Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

E. MOUTSOPOULOS

PHILOSOPHIE DE LA CULTURE GRECQUE



ACADÉMIE D'ATHÈNES
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PHILOSOPHIE GRECQUE

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ
ΑΘΗΝΩΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ
ΑΘΗΝΩΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

PHILOSOPHIE

DE LA

CULTURE GRECQUE

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

LIVRES DU MÊME AUTEUR

- *La dialectique de la volonté comme fondement de l'esthétique, et le système de Schopenhauer,* Athènes, 1958, 60 pp.
- *La musique dans l'œuvre de Platon,* Paris, P.U.F., (1959) 1989, 430 pp.
- *Le problème du beau chez P. Vraïlas-Arménis,* Aix-en-Provence, Ophrys, 1960, 168 pp.
- *La pensée et l'erreur,* Athènes, (1961) 1974, 136 pp.
- *La critique du platonisme chez Bergson,* Athènes, (1962, 1966, 1969, 1980) 1997, 75 pp.
- *Les fonctions mentales comme manifestations du dynamisme de la conscience,* Athènes, 1963, 208 pp.
- *Forme et subjectivité dans l'esthétique kantienne,* Aix-en-Provence, Ophrys, (1964) 1997, 200 pp.
- *Les plaisirs. Recherche phénoménologique de quelques situations privilégiées de la conscience,* Athènes, (1967) 1975, 103 pp.
- *Phénoménologie des valeurs,* Athènes, (1967) 1981, 78 pp.
- *Le problème de l'imaginaire chez Plotin,* Athènes, (1969, 1970) 1982, 80 pp.
- *La conscience de l'espace,* Aix-en-Provence, Ophrys, (1969) 1997, 200 pp.
- *Les catégories esthétiques. Introduction à l'axiologie de l'objet esthétique,* Athènes, 1970 (éd. roumaine, 1976; éd. espagnole, 1980), 123 pp. 2e éd. illustrée, 1996.
- *Questionnements philosophiques,* t. 1: *Conscience et création,* Athènes, 1971, 440 pp.: t. 2: *Rétrospectives et restructurations,* Athènes, 1978, 525 pp.; t. 3: *Vécus et actions,* Athènes, 1984, 488 pp.
- *La connaissance et la science,* Athènes, 1972, 117 pp.
- *P. Braïlas-Arménis, Œuvres philosophiques* (en collaboration), Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum, 6 vols., Thessalonique-Athènes, 1967-1974, LXX+536; 390; 217; 520; 404; 254 pp.
- *P. Brailas-Armenis,* New York, Twayne, 1974, 154 pp.
- *L'itinéraire de l'esprit,* t. 1: *Les êtres,* Athènes, Hermès, 1974, 300 pp.; t. 2: *Les idées.* 1975, 326 pp.; t. 3: *Les valeurs,* 1977, 327 pp.
- *La philosophie de la musique dans la dramaturgie antique. Formation et structure,* Athènes, Hermès, 1975, 184 pp.
- *La pensée présocratique. Du mythe à la raison,* Athènes, Grigoris, 1978, 81 pp.
- *La pensée scolastique. Origines et formation,* Athènes, Grigoris, 1978, 121 pp.
- *Conformisme et déformation. Mythes conformistes et structures déformantes,* Paris, Vrin, 1978 (éd. espagnole, 1977), 96 pp.
- *Philosophie de la kairicité,* Athènes, 1984, 200 pp.
- *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus,* Paris, Les Belles Lettres, 1985, 310 pp.
- *L'esthétique de J. Brahms. Introduction phénoménologique à la philosophie de la musique,* 2 vols., Athènes, Cardamizza, 1986-1988, 270; 252 pp.
- *The Reality of Creation,* New York, Paragon, 1991, 225 pp.
- *Philosophes de l'Égée,* Athènes, Fondation de l'Égée, 1991, 243 pp.
- *Kairos. La mise et l'enjeu,* Paris, Vrin, 1991, 325 pp.
- *Parcours de Proclus,* Athènes, C.I.E.P.A., 1994, 68 pp.
- *Poïésis et Technè. Idées pour une philosophie de l'art,* t. 1: L'excellence de plus-être, 220 pp.; t. 2: *Instauration et vibration,* 240 pp.; t. 3: *Évocations et résurgences,* Montréal, Montmorency, 1994.
- *Philosophie de la culture grecque,* Académie d'Athènes, 1998, 415 pp.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

ACADÉMIE D'ATHÈNES

CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PHILOSOPHIE GRECQUE

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ
ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΑΡΙΘΜ. ΕΙΣΑΓ. 7883
ΤΑΞΙΝΟΜΗΣΗ 199195 Μ01

PHILOSOPHIE
DE LA
CULTURE GRECQUE

par

Evanghélos MOUTSOPOULOS

Membre de l'Académie d'Athènes

ATHÈNES
1998

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

© ACADÉMIE D'ATHÈNES

ISBN: 960-7099-57-5/1998

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

à M. M.

«... ἀγαθὸν λέγομεν τό τε αὐτὸ
αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου αἱρετόν».
(ARISTOTE, *Rhét.*, A7, 1363 b 12 -13)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

TABLE DES MATIÈRES

Pages

Avertissement 11

1. *Introduction.* Prolégomènes à la philosophie de la culture grecque 13

Première partie: Avant Platon.

2. Approche pluridisciplinaire de la religion grecque antique 27
3. La cité grecque: modèle historique, entité religieuse, valeur politique 33
4. Structure et valeurs de l'historicité dans la poésie grecque 38
5. Le modèle empédocléen de pureté élémentaire et ses fonctions 43
6. Kairos et alternance: d'Empédocle à Platon 49
7. L'univers musical des femmes d'Eschyle 57

Deuxième partie: Le platonisme.

8. Platon 69
9. La notion de croyance chez Platon 84

Appendice: La théorie platonicienne de la *doxa* d'après Yvon Lafrance 93

10. La réminiscence: intimité ou refoulement? 96
11. Le caractère dialectique de l'âme du monde chez Platon 102
12. Prévenir ou guérir? Musique et états orgiastiques chez Platon 112
13. Rhétorique et sophistique artistiques selon Platon 124
14. La conception de la violence chez Platon 133
15. La connotation axiologique de l'ontologie platonicienne 149

Troisième partie: L'aristotélisme.

16. Aristote 153
17. Le *Banquet* d'Aristote: orientation et composition 162
18. L'attitude d'Aristote face à l'espace cosmique 171
19. L'idée de médiété ontologique 177
20. Culture musicale, culture morale et politique chez Aristote 182
21. Tolérance et équité 195

Quatrième partie: Après Aristote.

22. Le *clinamen,* source d'erreur? 201
23. L'«art de vivre» selon Épicure: *petteia* et *kairos* 209
24. Kairos: balance ou rasoir? La statue de Lysippe et l'épigramme de Poseidippe 222
25. À la recherche des origines du stoïcisme 225
26. Les cités humaines comme répliques structurales du monde d'après Zénon de Cittium 227

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Cinquième partie: L'héritage platonicien.

27. L'origine philosophique possible du modèle aristarchéen de l'univers 239
28. Le modèle platonicien du système ontologique plotinien 243
29. Un instrument divin: la navette, de Platon à Proclus 248
30. D'Aristote à Proclus. Mouvement et désir de l'Un dans la *Théologie platonicienne* 257
31. L'idée de multiplicité croissante dans la *Théologie platonicienne* de Proclus 263
32. La fonction catalytique de l'ἐξαίφνης chez Denys 270

Sixième partie: Platon et Aristote reconsidérés.

33. Platon et la philosophie byzantine: actualité et perspectives 283
34. Byzance et l'hellénisme médiéval 292
35. Arts libéraux et philosophie à Byzance 300
36. Les fonctions de l'imaginaire chez Psellos 312
37. L'hellénisation du thomisme au XIV[e] siècle 321
38. Influences aristotéliciennes dans les traductions des œuvres de saint Thomas par Démétrius Cydonès 328
39. La technique de reconstitution des citations aristotéliciennes chez D. Cydonès ... 332
40. Thomisme et aristotélisme à Byzance 337
41. Le platonisme de F. M. Sciacca 340
Appendice: Notice sur φιλοδοξία chez Sciacca 352

Septième partie: Appréciations modernes.

42. Sur une expression symbolique de la catégorie spatiale du *nec plus ultra:* le pommier vermeil 357
43. Réalisme philosophique et idéalisme littéraire dans la pensée néohellénique 362
44. La conception de l'histoire dans la pensée grecque du dix-neuvième siècle: C. Paparrigopoulos et P. Braïlas-Arménis 365
45. La dialectique de la loi morale 371
46. Le droit de cité de la culture grecque dans l'univers européen: pérennité ou survie? 375

47. *Épilégomènes.* Culture méditerranéenne, culture européenne: le ferment grec .. 384
48. *Supplément.* Historiologie philosophique et philosophie de l'histoire 399

Index des passages de Platon 403
Index des passages d'Aristote 409
Index des passages de Proclus 412
Index des premières publications 413

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

AVERTISSEMENT

Une cinquantaine de textes, originairement écrits et publiés en français, et demeurés disséminés dans diverses revues, actes de congrès et autres ouvrages collectifs, donc d'accès difficile, sont regroupés dans ce volume. Ils couvrent une longue période de recherches, et viennent compléter des livres précédents de l'auteur, publiés également en français, sur la philosophie de la culture grecque[1]. *Les textes ici présentés reflètent, à maints égards, une unité autant qu'une continuité de conception. De nombreux autres textes auraient pu les accompagner; mais, ne se rattachant qu'indirectement à la thématique générale du recueil, ils feront l'objet de publications à part. Le contenu du livre correspond exactement à l'éventail d'érudition à l'intérieur duquel se manifeste l'activité du Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque, de l'Académie d'Athènes.*

---

1. Cf. *La musique dans l'œuvre de Platon,* Paris, 1959; 2e éd., 1989; *La philosophie de la musique dans la dramaturgie antique. Formation et structure,* Athènes, Hermès, 1975; *La critique du platonisme chez Bergson,* Paris, Vrin, 1980, 2e éd. 1997; *Le problème de l'imaginaire chez Plotin,* Paris, Vrin, 1980; *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus,* Paris, Les Belles Lettres, 1985; *Parcours de Proclus,* Athènes, CIEPA, 1994.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ
ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

1.
INTRODUCTION
PROLÉGOMÈNES
À LA PHILOSOPHIE DE LA CULTURE GRECQUE

L'esprit qui a prédominé en philosophie au cours des dernières décennies a favorisé, à la lumière de l'apport de la phénoménologie d'abord, puis du structuralisme, un renouvellement des problèmes philosophiques. En réalité, tous ces problèmes se ramènent à des problèmes d'organisation de la pensée. Le penseur, lui, prend conscience de ses propres responsabilités sous le signe d'une réduction, au second degré, d'une problématique qui, sous son aspect classique primaire, semblait s'épuiser.

Deux exemples illustrent cette idée. D'une part, le livre de Mario Dal Pra sur l'historiographie philosophique antique, dont le véritable titre, qui apparaît en filigrane: «Philosophie de l'histoire de la philosophie»[1], constitue déjà tout un programme à l'aide duquel l'auteur essaie de remonter dans le temps pour découvrir non plus ce qui, depuis Aristote, avait été écrit au sujet des grandes questions philosophiques, mais les diverses phases de l'évolution de l'attitude des philosophes face à ces questions: non plus l'histoire des idées philosophiques, mais la philosophie qui pourrait dériver de leurs diverses appréciations successives, notamment depuis la fin du XVII[e] siècle. D'autre part, le livre, assez récent, celui-ci, de Lucien Braun, au titre plus éloquent encore, puisqu'il se rapporte à l'histoire de l'histoire de la philosophie[2], traite essentiel-

1. Cf. Mario DAL PRA, *La storiografia filosofica antica,* Milano, Bocca, 1950.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

lement du même problème, mais sous un angle plus concret, plus dynamique, et fait état, en les examinant en profondeur, non seulement des rapports qui ont pu exister entre les expressions philosophiques d'une époque donnée et sa prédilection pour certaines philosophies du passé, mais aussi, et surtout, des divers modes d'approche de ces philosophies, de leur signification et de leur appréciation par nos contemporains.

À vrai dire, ces deux exemples mettent en évidence l'intérêt, d'origine kantienne, certes, mais aussi tellement suscité et favorisé par l'esprit qui prévaut au niveau de la philosophie actuelle des sciences, non pas tellement à l'égard de l'objet des disciplines traditionnelles: philosophiques, historiques, scientifiques à proprement parler (autant dire: expérimentales et exactes), mais de l'état d'esprit dans lequel leur étude est respectivement effectuée; à l'égard non pas des structures qui relient les diverses disciplines, mais de la qualité (et, partant, de la validité) du point de vue adopté. Ériger ainsi l'instrument de l'étude d'un objet en un objet d'étude proprement dit ne revient pas à minimiser l'essentiel au profit de la forme, mais à reconnaître à celle-ci le statut d'un agencement créationnel de la conscience. Sa connaissance autoriserait finalement une meilleure compréhension de la création objectivée qui attire l'attention de prime abord. Objet créé et moyen de création s'associent ainsi sous le signe de leur interdépendance intime; ils procèdent tous deux de la même intention créative à laquelle ils doivent leur instauration, et impliquent, s'ils ne l'imposent pas, une étude approfondie. Ce «nouvel esprit scientifique», pour appliquer une expression consacrée par Bachelard à une discipline comme la philosophie qui, en dernière analyse, est une science humaine, permet d'envisager de façon également nouvelle des problèmes naguère conçus et interprétés de manière traditionnelle.

Afin de mieux cerner et de préciser le sens du terme de culture, tel qu'il est entendu dans l'expression «philosophie de la culture grecque», il semble utile et nécessaire d'emprunter au structuralisme anthropologique sa distinction générale et fondamentale entre «nature» et

---

2. Cf. Lucien BRAUN, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Ophrys, 1973 (Association des Publ. près les Universités de Strasbourg, fasc. 150).

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

«culture» puis d'avoir recours à la notion de *paideia,* telle qu'elle a été analysée par W. Jaeger dans son ouvrage homonyme, depuis longtemps classique à plus d'un égard. La distinction entre «nature» et «culture», établie par Lévi-Strauss, suppose deux états radicalement opposés de la condition humaine, auxquels elle est censée s'adapter entièrement: un état originel et essentiel auquel un autre état vient non pas se substituer, mais se superposer, en quelque sorte, au risque de le modifier, de l'altérer par attraction (et on serait tenté de voir dans cette distinction une survivance, sous une forme quelque peu différenciée, de la distinction jadis établie par Rousseau entre «nature» et «société»), au point de s'adapter à lui de façon à en rehausser les traits et à en faciliter l'appréciation interprétative. Cependant, le structuralisme ne met pas assez fortement l'accent sur le fait que, dans une optique diachronique, il ne s'agit point d'un seul état second, mais d'une série d'états qui se stratifient continuellement, avant de se fondre en un état second d'apparence unique et unitaire, comportant des couches multiples décelables à partir d'un processus d'analyse en profondeur.

En ce sens, la culture pourrait être définie comme la restructuration, dynamique et sans cesse modifiable, selon des modèles transformables, d'une structure de base; restructuration qui, de son côté, actualise certains éléments contenus en puissance dans cette structure, pour en favoriser l'épanouissement dans des limites bien spécifiées. Le passage de la structure de base, contenue dans une série de structures superposées, d'ailleurs difficilement distinctes les unes des autres, devient, à son tour, l'objet d'une problématique épistémologique extrêmement complexe. Il est dès lors malaisé d'établir et de préciser la zone de démarcation entre un état premier et des états seconds successifs, puis entre chacun de ces derniers. Les modèles selon lesquels cette restructuration est opérée n'apparaissent que si les conditions de réductibilité des faits à des idéalités qui leur sont adéquates s'avèrent favorables.

Dans la même optique diachronique, les états seconds successifs se présentent en tant que développements les uns des autres. Leur continuité apparente atténue leur discontinuité réelle. Sur ce plan encore, des transformations imperceptibles successives sont décelables. La culture, au sens que le structuralisme anthropologique reconnaît à ce terme, serait l'ensemble des procédés par lesquels l'actualisation des virtualités de

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

l'existence devient possible; et cette actualisation serait entendue comme un enrichissement, une supération, un dépassement et une floraison à la fois.

La notion de *paideia,* au sens où W. Jaeger l'entendait précisément pour qualifier un *modèle de culture* propre à la société grecque, notamment à la société athénienne de l'époque classique, désignait un aspect particulier de la notion générale de culture, telle que le structuralisme la conçoit. Une observation capitale s'impose d'emblée: cette conception de la culture paraît s'opposer, de prime abord, à celle que préconise le structuralisme pour qui nature et culture sont deux états distincts, alors que Jaeger voit dans la culture, sous sa forme de *paideia,* un processus de formation, de *Formung,* de l'homme grec. À première vue, ces deux conceptions de la culture semblent fondamentalement irréductibles, n'était-ce la constatation qui vient d'être faite, que ces modèles de restructuration sont applicables et au processus de passage de la nature à la culture considérée dans son ensemble, et au processus de passage de chaque phase particulière à la phase suivante. La différence présumée entre les deux conceptions de la culture se trouve atténuée finalement. Elle permet néanmoins de leur attribuer un sens plus ou moins proche de celui généralement reconnu à la notion de développement de potentialités déjà existantes, en présence d'un catalyseur, lui-même en état de structuration continue. Elles forment un système de valeurs à la fois assimilables et praticables, en refonte et en disponibilité constantes.

La formation de l'homme grec, vue sous l'angle de la culture du corps et de l'esprit et, en dernière analyse, de l'éducation et de l'acquisition d'une mentalité à la fois particulière et universelle, n'est que la première étape d'un itinéraire dont le terme est l'accomplissement de l'être humain par l'actualisation de toutes ses virtualités. Les termes de culture, de *Kultur* et de civilisation, dont il est inutile de rappeler ici les différences, comme les affinités sémantiques, concourent à délimiter un domaine qui est à la fois celui des possibilités objectives qui rendent réalisable un certain type d'accomplissement de l'être humain selon un modèle fonctionnel dont les facteurs constants (par exemple: nature humaine) ou variables (par exemple: conditions historiques particulières) sont sujets à précision.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

L'analyse qui précède serait dépourvue de sens pratique si l'on manquait d'expliquer ce qu'on entend par le terme *grecque* apposé au terme *culture.* Sans aller jusqu'à adopter, dans ses moindres conséquences, le point de vue d'Isocrate qui assimile, voire qui identifie aux Grecs tous ceux qui participent de leur culture, on affirmera que la «particularité» de cette culture consiste, au delà de tout particularisme, en une conception universaliste du monde et des sociétés humaines. Toute conscience collective imprégnée de ce message du monde hellénique, soit dans l'espace soit dans le temps, en a ressenti plus ou moins intensément et authentiquement la vibration, qu'il s'agisse de l'antiquité hellénistique et romaine; du Moyen âge occidental ou byzantin; de l'Islam ou du judaïsme périphériques dans leur friction avec le platonisme et l'aristotélisme, classiques ou tardifs; du classicisme renaissant, triomphant ou nostalgique; et, finalement, du monde contemporain. La spécificité de la culture grecque se situant au croisement des idées d'homme et d'universalité, elles forment le nœud à partir duquel toute étude du monde grec et de son rayonnement peut être entreprise. Dans ce contexte, on notera que la pensée grecque, qui tient résolument compte de son propre véhicule: l'homme, et de la culture qui sert de fondement à son accomplissement, s'impose par sa vigueur.

Dans ses conséquences ultimes, ce raisonnement aboutit à l'acceptation de la culture grecque sous sa forme expressive par excellence de la culture tout court. Dès lors, la culture grecque devient domaine de recherche commun à toute philosophie de la culture[3].

---

3. Pour fixer davantage les idées, et pour marquer un divertissement entre les deux unités fondamentales distinctes de cet exposé, mentionnons ici la Première Semaine de Philosophie de la Culture Grecque, qui s'est tenue à Chios, en 1977. Y ont participé, venant du monde entier, de nombreux philosophes, historiens de la culture, historiens de la philosophie grecque, et historiens de la philosophie tout court. L'expérience fut concluante: une nouvelle discipline d'envergure à la fois très restreinte (mais envisagée en profondeur) et très étendue venait de naître. Elle bénéficiait de l'adhésion de tous ces penseurs qui en ont cautionné l'état civil. Les *Actes* de cette Semaine Internationale furent imprimés en deux volumes par les soins de la Société Hellénique d'Études Philosophiques, qui en avait eu l'initiative. Telle qu'elle a été finalement établie, la thématique des communications qui, toutes, de près ou de loin, portaient sur la notion d'homme, thématique extrêmement variée, surtout du point de vue temporel, montre

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

La philosophie grecque proprement dite ne saurait, certes, se limiter à la seule période classique. On a dit que Proclus en fut le dernier représentant[4]. Or il est incontestable qu'à l'intérieur du domaine de la philosophie grecque il n'existe pratiquement pas de rupture ou de solution de continuité entre les périodes antique, médiévale et moderne. On dirait plutôt que ces périodes s'infiltrent et se fondent les unes dans les autres ou, mieux, que celles qui précèdent contiennent déjà des signes précurseurs de celles qui suivent, et que ces dernières renferment des traces d'une *hystérésis* (pour employer un terme de la physique contemporaine), d'une survie, des autres; ou encore, qu'à partir d'une certaine époque, des tendances en train de s'affaiblir coexistent avec des tendances en train de s'affirmer. Tout se passe comme si les idées s'incarnaient selon des procédés polyphoniques, notamment selon des modèles que j'appellerai «fugiques». À l'évidence, comme des thèmes dans une fugue, les idées naissent, se développent, en engendrent d'autres, s'enchevêtrent, puis disparaissent momentanément pour réapparaître sous forme de motifs qui en sont des parties intégrantes, exposés moyennant des valeurs amplifiées ou abrégées, en sens direct ou renversé; bref, dans toutes les combinaisons imaginables et réalisables, pour aboutir, en temps de crise, à des *strettes* dont la solution marque une ère nouvelle qui prolonge à sa manière l'ère précédente[5].

---

l'amplitude à laquelle la nouvelle discipline pouvait prétendre. Il est apparu, notamment, que des traces d'une philosophie de la culture grecque sont décelables non seulement dans toute philosophie de la culture, mais aussi dans toute philosophie en général. En tant que discipline philosophique nouvelle, la philosophie de la culture grecque pouvait ainsi se donner comme tâche majeure de procéder à l'évaluation des problèmes philosophiques, rigoureusement traditionnels, qu'une approche de la culture grecque rend évidents, et de les relier entre eux. La Deuxième Semaine Internationale de Philosophie de la Culture Grecque, tenue à Delphes en 1990, favorisa une précision encore plus poussée, encore plus nuancée, de ces vues et vit les contours, les principes et la méthode de cette discipline s'établir définitivement.

4. Cf. L. J. ROSÁN. *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York, Cosmos, 1949. Cf. C. GALLAVOTTI. L'estetica greca nell'ultimo suo cultore (il neoplatonico Proclo), *Memorie della Reale Accad. delle Scienze di Torino*, série 2, t. 67, Classe di Scienze Mor., Stor. e. Filol., 1930/2; cf. compte rendu par W. SCHMIDT, *Gnomon*, 7, 1931, pp. 251-256.

5. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Possibilité et limites d'une histoire «sérielle», *Diotima*, 7, 1979, pp. 204-205. IDEM, *Les crises historiques*, Athènes, Univ. Nat., 1977, p. 18.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

À l'époque de Proclus, par exemple, la philosophie grecque d'inspiration chrétienne date de trois siècles au moins. La fermeture des écoles d'Athènes par Justinien intervient au moment où le néoplatonisme, mais aussi l'aristotélisme, ont eu le temps de féconder la pensée médiévale. Il en est de même de la philosophie du XV[e] siècle: soucieux d'exprimer l'esprit de son époque transitoire, Pléthon Gémiste fait appel tout à la fois au platonisme, au néoplatonisme et au stoïcisme pour soutenir la thèse d'une possibilité de renaissance philosophique carrément antiscolastique[6] et intimement liée à une renaissance culturelle de l'hellénisme.

L'avortement de cette tentative en Grèce porta, par contrecoup, des fruits en Occident. En pays hellène, le mouvement pendulaire qui se produisit pendant tout le Moyen âge entre platonisme et aristotélisme, le premier lié, par une sorte de coïncidence historique, à des périodes de libéralisme, le deuxième, à des périodes de rigueur, se solda par le triomphe de l'aristotélisme qui prévalut jusqu'au XVIII[e] siècle au cours duquel le cartésianisme et l'empirisme s'infiltrèrent dans la pensée grecque à travers l'encyclopédisme, sans interrompre pour autant les autres courants d'inspiration traditionnelle[7].

Il n'est pas impossible d'établir l'*objet* d'une discipline comme la philosophie de la culture grecque, les *principes* qui en doivent régir l'activité, et les *méthodes* indispensables à cette fin. La philosophie de

---

6. Cf. L. C. BARGÉLIOTÈS, *La critique d'Aristote chez Pléthon comme expression de l'antiaristotélisme au XV[e] siècle* (en grec), Athènes, Fondation de Recherche et d'Éditions de Philosophie Néohellenique, 1980 (coll. «Recherches», publ. sous la dir. de E. Moutsopoulos, n° 1).

7. La concrétisation de l'étude des faits mentionnés est désormais assurée par la création et le fonctionnement de la Fondation de Recherche et d'Éditions de Philosophie Néohellénique, qui publie le *Corpus Philosophorum, Graecorum Recentiorum,* réplique du *Corpus Général des Philosophes Français* et du *Corpus des Philosophes Belges,* et qui comprendra finalement les œuvres d'environ deux cents philosophes ayant vécu du XIV[e] siècle au XIX[e] siècle. Une dizaine de tomes volumineux contenant des éditions critiques ou diplomatiques avec commentaires ont déjà vu le jour. Le travail énorme que ce résultat représente et les moyens qu'il a exigés sont indicatifs de la tâche à laquelle doivent faire face ceux qui se trouvent impliqués dans cette entreprise. Ce fait aurait pu être passé sous silence s'il n'était, à son tour, suffisamment indicatif de la pérennité et de l'homogénéité de la culture grecque à travers les âges.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

la culture grecque se trouve intimement liée à l'esprit de promotion de l'étude de la philosophie grecque ancienne, médiévale et moderne envisagée dans son ensemble, dans ses ramifications et ses prolongements avec des cultures, européennes et autres. Discipline composée de plusieurs disciplines traditionnelles, et malgré son caractère synthétique par excellence, elle risque de se voir disloquée aussitôt constituée, si elle ne se présente pas assez unifiée et homogène dans ses assises, si elle ne transcende pas suffisamment les disciplines auxquelles elle emprunte ses éléments, disciplines qui sont, outre la philosophie en général, l'histoire des idées, l'histoire de la culture, les diverses sciences philologiques et, finalement, la philosophie de l'histoire. Les énoncés qui suivent sont sujets à révision.

On ne peut concevoir l'*objet* de la philosophie de la culture grecque séparément et indépendamment du but que cette discipline s'est fixé. Ce but est défini par un programme d'activités scientifiques qui vise à l'appréciation, sur le plan axiologique, du passé de la culture grecque; à la définition de ses incidences sur l'état présent de toute culture qui s'en réclame; et à l'établissement des conditions de sa survivance et de son renouvellement. En fait, la culture grecque demeure essentiellement une culture humaniste, une culture philosophique par excellence, qui se prête admirablement à une approche philosophique proprement dite. Tout humanisme, l'humanisme grec tout spécialement, se trouve au cœur même des préoccupations des philosophes quand il situe l'homme, l'humanité entière, au centre de ses propres préoccupations. Précisons que la notion d'humanité ne doit pas être confondue avec des notions telles que société, groupe ou groupement social humain, ainsi qu'on a trop souvent tendance à le faire. En revanche, ce qui importe, c'est de mettre l'accent sur le fait que tout humanisme reflété dans la culture grecque voit dans la personne humaine le symbole de l'humanité dans sa totalité.

Il ne faut pas non plus confondre l'objet de la philosophie de l'histoire, qui est également l'humanité dans son ensemble, avec l'objet de la philosophie de la culture grecque. La philosophie de l'histoire crée des modèles qui répondent à l'itinéraire de l'humanité à travers les siècles; la philosophie de la culture grecque crée le modèle de la destinée de cette culture, de sa survie et de son importance pour

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

les générations actuelles et à venir. Il faut envisager cette culture non seulement en tant que culture-modèle, ce que personne n'ose encore nier, mais aussi en tant que critère axiologique pour les réalisations culturelles présentes et futures. Bref, il ne faut pas confondre en l'occurrence axiologie et morale. Quand on a accepté cette distinction, la signification de l'approche d'un domaine, d'importance décisive, de l'héritage culturel contemporain, sous un angle nouveau, à redéfinir sans cesse, devient évidente.

Les trois *principes* majeurs qui devront régir l'exercice scientifique de la philosophie de la culture grecque découlent de sa nature et de ses limites propres. Sans que leur dénombrement et leur énumération soient forcément exhaustifs, ces principes (ou, mieux, ces postulats) seraient, *premièrement,* la nécessité, pour la nouvelle discipline, de demeurer une discipline fondamentalement philosophique, au risque de se voir dénuée de sa saveur particulière et d'acquérir le statut d'un historicisme pédant ou d'une technique rigoureuse, mais sèche; *deuxièmement* (et c'est là un corollaire du principe précédent), la nécessité de maîtriser toute tendance à considération extrapolée des problèmes, tendance qui pourrait créer une confusion extrême, dans la mesure où ces problèmes concernent également des disciplines extrêmement variées, et que cette discipline doit garder son visage caractéristique; *troisièmement,* dans le même contexte, et pour assurer un équilibre par rapport à la vision quelque peu étroite qui vient d'être formulée, la nécessité d'une conception «fonctionnaliste» des divers aspects à part, qui sont ceux des disciplines mises à contribution et que la discipline en question transcende. Ces trois principes lui assureraient une clarté définitive et la mettraient à l'abri de toute équivoque.

Quant aux *méthodes* impliquées elles seraient au nombre de quatre, à savoir une méthode spécifiquement historique, qui exclurait cependant, tout historicisme; une méthode *comparative* doublée d'une méthode *dialectique* qui éviterait de tomber dans un «descriptivisme» superficiel; une méthode *structurale* qui permettrait des rapprochements approfondis et des distinctions radicales propres à faire ressortir l'essentiel des faits observés et analysés; enfin, une méthode *herméneutique* et *axiologique* qui conduirait à des synthèses, nécessaires à toute discipline philosophique. Discipline complexe, certes, mais non composite, la philosophie

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

de la culture grecque ne saurait se passer du luxe de recourir à toutes ces méthodes à la fois, qui se complètent sans se contredire. Il va de soi qu'à ces trois chefs de programmation viendrait s'en ajouter un quatrième, relatif aux activités et méthodes éventuelles de promotion de la nouvelle discipline.

Produit direct et prolongement ininterrompu de la culture grecque, la culture européenne est une réalité dont il est indispensable que les sources et les conditions de formation soient étudiées. Elle soutiendrait et favoriserait ainsi le développement d'une conscience culturelle européenne contemporaine[8].

En guise de conclusion, la philosophie de la culture grecque apparaît comme la discipline philosophique qui, au seuil du XXe siècle, serait seule capable de relier le présent de l'humanité à son passé conçu sous sa forme la plus authentiquement vécue, et qui se perpétue en raison de son excellence humaniste. Elle atteste une capacité extraordinaire d'englober, sous une problématique multiple, les champs les plus divers de la culture entendue comme la forme la plus universelle que revêt l'accomplissement de l'être humain tel qu'il surgit de la connaissance approfondie du monde grec et des ses prolongements dans l'espace et dans le temps. Elle implique enfin, si elle ne les revendique pas, des assises extraspatiales et extratemporelles qui lui assurent le statut d'une philosophie de la création la plus subtile, la plus durable et la plus valable, celle de l'être conscient de sa propre créativité.

