'est qu'il a voulu, mon enfant, que le *νοῦς* fût présenté aux âmes comme un prix qu'elles eussent à gagner ⁹⁰.

88. X, 14, p. 120. Cf. *Fragments extraits de Stobée (Corp. herm., vol. III)*, XI, §§ 6-7, p. 54 : « En premier [lieu], Dieu ; en second, le monde ; en troisième, l'homme. Le monde est pour l'homme, l'homme pour Dieu ».

89. VIII, 5, p. 89.

90. IV, 2-3, pp. 49-50. Cf. *Asclépius*, 41 (*Corp. herm., vol. II*), pp. 353-354 : « Nous te remercions, Très-Haut, Toi qui surpasses infiniment toutes choses, car c'est par ta faveur que nous avons obtenu cette si grande lumière qui nous permet de te connaître, Nom saint et digne de révérence, Nom unique par lequel Dieu seul doit être béni selon la religion de nos pères, puisque tu daignes accorder à tous les êtres ton affection paternelle, tes soins vigilants, ton amour, et tout ce qu'il peut y avoir de vertu bienfaisante plus douce encore, en nous faisant don de l'intellect (*sensus*), pour que nous puissions te connaître ; de la raison (*ratio*), pour que, par nos intuitions, nous t'atteignions au terme de la chasse ; de la connaissance (*cognitio*) pour que, te connaissant, nous soyons en joie. Nous nous réjouissons donc, sauvés par ta puissance, de ce que tu te sois montré à nous tout entier... ». Voir aussi *Asclépius*, 3, p. 298 : « la doctrine de la divinité (*divinitatis ... ratio*), qui exige pour être connue une application de l'intellect qui est divine (*divine sensus intentione*)... » Cf. *Poimandrès*, IX, 4, p. 97 : « celui qui

Le *νοῦς*, nous l'avons noté plus haut, est « de la substance (*οὐσία*) même de Dieu ; il « n'est pas découpé dans la substantialité (*οὐσιότητος*) de Dieu, mais il se déploie pour ainsi dire, à partir de cette source, comme la lumière à partir du soleil. Dans les hommes, ce *νοῦς* est dieu »⁹¹. Aussi n'est-il pas étonnant de rencontrer dans les textes hermétiques cette affirmation : « Dieu est pour nous le premier intelligible (*πρωτὸς γὰρ πρῶτος ὁ θεός ἐστὶν ἡμῖν*) »⁹². On comprend alors que le vice suprême soit de ne pas connaître Dieu⁹³, que le pire des maux soit d'ignorer Dieu⁹⁴.

a appris à connaître Dieu, rempli qu'il est de tous les biens, tient ses intellections de Dieu même.»

91. XII, 1, p. 174. Relevons ici cette déclaration « prophétique » de l'*Asclépius* : « Je puis te le déclarer (...) par manière de prophétie (*quasi praedivins*) : il n'y aura plus, après nous, aucun amour sincère de la philosophie, laquelle consiste dans le seul désir de mieux connaître la divinité par une contemplation habituelle et une sainte piété. Car beaucoup déjà la corrompent d'une infinité de manières. (...) Voici ce qu'ils font, Asclépius. Par un astucieux travail, ils la mêlent à diverses sciences intelligibles (*varias... nec comprehensibiles*), l'arithmétique, la musique et la géométrie. Mais la pure philosophie, celle qui ne dépend que de la piété envers Dieu, ne doit s'intéresser aux autres sciences que pour admirer comment le retour des astres à leur position première, leurs stations prédéterminées et le cours de leurs révolutions obéissent à la loi du nombre, et pour se trouver, par la connaissance des dimensions, qualités, quantités de la terre, des profondeurs de la mer, de la force du feu, des opérations et de la nature et de toutes ces choses, portée à admirer, adorer et bénir l'art et l'intelligence de Dieu (*artem mentemque divinam*). Être instruit dans la musique, ce n'est rien d'autre que de savoir comment s'ordonne tout cet ensemble de l'univers et quel plan (*ratio*) divin a distribué ces choses : car cet ordre, où toutes les choses particulières ont été assemblées en un même tout par une raison artiste (*artifici ratione*), produira une sorte de concert infiniment suave et vrai, avec une musique divine. Ainsi donc les hommes qui viendront après nous, abusés par l'astuce des sophistes, se laisseront détourner de la vraie, de la pure et sainte philosophie. Adorer la divinité d'un cœur et d'une âme simples, révéler les œuvres de Dieu, rendre enfin des actions de grâces à la volonté divine qui, seule, est infiniment pleine de bien, telle est la philosophie que n'entache nulle curiosité mauvaise de l'esprit » (*Asclépius*, 13-14 [*Corpus hermeticum*, vol. II], pp. 311-312).

92. II, 5, p. 33.

93. Voir XI, 21, p. 156 : « Si tu tiens ton âme emprisonnée dans le corps, si tu l'abaisses et vas disant : 'Je ne conçois rien, je ne puis rien ; j'ai peur de la mer, je ne puis monter au ciel ; je ne sais ce que j'étais, je ne sais ce que je serai', qu'as-tu à faire avec Dieu ? Car tu ne peux saisir par la pensée aucune des choses belles et bonnes, tant que tu chéris ton corps et que tu es mauvais. Le vice suprême en effet, c'est le fait d'ignorer le divin (*ἡ γὰρ τελεία κακία, τὸ ἀγνοεῖν τὸ θεῖον*). Au contraire, être capable de connaître, et en avoir eu la volonté et le ferme espoir, c'est la voie directe qui mène au Bien, et une voie facile. Durant ta marche il viendra partout à ta rencontre, partout s'offrira à ta vue, même au lieu et à l'heure où tu ne l'attends point, que tu veilles ou reposes, que tu navigues ou chemines, la nuit et le jour, que tu parles ou te taises : car rien n'existe qu'il ne soit pas. »

94. Voir VII, 1-2, p. 81 : « Où courez-vous, ô hommes, ivres que vous êtes, ayant bu jusqu'à la lie le vin sans mélange de la doctrine d'ignorance, que vous ne pouvez même pas porter, mais que déjà vous allez vomir ? Tirez-vous de l'ivresse, arrêtez ! Regardez en haut avec les yeux du cœur. Et si vous ne pouvez pas tous, du moins ceux qui le peuvent. Car le mal de

Ainsi, si tout vivant est immortel, « le plus immortel de tous est l'homme, parce qu'il est capable de recevoir Dieu et d'entrer en communion avec Dieu »⁹⁵. En s'affranchissant de tout ce qui est corporel, l'homme peut en quelque sorte se rendre « semblable » à Dieu et, par là, le « penser »⁹⁶, ou mieux, contempler la beauté incompréhensible du Bien, dans une connaissance qui est un « divin silence »⁹⁷. La « fin bienheureuse, pour ceux qui possèdent la connaissance (*γνώσις*) », est de « devenir Dieu (*θεωθῆναι*) »⁹⁸ ; mais il est impossible « que l'âme qui a contemplé la beauté du Bien soit divinisée (*θεωθῆναι*) tant qu'elle demeure dans un corps d'homme »⁹⁹.

l'ignorance inonde toute la terre, il corrompt l'âme emprisonnée dans le corps, sans lui permettre de jeter l'ancre aux ports du salut. (...) Cherchez-vous un guide qui vous montre la route jusqu'aux portes de la connaissance, là où luit la lumière brillante, pure de toute obscurité, là où nul n'est ivre, mais où tous demeurent sobres, élevant le regard du cœur vers Celui qui veut être vu... » Voir aussi X, 8, p. 117 : « le vice de l'âme, c'est l'ignorance. »

95. XII, 19, p. 181. « Ce monde-ci tout entier, ce grand dieu, image du dieu plus grand, uni à lui et conservant avec lui l'ordre et la volonté du Père, est la totalité de la vie » (XII, 15, p. 180). « Si le monde est second dieu et vivant immortel, il ne se peut pas qu'une partie quelconque de ce vivant immortel vienne à mourir : or tout ce qui est dans le monde est partie du monde, et surtout l'homme, le vivant doué de *logos* » (VIII, 1, p. 87).

96. Voir XI, 20, p. 155 : « Si (...) tu ne te rends pas égal à Dieu, tu ne pourras penser (*νοῦσαι*) Dieu : car le semblable n'est intelligible qu'au semblable. Fais-toi grandir jusqu'à correspondre à la grandeur sans mesure, par un bond qui t'affranchisse de tout corps ; élève-toi au dessus de tout temps, deviens Aïôn : alors tu penseras Dieu... ».

97. Voir X, 5-6, pp. 115-116 : « nous sommes encore trop faibles pour atteindre à cette vue [du Bien] ; nous n'avons pas encore assez de force pour ouvrir les yeux de notre *νοῦς*, et contempler la beauté de ce Bien-là, sa beauté impérissable, incompréhensible (*ἀληπτος*). Quand tu ne pourras plus rien en dire, c'est alors seulement que tu la verras. Car la connaissance qu'on en prend est divin silence, inhibition de tous nos sens. Et celui qui l'a une fois perçue ne peut plus rien percevoir d'autre, celui qui l'a une fois contemplée ne peut plus rien contempler d'autre et il ne peut plus entendre parler de rien d'autre et, pour tout dire, il peut même plus remuer le corps ; car, perdant la conscience de toute sensation, de tout mouvement corporel, il demeure en repos ; et cette beauté ayant baigné de sa lumière tout le *νοῦς*, c'est l'âme entière qu'elle illumine aussi et qu'elle attire à travers le corps, et ainsi elle transforme l'homme entier dans l'*Ὀρθότατος*... ». Cf. ci-dessus, note 69.

98. I, 26, p. 16.

99. X, 6, p. 116.

8. ULTIMES EFFORTS THÉOLOGIQUES À TRAVERS UNE INSPIRATION MYSTIQUE.

Plotin (205-270) : l'Un, le Noûς, l'Âme

Pas un philosophe grec n'a parlé autant des dieux et de Dieu que Plotin. D'une certaine manière, toute sa philosophie en parle. Car toute la signification profonde de sa philosophie dépend de l'émanation de l'Un et du retour vers l'Un présent au plus profond de nous-même et de ce-qui-est. Cet Un-Absolu est donc au point de départ et au terme, tout s'explique par Lui. La question qui se pose est donc de savoir ce qu'est Dieu face à cet Un-Absolu. Est-il l'Un ? Est-il relatif à Lui ? Est-il au niveau du *Noûς* ?

D'autre part, Plotin affirme nettement que ce qu'il expose n'est pas une nouveauté : « ces théories ont été énoncées il y a longtemps, mais sans être développées » ; et il se considère comme l'interprète, l'exégète de « ces vieilles doctrines, dont l'antiquité nous est témoinnée par les écrits de Platon » et même, avant lui, par Parménide¹. Ce souci de s'enraciner profondément dans la tradition donne à Plotin une très grande liberté et une grande originalité.

Le propre de la vision de Plotin est d'être une vision mystique qui prend son origine dans une réflexion sur l'âme.

Le premier moment de la découverte du divin : l'Âme.

L'interrogation sur laquelle s'ouvre la 10^e *Ennéade* (selon l'ordre chronologique) est significative : « D'où vient donc que les âmes ont oublié Dieu leur père (*πατρός θεοῦ*) et que, fragments de lui et complètement à lui, elles s'ignorent elles-mêmes et l'ignorent lui ? »².

1. V, 1, 8, 10-14. Ce n'est pas seulement à Platon et Parménide, mais encore à Anaxagore, Héraclite, Empédocle, Aristote et aussi Pythagore, que Plotin fait allusion pour montrer son enracinement dans la tradition.

2. V, 1, 1, 1-3 ; cf. *ibid.*, 8-10. Voir aussi VI, 9, 9, 9-11.

Les âmes unies aux corps peuvent se laisser emporter par les distractions, la séduction des réalités sensibles, l'attrait de la domination et de l'activité...

Cette réflexion doit donc se réaliser dans une purification, en vue de redécouvrir ce qu'il y a de plus profond, de plus intime dans l'âme : sa parenté radicale avec le *Noûs* et l'Un. Cette voie d'intériorité est celle par laquelle l'âme, s'efforçant de ne plus se laisser aller aux distractions et de redécouvrir ce qu'elle est (source de vie, de mouvement et d'ordre), remonte vers son principe, en regardant en elle ce qu'il y a de plus divin. Or c'est son union au *Noûs* qui, en elle, est ce qu'il y a de plus divin. Image du *Noûs* comme la parole extérieure est l'image du *λόγος* intérieur³, l'Ame, qui est « comme le *λόγος* et l'*ἐνέργεια* du *Noûs* (de même que celui-ci est « comme le *λόγος* et l'*ἐνέργεια* de l'Un) »⁴, regarde vers le *Noûs* et peut alors découvrir ce qui est à la source du *Noûs* : l'Un (car il n'y a pas d'intermédiaire entre le *Noûs* et l'Un, pas plus qu'entre l'Ame et le *Noûs*)⁵.

Parlant de l'âme qui doit se purifier pour remonter vers le Bien, Plotin affirme que dans cette ascension, elle doit abandonner « tout ce qui est étranger à Dieu » (*ἀλλότριον τοῦ θεοῦ*), afin de voir « seul à seul (*αὐτῶ μόνῳ αὐτὸ μόνον*) dans son isolement, sa simplicité et sa pureté, celui dont tout dépend (*ἀφ' οὗ πάντα ἐξήρηται*), vers qui tout regarde (*πρὸς αὐτὸ βλέπει*), par qui est l'être, la vie et la pensée ; car il est cause de la vie, du *Noûs* et de l'être »⁶.

Notre âme est quelque chose de divin (*θεϊόν τι*)⁷, elle est semblable à l'Ame universelle⁸ ; on peut même dire qu'« il y a aussi en nous le

3. Cf. I, 2, 3, 27 ss.

4. V, 1, 6, 44-45.

5. Voir V, 1, 6, 47 ss. Cf. V, 1, 3, 1-4 : « Telle est la chose précieuse et divine qu'est l'âme ; recherche Dieu avec assurance à l'aide d'une telle cause et remonte jusqu'à lui ; il n'est pas du tout loin et tu y parviendras : les intermédiaires ne sont pas nombreux ».

6. I, 6, 7, 8-12. Cf. ci-dessous, p. 186. Le « seul à seul » se trouve déjà chez Numénios (frag. 11 : il faut s'entretenir avec le Bien seul à seul ; voir à ce sujet A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, p. 129, note 8) ; mais le premier dieu de Numénios n'est pas l'Un comme il le sera chez Plotin ; c'est plutôt le *νοῦς* aristotélicien (voir à ce sujet A.-H. ARMSTRONG, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*). — Une formule qui annonce déjà le « seul à seul » se trouve dans l'*Épinomis* : « cet ordre [des mouvements célestes], l'homme privilégié commence par l'admirer, après quoi le désir le saisit d'apprendre à fond tout ce qui est accessible à une nature mortelle, dans la pensée qu'il mènera la vie la meilleure et la plus heureuse et qu'après sa mort il arrivera aux régions destinées à la vertu ; et initié vraiment, réellement, participant dans l'unité de son moi à une sagesse qui est une (*μεταλαμβάνων φρονήσεως εἰ ὧν μῦς*), il passe le reste du temps à contempler les plus beaux spectacles, autant que la vue peut les atteindre » (*Epinomis*, 986 d).

7. V, 1, 10, 11.

8. Voir II, 2, 2, 12-15 : « si l'Ame universelle circule autour de Dieu, elle l'environne de son

principe et la cause du *Noῦς*, [qui est] Dieu »⁹. « En dehors du *Noῦς* et autour de lui circule l'Âme, regardant auprès de lui (*περὶ αὐτὸν βλέπουσα*) et le contemplant en son intimité (*τὸ εἶσω*), par lui elle voit le dieu (*τὸν θεόν*) »¹⁰. Voilà la voie intérieure par où l'âme découvre qu'elle est divine, que le *Noῦς* est plus divin qu'elle et que l'Un est ce qui est premier. Ne faisant pour ainsi dire qu'un avec le *Noῦς*, l'âme interroge : qui donc a engendré le *Noῦς* ? Qu'est-ce qui est antérieur à lui ? Quelle est la cause de sa multiplicité, qui produit le nombre ?¹¹ Seul l'Un est avant le *Noῦς* et le nombre ; mais comment, de l'Un, un nombre vient-il à l'existence ? Comment l'Un n'est-il pas demeuré seul en lui-même ?¹²

Cependant Plotin admet aussi une autre voie, plus extérieure : à partir de l'admiration de la grandeur, de la beauté, de l'ordre du cosmos. Le cosmos doit avoir un modèle (*τὸ ἀρχέτυπον*), et sa réalité véritable doit être dans les Intelligibles qui ont en ce modèle l'éternité¹³.

Ni l'une ni l'autre de ces « voies » ne constitue une preuve de l'existence de Dieu ; Plotin n'a jamais envisagé un tel problème¹⁴. Mais il s'agit, dans la première de ces deux voies, qui est la principale,

amour, elle se fixe, autant qu'elle peut, autour de lui ; car tout dépend de lui ; puisqu'elle ne peut être vers lui, elle est autour de lui (*ἔπει οὐτὸ οὐκ ἔστι πρὸς αὐτόν, περὶ αὐτόν*) ».

9. V, 1, 11, 7.

10. I, 8, 2, 23-25.

11. V, 1, 5, 3-5.

12. V, 1, 6, 4-8.

13. Voir V, 1, 4, 1 ss.

14. Si Plotin ne démontre pas l'existence des dieux, il veut cependant, en face de ceux qui n'acceptent qu'un seul Dieu, justifier sa position concernant la multiplicité des dieux : parmi les êtres parfaits, il y a des *daïmones*, « et surtout ces dieux (*θεοί*), ceux qui sont ici et qui regardent là-bas, et par-dessus tout le chef de cet univers, l'Âme bienheureuse ; après elle, il faut ... aper les dieux intelligibles et, au-dessus de tous encore, le grand roi des êtres intelligibles, qui témoigne de sa grandeur par la pluralité même des dieux. Car ce n'est pas restreindre le divin à un seul, mais le montrer multiple, autant que [Dieu] lui-même l'a montré, qui est le fait de ceux qui connaissent la puissance de Dieu, puisque, demeurant ce qu'il est, il produit [des dieux] multiples tous suspendus à lui, étant par lui et de lui » (II, 9, 9, 30-39). « Ce cosmos est aussi par lui et regarde là-bas, et tous les dieux, dont chacun fait connaître aux hommes par prophétie et par oracle tout ce qui a de l'affinité avec eux. S'ils ne sont pas ce qu'il est lui, cela même est selon la nature » (*ibid.*, 39-43). « Il faut penser qu'il y a place pour d'autres que nous auprès de Dieu » (*ibid.*, 47-48). Voir aussi V, 8, 9, 13 ss. : « Le voici [le Dieu qui a produit la sphère dont vous avez l'image] qui vient apportant son propre monde avec tous les dieux qui sont en lui : il est unique et il est tous ; chacun est tous ; tous sont en un ; tous sont différents par leurs puissances, mais tous font un par l'unité de leur multiple puissance ; ou plutôt un est tous ; car il ne perd rien, quand naissent tous ceux-là... ».

d'une « conversion » par laquelle on devient capable de discerner la présence intime de celui qui est toujours présent, toujours actif dans sa présence, mais qui demeure invisible, caché¹⁵. Parce qu'il est caché, précisément, on l'« oublie »¹⁶, on se laisse prendre par ce qui se donne à nous immédiatement : les réalités sensibles. C'est bien là le souci principal de Plotin : nous rappeler la présence cachée du *Noûs* et de l'Un au plus intime de nous-même et chercher à nous faire vivre de leur présence, pour nous montrer ce qu'il faut « admettre »¹⁷. Car il y a en nous « le principe et la cause de l'intelligence qui est Dieu ; non pas que Dieu se divise, puisqu'il demeure lui-même ; mais tout en ne demeurant pas en un lieu, il est vu par contre dans les êtres multiples selon que chacun est apte à le recevoir, comme s'il était autre »¹⁸. « C'est par une telle chose en nous que nous aussi nous [le] touchons, que nous sommes avec lui et que nous nous suspendons à lui ; et nous nous établissons en lui, dès que nous inclinons vers lui »¹⁹. C'est donc bien dans une profonde intériorité que Dieu et les dieux sont saisis. Montrant la différence qui existe entre le « spectateur », qui voit quelque chose qui lui demeure extérieur, et celui qui vraiment contemple, Plotin souligne : c'est « en soi-même (*εἰς αὐτόν*) qu'il faut transporter » ce qu'on contemple ; « il faut le voir comme [faisant] un (*ὡς ἓν*) [avec soi-même], le regarder comme soi-même (*ὡς αὐτόν*), de même que celui qui est possédé par un dieu (*ὑπὸ θεοῦ*), par Phébus ou par quelque Muse, réalise la contemplation du dieu en lui-même, s'il a la puissance de regarder le dieu en lui »²⁰. Si quelqu'un est incapable de se voir lui-même par lui-même, il produit en lui la vision et voit sa propre image embellie : il peut alors, quittant cette image, être « uni au dieu présent dans le silence »²¹ ; mais il peut aussi, en se dédoublant,

15. Sur cette question de la « présence » de Dieu, voir J. TROUILLARD, *La présence de Dieu selon Plotin*.

16. Cf. VI, 9, 7, 28-31 : Dieu « n'est extérieur à aucun être ; il est en tous les êtres, mais ils ne le savent pas. Ils fuient hors de lui, ou plutôt hors d'eux-mêmes. Ils ne peuvent donc atteindre celui qu'ils ont fui... ».

17. V, 1, 10, 1 : οὐτὼ χρὴ νοῦν εἶχεν.

18. V, 1, 11, 6-10. Plotin donne cette comparaison : « de même le centre demeure en lui-même, mais chacun des points du cercle le contient aussi en lui, et les rayons rapportent à lui ce qu'ils ont en propre » (*loc. cit.*, 10-13).

19. *Ibid.*, 13-15. Voir II, 2, 2, 22-27 : « Si Dieu est en tous, l'âme qui veut s'unir à lui doit tourner autour de lui, puisqu'il n'est pas ici ou là (...) car chaque être, où qu'il soit, embrasse Dieu avec joie, non par la réflexion, mais par nécessité naturelle. »

20. V, 8, 10, 41-45.

21. V, 8, 11, 5-6.

prendre conscience du fait qu'il est autre²². Après avoir montré en quel sens celui qui voit est autre que ce qu'il voit, et en quel sens il est lui-même ce qu'il voit, Plotin se demande : que fait connaître celui qui voit ? « Il annonce qu'il voit un dieu engendrant (ὠδίνοντα) un fils beau (τόκος... καλόν) et enfantant (γεννηκότα) toutes choses en lui-même et ayant eu un enfantement en lui-même sans douleur. En effet, parce qu'il se complaît en ce qu'il a engendré et qu'il aime ses enfants, il les a tous gardés auprès de lui, dans la joie de sa propre splendeur ainsi que de la leur »²³.

On peut donc dire que pour Plotin, l'âme n'est divine, apparentée aux dieux, que dans la mesure où elle s'oriente vers le Νοῦς, l'Intelligence²⁴ ; car l'âme n'échappe à la corruption, à la diversité, que dans son ordre au Νοῦς²⁵. C'est par là qu'elle est immortelle²⁶, participant en quelque sorte à l'éternité du Νοῦς, comme à sa beauté. C'est vraiment le Νοῦς qui est éternel et c'est en lui que se trouve la source de la beauté. Et c'est le Νοῦς qui est dieu, et tous les intelligibles qui sont dans le Νοῦς sont des dieux. Relevons encore ces quelques textes très significatifs :

L'âme purifiée devient forme (εἶδος) et λόγος ; [elle devient] toute incorporelle et intellectuelle ; elle appartient tout entière au divin (ὅλη τοῦ θεῖου) où est la source du beau (...). L'âme qui s'est élevée vers le Νοῦς est d'autant plus belle. (...) C'est pourquoi on dit avec vérité que le bien et le beau consistent pour l'âme à devenir semblable à Dieu²⁷.