Dans ces conditions, la philosophie de la culture grecque deviendra-t-elle finalement une branche de la philosophie générale de la culture ou de l'histoire de la philosophie? La réponse à cette question ne peut être que nuancée. Vu son caractère strictement philosophique, elle doit

---

8. À cet effet, la création d'un centre d'études adéquat, placé par exemple sous l'égide de la Fondation Européenne de la Culture, et ayant son siège principal en Grèce, serait hautement souhaitable. Il se préoccuperait de l'étude de l'héritage culturel grec, sans pour autant négliger d'autres aspects de l'histoire de la pensée, ainsi que les facteurs unifiants de la culture européenne. Ses activités pourraient comprendre des recherches sur les fondements grecs de la pensée antique, médiévale et moderne, l'organisation de congrès, colloques et autres rencontres internationales, et la publication de textes et de documents.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

reposer principalement sur des concepts philosophiques. Elle peut aussi, à la rigueur, profiter des données que la recherche historique traditionnelle est en mesure de lui fournir; bien plus, elle doit transcender ces données en les réduisant à des normes axiologiques générales. Par sa constitution plurivalente, elle suppose l'existence préalable des deux disciplines classiques qui viennent d'être mentionnées (l'une en premier lieu philosophique, puis historique en deuxième lieu, à l'inverse de l'autre, d'abord historique, puis philosophique), donc de deux disciplines classiques qui sont des disciplines au premier degré, et qu'elle relie entre elles autant qu'à ses autres constituantes. En légitimant leur mise en rapport elle en confirme du même coup la teneur et la dynamique. En raison de la place et de l'importance de la réalité que le terme de culture grecque désigne, la présence historique, et la survivance de cette réalité dans les sociétés actuelles permettra une reconsidération et, partant, une revalorisation de l'homme comme valeur en soi.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

PREMIÈRE PARTIE

AVANT PLATON

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ
ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

2.

APPROCHE PLURIDISCIPLINAIRE DE LA RELIGION GRECQUE ANTIQUE.

La connaissance des religions d'époques révolues repose sur quatre catégories de sources principales, qui en permettent des approches convergentes: 1. les textes sacrés; 2. les témoignages littéraires; 3. les témoignages artistiques; 4. les témoignages dits «parallèles». Elles se réfèrent à des religions connues ou supposées qui remontent à des époques également révolues ou qui sont encore détectables de nos jours partout où la civilisation occidentale n'a pas, jusqu'ici, réussi à s'infiltrer de manière catalytique pour faire disparaître la spécificité des sociétés traditionnelles. Chacune de ces catégories de sources met à son tour en évidence plusieurs des aspects dont l'analyse adéquate fait ressortir toute la richesse de l'essence et des modalités circonstancielles d'expression de chaque religion. La rigueur méthodologique exige toutefois que les approches respectives tiennent compte de l'unicité de chaque religion étudiée et que, malgré les classifications, les rapprochements et les typologies possibles, soient exclus ou du moins évités les anachronismes, les extrapolations et les oppositions excessives.

1. Les textes sacrés sont ceux qui nous sont parvenus avec le plus de parcimonie. Ils se classent en deux groupes. Les premiers se présentent sous la forme concise d'incantations, d'invocations, voire de formules carrément magiques, dont la fonction consiste à provoquer l'action de la divinité à laquelle elles sont adressées. On peut rattacher à ce groupe quelques-uns des textes sacrés des Orphiques. D'autres, semblables, sont utilisés au cours de cérémonies de diverses sectes religieuses, en Grèce et

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

ailleurs, notamment dans les religions à prédominance mystique et orgiastique relevées en Thrace, en Asie mineure et au Proche Orient. Les seconds ne sont, pour la plupart, qu'explicitations des premiers: leur rôle est de les interpréter; d'où leur caractère exégétique, d'où aussi leur longueur. Ils sont manifestement postérieurs et visent à une certaine catéchèse d'adeptes tardifs dont il faut vaincre les réticences éventuelles. Plus que des œuvres à caractère dogmatique, ce sont des récits, souvent des épopées qui racontent les hauts faits et les passions de la divinité, mais ils ne servent qu'à une lecture édifiante et «à tête reposée». En dernière analyse, ils préparent à la participation aux *drômena* dont les textes du groupe précédent sont les témoignages uniques. Des formes dramatiques, tel le dithyrambe, constituent vraisemblablement des réalisations de type intermédiaire ou transitoire: à la fois denses et étendues, selon le critère d'évaluation adopté, elles préparent au culte avant d'y être intégrées, puis remplacées par des récits plus élaborés.

L'aspect le plus important, commun à toutes les formules cultuelles, c'est leur musicalité inhérente. Brèves, pour être facilement mémorisées, elles sont avant tout rythmiques, pour être entonnées par l'assistance qui les répète sur invitation de l'officiant. Certaines d'entre elles se sont perpétuées après avoir été admises par l'art profane, puis adoptées par la tradition artistique, telle la formule *ô ton Adônin,* qui fut intégrée sous forme de clausule dans la strophe saphique. Platon ne répète-t-il pas à cinq reprises, dans le seul livre II des *Lois,* que les chants *(ôdai)* sont, au fond, des incantations *(épodai)?* Et *carmen* ne désignerait-il pas en latin le chant autant que le charme? À n'en pas douter, il fut un temps où chant et incantation étaient confondus, rythme et mélodie étant, par ailleurs, confiés respectivement à des musiciens qui ne devinrent que tardivement des professionnels. L'évolution du culte chrétien est en ce sens un témoignage éloquent. Le recours à l'art musical fut, de tous temps, une pratique judicieuse, la musique exerçant un charme indéniable, propice à l'élévation du croyant et à son identification avec la divinité célébrée. Dans le dernier paragraphe de son *Criton,* Platon fait allusion aux cultes religieux de son époque; à l'en croire, l'adepte reconnaît, entre tous les airs, celui qui correspond à la divinité à laquelle il s'est voué. Et Aristide Quintilien, contemporain des Pères du IIe siècle, de soutenir, en

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

interprétant la théorie platonicienne de la participation musicale, exposée dans le *Timée*, que l'âme humaine répond aux mouvements sonores par ses propres *commotions*, c'est-à-dire par des *é-motions* (mouvements) adéquates au genre de la musique qu'elle perçoit.

2. Les témoignages littéraires. Les quatre exemples typiques mentionnés prélablement ne couvrent qu'une partie mineure de la gamme des possibilités qui s'offrent au chercheur. Ils vont de la simple mention ou allusion, à la description la plus détaillée – et encore, dans ce dernier cas, est-il nécessaire de savoir distinguer entre description authentique et mystification imaginaire, en passant par tous les degrés du processus de falsification. Dans le cas des allusions, la circonspection est de rigueur, car on a fréquemment à faire face à des auteurs mal informés, sinon mal intentionnés, qui attribuent les pratiques d'une secte donnée à une secte différente ou, pire, qui vont jusqu'au point de confondre les noms mêmes de sectes ou de pratiques distinctes. Chaque témoignage doit donc être soumis à une critique minutieuse. Les témoignages littéraires portent sur des faits comme: dénomination de sectes; dénomination de divinités titulaires de cultes; structure des sectes et des cultes; pratiques culturelles; textes sacrés, formules incantatoires, formes dramatiques, récits; lieux de culte, temples, processions, cérémonial, interdits (il n'est pas rare que les membres de certaines familles dont l'origine était mal définie, donc contestée, étaient exclus de toute participation à la fête des Panathénées, et que cet interdit fut même appliqué à certains membres de la famille des Pisistratides).

À ces catégories d'informations s'ajoutent celles qui relevent des croyances mêmes des adeptes. Le terrain devient ici extrêmement instable, puisqu'il n'existe pas, du moins dans le monde grec, de théologie officielle, donc de dogme, d'orthodoxie et, par voie de conséquence, d'hérésie. La notion d'hérésie, au sens actuel du terme, fut introduite avec le christianisme, en même temps que la notion de dogme théologique, ce qui explique la richesse de la littérature religieuse grecque, notamment au niveau de la mythologie. Après les synthèses sur l'héortologie athénienne par A. Mommsen, et sur celle du reste de la Grèce par M. Nilsson, nous possédons un registre quasi complet des aspects officiels de la religiosité dans le monde grec.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Outre ces manifestations officielles répertoriées, des allusions à des fêtes orgiastiques sont signalées, sur lesquelles les auteurs anciens gardent le plus grand silence: ils couvrent les ténèbres de leur nature par les ténèbres de leurs informations. Ici encore, le moindre indice se révèle d'importance capitale. La religion grecque ne relève, certes, d'aucune obligation dogmatique, au sens chrétien du terme; toutefois, l'adoption officielle de certains de ces données, à côté du silence presque complet fait sur certaines autres, prouve l'existence d'une idéologie religieuse dominante. Les pratiques des cultes occultes permettent d'enrichir et de compléter nos connaissances par des indications indirectes qui ressortent des pratiques parallèles mieux connues, à condition d'adopter une méthode critique prévenant confusions et interprétations erronées.

3. Les témoignages artistiques. Ces témoignages sont assurément variés. Aux œuvres d'art proprement dites, il faut ajouter les textes épigraphiques, par exemple celui de l'hymne à Apollon, découvert à Delphes. De son déchiffrement aucune interprétation satisfaisante n'en a été donnée à ce jour. On ne peut donc se faire une idée approximative de la musique religieuse de l'antiquité classique qu'en consultant des textes musicaux dont l'*éthos* remonte à l'époque hellénistique et dont la tradition orale byzantine a sauvegardé le style. La clef de déchiffrement définitif de ces textes manque encore, mais leur étude selon les procédés actuels les plus perfectionnés pourrait donner dans un avenir proche des résultats intéressants. Ces documents exceptionnels mis à part, les témoignages artistiques susceptibles d'ajouter à nos connaissances sur la religion (ou les religions) de la Grèce antique sont les suivants:

(i) Lieux de culte naturels, aménagés ou construits: structures recouvrant de l'intérieur ou de l'extérieur une cavité ou autre accident de la nature associé à des pratiques religieuses, à l'exemple de certaines constructions delphiques; temples demeurés presque intacts ou entièrement détruits ou encore ensevelis au cours des âges, et que l'archéologue doit reconstituer; ensembles construits à l'intérieur d'une enceinte sacrée, tel le sanctuaire de Brauron dont les fouilles ont permis dans une large mesure de préciser le caractère totémique du culte local d'Artémis.

(ii) Objets de culte de nature très variée, qui vont des ustensiles les

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

plus rudimentaires et les plus ordinaires aux représentations les plus élaborées des symboles religieux intégrés dans chaque culte et, enfin, aux idoles et statues des diverses divinités, véritables œuvres d'art provoquant l'admiration. Inestimables sont aussi les objets artistiques dont la décoration principale ou complémentaire fait allusion à une institution ou à un culte: certaines représentations de la frise du Parthénon décrivent des aspects religieux de la fête des Panathénées; plusieurs stèles funéraires du Céramique évoquent des cultes religieux peu connus: un seul détail suffit quelquefois à donner au message un sens plus révélateur, qui en fait le centre de gravité noématique et sémantique, sinon artistique, du relief. Ces indications concourent à jeter un éclairage supplémentaire sur le sens des cultes de la religion grecque.

4. Les témoignages «parallèles». La philosophie des religions et leur histoire comparée ont mis en évidence des affinités qui existent entre les religions apparemment les plus diverses. Il ne faut pas oublier que les pratiques religieuses des Grecs sont apparues à la suite d'un brassage étendu des éléments religieux indo-européens, fondement de leur culture d'origine, avec ceux qu'ils avaient empruntés aux sociétés autochtones préhelléniques ou aux peuples environnants d'origine également indo-européenne (Thraces en Europe; Phrygiens en Asie) ou sémitique (au Proche-Orient), et, bien entendu, aux Égyptiens. Malgré le raffinement résultant de son intégration dans une culture et dans une civilisation elles-mêmes raffinées, la religion grecque fait preuve d'un certain archaïsme proche de celui des pratiques magico-religieuses propres aux sociétés archaïques actuelles. Tout l'éventail des manifestations de l'irrationnel chez les Grecs, étudié et répertorié par E. R. Dodds, témoigne de cette affinité. C'est en rapprochant la mentalité religieuse grecque de la mentalité des sociétés archaïques, interprétée naguère par L. Lévy-Bruhl et, de nos jours, par Cl. Lévi-Strauss et son école, qu'il sera possible de mieux la pénétrer. Retrouver le fond magique de la religion grecque équivaudrait peut-être à en atteindre l'aspect le plus significatif.

Il ressort de ce qui précède que, pour mieux étudier la religion de la Grèce antique, la coopération déjà existante entre philologues,

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

archéologues et historiens de l'art, mais aussi entre historiens des religions, ethnologues, ethnomusicologues, sociologues, historiens de la philosophie et philosophes doit être consolidée. Par la force des choses, cette nouvelle approche pluridisciplinaire ne saurait subsister au delà d'une conception *a priori,* ni, par conséquent, être effectivement fiable sans être soutenue de fait par la convergence et la concordance des disciplines invitées à collaborer au niveau de la recherche et de l'appréciation des objets communs fixés et des objectifs à atteindre. L'institution internationale qu'est le Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique est appelée à devenir l'expression officielle principale, sinon unique, d'une telle collaboration.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

3.

LA CITÉ GRECQUE: MODÈLE HISTORIQUE, ENTITÉ RELIGIEUSE ET VALEUR POLITIQUE

Le facteur religieux est intensément présent dans la vie privée et sociale des anciens Grecs tout au long de leur histoire. En se référant à la vie sociale, on ne peut en dissocier la dimension politique de la dimension religieuse. Si le rôle de la religion est un rôle conjonctif des communautés, il rencontre sur ce plan le rôle de la *polis* telle qu'elle apparaît à la suite de processus qui contribuèrent à la constitution des structures sociales de l'époque.

Par ailleurs, si la réalité religieuse en Grèce attesta d'emblée tous les caractères de la religiosité primitive que l'on décèle encore de nos jours dans les sociétés de type archaïque, elle ne cessa nullement pour autant, au cours d'étapes historiques ultérieures, quand les cités s'étaient déjà consolidées, et même quand leur importance s'atténua au profit d'entités étatiques plus amples, de faire preuve des propriétés témoignant de sa provenance magique et de son articulation pour ainsi dire syncrétique à l'intérieur de laquelle des consentements contradictoires se reflétèrent. Création à partir de processus qui se recouvrent de manière simultanée ou successive, la religion grecque antique ne s'imposa jamais sous forme de dogme inamovible; c'est pourquoi elle ne s'opposa que rarement à des tendances politiques, alors qu'elle soutint volontiers des institutions officielles.

C'est à partir des résidus des états décrits par Homère, et dans un espace limité par l'existence de peuples barbares, qu'après l'«invasion des Doriens», qui marqua les débuts de l'ère historique nouvelle, la

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

cité grecque prit naissance. En Grèce même, mais aussi parsemées dans l'ensemble du bassin méditerranéen sous forme de colonies, une série d'agglomérations, bientôt autonomes, dotées de constitutions et de législations qui en définissaient la structure et le fonctionnement, émergèrent un peu partout.

Certaines de ces cités prolongèrent la vie d'établissements mycéniens préexistants; d'autres s'affirmèrent au gré de nouvelles poussées économiques. Sauf quelques exceptions, elles affichaient toutes les mêmes similitudes: elles furent avant tout, des associations d'hommes libres, liés par la naissance, les croyances, voire les intérêts, autant que par la conscience d'appartenir, en dépit des particularismes inévitables, au même titre que les membres des autres cités grecques, à une nation et à une culture communes dont témoignaient des institutions telles que les Apatouries attiques, relayés et amplifiés par les Amphictyonies.

Le propre de la cité grecque fut néanmoins d'avoir institué en faveur de ses membres le droit de libre opinion sur chaque problème de la communauté, et celui de l'exprimer, tout en essayant de persuader de son bien-fondé les autres citoyens, et d'obtenir leur assentiment, pratique qui est la manifestation la plus concrète de la démocratie directe naissante, notamment de celle pratiquée à l'*agora,* à la fois marché et place publique (identification concrétisée dans le vocabulaire qui fit du discours prononcé sur le marché le discours politique par excellence), qui devint bientôt le pendant du *naos.*

Aux institutions religieuses, militaires et surtout civiles s'ajoutèrent des institutions juridiques et la formation de corps législatifs régissant les relations entre citoyens, et réglant les divers litiges et contentieux. Ces institutions favorisèrent l'éclosion et la floraison des arts et des lettres, puis de la pensée philosophique elle-même. Le passage du *mythos* au *logos* supposait, en effet, l'existence de ces citoyens, de ces hommes libres dont chacun se considérait, tout en considérant chacun des autres, non seulement comme une personnalité accomplie, c'est-à-dire comme une conscience autonome, à l'image de la cité même, mais aussi comme une personne: comme un être et comme une valeur à la fois.

Dans presque tous les cas, ne serait-ce que dans des conditions différentes, maints rites et manifestations dépendant de considérations et de pratiques religieuses furent adoptés par les cités et intégrés dans

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

leur fonctionnement politique et social. Les rites orgiastiques[1], peu nombreux, bien que toujours importants pour la vie culturelle, ne furent pas admis officiellement par les cités qui toutefois les tolérèrent en les marginalisant au préalable. La religion grecque ne se fixa jamais de dogme formel et rigoureux; d'où sa flexibilité externe, d'où aussi la facilité avec laquelle les mythes religieux se prêtèrent à de nombreuses transstructurations, surtout littéraires[2], mais également plastiques. Par contre, les rites eux-mêmes, strictement respectés en raison de leur nature, demeurèrent tant bien que mal associés à des traditions souvent locales, plus rarement panhelléniques, dont les cités, isolées ou fédérées de quelque manière que ce fût, devaient tenir compte.

C'est en la personne de son citoyen que la cité se profila en tant que groupement de consciences indépendantes librement associées en vertu d'une législation aussi stricte que justement appliquée. L'idée de justice ne devint ainsi que la projection de la nécessité de donner à chaque citoyen le droit de jouir des avantages que lui offrait la cité, sans distinctions ni privilèges, mais sans contrainte non plus, en toute liberté et respect des prérogatives que la loi lui reconnaissait. Apparaissent déjà ici les fondements de la démocratie moderne qui, pour des raisons connues, n'égalera jamais son modèle grec, parce qu'il se situe à un moment historique décisif et unique qui, du point de vue qualitatif, en fait un modèle supratemporel.

Enfin, et j'y vois l'aspect le plus saillant de la question, c'est à l'intérieur de la cité grecque, telle que je viens d'en brosser l'image, quelque peu schématique, il est vrai, mais non point caricaturale, à l'intérieur de cette *polis*, que naquit l'art politique. En effet, c'est en tant que génératrice de la notion de politique, art suprême s'il en fut, selon Platon, que la cité grecque s'affirma comme valeur, autrement dit comme un univers sans cesse actualisé.

---

1. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Prévenir ou guérir? Musique et états orgiastiques chez Platon, *Kernos*, 5, 1992, pp. 141-151.

2. Cf. IDEM, La transstructuration du mythe dans la tragédie, *Du banal au merveilleux. Mélanges L. Jerphagnon*, E.N.S. Fontenay, Saint-Cloud, 1989 (*Les Cahiers de Fontenay*, 55-57), pp. 179-188, et *Poïésis et Technè. Idées pour une philosophie de l'art*, t. 3: *Évocations et résurgences*, Montréal, Montmorency, 1994, pp. 15-24.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

En matière de religion, le citoyen grec participe des deux mentalités répertoriées jusqu'ici: de la mentalité scellée par le *logos,* certes, et que l'aristotélisme représente par excellence jusqu'à nos jours, dominée par le principe de non-contradiction; mais aussi et, simultanément, de la mentalité dite archaïque, régie, elle, par le mythe[3] et par sa répulsion ferme éprouvée pour ce principe[4]. Dans ce cadre, qui n'est pas encore celui du syncrétisme tardif, les pratiques magiques, même collectives, qui survivent en tant qu'incorporées dans des pratiques religieuses, ont littéralement droit de cité dans la mesure où elles ne se heurtent pas aux dispositions légales en vigueur dans la vie des sociétés. Il en résulte une étonnante plasticité au niveau de leur intégration tacite dans le cérémonial officiel.

On parle, de nos jours, trop exclusivement d'intégration d'institutions ou, plus généralement, de réalités à intégrer dans des entités et des ensembles toujours plus amples et plus vastes. On oublie cependant de se référer au modèle exemplaire de la *polis,* pour y puiser des idées utiles à l'amélioration de la qualité de vie des communautés restreintes dont le bien-être ne peut que s'avérer salutaire à l'établissement des structures qui devraient, dans un avenir assez proche, régir la vie de l'humanité à l'échelle planétaire: dialectique dérivant d'un postulat, voire d'un principe d'humanisation des grands ensembles politiques aussi bien que de leurs cellules constitutives.

La leçon essentielle à tirer de l'exemple proposé par la cité grecque, touchant le statut à la fois existentiel, juridique et politique de ses citoyens, est qu'ils ne sont pas des individus inféodés à une minorité gouvernante, mais des *personnes* épanouies formant une élite universelle. C'est une cité de cette qualité, appartenant à tous et à chacun, où les sciences et les arts trouveraient un terrain propice à leur développement idéal, et où les valeurs communes à toutes les consciences pourraient s'actualiser, que l'on souhaiterait voir renaître; une cité exemplaire dont chacun se réclamerait et dont la présence dans le monde contemporain

---

3. Cf. IDEM, *Philosophes de l'Égée,* Athènes, Fondation de l'Égée, 1991, pp. 16-39.

4. Cf., par exemple, déjà L. LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive,* Paris, Alcan, 1922; J. CAZENEUVE, *La mentalité archaïque,* Paris, A. Colin, 1961, pp. 16-23; 73-89.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

offrirait le type d'un gouvernement fraternel. Il ne s'agit point d'une utopie de plus; la terre, bien réelle, est toujours là, qui attend sa mise en valeur et en appelle à l'esprit des hommes. Bien des raisons plaident donc en faveur de la poursuite de la recherche et de l'examen des données religieuses qui s'inscrivent dans le cadre de la cité grecque archaïque et classique. L'analyse de ces données acquiert un intérêt incontestable et peut conduire à des constatations et interprétations nouvelles de la réalité humaine.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

4.

STRUCTURES ET VALEURS DE L'HISTORICITÉ HUMAINE DANS LA POÉSIE GRECQUE

S'il est vrai que, pour la poésie grecque, la conception historique du devenir humain n'est que la réplique accentuée d'une conception mythique primordiale dans laquelle l'idée de ce devenir se concrétise, ne serait-ce que de façon schématique, il n'en est pas moins vrai que, sur le plan du mythe, le devenir humain est étroitement associé à l'idée de temps en dehors duquel il n'est pas concevable. Dans la pensée mythique, tout comme, plus tard, dans la pensée historique, le devenir humain n'est conçu qu'en fonction de la catégorie de temporalité.

On ne saurait, à ce sujet, passer sous silence que, chez les Grecs, temps et éternité sont bien des idées opposées, comme le sont celles de limite et d'illimité, mais que ce n'est que tardivement qu'elles furent associées à ces dernières de la façon traditionnelle estimée classique. Déjà chez les Pythagoriciens, à l'encontre de la limite, l'illimité était envisagé comme une catégorie négative, et cette attitude fut maintenue jusqu'à l'époque de Plotin. À partir de Plotin un renversement axiologique s'opéra: l'illimité fut désormais reconnu comme une catégorie correspondant à une totalité dont la limite, elle, serait, par contre, entièrement étrangère.

Par conséquent, et en vertu de ce renversement, le temps, rattaché à la limite, se présente comme une privation inhérente à la nature humaine, alors que l'éternité, rattachée à l'illimité, s'affirme en tant que plénitude propre à l'Un. Seule la négativité reconnue par Plotin aux attributs de

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

l'Un fait que l'illimité, qui lui est associé en tant qu'attribut, garde, sous une certaine forme et dans une certaine mesure, bien que dans un ordre différent, un vestige de l'aspect fondamentalement négatif que les Pythagoriciens lui avaient prêté à l'origine.

Notre enquête se limitera au seul examen de certaines vues choisies parmi celles qui sont d'une importance exceptionnelle pour l'élaboration de l'idée d'historicité humaine. Elle sera donc sélective et discontinue. Nous traiterons de la question tour à tour chez Homère, chez Hésiode et chez les Tragiques dont les vues sont, croyons-nous, prolongées par Hérodote.

Déjà chez Homère, sans être une limitation, la temporalité est comme un milieu ou plutôt comme une structure qui conditionne l'activité humaine toutes les fois que celle-ci s'y intègre. Vue sous cette optique, la temporalité est envisagée comme une «successivité» de base qui assure une signification décisive, en les rendant possibles, à toute une série d'événements et d'actes précis admettant une structuration par groupes, et régis par une causalité qui, sans leur être propre, leur devient inhérente dès lors qu'elle est engendrée par leur succession même.

Dans un ordre d'idées semblable, chez Homère encore, l'historicité est suggérée, d'une part, par l'existence, explicite et incontestée, du récit épique censé célébrer des actions héroïques; d'autre part, par une tendance manifeste à mettre en évidence l'unicité de ces actions. Pour la mentalité qui régit les poèmes homériques, l'histoire, non point celle qui retrace la succession des événements, mais celle qui la crée, ne serait-ce que sous un angle purement mythique ramené à une vision de l'événementiel en général, peut être comprise comme une mise en valeur de la temporalité en faveur et au profit de l'humain.

Dans ces conditions, même si l'homme n'est qu'un jouet entre les mains de la divinité, il demeure conscient de ses possibilités de prendre en main sa propre destinée. La divinité, largement teintée d'anthropomorphisme, est, à l'image de la société humaine, divisée et sujette à des dissensions: faiblesses de la divinité, qui offrent à l'homme une chance à saisir pour échapper à la destinée, en créant sa propre histoire, c'est-à-dire en établissant lui-même, par ses seuls actes, un équilibre de forces, pour s'imposer. La succession des causalités établies à l'intérieur de la

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

structure temporelle forme le cadre dans lequel s'inscrit la succession des activités du héros, et le thème dont celles-ci sont comme des variations. Leur paternité est l'apanage exclusif de la condition humaine.

La divinité peut étirer, distendre, la temporalité; elle ne peut l'altérer en tant que structure. Les actes des héros risquent simplement de se multiplier, mais leur part d'indépendance par rapport au temps demeure inchangée. Tous ces caractères se retrouvent, plus ou moins, dans d'autres épopées, d'Orient ou d'ailleurs. Ce n'est toutefois que chez Homère, qu'une complicité semble s'établir entre la divinité et le héros, complicité qui lui permet d'user de sa liberté de décision et d'action pour parvenir à ses fins, et de s'affirmer comme personnage en quête d'historicité.

Chez Hésiode la temporalité historique dans laquelle l'homme s'installe acquiert une ampleur structurale caractéristique, en raison de l'arrière-temps dans lequel elle est censée se prolonger de façon organique. Chez Homère, le passé humain le plus éloigné est encore un passé historique; en revanche, Hésiode conçoit l'existence d'une temporalité en quelque sorte pré-historique à l'intérieur de laquelle l'évolution de l'humanité obéit à des schèmes universellement répandus et dont les vestiges sont relevés, de nos jours encore, un peu partout dans les sociétés primitives. À l'intérieur de cette structure, pour ainsi dire rallongée autant que compartimentée, pour ce qui est de sa partie annexée, en zones à la fois temporelles et historiques, donc humaines, tout se passe comme si le passé lointain, pourtant phénoménalement privé de tout pouvoir sur le présent comme sur le passé proche, leur imprimait, en réalité, sa propre dynamique.

Selon Hésiode, pour être descendante, la marche du monde entraîne obligatoirement la chute de l'homme. Cette chute se réalise, il est vrai, de façon discontinue et entraîne, à son tour, une série de mutations essentielles de la nature humaine, qui ne sont pas dépourvues d'une signification proprement axiologique; à tel point qu'on croirait reconnaître dans l'idée des âges successifs de l'humanité, idée qui se rattache à cette vue d'ensemble, une préfiguration de la doctrine plotinienne de la procession.

Rechercher des analogies poussées entre les deux conceptions serait téméraire autant que gratuit. Dans les deux cas cependant la

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

conception structurale du modèle de chute par étapes est très semblable. On s'abstiendra, par ailleurs, de rapprocher cette conception nettement «entropique» de celle de l'historicité humaine telle qu'elle s'affirme avec saint Augustin ou encore, bien plus tard, avec Gerardo di Borgo San Donnino, ou, enfin, avec Condorcet, Auguste Comte et les divers hégélianismes, structure dont la dynamique est carrément ascendante, dans la mesure où elle procède d'une inspiration fondamentale d'origine extra hellénique.

Deux constatations s'imposent de ce qui précède: premièrement, que, d'une façon générale, c'est plutôt risquer d'extrapoler que de prétendre que la conception philosophique de l'histoire fut, de tous temps et inconditionnellement, cyclique chez les Grecs; et, deuxièmement, que, plus spécialement chez Hésiode, il incombe à l'homme d'assurer sa liberté en même temps que d'en assumer la responsabilité, dès lors qu'il essaie de freiner sa chute en modifiant sa propre trajectoire à partir d'une droite verticale vers une courbe asymptote, préservant ainsi, dans son impuissance, mais intégralement, sa propre dignité. En somme, chez Hésiode, contrairement à ce qui se passe au niveau des hommes des âges précédents, l'homme de l'âge présent est, pour ainsi dire, maître de sa destinée et, de ce fait, l'homme historique par excellence.

Avec les Tragiques, la poésie grecque en revient à une conception de l'historicité humaine peut-être moins large et moins universelle que chez Hésiode, mais directement inspirée de la conception analogue homérique, et qui présente une rigueur indéniable dont sa thématique, extrêmement variée, offre une illustration étonnamment riche. La tragédie se désintéresse de l'allongement compartimenté de la temporalité historique hésiodien, pour souligner le caractère actuel, voire actualisé, d'un passé unitaire dans lequel le héros seul est en mesure de tailler, par son action, des portions qui correspondent à sa présence, et qui, en même temps, se prolongent indéfiniment en direction de l'«ultérieur».

Cette divisibilité temporelle se superpose à une temporalité indivisible représentée par l'*heimarméné* qui constitue la trame du devenir humain, et sur laquelle vient se greffer une structure dialectique binaire, à la fois temporelle et causale, dont les deux volets, l'*hybris* et la *tisis*, semblent résulter d'un étirement analytique de l'idée de *dikè*. Dans la

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

tragédie, comme ailleurs, chez Anaximandre, par exemple, la rupture d'un équilibre appelle inéluctablement un processus de rétablissement d'autant plus violent que l'a été cette rupture. Pour qu'un ordre soit finalement rétabli, un nombre d'oscillations successives est nécessaire au préalable; d'où la pluridimensionnalité de groupes de tragédies, tels que ceux qui forment l'*Orestie* ou que la *Thébaïde*.

Quasiment contemporain d'Eschyle et de Sophocle, Hérodote adoptera la vue, tragique au sens qui vient d'être précisé, de l'historicité du devenir humain en la cautionnant de l'autorité de sa propre tendance à généraliser, à universaliser même, certains types de causalité hitorique. Avec Hérodote on se trouve déjà dans le domaine de la philosophie naissante de l'histoire et non plus dans le cadre d'une interprétation poétique de l'historicité humaine. S'il arrive que, pour Hérodote, les causes premières ne soient pas toujours distinctes des causes secondes, cela est imputable uniquement au climat de la tragédie dont il s'est largement inspiré, et qui, à la limite, comme c'est le cas des *Perses* d'Eschyle, fait pendant à son œuvre. Grandeur et misère simultanées de l'homme, voilà la leçon qu'offrent les sources poétiques: épiques, didactiques et dramatiques qui viennent d'être indiquées, et dont Thucidide héritera avant de lui imprimer sa forme classique.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

5.
LE MODÈLE EMPÉDOCLÉEN DE PURETÉ ÉLÉMENTAIRE ET SES FONCTIONS

La pensée d'Empédocle constitue une première tentative de synthèse des cosmologies ioniennes. La pensée d'Anaxagore lui fait pendant sur ce plan, la présuppose et la complète, pour ainsi dire, bien que dans une perspective différente. Tout compte fait, la cosmologie empédocléenne se développe dans deux directions convergentes qui définissent deux domaines très distincts, mais loin d'être indépendants l'un de l'autre: un domaine relatif à la *statique* universelle, qui a trait à l'étude du système complet des éléments; et un domaine relatif à la *dynamique* universelle, qui a trait à l'étude du système des forces d'attraction et de répulsion exercées sur le système précédent.

C'est chez Empédocle que l'on trouve, exposée pour la première fois, sous son aspect le plus intégral, une théorie compréhensive et synthétique des quatre éléments, et aux termes de laquelle les noyaux des premières cosmologies sont repris et agencés selon une modalité rattachée à une formule de fonctionnalité combinatoire. Ainsi, de principes fondamentaux qu'ils étaient respectivement dans les philosophies de Thalès, d'Anaximène et d'Héraclite, l'eau, l'air et le feu, auxquels vient se joindre la terre, sont réduits à de simples éléments importants, tributaires l'un de l'autre dans la mesure où ils sont susceptibles de se composer entre eux.