22. *Ibid.*, 10. Il semble bien que « être dans le Beau » (*ibid.*, 19 et 21) soit identique à : être en Dieu.

23. V, 8, 12, 3-7.

24. Cf. II, 9, 9, 50-52 : l'âme humaine peut devenir dieu dans la mesure où elle est conduite par le Νοῦς (cf. ci-dessous, note 41).

25. Voir I, 6, 6, 12-13 : « La prudence (φρόνησις) est la pensée qui se détourne de ce qui est en bas et conduit l'âme vers le haut ». I, 8, 4, 6 ss. ; I, 2, 3, 10 ss. : l'âme est mauvaise tant qu'elle est mêlée au corps. IV, 3, 24, 21-26 : les âmes pures, qui ne subissent plus du tout l'attrait d'un corps, ne peuvent nécessairement plus du tout être les âmes d'un corps (...). Elles sont là où est l'οὐσία et l'être (τὸ ὄν) et le divin (τὸ θεῖον), dans le Dieu (ἐν τῷ θεῷ) ; c'est là, avec ceux-ci [l'οὐσία, l'être] et en celui-ci [Dieu] que sera une telle âme.»

26. Relevons ce raisonnement à partir de la prudence et de la vertu (à mettre en parallèle avec ceux que rapporte Sextus Empiricus (ci-dessus, pp. 153 et 154) : si l'âme est pure, « les biens, la prudence et les autres vertus sont en elle comme sa propriété. Si telle est l'âme, lorsqu'elle revient en elle-même, comment n'est-elle pas d'une nature pareille à celle que nous disons appartenir à tout l'être divin et éternel ? Car la prudence et la vertu véritable, étant divines, ne sauraient être en une chose vile et mortelle, mais un tel être doit être divin, puisqu'il a part aux choses divines, grâce à sa parenté et à sa communauté de substance avec elles (διὰ σιγγένειαν καὶ τὸ ὁμοούσιον) » (IV, 7, 10, 12-19).

27. I, 6, 6, 13-20 ; cf. 30-31, où Plotin, parlant de l'âme, dit : « étant divine (θεῖον) et comme

Il faut d'abord devenir « en forme de Dieu », « conforme à Dieu », « déiforme » (*θεοειδής*) et beau (*καλός*), pour être capable de contempler Dieu et le beau ²⁸.

L'âme, puisqu'elle est « autre que dieu » (*ἕτερον θεοῦ*), mais qu'elle vient de lui, l'aime nécessairement ²⁹. Toute âme est une Aphrodite ; par nature (*κατὰ φύσιν*) elle aime (*ἐρᾷ*) dieu, « à qui elle veut s'unir comme une vierge aime un père honnête d'un amour honnête » ³⁰. Ici même il est possible, à condition de se détacher de tout le reste, de voir dieu et se voir soi-même, « autant qu'il est permis d'avoir de telles visions ; on se voit éclatant de lumière et rempli de la lumière intelligible ; ou plutôt on devient soi-même une pure lumière, [un être] sans poids, léger ; on devient ou plutôt on est un dieu, embrasé [d'amour]... » ³¹. Il y a une vision de dieu, une union à dieu ³², qui n'est plus une contemplation, mais un mode de vision autre (*ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν*), qui est extase (*ἔκστασις*), simplification (*ἄπλωσις*), abandon de soi-même (*ἐπίδοσις αὐτοῦ*) ; désir d'un contact (*ἔφρσις πρὸς ἀφήν*), arrêt (*στάσις*), compréhension d'un

une part du beau (*μοῖρα τοῦ καλοῦ*)... ».

28. I, 6, 9, 32-34. Cf. I, 2, 3, 19 ss. L'âme bien disposée pense (*νοεῖ*), et elle est ainsi sans passion (*ἀπαθής*), ce qui peut être dit ressemblance avec Dieu (*ὁμοίωσιν ... πρὸς θεόν*). « Car le divin est pur et l'acte (*ἐνέργεια*) également » ; ce qui l'imite possède la prudence (*φρόνησιν*). « Si Dieu et l'âme pensent, chez l'un le fait de penser est premier (*πρώτως*), tandis que chez l'autre il est dérivé, autre » (*ibid.*, 26-27 ; littéralement ; venant de lui, autre, *παρ' ἐκείνου ἐτέρως*). Mais il faut se demander à quel dieu (*τίνι θεῷ*) la purification rend l'âme semblable et identique (I, 2, 5, 1-3). Car l'effort de l'âme vise, non pas à ne pas faillir, mais à être dieu : *θεὸν εἶναι* (I, 2, 6, 3). Si l'âme domine les mouvements involontaires de la sensibilité, elle est simplement dieu (*δεὸς μόνον*), un dieu parmi ceux qui viennent du Premier ; car c'est un de ces dieux qui lui-même est venu d'en-haut ; et pour lui-même, s'il devient tel qu'il est venu, il est en haut ; venu ici-bas, il réside en notre *νοῦς* et le rend semblable à lui (*ibid.*, 5-10).

29. VI, 9, 9, 27-28. « La vie actuelle, quand elle est sans dieu, n'est qu'une trace ou une image de la vie de là-bas ; tandis que cette vie de là-bas est l'acte de l'Intelligence (*ἐνέργεια ... νοῦ*), et par cet acte elle engendre des dieux en restant immobile grâce à son contact avec [l'Un] (*ἐκείνο*) ; elle engendre la beauté, elle engendre la justice, elle engendre la vertu. L'âme, fécondée par dieu, est grosse de tous ces biens, et cette fécondation est pour elle le commencement et la fin » (*ibid.*, 16-21).

30. *Ibid.*, 33-35.

31. *Ibid.*, 57-60. Cf. VI, 7, 6, 27-28 : « l'homme du premier rang [celui qui est « dans le *Νοῦς* » : *ibid.*, 11-12] est un *δαίμων* supérieur ou plutôt un dieu ». Plotin précise : « J'appelle *δαίμων* une image de dieu (*μίμημα θεοῦ*) qui se rattache à dieu comme l'homme du second rang se rattache à l'homme du premier rang » (*ibid.*, 28-29).

32. Cf. VI, 9, 9, 45-47 : « Le véritable objet de notre amour (*τὸ ἀληθινὸν ἐρώμενον*) est là-bas, et nous pouvons nous unir (*συνεῖναι*) à lui, en prendre notre part et le posséder réellement, en cessant de nous dissiper dans la chair ». Voir aussi I, 6, 8.

ajustement (*περιρώσεις πρὸς ἐφαρμογήν*) ; et « si l'on veut regarder autrement, il n'y a plus rien. Ce sont là des images et les manières dont les plus savants d'entre les prophètes ont expliqué en énigmes ce qu'est la vision de dieu (*ὅπως θεὸς ἐκεῖνος ὁρᾶται*) »³³. « On ne voit le principe que par le principe, et le semblable ne s'unit qu'au semblable »³⁴. L'âme qui rentre en elle-même,

dès lors qu'elle est en elle seule et non plus dans l'être (*ἐν τῷ ὄντι*), est par là même en Lui ; car Lui est une réalité qui n'est pas une *οὐσία*, mais qui est au delà (*ἐπέκεινα*) de l'*οὐσία*, pour l'âme avec qui il s'unit. Si l'on se voit soi-même devenir Lui, on se tient pour une image de Lui ; partant de Lui, on progresse comme une image jusqu'à son modèle, et l'on arrive à la fin du voyage³⁵,

voyage qui conduit d'abord au *Νοῦς* par l'intermédiaire de la vertu, puis à « Lui » par l'intermédiaire de la sagesse. « Telle est la vie des dieux et des hommes divins et bienheureux : s'affranchir des choses d'ici-bas, s'y déplaire, fuir seul vers le seul (*φυγῆ μόνου πρὸς μόνον*) »³⁶.

Si notre âme n'est divine que dans son union avec le *Νοῦς* et l'Un, et qu'elle puisse s'écarter de cette union et donc perdre ce qu'elle a de divin, on comprend comment, dans l'âme, il y a du plus et du moins

33. VI, 9, 11, 22-28. « Parce que le divin ne peut se révéler, on refuse de le faire voir à qui n'a pas eu le bonheur de le voir lui-même » ; d'où l'ordre, donné dans les « mystères », de ne rien révéler aux non-initiés (*ibid.*, 1-4).

34. *Ibid.*, 31-32.

35. *Ibid.*, 40-45.

36. *Ibid.*, 48-51. Cf. I, 6, 7, 8-11 (cité ci-dessus, p. 181) ; V, 1, 6, 11 (ci-dessous, p. 191), note 62. — S'interrogeant sur la « fuite » dont parle Platon lorsqu'il dit que l'âme doit « s'enfuir d'ici » pour « devenir semblable à Dieu » (*Théétète*, 176 a ; cf. ci-dessus, p. 68). Plotin rappelle que nous y parvenons si nous atteignons la justice, la piété accompagnée de la prudence, et la vertu en général ; puis il se demande : ce dieu auquel nous nous conformons, possède-t-il vraiment la vertu ? Oui certes, le dieu auquel nous devenons semblables possède au plus haut degré ces qualités ; et ce dieu, c'est l'Âme du monde. Puisque nous sommes en ce monde, c'est naturellement à ce dieu que la vertu nous assimile (I, 2, 1, 1-10). Plotin précise que les êtres intelligibles ont nécessairement des vertus plus élevées que « les vertus dites civiques (*πολιτικῆς*) » ; cependant, ceux qui possèdent les vertus civiques sont réputés « divins » (*θείους*), et s'il faut les appeler ainsi, n'est-ce pas à cause d'une ressemblance avec les dieux ? (cf. *loc. cit.*, 15 ss.). Plus loin, revenant sur cette « fuite » par laquelle on devient semblable à Dieu, Plotin précise que, selon Platon, il ne s'agit pas ici de vertu politique, mais de purification (I, 2, 3, 9-11) ; et il affirme ensuite que « la vertu appartient à l'âme et non pas au *νοῦς*, ni à ce qui est au delà » (*ibid.*, 31). Cf. I, 2, 6, 13 ss. : la sagesse est vertu dans l'âme, mais dans le *νοῦς* elle n'est pas vertu, elle est son acte et ce qu'il est » (*ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ ὅ ἐστιν*).

divin. On peut considérer dans l'âme ce qu'il y a de plus divin (*θειότερον*), « ce qui dans l'âme est voisin de ce qui est en haut » (*τὸ ψυχῆς πρὸς τὸ ἄνω γειτόνημα*), après lequel et duquel [vient] l'âme »³⁷, c'est-à-dire le *Noûς*. Le *Noûς* est ce qui rend l'âme « la plus divine (*θειοτέρων*), parce qu'il est son père et qu'il lui est présent »³⁸.

Cependant l'Ame universelle, qui ne peut jamais être distraite, qui est parfaitement divine³⁹, peut rendre divin le ciel. En effet, par le pouvoir de l'Ame universelle, le ciel, qui est multiple et a diverses parties, est un ; « par elle ce monde est dieu »⁴⁰. « Le soleil aussi est dieu parce qu'il a une âme, les autres astres aussi, et nous aussi pour la même raison, si du moins il y a [en nous] quelque chose [de divin] »⁴¹.

37. V, 1, 3, 5-6. L'âme « occupe dans les êtres un rang intermédiaire ; elle a une portion d'elle-même qui est divine (*θείας μοίρας*) ; mais placée à l'extrémité de ce qui est intelligible et aux confins de la nature sensible, elle lui donne quelque chose d'elle-même » (IV, 8, 7, 5-8). L'Ame qu'on appelle « Ame du Tout » ne subit aucun mal ; « elle saisit par la contemplation intellectuelle ce qui est au-dessous d'elle, et elle se rattache toujours aux êtres supérieurs à elle » (*ibid.*, 26-29).

38. V, 1, 3, 20-21. Tout ce qui, en l'âme, « s'oriente vers le *Noûς*, lui est comme intérieur ; mais ce qui, en elle, est étranger au *Noûς*, tend vers ce qui est extérieur » (V, 3, 7, 27-28).

39. N'oublions pas la manière dont Plotin prouve la nécessité de l'existence de cette Ame universelle immortelle : « tous les vivants n'ont pas une vie empruntée ; sans quoi on irait à l'infini ; il faut qu'existe une nature premièrement vivante (*τινα θεῖαν πρώτως ζῶσαν*), qui doit nécessairement être impérissable et immortelle, parce qu'elle est principe de vie (*ἀρχὴν ζωῆς*) pour les autres [vivants] » (IV, 7, 9, 9-13). Cette Ame est « tout l'être qui est vraiment » (*τὸν τὸ ὄντως ὄν*) ; elle est « conservatrice » de tous les autres vivants ; elle est immortelle.

40. V, 1, 2, 39-40 ; cf. II, 9, 17, 10 ss. — Si d'un côté l'Ame est unie au *Noûς*, de l'autre elle engendre des êtres qui lui sont inférieurs ; et Plotin note : « les choses divines vont jusqu'à eux » (V, 1, 7, 48). Et parlant de la vie du Bien, du *Noûς* et de l'Ame, Plotin affirme : « telle est la vie impassible et heureuse (*μακάριος*) des dieux ; ici on ne trouve le mal nulle part ; si [la réalité] s'arrêtait là, il n'y aurait pas de mal » (I, 8, 2, 25-27). Cf. IV, 8, 5, 24 ss. : l'Ame, qui est divine, issue des régions supérieures, « vient à l'intérieur d'un corps ; elle qui est le dernier dieu vient ici par une inclination volontaire, à cause de sa puissance et pour mettre de l'ordre en ce qui est après elle ; et si elle fuit au plus vite, elle ne subit aucun dommage pour avoir pris connaissance du mal... ».

41. V, 1, 2, 40-42 ; sans l'Ame, le ciel ne serait qu'un « corps mort », « matière obscure, non-être, objet de haine pour les dieux » (*ibid.*, 26-27). Quant à nous-mêmes, nous ne devons pas « nous priver de devenir dieu, autant qu'il est possible à une âme humaine. Cela lui est possible dans la mesure où elle est conduite par le *Noûς* ; dépasser le *Noûς*, c'est en fait tomber hors du *Noûς* » (II, 9, 9, 49-52). Voir aussi IV, 3, 11, 11-13 : « Chacun est en contact avec le dieu (*συνήσαστο τῷ θεῷ ἐκείνω*) selon lequel il est engendré, et vers lequel l'âme regarde et d'après lequel elle se dispose en créant ». Relevons encore cette remarque, qui montre comment Plotin se rattache à la tradition : « Les anciens sages qui ont voulu se rendre les dieux présents en construisant des temples et des statues me paraissent avoir bien vu la nature de l'univers ; ils ont compris qu'il est toujours facile d'attirer l'âme universelle, mais qu'il est particulièrement aisé de la retenir en construisant quelque chose qui soit disposé à subir son influence et à en recevoir une part » (IV, 3, 11, 1-6).

« La cause par laquelle les dieux sont dieux est nécessairement plus ancienne qu'eux »⁴². Par là nous comprenons mieux « la réalité précieuse et divine de l'Âme »⁴³.

La découverte du dieu-multiple introduit au Dieu-Un

Se posant la question : « comment connaissons-nous Dieu ? », Plotin répond : « comme ce qui plane (*ἐποχούμενον*) au-dessus de la nature intelligible et de l'*οὐσία* »⁴⁴. La découverte du *Noῦς* et de son monde intelligible nous met vraiment en présence de Dieu. En regardant « tous les intelligibles », on voit « le pur *Noῦς* qui est leur chef, et la prodigieuse sagesse, et la vie, la véritable vie sous le règne de Kronos, qui est le dieu satiété et le *Noῦς*. Car il contient en lui tous les êtres immortels, tout *Noῦς*, tout dieu, toute âme, toujours fixé »⁴⁵. Le *Noῦς* est toutes choses ; « *il est* » lui convient toujours, à nul moment il n'est à venir⁴⁶. A eux deux, le *Noῦς* et l'être font cet « un » qui est pensée et chose pensée⁴⁷. Toute pensée implique altérité et identité. Les quatre « premiers » sont donc le *Noῦς*, l'être, l'altérité et l'identité, auxquels il faut ajouter le mouvement et le repos. De là naît le nombre⁴⁸. « Tel est, déclare alors Plotin, ce dieu multiple ; il existe en l'âme qui est attachée par son être à ces régions »⁴⁹.

Engendré par « le plus pur des principes », le *Noῦς*, « une fois engendré, engendre avec lui tous les êtres, toute la beauté des Idées et tous les dieux intelligibles. Mais plein des êtres qu'il a engendrés, il les

42. V, 1, 2, 42-44.

43. V, 1, 3, 1.

44. I, 1, 8, 9-10. Cf. I, 8, 2, 24-25 (cité ci-dessus, p. 182).

45. V, 1, 4, 6-11 (le nom de *Κρόνος* est rattaché à *κόρος*, satiété). Cf. V, 9, 6, 1-2 ; V, 5, 3, 1 ss. : « Voilà une nature unique qui est tous les êtres, elle est donc un grand dieu, ou plutôt elle n'est pas un dieu déterminé (*τις*), mais un dieu universel (*πᾶς*), puisqu'elle juge bon d'être toutes les choses. Cette nature-ci est un dieu second, qui se montre avant que nous ne voyions Celui-là [*ἑκεῖνον*, le Dieu suprême]. Lui siège sur elle comme sur un beau trône, qui dépend de lui. » Voir aussi V, 3, 7, 1 ss. : « Mais, pourrions-nous dire, c'est le dieu qu'il [le *Noῦς*] contemple ? Si l'on admet qu'il connaît le dieu, on devra alors accorder qu'il se connaît lui-même. Car il connaîtra tout ce qu'il tient de lui, tous les dons et les pouvoirs de dieu ; et en apprenant à les connaître, il se connaîtra lui-même, puisqu'il est lui-même un don de dieu, ou plutôt il est l'ensemble des dons de dieu. »

46. V, 1, 4, 22.

47. *Ibid.*, 31-32. Voir aussi V, 9, 5, 4 ss. L'identité de la pensée et de ce qui est pensé, qui caractérise pour Aristote l'Acte pur, se retrouve chez Plotin au niveau du *Noῦς*, mais non pas au niveau du Bien. Pour Plotin, « l'acte premier n'est pas la pensée » (V, 6, 6, 8). « La pensée est inséparable de l'être. Donc penser c'est être multiple et non pas un. Qui n'est pas multiple ne doit pas posséder la pensée » (*ibid.*, 23-24). Le Bien est donc « dégagé de toute pensée », il « ne subit pas l'entrave de la pensée qui supprimerait sa pureté et son unité » (cf. VI, 7, 40, 41).

48. V, 1, 4, 41.

49. V, 1, 5, 1-2.

engloutit en quelque sorte en les retenant en lui-même et les empêche de tomber dans la matière et de croître auprès de Rhéa »⁵⁰. Et Plotin souligne : « selon l'interprétation des mystères et des mythes relatifs aux dieux, avant Zeus vient Kronos, le dieu très sage qui reprend toujours en lui les êtres qu'il engendre, si bien que le *Noûs* en est plein et rassasié ; mais ensuite, une fois rassasié, on dit qu'il engendre Zeus ; car le *Noûs* engendre l'Âme, le *Noûs* étant parfait »⁵¹. Kronos a « la plénitude de beauté » ; son père (Ouranos) étant encore supérieur à la beauté, « il est la beauté première qui subsiste »⁵², tandis que l'Âme de l'univers, qui est Aphrodite même, est belle, mais d'une beauté inférieure⁵³.

Traitant de la beauté intelligible, Plotin déclare qu'il faut partir du *Noûs* qui est en nous après l'avoir purifié, ou, si l'on veut, partir « des dieux et du *Noûs* tel qu'il est en eux »⁵⁴. « Tous les dieux sont augustes

50. V, 1, 7, 26-32. Cf. I, 8, 7, 15-16 : « qu'est-ce qu'être dans les dieux ? C'est être dans les intelligibles (*ἐν τοῖς νοητοῖς*) : car ceux-ci sont les immortels ».

51. V, 1, 7, 32-36 ; cf. V, 8, 12, 3-7 (cité ci-dessus, p. 184). « Le dieu [Kronos] est enchaîné, de manière à demeurer identique ; abandonnant à son fils [Zeus] le gouvernement de ce tout [de cet univers] ; car il n'est pas conforme à sa manière [d'être] (*τρόπον*) de laisser là la souveraineté sur le monde de là-bas [le monde intelligible] pour en chercher une autre plus récente que lui et au-dessous de lui, lui qui a la satiété des [réalités] belles. Quittant ce [gouvernement de l'univers], il fixe son propre père [Ouranos] en lui-même [Ouranos] et en allant lui [Kronos] vers le haut jusqu'à lui [Ouranos]. Et dans l'autre sens il fixe aussi ce qui commence à être après lui, à partir de son fils : si bien qu'il est entre les deux, à cause de sa 'mutilation' qui le coupe du côté du haut, et par le fait qu'il soit retenu par le lien de celui qui vient après lui vers le bas, étant entre son père, qui lui est supérieur, et son fils, qui lui est inférieur » (V, 8, 13, 1-11). La mutilation d'Ouranos par Kronos, qui signifie selon Cornutus la séparation du Ciel d'avec la Terre, exprime chez Plotin la transcendance de l'Un par rapport au *Noûs* ; Kronos enchaîné par Zeus, « c'est l'Intelligence limitée par l'âme du monde » (note de Bréhier, *Enn.* V, p. 134).

52. V, 8, 13, 12.

53. Voir *loc. cit.*, 12 ss. ; voir aussi V, 8, 3 ; V, 8, 10, 1 ss. : « C'est pourquoi Zeus, bien qu'il soit le plus ancien de tous les autres dieux, qu'il conduit, va le premier à la contemplation [du Beau]. A sa suite, les autres dieux, les démons et les âmes qui sont capables de cette contemplation. Et lui, il leur apparaît d'un lieu invisible ; et se levant dans les hauteurs il répand sur eux tous sa lumière, il remplit tout de sa clarté et il éblouit les êtres d'en-bas, qui se détournent car il leur est aussi impossible de le regarder lui que de regarder le soleil ; certains pourtant sont relevés par lui et le contemplent ». Mais chacun en a une vision particulière : « l'un (...) y voit la source et la nature de la Justice ; un autre est tout pénétré de la vision de la Sagesse... » (*ibid.*, 12-14). « Contemplant tout cela, Zeus et ceux d'entre nous qui sont ses aimés, qui voient en dernier lieu, au-dessus de tout, la beauté totale et qui participent à la beauté de là-bas... » (*ibid.*, 24-26). — Au début du passage cité plus haut (V, 8, 10, 1 ss.), E. Bréhier, dans sa traduction, a supprimé le « bien que » (« bien qu'il soit le plus ancien de tous les dieux... »). Nous pensons au contraire que ce « bien que » a sa raison d'être, et que Plotin veut donner une priorité à la finalité (attrait du Beau) sur l'efficacité (genèse des dieux). Malgré sa prééminence généalogique, Zeus est intermédiaire au niveau de la fin. Le mythe est dépassé.