Qu'il me soit permis de procéder ici à une digression. Les hypothèses gratuites qui font état de considérations d'ordre historique n'ont certes pas fait défaut. Citons ce jeune penseur grec, disparu prématurément, et qui

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

avait tenté, avec beaucoup d'imprudence, de compléter la série d'apparition des trois principes: eau, air, feu, moyennant la série d'apparition des cosmologies ioniennes, en interpolant, entre l'eau et l'air, l'*apeiron* d'Anaximandre. Il accomplissait un travail de réduction qui ressemblait à celui d'Empédocle, mais poussait l'analogie jusqu'à identifier un autre principe à un nouvel élément. Afin de justifier sa position téméraire, il en était arrivé à une interprétation plus que fantaisiste, du genre de celles dont Platon se sert dans le *Cratyle,* du terme d'*apeiron* qu'il envisageait comme la forme dorienne du terme d'*épeiros* (continent, terre ferme, par opposition à *océan*). Or, dans son enthousiasme, il avait oublié de noter, en l'occurrence, ce que naguère tout élève de l'école élémentaire était censé connaître, c'est-à-dire que l'*alpha* privatif d'*apeiron* est bref, et que, de ce fait, il ne pouvait en aucun cas correspondre à l'*êta* long d'*épeiros.* Du coup, cette théorie, pour le moins séduisante, mais formaliste à l'extrême, et manifestement arbitraire, s'effondrait. Tant qu'une interprétation définitivement satisfaisante de l'*apeiron* d'Anaximandre n'aura pas été trouvée, il sera interdit de rapprocher abusivement ce terme d'un autre: l'*apeiron* d'Anaximandre demeure un principe irréductible à tout élément que ce soit.

Revenons à notre problématique initiale, pour signaler que, d'après Empédocle, les quatre éléments se combinent, selon des rapports variés et sous le signe de l'activité attractive de *philotès,* en un nombre illimité de corps, alors que ceux-ci se désagrègent en leurs éléments constitutifs sous le signe de l'activité répulsive de *neikos.* C'est notamment la variété des rapports de combinaison qui est, dans ce cas, responsable de la variété des corps obtenus. Les éléments sont eux-mêmes des corps et non plus des principes. Dans cette fonction ils sont supplantés par les principes d'attraction et de répulsion, de composition et de désagrégation. D'où l'importance de l'existence des deux domaines distincts, signalée au début, à savoir d'un domaine d'équilibres, statique, et d'un domaine de tendances, dynamique, dans lesquels la pensée empédocléenne se meut simultanément.

Il existe toutefois une interprétation différente, et à laquelle on ne saurait se rallier: elle fait de *philotès* l'amour, bien entendu; et de *neikos,* la haine. Par voie de conséquence, au lieu d'être une répulsion, *neikos* serait l'accablement destructif d'un élément par un autre. Il

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

ne s'agirait plus, dans ce cas, de la mise au point d'une fonction cosmologique d'après un modèle, disons, mathématique, puis de la destruction, de l'anéantissement, de cette fonction par un procédé de destruction séparative, mais de l'essai de formulation d'une fonction impossible à instaurer, car elle reposerait sur une situation contradictoire.

En ce sens, on ne saurait concevoir *neikos* à la fois comme un principe et comme un processus de *séparation* ni surtout comme un processus d'*absorption anéantissante;* car, si les éléments devaient s'anéantir les uns les autres, comment pourraient-ils se reconstituer au cours de la phase suivante? Quant à *philotès,* il s'agirait d'un rapprochement, d'un agrégat, d'un mélange plutôt que d'une union complète, suivi, lui, d'une séparation qui rendrait aux éléments agrégés leur pureté première.

Imitant le discours mythoplastique continu de Protagoras dans son dialogue homonyme, Platon procède à une mention anticipée de ce qui, dans ses dialogues dits «métaphysiques», deviendra sa doctrine des *mixtes*: au moment de la création des espèces mortelles, fixé par le destin, les dieux les auraient modelées à l'intérieur de la terre en mélangeant terre et feu entre eux *et* avec tout ce qui tolère le mélange. Rappelons au passage qu'à l'encontre de ce que Protagoras aurait prétendu, à savoir que ce sont les dieux qui façonnèrent le mélange dont les mortels sont issus, chez Empédocle les dieux eux-mêmes n'échappent pas au déterminisme qui régit l'Univers. Devrait-on voir dans ce double mélange indiqué par Platon une préfiguration du processus de mélange, en deux phases, pour être plus complet, du Même et de l'Autre avec leur propre mélange, préconisé dans le *Timée*? Des deux éléments cités dans le *Protagoras* platonicien, l'un est le plus matériel; l'autre, quasiment incorporel: s'agirait-il des deux termes extrêmes d'une série d'éléments?

Par ailleurs, ne devrait-on pas voir dans l'expression «tout ce qui est susceptible d'être mélangé à la terre et au feu» une indication littéraire compréhensive des deux autres éléments, l'air et l'eau? Cela paraît vraisemblable, puisque nul autre élément susceptible de participer à ce genre de mélange n'est mentionné ailleurs par Platon. Le système des cinq solides géométriques réguliers dans le *Timée* pourrait donc

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

constituer plus qu'un simple élargissement ou qu'une extrapolation du système classique des quatre éléments, et procéder d'une conception cosmologique entièrement différente, influencée par la spéculation mathématique. En effet, chez Empédocle l'éther est une simple variation du feu, alors que l'existence d'un cinquième solide régulier dans le *Timée* suppose l'existence d'un cinquième corps autonome.

Dans la philosophie d'Empédocle toute existence représente, à des degrés divers, la composante de l'union des quatre éléments. Dans ce même contexte, toute inexistence résulterait de leur décomposition. Existence et inexistence ne seraient nullement des états stables, définitifs et inaltérables, mais de simples éventualités qui passeraient sans cesse d'un état de latence à un état de réalisation, et *vice-versa.* Il va sans dire que chacun des quatre éléments (dont le système est d'ailleurs fortement hiérarchisé, puisque le feu, par exemple, est considéré comme supérieur aux trois autres éléments qui, par conséquent, présentent certains caractères communs, malgré les différences essentielles qui les séparent) ne s'unit aux autres que partiellement, et qu'en définitive il demeure pur et homogène. De cette constatation découlent deux conséquences: (i) que le modèle de mélange préconisé par Empédocle n'est vraisemblablement pas étranger au modèle de base du processus d'incorporation tel qu'il est défini par les Atomistes; (ii) que le modèle de pureté élémentaire appliqué à la masse résiduelle de chaque élément est un modèle d'inspiration, pour ainsi dire, essentialiste.

Ces deux constatations sont également valables du point de vue de la dynamique de la cosmologie empédocléenne, notamment du point de vue de la dialectique qui engendre l'alternance non pas des états de mélange et de séparation, mais des principes de *philotès* et de *neikos,* dialectique applicable au niveau de la transcendance, et capable d'assurer, par l'alternance de leur prédominance, une sorte d'équilibre de l'univers dans sa propre rotation. *Philotès* et *neikos* ne sont aucunement des principes absolus quant à leurs natures et à leurs fonctions respectives; ils agissent tous les deux ensemble et alternativement, en tant que principes d'union plus que de désunion, et inversement. Ce double rôle assure l'existence de l'unité dans la diversité (comme c'est le cas du corps vivant dont les parties sont à la fois semblables et dissemblables).

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Au niveau du rapprochement des principes contraires on retrouvera cette dialectique dans la théorie platonicienne exposée dans le *Sophiste*, où l'être et le non être, jugés auparavant irréductibles par Parménide, tendent à se réconcilier moyennant le développement de valeurs ontologiques intermédiaires, tels l'être non étant et le non être étant. On la retrouve également déjà au niveau du rapprochement des états contraires, dans la doctrine anaxagoréenne des *homœoméries*, aux termes de laquelle au désordre initial, après l'apparition du *Noûs*, principe décidément transcendant, succède un ordre où rien cependant ne s'unit totalement à ce qui lui est semblable, et où les parties homogènes coexistent et se côtoient sans fusionner pour autant, mais en formant des ensembles.

L'existence d'un modèle de pureté élémentaire dans l'univers empédocléen suppose que la masse de chaque élément, qui ne se prête pas au processus de mélange, demeure imperturbable, mais qu'elle exerce par contre une sorte d'attraction sur les particules de même nature qu'elle, pour se libérer du mélange qu'elles constituaient avec celles des autres éléments. Une fois dégagées, ces particules rejoignent la totalité élémentaire à laquelle elles n'ont cessé d'appartenir, du fait que leur mélange n'était que temporaire. Le même mécanisme se reproduit, toute proportion gardée, dans l'univers anaxagoréen. Le modèle de pureté y est, en quelque sorte, à l'état latent, et c'est par l'action du *Noûs* qu'il s'actualise.

Ce n'est donc qu'au niveau de la qualité que cette actualisation se différencie: chez Anaxagore elle est «kairique», puisqu'elle est unique et n'intervient qu'à un moment extrêmement opportun; en revanche, chez Empédocle elle est périodique, puisqu'elle se manifeste dans le cadre du mouvement alternatif dialectique qui qualifie le rapport entre deux principes opposés, mais nullement exempte de kairicité. Le modèle de pureté élémentaire opère, à l'intérieur de ce schème, comme un modèle catalytique. La nature de chaque élément est plus pure que celle de chacun des principes à l'action desquels elle obéit, ceux-ci étant opposés, mais non incompatibles. Le modèle de pureté élémentaire, qui exprime cette nature, sert toutefois de facteur d'orientation lors de la dissolution d'un mélange.

Ces constatations permettent de conclure que l'aspect structural

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

statique de l'univers empédocléen apparaît sous le signe de l'identité fondamentale, rigoureusement permanente, de chacune de ses composantes, alors que son aspect structural dynamique atteste une fonctionnalité dialectique non seulement au niveau des rapports entre principes ou forces agissantes, mais aussi au niveau de leur action sur les composantes en question, et que la pureté de ces dernières agit, à son tour, d'une part comme entrave à leur union complète; d'autre part, comme soutien dans le processus de leur désagrégation: fonctions qui élèvent le modèle en cause lui-même au rang de force agissante.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

6.

KAIROS ET ALTERNANCE: D'EMPÉDOCLE À PLATON

La notion de kairos est sans cesse présente, ne serait-ce qu'implicitement, chez l'homme agissant, même dans la mesure où elle est dissimulée et quasiment occultée par divers expédients qui empêchent les structures intimes de la conscience d'apparaître clairement, afin de les modifier. On pourrait affirmer que ces structures de la conscience sont le plus souvent, sinon toujours, associées à l'existence d'une discontinuité à l'intérieur d'une continuité, et inversement, c'est-à-dire d'une crise qui vient ébranler une constitution établie. Le fait qu'étymologiquement le terme de kairos se rattache directement au terme de *krisis*[1], dont l'acception originelle indique le discernement, la discrimination, renforce cette thèse. Il s'agit d'une réduction *ad infinitum* d'une structure nouvelle insérée dans une structure préexistante, donc d'une structure désormais composée, mais irréductible à ses composantes, sous peine non seulement de se désagréger, mais de voir en plus ces composantes se réduire à néant. En vue de cet agencement objectif, le paramètre de l'intentionnalité de la conscience, entendue comme le substrat intentionnel nécessaire à son activité, doit intervenir.

Imbu de pragmatisme, Bergson blâmait jadis Plotin et, avec lui, l'ensemble des philosophes grecs, d'avoir primé la contemplation au

---

1. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Note sur la signification de kairos, *Kairos. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, 1991, pp. 32-33.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

détriment de l'action, en rétorquant qu'en fait c'est l'action qui prévaut du point de vue philosophique[2]. «Fidèle à l'esprit de Platon», écrit Bergson, Plotin «pensait que la découverte du vrai exige une conversion de l'esprit qui se détache des apparences. Plus précisément, pour Platon et pour ceux qui ont entendu ainsi la métaphysique, se détacher de la vie et convertir son attention consiste à se transporter tout de suite dans un monde différent de celui où nous vivons, à susciter des facultés de perception autres que les sens et la conscience... Ils n'ont pas jugé que le métaphysicien, pour une moitié au moins de ses spéculations, dût continuer à regarder ce que tout le monde regarde... De là vient qu'ils font invariablement appel à des facultés de vision différentes de celles que vous exerçons à tout instant, dans la connaissance du monde extérieur et de nous-mêmes»[3].

Rien, semble-t-il, de plus correct. Or cette affirmation fondamentale appelle une double observation. D'abord, une telle inversion axiologique, un tel renversement hiérarchique, n'est ni suffisant ni nécessaire; car, encore qu'orientée en direction de la *théoria,* la conscience est quasiment hantée par son engagement total vis-à-vis de la réussite de son cheminement vers l'objet de sa contemplation, un engagement qui implique immanquablement un véritable objectif[4] déterminant une *praxis.* Dans cet ordre d'idées, toute philosophie émanant de la prise en considération de la notion de kairos, partant de celle de kairicité, ne peut que s'apparenter à un certain pragmatisme, qu'il soit inspiré de Peirce ou de Bergson. Ensuite, on retrouvera l'ensemble de ces lignes directrices dans les conceptions théoriques les plus aprioriques apparues tout au long de l'histoire de la pensée la plus strictement philosophique, pour ne s'en tenir qu'à cette dernière, en laissant de côté la pensée scientifique et artistique[5]. Ces mêmes lignes directrices s'avèrent encore plus évidentes

---

2. Cf. PLOTIN, *Enn.,* III, 8, 4.

3. Cf. H. BERGSON, La pensée et le mouvant, *Œuvres,* éd. du Centenaire, Paris, P.U.F., 1959, p. 1374; cf. E. MOUTSOPOULOS, *La critique du platonisme chez Bergson,* Athènes, Grigoris, 1980, p. 16 et les notes 11-15.

4. Cf. IDEM, Kairos ou l'humanisation du temps, *Diotima,* 16, 1988, pp. 129-131.

5. Cf. IDEM, Alternative Processes in Artistic Creation, *Proceedings of the 8th International Wittgenstein-Symposium* (Kirchberg am Wechsel, 1982), Part I, Wien, Hölder, 1984, pp. 107-113.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

dans des constructions spéculatives dès qu'une référence à une intentionnalité quelconque y intervient, surtout dans les cas où l'unicité et l'irrépétibilité du kairos s'annoncent à l'intérieur d'un cadre plus général de répétibilité[6], tel par exemple le cadre d'un mouvement cyclique ou d'un mouvement alternatif issu de deux mouvements conjugués.

Par alternance, on entendra une succession plus ou moins régulière, et à tour de rôle, de deux états ou de deux facteurs qui se remplacent mutuellement. Je dis «deux», en principe; car leur nombre ne saurait être strictement limité à deux seulement. Il existe des modèles d'alternance à trois ou à quatre éléments et davantage. Mais le plus souvent cette succession est réduite à la dyade. Une telle variation de facteurs ou d'états, indépendamment de leur nombre, n'est pas uniquement délibérée; elle procède aussi de la nécessité de reconnaître des droits égaux aux facteurs en cause, tout en donnant à chacun d'eux la possibilité d'exercer les siens sans porter atteinte à ceux de l'autre ou des autres pour autant. Toutefois, le nombre des facteurs alternatifs ne saurait être illimité: si une certaine limite numérique est dépassée, on ne peut plus parler d'alternance, mais de renouvellements successifs.

C'est en musique, assurément, que l'alternance trouve son illustration la plus complète, sous forme de succession de temps forts et de temps faibles. Certains rythmes sont composés d'un grand nombre d'éléments; mais il semble que tous, bon gré mal gré, sont réductibles à des structures binaires[7]. Bergson mentionne les alternances du flux et du reflux qu'on a souvent observées en histoire[8], et ajoute que «toute action prolongée dans un sens amènerait une réaction en sens contraire»[9]. De son côté, Emmanuel Lévinas souligne que «l'alternance d'efforts et de loisirs où nous jouissons des efforts constitue le temps même du

---

6. Cf. IDEM, Modèles historiques et modèles culturels, *Diotima,* 25, 1997, pp. 143-147; *Kairos. La mise et l'enjeu,* pp. 261-265.

7. Cf. IDEM, Le vide esthétique, *Poïésis et Technè. Idées pour une philosophie de l'art,* t. 2, *Instauration et vibration,* Montréal, Éd. Montmorency, 1994, pp. 62-66.

8. Cf. *supra,* et la n. 6.

9. H. BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, *Œuvres* (éd. du Centenaire), pp. 1223-1227.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

monde»[10]. J'ajouterai à ceci que le rythme nychthéméral de l'organisme humain[11] se retrouve dans les conditions complexes où les plaisirs et les peines sont vécus par la conscience. La notion d'alternance a été plus particulièrement illustrée à deux reprises au moins par la pensée antique: par Empédocle d'abord, puis par Platon qui lui est redevable à plus d'un égard, notamment au niveau de la théorie des éléments[13]. Il faudrait certes citer aussi Hésiode, Anaximandre et Hérodote et surtout les Tragiques, à propos de l'association causale des notions d'*hybris* et de *tisis* (ou *dikè* ou *némésis*)[14].

Le modèle schématique le plus adéquat pour illustrer l'alternance est celui du mouvement pendulaire. Mais, on le verra, d'autres modèles peuvent également être conçus, tel par exemple celui de torsion et de retorsion, entrevu par Platon. Dans les temps modernes, les mouvements spiroïdal et hélicoïdal, auxquels les modèles historiques de Vico *(corsi e ricorsi)* et de Hegel sont respectivement réductibles, mettent l'accent sur la possibilité de dépasser l'idée d'équilibre, en la remplaçant par l'idée affichée d'une dynamique constante[15]. D'après eux, l'événement, pour répétible qu'il soit, demeure ainsi toujours unique.

Chez Empédocle, les éléments dont le tout est composé sont tour à tour rassemblés et quasiment unifiés, puis séparés et repoussés, sous l'impulsion des deux principes opposés, *philotès,* attraction, et *neikos,* répulsion, aversion. J'insiste sur la locution adverbiale «tour à tour», car, tout en étant censés exister depuis toujours et de façon continue, ces deux principes exercent alternativement (*enallax,* précise Empédocle)[16],

---

10. E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant,* p. 154.

11. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Les plaisirs. Recherche phénoménologique de quelques états privilégiés de la conscience,* 2e éd., Athènes, Grigoris, 1975, pp. 6-7.

12. Cf. *ibid.,* pp. 92-95.

13. Cf. IDEM, Le modèle empédocléen de pureté élémentaire et ses fonctions, *La cultura filosofica della Magna Grecia,* Messina, G.B.M., 1989, pp. 119-125; PLATON, *Protagoras,* 320 c et suiv.

14. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La transstructuration tragique du mythe, *Poïésis et Technè,* t. 3, *Évocations et résurgences,* pp. 15-25, notamment pp. 18-19.

15. Cf. IDEM, Modèles historiques, *loc. cit.*

16. Cf. EMPÉD. fr. A 28 (D.-K.[16] I, 288, 2); τοτὲ μὲν... τοτὲ δ' αὖ; B 17 (I, 312, 16-17): B 20 (I, 318, 18-21).

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

leurs forces respectives sur l'univers. À l'intérieur de ce processus d'alternance; mieux, de cet état d'alternativité de l'action des principes qui gouvernent le monde, la kairicité joue son rôle, implicitement, bien entendu. L'alternance des deux phases du fonctionnement de l'univers n'est pas simple en soi: telle l'alternance du jour et de la nuit, par exemple, elle se réalise graduellement: alors que la puissance exercée par *philotès* diminue pour s'annuler à la fin de la période qui lui est dévolue, celle exercée par *neikos* augmente et s'intensifie de plus en plus[17].

Ces conditions sont interchangeables, cela va de soi. Or, de diminution en augmentation, il arrive un instant, infinitésimal, certes, mais non moins réel pour autant, où l'intensité des forces exercées de part et d'autre s'équilibrent, et où une stabilité, ne serait-ce que précaire, s'installe au niveau du fonctionnement cosmique, avant que, poursuivant son destin préétabli, l'un des principes s'empare totalement de l'objet de son activité, alors que l'autre cesse provisoirement de l'influencer, avant de reprendre, lors d'un instant encore fixé à l'avance, son emprise sur lui. Il existe incontestablement un instant kairique, précis, unique et irrépétible dans chaque phase alternée de ce processus, et dont Empédocle, du moins dans la mesure où ses fragments, parvenus incomplets jusqu'à nous, nous empêchent de saisir dans l'ensemble le fond de sa pensée, n'a probablement pas su tirer profit, mais dont Platon, lui, retiendra le sens et l'importance, en s'appropriant et en appliquant à sa manière le modèle cosmologique empédocléen.

En effet, une alternance semblable à celle des principes cosmiques rivaux et opposés envisagés par Empédocle est conçue à l'occasion du mythe incorporé par Platon dans le *Politique*[18]. Ici, l'univers est comparé à une immense sphère que l'on peut supposer suspendue, à l'aide d'un

---

17. Cf. IDEM, fr. B 22; SIMPL., *Phys.*, 160, 26 (D.-K.[16] I, 320, 16) mentionne le terme νεικογενέσι, «issus de (ou: produits par) *neikos*», pour désigner les effets particuliers de *neikos* sur le monde.

18. Cf. PLAT., *Polit.*, 269 c et suiv.; E. MOUTSOPOULOS, La conception de la violence chez Platon, *Violence et coexistence humaine. Actes du IIe Congrès Mondial de l'ASEVICO* (1992), t. 2, Montréal, Éd. Montmorency, 1994, pp. 47-60.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

fil extrêmement fin, à un point situé hors de l'espace[19]. L'immensité de la sphère, combinée à la finesse et à la longueur du fil de suspension, où se localisent, tout en se matérialisant, les forces qui produisent les mouvements de la sphère autour de son axe qui prologne le fil, agit tel un ressort qui se tend et se détend toutes les fois que le fil lui-même se tord et se retord, alternativement, dans un sens, puis dans l'autre. Ce mécanisme entraîne, à un moment donné, le ralentissement du mouvement de rotation de la sphère, jusque-là invariablement poursuivi dans un sens, puis son arrêt complet, ne serait-ce, ici encore, qu'au cours d'un instant kairique infinitésimal, mais cependant préparé tout au long de la phase de rotation en cours, en raison de la torsion, de plus en plus forte, du fil.

L'arrêt de la rotation ne se produit donc pas inopinément; tout au contraire, il est prévisible et même précédé de signes précurseurs, dont une série de secousses: elles se traduisent par des catastrophes survenant à la surface de la sphère qui obéit à sa force d'inertie, sans mentionner ce qui est présumé se passer à l'intérieur de la sphère, Platon n'insinuant rien de précis à ce sujet. On retiendra simplement qu'à l'instant même où l'action de l'une des deux forces opposées s'éteint apparemment, l'action de l'autre commence à devenir manifeste. Ajoutons que, si une violence s'exerce, selon Platon, sur le plan cosmique et cosmologique[20], il en est tout autrement sur le plan biologique envisagé dans le *Timée*[21] où, par exemple, les sons qui viennent renforcer ceux qui les précèdent dans le corps, et qui sont sur le point de s'éteindre, les rejoignent, pour se fondre avec eux, réalisant ainsi une harmonie préétablie[22]. Tout ce qui, cette fois encore, mérite d'être retenu, c'est le caractère kairique de l'arrêt du mouvement en cause, qui fait de cet arrêt non point un instant privé de dimension, mais bien un *minimum* optimal à l'intérieur duquel

---

19. Cf. P.-M. SCHUHL, Sur le mythe du *Politique*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 36, 1932, pp. 52 et suiv.

20. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La conception de la violence..., *loc. cit.*

21. Cf. PLAT., *Timée*, 80 b.

22. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Mouvement musical et psychologie dans les derniers dialogues de Platon, *Musique et Philosophie. Actes du Colloque de Dijon* (1983), Dijon, Société Bouguignonne de Philosophie, 1985, pp. 3-14.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

un autre *minimum* optimal peut être découpé, et ainsi de suite, donc une zone durationnelle à la limite de sa constitution. Pour sa part, la conscience est appelée à profiter de cet état de choses en devançant la marche des événements, autrement dit, en en actualisant l'éventualité.

Les deux exemples d'alternance kairique, qui viennent d'être commentés, ne constituent, rappellons-le, que deux cas parmi de nombreux autres pouvant être relevés et isolés à l'intérieur de la philosophie considérée dans son devenir et dans son écoulement. Partout, il s'agit d'un kairos de rencontre des actions exercées par des forces concurrentes. Ce dynamisme, dont les divers modèles d'alternance demeurent les expressions particulières, n'est que le pendant du dynamisme que sa kairicité intentionnelle imprime à la conscience qui, à son tour, l'applique forcément à ses propres conceptions, cosmologiques et autres, relevant de la spéculation métaphysique. D'Empédocle à Platon – et au delà, sous ses formes diverses, jusqu'à nos jours – on se trouve en présence de toute une série de considérations philosophiques fondamentales donnant accès à la compréhension ne serait-ce que d'un seul aspect de l'impact que l'idée de kairicité exerce sur l'intelligence et sur l'activité humaines, et dont on n'a pu, dans ce qui précède, dresser qu'une simple esquisse. Tout, dans les exemples qui ont été choisis, se passe comme si chacun des principes opposés s'apprêtait, tout au long de sa phase de retrait, à revenir à l'assaut pour s'emparer de l'objet revendiqué, la réalité cosmique, et ce à l'instant même où l'autre se serait apparemment le plus affaibli. Rien de plus «économique» dans cette attitude qui correspond à l'état particulier d'être à l'affût de l'instant propice, opportun et privilégié où, sans grand effort, on accède aux fins que l'on s'est fixé au préalable.

Instant exceptionnel, le kairos marque la fin d'une plénitude attendue et le début d'une carence retrouvée. D'instant fugitif, il se transforme en instant décisif. Il s'agit, dès lors, de saisir le passager, d'éclairer le nuancé, de dominer le fugitif à l'intérieur des situations qu'ils qualifient, situations qui s'avèrent d'importance capitale pour comprendre et interpréter l'idée de la dynamique d'après laquelle la conscience se les représente tout en y participant. Il y a lieu de souligner la portée reconnue par la pensée grecque aux notions de mesure et de démesure. À côté de *métron,* elle fait appel à *hybris;* à côté de *lian,* à *agan,* ce dernier adverbe

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

désignant l'excès. Du superlatif à l'excessif et à l'inacceptable il y a non seulement une différence de gradation, mais aussi un changement qualitatif qui implique, par ailleurs, un changement de l'attitude de la conscience: de positive, elle se transforme aussitôt en négative. C'est à ce niveau qu'on saisit la différence entre constater et apprécier, entre indifférence et engagement, information et vécu. Et pourquoi ne pas qualifier le processus de kairification des vécus de la conscience, de processus d'humanisation de leur sens?

On conçoit ainsi une progression de l'intensité avec laquelle une qualité se manifeste impunément, donc sans courir le risque d'une mutation ou d'un simple changement du registre sur lequel elle se précise. Dans ce contexte il sera question d'un *minimum* entendu comme un *minimum quod sit,* au delà duquel une qualité se fluidifie pour échapper à tout contrôle et pour, à la limite, se rendre inexistante pour la conscience. Une limite semblable peut devenir la mesure de ce qui est essentiel. C'est à partir de cette minimalité décisive que l'alternance, elle aussi, devient possible: une alternance qui, au demeurant, permet à l'activité du système des forces alternantes de survivre. L'instant exceptionnel, kairique, qui marque, à plus d'un égard, ce processus significatif s'avère, à y bien regarder, un instant digne d'un geste rétentionnel l'empêchant de s'évanouir et l'invitant à se perpétuer.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

7.

L'UNIVERS MUSICAL DES FEMMES D'ESCHYLE

---

1. Tragédie et mentalité dionysiaque. Quand Nietzche procédait à la distinction, révolutionnaire pour son époque (1872), entre mentalité apollinienne et mentalité dionysiaque, rares étaient ceux de ses contemporains à se douter que cette distinction lui avait été suggérée par sa formation et son activité musicales et musicologiques, lors de son contact avec les textes de l'antiquité grecque[1]. La tragédie constitua pour lui une source d'inspiration sans cesse renouvelée[2]. L'ensemble de la dramaturgie antique forme un arsenal musical, et les tragiques grecs, également musiciens, véhiculèrent, à travers leurs créations, leurs expériences musicales directes autant que les refontes philosophiques de ces expériences[3]. La poésie tragique, dans son ensemble, fait écho aux résidus de la mentalité «mythique» (ou «archaïque»), telle qu'elle

---

1. Cf. F. NIETZSCHE, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, (3e éd., revue, 1886), *Werke*, Stuttgart, Kroner, 19 vols., 1895 - 1913; *Werke*, Leipzig, Neumann, 15 vols., 1889 - 1901; *Werke*, 3 vols., éd. par K. Schlechta, München, Hauser, 1960, t. 1; *Gesammelte Werke*, éd. par E. Förster-Nietzsche, P. Gast *et al.*, 2 vols., Berlin, Schuster, 1900; cf. E. MOUTSOPOULOS, «Der Fall Brahms» in der Musikphilosophie Nietzsches, *Nietzsche und die Musik*, (éd. par G. Pöltner et H. Vetter), Wien, Peter Lang, 1997, pp. 81-91.

2. Cf. F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Philosophie im Alter der Tragödie*, 1886.

3. Cf. L. LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922; *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1931. Cf. J. CAZENEUVE, *La mentalité archaïque*, Paris, A. Colin, 1961; J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. Étude de psychologie historique*, Paris, Maspéro, 1965. E. MOUTSOPOULOS, *Philosophes de l'Égée*, Athènes, Fondation de l'Égée, 1991, pp. 17 et suiv.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

fut étudiée au début du XX[e] siècle par L. Lévy-Bruhl, entre autres[4], qui en a formulé les conditions de fonctionnement.

Selon cette formulation, la pensée mythique grecque, indépendante de la mentalité philosophique, ne s'écarte point des règles générales qui dominent la pensée de toutes les sociétés primitives sans exception, une pensée qui se fonde, en tout premier lieu, sur le principe de *participation;* participation qui permet la réduction de tout être et de tout objet à une puissance surnaturelle (voire simplement supérieure), mais aussi la pénétration de cette puissance dans cet objet afin d'en renforcer et d'en activer le statut[5]. La mentalité primitive est imprégnée des mêmes principes que la mentalité scientifique post aristotélicienne. Cependant ceux-ci, moyennant l'influence que le principe de participation exerce sur eux, fonctionne différemment à son niveau: le principe d'*identité,* par exemple, n'entraîne pas celui de *contradiction*[6], alors que le principe de *causalilé* se confond avec le principe de *finalité.*

En d'autres termes, pour la mentalité primitive un objet de la pensée s'identifie, certes, avec lui-même, mais aussi, éventuellement, en tout ou en partie, avec un autre dont il est distinct: notamment, et en substance, il est possible que son référentiel soit plus large qu'en apparence. Aussi cet être ou cet objet s'affirme-t-il sous un aspect ou sous un autre, et ce indifféremment, selon le cas, au point que ses diverses manifestations n'engendrent en fait aucune contradiction, mais coexistent potentiellement. En outre, du point de vue de la causalité, un objet de la pensée est supposé devoir son existence à l'objet qui le précède dans le temps: *post hoc, ergo propter hoc,* c'est-à-dire, indépendamment de ce qui se passe sur le plan scientifique; il suffit à cela que la conscience primitive se soit habituée à de telles successions de phénomènes[7]. Ceci dit, cette pensée

---

5. Cf. L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive,* pp. 17-18; 133-135; 233-238; 521-522.

6. Cf. *ibid.,* pp. 42; 85-99; 135-153; 522; Aristote, *De interpr.,* 6, 17 a 33: ἔστω τοῦτο, κατάφασις καὶ ἀπόφασις αἱ ἀντικείμεναι.

7. Cf. L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive,* pp. 47; 85-93, 142-147; 386-387; 510-515. Cf. D. Hume, An Inquiry Concerning Human Understanding, dans *The Philosophical Works,* éd. par Th. Grose 4 vols., London, 1882, I[ère] partie, sect. 5. Cf. Arist., *Phys.,* B3, 194 b 20 (A1, 184 a 13; *Métaph.,* Γ1, 1003 a 31; *Météor.,* A2, 339 a 24; 1, 338 a 20; *De gener. animal.,* Δ1, 765 b 6): ἡ πρώτη αἰτία (τὰ πρῶτα αἴτια). Cf. *Métaph.,* Γ1, 1003 a 27 (*Phys.,* B3, 195 b 22): αἱ ἀκρόταται αἰτίαι (τὸ αἴτιον τὸ ἀκρότατον).

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

a également recours à des *causes premières,* encore que celles-ci ne soient pas immédiates; autrement dit, que, du point de vue causal, elles demeurent éloignées de leurs effets, malgré l'apparition et l'insertion de causes secondes immédiates, considérées néanmoins comme étant d'une puissance et d'une importance inférieures[8].

Dans ce climat se font jour des relations causales qui plaident de manière indirecte pour une série de causes et d'effets actifs, conformément à une intentionnalité qui se réfère aux résultats concrets escomptés dans chaque cas, c'est-à-dire à une finalité comportant une fin déterminée. Il s'agit d'imprimer un mouvement d'accélération ou de retardement, voire de répulsion, à un devenir donné, moyennant quelque procédé toujours précis et comme rituel, et dans lequel interviennent des activités de la volonté humaine, conformément à des lois respectées dans la mesure où elles s'avèrent nécessaires aux initiatives destinées à provoquer ou à empêcher des effets attendus, par l'intermédiaire d'ingérences spécialement conçues, sur le cours normal des événements[9]. Et comme, selon une conception animiste des puissances qui dominent l'univers, il est possible qu'elles soient mises au service de l'homme, celui-ci recourt à des activités censées provoquer leur soumission directe ou indirecte, voire leur activation[10]. Dans toute société primitive se développe un système de pratiques magico-religieuses qui continuent de subsister dans l'ombre quand cette société s'est convertie à des conceptions plus rationnelles, ne serait-ce qu'en apparence, sur le fonctionnement du monde et sur les moyens dont elles disposent afin de s'y intégrer[11].

C'est dans un climat semblable que se développe la tragédie grecque, issue du culte de Dionysos, auquel elle fait écho. Le développement quelque peu ultérieur des ses stichomythies est redevable à l'influence de la rhétorique, elle-même redevable à la croissance des institutions démocratiques à l'intérieur de la cité antique (isonomie, iségorie, parrhésie)[12].

---

8. Cf. *Phys.,* Θ5, 257 a 30; L. LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive,* pp. 142-147.
9. Cf. IDEM, *Le surnaturel,* pp. 464-502;
10. Cf. *Ibid.,* pp. 81-107.
11. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Philosophes de l'Égée,* p. 19.
12. Cf. IDEM, La cité grecque, *Kernos,* 9, 1996, pp. 17-20. Cf. *supra,* pp. 31-35. W. JENS, *Die Stichomythie in der frühen griechischen Tragödie,* München, Beck,

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

L'essence profonde de la tragédie demeure toutefois d'origine carrément dionysiaque, donc magico-religieuse. Le principe de la *dikè* est inviolable. Volontaire ou involontaire, l'*hybris* appelle la *tisis*, pour que l'équilibre cosmique dérangé soit rétabli. De même, le héros tragique diffère du héros dramatique ultérieur en ce qu'il lutte *désespérément* pour son salut et, de surcroît, en connaissance de cause[13]. C'est d'ailleurs ce qui en fait la grandeur. Si ce salut vient «d'en haut», par l'intervention du surnaturel, on peut alors parler d'une issue inespérée de son aventure.

2. Musique et présence féminine. La condition des héroïnes de la tragédie n'est guère distincte de cette condition générale du héros tragique. Ces héroïnes sont toutefois plus proches des considérations se rapportant à des cultes et à des pratiques magico-religieuses. Dans les tragédies d'Eschyle, les figures féminines, envisagées individuellement ou collectivement, se meuvent dans un *continuum* magico-religieux où le rôle principal est réservé à l'activité musicale, mobilisée moyennant des manifestations où s'introduit la puissance magique de la musicalité[14], rendue sensible par des rythmes, des mélodies et des paroles, voire par des signes décelés dans le cosmos. La musique se révèle donc une puissance qui anime l'univers tragique, univers qui recèle des énergies cosmiques autant qu'humaines, et revêt de nombreux aspects marqués par les pratiques magico-religieuses: cultuelles, incantatoires et autres. Notons à ce sujet que Platon identifie avec insistance chants et incantations (ᾠδαί, ἐπῳδαί)[15].

On relève quelques références eschyliennes à des incantations. Les

---

1955, pp. 27 et suiv. C. FURNARI LUVARA, Le origini siceliote della retorica, *La cultura filosofica della Magna Grecia,* Messina, Edizioni G.B.M., 1989, pp. 185-204; J.-M. GABAUDE, L'avènement grec de la parrhésie, *2500 Years of Democracy,* Athens, 1992, pp. 103-108.

13. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Les catégories esthétiques. Introduction à une axiologie de l'objet esthétique,* 2e éd. illustrée, Athènes, Arsénidès, 1996, §§ 19-20.

14. Cf. IDEM, Une philosophie de la musique chez Eschyle, *Revue des Études Grecques,* 75, 1962, pp. 398-452.

15. Cf. PLATON, *Phèdre,* 243 a-b; *Lois,* II, 659 e; 664 b; 665 e; 666 c; 670 e. L. LÉVY-BRUHL, *Le surnaturel,* pp. 133-138. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon,* 2e éd., Paris, P.U.F., 1989, p. 303 et la n. 3.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Suppliantes, par exemple, remercient la divinité de les avoir arrachées à leurs prétendants rapaces[16]. Curieusement, cette divinité n'est pas Artémis, mais Aphrodite[17], éventuellement mécontente du cours des événements, suivie de la déesse Harmonie, personnification du principe d'union des contraires et compagne des Amours[18]. Une référence analogue apparaît dans les *Choéphores* où Électre demande au chœur d'entonner le *νόμιμον παιᾶνα*, celui qui convient à son propre *thrène* en l'honneur d'Agamemnon défunt[19]. Par le terme de *παιὰν* le poète n'entend certes pas ici un hymne triomphal d'action de grâces. Le terme *νόμιμον* en différencie la portée. À l'évidence, on constate, déjà chez Eschyle, une confusion des genres musicaux, confusion qui ira sans cesse s'accentuant, et que Platon condamnera sévèrement[20].

Eschyle et, avec lui, les autres Tragiques, soulignent souvent le rôle éminent des femmes dans les activités religieuses, surtout dans celles dont l'origine se perd dans les traditions d'Asie Mineure, tel le rôle des pleureuses au cours de cérémonies funéraires[21]. Les Argiennes qui composent le chœur des *Choéphores* comparent leur lamentation à celle des femmes Kissiennes: «Je bats sur ma poitrine le rythme du thrène arien. Voyez donc: suivant le rite des pleureuses Kissiennes, sans relâche, ma main errante bondit. Elle va redoublant ses coups, frappant de haut et de loin, faisant gémir sous ses chocs mon front meurtri et douloureux (*Choéph.*, 423-428)»[22]. Cette fonction thrénétique convient évidemment à la condition tragique des femmes, mais il arrive qu'elle

---

16. Cf. *Suppl.*, 693-697.

17. Sur les hymnes de remerciements à Artémis, cf. fr. 361 (*ap.* ARISTOPH., *Ranar.*, 1274, ex *Aesch.*); et aux divinités infernales, cf. *Choéph.*, 475. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La philosophie de la musique*, pp. 139-176. Notons ici que l'ancienne comédie présente les mêmes caractères que la tragédie, mais elle est empreinte d'un esprit de raillerie.

18. Cf. *Suppl.*, 1042. Sur cette conception relative à la notion d'harmonie, cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique*, p. 336 et la n. 15.

19. Cf. *Choéph.*, 150-151.

20. Cf. PLAT., *Lois*, III. 700 a - 701 b. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique*, pp. 268-277, notamment pp. 269-270.

21. Cf. *Agam.*, 594-596.

22. Le *thrène* (ou lamentation) constitue une forme musicale archaïque. Cf. *Iliade*, O 721; HÉROD., B 79 et 85; ESCH., *Prom.*, 388; *Agam.*, 1322.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

soit également remplie par des hommes[23]. Femmes Kissiennes et *thrénétères* Mariandyens sont des spécifications qui renvoient à des tribus «phrygiennes», donc à des sociétés où les fonctions thrénétiques de caractère dionysiaque sont censées être intensément vécues et largement connues du monde grec[24]. Il s'agirait vraisemblablement de quelque rite macabre. La musique du culte se révèle plus qu'une musique: le culte même. Dans le cas où elle est associée à un acte qualifié d'*hybris,* telles les noces d'Hélène à Troie, elle appelle le désastre qui, à son tour, entraîne une musique de lamentations. Les Argiennes du chœur des *Choéphores* chantent la purification de la maison des Atrides par la vengeance d'Oreste[25], alors que dans les *Euménides* le chœur des Érinyes demande qu'un cri rituel soit poussé en réponse à son propre chant[26].

Il est vraisemblable que des incantations originelles aient été incorporées dans certaines formes musicales grâce auxquelles elles ont survécu, tels les cris ἄνια, ἄνια, qui, dans les *Perses,* accompagnent un chant lugubre mysien que scandent des coups portés au sternum[27]. La musique, sons et paroles, devient le moyen le plus efficace de communication avec le surnaturel. L'invocation est adressée non seulement à des divinités, mais aussi à des humains, morts ou vivants. C'est à deux reprises que, dans les *Choéphores,* Électre invoque Agamemnon à côté des divinités. L'invocation couvre un large éventail d'expressions musicales, depuis le cri de détresse, et à travers la prière, jusqu'à la forme musicale la plus intégrale. Aux gémissements d'Atossa, Darius répond par son apparition, mais les cris de la reine, au delà de leur puissance évocatrice, sont dénués de sens; c'est pourquoi le défunt exige d'elle d'être précise[28].

---

23. Cf. *Choéph.* 423-428; P. SOMVILLE, Le signe d'extase et la musique, *Kernos,* 5, 1992, pp. 173-181.

24. Cf. *Pers.,* 935-938: ἰὰν... Μαριανδυνοῦ θρηνητῆρος.

25. Cf. *Choéph.,* 821-823: θῆλυν οὐριοστάταν νόμον.

26. Cf. *Eumén.,* 1043-1047.

27. Cf. *Choéph.,* 124-128; 130-149; 156-157; 399; *Perses,* 1954.

28. Cf. *ibid.,* 697 et 705.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Seule la mort demeure sourde aux lamentations qui lui sont adressées[29], mais il n'est pas interdit d'invoquer les divinités infernales[30]. Quand, pressentant l'avenir, Cassandre sollicite par ses cris Apollon Loxias, on lui rappelle que ce dieu, *alias* Péan, déteste les lamentations et qu'il est d'ordinaire le destinataire d'hymnes de remerciements à l'occasion de guérisons[32]. Il était donc normal que l'invocation du genre παιὰν reçût par la suite le nom de la divinité à laquelle elle était destinée. De son côté, Zeus[33] demeure impassible aux prières des impies[34]. Une invocation peut toutefois être lancée à l'ensemble des dieux[35]. Dans les *Sept,* le chœur des vierges thébaines craignant d'être asservies intensifie ses supplications[36] auxquelles, comme en contrepoint, répondent les prières de Polynice aux dieux de la ville[37]. Cette confrontation contrapuntique, à peine dessinée ici, se développe ailleurs, notamment dans les *Euménides,* en une véritable symphonie dramatique où chaque personnage exige des Érinyes la punition de celui qui, à son avis, est le vrai coupable[38]. La situation se complique à souhait du fait que les Érinyes, elles, s'adressent à la Nuit, leur mère, pour implorer son assistance[39], et que la Pythie, porte-parole du dieu qui a ordonné le matricide, invoque diverses divinités[40], alors qu'Oreste invoque Athéna, protectrice de la cité où il vient chercher refuge[41], et qui, finalement, lui viendra en aide[42]. Suppliantes par excellence, celles de la tragédie

---

29. Cf. ESCH., fr. 177 *(Niobé).*
30. Cf. *Pers.,* 625-627.
31. Cf. *Agam.,* 1047-1075.
32. Cf. *ibid.,* 146.
33. Cf. *ibid.,* 160-166; 174-175.
34. Cf. *ibid.,* 396.
35. Cf. *ibid.,* 512 (à Apollon); 513-514 (aux dieux de la ville); *Choéph.,* 800-802.
36. Cf. *Sept,* 110-112; 171-172.
37. Cf. *ibid.,* 639-640.
38. Cf. *Eumén.,* 114-116.
39. Cf. *ibid.,* 321-327; 844-845. Cf. Clémence RAMNOUX, *La Nuit et les enfants de la Nuit,* Paris, Les Belles Lettres, 1972, pp. 49 et suiv.
40. Cf. *Eumén.,* 1-31.
41. Cf. *ibid.,* 235-243; 287-288.
42. Cf. *ibid.,* 297-397.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

homonyme affrontent une situation intolérable qui s'exprime à travers leurs réactions contradictoires: tour à tour elles invoquent[43], fléchissent[44], exigent[45], menacent[46]. La puissance magique des paroles est, selon les circonstances, efficace ou inefficace[47]. Mais elle est toujours disponible.

3. Musique et irrationnel féminin. Le monde féminin fait partie d'un domaine musical humain plus vaste. Dans *Agamemnon* apparaît une intéressante comparaison entre la séduction exercée sur les animaux et sur les éléments de la nature: originaire de Thrace, Orphée séduisait les animaux par sa musique, tandis que les éléments de la nature, les vents de Thrace, par exemple, pourraient être apaisés grâce au sacrifice d'Iphigénie[48]. Le statut existentiel tragique de cette héroïne, bien que soumise à des finalités qui la dépassent, lui accorde la valeur d'une existence qui, grâce à la musique, libère des forces occultes et rend à sa propre condition féminine le sens d'une éminence ontologique et morale soutenue en l'occurrence par une analogie magique. Une musique devient efficace quand elle est dûment adaptée aux circonstances.

Il est des musiques qui apaisent[49], comme dans le cas d'Iphigénie, soumise à un traitement musical; d'autres qui excitent. Euripide cite un tel cas dans son *Héraklès*[50]: le héros se laisse exciter par le son de l'aulos (*καταυλήσομαι*) de Lyssa au point de perdre la raison et de se

---

43. Cf. *Suppl.*, 118-119; 161; 693-697; 808-809; 872.

44. Cf. *ibid.*, 59091.

45. Cf. *ibid.*, 1072-1074.

46. Cf. *ibid.*, 168-172.

47. Cf. *Choéph.*, 816-817; *Eumén.*, 778-793; 808-823; *Prom.*, 43, mais aussi *ibid.*, 378; 197-198; ESCH., fr. 406, transmis par les scholies anciennes sous deux formes contradictoires (1. *Schol. ad* SOPH. *El.*: *οἵ τε στεναγμοὶ τῶν πόνων ἐρείσματα*; et (2. *Schol. ad Il.*, Ψ, 10): *οἵ τε στεναγμοὶ τῶν πόνων ἰάματα*.

48. Cf. *Agam.*, 1418: *ἐπῳδὸν θρηκίων ἀημάτων*; cf. PLAT., *Gorg.*, 484 a: *ἐκ νέων λαμβάνοντες, ὥσπερ λέοντας, κατεπᾴδοντές τε καὶ γοητεύοντες καταδουλώμεθα*; Cf. *Euthyd.*, 149, c-d; cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique*, pp. 171-172 et 300-302. L. LÉVY-BRUHL, *Le surnaturel*, pp. 111; 121-124; 133-138 (cf. aussi p. 103); IDEM, *La mentalité primitive*, pp. 51; 352; 375-376; 435; *Eumén.*, 649 et suiv.; PLAT., *Lois*, VII, 790 d-e; E. MOUTSOPOULOS, *La musique*, pp. 283 et suiv.

49. Cf. *Prom.*, 574-575; *Agam.*, 597.

50. Cf. *Hérakl.*, 597.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

donner la mort. Ici, Lyssa s'identifie avec l'instrument musical qu'elle manie. Dans les *Choéphores* d'Eschyle, l'assassinat d'Agamemnon appelle la vengeance au nom du défunt. Cet appel est entendu dans les *Euménides* où le miasme est effacé par des purifications au sein desquelles la musique joue un rôle prépondérant[51]. Par leurs incantations et leurs danses les Érinyes envoûtent Oreste[52]. Les imprécations s'avèrent en outre également efficaces[53]; bien que souillant le temps et l'espace, elles sont susceptibles de se convertir en bénédictions[54].

L'incantation est le moyen par excellence d'action magique musicale; elle assure l'efficacité de la volonté qu'elle exprime. Elle est érigée en arme à l'usage de la femme, impuissante à obtenir ce qu'elle veut par la force physique: une arme qui agit à sa place. Et, inversement, la femme se transforme alors en possédée délirante. Le type de la thyiade, entendue comme femme en état de frénésie, est cher à Eschyle[56]: il voit en la musique un véhicule qui sert de lien de participation entre l'humain et le surnaturel[57]. Le délire causé par les incantations s'étend au monde des inanimés[58]. Il est certes vrai que la raison innée, musicalement exprimée, accuse des qualités apaisantes, de même que le silence devient éloquent en soi quand il est structurable à l'intérieur d'un enchaînement musical. Mais, sous quelque forme que ce soit, la musique évoque la passion par la *mimésis,* imitation, représentation et expression à la fois. Chant lugubre et chant triomphal sont cependant distincts du point de vue psychologique[59]. Le chant d'Iphigénie innocente circonscrit la passion de l'héroïne[60], si elle ne la fait pas disparaître, alors que la berceuse par laquelle les mères

---

51. Cf. *Choéph.*, 492; *Eumén.*, 277.

52. Cf. *ibid.*, 306-309; 328-333; 368-376 (description technique de phénomène orchestique).

53. Cf. *Sept,* 787; *Agam.*, 1413; *Eumén.*, 360.

54. Cf. *Agam.*, 636-637; *Suppl.*, 679- 682.

55. Cf. *Eumén.*, 902; 1021.

56. Cf. *Suppl.*, 564; *Sept,* 835-836.

57. Cf. *ibid.*

58. Cf. *Esch.*, fr. 7 *(Édoniens).*

59. Cf. *Agam.*, 587; *Eumén.*, I043-I047; *Choéph.*, 942; *Agam.*, 28; 1236; *Sept,* 267-269; 825.

60. Cf. *Agam.*, 241-246.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

endorment leurs enfants (*κατεπάδουσι*, selon Platon) apporte le calme intérieur en chassant la peur[61].

* * *

La femme participe par excellence de la passion tragique qui, par elle, et grâce à la musique, se transmet à l'univers tout entier. Les péans des Grecs résonnent comme des thrènes aux oreilles d'Atossa et de ses suivantes[62]. Électre juge que les lamentations sont le genre musical qui sied le mieux aux mortelles[63]: mêlées aux larmes, elles sont d'autant plus efficaces que la douleur qui les fait naître est plus puissante[64], alors que, par ailleurs, elles conduisent à une purification[65]. Elles peuvent être néanmoins dénuées de leur puissance magique habituelle pour devenir de simples clameurs de détresse, telles celles des Suppliantes[66], à la différence de celles de Cassandre, qui engendrent à elles seules l'avenir, alors que la Troyenne est qualifiée d'oiseau-augure dont la voix barbare doit être interprétée. L'univers dans son ensemble, animé et inanimé, chante conformément à l'expression musicale de la femme, qui est une expression de sensibilité et de compassion à la douleur. L'univers de la femme dans la tragédie, notamment dans la dramaturgie d'Eschyle, est intensément musical; et la musique, la manifestation de ses vécus. Déesse, héroïne ou membre de chœur, simple représentante de son sexe, c'est à la musicalité du cosmos que la femme d'Eschyle fait écho. Univers elle-même, elle se joint au cosmos pour se l'assimiler en se l'appropriant à travers une musicalité qui détermine leurs statuts respectifs de réalités homologues communicantes.

---

61. Cf. *Choéph.*, 410-411; 1024-1025; PLAT., *Lois,* VII. 790 e et suiv.
62. Cf. *Pers.*, 426-427; 468; 695.
63. Cf. *Agam.*, 1166-1167.
64. Cf. *Pers.*, 947; *Agam.*, 1174-1177.
65. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La philosophie,* p. 34 et la n. 14.
66. Cf. *Suppl.*, 829.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

DEUXIÈME PARTIE
LE PLATONISME

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ
ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

8.
PLATON

Peu de philosophes ont, depuis l'Antiquité, exercé sur les esprits une fascination aussi permanente que ne l'a fait Platon. Au contact de son œuvre, la pensée philosophique et littéraire mondiale s'est élaborée patiemment. Le philosophe grec a mis en valeur la triple attirance que l'âme humaine ressent pour la vérité, la beauté et le bien, et l'a conduite sur les chemins de la connaissance, de la création et de l'action. À travers les siècles, la leçon platonicienne a porté ses fruits et a été diversement interprétée aussi bien par Aristote que par Plotin. Descartes, Kant et Hegel s'en sont eux aussi inspirés. Elle nous enseigne que le point de convergence de toutes ces voies existe bien au delà des apparences illusoires qui ne mènent qu'au scepticisme et à l'inaction de l'esprit. Elle se fonde sur sa foi en l'autorité de la raison laquelle, étant acquise par l'homme, le rend apte à dépasser les frontières de la nécessité et, en même temps, à mériter sa propre dignité. Connaissance, création et *praxis* sont donc les moyens les plus sûrs qui permettent à la conscience de rejoindre le monde réel. Cette conception, née il y a plus de deux mille ans, n'a jamais cessé d'être actuelle en raison, d'une part, de l'admiration qu'elle continue de susciter; d'autre part, parce qu'elle constitue une véritable justification de la présence intellectuelle de l'homme dans un monde dont la complexité s'avère de plus en plus irréductible.

1. Réflexion et action. Aristocrate par sa naissance, Platon vit le jour en 427, peu après la mort de Périclès, alors que les signes avant-coureurs annonçant le déclin prochain de l'hégémonie athénienne se

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

manifestaient déjà. L'éducation littéraire inculquée aux jeunes gens de condition était à cette époque tout imprégnée de tradition poétique, et l'esprit qui s'en dégageait, héroïque et libéral à la fois, ne pouvait manquer d'influencer favorablement une nature aussi sensible que celle du jeune Platon. Un sentiment de fierté nationale et de dignité humaine allait marquer ses actes et ses œuvres. Platon se destinait aux arts lorsque sa rencontre avec Socrate, bouleversant sa vie, le détermina à choisir la carrière différente, certes, mais non contradictoire, de penseur. Mis à part quelques épigrammes que la tradition lui attribuera, on retrouve dans les œuvres du philosophe l'inspiration du poète qui se révèle dans le style, à travers le mythe auquel il recourt, et dans l'intérêt porté à l'art et à la technique de ses créations: éléments qui font de lui un écrivain incomparable. Platon ne pouvait qu'être frappé par la personnalité, singulière pour l'époque, de Socrate dont l'idéal différait radicalement non seulement de celui du héros homérique dont le culte avait été raffermi après la dure expérience de Marathon, mais encore de l'image du sage immuable et imbu de biosophie, tel qu'il était représenté par des esprits comme Chilon et Cléobule qui appartenaient déjà au passé. Socrate incarnait curieusement le sage dont l'inquiétude et la recherche de la vérité ne connurent jamais de répit. Toute l'œuvre de Platon est plus ou moins interprétée comme un effort pour réhabiliter le Maître dont la mémoire semble avoir obsédé le philosophe sa vie durant.

Bien que Platon ait été en contact avec le philosophe Cratyle auprès duquel, selon la tradition, il aurait effectué un stage, l'enseignement socratique qui visait à l'interrogation et à la connaissance de soi l'emporta sur ses convictions antérieures et détermina son orientation nouvelle. La conception d'après laquelle Socrate entrait en contact avec ses concitoyens auxquels il posait des questions, innocentes en apparence, mais qui s'achevaient toujours dans la confusion de l'interlocuteur, se trouvait juste à l'opposé de l'enseignement des Sophistes. En effet, au lieu de l'omniscience à laquelle ceux-ci prétendaient initier les jeunes, leur découvrant, entre autres, le moyen d'argumenter pour la bonne ou la mauvaise cause, Socrate proposait la recherche de la vérité unique après avoir dévoilé, non sans ironie, l'ignorance humaine avec le concours de la «maïeutique» qui ressemblait étrangement à la méthode pratiquée, dans un tout autre domaine, par sa mère qui avait exercé le métier de

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

sage-femme. Le message final que Socrate tentait de transmettre par son enseignement gratuit visait à révéler à ses contemporains le moyen d'accéder au vrai savoir et à leur faire refuser les connaissances toutes faites.

Les raisons pour lesquelles Socrate fut mis à mort en 399 av. J.-C. par la démocratie athénienne restaurée doivent être recherchées dans les motifs d'ordre religieux, politique et culturel de la vie insolite du philosophe, sa doctrine même, son enseignement qui se dressait comme un obstacle aux ambitions effrénées des Sophistes et, enfin, dans le fait qu'il avait été en rapport avec des personnes apparentées au cercle du régime tyrannique des Trente. L'aventure du Maître affecta profondément Platon qui la relata dans l'*Apologie de Socrate,* puis, dans le *Phédon.* Durant les dix années suivantes on retrouve Platon à Mégare, où il s'était retiré pour méditer auprès d'Euclide qui dirigeait la petite école socratique du même nom, puis sans doute à Cyrène, en Égypte et, enfin, à Athènes. Cette période d'exil volontaire lui fut bénéfique, puisqu'il composa une dizaine de ses écrits où l'on décèle l'influence du génie socratique. L'*Apologie de Socrate* mise à part, ces œuvres, rédigées sous forme de dialogues, reflètent assez bien l'enseignement socratique, quoique Xénophon ait présenté, dans ses *Mémorables,* un Socrate quelque peu différent. La fin de cette période fut marquée par la rédaction de la première partie de la *République* dont les deux premiers livres devaient servir séparément de dialogue, selon le témoignage d'Aulu-Gelle. Le *Thrasymaque,* puisque tel aurait été le titre de ce texte, est considéré comme la charnière qui relie la première période de l'œuvre créatrice de Platon à la suivante: du point de vue de la structure, il appartient aux dialogues de jeunesse, alors que par sa thématique il se rattache à l'ensemble de la *République,* auquel il est aisé de l'intégrer.

En 389, Platon entreprit son premier voyage en Italie du Sud et en Sicile, régions connues sous le nom de Grande Grèce, à cause du grand nombre de colonies grecques qui s'y étaient établies. La tradition culturelle de leurs métropoles respectives s'y était maintenue, et la philosophie, les sciences et les lettres y jouissaient depuis longtemps d'une renommée certaine. Pour Platon, ce voyage offrait un double avantage: d'une part, il préférait, avant de fonder sa propre école à

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Athènes, consulter directement Archytas, chef de l'école pythagoricienne de Tarente et mathématicien notoire qui fut depuis, et pour longtemps, son correspondant; d'autre part, il se proposait de rendre visite à Denys Ier, tyran de l'opulente Syracuse, en qui il croyait voir le futur roi-philosophe capable de réaliser la cité idéale telle qu'il l'avait conçue: une cité gouvernée par des philosophes ou, tout au moins, par des responsables pénétrés d'esprit philosophique. Bien que Denys soit demeuré sourd à ses arguments, Platon conserva l'intérêt le plus vif pour la ville de Syracuse, à cause de l'amitié durable qu'il avait, entretemps, contractée avec Dion, personnage influent à la cour.

Après avoir affronté quelques péripéties au cours de la traversée de retour, Platon entreprit de fonder l'Académie sur le modèle des cercles pythagoriciens. Le *Ménon* retrace assez exactement l'organisation qu'il mit en place et que caractérisaient la permanence du siège, le choix des auditeurs ainsi que l'établissement d'un programme rigoureux qui visait à définir non seulement les travaux qui y seraient effectués, mais encore la méthode d'enseignement appliquée. Le but de cette école, était de former des esprits capables de cultiver la philosophie. Les vingt années durant lesquelles Platon se consacra à l'éducation furent extrêmement fructueuses, puisque c'est pendant cette période de maturité que l'activité créatrice du philosophe se déploya le plus amplement. Il parvint à exposer entièrement, après plusieurs tentatives transitoires, sa théorie des idées, qu'il présenta sous forme de dialogues philosophiques dont la haute valeur littéraire ne fait aucun doute. Bientôt, cependant, la perfection de la position quelque peu dogmatique qu'il avait soutenue dans sa célèbre théorie, cessait de satisfaire ses exigences d'esprit inquiet. Et l'on peut se demander, avec P.-M. Schuhl, s'il n'y eut pas alors une «crise» dans la pensée platonicienne. Pour nous donner raison, le *Parménide* offre l'image d'un Platon qui s'éloigne de ses modèles traditionnels pour aborder, d'une manière de plus en plus dialectique et critique, des problèmes philosophiques touchant tout particulièrement à l'être. Les dialogues qui font état de cette tendance seront justement qualifiés de «métaphysiques». Mais leur rédaction fut interrompue par un second déplacement que Platon effectua à Syracuse en 367, afin de répondre à l'invitation lancée, sur les instances de Dion, par Denys II qui venait à peine de succéder à son père.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Le projet de Platon, d'une cité gouvernée par des philosophes, était sur le point de se réaliser grâce à la médiation de Dion, lorsque ce dernier, tombé en disgrâce, s'exila à Athènes. Platon, lui, fut retenu à Syracuse et tenta vainement d'intéresser le jeune tyran à la philosophie, en attendant qu'on lui permît de rejoindre Athènes à son tour. Revenu de sa déception, il ne cessa jamais de caresser le rêve d'un troisième voyage à Syracuse, bien que persuadé d'être obligé de renoncer définitivement à son intention de convertir le tyran qui, en dernière analyse, n'avait aucune disposition positive pour la philosophie. Ce déplacement ne s'avéra pas inutile, puisqu'il donna au philosophe l'occasion de contacter en route Archytas avec qui il n'avait jamais cessé de correspondre. Cette rencontre fut éventuellement à l'origine du regain d'intérêt de Platon pour les sciences, et dont témoigne le *Timée*. Quant à Dion, dont le séjour à Athènes n'avait fait que raffermir les convictions politiques d'inspiration platonicienne, il mena à bien une expédition contre Syracuse mais fut malheureusement assassiné peu après. Ses amis, qu'habitait la volonté de poursuivre l'œuvre inachevée, requirent les conseils de Platon; c'est à cet effet que le philosophe écrivit sa VII[e] lettre qui contient à peu près tous les éléments biographiques que nous possédons du penseur, et dont l'authenticité, de nos jours, n'est pratiquement plus mise en doute. Le thème de la cité idéale, traité dans la *République,* apparaîtra de nouveau, réajusté à la mesure de l'expérience de leur auteur, dans les *Lois,* œuvre que Platon laissera à la postérité avant de mourir, en 347.

«Rêveur» politique autant que musicien et philosophe, Platon s'est réalisé simultanément sur des plans divers qu'il a su concilier. Aux problèmes artistiques qui lui seront posés, sa conscience de philosophe et d'artiste dictera la réponse magistrale dans des œuvres qui sont, avant tout, de purs chefs-d'œuvre littéraires. Son aptitude à recourir au mythe, lorsqu'il s'agit d'exprimer une vérité que la parole discursive ne pourrait que tronquer, la notion d'économie dramatique à laquelle il est particulièrement sensible dans l'agencement de ses dialogues qui révèlent en lui un génie à multiples vocations dont celles de poète, de penseur et de visionnaire trouvent leur plénitude en s'unissant dans son idéal de la *paideia.*

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

2. Mythe et dialectique. Le principe de la *paideia*, dont dépend toute la philosophie platonicienne, désigne aussi bien l'«instruction» que la «culture». En vue de contribuer à la formation de citoyens dignes et responsables, Platon se mit à la recherche du fondement philosophique qui justifierait sa propre doctrine. Sa «dialectique», issue de la «maïeutique» socratique, lui fournissait le véhicule pour atteindre cet idéal, puisque la pensée, motivée par le désir d'immortalité qui l'anime, était, selon lui, censée s'élever à partir des données sensibles jusqu'à la vérité éternelle. Les nombreuses attaques contre les Sophistes avaient mis à découvert, par la voix de Socrate, la genèse de la sophistique, fille de la rhétorique. Du moment qu'elle pouvait démontrer le pour et le contre d'une thèse, on en déduisant que la sophistique était dépourvue de fondement réel. Socrate allait plus loin: il soutenait, d'après les exemples que lui fournissaient Gorgias, Calliclès ou Thrasymaque, que le subjectivisme des Sophistes risquait de conduire à l'injustice. Leur conception des principes de justice et d'équilibre, qui régissent les sociétés humaines, correspondait au renversement du modèle *hybris-tisis,* qui déjà existait dans la mythologie grecque et que les Tragiques, de mêque que l'historien Hérodote, avaient mis à profit. Un tel renversement ne pouvait refléter l'équilibre cosmique immuable sur lequel avait été calquée la justice; elle entraînait ainsi une disposition similaire de l'ordre logique.

Dans ce cadre rationaliste, les Sophistes tiraient avantage du désordre qui voilait la signification des notions sur lesquelles les esprits auraient dû s'accorder. Vouloir enseigner la vertu ou la justice sans en connaître le sens, ne mène à rien de bon. C'est pourquoi nous voyons Socrate, s'acharner à ruiner l'argumentation dogmatique de la rhétorique méthodique utilisé dans le mythe du *Protagoras,* à travers un dialogue critique qui aboutira à la démystification de la prétendue omniscience sophistique. Le problème de la recherche d'une définition valable de la notion particulière allait être examiné dans les dialogues dits «aporétiques» que Platon rédigea dans sa jeunesse. L'essentiel du style de Socrate y est consigné. Bien que jugé critique, il n'atteint jamais l'agressivité. L'«aporie» ou impasse sur laquelle bute la pensée vise à souligner l'importance que prend l'approche critique face au problème examiné. Ainsi le dialogue devient l'instrument nécessaire

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

pour parvenir à la vérité, et détermine aussi bien le rôle du fonctionnement de l'intellect chez l'homme que le dépassement des oppositions entre consciences divisées. Cette forme de communication, dite «cathartique», s'appuyait entièrement sur le *logos* et succédait au monologue mythique que Platon attribuait aux Présocratiques.