54. V, 8, 3, 16-18.

et beaux, et leur beauté est immense »⁵⁵. Et si l'on demande ce qui les fait tels, Plotin répond : c'est le *Noûs* ; car il y a en eux un *νοῦς* plus actif qu'en nous, et c'est par le *Noûs* qu'ils sont des dieux⁵⁶. « Certes, les dieux sont beaux. C'est qu'ils ne sont pas tantôt sages, tantôt privés de sagesse ; toujours ils sont sages, en leur *νοῦς* impassible, immuable et pur ; ils savent tout, ils connaissent, non pas les choses humaines, mais toutes les choses d'eux-mêmes, et tout ce que contemple le *Noûs* »⁵⁷. Plotin précise encore :

De ces dieux, les uns étant dans le ciel, et le loisir leur en étant donné, contemplent toujours, comme de loin, les choses qui sont dans ce ciel-là [*ἐκκειδῶ* : le ciel intelligible] du fait qu'ils le dépassent de leur tête. Les autres sont dans l'intelligible (*ἐν ἐκκειδῶ*), eux qui ont chez lui et en lui leur résidence, habitant en un ciel intelligible qui est tout ; car là bas, tout est ciel ; la terre est ciel (...). Les dieux qui sont dans le ciel ne méprisent pas les hommes, ni aucune des choses qui sont là-bas...⁵⁸.

Ces dieux ont la vie la meilleure qui soit⁵⁹. Cette vie est celle de la sagesse.

une sagesse qui ne s'est pas acquise par réflexion, parce que toujours elle était là tout entière, sans manquer à personne, ce qui exigerait la recherche ; elle est la [sagesse] première et ne vient pas d'une autre ; c'est l'*οὐσία* même qui est sagesse. Il n'y a pas d'abord lui, puis le sage. Ainsi nulle sagesse n'est supérieure : la science-en-soi (*αὐτοεπιστήμη*) siège ici à côté du *Noûs*, se révélant avec lui ; comme on dit de manière figurée que Dikè est assise à côté de Zeus⁶⁰.

De cette sagesse on peut voir la grandeur et la puissance, puisqu'elle a avec elle et qu'elle produit tous les êtres⁶¹.

55. *Ibid.*, 18-19.

56. *Ibid.*, 23 : κατὰ τὸν νοῦν καὶ οἱ τοὶ θεοί.

57. *Ibid.*, 23-27.

58. *Ibid.*, 27-33. Sont des dieux ceux qui ne sont jamais séparés des intelligibles ; « ils sont liés à l'Ame primitive, à celle qui sort en quelque sorte du *Noûs* ; et par cette Ame, qui les fait être ce qu'on dit qu'ils sont, ils contemplent le *Noûs* vers lequel l'Ame dirige exclusivement ses regards » (IV. 3, 11, 23-26).

59. V. 8, 3, 35. Dans le ciel intelligible, « la vie est facile ; la vérité est leur mère et leur nourriture, leur *οὐσία* et leur nourriture ; ils voient tout, non pas les choses sujettes à la génération, mais les choses qui possèdent l'*οὐσία* et eux-mêmes parmi elles ; tout est diaphane, rien d'obscur ni de résistant ; tout est clair pour tous jusqu'à l'intimité : c'est la lumière pour la lumière » (V. 8, 4, 1-6).

60. V. 8, 4, 35-42. Cf. V. 8, 5, 14-15 : « la vraie sagesse, c'est l'*οὐσία*, et la vraie *οὐσία*, c'est la sagesse ». — « Il n'est pas permis d'attribuer l'envie aux dieux » (II, 9, 17, 17).

61. V. 8, 4, 44-46.

Le secret divin : l'Un

Quant à l'Un, Plotin en parle avec infiniment de respect, un respect religieux : pour pouvoir le découvrir et parler de lui (autant qu'il est possible), il faut d'abord invoquer Dieu ⁶². Il faut contempler « cet Un qui est en lui-même comme à l'intérieur d'un sanctuaire, et qui reste immobile au delà de tout... » ⁶³. L'Un n'a pas besoin du *Noûs* ⁶⁴, l'Un n'est pas le *Noûs* ⁶⁵. Il est « puissance de toutes choses » ⁶⁶, de lui viennent toutes choses ⁶⁷. Lui n'est qu'Un, Un pur ⁶⁸, Principe premier ⁶⁹. Il est le « père de la cause » ⁷⁰, le père du *Noûs* ⁷¹. Il est « le

62. Voir V, 1, 6, 8-11 : « Traitons le sujet en invoquant Dieu lui-même non pas avec des paroles sonores, mais par une aspiration de notre âme à le prier ; c'est de cette façon que nous pouvons le prier seul à seul (*μόνον προς μόνον*) ».

63. V, 1, 6, 12-13.

64. *Ibid.*, 42.

65. V, 1, 7, 4-5. Pour savoir ce qu'il est, il faut abandonner l'intelligible (V, 5, 6, 20-21).

66. V, 1, 7, 9-10 (cf. *L'être* II, 2^e partie, p. 582 ; voir aussi 1^e partie, pp. 352-353). Il est au rang de producteur : sa production (*ποίησις*) de lui-même est libre de toute entrave ; (...) elle est *ἐρέγγεια* (VI, 8, 20, 5 ss.). Il est lui-même *ἐρέγγεια*, puisque l'*ἐρέγγεια* est plus parfaite que l'*οὐσία* : son *ἐρέγγεια* est pure liberté, n'étant pas assujettie à l'*οὐσία* ; « ainsi il est lui par lui-même » (*οὐτως αὐτόσ παρ' αὐτοῦ αὐτόσ*) (*ibid.*, 18-19).

67. V, 1, 7, 22.

68. Cf. V, 5, 4, 6-7 : « Qu'est-ce que l'Un pur (*καθαρῶς ἕν*), véritable, qui ne se dit pas d'un autre ? » Le nom d'« Un » ne contient peut-être que la négation du multiple ; « les Pythagoriciens le désignaient symboliquement entre eux par Apollon (*Ἀπόλλων*), qui est la négation de la pluralité » (V, 5, 6, 27-28 ; cf. *L'être* II, 2^e partie, p. 578). Cette interprétation du nom d'Apollon se trouve déjà chez Chrysippe et chez Plutarque, en particulier dans le *De Iside et Osiride*, où l'on voit que l'étymologie est également pythagoricienne : cf. D. BABUT, *Plutarque et les Stoïciens*, p. 451 ; cf. *De l'être à Dieu*, p. 410, note 1.

69. « On dit qu'il faut remonter jusqu'à l'Un suprême, parce qu'il subsiste le premier, identique, même si d'autres viennent de lui. (...) le principe antérieur aux êtres, l'Un, demeure en lui-même (V, 5, 5, 1-5). L'Un est sans forme, il n'est pas *οὐσία* ; on ne peut le saisir comme un individu, car il est principe (V, 5, 6, 5-7 ; cf. VI, 9, 19, 12 ss. et *L'être* II, p. 579). Cet Un est bien le « premier Un » dont parle Platon dans le *Parménide* (cf. V, 1, 8, 23 ss.). Il est impossible d'aller au delà de ce Principe : « Le Principe, n'ayant rien avant lui, n'a rien d'autre pour le contenir ; n'ayant rien pour le contenir, et puisque toutes choses sont en celles qui sont avant elles, il contient toutes les autres choses. Il les contient, mais ne se dissipe pas en elles. Il les possède et n'en est pas possédé. Mais s'il les possède sans en être possédé, il n'y a pas d'endroit où il ne soit ; car s'il n'est pas présent, il ne possède pas. D'autre part, puisqu'il n'est pas possédé, il n'est pas en elles. Donc il y est et il n'y est pas ; d'une part, n'étant pas contenu en elles, il n'y est pas ; d'autre part, étant indépendant de tout, rien ne l'empêche d'y être. Car s'il en était empêché, il serait borné par un autre, et ce qui est au delà ne participerait pas à lui. Jusque-là [seulement] serait le dieu, et n'étant plus en lui-même il serait dépendant de ceux qui viennent après lui » (V, 5, 9, 7-18).

70. V, 1, 8, 4 ; cf. PLATON, *Lettre* II, 312 e et 323 d. L'Un est « cause de la cause » (VI, 8, 18, 38 ss. ; cf. *L'être* II, p. 586, note 199).

71. Sur l'identification du *Noûs* et de la cause, voir *Philèbe*, 26 e et 30 c (cf. ci-dessus, p. 56).

Bien, et ce qui est au delà du *Noῦς* et de l'*οὐσία* »⁷².

Se demandant qu'elle est la nature (*φύσις*) du Bien, Plotin répond : « c'est ce à quoi toutes les [réalités] sont suspendues (*ἀνήρτηται*) et ce que tous les êtres désirent »⁷³, le principe dont tous ont besoin, qui n'a lui-même besoin de personne ; « il se suffit à lui-même, il est la mesure et la limite de tous ; de lui viennent le *Noῦς* et l'*οὐσία* et l'Ame et la vie et l'acte du *Noῦς* »⁷⁴. Etant « au delà de l'*οὐσία* », il ne peut être objet de science⁷⁵. Pour s'unir à Lui, « il faut surmonter la science », « s'éloigner de la science et de ses objets, abandonner toute autre contemplation, même celle du Beau, car le Beau est postérieur à Lui et vient de Lui, comme la lumière du jour vient tout entière du soleil »⁷⁶. « Lui-même », en effet, « est au-dessus du Beau (*ὑπέρκαλος*) »⁷⁷ et « au delà des réalités les plus excellentes, étant roi dans l'intelligible (*βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ*) »⁷⁸. Le Bien a le privilège de demeurer en lui-même⁷⁹. Il est considéré comme « le Dieu », le Dieu suprême⁸⁰. Auprès de ce « roi de l'univers » sont tous les biens, tous les dieux, soit du premier, soit du second, soit du troisième rang⁸¹.

72. V, 1, 8, 7-8. Plotin se pose la question : le Bien en soi pourrait-il avoir un contraire ? Mais ce contraire serait sans qualités (I, 8, 6, 20-21). Pourtant, les contraires ne sont-ils pas les choses les plus éloignées les unes des autres ? La contrariété souveraine n'est-elle pas ce qui oppose le mal au bien ? « Oui, la limite (*πέρατι*), la mesure et les autres caractères qui sont en la nature de Dieu (*ἐν τῇ θεῖα φύσει*) sont les contraires de l'illimité, de l'excès et des autres caractères de la nature du mal (*ἡ κακῆ φύσις*) ; donc l'ensemble de l'un est contraire à l'ensemble de l'autre. De plus l'un des deux n'a qu'un être mensonger (...) tandis qu'à l'autre appartient l'être et l'être véritable » (*ibid.*, 41-45).

73. I, 8, 2, 2-3.

74. *Ibid.*, 5-7.

75. Cf. V, 4, 1 : « Il faut que, avant toutes choses (*πρὸ πάντων*), il y ait [quelque chose de] simple (*ἀπλοῦν*), et différent de tous ceux qui viennent après lui ; il est en lui-même et ne se mélange pas avec ceux qui le suivent, et en revanche il peut être présent d'une autre manière aux autres. (...) Il n'est pas objet de discours ni de science, et on dit qu'il est 'au delà de l'*οὐσία*' » (cf. *Parménide*, 141 e).

76. VI, 9, 4, 7 ss.

77. I, 8, 2, 8.

78. I, 8, 2, 8-9. Cf. V, 5, 3, 15 ss. : « Ici, autre est le roi, autres ceux qui marchent devant lui ; mais le roi de là-bas ne commande pas à des étrangers ; il a la souveraineté la plus juste, et la plus conforme à la nature ; il a la royauté véritable, puisqu'il est roi de la vérité (*ἀληθείας βασιλεύς*) et qu'il est le souverain naturel de tous les êtres qu'il a engendrés et de l'ordre des dieux ; c'est lui qu'il est juste d'appeler Roi des rois (*βασιλεὺς βασιλέων*) et Père des dieux (*πατήρ ... θεῶν*) ; Zeus n'est ici aussi que son image, lui qui ne s'est pas attaché à la contemplation de son père, mais à l'acte par lequel son aïeul a fait exister l'*οὐσία*. »

79. I, 8, 2, 22.

80. *Ibid.*, 25.

81. Voir *loc. cit.* 28-31. Cf. PLATON, *Lettre II*, 312 e.

C'est donc le Bien qui permet de hiérarchiser les dieux. C'est le Bien qui est l'Absolu, parce qu'en toute sa pureté il s'identifie à l'Un. « Dieu » est dit du Bien-Un. Dieu est comme relatif au Bien-Un, puisque c'est ce dernier qui le rend « Dieu suprême ».

Ces « trois » (τριττὰ ταῦτα) — l'Un, le *Noῦς* (« l'être et le *Noῦς* » : τὸ ὄν καὶ νοῦς), l'Ame — sont « dans la nature » (ἐν τῇ φύσει) et « auprès de nous » (παρ' ἡμῶν)⁸². C'est ce qu'il y a de plus présent, de plus intime, de plus immanent dans la nature et en nous : « l'homme intérieur » (τὸν εἴσω ἄνθρωπον)⁸³ est relatif à ces « trois » dont il porte l'image. Et c'est bien la transcendance de l'Un qui est son intériorité la plus absolue⁸⁴, la plus radicale, ce qui est le plus séparé du monde sensible, visible, extérieur⁸⁵.

A travers sa vision de l'Un, du *Noῦς* et de l'Ame, Plotin retrouve le mythe des générations divines tel qu'on le trouve chez Hésiode : Ouranos engendrant Kronos, et Kronos engendrant Zeus. Le dernier grand théologien grec rejoint le premier, le fondateur, et veut donner de ce qu'il a dit une vision tout intérieure, pour nous aider à en saisir toute la profondeur. Il semblerait en effet, à ne regarder Hésiode que de l'extérieur, qu'il y ait comme un progrès d'Ouranos à Zeus, celui-ci étant le dieu par excellence, les plus ancien de tous les autres dieux. Plotin, en assimilant Zeus à l'Ame universelle, veut nous faire comprendre que la grandeur de Zeus est de provenir de Kronos et d'Ouranos. La génération des dieux implique émanation et retour. L'émanation, étant semblable aux générations humaines, est ce qu'on retient le plus facilement (d'où les mythes) ; mais le caractère divin de cette émanation est d'impliquer le retour, et celui-ci est inséparable de l'émanation, car il lui donne sa signification dernière, ultime. Voilà ce qu'il y a de plus original chez Plotin, et c'est pourquoi il éprouve le besoin de l'enraciner dans ce qu'il y a de plus traditionnel.

82. Voir V, 1, 10, 3-6.

83. *Ibid.*, 10. Plotin fait probablement allusion (sinon pour l'expression elle-même, du moins pour sa signification) à l'*Alcibiade* de Platon, 130 c : « l'homme, c'est l'âme (...) l'âme est l'homme même ». Cf. ci-dessus, p. 45.

84. « Il embrasse et mesure toutes choses. Ou plutôt, il est au dedans des choses en leur profondeur » (VI, 8, 18, 3). « Dès qu'on s'élançait vers lui, on ne peut dire où il est ; il apparaît partout devant les yeux de notre âme ; où qu'elle tende son regard, elle le voit, à moins qu'elle n'abandonne le dieu (τὸν θεόν) pour regarder ailleurs et qu'elle ne pense plus à lui » (VI, 8, 19, 8-12).

85. V, 1, 10, 7.

Nous saisissons par là comment la fécondité est ce qui, pour lui, caractérise l'antériorité de Dieu. Dieu n'est Dieu que dans la mesure où il est antérieur. Dieu est le principe et la cause ; et le Dieu suprême est celui qui est principe et cause du *Noûs* et de l'être, de l'Ame, de la vie. Ceci permet de comprendre comment Plotin, tout en se servant de l'intuition la plus religieuse des Stoïciens, rejoint la grande vision théologique de Platon⁸⁶. Là encore, Plotin achève en retournant à l'origine. Le dernier moment de Platon-théologien prépare l'attitude religieuse des Stoïciens, et cette attitude religieuse, assumée par Plotin, permet à celui-ci de rejoindre le premier moment de Platon-théologien et, par Platon, de rejoindre Hésiode.

Plotin vit ce qu'il expose, il l'assimile de l'intérieur ; cela lui permet de redécouvrir, par delà les Stoïciens (tout en gardant ce qu'il y a d'original en eux, mais en le purifiant), ce qu'il y avait de plus pur dans la théologie de Platon. Il unifie étonnamment les Stoïciens et Platon en ce qu'ils ont de plus vrai et de plus profond⁸⁷ — ce qui lui permet de donner une nouvelle interprétation d'Hésiode.

On peut donc affirmer que, partant de l'intériorité, et d'une intériorité plus profonde que celle des Stoïciens, Plotin, dépassant cette intériorité, aboutit à l'Absolu de l'Un. Par l'immanence il rejoint la transcendance. Et c'est même cet *Absolu* de l'Un qui caractérise en définitive sa théologie. Car le Dieu suprême, c'est l'Un, et l'Un en lui-même est comme au delà du divin⁸⁸. Il est ineffable. Si le divin caractérise les trois hypostases et s'il peut être multiple, l'Un est

86. Voir V, 1, 8, 1 ss.

87. Cela n'empêche pas Plotin de faire aux Stoïciens certaines critiques très sévères. Il leur reproche en particulier d'oser introduire la matière jusque chez les dieux et, finalement, de dire que Dieu lui-même n'est qu'une manière d'être (*τῶς ἔχοντα*) de la matière (voir II, 4, 1, 11-13). Chez les Stoïciens, qui mettent au premier rang ce qui est en puissance (c'est là le plus absurde, souligne Plotin), « le dieu (*ὁ θεὸς*) vient en second lieu après la matière, puisqu'il est un corps fait de matière et de forme » (VI, 1, 26, 11-12). S'il possède la forme sans la matière, le dieu serait alors, en même temps que primordial, un *λόγος* incorporel, et le principe actif serait incorporel ; ou bien, si, même dégagé de la matière, il a une substance composée parce qu'il est un corps, il y a bien une matière en lui... (voir *loc. cit.*, 15-17). Ce qui fait que les dieux sont beaux, dit ailleurs Plotin, c'est, en eux, « ce *νοῦς* plus actif que le nôtre qui se rend visible : ce n'est pas la beauté de leur corps ; car, lorsqu'ils ont des corps, ce n'est pas par eux qu'ils ont la divinité (*τὸ εἶναι θεοῦς*) » (V, 8, 3, 20-23). D'autre part, si, d'après les Stoïciens, « le dieu, en tant que *νοῦς*, est postérieur et engendré, et possède la pensée (*τὸ νοεῖν*) comme une chose acquise, il arrivera qu'il n'y aura ni Ame ni *Νοῦς* ni Dieu, puisque l'être en puissance ne se produit pas et ne passe pas à l'acte, s'il n'y a d'abord un être en acte » (IV, 7, 8³, 11 15).

88. « Dieu [est un être] attaché à l'Un » (*θεὸς ... τὸ κεντρὸν οὐρημαίον*) ; c'est pourquoi, en se transportant vers le centre, les âmes « sont des dieux » (VI, 9, 8, 8-9).

unique. L'Un exprime pour Plotin ce mode de transcendance unique que ne signifient pas immédiatement « Dieu » ou « le divin », car pour lui Dieu et le divin sont en premier lieu le *Noûs*. C'est par le *Noûs* que les dieux sont dieux⁸⁹. Car est dieu ce qui est éternel, ce qui est immortel, ce qui est partout⁹⁰, ce qui est sage, ce qui est beau, ce qui a un pouvoir infini⁹¹, ce qui est source de vie, d'être... Or l'Un est tout cela souverainement, éminemment, il l'est d'une manière unique⁹². D'autre part, le dieu, pour chacun, c'est ce qui est « avant » lui, ce qui le transcende. Le Dieu de tous est donc l'Un ; tandis que le *Noûs* n'est le dieu que des âmes et de l'univers. Par le fait même l'Un est le Dieu par excellence, puisque rien n'est avant lui ; il est donc Dieu en lui-même et par lui-même. Il y a ainsi, à l'intérieur même de la pensée de Plotin deux aspects, deux regards sur Dieu, comme s'il voulait exprimer l'essence du divin et le mode d'être du divin : l'essence du divin, qui est d'être éternel, immortel, intelligible ; le mode d'être du divin, qui est d'être « antérieur ».

89. Cf. ci-dessus, p. 190.

90. « Du dieu nous ne disons pas qu'il est ici et qu'il n'est pas ailleurs. Tous ceux qui ont la conception des dieux jugent de tous, aussi bien que de Celui là [le Dieu suprême], qu'ils sont présents partout (*ὡς πανταχού παρόντι*) ; et le *Λόγος* montre qu'il faut l'admettre. Or si dieu est partout, il ne peut être divisé ; sans quoi ce ne serait plus lui-même qui serait partout (...). Dans la nature humaine, penser à dieu, c'est penser à un être présent tout entier et partout à la fois. De plus, si nous disons que la nature [divine] est infinie, elle n'est donc pas limitée (*πεπρωμένη*). Cela veut dire qu'elle ne fait jamais défaut (...) elle est présente en toute chose » (VI, 5, 4, 1-15). Voir aussi VI, 5, 12, 30-36 : « Ces dieux, sous mille aspects divers, parcourent les cités ; mais c'est vers Celui là [le Dieu suprême] que se tournent les cités, ainsi que le ciel et la terre entière ; c'est près de lui et en lui qu'ils subsistent ; les êtres véritables, jusqu'à l'âme et la vie, tiennent de lui leur être, et ils aboutissent à son unité, parce qu'elle est infinie et inépuisée ». Plotin souligne que les dieux nous sont présents quand bien même nous nous détournons d'eux : « Il n'est pas besoin que [l'être universel, *τό πᾶν*] vienne pour être présent : c'est vous qui êtes partis ; partir, ce n'est pas le quitter pour aller ailleurs, car il est là ; mais, tout en restant près de lui, vous vous en étiez détourné. C'est ainsi souvent que les autres dieux n'apparaissent qu'à un seul [homme], bien que plusieurs [hommes] soient présents ; c'est que cet [homme] seul est capable de les voir » (*ibid.*, 24-30).

91. Le dieu n'est pas fini, limité (*ὁ θεὸς οὐ πεπρωμένος*), c'est à dire que sa puissance n'est pas finie, mais infinie ; on peut être fixé, déterminé (*στήσιται*) et avoir une puissance infinie (IV, 3, 8, 38).

92. On voit avec quelle force Plotin s'oppose à la doctrine de Démocrite et d'Épicure : « Qui-conque pense que les êtres sont gouvernés par le hasard ou par un pouvoir spontané et qu'ils sont dominés par des causes corporelles, est repoussé bien loin et de Dieu et de la pensée de l'Un (*καὶ θεῶν καὶ ἐννοίας ἐνός*) » (VI, 9, 5, 1-3). « Nier que la providence (*πρόνοια*) pénètre en ce monde et en toutes choses, est-ce là de la piété ? » (II, 9, 16, 14-16). « Si Dieu est absent du monde, il n'est pas non plus en vous, et vous ne pourrez rien dire ni de lui ni des êtres qui viennent après lui. Que la providence s'étende de là-bas jusqu'à vous, ou qu'il en soit comme vous voudrez, le monde contient en tout cas quelque chose qui vient de Dieu ; il n'est

Proclus (410-485) : au delà de l'« Être qui est toujours », il y a l'Un-Bien

Commentant cette phrase du *Timée* : « Quel est l'être éternel (τί τὸ οὐδ' ἄει) et qui ne naît point et quel est celui qui naît toujours et n'est jamais ? »¹, Proclus se demande : « pourquoi, avant de nous instruire sur le *ce qu'est*, Platon n'a-t-il pas répondu à la question *existe-t-il ?* ? Quelle assurance a-t-on en effet, que l'Être qui est toujours existe ? »² A cela on peut répondre que l'existence de cet Être n'avait pas à être démontrée, puisqu'on a déjà montré que l'Âme est « inengendrée et impérissable à cause de l'affinité qui existe entre elle et les êtres vrais »³, qu'on a également montré combien différent « ce qui est absolument Être », « ce qui est sous un aspect être, sous un autre non-être » et « ce qui n'est aucunement être »⁴, et que l'on a dit que le Bien

pas abandonné de lui, et il ne le sera jamais. La providence veille au tout bien plus qu'aux parties, et l'âme du tout y participe plus que les autres ; la preuve, c'est l'existence (τὸ εἶναι), et l'existence accompagnée de prudence (τὸ ἐμφορώως εἶναι). Qui de ces insensés, qui se croient au-dessus de la prudence (ἰπεροροοίτων), a la belle régularité et la prudence de l'univers ?... » (*ibid.*, 25-34). Cf. II, 9, 9, 64-65. Voir aussi IV, 3, 24, 10, où il est question de « la loi divine » ; IV, 8, 5, 11 : « la loi éternelle de la nature ».

1. *Timée*, 27 d.

2. *Commentaire sur le Timée*, II, 227, 20-22, p. 53. En ce qui concerne la chronologie des ouvrages de Proclus, la seule certitude que nous puissions avoir est que les commentaires de Platon, en particulier ceux du *Timée* et de la *République*, sont antérieurs à la *Théologie platonicienne*. Celle-ci peut, avec d'assez grandes probabilités, être située à la fin de la carrière de Proclus. Les *Eléments de théologie*, au contraire, dateraient plutôt du début de sa carrière. Pour Freudenthal, ils seraient même (mis à part les *Eléments de physique*) le premier en date des ouvrages qui nous restent ; mais E.-R. Dodds est, sur ce point, beaucoup moins catégorique (voir son *Introduction à The Elements of Theology*, p. XV). De fait, tout en reconnaissant les différences qui séparent ces deux ouvrages, il semble bien qu'il faille reconnaître, avec E.-R. Dodds, que le système exposé dans ce qu'il appelle avec humour la « jungle de la *Théologie platonicienne* » (*loc. cit.*, p. XI), ainsi que dans les commentaires métaphysiques, soit « substantiellement le même » (*loc. cit.*, p. XVII) que celui de ce « manuel systématique » (*loc. cit.*, p. XIV) que sont les *Eléments de théologie*. E.-R. Dodds estime que dans ce manuel « purement académique » (*loc. cit.*, p. X) que sont les *Eléments*, « presque rien n'est de l'invention de Proclus », qui « n'est pas un penseur créatif, même pas au degré où l'est Jamblique, mais un systématisateur, qui a poussé jusqu'à ses extrêmes limites l'idéal de l'unique philosophie compréhensive qui embrasserait toute la sagesse amassée par le monde antique » (*loc. cit.*, p. XXV). Remarquons cependant qu'il y a, dans la « jungle » de la *Théologie platonicienne* et dans les commentaires métaphysiques, un effort de compréhension qui nous semble original (par exemple, et en particulier, ce que Proclus dit des deux « noms » propres au Premier Principe : *Un* et *Bien*).

3. *Commentaire sur le Timée*, *loc. cit.*, 227, 27-228, 1. Cf. PLATON, *République*, X, 611 d-612 a.

4. *Ibid.*, 228, 3-5 ; cf. *Rép.*, V, 476 e-478 e.

régnaît « dans le Domaine intelligible comme le soleil dans le domaine visible »⁵. On peut également supposer que ce que Platon dit, juste auparavant, sur la prière, est « une démonstration de ce qu'existe l'Être qui est toujours »⁶. En effet, s'il existe des dieux, « nécessairement existe aussi l'Être réellement être : car il est uni aux dieux, alors que ne l'est pas du tout ce qui naît et périt, et n'est jamais réellement être »⁷. Cependant, ces réponses ne semblent pas satisfaire Proclus :

il faut plutôt dire encore avant tout cela que, dans le trésor des notions communes de l'humanité, il y a celle-ci, qu'il existe un certain Être qui est toujours. Comment se fait-il en effet que l'être devenu vient à l'être, si ce n'est à partir de l'Être qui est toujours ? Car, supposé que celui-là aussi vienne à l'être, ce sera sous l'action d'un autre être, et ce dernier sera ou un Être qui est toujours ou lui aussi un être devenu, en sorte que : (1) ou bien on ira à l'infini ; (2) ou bien la génération sera en cercle ; (3) ou bien l'Être qui est toujours existe. Mais (1) ni il n'est permis qu'on aille à l'infini ; car toutes choses sont issues d'une cause une et d'un principe unique, (2) ni la génération n'est en cercle, de peur que les mêmes ne deviennent à la fois supérieurs et inférieurs, causes et effets : (3) reste donc que l'Être qui est toujours existe⁸.

Il est donc impossible de prétendre que n'existe pas un « Être qui est toujours » ; mais on peut encore se demander pourquoi « l'être devenu ne sort pas directement de l'Un ». A cela, Proclus répond :

5. *Ibid.*, 228, 7-9, pp. 53-54 ; cf. *Rép.*, VI, 508 e-509 d.

6. *Ibid.*, 228, 8-9, p. 54 ; cf. *Timée*, 28 c-d.

7. *Ibid.*, 228, 9-12.

8. *Ibid.*, 228, 13-21. Au sujet des « notions communes, voir II, 258, p. 97 : « C'est tout à fait selon la méthode des géomètres que Platon, après les définitions, assume ces propositions fondamentales [τὰ ἀξιώματα ταῦτα : voir à ce sujet la note 1 du P. Festugière, p. 66]. En effet, après avoir dit ce qu'est l'Être et ce qu'est l'être qui devient, il pose ensuite ces autres notions communes (ἀλλὰς κοινὰς ἐνοίας), que ce qui vient à l'être vient à l'être de toute façon par une cause, et qu'il est impossible à ce qui naît de naître s'il ne naît pas par une cause » (258, 12-17, p. 97). Voir aussi 275, 27-30, p. 120 : « Que d'autre part il faille rechercher le τί ἐστι ἀπ'ὧς 'à propos de tout', nous en avons la préconception à partir des notions communes et des assomptions premières (ἐκ τῶν κοινῶν ἐνοιῶν καὶ τῶν πρώτων ὑποθέσεων) ». Voir à ce sujet la *Théologie platonicienne*, vol. I, pp. 159 ss., note 4. Proclus souligne que « si nous nous fions avant tout raisonnement aux notions communes, pourtant la connaissance de ces notions reste une connaissance partielle et n'est d'aucune manière équivalente à l'union divine, et la connaissance scientifique de ces notions est inférieure non seulement à la foi, mais aussi à la simplicité intellectuelle. Le νοῦς, en effet, est établi au delà de toute connaissance scientifique, de la première [la νοήσις] aussi bien que de celle qui vient ensuite [la διόρισσις] » (*Théologie platonicienne*, I, 25, pp. 110, 24-111, 1).

faire dériver immédiatement le multiple de l'Un est chose tout à fait absurde. Il faut donc admettre l'existence de l'Être réellement être, lequel procède primordialement de l'Un, pour ne pas faire du Tout Premier la cause seulement des tout derniers, mais aussi la cause, antérieurement à ceux-ci, de l'Être, duquel sort l'être devenu ⁹.

Cependant, en fin de compte, Proclus estime que la réponse la plus vraie à la question posée est celle-ci : « pour l'instant, Platon a établi sa définition après avoir accepté comme hypothèse que l'Être qui est toujours existe », et ce n'est que plus loin qu'il démontrera que l'Être qui est toujours existe ¹⁰. « Ici même, du fait qu'il a montré (...) qu'il existe un Démonstrateur du Monde, il tient déjà, par cela même, l'existence aussi de l'Être qui est toujours avant celle de l'être devenu ; puis de nouveau (...) il fait voir à l'évidence que le Démonstrateur a fabriqué l'Univers d'après un Modèle éternel » ¹¹, ce qui implique évidemment l'existence de ce Modèle, et donc de l'Être qui est toujours.

A ce propos, relevons la manière dont, précédemment, Proclus systématisait la découverte du Démonstrateur et du « Modèle » du monde dans le *Timée*. Platon, nous dit Proclus, commence par poser la question de la Cause Efficente :

si en effet le Tout est non pas « étant » (*ὄν*), mais « étant-engendré » [devenant : *γεννώμερόν*], il existe une Forme, qui est participée par une Matière, et le Principe directement moteur de ces deux. [Platon] fait voir, la Cause Efficente en résultat de ce qui vient d'être dit ici : si en effet le Tout est « devenant » [étant-engendré], il existe une Cause qui le produit [l'engendre, le fait se trouver dans cet état de devenir]. Il fera voir la Cause Exemplaire en résultat de ce qui sera dit ensuite : si en effet le Monde est beau, il a été fait d'après un Modèle qui est toujours ¹².

Ainsi, après la question de la Cause Efficente, Platon pose celle de la « Cause Exemplaire », avec toutefois une différence :

9. *Ibid.*, 228, 23-25. Cette phrase « alambiquée », note le P. Festugière, revient à ceci : « pour qu'on ne fasse pas dépendre seulement, par voie indirecte, les tout derniers du Tout Premier, mais leur donne aussi une cause directe, l'Être, qui dérive directement de l'Un » (*op. cit.*, p. 54, note 5).

10. Voir *Timée*, 50 b-52 d : dans l'exposé sur la matière, « Platon démontrera l'existence non seulement de la matière, mais aussi de l'Être » (PROCLUS, *op. cit.*, II, 229, 4-5, p. 55).

11. *Ibid.*, 229, 5-9.

12. *Op. cit.*, II, 263, 25 ss., p. 104. La traduction de *ὄν* et *γεννώμερόν* est délicate. Le P. Festugière traduit par « étant » et « venant à l'être ». Les deux termes désignent un état de l'univers, état d'être ou de devenir, d'engendrement.

alors que les propositions fondamentales (*ἀξιώματα*) précédentes contribuaient à nous faire découvrir l'existence d'une Cause Efficiente de l'Univers, celles-ci ne nous font pas découvrir l'existence d'un Modèle du Monde, mais seulement de quelle sorte est ce Modèle, s'il est éternel ou engendré. Car l'existence aussi d'un Modèle découle nécessairement de l'existence de la Cause Efficiente, que le Modèle soit préexistant dans le Producteur lui-même ou hors de lui, et qu'il soit ou supérieur au Producteur, ou inférieur, ou de même rang : car, de toute façon, le Producteur produit en ayant regard à une certaine Forme, qu'il veut introduire dans l'objet produit. Ceci suit donc nécessairement ¹³.

Proclus résume alors l'argument tout entier sous la forme suivante :

S'il existe un objet produit, il existe un démiurge qui le produit.
 S'il existe un Démiurge de l'Univers, il existe aussi un Modèle.
 Si l'objet produit est beau, il a été fait d'après le Modèle qui est toujours ;
 s'il n'est pas beau, d'après le modèle engendré [produit].

On peut alors former le syllogisme suivant :

Le Monde a été produit.
 Tout ce qui a été produit a une Cause Efficiente.
 Tout ce qui a une Cause Efficiente a aussi une Cause Exemplaire.
 Donc le Monde a une Cause Efficiente et une Cause Exemplaire ¹⁴.

Plus loin, commentant la fameuse parole du *Timée* : « découvrir l'auteur et le père de ce Tout est tâche pénible » ¹⁵, Proclus acquiesce à cette affirmation et explique :

la découverte étant de deux sortes, l'une procédant du supérieur à l'inférieur par déduction scientifique, l'autre remontant de l'inférieur au supérieur en vertu du ressouvenir, on peut bien dire difficile la découverte

13. 264, 10 ss., p. 105.

14. *Ibid.*, 264, 24-265, 3.

15. *Timée*, 28 c (cf. ci-dessus, p. 59). Proclus explique que « ce Tout-ci », ou « le Tout que voici » ne désigne pas seulement les masses corporelles, l'ensemble des sphères et les puissances vivifiantes et intellectives véhiculées par ces masses, mais comprend aussi « tous les dieux encosmiques eux-mêmes et le Dieu Monde en sa totalité, ce Dieu Monde dont la somme des dieux encosmiques, au fur et à mesure de leurs processions, forme le cortège. Que soit donc tenu pour équivalent au mot 'Tout', d'une part l'unique Dieu Monde, l'unique Intellect, l'Âme divine, la totalité de la masse corporelle, et d'autre part toutes les multiplicités correspondantes de dieux, d'intellects, d'âmes, de corps » (*op. cit.*, II, 300, 16-23, p. 152). Quant à l'addition « que voici », elle convient au Tout visible et semble indiquer que l'Univers est sensible et partiel : car le Tout intelligible « n'est pas 'ce Tout-ci', puisqu'il embrasse les Formes intelligibles » (*ibid.*, 27-28).

à partir du supérieur, parce que la découverte des propriétés intermédiaires est liée à la science la plus sublime, mais peu s'en faut que je ne dise plus difficile encore la découverte à partir de l'inférieur ¹⁶.

En effet, si l'on veut, à partir de l'inférieur, « percevoir l'essence du Dmiurge et de ses proprits », il faut considrer : a) « la nature entire des tres d'ici-bas produits par le Dmiurge, toutes les rgions visibles du Monde et toutes les forces naturelles invisibles (...) selon lesquelles subsistent entre ses parties des rapports de sympathie et d'antipathie » ; b) « avant cela, les principes crateurs permanents inhrents aux natures et ces natures elles-mmes », plus totales ou plus partielles, immatrielles ou matrielles, celles des dieux, des dmons et des vivants mortels ; c) « toutes les classes des tres qui ressortissent la vie », qu'elles soient matrielles ou immatrielles, « et les mes de toutes sortes, et la multiplicit des dieux, diffrents selon les diffrentes rgions de l'Univers, et les symboles indicibles et dicibles contenus dans le Monde, grce auxquels il se rattache au Pre » ¹⁷. On ne peut, sans ces pralables, prtendre une contemplation du Dmiurge, car « on est trop imparfait pour comprendre le Pre : or il n'est pas permis que rien d'imparfait entre en contact avec le Tout Parfait » ¹⁸.

Mais il faut aussi qu'aprs tre devenue un « cosmos intellectif » et s'tre rendue semblable autant que possible la totalit du Monde intelligible, l'me s'approche du Crateur de l'Univers et, par suite de cette approche,

se familiarise en quelque sorte avec lui (...) et que, grce cette familiarit, tant arrive la porte du Pre, elle ne fasse qu'un avec lui. Pour l'me en effet, dcouvrir Dieu, c'est cela : aller sa rencontre, ne faire qu'un avec lui, vivre seule seul avec lui (*τὸ μόνῃ μόνῳ συγγενέσθαι*), jouir de cette rvlation face face, s'arracher toute autre activit pour aller vers lui, lorsque mme les raisonnements scientifiques ne paratront plus l'me que comme des fables, ds l qu'elle se repit de la vrit de l'tre ¹⁹.

Voil, insiste Proclus, ce que c'est que « dcouvrir » (ou, du moins, c'est « peu prs cela »). Ce n'est pas

16. *Ibid.*, 300, 30-301, 4, p. 153.

17. *Ibid.*, 301, 5-20, pp. 153-154.

18. *Ibid.*, 21-23.

19. *Ibid.*, 301, 26-302, 8, pp. 154-155. Cf. 212, 24 ss., p. 35.

la découverte du jugement conjectural — car elle est incertaine et ne s'éloigne guère de la vie irrationnelle — ni la découverte obtenue par science, car celle-ci implique syllogisme et composition, elle n'est pas la saisie de l'essence intellectuelle du Dmiurge intellectif : mais celle qui rsulte de l'intuition immdiate qui fait voir face face, du contact avec l'Intel-
ligible, de l'union avec l'Intellect Dmiurgique ²⁰.

Une telle dcouverte est effectivement une « tche pnible », et au premier chef, soit parce qu'elle est difficile atteindre, ne se rvlant aux mes « qu'aprs qu'elles ont travers toute la hirarchie des tres vivants », soit

parce qu'elle implique, pour les mes, un vritable combat : car c'est seulement quand on a dpass et les garements du cre et la purification et la lumire de la science que s'allument enfin l'opration intellectuelle et l'intellect qui est en nous, qui mne l'me au port dans le Pre (*ρμιζων τήν ψυχήν ἐν τῷ πατρὶ*) et l'tablit tout purement dans les penses du Dmiurge, et qui unit la Lumire notre lumire, non plus pareille celle de la science, mais plus belle, plus intuitive, plus semblable l'Un qu celle-ci. Oui, c'est cela qu'est le Refuge Paternel, la dcouverte du Pre, l'union immacule avec lui ²¹.

Une telle dcouverte ne peut s'exprimer, elle ne peut se « dire » aux autres : car une telle dcouverte

n'a pas t le fait de l'me qui « dit » quelque chose, mais de l'me qui se tait et reste comme tendue au sol sous le rayonnement de la lumire divine ; ni de l'me qui se meut de son mouvement propre, mais de l'me qui garde ce qui est comme son silence (*σιωπώσης τήν οἶον σιωπήν*). Puisqu'en effet l'me n'est mme pas naturellement capable de saisir l'*οὐσία* des autres ralits soit par un nom, soit par une dfinition limitative, soit par raisonnement scientifique, mais seulement par une intuition (*διὰ νοήσεως*) (...), comment pourrait-elle trouver l'*οὐσία* du Dmiurge d'une autre manire qu'intuitivement (*νοερως*) ? Et comment, l'ayant ainsi trouve, pourrait-elle exprimer par noms et verbes et rapporter d'autres ce qu'elle a vu ? Car, comme le discours s'accomplit au moyen d'une composition, il ne peut reprsenter la nature (*φύσιν*) unitaire et simple ²².

20. *Ibid.*, 302, 10-14, p. 155.

21. *Ibid.*, 17-25.

22. *Ibid.*, 303, 7-16, p. 156. S'il en est ainsi, comment peut-on discourir longuement sur le Dmiurge, sur les autres dieux et sur l'Un lui-mme ? « Sans doute, reconnat Proclus, nous discourons leur sujet, mais nous n'exprimons pas l'*οὐσία* de chacun d'eux. Nous pouvons en raisonner scientifiquement, mais non pas traduire l'intuition : c'est cela pourtant qu'est 'd-

Au delà de la découverte de l'« Être qui est toujours », du Dieu-Père, Demiurge, il y a l'Un et le Bien. Le Bien et l'Un sont au-dessus de l'Être²³, ils sont inconnaissables et ineffables. La dialectique, qui écarte les hypothèses jusqu'à ce qu'elle ait trouvé un principe réellement « anhypothétique », aboutit à l'Un, qui est précisément un tel principe, à partir duquel « elle examine ce qu'il en est de la nature de toutes choses, de ce que peut bien être chaque être »²⁴. Le Bien lui-même, comme l'Un, ne peut être saisi à partir d'un principe anhypothétique, puisque, étant principe de tout, il ne comporte lui-même aucun principe (on ne peut saisir un principe du principe)²⁵. Il n'y a donc pas de science du Bien et de l'Un²⁶. Le Bien, comme l'Un, n'est connu que négativement, « par la seule méthode qui exclut de lui toutes les choses qu'il n'est pas, et par les réfutations qui montrent qu'il n'est aucune de ces choses » (« ni science, ni objet de science, ni la Réalité qui les conjoint l'un à

couvrir' (...). Or, si la découverte est le fait de l'âme qui garde le silence, comment le flot de mots qui s'écoule par sa bouche suffirait-il à mettre au jour, dans la vérité de son être, l'objet qu'on a découvert ? » — Au sujet de l'« intuition », Proclus se réfère à Platon, *Lettre VII*, 342 a-d.

23. Voir *Commentaire de la République*. XI^e diss., 282, 20-283, 3, vol. II, p. 90 : « Socrate a dit que le Bien n'est pas seulement au-dessus de l'οὐσίαν, mais de l'être (εἶναι). Il ne faut donc pas dire que le Bien soit de l'être (εἶναι), puisqu'il est au-dessus de l'être (τοῦ εἶναι). Mais il ne faut pas dire non plus, pour autant, qu'il soit du non-être (μὴ εἶναι). Car, de nouveau, le non-être est commun à tout ce qui est autre que l'être, tout ce à quoi appartient le non-être (τὸ μὴ εἶναι). Il faut donc dire l'un et l'autre, que le Bien n'est ni être (εἶναι) ni non-être (μὴ εἶναι). Ce qui a persuadé d'autres gens de l'appeler 'inconnaissable' (ἄγνωστον) et 'ineffable' (ἄρρητον), [et transcendant] à tout Être ou Non-être, puisque Platon, quand il le nomme 'connaissable' (γνωστόν), le plus haut objet de science et toute chose pareille, ne nous a pas non plus permis de rester dans l'indétermination touchant le mot 'connaissable' et de le concevoir au sens où sont connaissables les Êtres et ce dont l'existence implique une cause ».

24. Voir *loc. cit.*, 283, 15, p. 91.

25. *Loc. cit.*

26. Voir *loc. cit.*, pp. 91-93. La science est science de l'être, et les êtres sont connus par la cause. Si l'on dit que la dialectique connaît le principe à partir des choses qui le suivent, « ce sera évidemment soit en montrant que le principe n'est aucune des choses qui le suivent, soit en concluant sur le principe d'après les témoignages des choses qui le suivent. Dans le premier cas, elle connaîtra le principe des êtres moins sûrement que les êtres. Ceux-ci en effet sont connus par la cause, le principe sera connu d'après ce qui le suit. Or ce genre de connaissance n'est pas scientifique. Car Platon est d'avis que la science est une connaissance liée par le raisonnement de causalité (...). En sorte que, selon cette définition, le Bien n'est pas objet de science, puisqu'on ne peut le connaître par la cause. Si d'autre part le Bien est connu d'après des témoignages, de nouveau il n'est pas objet de science : car cause et témoignage ne sont pas identiques » (284, 24-285, 5, pp. 92-93).

l'autre »)²⁷. Cette méthode est « infaillible »²⁸.

Tout ce que Platon dit de l'Un dans la première hypothèse du *Parménide*²⁹, au terme de laquelle il conclut qu'il n'y a de l'Un ni science ni opinion³⁰, peut être dit du Bien : « le Bien n'est ni identique ni différent, puisqu'il n'est pas être, ni mû ni en repos, ni ayant figure ou nombre, (...), ni participant au temps »³¹. Si Socrate attribue au Bien quelque propriété non attribuée à l'Un, c'est à cause de ses auditeurs, qui sont incapables d'accepter le « non-familier »³².

Le Bien-Un, qui n'est pas une Forme parmi les Formes, est antérieur à l'*οὐσία* — tandis que le « bien comme Forme » a même relation avec l'*οὐσία* intelligible que le « bien en nous » avec notre propre *οὐσία*³³. Ce Bien-Un est « ce en vue de quoi » (*οἷ ἕνεκα*) sont toutes choses »³⁴, lui-même n'étant pas en vue d'autre chose. Or tout ce qui est partie existe en vue d'autre chose (en vue du tout) ; et donc le Bien, n'existant pas en vue d'autre chose, n'est partie de rien, ni du Monde Intelligible, ni de quoi que ce soit d'autre. « On voit clairement par là comment les notions communes, quand elles disent que le Bien est la fin dernière de toutes choses et ce à quoi toutes choses aspirent, ont le pressentiment que le Bien est suprasubstantiel »³⁵. C'est ce Bien qui est « le Roi de toutes choses, et des Intelligibles et des Sensibles » et qui est, selon Platon, « le Premier Dieu »³⁶.