Caractérisée par une évolution continuelle, la dialectique platonicienne, instrument de travail et non pas fin en soi, permettait une approche de plus en plus adéquate de la vérité. Dans le *Phédon* (99 d), Socrate cite le cas du «changement de navigation», qui symbolise le moment où la méthode doit s'adapter aux exigences logiques des causes transcendantes d'une réalité sensible à laquelle on ne peut se fier. Entre le monde des réalités sensibles et celui des êtres suprasensibles qui en sont comme la caution, la méthode dialectique suit un réseau de voies ascendantes. D'après Platon, ce monde supracéleste sert de modèle éternel aux choses d'ici-bas. Suivant une certaine disposition hiérarchique des êtres transcendants par rapport au monde des sens, la dialectique favorise le rapport d'immanence de ces êtres à la conscience, à condition, évidemment, que la pensée puisse se soustraire progressivement à l'emprise des sens. Platon illustre cette ascension dans le mythe de la caverne inséré dans la *République,* puis dans le discours de Diotime, du *Banquet.* Pour contempler l'idée de vérité ou celle de beauté, nous enseigne-t-il, l'esprit doit produire un effort pénible, mais amplement récompensé. L'idée suprême du Bien trône au sommet de cette pyramide d'ordre transcendant, auquel on accède par les idées, êtres par excellence, qui existent en soi. Dans le mythe de la caverne, à la dialectique ascendante succède une dialectique descendante aux termes de laquelle le philosophe, ébloui par l'éclat irrésistible du Bien, se voit contraint de retrouver ses semblables pour leur faire partager son expérience et les engager à le suivre. On verrait ici un rapprochement entre la théorie parménidienne de l'être unique, fécondée par la conception pythagoricienne des nombres, et la pluralité des êtres à la façon dont Platon l'envisage: conception qui en est comme le prolongement. Le fait qu'idées et nombres soient considérés conjointement lors de la dernière phase de l'ontologie platonicienne sur laquelle Aristote nous a laissé sur elle de précieux renseignements, ne peut que corroborer cette hypothèse. D'autre part, les idées se transforment en valeurs lorsque l'âme se prend

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

à les désirer. Déjà dans le *Lysis,* Platon nous montre que le principe unique de la tendance vers toutes les valeurs réside dans l'idée du Bien. Plus tard, dans la *République,* cette idée du Bien signifiera l'«objet de la science la plus haute», pour s'identifier, enfin, à l'absolu, dans le *Timée.*

Quant au problème de la connaissance, que Platon avait examiné dans le *Ménon* du point de vue «génétique», le mythe du *Phèdre* le résout sur un plan «étiologique». La question est de savoir comment l'esprit peut aborder des réalités qui lui sont en principe transcendantes. À cela, Platon propose l'analyse de la connaissance elle-même, ainsi qu'une explication du processus de perception des objets à connaître, qu'il fera dépendre de la théorie de la «réminiscence», en tenant évidemment compte de l'exposition des problèmes dans l'ordre inverse. (i) Dans le mythe du *Phèdre,* dont l'extension dialectique, orientée dans un sens «eschatologique», se retrouve dans le mythe d'Er de la *République,* l'âme humaine est originaire du monde supracéleste où elle peut contempler les réalités transcendantes que sont les idées. Déchue de ses droits lors de son incarnation, l'âme conserve un vague souvenir de son existence antérieure. C'est pourquoi la connaissance, d'après Platon, n'est que l'occasion de se remémorer une partie de ces faits. Lorsque l'esclave inculte du *Ménon,* aidé par les questions subtilement appropriées de Socrate, réussira à découvrir le rapport mathématique compliqué qui existe entre le côté et la diagonale d'un carré, Platon aura prouvé que la raison est une faculté mentale primordiale de l'esprit humain, et que, par conséquent, il existe une concordance certaine entre l'ordre idéel et l'ordre logique. Il en déduira que non seulement la connaissance est possible, mais aussi que des normes en règlent l'acquisition qui se réalise de manière uniforme, pourvu que le processus de déroulement de la pensée ne soit pas entravé. (ii) En présence des résultats différents de deux séries de raisonnements, l'analyse de la connaissance peut contester la véracité de l'un d'entre eux au moins, puisque les conditions de conformité aux exigences de la raison ne sont pas remplies. Platon distingue plusieurs niveaux de la connaissance, suivant l'éloignement que la pensée prend vis-à-vis du critère de rationalité. La simple croyance, appui de l'opinion, s'oppose à la science fondée sur la raison. Entre la science et l'opinion fausse, s'intercale un niveau intermédiaire, celui de l'opinion vraie qui sert de transition aux deux premières, et dont la valeur épistémologique est plus

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

ou moins douteuse. Platon reviendra, d'ailleurs, à cette thèse dans le *Théétète.*

La théorie platonicienne des idées est en grande partie inspirée de la thèse du philosophe Parménide pour qui l'opposition entre l'être et le non être est irréductible. La «crise», dont les manifestations seront sensibles dans le *Parménide* et dans les autres dialogues platoniciens de la même période, n'est que l'expression du problème des contraires que Platon se posera. La théorie des idées tout entière est remise en cause en raison de la notion de non être. Après le *Parménide,* le problème envisagé sera de nouveau examiné dans le *Théétète,* pour être enfin résolu dans le *Sophiste*: à la limite, puisque l'être n'est pas et que le non être est, l'opposition entre le sensible et l'intelligible non seulement s'évanouit, mais donne lieu aussi à une morale plus assouplie.

Dans le *Timée* Platon projette sur un plan cosmologique la problématique de l'être, qu'il examine dans une perspective finaliste. De ce point de vue, le monde apparaît comme une création vivante issue de l'activité du démiurge qui se situe alors entre le principe créateur et la création elle-même. L'explication de la nature mixte de l'âme du monde repose sur l'association, au second degré, de l'être et du non être avec leur propre mélange initial. À l'issue de ce processus, le mélange final donne naissance à l'armature de l'âme du monde dont l'essence apparaît éminemment harmonique. Si le monde, dont la forme est celle d'une sphère, s'affirme comme le plus parfait des mondes possibles, c'est précisément parce que son âme a servi de modèle pour façonner la nature et les êtres vivants qui en forment le corps. Une anthropologie particulière, adaptée à cette théorie qui résulte, à plusieurs égards, des travaux scientifiques menés au sein de l'Académie, commentera la condition humaine. Dans les *Lois,* le cadre de l'éthique imposée par des considérations d'ordre social et moral vise à combiner le bien-être individuel à celui de la cité.

3. Science et culture. À sa nature de philosophe, Platon n'a jamais tenté de sacrifier sa sensibilité d'esthète, qu'il s'est, au contraire, efforcé de concilier avec les exigences de la raison sur laquelle son système repose. À travers le mythe, de caractère allégorique et symbolique, la rigueur dialectique se nuance: l'œuvre séduit, avant tout, par son

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

message esthétique. La technique platonicienne subira, par ailleurs, une certaine évolution: dès sa première période de création, Platon introduit dans ses dialogues des éléments de comparaison tirés de l'expérience quotidienne, tandis que durant la période suivante il recourt au mythe qui prétend répondre plus strictement à leur structure et à l'esprit de recherche qui les anime. Enfin, pour ce qui est des mythes de la troisième période, le *Politique* nous convainc que Platon y utilise une technique analogue. Les mythes, tel celui du *Politique,* sont dignes de mention, car ils permettent de déterminer les rapports existant entre la philosophie platonicienne et la recherche scientifique et technique de l'époque. Dans le *Timée,* le mythe est combiné avec le «dialogue» platonicien traditionnel. Platon se préoccupe essentiellement de conférer aux sujets qu'il traite une approche attrayante. Il soigne la qualité littéraire de ses œuvres dont le style poétique est de mesure, de concision et de rigueur, mais aussi de pittoresque introduit adroitement. Le *Phédon,* le *Protagoras,* le *Banquet,* ou le *Phèdre* illustrent la problématique esthétique, d'ordre théorique, qui résulte de la problématique philosophique platonicienne. Outre l'investigation philosophique ils répondent à des exigences d'ordre existentiel et artistique.

L'esthétique d'«en haut» de Platon, simple superposition à son «système», se conforme à la structure déductive de celui-ci: le monde des formes artistiques est censé reproduire la beauté en soi sur un plan sensible. Dans le *Timée* et les *Lois,* Platon considère les arts et les sens de l'ouïe et de la vue, comme des dons divins qui procurent à l'homme la jouissance artistique dont le principe est l'idée du Beau. Principe divin et cosmique, la «musique» est à la fois discipline, réalisation dans le domaine artistique et valeur culturelle générale. L'ensemble de la doctrine platonicienne de l'art se reflète en grande partie dans le mythe des cigales, du *Phèdre,* dont les observations sur les aspects physique et physiologique de l'étude de l'art musical, comparé à la science de l'art cosmique et sur son importance pour la vie humaine sont pertinentes. Par sa vertu curative déjà observée par les Pythagoriciens, l'art a aussi valeur d'initiation. Quand l'âme humaine est séduite par la beauté cosmique que traduit la beauté sensible, c'est plus qu'une émotion esthétique qui la saisit et la façonne, c'est une commotion. Des considérations allant plus ou moins dans le même sens avaient été exposées

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

par Damon dès 443 av. J.-C. dans son *Aréopagitique* où l'éducation musicale jouait un rôle décisif dans la formation du caractère. L'art y était défini tout à la fois comme une *mimésis,* une imitation et un moyen d'expression. Suivant qu'une œuvre est virile ou efféminée, les caractères seront formés à son image, d'où la nécessité d'un programme d'éducation soigneusement étudié. Selon Platon, certaines formes artistiques seront abandonnées, par la force des choses, au profit d'autres, plus proches de la vertu incantatoire de l'art mis au service des jeunes et de la cité.

D'où encore le besoin d'une réglementation des activités artistiques. Platon ne propose pas une «licence» artistique qui dégénérerait en libertinage, pas plus qu'un déterminisme imposé par l'État, mais le principe d'une tolérance artistique surveillée. Mû par son désir de protéger la cité, Platon écarte le principe d'une réalité artistique qui, entraînée par le rythme effréné de son évolution, risquerait, dans sa course, d'ébranler les assises mêmes de cette cité. Finalement, il se prononcera pour un conservatisme artistique, prenant à témoin la constatation douteuse que l'immutabilité des traditions artistiques, de l'art égyptien par exemple, est à l'origine de la pérennité de certaines sociétés. Les artistes devront obéir à des règles déterminées: toute inspiration pessimiste sera bannie au cours de la création, et seront préférées les œuvres décentes exprimant la piété de leurs auteurs. Les réalisations artistiques les plus prisées seront celles qui célébreront la divinité et le courage. À y bien regarder, cela suppose science et conscience préalables des idées exprimées par ces créations. Les œuvres classiques, celles qui ont pu surmonter le temps, deviendront des modèles artistiques. Si Platon préconise une tolérance surveillée c'est que les poètes et les artistes ont l'âme si légère et si ailée qu'ils sont facilement sensibles non seulement à l'inspiration des Muses qui les transforment en simples instruments de leur activité (*Ion*), mais encore aux passions humaines attribuées trop aisément aux dieux, et que les sages ne peuvent que condamner. Dans la *République,* Platon conclut, de façon apparemment antinomique, que les poètes doivent être chassés de la cité idéale, après avoir été honorés. Cette précaution, à l'image de l'antinomie des artistes, ne peut être prise sans priver la vie de toute jouissance artistique, ce qui la rendrait «invivable». En fin de compte, Platon adoptera, dans les *Lois,* une

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

attitude moins radicale et surtout moins inhumaine, en stipulant que chaque œuvre nouvelle devra, au préalable être acceptée par une commission compétente. Son attitude finit par s'assouplir. De franchement dogmatique, elle devient pragmatiste.

La position de Platon, opposée à l'évolution libre des formes artistiques, s'éclaire de par l'aveu qu'il fait, dans les *Lois,* de sa répulsion pour tout ce que l'on pourrait appeler la «théâtrocratie» *(Lois,* III, 700 a et suiv.). En fait, ce qu'il condamne, c'est surtout la facilité avec laquelle ses contemporains acceptent, sans trop de scrupules, l'art superficiel des virtuoses, comme Zeuxis et Parrhasios qui introduisirent la technique de la peinture en trompe-l'œil, ou encore l'invasion des figures acrobatiques en matière de danse. En musique, Pronomos de Thèbes avait conçu un nouveau mécanisme de viroles mobiles, facilitant le jeu de l'aulos. Platon ne pardonne pas à Euripide ses innovations musicales et dramaturgiques. Toutes ces subtilités s'inscrivent, pour l'esthétique platonicienne, dans le cadre de l'esthétique «sophistique» prônée par Gorgias, d'après qui les proportions d'un modèle en sculpture devaient nécessairement être modifiées pour des raisons de perspective.

Afin de sauvegarder la cité, seuls les sages, les connaisseurs, qui sont à l'art ce que le philosophe est à la science, devront juger des formes artistiques les plus adéquates au contexte culturel et social prévalant. Ce conservatisme esthétique, qui pourrait tout aussi bien se définir comme un traditionalisme libéral, jette un éclairage sur la projection des principes mêmes de la philosophie platonicienne. Puisque, dans la *République,* l'œuvre d'art se révèle comme un simulacre et comme une imitation de la réalité idéelle dont elle diffère au troisième degré, il est évident que, pour Platon, l'art est à rapprocher des produits de la rhétorique et de la sophistique dont l'apparence est trompeuse. De ce fait, l'art est condamnable du point de vue ontologique, mais, en raison du plaisir spécifique qu'il procure et que la conscience humaine lui reconnaît à juste prix, il conviendra d'adopter une attitude indulgente à son égard.

Enfin, il est capital d'attirer l'attention sur l'aspect irrationaliste de la théorie platonicienne, qui fait que l'art est, en définitive, une incantation. Cette notion vécue d'activité incantatoire tire indubitablement ses origines d'une certaine expérience folklorique que justifient les

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

croyances populaires et la pratique journalière de rites familiers. De surcroît, Platon souligne, grâce à ses analyses, la valeur de l'art qui, à son époque, se manifestait, régulièrement et avec insistance, dans de nombreuses pratiques mystiques. L'efficacité du facteur artistique sur l'esprit et le comportement humain n'était plus à mettre en doute. C'était donc, pour Platon, l'occasion d'exploiter un facteur irrationnel à l'aide du rationnel, et d'apporter ainsi une explication de la correspondance qui existe, chez l'homme, entre certains mouvements internes et externes et de leur influence réciproque. Il est indéniable que la notion aristotélicienne de *catharsis,* qui correspond à une purification de l'âme à travers l'art, se rapporte au passage des *Lois* qui traite de purification biologique obtenue à partir de mouvements rythmés. Des considérations pythagoriciennes provenant d'anciennes pratiques cathartiques orphiques sont à l'origine de cette doctrine. Platon n'ignorait pas non plus que l'école médicale de Cos appliquait des méthodes analogues de guérison de certaines maladies, auxquelles il souscrivit sans hésitation. Bien que l'esthétique de Platon, par rapport à l'ensemble de son système, soit étroitement dépendante d'un noyau métaphysique, elle témoigne, par son conservatisme, de l'influence incontestable que la doctrine damonienne avait exercé, à travers l'introduction, dans le domaine de la théorie et de la pratique artistiques, d'une «éthique» nouvelle qui tendait à comprimer les excès, voire les abus conduisant à un art ignorant toute règle de création. Une esthétique de cette qualité ne pouvait que se rattacher à la problématique de l'éducation soutenue par Platon.

Système philosophique à la fois fermé et ouvert, statique et dynamique, le platonisme n'a pas échappé à certaines tensions internes qui en ont déterminé l'évolution, du vivant de Platon. Présenté à l'origine comme un prolongement du socratisme, il a suivi une trajectoire allant d'un nominalisme originel à un réalisme idéocentrique que l'on a souvent qualifié arbitrairement d'idéalisme, pour aboutir, à travers un scepticisme naissant, plus tard développé par ses successeurs à l'Académie, à un dogmatisme modéré. Cette vitalité créatrice et cette richesse d'aspects ont fait pendant longtemps du platonisme une philosophie dominante dont l'influence fut considérable et déterminante sur la pensée antique, médiévale et moderne.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Editio princeps des *Œuvres complètes:* Henri Estienne, 1578; trois éditions des *Œuvres complètes* sont actuellement accessibles en français: Société d'Édition «Les Belles Lettres», collection Guillaume Budé, avec le texte grec, traduction par différents auteurs; Gallimard, Bibliothèque de «La Pléiade», 2 vol., trad. par L. Robin et J. Moreau; Garnier-Flammarion, trad. par E. Chambry et R. Baccou.

Index: D.F. ASTIUS, *Lexicon Platonicum,* 2 vols., Lipsiae, Weidmann, 1835-1838, repr. Bonn. R. Habelt, 1956. PLATON, *Lexique,* Paris, 1964; J. ZÜRCHER, *Lexicon Academicon,* Paderborn, 1954; H. ALLINES, *Histoire du texte platonicien,* B. E. Hautes Études, Paris, 1915. — *Études d'ensemble:* U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon,* Berlin, 1919; A. DIÈS, *Autour de Platon,* 2 vol., Paris, 1926; A. E. TAYLOR, *Plato, the Man and his Work,* London, 1926; nouv. éd., London, Methuen, 1960; éd. de luxe, Norwalk (Conn.), The Easton Press, 1991, avec un Avant-propos par E. Moutsopoulos; F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge,* Londres, 1935; J. MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien,* Paris, 1939; 2e éd., HILDESHEIM, 1968; L. ROBIN, *Platon,* Paris, 1935; V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon,* Paris, 1947; A. KOYRÉ, *Introduction à la lecture de Platon,* 2e éd., Paris, 1962; F. CHÂTELET, *Platon,* Paris, 1965; M. ALEXANDRE, *Lecture de Platon,* Paris, 1968. — *Études particulières:* J. MOREAU, *Le platonisme de l'Hippias majeur,* Paris, 1940; V. GOLDSCHMIDT, *Essai sur le Cratyle,* Paris, 1940; J. WAHL, *Études sur le Parménide de Platon,* Paris, 1927; G. RYLE, *Plato's Parmenide,* Mind, 1939; A. DIÈS, *La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste,* Paris, 1909; R. SCHAERER, *L'itinéraire dialectique des Lois,* Paris, 1953. — *Sur les mathématiques et la physique:* G. MILHAUD, *Platon et ses prédécesseurs. Les philosophes géomètres de la Grèce,* Paris, 1900; J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens;* 2e éd., Hildesheim, 1965; K. VON FRITZ, *Plato's Theaetet und die antike Mathematik,* Berlin, 1935; Ch. MUGLER, *Platon et la recherche mathématique de son époque,* Strasbourg, 1948; *La physique de Platon,* Paris, 1960; K. REIDEMEISTER, *Mathematik und Logik bei P.,* Leipzig, 1942; A. RIVAUD, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque,* Paris, 1905. — *Sur la dialectique:* V. BROCHARD, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* Paris, 1926; V. GOLDSCHMIDT, *Le rôle du paradigme dans la dialectique platonicienne,* Paris, 1947; M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit,* Berne, 1947; B. PARAIN, *Essai sur le logos platonicien,* Paris, 1942; L. ROBIN, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon,* 2e éd., Hildesheim, 1963; G. RODIER, *Études de philosophie grecque,* Paris, 1926; Sir D. ROSS, *Plato's theory of ideas,* Oxford, 1951. — *Sur la morale, la politique, la religion, l'art:* P.-M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps,* Paris, 1933; H. G. GADAMER, *Platon und die Dichtung,* Francfort, 1934; R. C. LODGE, *Plato's Theory of Art,* New York, 1954; O. REVERDIN, *La religion de la cité platonicienne,* Paris, 1945; V. GOLDSCHMIDT, *La religion de Platon,* Paris, 1949; A. MANNO, *Il teismo di Platone,* Naples, 1955; J. LUCCIONI, *La pensée politique de Platon,* Paris, 1938; P. LACHIÈZE-REY, *Les idées morales, sociales et politiques de Platon,* Paris, 1938; M. GENTILE, *La politica di Platone,* Padoue, 1939;

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

K. POPPER, *La société ouverte et ses ennemis,* 1962; trad. franç., Paris, 1979; A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative chez Platon,* Paris, 1936; P. ALBERTELLI, *Il problema morale nella filosofia di Platone,* Rome, 1939; J. WILD, *Plato's Theory of Man,* Londres, 1946; J. GOULD, *The Development of Plato's Ethics,* Cambridge, 1955. Cf. enfin, E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon,* Paris, P.U.F., 1958; 2e éd., 1988.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

9.
LA NOTION DE CROYANCE CHEZ PLATON

---

1. Questions méthodologiques. Après avoir lu le livre d'Yvon Lafrance sur *La théorie platonicienne de la doxa,* auquel j'ai dédié une longue étude lors de sa parution[1], on a d'emblée acquis une connaissance approfondie du problème qui y est traité. Au terme de l'étude du livre il est clairement établi que l'auteur a reconstruit, à partir des éléments pris en considération, la théorie la plus ample possible de la croyance, que Platon se serait constitué. Pour ma part, je voudrais exposer brièvement quelques observations d'ordre critique sur la manière dont Platon emploie le terme de *doxa,* parallèlement à d'autres termes, de signification analogue. Pour ce faire, la méthode suivie sera à la fois analytique, phénoménologique et structuraliste, dans la mesure où: (a) cette démarche s'appuira sur l'analyse des sens particuliers que ces termes prennent chez Platon; (b) leurs différentes significations seront soumises à un processus de réduction à des catégories générales; et (c) il est possible de regrouper ces catégories en un ensemble structuré correspondant à une structure interne de l'architectonique du «système» platonicien. De toute évidence, le choix des passages examinés des dialogues est strictement sélectif, mais non arbitraire. Effectivement, un examen exhaustif de tous les passages platoniciens se rapportant au problème étudié aurait exigé la publication d'un nouveau livre, chose inutile quand on dispose de l'ouvrage cité

---

1. Cf. Yvon LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la doxa,* Paris-Montréal, Les Belles Lettres - Bellarmin, 1981 (coll. d'Études Anciennes, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, coll. Noésis, publiée par le Laboratoire de Recherches sur la Pensée Antique d'Ottawa); cf. E. MOUTSOPOULOS, *Diotima,* 12, 1984, pp. 217-219.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

d'Yvon Lafrance, qui s'impose en tant qu'ouvrage de référence classique, et que les pages qui suivent ne font que compléter moyennant une tentative d'approche quelque peu différente de la question.

2. Aspects sémantiques. Il est d'abord utile de prendre acte du fait que des termes autres que celui de *doxa* sont employés par Platon au sens de croyance, tel celui de *pistis,* dans l'une au moins de ses acceptions, différente de celle de *foi* qu'implique son sens fort. Dans le *Gorgias,* le terme de *pistis,* croyance, est à la fois comparé et opposé à ceux de *mathésis,* apprentissage[2], et d'*épistémé,* foi, croyance et science étant envisagées en l'occurrence comme des modes de *peithô,* de persuasion[3]. Au livre VI de la *République,* Platon déclare qu'il y a lieu de s'appuyer sur une croyance stable[4]. Mais au livre VII du même dialogue, *doxa* et *pistis* se voient différenciées dans la mesure où une analogie apparaît, aux termes de laquelle «ce que la pensée est à la *doxa,* la science l'est à la *pistis*»[5]. Par voie de conséquence, la *pistis* serait à la *doxa* ce que la science est à la pensée. Une analogie semblable est exprimée dans le *Timée* où l'on relève que la vérité est à la *pistis* ce que l'essence est au devenir[6]. Dans ces passages, la méfiance de Platon vis-à-vis de tout ce qui n'est pas solidement fixé, est incontestable. Dans le *Timée,* Platon rectifie encore, tant soit peu, son jugement précédent, en faisant état d'une *doxa* et d'une *pistis* certaines et vraies[7]. La *peithô,* la conviction, formée à partir d'un processus plus rigoureux de persuasion, est une autre forme de croyance, qui donne au terme une dimension supplémentaire. C'est à partir de ce terme qu'apparaîtra plus tard celui de *pépoithésis,* pour indiquer une attitude

---

2. Cf. *Gorgias,* 454 d (et e): μάθησις καὶ πίστις.

3. Cf. *ibid.,* 454 e: δύο εἴδη...πειθοῦς, τὸ μὲν πίστιν παρεχόμενον...τὸ δ' ἐπιστήμην (cf. *infra,* et la n. 14).

4. Cf. *République,* VI, 505 e: πίστει χρήσασθαι μονίμῳ.

5. Cf. *ibid.,* VII, 534 a: ὅ,τι νόησις πρὸς δόξαν, ἐπιστήμη πρὸς πίστιν; cf. *ibid.,* X, 601 e.

6. Cf. *Timée,* 29 c: ὅ,τιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια; Cf. *Rép.,* V, 476 d: τούτου μὲν τὴν διάνοιαν ὡς γιγνώσκοντος γνώμην ἄν...φαῖμεν εἶναι, τοῦ δὲ δόξαν ὡς δοξάζοντος.

7. Cf. *Tim.,* 37 b: δόξαι καὶ πίστεις...βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

de la conscience face à un objet de connaissance. Dans une optique analogue, *gnômè,* opinion, désignerait la connaissance, mais aussi l'avis, le jugement[8].

3. Opinion et croyance. Le terme de *doxa* acquiert chez Platon, outre la signification de croyance, celle d'apparence phénoménale[9] opposée à la présence réelle d'un objet de connaissance, voire de faux semblant[10], ou celle de réputation, bonne[11] ou mauvaise[12]. Au niveau épistémologique proprement dit, *doxa* devient croyance et opinion, selon le cas, ou, plutôt, opinion qui peut prendre valeur de croyance. Dans cet ordre d'idées, deux sens assez différents du terme de *doxa* sont à distinguer: (a) un sens général d'*opinion,* relatif à la qualification épistémologique d'une proposition donnée; et (b) un sens particulier de *croyance,* reconnu à ce qui pourrait être (i) un jugement personnel, (ii) une appréciation commune et (iii) un jugement personnel et une croyance commune à la fois[13].

(a) Opinion fausse, opinion vraie. Pour ce qui est de la *doxa* en tant qu'opinion, il serait opportun de se référer à la distinction que Platon fait entre opinion vraie et opinion fausse[14]. C'est précisément à

---

8. Cf. *Cratyle,* 411 a: φρόνησιν καὶ σύνεσιν καὶ γνώμην καὶ ἐπιστήμην; *Rép.,* V, 476 d: τούτου μὲν τὴν διάνοιαν...γνώμην ἂν ὀρθῶς εἶναι φαῖμεν, τοῦ δὲ δόξαν; cf. Lois, XII, 951 b: γνώμῃ λαβεῖν...ἀλλὰ μὴ μόνον ἔθεσιν.

9. Cf. par ex. *Banquet,* 218 c; *Rép.,* II, 362 a; VI, 505 d; VII, 534 e: μὴ κατὰ δόξαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν...ἐλέγχειν; *Phèdre,* 275 a: σοφίας δόξαν,...οὐκ ἀλήθειαν ποριΐζεις.

10. Cf. *Sophiste,* 231 b: μάταιον δοξοσοφίαν; *Phédon,* 49 a: μεστὸν δοξοσοφίας... ψευδοῦς; *ibid.,* 49 d.

11. Cf. *Ménexène,* 239 a: ἀρετῆς δόξῃ καὶ φρονήσεως; 241 b; *Rép.,* II, 366 e: δόξας...καὶ τιμὰς; 367 d: δόξας καὶ μισθούς. C'est à partir de cette acception que le sens de *doxa* aurait glissé vers celle, tardive, de «gloire».

12. Cf. *Euthyphron,* 12 c: δόξαν πονηρίας; *Lois,* XI, 914 a: δόξαν κακίας.

13. Cf. la distinction établie par F. BACON, *Novum organum,* entre *idola specus* (I, 42; 53-58), *tribus* (I, 41), *fori* (I, 44; 59-60) et *théatri* (*De dignitate et augmentis scientiarum,* V, IV, 8). Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La pensée et l'erreur,* Athènes, 1961, pp. 66 et suiv.

14. Cf. *Protagoras,* 358 c: ψευδῆ ἔχειν δόξαν; *Cratyle,* 385 b: λόγος ἀληθής,...

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

partir de la notion de *doxa,* entendue dans ce sens, qu'il procède à la définition de la science, connaissance inébranlable, en la qualifiant d'opinion vraie doublée de raison, autant dire d'intelligence. À vrai dire, raison, intelligence, science, sont, sur ce point, des notions plus ou moins interchangeables dans l'esprit de Platon[15]. Toutefois, bien qu'inférieure à la science, l'opinion vraie n'en dessert pas moins l'activité cognitive[16]. En fait, l'opinion vraie se situe entre l'ignorance et la science[17], et l'opinion fausse se situe, elle, à un niveau inférieur, intermédiaire entre l'ignorance et l'opinion vraie; c'est ce qui la différencie de cette dernière; elle s'en rapproche néanmoins par sa nature, et manifestement n'est fausse que par accident: ainsi, selon le *Théétète,* l'éleveur de colombes qui, pénétrant dans son colombier, essaie, dans l'agitation causée par sa présence, de capter une colombe précise, en saisit finalement une autre[18]. C'est en ce sens que l'opinion est rapprochée de l'ignorance; la science, de la sagesse[19]. L'opinion fausse fait valoir les non êtres en tant qu'êtres[20], notamment les formes imaginaires[21], fausses par définition. La notion d'imaginaire ne sera

---

ψευδής; *Théétète,* 161 d: (δόξα) ὀρθὴ ἢ ψευδής; *Philèbe,* 36 c: δόξαι ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς; 37 e: μετὰ δόξαι ὀρθῆς,...ψευδοῦς; 40 d: δόξαν ψευδῆ ψευδῶς δοξάζειν. Sur la différence entre erreur et mensonge, cf. E. MOUTSOPOULOS, *La pensée et l'erreur,* pp. 37-52; IDEM, *La connaissance et la science,* Athènes, Éd. de l'Université, 1972, pp. 134-141; Vers un élargissement du concept de vérité: le presque-vrai, *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines d'Aix,* 40, 1966, pp. 189-196.

15. Cf. *Théét.,* 201 d: τὴν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι; *Sophiste,* 265 c: μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας; *Rép.,* VI, 506 c: τὰς ἄνευ ἐπιστήμης δόξας; *Lettre VII,* 342 c: ἐπιστήμη καὶ νοῦ ἀληθής τε δόξα; cf. déjà *Gorgias,* 454 e (cf. *supra,* et la n. 3).

16. Cf. *Ménon,* 97 b: ἕως γ' ἄν ὀρθὴν δόξαν ἔχῃ περὶ ὧν ὁ ἕτερος ἐπιστήμων; 98 b: ἀληθὴς δόξα...οὐδὲν ἀπεργάζεται ἢ ἐπιστήμη; Sur opinion, croyance etc. en général, cf. *La pensée et l'erreur,* pp. 53-65.

17. Cf. *Banquet,* 202 a: ἡ ὀρθὴ δόξα μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας; cf. *Lois,* I, 632 c; II, 653 a.

18. Cf. *Théét.,* 197 a et suiv.

19. Cf. *Rép.,* IV, 444 a: ὀνομάζοντα...σοφίαν...τὴν ἐπιστήμην...ἀμαθίαν δὲ τὴν... δόξαν.

20. Cf. *Sophiste,* 240 d: ψευδὴς...δόξα ἔσται τἀναντία τοῖς οὖσι δοξάζουσα.

21. Cf. *ibid.,* 260 e: δόξαν καὶ φαντασίαν; 264 a; *Théét.,* 161 c; *Parménide,* 166 a: οὐδ' ἄρα δόξα...οὐδέ τι φάντασμα.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

réhabilitée sur ce plan[22] qu'avec Plotin (et surtout avec Proclus). En effet, c'est dans le cadre du néoplatonisme tardif que le non être perd son caractère absolu et irréductible, et ce par la mise en valeur d'une initiative de Platon figurant dans le *Sophiste*[23]. Si chez Plotin l'imaginaire est encore un non être, chez Proclus il se convertit déjà en quasi-être[24]. Dans le *Sophiste,* images, simulacres et autres créations fantastiques issues de l'exercice de l'art sont, pour Platon, des formes équivalant à de fausses paroles ou, tout au plus, à des croyances[25]. Sous cet aspect, l'art y est rapproché de la sophistique[26]. Dans le *Politique,* l'opinion qui exprime la vérité et la certitude[27] est qualifiée d'unique[28]. Son unicité s'oppose à la pluralité des opinions erronées qui varient à l'infini[29]. Sa rectitude la rattache précisément à la vérité que seule la raison assure[30]. À l'opposé de l'opinion vraie doublée de

---

22. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Le problème de l'imaginaire chez Plotin,* Paris, Vrin, 1980, pp. 12-18; *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus,* Paris, 1985, pp. 15 et suiv.; 179 et suiv.