27. Cf. 285, 15, p. 93.

28. 285, 30, p. 93 : ἀπᾶντι λόγῳ. Cf. *Rép.*, VII, 534 c 3. Dans le *Commentaire de l'Alcibiade*, Proclus parle de cet au-delà de la science, à la « fine pointe de l'âme » (*ἄρχῃ ὑπερῆς τῆς οὐχῆς*), par laquelle « nous sommes unité, par laquelle est unifiée la multiplicité qui est en nous » (*Commentaire de l'Alcibiade*, 247, cité ici d'après A.-J. FESTUGIÈRE, *Études de philosophie grecque*, p. 590 ; Proclus parle aussi de « la fleur de notre *οὐσία* » [248, 10], de « la fleur du *ροῦς* » [248, 3] ; cette dernière expression est tirée des *Oracles chaldaïques* : voir aussi ci-dessous, note 129). C'est par « ce qu'il y a d'un dans l'âme que nous pouvons devenir possédés de Dieu (*ἰθλοῖ*), lorsque nous avons fui le multiple, que nous avons consenti à nous laisser unifier, que nous sommes devenus unité, que notre activité s'est conformée à celle de l'Un » (*ibid.*). Voilà la « vie bienheureuse » (*loc. cit.*, 248).

29. Cf. *Parménide*, 137 c ss.

30. *Loc. cit.*, 142 a.

31. PROCLUS, *Commentaire de la République*, 285, 20 ss., p. 93.

32. *Loc. cit.*, 286,5-10, pp. 93-94.

33. 286, 10 ss., p. 94.

34. 286, 25, p. 94.

35. *Ibid.*, 30 ss.

36. 287, 10 ss., p. 95. Proclus se réfère à la deuxième *Lettre* de Platon (312 e), où celui-ci affirme : « Autour du Roi de toutes choses gravitent toutes choses, c'est en vue de lui qu'elle sont toutes, et c'est lui qui est la cause de tout ce qu'il y a de beau ».

Le Bien-Un n'est cependant pas « un certain dieu ». Proclus le dit très nettement dans le *Commentaire du Parménide* : « Si l'Un en soi et le Premier, c'est la même chose, et si le Premier est Dieu, il est évident que l'Un en soi et Dieu, c'est la même chose »³⁷. Mais l'Un en soi n'est pas « un certain Dieu », il est « Dieu purement, parce qu'il est pour tous les dieux la cause qu'ils sont dieux »³⁸.

Dans les *Éléments de théologie*, après avoir affirmé l'unité et la transcendance de la cause finale — « le Bien premier au delà des êtres »³⁹ —, Proclus affirme que, de même, « tous les êtres procèdent d'une seule cause, c'est-à-dire de la première »⁴⁰, pour ensuite identifier cette cause (efficiente) et la cause finale de l'univers : « de tous les êtres le principe et la cause première est le Bien »⁴¹, qui est identique à l'Un⁴². Proclus expose ensuite une argumentation, reprise à la fois d'Aristote et de Platon, et visant à établir l'existence du Premier Moteur d'Aristote et du « mouvement automoteur » de Platon :

Tout être est ou bien immobile (*ἀκίνητον*), ou bien en mouvement (*κινούμενον*). S'il est en mouvement, il l'est ou par soi-même ou par un autre. S'il l'est par soi-même, il est automoteur (*αὐτοκίνητον*) ; s'il l'est par un autre, il est hétéromobile (*ἑτεροκίνητον*) (...).

Puisqu'il y a des êtres hétéromobiles, il y aura nécessairement aussi l'[être] immobile (*τὸ ἀκίνητον*) et entre ces extrêmes l'[être] automoteur.

Si, en effet, tout hétéromobile est mû par un autre mobile, ou bien les

37. *Commentaire sur le Parménide*, VI, § 123, t. II, pp. 309-310.

38. *Loc. cit.*, p. 310. Cf. *L'être* II, 2^e partie, pp. 590-591.

39. *Éléments de théologie*, prop. 8, éd. E.R. Dodds, p. 8, 31-32 (trad. J. Trouillard, p. 66).

40. Prop. 11, p. 12 (trad., p. 67). En effet, « ou bien il n'y a aucune cause pour les êtres, ou bien les causes des êtres déterminés sont circulaires, ou bien on remontera à l'infini, cause après cause, et la cause préexistante (ou première) ne s'arrêtera nulle part ». Mais si aucun être n'a de cause, il n'y a plus d'ordre entre ceux qui sont seconds et ceux qui sont premiers, ceux qui rendent parfaits et ceux qui sont rendus parfaits, ceux qui ordonnent et ceux qui sont ordonnés, ceux qui engendrent et ceux qui sont engendrés, les agents et les patients ; et aucun être ne sera objet de science, car il n'y a science que quand nous connaissons les causes des êtres. Si maintenant on prétend que les causes forment un cercle, alors les mêmes seront antérieurs et postérieurs, plus puissants et plus faibles... Enfin, si l'on prétend remonter à l'infini dans les causes, là encore il n'y aura plus science de rien. « Car si les êtres vont à l'infini, aucun ne peut être connu... » (*ibid.*, 26-27). « Donc, puisqu'il faut qu'il y ait cause chez les êtres, que les causes se distinguent des causés et qu'on évite la remontée à l'infini, il existe une cause première des êtres... » (*ibid.*, 29-31).

41. Prop. 12, p. 14 (trad., p. 68).

42. Voir prop. 13, pp. 14-16 (trad., pp. 69-70).

mouvements se propagent en cercle ou bien à l'infini. Mais ces deux hypothèses sont exclues, puisque tous les êtres sont sous la loi de leur principe et que ce qui est meut est supérieur à ce qui est mû. Il y aura donc un être immobile qui sera le premier moteur.

Mais s'il en est ainsi, nécessairement aussi existera l'[être] automoteur. Car, si tous les êtres étaient en repos, quel pourrait bien être le premier à être mû ? Ni l'être immobile dont la constitution s'y oppose, ni l'hétéromobile qui est mû par un autre. Reste donc que l'automoteur soit ce premier mû. Et puisque ceci est ce qui unit les êtres hétéromobiles à l'immobile, ce sera en quelque manière un intermédiaire (*μέσον πως ὄν*), qui meut et qui, en même temps, se meut. Car l'un des êtres se contente de mouvoir, tandis que l'autre est seulement mû.

Par conséquent, tout être est ou bien immobile ou bien automoteur ou bien hétéromobile.

Et de là découle avec évidence que des mobiles l'automoteur est le premier, alors que des moteurs le premier est l'immobile⁴³.

Cette argumentation est reprise un peu plus loin, pour être appliquée aux trois hypostases. L'automoteur de Platon est alors identifié à l'Ame, qui est « automotrice selon sa substance » (*αὐτοκίνητος κατ' οὐσίαν*)⁴⁴ (tandis que les corps le deviennent par participation). « L'âme, en se mouvant elle-même, a un ordre secondaire à celui de sa nature immobile et à celui de l'activité de son fondement immobile », le *Noῦς*, éternellement immobile dans son activité⁴⁵. Cependant le *Noῦς*, même s'il est immobile, n'est pas un, puisqu'en se pensant lui-même il agit à l'égard de lui-même⁴⁶. En outre, tout ce qui existe participe à l'Un, mais ne participe pas toujours au *Noῦς*. « L'Un est donc au delà du *Noῦς*, et il n'y a plus rien au delà de l'Un. Car l'Un est identique au Bien ; l'Un est donc le principe de toutes choses... »⁴⁷.

L'exigence de poser un Moteur immobile, un *ἀκίνητον*, est également démontrée dans les *Éléments de physique* et le *Commentaire du*

43. Prop. 14, p. 16 (trad., p. 70 modifiée). E. R. Dodds fait observer que les lignes 15 à 19 (« si tout hétéromobile est mû par un autre mobile...») semblent être une adaptation d'Aristote (*Physique*, 256 a 13), tandis que les lignes 20 à 24 (« Mais s'il en est ainsi, nécessairement existe un automoteur... ») sont empruntées aux *Lois* (895 a 6-b 2), tandis que la triade des lignes 24-26 (seulement mû, mû et moteur, seulement moteur) provient de la tradition de l'école péripatéticienne (voir E. R. DODDS, *The Elements of Theology*, Commentaire, p. 201).

44. Prop. 20, p. 22. 11 (trad., p. 74).

45. *Ibid.*, 18. Sur les rapports de l'Ame et de l'Un, voir J. TROUILLARD, *L'Un et l'Ame selon Proclus*.

46. *Ibid.*, 25. Cf. ci-dessus, p. 188, note 47.

47. *Ibid.*, 30-31. Cf. prop. 12 et 13.

*Timée*⁴⁸, ainsi que dans la *Théologie platonicienne*⁴⁹, où la division des êtres est plus élaborée⁵⁰. Sans nous arrêter ici à cette nouvelle formulation, examinons plutôt la manière dont, au second livre de la *Théologie platonicienne*, Proclus cherche à « découvrir la Cause toute première de tous les êtres »⁵¹.

48. Ni l'un ni l'autre de ces deux ouvrages ne mentionnent explicitement l'« auto-moteur » : voir à ce sujet *The Elements of Theology*, Commentaire de E.R. Dodds, p. 201.

49. Proclus, dans cet ouvrage, commence par collectionner « toutes les notions générales relatives aux dieux (τὰ κοινὰ πάντα νοήματα περὶ θεῶν) que Platon enseigne », puis examine les degrés de la hiérarchie divine et définit, « en suivant la manière de Platon, leurs attributs propres et leurs processions » ; enfin il traite « des dieux, tant hypercosmiques qu'encosmiques, qui ont été célébrés de manière dispersée dans les écrits de Platon », en rapportant leur étude « aux classes (γέννη) universelles des hiérarchies divines » (cf. I, 2, p. 9, 8-19). En toutes ces questions, il s'efforce de clarifier, de confirmer, d'expliciter : « ce qui est transmis par des symboles, j'en tirerai au clair l'enseignement ; ce qui est transmis par des images, je le ferai remonter à son original ; ce qui est écrit d'une manière trop catégorique, j'en donnerai confirmation par des raisonnements qui remontent à la cause... » (*ibid.*, 21-25).

50. Voir *Théologie platonicienne*, I, 14, éd. Saffrey, pp. 60 ss. Proclus distingue ici : les êtres « uniquement mus » (les corps), ceux qui sont « moteurs d'un autre tout en étant mus par un autre » (les formes immergées dans la matière), ceux qui se meuvent eux-mêmes (les âmes), et enfin, « au sommet de tout ce qui participe au mouvement activement ou passivement, celui qui est immobile » (le Νοῦς divin). — Au chapitre suivant, Proclus « rassemble par le raisonnement » la « doctrine irréfutable de Platon » concernant la providence des dieux (I, 15, 12-14). Ce qu'il y a de plus remarquable dans la théologie de Platon, estime Proclus, c'est « de ne pas faire se détourner vers les êtres de second rang la transcendante existence des dieux pour expliquer le soin qu'ils prennent des êtres inférieurs, et corrélativement de ne pas diminuer la présence de leur providence universelle pour garder hors d'atteinte leur sublimité (ὑπεροχὴν) au-dessus de l'univers, mais de leur attribuer une existence qui, tout en étant séparée et sans mélange avec tout le degré inférieur de l'être, ne s'en étend pas moins à tous les êtres pour prendre soin et mettre en ordre les productions des dieux » (I, 15, p. 76, 10-18). Sur la Providence, voir aussi I, 15, pp. 69 ss. ; I, 16, pp. 77 ss. La Providence est la « mise en acte » de la Bonté (*Commentaire sur le Timée*, II, 415, p. 290). Nous ne pouvons pas examiner ici la doctrine exposée par Proclus dans ses traités *sur la Providence*, doctrine qu'il faudrait comparer avec celle d'Alexandre d'Aphrodise, qui, en opposition à l'égard des Stoïciens, estime que la Providence ne s'étend pas aux réalités contingentes. — Sur la Providence chez Proclus, voir J. TROUILLARD, *Proousios et Pronoia chez Proclus*.

51. *Théologie platonicienne*, II, 1, p. 3, 7-8 : τῆν τῶν ὄντων ἀπείτων πρωτίστην αἰτίαν εἰρηῖν. Relevons ici la manière dont Proclus précise le contenu de la théologie : « Voici ce que disent tous ceux qui, à une époque ou à une autre, se sont occupés de théologie : ils appellent 'dieux' les [êtres] premiers par nature (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν), et selon eux ce sont ces premiers qui constituent le sujet de la science théologique » (*Théologie platonicienne*, I, 3, p. 12, 11-13). « Tous (...) appellent 'dieux' les principes tout premiers des êtres et se suffisant suprêmement à eux-mêmes (τὰς πρωτίτας ἀρχὰς τῶν ὄντων καὶ ἀταρκιστάτας), et 'théologie', la science de ceux-ci » (*ibid.*, p. 13, 6-8). Voir aussi I, 13, pp. 59-60 : « On affirme communément, et Platon affirme dans ce dialogue [les *Lois*], les trois propositions que voici : il y a des dieux, ils exercent sur tout leur providence, ils font tout ce qu'ils font conformément à la justice et ils ne se laissent aucunement détourner de ce chemin par leurs inférieurs. Tout le monde sait que ce sont là les doctrines qui plus que toutes autres sont principes en théologie. En effet, qu'y a-t-il de plus capital que l'existence (ὑπαρξίως) des dieux, leur providence plei-

En vue de découvrir cette Cause, Proclus pose trois hypothèses, en partant de « tous les êtres, c'est-à-dire toutes les natures d'êtres »⁵² : « Tous les êtres doivent, ou bien être purement multiples (...), ou bien être purement un (...), ou bien l'être doit être à la fois multiple et un »⁵³. Au niveau de la première hypothèse (si tous les êtres sont purement multiples, sans que l'un n'existe nulle part), le grand principe qui permet de s'élever jusqu'à l'un est le suivant : « tout ce qui ne peut pas participer (*μεταλλαμβάνειν*) de l'un, n'est rien de ce fait même »⁵⁴. En effet, « de tout être il faut dire, ou bien qu'il est quelque chose d'un, ou bien qu'il n'est même pas un » — mais alors il n'existe pas du tout⁵⁵. D'autre part, si tous les êtres sont purement multiples, ils sont alors « infinis un nombre infini de fois »⁵⁶ (les éléments qui composent de tels êtres seront eux-mêmes infinis un nombre infini de fois). Mais « si l'être est infini un nombre infini de fois, il n'est possible ni de connaître l'être ni de le découvrir : en effet, tout ce qui est infini est insaisissable et inconnaissable »⁵⁷. Du reste, « l'infini un nombre infini de fois n'existe pas »⁵⁸. Il faut donc conclure que si l'un n'existe pas, le multiple n'existe pas⁵⁹, et « il n'y aura connaissance d'aucun des êtres. On ne pourra en effet ni nommer ni concevoir un seul être »⁶⁰. Impensable, cette première hypothèse conduit à toutes sortes d'absurdités⁶¹.

ne de bonté, leur puissance immuable et inébranlable, par lesquelles les dieux produisent d'une manière unifiée les êtres seconds, les conservent dans l'être d'une manière pure et les convertissent vers eux-mêmes, alors qu'eux-mêmes organisent tout le reste sans subir aucune atteinte de la part de leurs inférieurs ni aucun changement venant de la variété des êtres qu'ils gardent en leur providence ? » (I, 13, pp. 59-60).

52. *Loc. cit.*, 12 ; cf. *Eléments de théologie*, prop. 12 (éd. Dodds), p. 14, 5-6.

53. *Théol. plat., loc. cit.*, 13 ss.

54. *Loc. cit.*, p. 4, 12.

55. *Ibid.*, 13 ss.

56. *Loc. cit.*, p. 5, 13. Cf. *Eléments de théologie*, prop. 1, p. 3.

57. *Théol. plat., loc. cit.*, 14-17.

58. *Ibid.*, 24-25.

59. *Loc. cit.*, p. 6, 2. Cf. I, 12, 11 ss., à propos des hypothèses du *Parménide* : « Outre celles-ci, quatre autres hypothèses montrent que la disparition de l'Un fait s'évanouir tout ce qui est ou tout ce qui devient et que plus rien n'existe plus, de telle sorte que dans ce cas on a démontré que l'Un est cause et de l'existence et de la conservation dans l'être, que c'est par lui que tout ce qui existe participe de la nature de l'être, et que c'est de lui que dépend l'existence de chaque être. Pour le dire en bref, le résultat des raisonnements que nous avons tenus en parcourant tout ce qui existe est celui-ci : ou bien l'Un existe et tout existe jusqu'au dernier degré de l'être, ou bien l'Un n'existe pas, et rien n'existe plus ».

60. II, 1, p. 8, 15 ss.

61. Cf. p. 9, 3 ss.

De même, on aboutit à toutes sortes d'absurdités si l'on soutient que l'un seul existe (l'un en soi, τὸ αὐτοῦ) ⁶². En effet, si l'un seul existe, il ne peut y avoir de tout (ὅλον) ni de parties, ni de figure, ni de fin, etc. ⁶³. « Il faut donc que chaque être soit à la fois multiple et un » ⁶⁴.

Il faut alors se poser la question : si l'être est à la fois multiple et un, est-ce le multiple qui participe de l'un, ou l'un du multiple, ou les deux l'un de l'autre, ou aucun des deux ni de l'un ni de l'autre ? ⁶⁵ Proclus montre qu'il faut : 1° « que le multiple participe de l'un » ; 2° « que l'un soit sans mélange avec la multiplicité » ; 3° « qu'il n'y ait rien de supérieur à l'un, mais que l'un soit pour le multiple cause même de son être » ⁶⁶. La même affirmation revient constamment : « c'est par l'un que toutes choses non seulement sont ce qu'elles sont, mais encore deviennent ce qu'elles deviennent : avec l'un chaque être est conservé dans l'être, sans l'un chacun va à sa propre perte » ⁶⁷. « Tout ce qui est privé de l'un court droit à sa propre perte » ⁶⁸. « Ce qui est privé de l'un est néant » ⁶⁹.

L'un s'impose à nous comme la condition nécessaire de l'existence de tout ce qui est et du devenir de tout ce qui devient. Tout ce qui est et tout ce qui devient participe de l'un pour être et pour devenir. Mais l'un « au sens tout à fait propre et premier » ⁷⁰ est « sans mélange avec la multiplicité » ⁷¹. Il y a donc « d'un côté l'un participé par le multiple, et de l'autre l'Un imparticipable, qui est l'Un absolu (ὁ ἀπλῶς [...] ἔν), et rien d'autre » ⁷².

Après avoir montré l'un comme au delà du multiple et cause d'être pour le multiple, Proclus poursuit sa recherche en montrant qu'il est nécessaire que le premier principe soit unique. En effet, « il est nécessaire que le Principe soit unique ou multiple » ⁷³. Or, admettre une

62. *Ibid.*, 5.

63. Cf. *loc. cit.*, 8 ss.

64. *Op. cit.*, p. 11, 25-26.

65. Cf. p. 12, 1 ss.

66. Cf. p. 14, 1 ss.

67. *Loc. cit.*, p. 13, 23-25.

68. *Loc. cit.*, p. 14, 11-12.

69. *Op. cit.*, II, 2, p. 22, 2.

70. II, 1, p. 13, 19-20 : τὸ κυριώτατον καὶ πρώτως ἔν.

71. II, 1, p. 14, 9. Cf. II, 3, p. 26, 4-6 : « L'un ne peut être un effet que sous l'action de l'Un à titre premier (πρώτως), et dont l'un n'est pas un attribut, mais qui est l'Un en soi ou rien d'autre qu'un ».

72. II, 1, p. 13, 20-21.

73. II, 2, p. 15, 1.

multitude de principes conduirait à toutes sortes d'absurdités⁷⁴. Mais « s'il n'y a qu'un unique Principe et s'il est un être », il faut alors accorder « ou qu'il est corporel, ou qu'il est incorporel »⁷⁵. Or « la cause de la production des êtres » ne peut pas être un corps⁷⁶. Le Principe de ce qui existe est donc incorporel⁷⁷ ; mais il faut encore préciser qu'il est séparable (et non inséparable) des corps⁷⁸. Et une fois qu'on a montré qu'il est séparable, « il est absolument nécessaire de le supposer ou en mouvement ou immobile »⁷⁹. S'il est en mouvement, « et si tout ce qui est en mouvement se meut à cause du manque de bien et vers un autre qui est désirable pour lui », alors il y aura quelque chose d'autre, antérieur à lui, autour de quoi il se mouvra. « Mais c'est impossible, car le Principe est la cause finale (*τὸ οὐ ἔνεκα*) et ce que désire tout l'univers et ce qui ne manque de rien »⁸⁰.

Si, enfin, il est immobile, « il sera nécessairement une *οὐσία* une, incorporelle et possédant toujours [son bien] de la même manière »⁸¹. Mais comment est-il un, et comment est-il une *οὐσία* une ? Si l'on ne peut identifier l'être de l'un et l'être de l'*οὐσία*, il faut préciser ce qui est premier⁸². Après avoir montré qu'il est impossible de dire que l'être est avant l'un, Proclus conclut que l'un est avant l'*οὐσία*⁸³.

74. Voir *loc. cit.*, pp. 15-16.

75. *Ibid.*, p. 16, 22-23.

76. Voir p. 16, 24 ss. L'une des raisons est que « le premier principe est nécessairement éternel ». Tout ce qui existe, en effet, est soit éternel, soit périssable ; mais « si le premier principe disparaît, ni lui-même ne pourra jamais naître à partir de quelque chose, ni autre chose à partir de lui » : voir p. 18, 13 ss.

77. *Loc. cit.*, p. 19, 4.

78. Voir p. 19, 3 ss. Si le Principe, tout en étant incorporel, est inséparable des corps, il ne pourra agir nulle part ailleurs que dans des corps ou en coopération avec des corps, et il n'y aura rien de meilleur que cela ; et par conséquent, « il n'y aura aucune place dans l'univers pour le *Noῦς* et son pouvoir d'agir, ou bien, si l'action du *Noῦς* existe, elle sera inférieure à l'action qui s'exerce uniquement sur les corps. Mais puisque l'on reconnaît que la puissance d'agir du *Noῦς* n'agit pas sur les corps, et qu'il n'est jamais permis aux effets de dépasser la puissance de leurs causes, car tout ce qu'il y a dans les effets vient des causes premières, et celles-ci sont souveraines sur l'être de leurs effets », il faut dire que « si le Principe des êtres peut engendrer le *Noῦς* et la pensée », il doit les engendrer « en agissant sur lui-même et en les établissant en lui-même » : voir *loc. cit.*, 7 ss. — N'avons-nous pas ici un bel exemple de ce que E.R. Dodds appelle « la jungle de la *Théologie platonicienne* » ?

79. Voir *loc. cit.*, 25 ss.

80. Voir p. 20, 17-23.

81. *Loc. cit.*, p. 21, 1-3.

82. Si l'on doit identifier *οὐσία* et un, on doit identifier également multiple et non-être (*μὴ εἶναι*), ainsi que non-*οὐσία* ; or cela est impossible, puisque c'est dans l'*οὐσία* que se trouve le multiple et, dans la non-*οὐσία*, l'un (*ibid.*, 13-16).

83. *Loc. cit.*, p. 22, 2-3.

Mais si ce qui n'est pas *οὐσία* est supérieur à toute *οὐσία*, ou bien il doit être participé par l'*οὐσία*, ou bien il doit être totalement imparticipable (*ἄμειθεκτος*)⁸⁴. Mais, par définition, « tout ce qui est participé par un autre appartient à ce par quoi il est participé et en quoi il se trouve à titre premier »⁸⁵. Or, on l'a montré,

le Principe est chose séparable et appartient à lui-même plutôt qu'à tout le reste. Et, d'une manière générale, tout ce qui est participé provient d'une autre cause supérieure, puisque l'imparticipable est supérieur au participable. Or personne ne peut seulement imaginer quelque chose de supérieur au bien suprême que nous appelons Principe⁸⁶.