23. Cf. *Soph.,* 264 e; cf. E. MOUTSOPOULOS, L'évolution du dualisme platonicien et ses conséquences pour le néoplatonisme, *Diotima,* 10, 1982, pp. 179-181; Le modèle platonicien du système ontologique plotinien, *ibid.,* 19, 1991, pp. 9-12; *L'itinéraire de l'esprit,* t. 1, *Les êtres,* Athènes, Hermès, 1974, pp. 203-204; *Une philosophie de la kairicité,* Athènes, Cardamizza, 1984, pp. 25; 56.

24. Cf. IDEM, La fonction catalytique de l'*exaiphnès* dans le quasi-continuisme de Denys, *Diotima,* 23, 1994.

25. Cf. *Soph.,* 241 e: λόγων ψευδῶν...ἢ δόξης, εἴτε εἰδώλων εἴτε εἰκόνων εἴτε μιμημάτων εἴτε φαντασμάτων αὐτῶν ἢ καὶ...τεχνῶν...ὅσαι περὶ ταῦτά εἰσι; cf. E. MOUTSOPOULOS, De la condition ontologique de l'art dans le «Sophiste» de Platon, *Athéna,* 62, 1958, pp. 369-378; *Questionnements philosophiques,* t. 2, *Récurrences et restructurations,* Athènes, Éd. de l'Université, pp. 69-76, notamment, pp. 74-75; Plato's Ontology of Art, *Diotima,* 2, 1974, pp. 7-17.

26. Cf. *Soph.,* 241 a: τά τε ὄντα λέγων μὴ εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα εἶναι; 240 d: ψευδῆ δοξάζειν. Sophiste et artiste seraient τῶν ψευδουργῶν καὶ γοήτων (241 b); Cf. *Critias,* 107 e: τὰ θνητὰ πρὸς δόξαν ὄντα ἀπεικάζειν.

27. Cf. *Politique,* 309 c; *Timée,* 37 b (cf. *supra,* et la n. 7).

28. Cf. *Polit.,* 278 c: μίαν ἀληθῆ δόξαν.

29. Cf. *La pensée et l'erreur,* pp. 37-52; cf. *La connaissance et la science,* pp. 134-141 (*supra,* et la n. 13).

30. Cf. *Philèbe,* 11 b: δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

raison, l'opinion fausse, elle, est doublée de sensation irrationnelle[31]. Dans les *Lois,* ce qui est en désaccord avec l'opinion fondée sur la raison équivaut à l'ignorance[32]. D'ailleurs, l'opinion vraie ainsi renforcée frôle la perfection[33], alors que l'opinion fondée sur la seule expérience frôle la naïveté et la puérilité[34]. Il en va de même de l'opinion fondée sur l'expérience interne, sur la mémoire, par exemple[35], critère insuffisant s'il en est. À partir de valeurs majeures, la justice et le droit, érigées en critères du jugement, il nous est donné de juger correctement[36] ou de pratiquer l'équité[37]. Pareil apprentissage n'est transmissible que partiellement et imparfaitement[38]. Enfin, l'opinion devient, d'après Platon, le critère par excellence, qui différencie le penseur affecté, du vrai philosophe[39].

(b) Croyance subjective, croyance intersubjective. (i) Subjectivité. Si l'approche précédente de la question de la croyance chez Platon s'est réclamée d'une axiologie de la pensée à propos de l'opinion, le biais par lequel la notion de croyance dans la pensée platonicienne sera abordée dans ce qui suit est conforme à un esprit d'analyse phénoménologique. Sur le plan subjectif, la *doxa* acquiert le caractère d'un critère général, voire d'un postulat auquel toute pensée détaillée doit adhérer. Ainsi, dans le *Cratyle,* Socrate rend son interlocuteur attentif au danger qu'il court quand il affirme des choses qui vont à l'encontre de la croyance générale[40]. De toute évidence, sur ce plan encore, l'essentiel pour Platon

---

31. Cf. *Timée,* 28 a: τὸ...δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν; cf. *ibid.,* 28 c; 52 a; *Charmide,* 159 a; *Théét.,* 179 c; *Soph.,* 264 b; *Phil.,* 38 b.

32. Cf. *Lois,* III, 689 a: τὴν διαφωνίαν...πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν ἀμαθίαν φημὶ εἶναι; cf. *ibid.,* 689 b; *Protag.,* 358 c; *Théét.,* 170 b.

33. Cf. *Lois,* IX, 864 b: δόξης τῆς ἀληθοῦς περὶ τὸ ἄριστον.

34. Cf. *Épinomis,* 974 a: παιδικῆς δόξης μεστός; *ibid.,* 976 a.

35. Cf. *ibid.,* 976 b: μνήμῃ καὶ τριβῇ δόξης ἤθεσιν προσέχοντες...ἀληθείας δέ... παρεσφαλμένοι.

36. Cf. *ibid.*: τό...δίκαιον...οὐδείς ποτε μὴ γιγνώσκων, ἀληθοῦς δόξης ἐπιλαβόμενος διαριθμήσεται.

37. Cf. *ibid.,* 984 b: κατὰ δόξαν τὴν ἐπιεικῆ.

38. *Lettre VII,* 336 e: ᾧ καὶ βραχὺ δόξης ὀρθῆς μετέδωκεν.

39. Cf. *ibid.,* 340 d: οἱ...μὴ φιλόσοφοι, δόξαις δ' ἐπικεχωρισμένοι.

40. Cf. *Criton,* 49 d: ὅρα...ταῦτα καθομολογῶν, ὅπως μὴ παρὰ δόξαν ὁμολογῇς; cf. *Protag.,* 337 b; *Rép.,* I, 346 a; 350 e; *Théét.,* 162 a.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

c'est la rigueur du syllogisme, quand bien même il serait fondé sur des prémisses erronées, cette rigueur étant alors indispensable pour arriver à des conclusions indiscutablement absurdes. Dans le *Premier Alcibiade,* Socrate a recours à une constatation précise identique[41]. Mis à part le sophiste, manipulateur de pensées avisé, nul ne se complaît dans une croyance dont il ne peut espérer se libérer[42] qu'avec peine. Le comportement des personnes en quête du bonheur relève d'une certaine croyance s'apparentant à l'insensé[43]. Raisonnements et croyances se côtoient sans cesse dans l'esprit[44], et il suffit de savoir distinguer adéquatement la pensée raisonnée, du simple avis insuffisamment fondé[45].

(ii) Intersubjectivité. La croyance subjective ne serait souvent que le résultat d'un processus homologue dans chacune des consciences individuelles qui se réduisent en une conscience collective. *Post hoc, ergo propter hoc,* forme communément revêtue par le principe de causalité dans toutes les sociétés primitives[46], et que Hume a parfaitement analysé avant de la condamner[47], est un exemple typique de croyance intersubjective. Or, au dire d'Aristote, et à condition, bien entendu, que les esprits ne soient point victimes de meneurs professionnels, *hoi polloi* risquent moins de se tromper, que chaque esprit pris séparément[48]. Platon ne partage pas absolument cette thèse. Pour lui, il faut prendre en considération une croyance répandue[49], même à contre-courant de l'avis des connaisseurs[50] (qu'il tient, par ailleurs, en

---

41. Cf. *Alcib.* I, 117 b: ἢ καὶ πλανᾶταί σου ἡ δόξα περὶ ταῦτα.

42. Cf. *Rép.*, II, 378 d: ἃ ἂν τηλικοῦτος ὢν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτα... φιλεῖ γίγνεσθαι; *Phédon,* 66 b; Lois, X, 908 c.

43. Cf. *Rép.*, V, 466 b: ἀνόητος...δόξα...εὐδαιμονίας πέρι ὁρμήσει αὐτόν; *Soph.*, 230 c.

44. Cf. *Rép.*, VI, 496 a: διανοήματά τε καὶ δόξας.

45. Cf. *ibid.*, X, 613 b: κατὰ γοῦν ἐμὴν δόξαν; cf. *Gorgias,* 472 e; *Phil.*, 32 c.

46. Cf. L. LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive* (1922), 15e édition, Paris, P.U.F., 1960, pp. 85-93.

47. Cf. D. HUME, *An Inquiry Concerning Human Understanding,* sect. 5, 1.

48. Cf. par ex. ARISTOTE, *Politique,* Γ 13, 1283 a 40: τὸ δόξαν τοῖς πλείοσιν; Δ 4, 1291 b 37; 8, 1294 a 12; E 7, 1307 a 18; Z 3, 1318 a 19.

49. Cf. *Crit.*, 44 c-d: ἀνάγκη...τῆς τῶν πολλῶν δόξης μέλειν; 46 c-d; 47 a-c; 48 a; *Phédon,* 47 c: πάντα...πρὸς τῶν πολλῶν ἀνθρώπων εἰς δόξαν διεπέρανας; *Lois,* I, 646 e.

50. Cf. *Crit.*, 47 d: πειθόμενοι μὴ τῇ τῶν ἐπαϊόντων δόξῃ.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

estime)[51]. La croyance générale peut avoir valeur d'un critère auquel l'argumentation rationnelle est quelquefois réductible[52]. Elle peut encore être à l'origine d'une législation, et en harmonie avec elle[53]. Enfin, elle préside à la codification qualificative morale de situations diverses[54] ou de jugements portés sur le bonheur des personnes et des groupes humains[55].

(iii) Influences et applications. Les croyances communes l'emportent, certes, sur les croyances individuelles qui n'en sont que des dérivées équivalentes[56], à moins que la raison n'intervienne pour obliger, le cas échéant, la conscience à changer d'orientation. La conscience est, d'habitude, en proie à une paresse fonctionnelle qui sert sa propre économie, mais favorise, par contre, sa dépendance d'une certaine source noétique située hors d'elle[57], source qui peut provenir d'une croyance généralement répandue, conforme à une tradition, voire à une légende[58], et être profondément enracinée dans une société donnée; elle peut aussi, en revanche, être le produit, bien savamment propagé, d'une tentative individuelle récente, difficilement qualifiable par les intentions qu'elle sert. Dans ce dernier cas, la conscience qui s'en inspire inconsidérément est d'avance condamnée à se mouvoir dans l'erreur jusqu'au moment critique, kairique[59], où elle

---

51. Cf. *ibid.*, 47 b; *Hipp. maj.*, 289 e; 291 d; *Charmide*, 170 e; *Lachès*, 186 e; *Protag.*, 314 a; 327 c; *Gorg.*, 464 d; 518 c; *Crat.*, 395 b; *Rép.*, VI, 488 d; VII, 522 e; X, 598 c; 601 a; *Phèdre*, 234 d; 268 c; 275 e; *Théét.*, 145 d; *Lois*, III, 701 a.

52. Cf. *Phédon*, 95 a: τὸν λόγον...θαυμαστῶς μοι εἶπας ὡς κατὰ δόξαν; *Rép.*, V, 473 e; VI, 490 a.

53. Cf. *ibid.*, II, 364 a: δόξῃ καὶ...νόμῳ αἰσχρόν.

54. Cf. *ibid.*, IV, 429 c: τὴν περὶ τῶν δεινῶν δόξαν; *ibid.*, 430 a.

55. Cf. *Lois*, X, 899 c: τύχαι...ἀληθείᾳ μὲν οὐκ εὐδαίμονες, δόξαις δὲ εὐδαιμονιζόμεναι.

56. Cf. *Épin.*, 985 c: ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ δόξας παραγενομένας; *Lois*, XI, 914 a; *Phèdre*, 257 d.

57. Cf. *La pensée et l'erreur*, pp. 53 et suiv.

58. Elle-même qualifiée de *logos*. Cf. *Phédon*, 67 e: ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται; *Polit.*, 271 c; 272 b: λόγος ἐπὶ Διὸς εἶναι; *Rép.*, II, 366 b; *Phédon*, 18 b; 65 c; *Lois*, IV, 715 e: ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος; 716 c; *Epin.*, 998 b: λόγον δὴ καὶ πολὺν καὶ καλὸν ἔχει.

59. Cf. E. Moutsopoulos, L'homme kairique, dans *Kairos. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, 1991, pp. 105-117.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

se ressaisira pour se fier uniquement non plus à une croyance commune, mais à la raison qui garantit la vérité de manière universelle[60]. La raison serait, de la sorte, la condition première de la sauvegarde de la personne autant que de la société[61].

4. Conclusion. D'un point de vue structural, la croyance peut être désormais définie et située dans l'architectonique du système platonicien avec la plus grande précision. En général, la problématique épistémologique occupe dans ce système une place de première importance, au point qu'elle s'y trouve extrêmement développée, et présente un aspect rigoureusement conséquent. Quelques flottements ou variations repérés ça et là sont quasiment négligeables; ce ne sont que des détails dus au cheminement de la pensée du philosophe, différent dans chaque cas particulier. Le problème épistémologique irradie dans toutes les directions du questionnement philosophique platonicien et en influence tous les autres domaines. Cette préséance est donc compréhensible, puisque ce questionnement vise à l'éducation correcte en tant que condition préalable de la formation du bon citoyen. Tout dans la philosophie de Platon semble être subordonné à cette condition et y concourir. À l'intérieur de cette structure, notamment à l'intérieur du domaine épistémologique défini par lui, des degrés de connaissance sont discernés: sensation, croyance, science. Les deux premiers sont sujets à erreur; seule la science, fondée sur la raison, en est exempte. Toutefois, serrant le problème de plus près, Platon distingue deux niveaux de croyance: celui de la croyance irraisonnée, opposée à celui de la croyance qui s'appuie sur la raison et qui, de ce fait, côtoie la science, si elle ne se confond pas avec elle. La fonction de la croyance serait, par conséquent, celle d'une préparation à la science, connaissance inébranlable[62].

---

60. Cf. *Crit.*, 46 b: τῷ λόγῳ μὴ λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνηται; *Phédon*, 65 c: ἐν τῷ λογίζεσθαι; *Rép.*, IV, 439 d: τὸ μὲν ᾧ λογίζεται λογιστικὸν προσαγορεύοντες τῆς ψυχῆς; *Phèdre*, 246 c: ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου; *Timée*, 34 b; 52 d; *Polit.*, 270 d: λογισάμενοι δὴ συννοήσωμεν τὸ πάθος; *Tim.*, 30 b; 77c; *Lettre VII*, 340 d: εὐμαθῆ τε καὶ μνήμονα καὶ λογίζεσθαι δυνατόν.

61. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, 2e éd., Paris, P.U.F., 1989, pp. 109-111.

62. Cf. IDEM, *La pensée et l'erreur*, pp. 120-123.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

APPENDICE:

LA THÉORIE PLATONICIENNE DE LA *DOXA* D'APRÈS YVON LAFRANCE

Yvon Lafrance, *La théorie platonicienne de la doxa,* Paris-Montréal, Les Belles Lettres-Bellarmin, 1981 (collection d'Études Anciennes, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé; collection Noêsis, publiée par le Laboratoire de recherches sur la pensée antique d'Ottawa), 8°, 475 pp. Cet important ouvrage vient combler une lacune de la bibliographie francophone récente dans le domaine de la recherche sur l'épistémologie platonicienne. L'auteur, qui s'est appliqué à établir la fiche signalétique multidimensionnelle d'un concept dont la fonction à l'intérieur du platonisme est à la fois vague et cruciale, déterminante et ambiguë, complexe et polyvalente, retrace dans sa Préface (pp. 7-8) les étapes de son travail, et dans son Introduction (pp. 11-18), les idées maîtresses qui ont guidé sa recherche, et à la lumière desquelles il a su illustrer, avec un succès certain, son hypothèse que «la théorie platonicienne de la *doxa* doit présenter une certaine cohérence pour devenir intelligible» (p.15). Sa gageure réside dans son option pour l'existence effective d'une telle cohérence et dans la mise en place, par ses soins, de structures (qu'on ne se méprenne surtout pas sur le sens de ce terme) formant une «grille» qui autorise une «lecture» à la fois rigoureuse, mais nullement rigide, et systématique, mais différenciée et adaptable, des textes platoniciens à l'aide d'une bibliographie considérable, mais variée quant à ses tendances, au point de risquer d'être déroutante pour qui ne se serait pas doté d'une solide armature méthodique; d'où l'accent placé sur l'évolution interne de la pensée de Platon, sur la particularité thématique et intentionnelle de chaque dialogue, sur l'évaluation conséquente des herméneutiques modernes du platonisme, et sur la fonctionnalité des emplois de la notion étudiée; d'où aussi la structuration même de l'ouvrage où la recherche sémantique synchronique à travers des textes parallèles côtoie celle, diachronique, des glissements ou, carrément, des modifications de sens. Des sept chapitres principaux dont le livre est

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

composé, le premier (pp. 19-33) porte sur les sens initiaux objectif (= apparence etc.) et subjectif (opinion etc.) du terme, ce qui permet d'isoler des passages où *doxa* «reçoit une signification proprement philosophique» (p. 33). Le deuxième chapitre (pp. 35-58) est une étude de la relation dialectique entre *doxa* et la nature même du dialogue, ainsi que des rapports entre *doxa* et *logos,* étudiés en particulier à propos de l'*Euthyphron* (pp. 51 et suiv.). L'analyse de ce problème dans le *Gorgias* fait l'objet de l'unité suivante (pp. 59-81), successivement sur les plans épistémologique (pp. 63 et suiv.) et éthique (pp. 69 et suiv.), *doxa* étant, dans ce dernier cas, opposée à *adikia* et à *hédoné.* Avec le *Ménon,* étudié dans le quatrième chapitre (pp. 83-115), on assiste à une première différenciation de la *doxa* en fausse et en vraie. Dans ce contexte, *doxa* est analysée dans ses rapports avec *anamnésis* (pp. 84 et suiv.) et *arété* (p.101: «il ne s'agit plus de savoir comment l'homme arrive à la science, mais de quelle manière les hommes deviennent bons»). Tout au long du cinquième chapitre (pp. 117-196), on suit les implications que comporte pour le problème l'apparition, dans la *République,* de la théorie des idées, de sorte que «la théorie de la *doxa* reçoit...un approfondissement» aux termes duquel cette notion acquiert «une signification nouvelle» (p.117), et l'on constate l'opposition entre *doxa* et *épistémè.* Les nouveaux rapports établis sont précisés grâce au recours à une analyse pertinente de l'aspect gnoséologique de la thématique de la «ligne divisée» (pp. 151 et suiv.), compte tenu des notions d'*eikasia* et de *pistis,* relatives à la distinction de deux nouveaux degrés de la *doxa,* et de l'effort de Platon «pour donner à la connaissance un véritable fondement ontologique» (p. 177), Dans le sixième chapitre, consacré au *Théétète* (pp. 197-304), l'auteur recourt à des recherches statistiques sur le maintien de la terminologie que la théorie des idées entraîne dans ce nouveau dialogue, et procède à des comparaisons avec les terminologies utilisées respectivement dans le *Parménide* et dans le *Sophiste,* pour en tirer la conclusion préliminaire (elle détermine l'orientation de sa recherche ultérieure): «l'application du critère linguistique» fait apparaître que «la problématique du *Théétète* exclut la théorie des Idées» (p. 210). L'étude de la théorie de la science, développée dans le *Théétète,* en combinaison avec la constatation précédente, aurait pu conduire à poser à nouveau, ne serait-ce qu'en passant, (p. 216), la question de la datation du *Timée.* L'examen des

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

rapports entre *doxa* et *aisthêsis, dianoia* et *logos,* dans le contexte de la distinction entre opinion vraie et fausse (pp. 242 et suiv.), même (et surtout) en présence d'une série d'analyses du «songe de Socrate» (pp. 272-298), laisse, par contre-coup, se profiler la question de l'absence d'une problématique de l'imagination chez Platon, à l'encontre de l'importance que cette problématique acquiert chez les Néoplatoniciens, grâce à l'apport aristotélicien et, surtout, stoïcien (cf. cependant, à ce sujet, le jugement final de la p. 413: il fait penser que l'auteur rejoint, à propos de Platon, certaines considérations formulées à propos de Proclus par H. J. Blumenthal, Plutarch's Exposition of the *De anima* and the Psychology of Proclus, *De Jamblique à Proclus, Entretiens sur l'Antiquité Classique,* t. 21, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève, 1974 (1975), pp. 123-151). On sait que le problème ontologique posé par le *Parménide,* loin de trouver une solution sur le plan épistémologique dans le *Théétète,* où la notion de *doxa* joue un rôle de «catalyseur» (notamment dans le processus non point de dégagement d'une définition directe de la science, mais de rejet successif des conceptions fausses à son égard), en trouve une dans le *Sophiste,* au niveau d'une analytique de l'erreur. C'est ce dernier dialogue qui est examiné dans le septième chapitre de l'ouvrage (pp. 305-392), relatif aux rapports entre *doxa* et non être, qui se reflètent dans la distinction entre jugement vrai et faux. C'est sur ce chapitre que s'achève essentiellement le livre, car le huitième chapitre, intitulé «Rétrospective» (pp.393-413), en contient, pour ainsi dire, les conclusions. Il y apparaît que la stratégie de l'auteur était de montrer, tout au long des chapitres précédents, que l'évolution de la notion de *doxa* chez Platon semble ne constituer, en définitive, qu'une préparation de la théorie systématique définitive avancée dans le *Sophiste.* L'emploi, extrêmement prudent, des diverses techniques statistiques, ainsi que le recours modéré à la méthode analytique, indispensable néanmoins en raison de l'existence d'une bibliographie anglophone contemporaine considérable sur plusieurs aspects de l'objet de son livre, fait que, par son enquête, conçue adéquatement et menée avec une extrême finesse, l'auteur renoue avec la tradition française qui, dans ce domaine, remonte à Victor Brochard, et dont les représentants ultérieurs les plus marquants furent, entre autres, Léon Robin et Paul Kucharski. Tradition qu'il renouvelle de manière décisive.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

10.
LA RÉMINISCENCE: INTIMITÉ OU REFOULEMENT?

Quand Descartes écrit que la nature a muni les hommes de diverses qualités, mais de manière inéquitable, et que le seul bien qui leur ait été équitablement distribué c'est la raison, il ne fait, en réalité, que reprendre à son compte une conception que Socrate avait déjà illustrée, et qui, à l'évidence, constitue le fond commun de tous les rationalismes. De même, quand il affirme que *omnis peccans est ignorans*, il adhère à la thèse socratique exprimée par une formule célèbre traduite par «nul n'est méchant volontairement», mais dont le vrai sens serait indubitablement «nul ne se trompe volontairement», ce qui revient à dire que la connaissance contrôlée est la condition nécessaire, sinon suffisante, de la bonne conduite de la pensée et du comportement moral[1].

Dans le *Ménon*[2], Platon illustre la thèse rationaliste en montrant que, guidée de façon conséquente, la raison peut saisir des vérités qui lui étaient préalablement inconnues. Le problème se pose alors d'expliquer «comment l'homme peut trouver ou seulement chercher la solution de problèmes relatifs à des choses qu'il ne sait pas encore... Or il la cherche et la trouve: Socrate le démontre par l'expérience, en faisant trouver à un esclave, qui n'a jamais appris la géométrie, un certain nombre de vérités géométriques. Il a suffi de l'interroger bien entendu, de la manière la

---

1. Cf. *Apol.*, 37 a; *Phéd.*, 80 e; *Protag.*, 345 e; *Timée*, 86 e; *Lois*, V, 731 c; IX, 860 e; cf. inversement, *Républ.*, II, 360 c. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La pensée et l'erreur*, 1961, pp. 13 et suiv.

2. Cf. *Ménon*, 81 e - 84 a; 84 d - 85 d.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

plus adéquate, en utilisant la méthode connue sous le nom de *maïeutique* ... pour l'amener à retrouver en lui-même des souvenirs oubliés: savoir, c'est se ressouvenir»[3].

Certes, la réminiscence ne suffit pas, à elle seule, à fonder la science; elle nécessite l'intervention du raisonnement qui réunit un certain nombre d'opinions vraies sous forme d'un système en vertu duquel elles sont «rendues stables et définitives»[4]. Or cette constatation n'est en général prise en considération que dans le cadre de l'épistémologie platonicienne. L'épistémologie contemporaine, par exemple, qui doit tenir compte de l'évolution continue des données scientifiques enregistrés dans le domaine des sciences expérimentales ne saurait l'approuver. Elle n'est valable qu'au niveau de la géométrie qui se trouve exclusivement à la base des considérations épistémologiques platoniciennes, et c'est à partir des conditions dans lesquelles le savoir géométrique est susceptible d'être acquis que Platon procède à l'organisation d'une épistémologie conséquente. La théorie platonicienne de la réminiscence implique trois problèmes distincts: 1. celui de la nature de l'objet remémoré; 2. celui du mécanisme fonctionnel de la réminiscence; 3. celui de sa stimulation dialectique. Nous examinerons successivement le sens et l'importance de chacun de ces problèmes.

1. L'objet de la réminiscence est indéniablement une entité à la fois transcendante et immanente. Le Socrate du *Ménon* platonicien pose déjà, en citant Pindare, que si la réminiscence n'est réminiscence que d'objets dont l'âme n'a pas eu l'expérience «dans la vie présente», force est qu'elle les ait découverts «dans un autre temps»[5] où elle n'était pas encore l'âme d'un homme. Ceci suppose d'une part une certaine approbation de la doctrine pythagoricienne (d'origine orientale) des existences successives dont le livre X de la *République* offre une excellente illustration[6]; d'autre part, que l'âme est immortelle, et que

---

3. Cf. A. CROISET, Notice au *Ménon, Platon, Œuvres complètes,* t. III, 2, Paris, Les Belles Lettres, 1949, p. 229.

4. Cf. *ibid.*

5. Cf. *Ménon,* 85 e - 86 a.

6. Cf. *Rép.,* X, 614 a et suiv.; E. MOUTSOPOULOS, Le merveilleux artistique dans les mythes de Platon, *Hommage à N. Nissiotis,* Athènes, 1990.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

son existence est indépendante de ses diverses incarnations[7]; enfin, qu'il ne s'agit pas seulement d'un «autre temps», mais également d'un «autre lieu» où l'âme découvre la connaissance de ces objets. Le mythe du *Phèdre*[8] nous renseigne particulièrement instructif sur ce point, puisqu'il mentionne, ne serait-ce que vaguement[9], un «lieu supracéleste» où l'âme a pu contempler les objets en question et en être empreinte: objets transcendants, dans la mesure où ils relèvent d'un «au-delà» universel, autant que littéralement immanents, car, retenus par l'âme, ils ne cessent de résider en elle, ne serait-ce qu'à l'état latent, à seule fin d'être actualisés, c'est-à-dire rappelés à l'avant-scène de la conscience à l'aide de manipulations dialectiques appropriées, du genre de celles que Socrate utilise dans le *Ménon*. De surcroît, il est possible de les qualifier en même temps d'«idées», de «valeurs», mais aussi de «structures»[10]. Certes, le nom d'idées leur a déjà été attribué par Platon (et l'on peut suivre presque pas à pas la suite des étapes de l'élaboration de la théorie platonicienne connue sous le nom de «théories des idées»)[11]: ils sont, non seulement du point de vue étymologique, des objets de contemplation, et c'est en cela que réside l'aspect statique de leur statut ontologique; mais ils sont tout autant des sources de rayonnement et d'appel d'une réalisation continue de la part des consciences. D'où l'aspect dynamique de leur statut[12]. L'idée de justice, par exemple, est un objet de connaissance et un objet de création réalisatrice. Les idées mathématiques, elles aussi, bénéficient de ce statut double, dès lors que

---

7. Cf. *Phédon,* 85 d.

8. Cf. *Phèdre,* 247 c.

9. Des précisions sur ce point ont été tentées par la suite. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La structure de l'espace chez Proclus, *Revue Philosophique,* 107, 1982, pp. 419-433; IDEM, Kairophyés. Sur la conception finaliste de l'espace chez Proclus, *Mélanges Édouard Delebecque,* Paris, Laffitte (Publ. de l'Univ. de Provence), 1983, pp. 313-320.

10. Cf. P.-M. SCHUHL, *L'œuvre de Platon,* Paris, Hachette, 1954, p.198; IDEM, Desmos, *Mélanges A. Diès,* Paris, Vrin, 1956, pp. 232-233.

11. Cf. déjà L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote,* Paris, Alcan, 1908.

12. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Sur la connotation axiologique de l'ontologie platonicienne, *Diotima,* 9, 1981, p. 129.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Platon les considère comme des modèles de comportement esthétique et moral[13].

2. Le fonctionnement de la réminiscence, bien qu'obéissant à une double loi, semble être plutôt simple: en effet, les objets de la réminiscence (idées-valeurs) s'accumulent dans l'âme selon les conditions spatio-temporelles déjà décrites[14]; elles y demeurent, pour ainsi dire, «refoulées» (c'est précisément le sens dans lequel le terme de réminiscence est utilisé) jusqu'au moment où ils seront «appelés» à s'affirmer, non pas, évidemment, en tant qu'entités, mais en tant que modèles de science et de comportement. Dans le *Ménon,* Platon précisait déjà que les idées rappelées à l'existence se présentent sous forme d'*opinions vraies*[15] indiscutablement détachées les unes des autres et manquant du lien commun capable de leur assurer un sens. Ce statut fonctionnel défaillant des idées fait inévitablement penser à l'aspect corrigé de l'ontologie platonicienne, remaniée à la suite de la critique aristotélicienne de la théorie des idées, et exposée dans les dialogues dits «métaphysiques», à commencer par le *Parménide*[16], avant d'être explicitée dans le *Sophiste*[17] où l'ancienne bipolarité rigoureuse de l'ontologie parménidienne qui considérait l'être et le non être comme des valeurs irréductibles, est dépassée dans la mesure où Platon y procède à une interpolation, entre être et non être, de deux valeurs intermédiaires, à savoir du non-être de l'être et de l'être du non être. C'est notamment au non-être de l'être que l'opinion vraie fait penser. Pour atteindre le niveau épistémologique de la

---

13. Cf. IDEM, *La musique dans l'œuvre de Platon,* 2e éd., Paris, P.U.F., 1989, pp. 229 et suiv.; 360 et suiv.

14. Cf. IDEM, La conscience de l'espace, *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix,* 1969, pp. 159-367, notamment pp. 175-176; nouv. éd., Athènes, Institutions Philosophiques Réunies, 1997, pp. 19-20.

15. Cf. *Ménon,* 85 c; cf. A. CROISET, Notice au *Ménon,* p.229; IDEM, Notice au *Gorgias,* t. III, 2, p. 94.

16. Cf. P.-M. SCHUHL, Y a-t-il une crise dans la pensée platonicienne?, *L'œuvre de Platon,* pp. 117 et suiv.

17. Cf. *Sophiste,* 264 e; E. MOUTSOPOULOS, L'évolution du dualisme platonicien et ses conséquences pour le néoplatonisme, *Diotima,* 10, 1982, pp.179-181.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

véritable science[18] et correspondre parfaitement à l'être, l'opinion vraie nécessite l'intervention de la raison qui assure la cohésion systématique de connaissances éparses. Or cette raison n'est pas une création ultérieure en tant que faculté et que puissance cohésive; elle a été «emmagasinée» dans l'âme en même temps que les idées dont elle assurait déjà la cohésion au niveau transcendant. Stimulée par la dialectique, son intervention consolide les diverses opinions vraies en système épistémique, et les fait passer, au niveau de la conscience, d'un quasi-être à l'être tout court.

3. La stimulation dialectique de la transcendance n'est autre que l'aspect de la théorie de la réminiscence le mieux mis en valeur par la psychiatrie moderne. Pour Platon, les idées, après avoir été enregistrées par l'âme, y demeurent reléguées dans un état latent et de quasi-refoulement, d'où elles resurgissent à la faveur d'une stimulation opérée selon une méthode appropriée. Socrate comparait déjà cette méthode à une certaine obstétrique, puisqu'elle visait ostensiblement à susciter la vérité, à l'image des manipulations auxquelles recourait la sage-femme qu'aurait été Phénarète, sa mère, pour assister l'accouchement. Dans cet ordre d'idées, la connaissance procéderait, elle aussi, d'un accouchement que faciliterait l'activité méthodique d'une pensée en pleine possession de ses moyens. Le caractère compliqué de cette méthode nous est communiqué non seulement par la structure et la fonction du dialogue socratique, tel qu'il est censé être reproduit *mutandis mutatis* dans les dialogues de jeunesse de Platon[19], mais aussi, *a contrario,* par l'apparence extrêmement complexe que revêtent les vérités refoulées qui s'échappent partiellement du subconscient sous forme de rêves, ainsi que Freud l'a montré[20].