Troisième moment de la recherche de Proclus (qui « conduit au même résultat que les précédents ») :

C'est une nécessité que soit cause de tout ce qui existe ce dont tout ce qui existe participe, à quoi tout ce qui existe peut rapporter sa propre existence et qui n'est jamais séparé de rien de ce qui est dit exister de quelque manière. Car c'est là l'unique objet du désir de ce qui existe, sa cause même, (...) et tout ce qui vient à l'être en référence à et en vue de cette [cause]-là (*πρὸς ἐκεῖνο καὶ δι' ἐκεῖνο*) présente nécessairement une certaine relation avec cette [cause] et, en raison de cette relation, sans doute aussi une certaine similitude avec elle⁸⁷.

Or il est impossible que la relation des êtres au Principe ait pour cause un « troisième »⁸⁸, car « il n'y a rien qui soit supérieur au [principe] tout premier » (*τοῦ πρωτίστου*)⁸⁹. Ce qui est participé doit donc « apparaître en tous les êtres comme provenant de lui, s'il est vrai qu'il est le Principe de tout et ne manque à aucun des êtres »⁹⁰.

84. *Ibid.*, 21.

85. *Ibid.*, pp. 22-25, 23, 2.

86. *Loc. cit.*, p. 23, 2-6. « Par conséquent, la cause de tous les êtres est au-dessus de l'*οὐσία* prise dans sa totalité, et séparée de la totalité de l'*οὐσία*, et elle ne possède l'*οὐσία* ni comme *οὐσία*, ni comme addition, car cette sorte d'addition est en réalité une diminution de sa simplicité et de son unité » (*ibid.*, 9-12).

87. II, 3, p. 23, 15-22.

88. Toute relation d'une chose à une autre, en effet, « se dit de deux façons : ou bien lorsque les deux participent quelque chose d'un, qui assure aux participants la communion (*κοινωνία*) de l'un avec l'autre : ou bien lorsque l'un participe de l'autre, et dans ce cas l'un des deux, en tant que supérieur, donne à son inférieur, tandis que l'autre, en tant qu'inférieur, devient semblable au supérieur dans la mesure où il participe à la nature de celui-ci (*μετέχει τῆς ἐκείνου οὐσιώος*) » (*loc. cit.*, p. 23, 23-24, 4).

89. *Loc. cit.*, p. 24, 9-10.

90. *Ibid.*, 12-15.

Proclus se pose alors la question : « qu'est cela, qui est présent partout et en tous les êtres ? »⁹¹. Ce ne peut être la vie et le mouvement, car beaucoup d'êtres en sont dépourvus ; ce ne peut être non plus l'être lui-même (*τὸ ὄν αὐτὸ*) et l'*οὐσία*, car ce qui est en devenir n'a aucune part à l'*οὐσία*⁹². Ce « quelque chose » de commun qui se retrouve en tous les êtres, c'est l'un. « Car, si une chose était sans aucune part à l'un, qu'elle soit partie ou tout, aussitôt qu'elle a perdu sa part d'un, elle est le néant absolu »⁹³. Pour Proclus, en effet, « il est possible que ce qui n'a pas le mouvement ait l'être (*εἶναι*), et que le non-être ait l'existence (*τὸ μὴ ὄν ὑπαρξίῳ ἔχειν*) ; mais le rien (*τὸ μηδέν*) et ce qui manque de l'un lui-même est le néant absolu (*τὸ παράπαν*). C'est donc l'un qui est présent dans tous les êtres »⁹⁴.

Posant ensuite le problème d'une autre manière, à partir d'un autre point de départ, Proclus démontre l'impossibilité de remonter à l'infini dans l'ordre des causes, et de même l'impossibilité d'une génération des êtres qui soit « cyclique »⁹⁵. Et il conclut : « si notre 'dire' est droit (*ὀρθῶς λέγομεν*), non seulement l'un est Principe de tout, mais encore le dernier des êtres est un ; car il faut (...) que jusque-là parvienne la puissance du Premier »⁹⁶.

Puis Proclus se résume : « il est nécessaire que le Premier Principe soit seulement, ou bien un seul être, ou bien multiple, ou bien unique et comportant en lui-même une multiplicité, ou bien multiple et participant de l'un »⁹⁷. Voilà les quatre possibilités ; mais seule la première est acceptable. Car il faut que le transcendant (*τὸ ἐξηρημένον*) soit supérieur au participé⁹⁸. « L'un en soi, lui aussi, est donc transcendant par rapport à toute multiplicité, et l'un et non-un à la fois n'est pas le premier, mais dépend du premièrement Un (*πρώτως*) »⁹⁹.

Proclus peut alors conclure : « que l'un soit principe de tous et cause première (*ἀρχὴ πάντων καὶ αἰτία πρώτη*), et que tout le reste soit inférieur à l'Un, je pense que grâce à ce qui a été dit, cela est devenu

91. *Ibid.*, 15-16.

92. *Loc. cit.*, pp. 24, 24-25, 1.

93. *Ibid.*, p. 25, 13-16.

94. *Ibid.*, 19-22.

95. Voir p. 26, 7 ss. Relevons au passage ce principe : « d'une manière générale, nous jugeons le plus et le moins par référence au maximum » (II, 3, p. 28, 12-13). Et cet autre principe : « Chaque être désire sa propre perfection (*τελειότητος*) et le bien absolu (*τοῦ ἀγαθοῦ ἀπλῶς*), mais participer de ce bien n'est pas possible à chacun » (*loc. cit.*, p. 28, 27-29,1).

96. *Loc. cit.*, p. 29, 17-21.

97. *Ibid.*, 22-24.

98. Cf. p. 30, 9.

99. *Ibid.*, 22-24.

tout à fait clair (*καταφανές*) »¹⁰⁰. Cependant il s'est trouvé des interprètes de Platon, « tout spécialement Origène, qui partagea la même éducation que Plotin », pour s'arrêter à « la royauté du *Νοῦς* sur les êtres », sans découvrir, au delà du *Νοῦς* et de l'être, « l'indicible transcendance (*ἄρρητον ὑπεροχῆν*) de l'Un »¹⁰¹.

En face d'une telle doctrine, « toute remplie des innovations péripatéticiennes »¹⁰², il est nécessaire de bien montrer comment il faut dépasser le *νοῦς* et l'ensemble des êtres, afin de découvrir le Premier Principe dans son « ineffable et inconnaissable transcendance (*ἄρρητον [...] καὶ ἄγνωστον [...] ὑπεροχῆν*) »¹⁰³. Deux moyens peuvent être utilisés : on peut procéder soit par l'analogie (*δι' ἀναλογίας*) et la similitude des réalités qui viennent après lui (*τῶν δευτέρων ὁμοιότητος*), soit par les négations (*διὰ τῶν ἀπορᾶσεων*)¹⁰⁴. Ainsi, dans la *République*, Platon s'est servi de l'analogie avec le soleil pour dévoiler l'existence ineffable du Dieu ; et, dans le *Parménide*, il s'est servi des négations pour montrer la distinction de l'Un par rapport à tout ce qui vient après lui¹⁰⁵. Par les négations, précise Proclus, on révèle « la procession de tous les autres à partir de l'Un »¹⁰⁶ ; et,

100. II, 4, p. 31, 1-3.

101. Cf. *loc. cit.*, 4 ss. Et pourtant Platon, s'il montre que le *νοῦς* « est père et cause des corps et des âmes, et que tout ce qui exerce l'activité de sa vie dans ces phénomènes de passage et de développement, a l'être et l'agir en référence au *Νοῦς* », « s'avance ensuite jusqu'à un autre Principe, totalement transcendant par rapport au *νοῦς*, encore plus éloigné du corporel et indicible, duquel il faut que tout être tienne son existence, même s'il s'agit du dernier des êtres » (I, 3, p. 13, 17-23). « Ce tout premier de l'univers (*πρωτίστην τῶν ὄλων*) et supérieur au *Νοῦς*, Platon l'a découvert sous l'effet d'une inspiration divine, caché qu'il était en des lieux inaccessibles » (I, 3, p. 14, 5-6). Une fois remontée jusqu'à « l'unique hénade imparticipable » (*ibid.*, 15 : *ἀμέθεκτον ἑνάδα*), la philosophie de Platon « pense enfin tenir le sommet de la considération sur l'univers, elle croit que la vérité au sujet des dieux est celle qui a pour objet les hénades de ce qui existe... » (p. 14, 15-18).

102. II, 4, p. 31, 21-22.

103. II, 5, p. 37, 10-11.

104. Cf. *loc. cit.*, 12-15.

105. Voir *loc. cit.*, 15 ss. Cf. I, 12, 11 ss.

106. II, 5, 20-21. « En effet, la raison pour laquelle l'Un transcende toutes les choses produites par lui, c'est que la cause dépasse toujours ses propres effets ; et la raison pour laquelle il n'est aucune de toutes les choses, c'est que toutes procèdent de lui » (*ibid.*, 22-25). Proclus précise que les négations « présentent trois types particuliers ; et tantôt, étant plus apparentées au principe que les affirmations, elle sont génératrices et perfectives de la génération des affirmations ; tantôt, elles sont placées sur le même rang que les affirmations, et l'affirmation n'est en rien plus respectable que la négation ; tantôt enfin, elles ont reçu une nature inférieure aux affirmations, et elles ne sont rien d'autre que des privations d'affirmations » (*loc. cit.*, p. 38, 18-25). Le non être, en effet, peut être au delà de l'être, ou uni à l'être, ou être une privation d'être (*loc. cit.*, 27-28).

par l'analogie, on donne « une image du retour, vers [le Principe], de ce qui en a procédé »¹⁰⁷. Mais ce que les analogies manifestent, ce n'est pas une communion (*κωωονία*) entre le Principe et les réalités qui viennent après lui ; car sa transcendance implique qu'il n'ait avec elles aucune relation ni communion¹⁰⁸.

A la procession et au retour correspondent les deux noms que l'on peut, à la suite de Platon, donner à cette « Cause ineffable » : *Un* et *Bien*¹⁰⁹. Non pas, certes, que l'inconnaissable et ineffable puisse être connu et manifesté par un nom, ni que la cause de toute unité soit dédoublée¹¹⁰. Ces deux noms sont seulement comme des « images consacrées » (*ἀγλάματα*)¹¹¹ que nous tirons des réalités inférieures en considérant d'une part leur procession à partir du Principe premier, d'autre part leur conversion vers Lui : « Le caractère inconnaissable du Premier, nous cherchons à le connaître par le moyen de ce qui procède de Lui et de ce qui se convertit vers Lui, et son caractère ineffable, nous entreprenons de lui donner un nom par le moyen de ces mêmes choses »¹¹². En donnant au Principe le nom d'*Un*, qui est « une image (*εἰκὼν*) de la procession de l'univers entier », « nous affirmons qu'il est cause de toute multiplicité et de toute procession » — « car d'où la multiplicité fait-elle son apparition, sinon de l'Un ? » — ; et en lui donnant le nom de *Bien* (*τἀγαθόν*), qui est une image de la conversion, nous affirmons qu'il opère la conversion (*ἐπιστρεπτικόν*) de tous les êtres inférieurs, que l'Un fait exister (*ὑποστατικόν*) — « car quelle autre chose peut convertir tout le reste et se proposer à tous les êtres comme désirable, sinon le Bien ? »¹¹³

Le caractère unitaire (*τὸ ἐνιαῖον*) du Principe, et le fait qu'il transcende toute division,

107. *Loc. cit.*, p. 38, 2-3 (cf. 10-12). « En effet, à cause de la ressemblance avec Lui, en chaque ordre d'êtres, est venue à l'existence une monade analogue au Bien, qui joue pour l'ensemble de la série qui lui est unie le rôle que joue le Bien pour tous les ordres des dieux. Et cette ressemblance a sans aucun doute pour cause le retour de tous les êtres vers Lui » (*ibid.*, 3-10).

108. Voir p. 39, 6-26.

109. Cf. II, 6, p. 40, 2-5.

110. Voir p. 41, 1-2 ; cf. p. 42, 16-18.

111. *Loc. cit.*, p. 42, 21. Cf. I, 29, p. 124, 21 ss.

112. *Loc. cit.*, p. 41, 9-12. « D'autre part, ce [Principe] n'étant ni connaissable par les êtres ni nommable par aucun d'eux, mais transcendant toute connaissance et tout discours et insaisissable, il produit à partir de lui selon une causalité unique toutes les connaissances et tous les objets de connaissance et tout ce qu'il y a de discours (*λόγος*) et tout ce qui est saisissable par un discours » (*ibid.*, 12-17).

113. Cf. p. 40, 9-26.

se manifestent dans les êtres qui le suivent sous la forme d'une dyade, ou plutôt d'une triade : en effet, toutes choses et demeurent (*μείνει*), et procèdent (*πρόισιν*), et se convertissent (*ἐπιστρέφεται*) vers l'Un ; car simultanément elles sont et unies à Lui, et dégradées par rapport à son unité qui transcende tout l'univers, et désireuses de participer de Lui ¹¹⁴.

Si nous pouvons mettre en évidence par des noms la procession et la conversion de toutes choses (leur existence et leur part du Bien), il ne nous est pas possible de saisir par la connaissance, ni de révéler par un discours, leur union (*ἔνωσις*) éternelle au Premier, à l'ineffable : « comme le Premier est caché avant tout le reste dans des lieux inaccessibles et transcende tous les êtres, ainsi également l'union de toutes choses avec Lui est secrète et ineffable et inconnaissable » ¹¹⁵.

Le caractère unitaire du Premier, souligne Proclus,

n'est pas stérile (*ἄγονος*), mais il est d'autant plus capable d'engendrer (*γεννητικὸν*) la totalité des êtres qu'il a préétabli pour lui-même une unité qui transcende les êtres qu'il fait exister ; et sa fécondité ne se porte pas à la multiplicité et à la division, mais elle demeure pure, cachée qu'elle est dans des lieux inaccessibles... ¹¹⁶.

Si déjà, dans les êtres, nous voyons qu'à tous les niveaux le parfait désire engendrer, à combien plus forte raison « ce qui réunit en un seul toutes les perfections et qui n'est pas un bien particulier, mais le Bien en soi et ce qui est surabondant », engendrera-t-il l'ensemble des êtres ¹¹⁷. Ce Bien tout premier (désigné d'un seul mot : *τὰθ'αθ'οι*), ne doit pas être confondu avec le bien intelligible ¹¹⁸. Alors que ce dernier, qui est du même ordre que le beau, est « apparenté à l'être » et connaissable,

le Bien qui est supérieur aux formes est au delà des êtres et établi au-dessus de toute connaissance ; le premier procure une perfection apparentée à l'être, tandis que le second donne aux dieux eux-mêmes d'être bons, en tant qu'ils sont dieux, et il engendre les biens supérieurs à l'être ¹¹⁹.

114. *Loc. cit.*, p. 41, 18-23.

115. *Ibid.*, p. 42, 8-12.

116. II, 7, pp. 49, 27-50, 3.

117. Cf. p. 50, 3 ss.

118. Voir p. 46, 13 ss.

119. *Loc. cit.*, p. 47, 13-17.

Cette génération n'implique, de la part du Bien, ni mouvement, ni multiplication, ni puissance génératrice, ni acte ¹²⁰. Car le Bien « doit être seulement le Bien, et supérieur à la puissance et à l'acte », tout acte étant « le rejeton d'une puissance » ¹²¹. Le Bien premier « précède (*προηγείται*) toutes les puissances, tous les actes, toute multiplicité et tout mouvement, puisqu'aussi bien chacun d'eux se rapporte vers le bien comme vers sa fin (*τέλος*) ». C'est Lui qui est « la cause le plus finale (*τελικώτατον*) de tous les êtres parfaits (*τελείων*) et le centre de tous les objets de désir » ¹²². Tout en fournissant aux êtres inférieurs toutes les fins désirables, il demeure Lui-même « totalement incircrivable (*προῦπάρχον*) » ¹²³.

Le Bien est — nous l'avons vu précédemment à propos du *Commentaire de la République* ¹²⁴ — Celui que Platon pose comme « premier dieu » et qu'il appelle « Roi de toutes choses » ¹²⁵, ce qui veut dire qu'il ne partage son autorité avec nul autre, et qu'à Lui « tout est subordonné sous un rapport unique et à un rang unique » ¹²⁶.

120. Cf. p. 50, 12 ss.

121. *Loc. cit.*, p. 51, 7-9. « C'est donc sans agir que le Bien fait exister en acte tous les êtres, c'est sans avoir besoin d'une puissance qu'il remplit tous les êtres de puissance, c'est sans se multiplier qu'il fait participer du bien tous les êtres, et sans se mettre en mouvement qu'il permet à tous les êtres de jouir de la présence du Premier [principe] » (*ibid.*, 9-13). Cf. II, 9, pp. 58, 19-59, 4 : « Lui attribuer une causalité efficiente ou génératrice, voilà qui entraîne bien loin de l'unité absolue du Premier ; car il n'est pas permis aux êtres inférieurs de savoir ou de dire dans un discours, ni s'il est cause des êtres, ni s'il est générateur ; mais c'est par le silence qu'il faut célébrer son ineffabilité et sa causalité sans cause, supérieure à toutes les causes. Et si, de même que nous lui avons rapporté le Bien et l'Un, nous entreprenons aussi de la même manière de lui rapporter, à partir des êtres qui participent en premier lieu de lui, la causalité et la finalité ou la paternité, il faut sans doute permettre cela au travail d'enfantement de l'âme, qui désire, au sujet du dieu qui a la nature de l'Un, et le connaître et parler de lui, mais poser que la transcendance de l'Un dépasse incroyablement ce genre d'indications ».

122. II, 7, p. 51, 16-17. Plus loin, Proclus précisera : « ce qui est suprême entre les causes universelles est en continuité immédiate avec ce qui est supérieur à la causalité : or telle est la cause finale et le 'en vue de quoi' (*τὸ τελικὸν αἴτιον καὶ τὸ οἷ' ἐπέκτα*). Cette cause donc apparaît après le [Premier] (*μετ' ἐκείνου*)... » (II, 9, p. 59, 14-16). A ce qui est « le meilleur », « il faut assigner ce qu'il y a de meilleur ». Or « ce meilleur, c'est le Bien ». Il faut donc dire que le Bien est « non seulement cause de tous, mais même (...) avant la cause (*προαίτιος*) » (*ibid.*, 22-26).

123. II, 7, p. 51, 19.

124. Cf. ci-dessus, pp. 202-204.

125. Cf. II, 8, p. 52, 19-20.

126. *Loc. cit.*, p. 53, 15-16. Cf. p. 52, 6-8 : « le Bien ne peut être premier de telle sorte que, en relation avec une autre cause de deuxième ou de troisième rang, il contribue avec d'autres à constituer une triade ». Il « transcende toutes les séries divines » (*ibid.*, 10-11). « Imparticipable, il transcende tous les genres intelligibles et intellectifs et il est établi au-dessus de toutes les monades divines » (*ibid.*, 16-18). De même quand Platon dit du Bien qu'il est « la partie la

Prétendre saisir par la pensée (*διὰ νοήσεως*) ce qu'Il est (*τί ἐστίν*) est impossible et, de plus, c'est une curiosité indiscreète qui sépare l'âme de la Bonté et la rabaisse vers ses propres pensées multiformes ¹²⁷. Et ce n'est pas seulement l'âme humaine qui « doit se garder pure de tout ce qui est de son niveau dans l'union et la communion avec [le Premier] en laissant en dehors de soi toute sa multiplicité, et, en éveillant l'existence qui lui est propre, se présenter 'les yeux fermés', comme on dit, au 'Roi de toutes choses' et participer de sa lumière, autant qu'il lui est permis » ¹²⁸. Plus encore que l'âme humaine, le *Noῦς* est tous les êtres divins ont à « transcender tout ce qui leur est apparenté » pour tendre vers l'unique Principe premier :

Car Celui qui est cause de tout l'univers a « ensemencé dans tous les êtres » des « marques » de son absolue supériorité (*ὑπεροχῆς*) ; par le moyen de ces marques, il a établi tous les êtres en référence à Lui, et Il est ineffablement présent à tous, bien qu'Il transcende tout l'univers. Donc chaque être, en rentrant dans ce qu'il y a d'ineffable dans sa propre nature, découvre le « symbole » du « Père » de tout l'univers : tous les êtres par nature le vénèrent et, par le moyen de la marque mystique qui appartient à chacun, s'unissent à Lui, en dépouillant leur propre nature et en mettant tout leur cœur à ne plus être que la marque de dieu et ne plus participer que de dieu, à cause du désir qu'ils ont de cette nature inconnaissable et de la Source du Bien (*τοῦ ἀγαθοῦ πηγῆς*) ¹²⁹.

plus lumineuse de l'être » (*Rép.* VII, 518 c ; cf. ci-dessus, p. 55), il ne le dénomme pas « le plus lumineux » comme s'il participait de la lumière, « car la lumière toute première procède de lui vers les intelligibles et le *Noῦς* », mais « en tant qu'il est cause de la lumière partout répandue et en tant qu'il est source (*πηγή*) de toute la divinité intelligible, intellectuelle ou péri-cosmique. En effet, la lumière n'est rien d'autre que la participation à l'existence divine (*μετοσίαν τῆς θείας ὑπάρξεως*) ; car de même que toutes les choses deviennent apparentées au Bien lorsqu'elles participent du Bien et sont remplies par l'illumination qui en procède, de la même façon aussi par conséquent les êtres du premier rang qui sont appelés divins, c'est-à-dire les intelligibles et les intellectifs, sont rendus, par le moyen de leur participation au dieu, apparentés au divin » (II, 7, p. 48, 9-19).

127. Cf. II, 8, pp. 55, 25-56, 5.

128. L'image des « yeux fermés » est déjà chez Plotin (*Enn.* I, 6, 8, 25). Chez Proclus, voir aussi *Théol. plat.*, I, 3, p. 16, 15 ; I, 25, p. 110, 10 ; II, 11, p. 64, 21-22.

129. II, 8, p. 56, 16-26. La doctrine des « marques » divines et « symboles » du Père, qui remonte aux *Oracles Chaldaïques*, est utilisée par Jamblique pour justifier la théurgie et expliquer son rite (cf. *op. cit.*, p. 114, note 5). C'est « les yeux fermés » qu'il faut se présenter au « Roi de toutes choses » pour participer de sa lumière autant qu'il est permis (II, 8, p. 56, 8-10). Sur l'exigence, pour l'âme, de rentrer en elle-même afin d'obtenir la « vision de dieu », voir I, 3, pp. 15-16. Passant en revue les divers « pouvoirs de connaissance » qui sont en nous, Proclus montre qu'un seul peut connaître le divin. La sensation, en effet, ne le peut pas, ni l'opinion, ni le raisonnement (*διένοιαν*), ni même « l'activité du *νοῦς* assisté du *λόγος*,

La position religieuse et philosophique de Proclus à l'égard du problème des dieux et de Dieu est sans doute encore plus complexe que celles de Platon et de Plotin. C'est la position d'un homme convaincu du point de vue religieux et philosophique, mais qui cherche à justifier la position de Platon et de la tradition néo-platonicienne. C'est pourquoi un certain aspect apologétique et systématique commence à se faire sentir. Ce n'est plus en premier lieu une recherche personnelle de l'Absolu ; c'est un exposé en vue d'expliquer et de justifier la recherche du « divin Platon » ; mais Proclus est persuadé qu'en interprétant les affirmations de Platon, il rejoint ce qu'il y a de plus profond et de plus vrai.