Le rôle de la psychanalyse serait, par conséquent, comparable à celui de la maïeutique, à deux différences essentielles près: d'une part, contrairement à ce que le *Ménon* et le *Phèdre* affirment, l'acquisition des

---

18. Sur la dialectique des divers niveaux de la connaissance, cf. *Rép.,* VII, 532 a-d.

19. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique,* Paris, P.U.F., 1947, pp. 15 et suiv.

20. Cf. par ex. S. FREUD, Die Traumdeutung (1900), *Gesammelte Werke,* London, Imago, t. 3.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

vécus étouffés par la conscience se fait en un espace et en un temps non point transcendants, mais «transcendantisés» et distanciés, pour être refoulés conjointement avec ce que la conscience a vécu dans leur cadre; d'autre part, ces vécus, loin de demeurer effectivement latents en soi, tendent en réalité sans cesse à échapper à la vigilance de la conscience. S'il en est ainsi, c'est qu'au sein de la doctrine platonicienne la nature des objets de la réminiscence en fait des objets de contemplation pure, alors que la nature des vécus refoulés que la psychanalyse prétend reconstituer est intimement liée à la vie terrestre et aux interdits qui la régissent. En tant que tels, ils perturbent l'âme et admettent un traitement différent qui relève des pratiques cathartiques connues depuis l'antiquité, et auxquelles Platon ne cesse de prôner le recours[21].

* * *

Au terme des réflexions qui précèdent, les traits fondamentaux de la théorie platonicienne de la réminiscence peuvent être mis en lumière. *Premièrement,* et avec la meilleure volonté, il est impossible de séparer l'aspect épistémologique de l'aspect ontologique de la question, sans risquer de schématiser le problème; de fait, ces deux aspects sont liés dans la pensée de Platon. *Deuxièmement,* il est apparu que maïeutique et psychanalyse utiliseraient, en tant que pratiques méthodiques, des moyens plus ou moins parallèles pour dégager certains contenus de l'âme, mais que les similitudes, en l'occurrence, s'arrêtent là: les «mécanismes» de l'oubli sont les mêmes, mais les natures respectives des objets oubliés sont contraires et impliquent, par conséquent, des démarches libératrices tout compte fait opposées. *Troisièmement,* loin de rendre inefficace la vertu curative de la forme maïeutique de la dialectique, cette inadéquation oblige déjà Platon à conseiller l'emploi d'une forme cathartique de cette dialectique qui rejoint, par un certain biais, des aspects extrêmement précis de la psychanalyse actuelle.

---

21. Cf. *Timée,* 87 e - 88 a; *Lois,* VII, 790 e; E. MOUTSOPOULOS, Mouvement musical et psychologie dans les derniers dialogues de Platon, *Musique et philosophie. Actes du Colloque de Dijon* (1983), Dijon, Société Bourguignonne de Philosophie, 1985, pp. 3-14; Nausée et catharsis des passions, *Diotima,* 10, 1982, pp. 76-78.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

11.
LE CARACTÈRE DIALECTIQUE DE L'IDÉE D'ÂME DU MONDE CHEZ PLATON

Dans la *République*[1], Platon procède à la distinction entre le créateur et l'ouvrier de toute construction: le premier en établirait le plan original, alors que le second ne ferait que le reproduire. C'est non sans raison que ces deux activités ont été rapprochées des deux «moments» de la démiurgie décrite dans le *Timée*[2]. Elles sont deux étapes successives dans le processus que l'Intelligence suit pour créer le monde, et qu'on pourrait appeler respectivement «moment de conception» et «moment musical», compte tenu de certaines spécificités de la structure de l'âme du monde. Ahlvers a même appliqué ce qualificatif à la construction des polyèdres réguliers[3]. C'est avec raison encore qu'on a pu opposer ces deux moments, car chacun d'eux présente une signification propre à l'intérieur de la dialectique dans laquelle il se trouve intégré.

Le but de Platon est de subordonner le mécanisme de la création à une cause créatrice et à une causalité qui en émane. Selon Moreau, après avoir conçu son image intelligible, le démiurge réalise le monde conformément au modèle que cette image représente: «Une œuvre dont le plan a été parfaitement élaboré ne rencontre aucun obstacle dans l'exécution (...) il n'y a pas plus dans le second moment que dans

---

1. *Rép.*, X, 597 d.
2. *Timée*, 35 a et suiv.
3. Cf. A. AHLVERS, *Zahl und Klang bei Platon*, Bern, Haupt, 1952, pp. 36 et suiv.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

le premier; ils diffèrent l'un et l'autre en ceci seulement, que dans l'un le divers est contenu en idée, par représentation, et dans l'autre effectivement»[4]. La difficulté dialectique disparaît par conséquent si le problème est vu dans son ensemble, et non plus dans le cadre de la mythologie du *Timée*. Pour Platon, qui nous donne ainsi une belle leçon d'esthétique, seule la science peut atteindre le modèle idéal sur lequel les œuvres d'art seront édifiées. La science précise et exacte des faits permet, par une réduction dialectique[5], des réalisations universellement valables.

Dans ce contexte, l'inspiration due aux Muses ne serait qu'un simple stimulant de la création artistique. Pour toute œuvre d'art il n'existerait qu'un seul modèle saisissable par la seule science humaine qui se plie à l'exigence dialectique. Au niveau du démiurge du *Timée,* intelligence créatrice, les rôles de planificateur et de constructeur sont condensés et unifiés, en dépit des deux phases de la création. Réunissant en lui les deux qualités, le démiurge conçoit la structure «harmonique» de l'âme du monde tout en procédant à la définition des particularités matérielles de l'univers.

L'approximation manifestement voulue du récit atténue les prétentions scientifiques du dialogue et souligne le caractère fictif des notions mathématiques, harmoniques et astronomiques qui y sont introduites. L'âme du monde, intermédiaire dialectique entre univers intelligible et univers sensible, résulte de l'être et du non être, appelés en l'occurrence respectivement, «Même» et «Autre». Par ailleurs, et selon Moreau, on ne saurait, certes, confondre ces termes avec les termes «limite» et «illimité» du *Philèbe,* mais il faut cependant leur reconnaître une certaine parenté. À ces deux éléments constitutifs s'en ajoute, implicitement, un troisième, l'existence. Grâce à elle, l'âme du monde devient, avant la lettre, une âme «en acte», puisqu'elle réalise

---

4. Cf. J. MOREAU, *L'âme du monde, de Platon aux Stoïciens,* Paris, Les Belles Lettres, 1939, p. 42.

5. Cf. *Rép.,* VII, 531 b et suiv.; cf. E. MOUTSOPOULOS, Science harmonique et empirisme chez Platon, *Actes du XIIe Congrès International d'Histoire des Sciences,* Paris, 1968, t. 3, fasc. A, pp. 109-112.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

149
ΜΟΥ

Μουτσόπουλος, Ευάγγελος 1930-

Conformisme et déformation : mythes conformistes et structures déformantes / E. Moutsopoulos. — Paris : Vrin, 1978.
97 p. · 12° (19 εκ.). (Problèmes et controverses)

Ι. Κονφορμισμός Ι. Τύπος

4105

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

ainsi son être, et sert de trait d'union dialectique entre les deux mondes sensible et intelligible, divisible et indivisible. Or c'est par un processus analogue que le démiurge parvient à obtenir le mélange souhaité pour la création de l'univers.

Pour que ce mélange soit quasiment parfait, il est effectué en deux phases consécutives que Cornford s'est plu à compliquer à souhait. En effet, il distingue, au cours du premier mélange, à côté du «Même» et de l'«Autre», que complète, à la rigueur, l'existence, l'élément divisible et l'élément indivisible, qui font qu'à l'issue de cette première phase, «Même», «Autre» et existence sont chacun de deux espèces: divisible et indivisible[6]. Si l'on attribue au «Même» le caractère d'indivisibilité, et à l'«Autre», celui de divisibilité, leur mélange est à la fois divisible et indivisible. Mais il s'agit d'un mélange où le «Même» et l'«Autre» ont perdu leur indépendance propre l'un par rapport à l'autre. C'est ce que Platon indique sans aucune ambiguïté quand il entend que les parties de l'un et de l'autre, détachées lors du premier mélange, sont elles-mêmes mélangées à leurs résidus respectifs, afin que le mélange final dont résultera l'âme du monde soit aussi parfait que possible, et qu'il puisse constituer un lien en soi, ainsi que le veut P.-M. Schuhl[7].

Dès lors, la distinction entre existence, «Même» et «Autre» indivisibles, et existence, «Même» et «Autre» divisibles, devient complètement superflue; mieux, elle ne correspond à aucune phase du récit en question: elle est une simple construction artificielle. Et ne serait-ce pas un mélange bizarre que celui dont les parties constitutives maintiendraient leurs caractères initiaux respectifs tout en se dédoublant[8]? Si, d'après le schéma cornfordien, cette analyse concernait le «Même» et l'«Autre» avant leur premier mélange, elle se révélerait également factice: divisibilité et indivisibilité ne sauraient être considérées comme des caractères effectivement communs au «Même» et à l'«Autre».

Le dispositif final qui, selon Platon, forme l'âme du monde a une

---

6. Cf. J. Moreau, *op. cit.*, p. 46.

7. Cf. P.-M. Schuhl, Desmos, *Mélanges, A. Diès,* Paris, Vrin, 1946.

8. Cf. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology, The «Timaeus» of Plato,* London, 1937, p. 61.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

signification particulière du point de vue philosophique. Malgré son inspiration scientifique incontestable, ainsi que Rivaud[9] et Schuhl[10] l'ont montré, cette création occupe une place intermédiaire de liaison et de transition entre le monde sensible et le monde intelligible, puisqu'elle est, avant tout, un monde imaginaire, un symbole cosmographique aussi bien que dialectique[11]. La notion d'âme du monde répond à la nécessité dialectique d'un intermédiaire ontologique. Dans ces conditions, l'essence prétendue «harmonique» de l'âme du monde acquiert l'importance considérable que Platon lui attribue. Au demeurant, il faudrait ajouter que «harmonique», en l'occurrence, ne signifie nullement «musicale» au sens strict du terme, comme on aura l'occasion de le constater. Dans l'univers platonicien, la création par excellence n'est autre que la création du monde. Qualifier l'âme du monde d'harmonie n'est pas un cas isolé dans la pensée grecque. Déjà Héraclite mentionne une «harmonie cachée»[12], et Empédocle, une harmonie universelle[13]. Celle-ci s'avère une essence mystérieuse, qui réunit en une réalité unique les aspects opposés de données sensibles et intelligibles. Chez Platon, notamment, le démiurge anime la matière informe en lui imposant et en lui imprimant une structure à la fois numérique et idéale.

Nombres et idées sont déjà rapprochés dans le *Philèbe*[14]. Les deux ordres d'êtres ainsi désignés comportent l'union de l'un et du multiple, ce qui implique que la théorie des idées aurait été, déjà au moment de sa formation, tributaire de celle des nombres. L'harmonie de l'âme du monde résulte de son caractère de structure cohérente qui comporte des éléments divers et opposés à l'origine, mais rendus compatibles. Dès lors, la notion d'âme du monde, qui correspond à la notion de nombre, se rapproche du sens platonicien du concept d'harmonie, qui

---

9. Cf. A. Rivaud, Études platoniciennes, I: Le système astronomique de Platon, *Rev. d'Hist. de la Philos.*, t. 7, 1928, pp. 1-26.

10. Cf. P.-M. Schuhl, *La fabulation platonicienne*, Paris, P.U.F., 1947, pp. 82 et suiv., à propos du mythe du *Politique*.

11. Cf. J. Moreau, *op. cit.*, p. 53.

12. Cf. fr. B 12, 54 (D.-K.[16]).

13. Cf. fr. B 27, 4[153, 25] (D.-K.[16]).

14. *Philèbe*, 14 c-17 a.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

indique le rapprochement, sinon le mélange, aussi parfait que possible, de deux éléments opposés à l'aide d'un troisième élément qui est l'existence. Il y a plus: cette harmonie n'est pas simplement imprimée à l'âme du monde, elle *est* cette âme. «Harmonie» ne signifie pas nécessairement «musique», mais plutôt une réalité méta-musicale qui s'en différencie très nettement. L'âme du monde participe donc de l'harmonie[15] dans la mesure où elle en est la manifestation nécessaire et où elle est elle-même harmonie parfaite, parce que construite par l'ouvrier parfait[16]. Moreau voit en l'âme du monde un *substrat* des nombres «idéaux»[17]: en tant qu'harmonie (au sens de système défini), elle renfermerait tous les éléments d'une structure équilibrée par excellence.

On a insisté judicieusement sur le fait que dans le processus de la création du monde le passage du moment de conception au moment d'exécution du plan démiurgique est marqué par la perfection de celui-ci, perfection dialectiquement nécessaire, puisqu'elle répond à l'exigence dialectique du «meilleur possible»[18]. Ceci n'explique pas pour autant le mécanisme de la construction de l'âme du monde dans l'esprit de Platon. À supposer que le choix des nombres utilisés dans le *Timée* n'est pas arbitraire, le problème demeure de savoir quelle en est la relation éventuelle avec ceux qui expriment la réalité artistique musicale. Le texte platonicien peut servir de point de départ à l'examen des questions posées. Il rappelle à plus d'un égard le mythe du *Politique,* où Platon retrace, sur un plan mythique, le processus de création de l'âme du monde. En suivant l'articulation interne du récit, on peut décomposer ce processus en trois phases successives. C'est sur ce point précisément que surgit la difficulté majeure dont la solution semble devoir donner la clef de l'interprétation du mythe de la création de l'univers et partant de l'interprétation de la pensée platonicienne dans le *Timée.*

D'après le récit, le démiurge procède à la division du mélange obtenu par la fusion des opposés en des parties telles que si l'on prend

---

15. Cf. *Tim.*, 37 a: μετέχουσα... ἁρμονίας.
16. Cf. *ibid.*: ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη.
17. Cf. J. Moreau, *op. cit.*, pp. 23 et suiv.
18. Cf. *Tim.*, 33 b: πάντων τελεώτατον συνεστήσατο.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

la première d'entre elles comme unité de comparaison, les suivantes aient, par rapport à elle, des proportions exprimées par les nombres 2, 3, 4, 9, 8, 27. Cette opération correspond à la première phase du second moment de l'intervention du démiurge, celle de l'exécution du plan conçu préalablement. Ce qui frappe – et les commentateurs anciens du *Timée* l'avaient déjà remarqué[19] – c'est qu'on se trouve face à une combinaison de deux progressions géométriques, l'une de raison 2, l'autre de raison 3. Si donc l'ordre des termes 8 et 9 a été interverti, ce n'est point «pour une raison que Platon n'indique pas», au dire de Rivaud[20]. Il ne s'agit pas non plus, selon une hypothèse absurde émise par Porphyre et souvent reprise depuis, d'une erreur ou d'un lapsus de la part de Platon[21]. La cause se trouve dans la combinaison même des deux progressions. De toute évidence, Platon a préféré maintenir l'ordre interne de la progression unifiée, en y sacrifiant l'ordre apparent[22].

Au cours de la première phase de la construction de l'âme du monde, le démiurge en fabrique, pour ainsi dire, la charpente. Les jalons numériques qu'il pose peuvent également être représentés par $1, 2^1, 3^1, 2^2, 3^2, 2^3, 3^3$. L'unité demeure le terme commun aux deux progressions géométriques. Rappelons qu'en elle les Pythagoriciens reconnaissaient le nombre exceptionnel réunissant les deux qualités ou éléments possibles des nombres: l'élément pair ou l'«illimité» et l'élément impair ou la «limite»[23]. Si la progression unifiée s'arrête à la puissance «cube», c'est que celle-ci symbolise les corps solides. L'*Épinomis* mentionne des progressions séparées, mais confirme ce point de vue[24]. Eva Sachs[25] et Ahlvers[26], entre autres, ont montré l'importance du rôle de l'harmonie lors de la formation des solides

---

19. Cf. A.E. TAYLOR, *A Commentary of Plato's «Timaeus»*, Oxford, 1928, p. 137.
20. Cf. A. RIVAUD, *Notice* à l'éd. du *Timée*, Paris, Les B. Lettres, p. 43.
21. Cf. P. DUHEM, *Le système du monde*, t. 2, Paris, Hermann, 1914, p. 9 et la n. 2.
22. Cf. R. D. ARCHER-HIND, *The «Timaeus» of Plato*, London, 1888, *ad hoc*.
23. Cf. ARIST., *Métaph.*, A5, 986 a 17.
24. Cf. *Epinomis*, 991 a.
25. Cf. EVA SACHS, *Die fünf platonischen Körper*, Berlin, Weidmann, 1917.
26. Cf. A. AHLVERS, *op. cit.*, pp. 36 et suiv.; cf. A. VIRIEUX - REYMOND, *Platon ou la géométrisation de l'univers*, Paris, Seghers, 1970, pp. 51 et suiv.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

chez Platon. L'arrêt de la progression combinée serait, par conséquent, bien moins arbitraire qu'on ne le supposerait à première vue, à l'exemple de Cornford[27] qui ne le fait cependant pas sans hésitation[28]. Ces différentes considérations confirment l'impression confuse initiale qu'au cours de la première phase du récit le démiurge extrait de l'ensemble du mélange obtenu à l'origine, des masses de la matière dont l'âme du monde sera faite. Sur ce point aucun doute ne saurait subsister: les nombres indiqués dans le *Timée* correspondent bel et bien à des portions de matière.

Or, dès le début de la deuxième phase de la création du monde, la notion d'*intervalle* est brusquement introduite dans le récit à côté de celle de *masse* ce qui veut dire que, pour Platon, la distance des «corps célestes» serait proportionnelle à leur grandeur; et que, de toute façon, le recours à des notions qualifiées de musicales, moins manifeste dans la première phase que dans la seconde ou que dans la troisième, est plus ou moins effectif et expliquerait, chez lui, les flottements et les passages continuels d'une notion à l'autre. D'ailleurs, et malgré les particularités de sa nature décrites précédemment, le nombre 1 ne pourrait-il pas se prêter en l'occurrence à ce jeu de signification?

Au cours de cette nouvelle phase, le démiurge procède au «remplissage» des intervalles créés entre les masses initiales, par d'autres masses intermédiaires, sans être pour autant explicitement qualifiées d'intervalles. Il s'agit d'une phase où sont utilisées des notions courantes du langage musical ou plutôt du langage de l'harmonique, fait contesté, entre autres, par Ahlvers[29] et Handschin[30]. Ces interprétations ne tiennent pourtant pas compte de l'ensemble de la deuxième phase, et ignorent complètement la troisième: fondées sur des conceptions musicales esthétiques et techniques modernes, elles méconnaissent les principes de la recherche musicologique contemporaine, théorie que nous avons exposée ailleurs[31]. Elles admettent comme principe *a priori* soit le postulat de reconstruction anachronique

---

27. Cf. F. M. CORNFORD, *op. cit.*, p. 72.
28. Cf. *ibid.*, p. 68.
29. Cf. A. AHLVERS, *op. cit.*, pp. 22, n. 1, et pp. 42-43.
30. Cf. J. HANDSCHIN, *Der Toncharakter*, Zürich, 1948, pp. 87-89 et 360-365.
31. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, 2e éd., Paris, P.U.F., 1989, pp. 368 et suiv.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

d'une harmonie qu'ils appellent arbitrairement «dorienne» (c'est le cas de Rivaud) soit le postulat impensable d'une réhabilitation de la tierce dans la musique grecque (c'est le cas d'Ahlvers). Ce ne sont que pures spéculations. La deuxième phase repose sur l'interpolation de deux médiétés dans chaque intervalle des séries des doubles et des triples. Ces nouvelles portions de la matière de l'âme du monde sont qualifiées de «liens»[32], elles remplissent les intervalles initiaux tant et si bien que, dans la série élargie, chaque terme, le premier mis évidemment à part, est relié à son précédent par l'un des rapports 4:3, 3:2, 9:8, qui sont des rapports à la fois numériques et harmoniques, dont l'emploi est néanmoins censé être subordonné aux lois d'une cosmogonie qui ne cesse d'être imaginaire.

Au cours de la troisième phase, le démiurge comble les intervalles déjà formés par l'opération précédente: «à l'aide de l'intervalle de un plus un huitième le dieu a comblé tous les intervalles de un plus un tiers, laissant subsister de chacun d'eux une fraction telle que l'intervalle restant fût défini par le rapport du nombre deux cent cinquante-six au nombre deux cent quarante-trois»[33]. Du point de vue de la dialectique platonicienne, après avoir effectué ce nouveau remplissage, le démiurge a consommé *toute* la matière dont il disposait. Pourtant, si petits soient-ils, il reste encore des intervalles à combler, ce qui précisément fait ressortir la part d'imperfection de l'âme du monde et rend admissible la fluctuation, voire la confusion, entre les notions de masse et d'intervalle. Le passage incessant des notions astronomiques à des notions harmoniques n'a d'explication que dans la mesure où les unes et les autres s'y prêtent admirablement, alors qu'elles sont, en fait, des notions mathématiques. Ce parallélisme harmonico-astronomique ne correspond à aucune réalité que ce soit. Les gammes «pentatonique» et «heptatonique» résultant des spéculations respectives de Plutarque[34], de Rivaud[35] et de Cornford[36], fondées sur l'étude incomplète de la deuxième ou et la troisième phase, sont contradictoires.

---

32. Cf. *Timée*, 36 a; cf. P.-M. SCHUHL, Desmos, *loc. cit.*
33. Cf. *Tim.*, 36 b.
34. PLUT., *De la mus.*, 1134-1135 (pp. 115-116; 137; 160-161, éd. Lasserre).
35. Cf. A. RIVAUD, *Notice*, pp. 33-34.
36. Cf. F. M. CORNFORD, *op. cit.*, pp. 68-70.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

L'erreur commise résulte de la méthode suivie qui consistait à décomposer le récit du *Timée* en ses parties constitutives, alors qu'il fallait le reconstituer par la suite dans son ensemble. Or, on l'a vu, dès la deuxième phase de ce récit Platon passe constamment de la notion astronomique de *masse* à la notion harmonique d'*intervalle,* ce qui prouve que le texte en question est conçu, dans ses grandes lignes, à la fois comme astronomique et comme harmonique; c'est-à-dire qu'il n'est en réalité ni l'un ni l'autre, mais une transposition simultanée de notions mathématiques s'appuyant aussi bien sur l'harmonique que sur l'astronomie. Il engendre une image méta-musicale du monde, composée de pures harmonies de nombres, semblables, mais non identiques, à celles dont la contemplation est, d'après la *République,* le véritable but de toute science: «Il conviendrait...de rendre cette science obligatoire...et...(de) pénétrer la nature des nombres...pour faciliter à l'âme elle-même le passage du monde sensible à la vérité et à l'essence»[37]. Dans le *Timée,* Platon qui ne manque pas de connaissances musicales, ne s'exprime pas en musicien, mais en philosophe, et c'est à l'évidence ce qui semble avoir été négligé par la plupart des commentateurs du passage étudié.

Malgré les apparences, la «musique» du *Timée,* plus musicale dans l'ensemble que certains ne le pensent, l'est beaucoup moins dans ses détails. Elle ne fait que refléter les diverses activités de l'Académie dans ses recherches sur la cosmologie: elles reposaient sur la conception pythagoricienne traditionnelle qui voulait que l'univers fût en vérité une harmonie en soi, mais une harmonie *sui generis.* Ensuite, le passage du *Timée* décrivant la cosmogonie a été soumis jusqu'ici à une considération par trop analytique. Pour le mieux comprendre il fallait le reconsidérer dans sa totalité. Enfin, ce passage n'est ni purement musical (harmonique) ni purement astronomique, mais essentiellement mathématique, ce qui permet à Platon de faire preuve de tant d'imagination. On aura beau spéculer indéfiniment à ce propos, on se heurtera toujours à la vieille thèse pythagoricienne, certes présentée dans une perspective renversée, à savoir que science harmonique et astronomie ne sont que deux branches,

---

37. Cf. *Rép.,* VII, 525 c.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

pour ainsi dire parallèles, sources et champs d'application de la science des nombres.

Dans ce contexte, les notions étudiées ne font que souligner le caractère dialectique de la notion d'âme du monde, autrement dit son caractère intermédiaire non pas entre l'être et le non être, mais entre l'être et le devenir. Les analyses ontologiques sur le non-être de l'être et sur l'être du non être dans le *Sophiste*[38] peuvent être interprétées comme une confirmation de la métaphysique du *Timée*[39].

---

38. Cf. E. MOUTSOPOULOS, De l'essence ontologique de l'art dans le «Sophiste» de Platon (en grec), *Athéna*, t. 62, 1958, pp. 369-378.

39. Cf. IDEM, Masse et intervalle dans le «Timée» de Platon, *Proceedings, XIVth International Congress of the History of Science*, Tokyo-Kyoto, 1974, t. 2, pp. 65-67.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

12.
PRÉVENIR OU GUÉRIR? MUSIQUE ET ÉTATS ORGIASTIQUES CHEZ PLATON

Il n'est plus à prouver que dans les sociétés archaïques[1] la musique est fonctionnellement omniprésente à tous les niveaux culturels et sociaux. Ce même phénomène prédomine aussi dans les sociétés grecques classiques qui non seulement dérivaient des sociétés grecques archaïques à proprement parler, mais encore se trouvaient en contact ininterrompu avec les sociétés «barbares», qui peuplaient la périphérie géographique de l'hellénisme[2], et dont l'apport culturel à l'Hellade ne fut pas négligeable. Les philosophes, Platon en tête, furent obligés de le reconnaître[3]. Certes, dans les manifestations de type apollinien, pour reprendre la distinction nietzschéenne, l'influence «barbare» demeura de bonne heure plus ou moins limitée aux domaines de l'esthétique et de quelques techniques artistiques; par contre, il fut impossible de l'exclure des manifestations de type dionysiaque, tant les pratiques grecques se confondaient avec des pratiques extrahelléniques. Dionysos lui-même était un dieu «d'importation», de même que les cultes «bachiques»[4], à

1. Sur la préférence accordée à ce terme par rapport aux termes «inférieures», «pré-logiques», «primitives» (L. Lévy-Bruhl), «sauvages» (Cl. Lévi-Strauss), etc., cf. J. CAZENEUVE, *La mentalité archaïque,* Paris, 1961, pp. 17 et suiv.

2. E. MOUTSOPOULOS, Musique grecque ou «barbare» (Eurip., *Iph. Taur.*, 179-184)?, *Eirene,* 21, 1984, p. 25-31; *Diotima,* 12, 1984, p. 158-163.

3. IDEM, *La musique dans l'œuvre de Platon,* Paris, 1989², pp. 11 et suiv.

4. H. JEANMAIRE, Le Satyre et la Ménade. Remarques sur quelques textes relatifs aux danses «orgiaques», *Mélanges Charles Picard,* t. 2, Paris, 1949, pp. 463-473.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

en croire les sources anciennes. Or tous ces cultes et les pratiques qui les accompagnaient reposaient sur la possibilité de susciter des états orgiastiques où la musique jouait un rôle prépondérant[5]. Platon en eut pleinement conscience.

Pour la pensée platonicienne, musique et magie étaient des activités étroitement liées: la musique exerçait un tel pouvoir magique[6] qu'elle semblait quasiment prédestinée à s'associer à la magie. Platon identifie les chants à des incantations et confirme à maintes reprises cette identification[7]. C'est dans la même optique qu'il recommande aux citoyens de pratiquer des incantations pour obtenir l'harmonie de leurs âmes. L'étymologie du terme d'*épodé* atteste qu'à l'origine les incantations étaient principalement des chants issus de formules magiques ou sacrées, adressés à quelque puissance surnaturelle pour la contraindre à se montrer favorable ou, au contraire, de prévenir une action pernicieuse[8]. Par contre, *épode* serait simplement le refrain qui scande la suite de vers récités. Or cette fonction littéraire ne masque-t-elle pas une fonction magique originelle dont témoignent d'innombrables pratiques religieuses relevées par les ethnologues? Dans le *Charmide,* les incantations sont pour Platon des moyens de guérison autant que des discours philosophiques[9]. Le philosophe rejoint par là sa conception, exposée dans le *Phédon,* que la philosophie est la musique suprême[10].

---

5. E. MOUTSOPOULOS, *La philosophie de la musique dans la dramaturgie grecque. Formation et structure,* Athènes, 1975, pp. 18; 100 et suiv.; 97 et la n. 4.

6. IDEM, *La musique...,* pp. 11-12; 23 et suiv.

7. PLATON, *Lois,* II, 659 e; 664 b; 665 e; 666 c; 670 e; 927 a; cf. III, 677 d, où les incantations sont envisagées comme les vestiges des techniques musicales mises au point par des civisilations disparues.

8. De même, *carmen* signifie en latin le chant autant que le charme. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Musique et musicalité dans les «Oracles chaldaïques», *Kernos,* 3, 1990, pp. 281-293, notamment p. 288; J. COMBARIEU, *La musique et la magie,* Paris, 1909, p. 22: «on les [formules magiques] a d'abord chantées; puis... récitées; enfin, écrites»; P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs,* Paris, Boccard, 1937, p. 41: «souvent, à défaut de...chant..., on a cru nécessaire une certaine intonation, certains caractères de débit».

9. PLATON, *Charmide,* 156 d; 175 e.

10. IDEM, *Phédon,* 61 a.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

L'emploi d'incantations dans un but médical est digne d'être ici mentionné, notamment en tant que technique de guérison des blessures[11]. Zalmoxis fut avant tout un guérisseur qui faisait usage d'incantations[12]. Orphée fut un chanteur parce qu'«enchanteur»; il savait charmer non seulement les animaux, mais aussi les guerriers thraces[13], et fut, avec Musée, le premier à utiliser les herbes médicinales[14]. Purificateur, musicien, danseur, tout à la fois, il fut imité en cela par les Pythagoriciens qui instituèrent «une véritable pharmacopée musicale» connue de Platon à travers les Pythagoriciens italiotes[15], et reposant sur l'association entre musique et magie. Au demeurant, Platon ne transpose-t-il pas les incantations orphiques et pythagoriciennes «en mythes»[16]? Ici, comme partout ailleurs quand il s'agit de magie (sympathique), une structure homologique est supposée intervenir simultanément à deux niveaux[17]. Remède contre la maladie, capable de restituer l'harmonie du fonctionnement dérangé de l'organisme, l'incantation, partant l'harmonie musicale, restitue la prudence au niveau de l'âme[18]. Platon lui réserve une place curative et culturelle exceptionnelle dans sa cité[19]. Il l'élève à un rang spirituel, à l'encontre des pratiques magiques en usage de son temps, censées exercer un véritable pouvoir sur les forces naturelles.

---

11. P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque,* Paris, Alcan 1933, p. 71.

12. PLATON, *Charmide,* 156 d.

13. P.-M. SCHUHL, Les premières étapes de la philosophie biologique, *Revue d'Histoire des Sciences,* 4, 1950, pp. 197-221, notamment p. 208.

14. THÉOPHR., *Hist. plantes,* XI, 19, 2; PLINE, *Hist. nat.,* XXI, 20 (145); XXV, 2 (12). Cf. PLATON, *Lois,* VI, 782 e, qui, par ailleurs, s'insurge contre les contrefaçons de l'orphisme pratiquées de son temps par divers guérisseurs ambulants: *Rép.,* II, 364 b-c; *Lois,* X, 908 d; 909 a-d.

15. P.-M. SCHUHL, *Essai..., loc. cit.;* E. MOUTSOPOULOS, La catharsis tragique chez Aristote: une énigme?, *Diotima,* 2, 1974, pp. 248-250.

16. P.-M. SCHUHL, *Études sur la fabulation platonicienne,* Paris, P.U.F. 1947, p. 9; P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses...,* p. 145; E. MOUTSOPOULOS, *La musique...,* p. 14 et la n. 12.

17. E. MOUTSOPOULOS, Structures intimes et plaisir esthétique. *Kairos, la mise et l'enjeu,* Paris, Vrin, 1991, chap. 33.

18. PLATON, *Timée,* 80 b.

19. IDEM, *Phédon,* 85 a et suiv.; 77 e; 114 d; *Rép.,* II, 376 e; 377 a-d; III, 414 c; 415 c; *Lois,* X, 887 d; 903 a; XI, 927 a.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Le terme de *télétai* aurait à l'origine désigné des formules chantées, transmises aux adeptes lors des mystères. Plus les incantations étaient puissantes plus elles établissaient un lien étroit entre l'homme et la divinité invoquée. Celles d'Orphée l'auraient été tout particulièrement, puisqu'elles auraient suffi à le conduire aux Enfers. D'autres, suaves, comme celles de Thamyras, auraient servi de modèles à des compositions qui, pour être exécutées, devaient être approuvées au préalable[20]. La fonction des incantations était double: invocatrice et apaisante. Or, longtemps avant Platon, l'élaboration de la conception orphique de la magie musicale par les Pythagoriciens avait conduit leurs recherches dans une nouvelle direction, en créant «un vocabulaire à la fois technique et mystique»[21] qui devait aboutir à «une synthèse des croyances disparates sur la magie du nombre, de l'astronomie et de la musique»[22]. Platon se rend à cette évidence sans se douter qu'au dire d'Hérodote[23] il y avait eu confusion au sujet des rites pythagoriciens, d'origine vraisemblablement égyptienne, qui passaient pour ophiques et dionysiaques[24]. La magie musicale opère néanmoins dans deux sens complémentaires: elle facilite l'invocation de la divinité tout en provoquant l'inspiration poétique.