A cause de cette orientation nouvelle on a pu mettre en doute l'attitude de Proclus à l'égard de la religion traditionnelle. Cependant, si l'on se réfère à la *Vita Procli* de Marinos et aux *Hymnes* de Proclus lui-même, il semble difficile de ne pas reconnaître la sincérité religieuse de Proclus¹³⁰. Il y a en particulier un accent personnel indéniable dans

car ce genre de connaissance est relatif aux 'réellement êtres', tandis que la pure existence (*ὑπαρξίς*) des dieux 'surmonte' (*ἐποχίται*) le domaine de l'être et se définit par cette unité elle-même, qui se rencontre dans l'ensemble de ce qui existe » (p. 15, 6-14). Seul « le sommet du *νοῦς* et, comme on l'a dit, 'sa fleur' [cf. ci-dessus, note 28] et son existence pure, s'unit aux hénades de tous les êtres » et, par elles, à « l'Unité cachée de toutes les hénades divines » (cf. *loc. cit.*, 3-6). « Si le divin peut être connu de quelque manière », c'est « par la pure existence de l'âme », car « le semblable est connu par le semblable ». Ainsi, de même que c'est par l'intelligible qu'on connaît le *νοῦς*, « c'est par l'un aussi que l'on connaît le suprême degré de l'Unité et, par l'indicible, l'Indicible » (cf. *loc. cit.*, 15-21). C'est pourquoi, poursuit Proclus, « Socrate a raison de dire (*ὀρθῶς* [...] *ἐλεγεῖν*), dans le *Premier Alcibiade* [133 b-c ; cf. ci-dessus, p. 48 et note 4], que c'est en rentrant en elle-même que l'âme obtient la vision non seulement de tous les autres, mais aussi de dieu. Car en s'inclinant vers sa propre unité (*ἑνωσις*) et vers le centre de sa vie entière, et en se débarrassant de la multiplicité et la diversité des puissances infiniment variées qu'elle contient, l'âme s'élève jusqu'à cet ultime point de vue sur les êtres. (...) Dans la considération de l'univers l'âme, en regardant ce qui vient après elle-même, voit les ombres et les images (*εἰδωλα*) des êtres, mais lorsqu'elle se tourne vers elle-même, elle explicite son propre être et ses propres *logoi* ; et d'abord, c'est comme si elle se voyait elle seule, ensuite, en s'enfonçant dans cette connaissance de soi-même, elle découvre en elle le *νοῦς* et les degrés de la hiérarchie des êtres ; quand enfin elle s'établit dans l'intérieur d'elle-même et pour ainsi dire dans le sanctuaire de l'âme, par ce moyen elle contemple 'les yeux fermés' et 'la race des dieux' [*Phédre*, 246 d], et les hénades des êtres. (...) Et voici en quoi consiste le meilleur de notre activité : dans le calme de nos puissances être tendu vers le divin lui-même et s'associer à son chœur, rassembler sans cesse toute la multiplicité de l'âme dans cette unité-là et, laissant derrière soi tout ce qui vient après l'Un, s'établir au contact de cet indicible et de cet au-delà de tous les êtres » (*loc. cit.*, pp. 15, 21-16, 24).

130. Sur l'attitude de Proclus à l'égard de la religion traditionnelle, voir A.-J. FESTUGIÈRE, *Études de philosophie grecque*, pp. 575 ss. On pourrait penser que « l'attitude de Proclus

les *Hymnes* qui nous restent de lui. L'âme, entraînée ici-bas par le désir des biens matériels, y reste enchaînée par le poids de ses fautes, punie par des « démons » qui sont des « divinités punisseuses, des *Poinai*. Proclus supplie donc le dieu ou la déesse de le ramener en haut, au royaume de la Lumière pure »¹³¹. Ce dieu ou cette déesse, « terme tout premier d'une chaîne mystique à laquelle appartient aussi le fidèle et qui relie directement le fidèle au dieu », n'est plus, dans les hymnes, désigné par le nom technique de « Monade » (comme dans les *Éléments de théologie* et les *Commentaires*), mais généralement par le mot « source » (*πηγή*)¹³². Les dieux sont invoqués d'une manière générale comme « Sauveurs (*σσωτήρες*) puissants », Hélios comme « Image du Dieu Suprême Générateur » (le Tout Premier Dieu), Aphrodite comme « Souveraine », Athéna comme « Salvatrice » (*σαόμβροτος*)¹³³.

Cette attitude religieuse traditionnelle à l'égard des dieux civiques s'allie à une recherche plus théologique, celle que nous découvrons dans les *Éléments de théologie* et la *Théologie platonicienne*. C'est l'Absolu, l'Un, le Bien (*τάγαθον*), le Dieu incompréhensible, ineffable, inconnu (*ἄγνωστος θεός*) qui fascine Proclus comme Il avait fasciné Plotin. De l'Un ineffable tout est dépendant, tout procède, tout participe, et tout retourne vers le Bien.

Soulignons enfin l'originalité de Proclus dans sa doctrine des « hénades », qui lui permet de combler, en l'ordonnant, l'abîme qui sépare le

envers les dieux civiques ne provient pas d'un sentiment profond et personnel » mais « dénote la volonté réfléchie du païen Proclus de réagir contre les mesures impériales à l'égard des cultes païens » (*op. cit.*, p. 576). Ce n'est cependant pas l'avis du P. Festugière qui, se fondant sur la *Vita Procli* de Marinos (samaritain converti à la religion grecque, disciple et successeur de Proclus) et sur les *Hymnes* de Proclus lui-même, pense au contraire que « la religion civique de Proclus est très sincère et très profonde » (*op. cit.*, p. 577).

131. A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 579.

132. Voir *op. cit.*, p. 580.

133. *Loc. cit.* Relevons cette invocation à « Athéna du Bon Conseil » : « Écoute-moi, toi qui fais luire de ton visage une Lumière Pure ; donne-moi, errant sur la terre, un port heureux ; donne à mon âme, en récompense de mes saints hymnes en ton honneur, Lumière Pure, Sagesse, Amour ; insuffle par l'amour à mon âme assez de force et d'une qualité telle, qu'elle la tire des creux de la terre et la ramène à l'Olympe vers la demeure de son Père. Si quelque vice inhérent à la vie matérielle me dompte encore — je sais combien je suis, tantôt d'un côté tantôt d'un autre, déchiqueté par mainte action non sainte, dont je me suis rendu coupable, d'un cœur insensé — aie pitié de moi, Déesse aux doux conseils, Salvatrice des mortels, ne permets pas que, gisant à terre, je tombe en proie et en butin aux mains des Punisseuses qui font frissonner, parce que je me flatte d'être à toi » (VII, 31-42, traduction du P. Festugière, *op. cit.*, p. 581). Que la dévotion de Proclus à Athéna soit sincère, cela semble ne faire aucun doute.

multiple de l'Un¹³⁴ — problème qui, au dire de Plotin, est le problème par excellence auquel les anciens se sont toujours heurtés. N'est-ce pas précisément cette doctrine des hénades qui permet à Proclus de maintenir la transcendance du Dieu ineffable tout en justifiant l'exigence religieuse ? Car les dieux avec lesquels Proclus identifie les hénades sont les dieux de la mythologie grecque traditionnelle¹³⁵. On voit alors comment on peut dire que la dévotion de Proclus à Athéna est « comme le complément nécessaire de la contemplation intellectuelle »¹³⁶.

Il faudrait pouvoir examiner la manière dont Proclus a pu à la fois allier et distinguer son union avec le divin par la sagesse contemplative, qui lui permettait de justifier toutes les découvertes de Platon et de Plotin sur le Dieu-Un, et son union avec le divin par l'art théurgique, qui lui permettait « d'entrer directement en contact avec les dieux traditionnels »¹³⁷. Cependant, ce qui nous intéressait le plus ici, c'était de préciser comment Proclus expose la manière dont nous pouvons découvrir la « Cause toute première de tous les êtres », le Principe qu'on appelle l'Un et le Bien, Celui qui transcende tous les êtres. Il y a bien, dans la doctrine de Proclus sur la transcendance absolue du Premier, certaines précisions qui n'avaient pas encore été données d'une manière aussi explicite.

134. Cette doctrine, écrit E.-R. Dodds, est « une tentative pour combler l'abîme que Plotin avait laissé entre l'Un et la réalité. Nul n'avait, de l'existence de cet abîme, une conscience plus aigüe que Plotin lui-même : certains passages sont à cet égard particulièrement significatifs, par exemple VI, V, 9 (...), où il avoue qu'on ne peut faire sortir la pluralité de l'unité à moins de l'y avoir d'abord introduite » (PROCLUS, *The Elements of Theology*, Commentaire, p. 259). Sur la doctrine des hénades, voir L.-H. GRONDIJS, *L'Âme, le nous et les hénades dans la théologie de Proclus*. Tout en renvoyant lui-même à cette étude, E.-R. Dodds note que la question de l'origine des hénades et de leur statut exact dans le néoplatonisme tardif n'a pas encore été pleinement tirée au clair (cf. E.-R. DODDS, *op. cit.*, p. 346). E.-R. Dodds insiste sur le fait que la doctrine des hénades doit être antérieure à Syrianus, le maître de Proclus. Il semblerait, d'après Damascius (*Problèmes et solutions...*, I, 257, 20), que l'identification des hénades et des dieux soit déjà chez Jamblique ; mais si elles avaient joué dans son système un rôle important, il serait étrange, comme le souligne E.-R. Dodds, que nous n'en ayons pas d'autre preuve que ce passage de Damascius (cf. E.-R. DODDS, *op. cit.*, p. 258 et note 3).

135. A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 582. Sur la difficulté de traiter des dieux sublunaires (en référence à Platon), voir *Comm. sur le Timée*, IV, 152, 5 ss., pp. 194 ss. ; sur la généalogie de ces dieux, nés d'Ouranos et de Gaïa, voir *op. cit.*, V, 171, 20 ss., pp. 28 ss.

136. A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 583.

137. *Op. cit.*, p. 596. Dans la *Théologie platonicienne*, Proclus montre le rôle et l'importance de la théurgie : elle arrive en troisième lieu, après la « folie amoureuse » et la « divine philosophie », pour nous unir aux causes primordiales. Voir I, 25, p. 113, 4-10 : « Par eux [c'est-à-dire par les trois caractères propres des êtres divins, bonté, sagesse et beauté, et les trois caractères qui s'étendent à tous les mondes divins : foi, vérité et amour], tout le monde est conservé dans l'être et conjoint aux causes primordiales par l'intermédiaire soit de la folie amoureuse, soit de

Damascius (vers 480-vers 550) : l'Un, l'Ineffable

Après Proclus, il faudrait examiner l'effort de Damascius pour pénétrer plus profondément encore dans l'Un imparticipable, en montrant son ineffabilité, sa transcendance absolue¹, son inconnaissabilité. Il est Celui dont non seulement on ne peut rien dire, mais dont on ne peut rien penser. C'est encore par la négation que notre intelligence peut le mieux être unie à Lui². Nous ne le disons pas uniquement inconnaissable parce que sa nature est l'inconnaissable,

la divine philosophie, soit de la puissance théurgique, laquelle est meilleure que toute prudence et toute science humaine, puisqu'elle concentre en elle les avantages de la divination, les forces purificatrices de l'accomplissement des rites et tous les effets sans exception de l'inspiration qui rend possédé du divin (*ἐνθρον*) » (*Théologie platonicienne*, I, 25, p. 113, 4-10). Sur la théurgie dans les *Éléments de théologie*, voir les notes de E.-R. Dodds aux propositions 39 (*Commentaire*, pp. 222-223) et 145 (p. 276).

1. « Nous ne devons même pas le dire au-dessus de Tout et séparé de Tout. C'est l'Absolument incompréhensible : ce qui nous réduit à un silence absolu... » (DAMASCIUS, *Problèmes et solutions touchant les premiers principes*, § 13, trad. Chaignet t. 1, p. 45 ; cf. *L'être II*, p. 594, où ce passage est plus complètement cité).

2. Damascius affirme qu'il y a une certaine connaissance « unie » (*ἐνιαία*) des Dieux qui saisit l'Un « par intuition », tandis que notre connaissance, à nous, atteint à peine l'Un « par l'effort d'un raisonnement bâtard » (*Problèmes et solutions...*, § 25 bis, I, p. 75 ; l'expression « raisonnement bâtard » est empruntée au *Timée*, 52 b : λογισμῶ (...) νόθῳ). Cependant, il reconnaît que « nous aussi ici-bas déjà nous avons parfois uné sorte d'intuition, lorsque, comme Platon le dit, nous déployons la lumière de l'âme [cf. *République*, VII, 540 a], et nous posons comme objet de notre connaissance parfaitement une, la fleur de l'être » (*ibid.*). Mais en dehors de cette connaissance exceptionnelle, l'Un demeure pour nous inconnaissable, si ce n'est par le raisonnement bâtard qui procède par analogie et par négation. Voir *loc. cit.*, § 26, pp. 79-81 : « L'au-delà est donc inconnaissable. Or, il y a une raison bâtarde qui procède par négations, une qui suit l'analogie et une raison qui procède par le syllogisme à des conclusions nécessaires : si elles prétendent savoir toutes ces choses qu'on ne sait pas, c'est qu'elles reposent sur un raisonnement qui marche dans le vide et qui ne connaît les choses que les unes par les autres. En un mot, si on ne connaît pas le simple (*τὸ ἀπλοῦν*), on ne peut pas connaître la proposition entière et par conséquent tout le syllogisme. L'analogie, à son tour, ne s'applique guère qu'aux non-êtres. Ce que le soleil est au visible et au voyant, l'Un l'est au connaissant et au connaissable. Or, nous connaissons le soleil, mais l'Un, nous ne le connaissons pas. La négation supprime ce que nous connaissons et ce qu'elle laisse, nous ne le connaissons pas. D'ailleurs, Platon ne croit pas l'être absolument connaissable, car d'abord il dit dans le *Parménide* : 'il n'est donc pas connu' (*Parménide*, 134 b). Il en supprime donc absolument la connaissance et dans la *République* (V, 477 b), quoique paraissant le considérer comme connaissable, il dit que le sujet connaissant et l'objet connu ont besoin de la lumière, afin que le sujet connaissant, illuminé par la lumière, soit capable de saisir l'objet connaissable, devenu plus clair par la lumière qui l'éclaire. Car le connaissable agit sur le connaissant et l'éveille, pour ainsi dire, à son acte propre. Si maintenant l'Un est connaissable, il a été nécessairement éclairé par la lumière ; mais comment l'Un serait-il éclairé par sa lumière propre ? Car la lumière de la vérité, dans ces sortes de choses, découle de l'Un... Mais c'est sans doute que

mais nous jugeons ne devoir lui attribuer ni l'Être, ni l'Un, ni le Tout, ni l'au-delà de Tout, ni absolument quoi que ce soit. Donc sa nature n'est pas non plus ceci : le Rien, l'au-delà de Tout, le supra-causant, l'incombinable avec Tout ; ce n'est pas là sa nature et ces prédicats sont uniquement les suppressions des choses qui sont après lui : si donc il en est ainsi, comment disons-nous quelque chose de lui ?³

On se sert donc de la négation de toutes les choses qui viennent après lui, les jugeant indignes de « poser l'absolument ineffable ». Car

de même que ce qui est au delà de la connaissance particulière et déterminée est d'une valeur supérieure à ce qui est embrassé et saisi par elle, de même nécessairement ce qui est au delà de toute ombre de connaissance est d'un ordre de dignité encore plus élevé⁴.

Ce qui a cette dignité supérieure est comme présent en nous — ce qui nous permet de dire qu'il est absolument inaccessible à nos pensées⁵. Il est inaccessible à l'intentionnalité de nos pensées, il est au delà, mais nous le découvrons au plus intime de nous-même. Ce que nous saisissons ainsi est-ce qu'il y a de suprême, et cependant nous ne pouvons pas dire qu'il est la perfection suprême (il n'est pas le « premier analogué », il est au delà de notre connaissance analogique). Il est donc totalement inconnaissable « selon la perfection », et demeure au delà de tout ce que nous pouvons concevoir ; car dès que nous concevons quelque chose, il y a nécessairement quelque autre chose « au-dessus ». C'est là, pour poser l'inconnaissable, qu'intervient la non-régression à l'infini⁶.

L'inconnaissable échappe donc à toute démonstration. Il « n'est pas dans le démontrable, et il n'est pas le démontrable même. Ce que nous

notre pensée, en saisissant l'Un, ne saisit que l'Un dans sa différence avec les autres choses. C'est pour cela qu'elle enveloppe et déploie en même temps la notion des plusieurs, de sorte que, même si nous les réunissons dans une synthèse, nous aboutissons à la même notion qui a pour contraire les plusieurs. Mais la notion de l'Un doit être sans contraire opposé, absolument une, et la synthèse qui aboutit à une chose unifiée est impuissante à nous la fournir ».

3. *Op. cit.*, I, § 6, p. 18.

4. *Loc. cit.*, p. 19. Cf. § 4, p. 12 : « Ce qui (...) échappe toujours à nos pensées est plus digne de notre vénération que ce qui est plus à notre portée ; de sorte que ce qui est le plus parfaitement digne de notre vénération doit être ce qui échappe à toutes nos conceptions ; et cela, c'est *Rien* ». En disant cela nous marchons dans le vide : c'est la voie qui mène à l'Ineffable (τὸ ἄρρητον).

5. § 6, p. 19.

6. « Il faut donc ou aller à l'infini, ou nous arrêter ici, à l'absolument inconnaissable » (*loc. cit.*).

démontrons, c'est notre ignorance à son égard, notre incapacité d'en parler » ⁷.

Étant donné ce qui vient d'être dit, il est clair que nous ne pouvons avoir de lui aucune opinion, et que nous ne pouvons lui appliquer aucune privation (non-être relatif), ni le non-être absolu :

c'est pourquoi il vaut mieux dire, comme Platon, que ce qui n'est sous aucun rapport ni d'aucune manière (τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς), dans le sens de l'imparfait, n'est ni exprimable ni opinable, comme nous le disons de Lui (ἐκεῖνο) dans le sens du parfait ⁸.

Le mystère apophatique, qui était déjà présent chez Plotin et Proclus, prend chez Damascius une acuité ultime. Le Dieu suprême n'est pas seulement le Tout-Autre, Celui qu'on ne peut nommer ; Il est « abîme de silence infini » ⁹ ; cet abîme exerce son attrait au plus intime de nous-même, qui sommes à son égard dans un état de « sur-inconnaissance » ¹⁰.

*
**

Au terme de cette enquête, nous voyons comment, au sein de traditions religieuses ayant leurs dieux traditionnels, leurs mythes sur la genèse des dieux, leurs rites et leurs cultes, la philosophie, progressivement, dans sa recherche de la vérité, découvre l'Ἀρχή, l'Absolu. La découverte ne s'oppose pas à la tradition : elle se situe à un autre niveau. C'est l'exigence du νοῦς qui s'éveille, et c'est l'exigence du λόγος qui, n'acceptant plus d'en rester à la seule opinion des hommes, aux seules traditions, aux mythes, cherche à préciser ce qu'est l'Absolu, ce que sont les « premiers », les causes dont tout le reste dépend.

C'est sans doute grâce à ces traditions que ce νοῦς et ce λόγος se sont manifestés avec une telle force et une telle efficacité ; mais ils avaient en eux-mêmes et par eux-mêmes des exigences propres, irréductibles à celles des traditions ; et c'est pourquoi ils pouvaient les purifier et leur donner comme une nouvelle signification.

7. § 7, p. 20.

8. *Loc. cit.*, p. 21. Cf. § 4, p. 12 : « Il y a deux espèces de Rien : le Rien supérieur à l'Un, et le Rien au dessous ».

9. § 29, p. 94 (cf. *L'être* II, p. 598, note 268).

10. Cf. *loc. cit.*.

Il est facile de saisir la pénétration toujours plus précise de ce *νοῦς* et de ponctuer la croissance progressive de ce *λόγος*. Il y a d'abord une période de tâtonnements, de balbutiements divers, non systématisés car ils sont spontanés, où le *νοῦς* touche, à travers les mythes et les cultes, ce qui est premier, fondamental, ultime : l'eau, l'infini, le souffle éternel. C'est l'origine de la vie, c'est l'au-delà de toute détermination et de toute limite, c'est l'au-delà du temps. Notre univers, si beau et si grand qu'il soit, n'est pas l'Absolu.

Au delà de la multiplicité des dieux, Xénophane, dans un sentiment de crainte religieuse, affirme qu'il ne faut regarder qu'un seul Dieu, personnel, transcendant.

Que l'Un soit l'Absolu au delà de toute multiplicité, les Pythagoriciens l'affirment aussi. L'exigence de purification dans la recherche de la contemplation apparaît avec force, et semble liée à la croyance en une chute. L'homme n'est plus dans sa pureté première.

N'ayant plus sa pureté première, l'homme ne pourra découvrir l'Absolu que si « la Déesse » vient au secours de son désir ardent d'atteindre la vérité. Par une révélation, il découvre l'Être, identique à la Pensée, identique au Dire, l'Être-Vérité, l'Être Nécessaire et Un, ce qui lui permet de saisir la Justice. Cet Être premier, absolu, nécessaire, n'est en rien non-être. Pour la première fois, le non-être est affirmé pour montrer l'absolu de l'Être.

Sans révélation, l'homme, aux prises avec le mouvement de tout ce qu'il expérimente, risque toujours de demeurer dans cette relativité de tout ; mais s'il veut chercher l'harmonie cachée et profonde, il découvre le *λόγος* de tout, la Loi universelle. Si tout est un, l'un n'est plus atteint dans sa transcendance.

Parménide et Héraclite demeurent comme deux pôles extrêmes de la philosophie : d'un côté, l'Absolu ne peut être atteint que par et dans une révélation ; de l'autre, l'Absolu est immanent à notre univers, il est sa Loi profonde, son *λόγος*. L'un a le sens du Transcendant irrationnel, l'autre le sens d'un *λόγος* découvert au sein de notre univers. Mais l'un et l'autre semblent religieux — d'une manière, il est vrai, toute différente. Car pour l'un, Dieu et le divin ne peuvent être qu'au delà de notre cosmos physique, qui demeure corruptible ; tandis que pour l'autre, Dieu et le divin sont présents dans notre cosmos. Notre cosmos n'est-il pas divin ? La religion ne peut s'épanouir au niveau de la Cité que si elle a une dimension cosmique. Un souci trop grand de pureté laïcise notre univers et éloigne les dieux des hommes, empêchant ceux-ci d'être vraiment religieux. On voit comment la philosophie peut empêcher un certain épanouissement religieux.

Empédocle, héritier de la tradition pythagoricienne, n'a pas la même intransigeance que Parménide. Il cherche à découvrir, au plus intime de notre univers physique, la présence d'un Absolu, d'un au-delà du mouvement — les « racines » de toutes choses ne sont-elles pas les divinités traditionnelles ? Et au delà de ces divinités traditionnelles, Empédocle découvre l'Amitié et la Haine. La victoire de l'Amitié se réalisera dans le « Sphairos » qui, lui aussi, peut être considéré comme dieu.

Selon Anaxagore, il faut aller au delà du physique pour découvrir l'Absolu, qui est le *νοῦς*. Celui-ci est séparé, il est infini, pur, simple, il ne dépend de rien. Il est *ἀρχή* au sens fort. Mais, pas plus que Parménide, Anaxagore ne nomme cet Absolu qu'il a découvert. Avec Diogène d'Apollonie, on assiste à un retour à la pensée première des « physiciens » : l'Air, le souffle premier, est dieu.

Il y a donc une sorte de mouvement de pendule très curieux. Il y a d'une part ceux qui découvrent l'Absolu comme l'au-delà du mouvement, comme l'au-delà de la composition — ceux-là ne le nomment pas ; ils affirment ce qu'il est : l'Être, le *νοῦς* —, et d'autre part ceux qui demeurent dans l'immanence du monde physique, de son mouvement, et qui cherchent cet Absolu comme une loi, ou comme un fondement, ou comme un principe d'ordre, d'unité. La question demeure : faut-il sortir de notre univers pour découvrir l'Absolu ? Faut-il au contraire pénétrer plus avant en lui, car les apparences Le cachent ?

Avec les Sophistes, on assiste à la première crise religieuse. L'homme est la seule réalité, à laquelle tout doit se référer. Il ne peut donc pas y avoir de réalité antérieure à lui. C'est un désir de puissance, d'efficacité, qui fait rejeter les dieux. Car si les dieux existent, la puissance de l'homme ne peut plus être première.

Au même moment se développe une attitude de réflexion mécaniste, rationnelle, qui rejette tout absolu. Tout est relatif.

Avec Socrate, un renouveau philosophique et religieux commence. Xénophon, qui est sans doute le premier à démontrer l'existence des dieux face à l'athéisme des Sophistes, nous présente Socrate exposant cette première démonstration. Mais c'est surtout avec le Socrate de Platon que ce renouveau se réalise, grâce à une intériorité inconnue jusque-là. C'est en connaissant son âme et en l'aimant que l'homme est conduit à reconnaître qu'il existe des dieux, et il les honore en cherchant à aimer les vertus et en les pratiquant. Le problème de l'immortalité de l'âme devient primordial. Car l'âme a une parenté avec dieu. Par là se fonde ontologiquement l'attitude religieuse.

Platon commencera par chercher, en réfléchissant sur l'âme et sur le problème de la réminiscence, à découvrir l'Univers intelligible et réel des Formes idéales, Univers éternel et divin ; et, par cet Univers et l'ordre de cet univers, il contempera le Beau-en-soi, le Bien-en-soi et, au terme, l'Un-en-soi.

Cette contemplation du Bien-en-soi permet au philosophe de savoir ce qu'est la Justice-en-soi et de gouverner la cité. Si la Justice-en-soi est divine, une cité qui respecte cette Justice et l'incarne est une cité non seulement bénie des dieux, mais qui est elle-même divine.

Comme il y a un ordre divin dans la cité, il y a un ordre divin dans l'univers visible. Pour le comprendre, il faut contempler le caractère divin de l'Âme universelle qui réalise l'unité du ciel. Par l'Âme, le ciel lui-même est divin.

Nous voyons comment Platon répond à sa manière à la grande question que les philosophes grecs s'étaient posée avant les Sophistes; et par là, Platon répond aux Sophistes eux-mêmes. L'effort contemplatif philosophique, qui cherche l'Absolu pour découvrir ce qu'est Dieu, ne s'oppose pas à la reconnaissance du caractère divin du cosmos. Il ne faut pas opposer le domaine intelligible et éternel des dieux à notre univers sensible — du moins pour ce qui est de l'univers céleste. Cet univers, bien qu'il soit sensible, est incorruptible et divin. Notre univers sensible corruptible, au contraire, n'est pas divin, et il faut le fuir. Car il nous alourdit et nous empêche de nous élever vers l'Absolu et de le contempler.

Aristote, qui n'accepte pas cet admirable construction de l'esprit, cet univers intelligible de formes idéales, reconnaît cependant l'existence d'une Substance séparée, Acte pur, Pensée de la pensée, dont la vie est bienheureuse. Il reconnaît aussi que ces substances séparées peuvent être multiples, que leur vie est contemplative, mais qu'elles ont un rôle à jouer dans notre univers. Et comme Platon, mais d'une manière différente, il reconnaît que notre univers céleste est éternel et divin.

S'il ne dit pas immédiatement, comme Platon, que notre âme est immortelle et divine, il reconnaît que quelque chose de notre *νοῦς* est « séparé » et divin.

Si le divin, pour Platon, est premièrement l'intelligible, l'au-delà du sensible, il est ensuite le principe même d'unité de l'intelligible, l'au-delà de l'intelligible : l'Un. Il ne s'oppose donc plus alors au sensible, et c'est l'aspect d'incorruptibilité et d'éternité qui devient l'essentiel. On peut alors considérer que notre univers céleste, bien qu'il soit sensible, est divin.

Pour Aristote, au contraire, le divin est en premier lieu l'éternel, l'incorruptible. Le divin peut affecter le mouvement et le temps, il peut affecter l'univers sensible céleste. Le divin affectera ensuite les substances séparées et les substances incorruptibles. Et, en dernier lieu, il qualifie l'Acte pur, séparé de toute potentialité. C'est vraiment là que le divin est saisi dans sa plus grande pureté. Dieu est l'Acte pur, et l'Acte pur au niveau du *Noûs*, c'est la Pensée de la pensée. Cette contemplation très pure de ce Dieu Substance, Acte pur, Esprit, donc Personne, n'empêche pas de reconnaître qu'il puisse y avoir un certain culte à l'égard des dieux traditionnels. Le caractère divin de l'univers céleste, et la multiplicité des substances incorruptibles, laissent des possibilités d'adaptation — non utilisées, semble-t-il, par Aristote ! Cela l'intéresse beaucoup moins que Platon, car le contemplatif pour lui est un solitaire et non, comme tel, un homme politique.

A la suite de ces deux grands théologiens, Platon et Aristote, nous trouvons des orientations diverses, soit en opposition à leur égard, soit dans leur prolongement.

Epicure et ses disciples ne nient pas l'existence des dieux. Ils affirment même que ceux-ci sont bienheureux ; mais nous n'avons pratiquement rien à faire avec eux. L'homme doit découvrir une sagesse qui est celle de son conditionnement propre. Il n'a qu'à chercher le maximum d'épanouissement. Voilà une nouvelle mort de la théologie.

Avec les Sceptiques, nous sommes en présence d'une autre mort de la théologie. L'intelligence humaine ne peut rien dire de vrai sur les dieux, elle ne peut ni affirmer leur existence, ni la nier ; elle doit donc accepter de suspendre son jugement.

Les Stoïciens, s'ils refusent les considérations de la théologie spéculative de Platon et d'Aristote, et, par le fait même, la contemplation, et s'ils rejettent violemment le dualisme aussi bien de l'un que de l'autre, cherchent malgré tout à découvrir l'unité immanente du Tout. Ils cherchent une sagesse pratique : se conformer profondément à la Loi universelle de la Nature qui, du reste, s'identifie avec Dieu. Cette sagesse pratique est religieuse, elle est personnelle et universelle. Elle réclame une intériorité nouvelle ; il ne s'agit pas de celle de Socrate ou de Platon — l'intériorité dans la connaissance de l'âme immortelle —, mais d'une intériorité qui fasse découvrir à l'homme sa parenté foncière avec Dieu, pour lui permettre de chercher à Lui devenir de plus en plus semblable dans son action : libre, fidèle, bienfaisant, généreux. C'est par l'action que l'homme se divinise, et non plus par la contemplation. Tout se ramène à une vie humaine religieuse en harmonie avec la Pro-

vidence paternelle de Dieu, en conformité avec sa volonté qui s'exprime dans les lois universelles de la Nature.

Avec les Stoïciens, surtout avec Epictète, l'attitude religieuse va jusqu'à faire de l'homme un imitateur de Dieu, ayant en lui, au plus intime de lui-même, une parcelle de la divinité. Dieu est si proche, tellement présent en l'homme, qu'on se demande s'il est encore le Dieu transcendant ! Sans doute l'est-il pour Epictète, mais chez les autres, l'immanence a tout absorbé. La religion traditionnelle demeure (le Dieu qui gouverne tout est Zeus), très diversement assumée, au niveau cosmique ou d'une manière intérieure.

Avec le *Corpus hermeticum*, on est en présence d'une forme de pensée très éclectique, synthèse curieuse de Platon et des Stoïciens (et d'Aristote par l'intermédiaire des Stoïciens). Le Dieu suprême unique s'identifie au Bien, mais il est immanent à toutes choses. La seule affirmation vraiment nouvelle, pour ce qui nous intéresse ici, semble bien être celle qui pose Dieu comme étant pour l'homme le « premier intelligible ».

On retrouve aussi chez Plotin une sorte de synthèse de Platon et des Stoïciens (avec des éléments de philosophie aristotélicienne) ; mais, grâce à une intériorité mystique toute personnelle, la pensée de Plotin n'est plus un éclectisme ; c'est bien une nouvelle philosophie, une sorte de philosophie mystique. Plotin assume, d'une certaine façon, la contemplation de Platon et le souci religieux des Stoïciens, en ce sens qu'il reconnaît de nouveau la grandeur de la contemplation — le *νοῦς* contemple — ; mais celle-ci doit être dépassée dans une union avec l'Un, union qui se réalise dans l'unité d'un contact silencieux, d'un repos. Quant au souci religieux des Stoïciens, il est entièrement ordonné à la contemplation et à l'union avec l'Un. Car, pour Plotin, l'action demande à être purifiée, abandonnée ; en elle-même elle n'est pas la vertu, car la vertu demande de s'achever dans le *νοῦς* et la contemplation.

Si, d'une certaine manière, Platon pouvait conduire aux Stoïciens en proclamant que la *θεωρία* devait s'achever dans une action politique, et si le contemplatif évadé de la caverne devait y retourner pour éduquer les hommes, Plotin purifie Platon lui-même en achevant la contemplation, non pas par l'action politique, mais par l'union mystique avec l'Un-Bien. Plotin montre mieux que Platon que le Dieu suprême ne peut être que l'Un-Bien. Et, en opposition à l'égard d'Aristote, il n'identifie pas le *νοῦς* et sa contemplation avec le Dieu suprême, parce qu'il ne saisit pas que la Pensée première, la Pensée de la

Pensée, peut être absolument simple, Acte pur. Plotin n'a pas pénétré dans la philosophie première d'Aristote, sa philosophie de l'acte ; il est demeuré au niveau de l'*οὐσία* de Platon. Aussi l'Un suprême, qui est au delà de l'*οὐσία*, doit-il être au delà de l'Acte pur, et donc de la Pensée. La philosophie de Plotin, immédiatement théologique, n'a pas su dépasser la forme intelligible, l'*οὐσία* ; elle est restée trop dépendante de sa première saisie : celle de l'âme.

Proclus, premier commentateur, interprète fidèle de Platon, tout en acceptant la grande intuition du primat absolu de l'Un, de l'ordre établi par Plotin entre l'Un, le *Νοῦς* et l'Âme, pousse la systématisation le plus loin possible, avec toutefois la souplesse et l'intelligence grecques.

Le grand courant théologique né avec Platon et se prolongeant chez Plotin et Proclus, s'achève, chez Damascius, dans la proclamation de l'Absolu de l'Un ineffable et inconnaissable, non seulement pour nous, mais en lui-même. C'est le primat de la négation qui l'emporte, et qui en arrive même à tout absorber. N'y a-t-il pas là une nouvelle mort de la théologie, toute différente des autres, certes, mais conduisant à reconnaître que l'Un est comme un certain « Rien », un certain « Néant », celui d'« En-haut » ? Une théologie qui oublie la philosophie première n'aboutit-elle pas à une sorte de suicide, en niant son propre *Λόγος* ? Damascius ne nous en donne-t-il pas l'exemple ? Dès que nous ne serons plus chez les Grecs, la suppression de la philosophie première ne conduira-t-elle pas à proclamer le primat du Néant — si du moins le sens de l'Absolu demeure ?

N.B. *Sur l'étymologie du mot θεός*

Selon P. Chantraine, l'étymologie du mot grec *θεός* demeure inconnue (le rapprochement avec le latin *deus* et le sanscrit *devā-* étant « bien entendu impossible »). On a proposé diverses hypothèses, dont l'une, qui « rappelle certains rapprochements fait par les Anciens de *θεός* avec *τίθημι* » (voir notamment ESCHYLE, *Les Perses*, 283 ; HÉRODOTE, *Histoires*, II, 52), « suggère que le dieu serait à l'origine une cippe, une stèle de pierre que l'on dresse » ; mais l'ensemble de ces hypothèses « reste incertain » (P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, II, p. 430).

Certains affirment néanmoins sans hésiter que « le mot grec *θεός* est essentiellement construit sur la racine *δα* », qui « indique une apparition

manifeste et lumineuse : Zeus, le 'resplendissant', est δῆλος » (E. SEVERINO, *Sur la signification de la « mort de Dieu »*, p. 384). En ce qui concerne le nom de Zeus, P. Chantraine admet en effet que l'on peut y retrouver la racine *dei-, briller, sanscrit dī-de-ti, grec δέλω (racine qui se retrouve dans l'adjectif δῆλος, évident). « Zeus est le vieux dieu (...) du ciel, de la lumière (...). S'il a fourni en lat. le nom du jour dies, on observe ce sens dans des termes grecs comme ἔνδιος [qui a lieu a midi], εὐδίαι [beau temps] » (cf. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, II, p. 399 ; sur l'étymologie du mot Zeus, voir aussi ci-dessus, p. 16, note 30).

De son côté, E. Benveniste affirme qu'il est fort possible que θεός, dont le prototype le plus vraisemblable serait *thesos, doive être rattaché au thème *dhās-/dhēs, qui désigne probablement « quelque objet ou rite religieux dont nous ne pouvons plus déterminer le sens ; en tous cas il relève de la sphère du sacré » (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, p. 134). On trouve fabriqués sur la racine *dhās-/dhēs : en latin *dhās/nom > fasnom > fanum, « le temple », et également fesiae (feriae), « fêtes », festus, « de fête », « solennel ». Ce *dhēs se retrouve ailleurs, notamment dans le pluriel arménien dik', « les dieux », qui repose sur *dhēs-es (le k' étant le signe du pluriel), et dans les composés grecs anciens (chez Homère, notamment) : θέσφατος, « fixé par un arrêt divin » ; θεσπέσιος, « merveilleux », appliqué au chant des sirènes, énoncé d'origine divine ; θεσκελος, « prodigieux », peut-être « divin », de formation moins claire. Le sens de *thes « rattache ces adjectifs à la notion du divin » (E. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 135). En fait, c'est sur la racine *dey-/dy-, « briller », que sont formés le plus de mots de la sphère sémantique de « divin ».

Notons encore qu'examinant le vocabulaire religieux de l'indo-européen, E. Benveniste commence par remarquer que la grammaire comparée, qui, « de par sa méthode même, conduit à éliminer les développements particuliers pour restituer le fonds commun », « ne laisse subsister qu'un très petit nombre de mots indo-européens : il n'y aurait ainsi aucun terme commun pour désigner la religion même, le culte ni le prêtre, ni même aucun des dieux personnels. Il ne resterait en somme au compte de la communauté que la notion même de 'dieu'. Celle-ci est bien attestée sous la forme *deiws dont le sens propre est 'lumineux' et 'céleste' ; en cette qualité le dieu s'oppose à l'humain qui est 'terrestre' (tel est le sens du mot latin homo) » (*op. cit.*, p. 180).

En ce qui concerne l'étymologie de θεός, rappelons encore celles que proposaient les anciens, et que les Pères de l'Église et les théologiens ont reprises. La première est sans doute celle que propose Hérodote (*Histoires*, II, 52, éd. Ph.-E. Legrand, p.103) : « Autrefois (...), les Pélasges offraient tous les sacrifices en invoquant 'les dieux', sans désigner aucun d'entre eux par un qualificatif ou par un nom personnel : car ils n'avaient encore rien entendu de pareil. Ils les avaient appelés θεοίς en partant de cette considération, que c'est pour avoir établi l'ordre dans l'univers (κόσμω θέιτες) que les dieux

présidaient à la répartition de toutes choses ». La seconde étymologie est celle que propose Platon dans le *Cratyle* : « les premiers habitants de la Grèce croyaient seulement aux dieux qui sont aujourd'hui ceux de beaucoup de Barbares : le soleil, la lune, la terre, les astres et le ciel ; les voyant tous agités d'un mouvement et d'une course perpétuelle, c'est d'après cette faculté naturelle de courir (*θειν*) qu'ils les nommèrent dieux (*θειός*) » (*Cratyle*, 397 d ; cf. ci-dessus, p. 48). Un peu plus loin, Platon rattache *éther* à *thein* : « Quant à l'*éther* (*αιθήρ*), voici à peu près mon opinion : comme il *court sans cesse en circulant* (*ἀεὶ θεῖ πρὸς τὸν ἄερα ῥέων*), il mériterait le nom de *ἀεῖθεῖρ* » (410 b). Aristote reprendra cette étymologie de *αιθήρ*, en signalant qu'Anaxagore a tort d'appeler *αιθήρ* ce qu'il devrait appeler feu (*πυρός*) (voir ARISTOTE, *De Caelo*, I, 3, 270 b 5 ss. cité ci-dessus, p. 77, note 10 ; cf. ANAXAGORE, frag. B 15 ; voir aussi *De Caelo*, III, 3, 302 b 4 ; *Météorologiques*, I, 3, 329 b 21). Plutarque dira à son tour, dans le *De Iside et Osiride*, que « l'appellation commune à tous les dieux, *θειός*, a été formée de deux mots, *θειτός* et *θειών*, dont l'un signifie *contemplé*, et l'autre, *qui court* » (*De Iside et Osiride*, trad. Meunier, p. 180).

L'étymologie d'Hérodote, qui rattache *θειός* à *τίθημι* (poser), et celle de Platon, qui le rattache à *θειώ* (courir), seront reprises, à la fin du II^e siècle après J.-C., par Théophile d'Antioche (voir à ce sujet le fasc. II). De même, Clément d'Alexandrie rattachera *θειός* à *θέσις* (*Stromates* I, 29, 182, 2) et à *θειν* (*Protreptique*, II, 26 ; ces textes également sont cités dans le fascicule II). Eusèbe de Césarée, qui rapporte l'étymologie du *Cratyle*, en mentionne également une autre, qu'il semble être le premier à suggérer, et qui rattache *θειός* à *θειωρεῖν* (*Praep. ev.* V, 3, P.G. 21, col. 316 D ; cf. fasc. II). Ce rapprochement est repris par Grégoire de Nysse, qui rattache *θειός* à *θειᾶσθαι*, tandis que Grégoire de Nazianze ajoute, à l'étymologie du *Cratyle*, le rattachement de *θειός* à *αἰθεῖν*. Denys, à son tour, rattache *θειός* à *θειᾶσθαι* (contempler, considérer) et *περιθειώ* (embrasser). Enfin le dernier des Pères grecs, Saint Jean Damascène, retiendra trois étymologies : *θειν*, accompagné du *περιέπειν τὰ σύμπαντα* (qui passera chez les théologiens du moyen âge sous la forme latine *fovere universa*), *αἰθεῖν* et *θειᾶσθαι* (voir *De fide orthodoxa*, I, 9, cité dans le fasc. II).

Chez les Pères latins, nous aurons l'occasion de relever les remarques de Tertullien.

C'est principalement de saint Jean Damascène que les théologiens du moyen âge s'inspireront dans leurs réflexions sur l'étymologie du mot *θειός*. Cassiodore, cependant, en avait proposé une autre. Voir *Expos. in Ps. XXI*, 2 (*Deus, Deus meus, respice in me...*), *Corpus christianorum*, Series latina, 97, p. 190 : « *θειός* est un mot grec qui, en latin, s'interprète 'crainte' (*timor*). C'est pourquoi, je pense, nos ancêtres voulurent que Dieu fut nommé à partir de la crainte : d'où vient que l'un des poètes païens dit : *Primus in orbe deos fecit timor* ». Saint Isidore reprend cette étymologie, et déclare que

Deus se rattache-à *timor*, comme, dit-il, le grec $\delta\epsilon\omicron\varsigma$ à $\phi\acute{o}\beta\omicron\varsigma$ (voir *Etymologiarum sive originum libri XX*, livre VII, 5-6 ; sur le fameux vers « *Primus in orbe...* », voir ci-dessus, p. 140, note 26).

Nous mentionnerons également, dans le fasc. II, les réflexions de Jean Scot Erigène, les remarques d'Abélard, de Rupert de Deutz, d'Albert le Grand, de saint Thomas, de Richard de Middleton, de Nicolas de Cues.

TABLE DES MATIÈRES

1. PREMIER ÉVEIL DE LA PHILOSOPHIE DANS LA QUÊTE DE L'ABSOLU TRANSCENDANT	9
La théogonie d'Hésiode	9
Les théogonies du VI ^e siècle et l'orphisme	11
Les « physiciens » de l'École de Milet (VII ^e -VI ^e siècles)	18
Xénophane de Colophon (VI ^e -V ^e siècles)	21
Parménide (VI ^e -V ^e siècles)	22
Héraclite VI ^e -V ^e siècles)	26
Empédocle (V ^e siècle)	28
Anaxagore (V ^e siècle)	31
Diogène d'Apollonie (V ^e siècle)	33
2. PREMIÈRES BRISURES	35
Les Sophistes. Première crise philosophique de l'affirmation de l'existence de Dieu (V ^e siècle)	35
Démocrite (V ^e siècle)	38
3. LES RÉPONSES ET LA DÉCOUVERTE DU BIEN ABSOLU ET DE L'UN ..	41
Le Socrate de Xénophon et celui de Platon (V ^e siècle)	41
Première démarche philosophique en vue de démontrer l'existence des dieux	41
Socrate, envoyé d'un dieu	45
Platon (427-347) : le Bien-en-soi et l'Un-en-soi	47
4. L'ULTIME DÉCOUVERTE DE LA TRANSCENDANCE : L'ÊTRE PREMIER, ACTE PUR, PENSÉE DE LA PENSÉE : ARISTOTE (384-327)	74

5. DÉCOUVERTE DE LA PRÉSENCE IMMANENTE DU <i>LOGOS</i> : LES STOÏCIENS (DE ZÉNON, DÉBUT DU III ^e SIÈCLE AVANT J.-C., A ÉPICTÈTE, VERS 50-VERS 130 APRÈS J.-C.)	103
L'ancien stoïcisme	103
Sénèque (4 av. J.-C.-65 après)	114
Épictète (vers 50-vers 130)	119
N.B. Plutarque (50-125)	127
6. REJET DE LA PROVIDENCE. PRIMAT DU HASARD ET EXALTATION DE L'ESPRIT CRITIQUE	133
L'épicurisme. Epicure (IV ^e -III ^e siècles avant J.-C.). Lucrèce (I ^{er} siècle avant J.-C.)	133
Les Sceptiques. Carnéade (II ^e siècle avant J.-C.). Sextus Empiricus (II ^e -III ^e siècles après J.-C.)	140
7. ECLECTISME PHILOSOPHIQUE. EFFORT DE SYNTHÈSE AU NIVEAU D'UNE TRADITION RELIGIEUSE	157
Cicéron (106-43 avant J.-C.)	157
Le <i>De mundo</i> (milieu du 1 ^{er} siècle avant J.-C.)	163
Le <i>Corpus hermeticum</i> (entre 100 et 300 après J.-C.)	168
8. ULTIMES EFFORTS THÉOLOGIQUES A TRAVERS UNE INSPIRATION MYSTIQUE	180
Plotin (205-270) : l'Un, le <i>Noûς</i> , l'Ame	180
Le premier moment de la découverte du divin : l'âme	180
La découverte du dieu-multiple introduit au Dieu-Un	188
Le secret divin : l'Un	191
Proclus (410-485) : au delà de l'« Etre qui est toujours », il y a l'Un-bien	196
Damascius (vers 480-vers 550) : l'Un, l'Ineffable	220
N.B. SUR L'ÉTYMOLOGIE DU MOT <i>θεός</i>	228

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 4 NOVEMBRE 1977
SUR LES PRESSES DES ÉDITIONS TÉQUI
53150 SAINT-CÉNERÉ

N° d'édition : T 53252
Dépôt légal : 4^e trimestre 1977

ISBN 2-85244-299-X