Inspiré par la Muse, le poète cesse d'être maître de son esprit[25]; il devient *enthousiaste*; il est en proie à un délire comparable à celui des Corybantes[26] en état de transe. Éprouvant des transports bachiques, ceux-ci s'apparentent «aux Bacchantes... lorsqu'elles sont possédées»[27]. Ils «tombent en transe lorsque se fait entendre la mélodie propre à la divinité dont ils sont possédés[28]... Cet état de possession... se manifeste par une mimique et des propos dans lesquels il est difficile de voir autre

---

20. IDEM, *Lois,* VIII, 829 e.

21. E. MOUTSOPOULOS, *La musique...,* p. 16.

22. *Ibid.*

23. HÉRODOTE, II, 81 (testim. 216 Kern).

24. P. BOYANCÉ, *op. cit.,* pp. 93-94; 99.

25. PLATON, *Ion,* 536 c; *Euthyd.,* 277 d-e; *Phédon,* 60 e; *Banquet,* 215 e; *Phèdre,* 228 d; 234 d; *Lois,* IV, 719 c; VII, 790 d-791 e. Cf. I.M. LINFORTH, The Corybantic Rites in Plato, *CSCA,* 13, 1946, pp. 121-161.

26. PLATON, *Criton,* 54 d.

27. IDEM, *Ion,* 533 e-534 c; *Banquet,* 196 d - 197 b.

28. IDEM, *Criton,* 54 d.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

chose que la manifestation même de l'être démoniaque qui les possède»[29]. Le poète est un intermédiaire entre la divinité inspiratrice et son propre groupe social auquel il transmet sa folie réductible à l'une des quatre catégories de la possession poétique, attribuée aux Muses, les autres étant représentées par les possessions mantique, érotique et télestique, respectivement attribuables à Apollon, à Aphrodite et Éros, et à Dionysos[30]. Traitée adéquatement[31], l'inspiration se solde par une incantation contre l'injustice[32]. La conception que Platon, après Damon d'Oa, se fait des effets de la musique repose entièrement sur une vision mécaniste de l'homologie des mouvements des sons, de l'âme et du corps.

Selon cette conception, les sons se propageraient à travers l'air à une vitesse proportionnelle à leur hauteur. Cette vitesse serait sujette à un ralentissement également proportionnel dès que chaque son atteint et traverse le corps humain pour en inonder toutes les parties qui sont les sièges respectifs des parties de l'âme[33]. Les sons les plus graves et lents, qui ont atteint le corps longtemps après les sons les plus aigus et rapides, les rattrapent tout au long de leur parcours dans le corps et restituent l'harmonie initiale dérangée à l'origine par le comportement diversifié des sons qui la composent, lors de leur passage dans l'air. Les effets de l'harmonie sur l'âme sont de deux sortes, selon la qualité du sujet qui les éprouve: l'insensé n'en ressent qu'un simple plaisir; le sage, lui, contemple, à travers l'harmonie sensible, l'harmonie intelligible suprême[34]. Finalement, une structure artistique plairait à condition

---

29. H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1951, p. 134. Cf. PLATON, *Phèdre*, 244 d-e.

30. *Ibid.*, 265 a-b.

31. *Ibid.*, 243 a-b, où il est rapporté qu'ayant perdu la vue, Stésichore se serait lui-même guéri de son mal en recourant à un remède musical de son invention: la palinodie.

32. IDEM, *Ménex.*, 239 b; *Rép.*, I, 335 c; III, 410 a-b; 411 c-d; *Lois*, VII, 817 b. Les *phronimoi* (*Rép.*, I, 349 e) et les *emphronès* (*Timée*, 80 b) opposés aux *aphronès* rappellent les *kompsoi* opposés aux *idiotai* (*Théet.*, 171 d), privés eux de culture musicale.

33. IDEM, *Timée*, 67 a et suiv.; 80 a-b. Cf. Y. BRÈS, *La psychologie de Platon*, Paris, P.U.F. 1965, pp. 87 et suiv., où l'apparition de la théorie platonicienne de la tripartition de l'âme est datée avec précision.

34. Cf. *supra*, et la n. 32.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

d'être homologue à une structure viscérale. Sonore ou orchestique, le mouvement musical entraînerait une *synkinésis,* une *com-motion,* un mouvement de l'âme, ainsi qu'Aristide Quintilien l'expliquera plus tard[35]: homologie potentielle qui devient sympathie actuelle.

Le passage du *Criton,* qui mentionne l'enchantement que la parole des lois personnifiées exerce sur Socrate, fait état des initiés aux mystères des Corybantes, acolytes de Cybèle, qui passaient pour avoir institué les mystères du même nom où l'initiation s'opérait par les danses vertigineuses des prêtres autour de l'initié. Étourdi, celui-ci croyait entendre le son des flûtes du cortège divin. Mouvements sonores et mouvements corporels habilement combinés produiraient donc des situations à effet total, où l'équilibre corporel et mental[36], déjà préconisé par les Pythagoriciens, serait complètement dérangé. Contre de tels mouvements nuisibles, un corps peut réagir par auto-immunisation[37], mais aussi par une éducation et un entraînement orchestiques appropriés. À cet effet, les mouvements réguliers sont le meilleur remède contre les mouvements déréglés occasionnés soit par une défection de l'âme soit par quelque possession corybantique[38]. L'*aiôrésis* serait le modèle typique du mouvement régulier, à l'image du mouvement balancé du bateau qui navigue. Les mères qui veulent endormir leurs enfants agités leur impriment un mouvement balancé des bras accompagné d'une berceuse. Les deux procédés combinés agissent à la manière d'une incantation et produisent l'apaisement souhaité.

La mesure en toutes choses est recommandée: «il ne faut pas irriter les maladies par des remèdes quand elles n'offrent pas de grands dangers»[39] et, partant, il faut que les mouvements rectificatifs soient

---

35. ARIST. QUINT., *De mus.,* p. 107 Meibom. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Sur la participation musicale chez Plotin, *Philosophia,* 1, 1971, pp. 379-389, notamment p. 384 et la n. 28.

36. PLATON, *Timée,* 88 b-c. Sur les effets physiologiques de la pénétration du chaud et du froid, du sec et de l'humide dans le corps humain, cf. *Timée,* 88 d.

37. *Ibid.,* 89 a.

38. *Ibid.,* 88 d-e; *Lois,* VII, 790 c-791 a; *Philèbe,* 34 a. Il est surtout question des battements de cœur violents qui traduisent la frayeur, état défectueux de l'âme s'il en est.

39. IDEM, *Timée,* 89 a-b.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

«calculés de sorte qu'ils ne causent pas plus de mal que de bien»[40]. La problématique du *métron,* problématique apparentée à celle du *kairos* est ici abordée. Le recours au mouvement régulier, à plusieurs égards cathartique, est assurément bénéfique aussi bien aux nourrissons encore privés de raison qu'aux possédés qui l'ont perdue. Il est rapporté que Damon d'Oa aurait guéri des jeunes gens affligés d'une manie par un simple changement d'air musical[41]. Damon, au même titre que les Pythagoriciens[42], et que Platon, préconise une méthode allopathique, alors qu'Aristote défendra une méthode homéopathique ayant, elle aussi, ses lettres de noblesse: «Le devin Mélampous...propagea le culte orgiaque et sut «apaiser la furie» en la surexcitant par des danses sauvages pour mieux la maîtriser ensuite»[43]. Les mouvements violents imprimés au corps produisent une véritable frénésie. On rapprocherait ces techniques de celles qui, dans des cas analogues, sont encore en usage en Afrique. On pourrait éventuellement donner ainsi une explication au mépris de Platon pour les danses orgiastiques[44].

Il s'agissait dans ces pratiques de «substituer à l'état de possession latent et diffus... une possession explicitée... La danse de possession... est précisément cet état de transe réalisé sous le contrôle de guérisseurs..., chefs de... confréries et eux-mêmes grands possédés. Elle est considérée comme la danse de l'esprit possesseur...auquel le possédé, en donnant l'occasion à son maître de se manifester dans la mimique que comporte cette agitation violente, rend l'hommage qui le désarme ... et concilie»[45]: méthode homéopathique s'il en est, qui recourait donc à une musique

---

40. E. MOUTSOPOULOS, *La musique...,* p. 103.

41. F. LASSERRE, *Plutarque. De la musique,* Olten-Lausanne, Urs Graf, 1954, p. 63.

42. Tel Cleinias de Tarente, contemporain de Platon, qui, s'il se trouvait en colère, obtenait la carthasis musicale en jouant de la lyre. Cf. P. BOYANCÉ, *op. cit.,* p. 131.

43. ARISTOTE, *Poétique,* 1449 b 27-28. Cf. P.-M. SCHUHL, *Les premières étapes...,* p. 209; A. DELATTE, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques,* Paris, 1934, pp. 70-71; P. BOYANCÉ, *op. cit.,* pp. 63-64. PLATON, *Phèdre,* 223 b; 244 e-245 a; *Euthyd.,* 277 d; *Lois,* II, 672 b. Cf. I.M. LINFORTH, The Corybantic Rites..., pp. 163-172.

44. *Ibid.,* pp. 121 et suiv.

45. H. JEANMAIRE, *Le Satyre et la Ménade...,* p. 468.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

alliée à une orchestique de plus en plus violentes, pour guérir la peur par la peur. Le texte platonicien du livre VII des *Lois,* de même que le texte aristotélicien de la *Poétique,* qui contient la fameuse définition de la tragédie, et que nous évoquons ici, mettent en rapport les notions de peur et de purification. Purifiée, l'âme atteint son degré d'excellence qu'il lui faut maintenir en s'exerçant sans cesse. «Désormais toutes les fois qu'elle se manifestera par des mouvements corporels, ceux-ci seront réguliers, rythmés, harmonieux, se traduisant par des figures bienséantes»[46]. La conception platonicienne du circuit des mouvements musicaux réfléchis s'insère par conséquent dans la conception alcméonienne des cycles physiologiques présente dans le *Timée*[47].

Le sens du rythme, de l'harmonie et de l'ordre, on l'a vu, n'est pas inné; par contre, innée est la prédisposition à l'acquisition de la connaissance de toutes ces valeurs, don d'Apollon et des Muses, selon le finalisme que Platon affiche dans le *Timée*[48]: il va jusqu'à rapprocher les termes de *choros* (danse) et de *chara* (joie)[49], dans le cadre d'une définition qui reflète directement les étymologies à la fois fantaisistes et savoureuses du *Cratyle.* Les dieux eux-mêmes deviennent de la sorte des chorèges, des donateurs et des protecteurs de la danse.

D'inspiration et de caractère divins, musique et danse sont salutaires aux hommes dont les jeunes, à l'instar de toutes les espèces animales, sont incapables de tenir en repos leur corps et leur voix; ils crient et sautent en désordre. Or l'ordre du mouvement c'est le rythme. C'est par lui que les humains sont capables de surmonter le désordre qui, initialement, règne en eux. Ils sont les seuls à savoir maîtriser leurs mouvements et leurs pensées[50]. Dans les sociétés grecques, ainsi que dans toutes les sociétés archaïques, la danse fut une manifestation

---

46. E. MOUTSOPOULOS, *La musique...,* p. 110; H. JEANMAIRE, *Dionysos...,* pp. 316-321 (chap. *Mimésis et catharsis).*

47. Cf. Ch. MUGLER, Alcméon et les cycles physiologiques de Platon, *Revue des Études Grecques,* 71, 1958, pp. 42-50; PLATON, *Timée,* 88 c.

48. *Ibid.,* 37 a; *Lois,* II, 653 e; 664 e. Apollon intervient ici en tant que guérisseur et Péan; cf. *Phèdre,* 259c.

49. *Lois,* II, 654 a; VII, 816 b et suiv.; *Crat.,* 397 c et suiv.

50. *Lois,* II, 653 e; 664 e.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

attachée à des rites[51]. «Lucien affirmera...qu'Orphée et Musée, qu'il appelle les plus parfaits danseurs de leur époque, avaient prescrit, en instituant les mystères, qu'ils eussent toujours lieu avec le rythme et la danse, et il ajoute qu'on ne saurait trouver l'initiation ancienne qui soit dépourvue d'un accompagnement orchestique»[52]. Sa relation avec des pratiques religieuses n'est pas sans rapport avec ses vertus curatives[53]. Dans les *Lois,* Platon insiste longuement sur la vertu éducative de la danse: «celui qui n'a pas appris à danser, nous le considérons comme inculte, et pour qu'une personne soit jugée cultivée, il lui faudra avoir passablement dansé au préalable»[54].

C'est encore dans les *Lois* que Platon fixe les deux sortes de danses acceptables dans la Cité: l'une est de caractère guerrier, la *pyrrhique*; l'autre de caractère religieux, l'*emmélie* qui s'oppose par son mouvement calme et ordonné au caractère violent des danses bachiques. Ces deux types de danses sont qualifiés de *politiques.* Leur rôle est de promouvoir la vie de la Cité. Ces formes musicales seront choisies, elles aussi, conformément aux modèles classiques[55] sans aucun souci d'ordre «théâtrocratique»[56], pour ne pas risquer d'être prisés par le grand public, avide d'être épaté par des musiciens charlatans. Sans émettre de jugements explicites à leur égard, Platon

---

51. *Ibid.,* VII, 796 c; 799 a-b; 803 e; 815 d. Cf. B. LOWLER, The Maenads. A Contribution to the Study of Dance in Ancient Greece, *Memoirs of the American Academy in Rome,* 6, 1927, pp. 69-112.

52. L. SÉCHAN, *La danse,* p. 39. Cf. LUCIEN, *De la danse grecque,* Paris, Boccard, 1930, 15.

53. E. MOUTSOPOULOS, *La musique...,* p. 107 et la n. 2, sur les danses qui accompagnaient les rites et l'initiation corybantiques.

54. PLATON, *Lois,* II, 654 a; 672 e; VII, 817 a.

55. Il est à remarquer qu'à l'encontre des règles pour le choix de la bonne musique, dogmatiquement fixées dans la *République,* III, 397 c et suiv., Platon, qui revient sur le problème à la fin de sa vie, dans les *Lois,* VII, 815 a et suiv., y adopte une attitude qu'on qualifiera facilement de «pragmatisme», puisqu'il pose désormais comme critère de choix la longévité des formes: de toutes les formes sont pour lui préférables celles-là mêmes qui ont le mieux survécu aux ravages du temps. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Le modèle de l'œuvre d'art: idéalisme* ou pragmatisme?, *La représentation. Actes du XVIIe Congrès de l'A.S.P.L.F.* (1980), Strasbourg, 1981, pp. 300-302.

56. PLATON, *Lois,* III, 700 b et suiv.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

semble ailleurs se laisser distraire par les danses de divertissement, voire par les danses acrobatiques[57]: elles rappellent, par leur caractère, les pratiques gymniques tellement honorées par le philosophe. Une autre catégorie de danses de caractère bachique, également pratiquées pour les convives dans les banquets, étaient particulièrement aptes à aviver l'orgie du *kômos*. Il s'agissait de danses conviviales que réprouvaient les sages et que les vases peints nous ont conservées en de multiples spécimens[58]. Elles étaient susceptibles de dégénérer en manifestations de bas niveau et leur caractère «politique», comme celui des danses pratiquées par les joueuses de flûte[59], à supposer qu'il existât, était déjà très atténué. Elles étaient censées être des *miméseis* de «corps laids» et constituaient une transition qualitative vers les danses orgiastiques proprement dites.

Ces dernières étaient accompagnées du *tympanon* et surtout de l'*aulos* qui, par l'émission de mélodies «de l'épouvante», causait la transe de la personne à qui elles étaient destinées. Dans l'*Héraklès* d'Euripide, Lyssa menace le héros de jouer sur l'*aulos* à son adresse un tel air d'effroi qui, en le mettant hors de lui, lui dictera des mouvements désordonnés, avant de le pousser à sa perte[60]. Il faut noter ici le rapport évident existant entre les danses orgiastiques déclenchées par le cri exaspéré et terrifant de l'*aulos* et la peur causée chez le possédé. Une explication de ce phénomène peut être donnée par le recours à un mysticisme hypothétique, notamment à une conception de participation: «L'essence même de la possession, la docilité à répondre à cet appel démoniaque et à l'invitation de cette danse de l'au-delà»[61], voilà ce qu'on trouve sous l'apparente folie du possédé. Pour Platon, le caractère terrible de la musique orgiastique aurait vraisemblablement conduit à la conception de l'existence d'une âme défaillante chez le possédé. Ce caractère, associé aux pratiques orgiastiques, aurait-il contribué à inspirer au philosophe son aversion pour l'*aulos*?

---

57. IDEM, *Euthyd.*, 294 e; *Banquet*, 190 a.
58. L. SÉCHAN, *op. cit.*, pp. 227; 242 et la n. 38.
59. PLATON, *Banquet*, 176 e.
60. EURIP., *Héraklès*, 891-895.
61. H. JEANMAIRE, Le Satyre et la Ménade..., p. 473.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Dans l'ensemble, Platon semble classer les danses en deux catégories, selon qu'elles sont décentes ou indécentes[62]. On serait tenté de l'admettre, mais en précisant qu'elles «relèvent d'un ordre de choses sur lequel le philosophe ne se sent pas une liberté complète d'expression»[63]. Si elles sont jugées négativement, ce n'est plus parce qu'elles font simplement appel à des *miméseis* de corps laids. «Il s'agit assurément de mimique, mais de mimique involontaire... Les danses de caractère orgiastique sont des danses de possédés»[64]. Elles appartiennent à un genre *non politique* qui échappe d'ailleurs à toute tentative de classification fixe. Comment les insérer positivement dans le système des danses que Platon s'est constitué? Il y aurait même une volonté, de sa part, à garder le silence sur cet ensemble de données se rapportant à un univers infernal qui exerce encore sur lui un attrait proche d'une crainte difficile à surmonter[65].

«Non politique» est une qualification qui, dans l'esprit de Platon, équivaut, avant la lettre, à la notion de «tabou», et peut être aussi appliquée à la musique envisagée au sens strict. Mais c'est à travers le traitement analytique qu'il fait subir à la notion de danse orgiastique qu'on trouve la clef appropriée pour décoder sa pensée sur les états orgiastiques entendus dans l'acception la plus vaste. Il leur reconnaît un statut «privilégié», parce qu'ils permettent aux fidèles de «participer» directement[66] de la divinité à laquelle ils se sont voués, et de vivre intensément sa présence. États limites, ils offrent une meilleure approche et une explication plus poussée du mécanisme et du fonctionnement des homologies musicales. Rationaliste convaincu, Platon aurait peut-être aimé s'en tenir aux seuls rapports, de style apollinien, existant entre le

62. C. RITTER, *Platos Gesetze. Darstellung des Inhalts. Kommentar zum griechischen Text*, Leipzig, Teubner, 1896, p. 210.

63. H. JEANMAIRE, Le Satyre et la Ménade..., p. 465.

64. *Ibid.*, p. 466.

65. EURIP., *Hipp.*, 143, où il est question des «Corybantes respectables» et où «respectables» est censé rendre hommage à ces divinités. Sur les danses des mystères chez Platon, cf. H. KOLLER, *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Bern, A. Francke, 1954, pp. 42 et suiv. Sur les danses orgiastiques, *ibid.*, pp. 126 et suiv.

66. E. MOUTSOPOULOS, *Sur la notion de «participation musicale...», loc. cit.*

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

fidèle et les divinités officiellement admises dans sa Cité. Il n'en fut pas capable et, s'il passe sous silence les rapports entre fidèles et divinités d'ordre bachique, voire infernal, c'est qu'il ne peut les rejeter totalement, et préfère se taire: «Quant au reste, je me tais», déclarait Iphigénie[67]. Omniprésence du mystère? Platon tiendrait-il, avant la lettre, un «pari pascalien»?

67. EURIP., *Iph. Taur.*, 179-184. Cf. *supra* et la n. 2.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

13.
RHÉTORIQUE ET SOPHISTIQUE ARTISTIQUES SELON PLATON

On a rarement autant insisté sur un passage de l'œuvre de Platon que sur celui de la *République,* aux termes duquel la Cité devrait couronner les poètes avant de les chasser[1]. Et pour cause. Si l'on a ressassé ce texte platonicien, c'est qu'il symbolise de la manière la plus absolue l'attitude du philosophe vis-à-vis de toute activité artistique. De toute évidence, Platon s'appuyait sur une tradition philosophique bien établie remontant à la critique acerbe d'Homère par Xénophane[2] qui reprochait, on le sait, au «poète éducateur de la Grèce»[3] d'avoir prêté aux divinités qu'il célébrait des qualités, mais aussi des défauts, qu'il empruntait aux humains[4]. Le penseur colophonien ne se privait pas d'introduire des analogies rigoureuses dans un domaine où régnait le relativisme, en prétendant que, toute proportion gardée, les divinités des Éthiopiens devraient être représentées sous des traits négroïdes[5], ce qui, d'ailleurs correspond à la

---

1. Cf. *République,* III, 398 a: ἀποπέμποιμεν... ἐρίῳ στέψαντες.

2. Cf. XÉNOPHANE, fr. 14 (D.-K.[16]).

3. Cf. *Rép.*, X, 606 e: τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητής. De là, à conclure que cette conjecture était une pure affirmation, il n'y avait qu'un pas à faire; il suffisait de supprimer la conjonction ὡς. De même, plus tard on est passé d'un postulat à une constatation à propos de la culture parallèle de l'esprit et du corps: «*ut sit* mens sana in corpore sano»; il a suffi de supprimer la conjonction et le subjonctif.

4. Cf. par ex. A. KÉLESSIDOU, *La purification du divin chez Xénophane,* Athènes, 1969, p. 62.

5. Cf. XÉNOPH., fr. 16 (D.-K.[16]).

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

réalité[6]; et celles des animaux, sous des traits conformes à leurs natures respectives[7]. Ce relativisme intransigeant de Xénophane recouvre, en effet, une thèse absolutiste face à la réalité transcendante dans ses rapports avec ce que Jung a nommé «l'inconscient collectif». C'est donc dans le sillage de Xénophane que Platon se place lorsqu'il reproche aux poètes, Homère en tête, mais surtout aux Tragiques[8], ainsi qu'on le verra[9], de faire preuve d'impiété à l'endroit d'idées religieuses reçues. La religion grecque n'avait certes jamais instauré de dogme inamovible[10]; mais de là à prétendre que la licence poétique était applicable à la transcendance semblait inadmissible à Platon.

Chasser les poètes, les artistes en général, de la Cité, devenait, dès lors, chose envisageable; les couronner au préalable, voilà qui paraîtrait paradoxal si l'on feignait d'ignorer la position de Platon à l'endroit de l'art: elle est condensée dans un passage révélateur du *Politique* où il est dit que, privée d'art, la vie, déjà difficile à parcourir, deviendrait invivable[11]. Cette expression, devenue depuis proverbiale, exposée dans l'un de ses derniers dialogues, Platon, l'avait déjà utilisée sous une forme quasiment identique dans l'un de ses dialogues de jeunesse, l'*Apologie de Socrate,* où, censé s'adresser à ses juges, le Maître soutenait qu'une vie privée de questionnement (philosophique) serait invivable[12]. La même expression est ainsi reprise à plusieurs années d'intervalle, ce qui prouve

---

6. Cf. par ex. G. GERSTER, *Kirchen im Fels. Entdeckungen in Äthiopien,* 2e éd. augm., Zürich, Atlantis, 1972, pp. 41; 70-71; 75; 82-83; 98; 108-112; 120-124; 130; 146; 152-158.

7. Cf. XÉNOPH., fr. 16 (D.-K.[16]).

8. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La philosophie de la musique dans la dramaturgie antique. Formation et structure,* Athènes, Hermès, 1975, p. 96 et la n. 4; IDEM, La transstructuration du mythe dans la tragédie, *L'héritage du monde grec,* Paris-Bruxelles, Vrin-Ousia, 1989 (Cahiers de Philosophie Ancienne, n° 7), pp. 31-44 et *Du banal au merveilleux. Mélanges L. Jerphagnon, Les Cahiers de Fontenay,* nos 55-57, Déc. 1989, E.N.S., Fontenay / Saint Cloud, pp. 179-188.

9. Cf. *infra,* et les notes 32 et 33.

10. Cf. F. ROBERT, Compte rendu de E. MOUTSOPOULOS, *La philosophie de la musique...*, *Revue des Études Grecques,* 91, 1978, pp. 228-229.

11. Cf. *Politique,* 299 e: ὥστε ὁ βίος, ὢν καὶ νῦν χαλεπός,... ἀβίωτος γίγνοιτ' ἂν τὸ παράπαν.

12. Cf. *Apologie,* 38 a: ὁ δ' ἀνεξέταστος βίος... οὐ βιωτός.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

l'homologie des objets respectifs à propos desquels elle est utilisée. «Homologie» est, assurément, une piètre qualification appliquée à une quasi-identité. Art et philosophie forment un binôme qui exprime la même fonction vitale de l'esprit. Le démon de Socrate lui aurait dicté d'œuvrer en matière de philosophie en faisant de la musique[13], et cet impératif rejoint l'exigence qui veut que la philosophie soit musique suprême[14]. Pour Platon, il existe un art authentique qui fait pendant à l'art rhétorique et sophistique, qui est reconnu l'art par excellence, aucun autre art ne pouvant représenter plus qu'un semblant de création. Le critère d'authenticité correspondrait alors, chez les artistes, au souci de libérer et de préserver l'œuvre d'art de toute soumission au faux postulat de recours à une altération formelle qui favoriserait une vraisemblance fugitive et relative au lieu de soutenir la recherche d'une rigidité formelle propre à investir une vérité unique[15].

Le sophiste Gorgias avait déjà allégué, aux termes d'une esthétique qualifiée de sophistique suprême[16], que les artistes devraient sacrifier les analogies de leurs œuvres au «point de vue» selon lequel elles devaient être contemplées, en tenant compte des rapports déformés entre leurs différentes parties constitutives, afin de «sauver les apparences», Platon se ralliera ultérieurement à cette conception, dans un contexte différent, il est vrai[17]. L'enseignement de Gorgias fut l'aboutissement de considérations théoriques inspirées de pratiques artistiques très répandues qui favorisèrent la création de véritables chefs d'œuvre. La splendeur et l'originalité du Parthénon n'étaient-elles pas le résultat de l'accumulation de ces raffinements illusionnistes sous forme de corrections d'illusions d'optique possibles[18]? Forts de telles créations,

---

13. Cf. *Phédon*, 60 e: μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου.

14. Cf. *ibid.*, 61 a: ὡς φιλοσοφίας οὔσης μεγίστης μουσικῆς.

15. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Plato's Ontology of Art, *Diotima*, 2, 1974, pp. 7-17.

16. Cf. P.-M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps (arts plastiques)*, Paris, Alcan, 1933, chap. «Prestiges», notamment p. 30 et la n. 2. Cf. *Sophiste*, 235 e - 236 a.

17. Cf. *Timée*, 38 c - 39 e; cf. PROCLUS, *Hyp. astr. pos.*, 140, 21 Manitius: σῴζειν τὰ φαινόμενα; cf. E. MOUTSOPOULOS, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 134 et la n. 19.

18. Cf. P.A. MICHELIS, Refinements in Architecture, *Journal of the American Archit. C.*, 14/1, pp. 19-43.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

certains artistes se réclamaient de théories analogues préconisant la déformation pure et simple des statues. Architecture et sculpture étaient ainsi portées aux premiers rangs de l'actualité artistique. Mais qu'en était-il de la peinture, de la «grande» peinture, bien entendu, et de la peinture sur vases? Et que dire de la poésie qui, tout naturellement, persistait dans la tradition inaugurée par Homère, pour les besoins de la cause de la tragédie? Quant à la musique et à l'orchestique, arts sublimes entre tous, n'étaient-elles pas aptes, de par leurs natures respectives, à encourager et à renforcer les tendances à l'altération, véhiculées par les artistes voués à leur service?

Attentif aux exigences de son temps, Platon ne demeura pas insensible à ces diverses pratiques. Ses dialogues fourmillent littéralement de réactions, citées à titre d'exemples, aux sophismes artistiques les plus répandus dans l'univers culturel de ses contemporains. Aux *illusions artistiques,* vint s'ajouter l'*accélération de l'histoire de l'art.* Nos archéologues sont aujourd'hui à même de dater à un semestre près la création d'une œuvre d'art précise qui remonte à cette époque, par la seule prise en considération de l'évolution des styles à l'intérieur d'un domaine artistique. Il n'était pas possible que Platon admît ou même tolérât pareille «frivolité», lui qui vantait l'art égyptien en raison de sa stabilité stylistique[19]. Une troisième raison suffirait à elle seule au philosophe pour qu'il rejette l'art de son temps: le recours des artistes à un mélange inconsidéré des genres et des styles classiques. Ni plus ni moins, Platon déplore qu'au lieu de respecter les formes, ses contemporains avaient ramené «le tout au tout»[20], formule qui sera reprise beaucoup plus tard par Proclus pour être appliquée, au niveau ontologique, à la coexistence des éléments des êtres[21]. Enfin, Platon s'insurge contre l'idée que le grand public ose, en matière d'art, se

---

19. Cf. *Lois,* VII, 799 a; cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon,* 2e éd., Paris, P.U.F., 1989, p. 131.

20. Cf. *Lois,* III, 700 d: πάντα εἰς πάντα συναγαγόντες.

21. Cf. PROCLUS, *Éléments de théologie,* 103, p. 92, 13 Dodds: πάντα ἐν πᾶσιν; *In Parmen.,* 753, 5-7 Cousin: πάντα εἶναι πάντα. Par contre, cf. *ibid.,* 750, 1 Cousin: οὐδέν ἐστιν ἐν οὐδενί. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Les structures de l'imaginaire...,* p. 19 et la n. 22.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

substituer aux ἐπαΐοντες[22], en se fondant sur la différence que Socrate avait introduite dans ses propres œuvres de jeunesse. Pour lui, les κομψοί[23] et les ἔμφρονες[24] peuvent seuls juger avec raison, μετὰ λόγου[25], pourquoi une œuvre d'art vaut d'être prisée ou rejetée. Notons qu'à son époque, plus que jamais, les artistes avaient pris la fâcheuse habitude de flatter, les goûts du grand public, le substituant à leurs juges naturels par excellence: les critiques d'art avertis, et établissant ainsi une véritable «théâtrocratie»[26]. Platon avait, par conséquent, au moins *quatre* raisons de fulminer contre la décadence de l'art de ses contemporains, semblable à celle de la pensée, qu'il avait dénoncée à plusieurs reprises à propos de la sophistique[27], fondement de la rhétorique, elle-même art d'épater et non point de persuader. On les étudiera tour à tour dans ce qui suit.

1. Un art illusoire. Platon dépeint dans le *Sophiste,* sous des couleurs sombres, les artifices auxquels les créateurs de son temps faisaient appel, comme l'utilisation de la perspective et de la peinture en trompe-l'œil, ou la reproduction des illusions optiques: l'illusion, par exemple, d'une rame «brisée» à moitié immergée dans l'eau[28]. Dans le même esprit, il avait déjà critiqué, dans la *République,* l'usage, par les musiciens, de tout un arsenal d'artifices, source d'illusions auditives à l'adresse de leur public: des rames encore, mais cette fois pour en suggérer le bruissement à l'instant où, obéissant au mouvement rythmé des rameurs, elles frappent la surface de la mer[29]; ou encore divers bruits, destinés à renforcer

---

22. Cf. déjà *Criton,* 47 b - 48 a.
23. Cf. *Théétète,* 156 a.
24. Cf. *Timée,* 80 b.
25. Cf. *République,* IV, 442 c.
26. Cf. *Lois,* III, 700 e - 701 b.
27. Cf. *Apol.,* 23 d; *Protag.,* 353 c - 358 c; *Lois,* I, 633 e.
28. Cf. *République,* X, 602 b-d. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Du fondement ontologique de l'art dans le «Sophiste» de Platon, *Athéna,* 62, 1958, pp. 369-378; et IDEM, *Questionnements philosophiques,* t. 3, *Récurrences et restructurations,* Athènes, Éditions de l'Université, 1978, pp. 68-76, notamment p. 70.
29. Cf. *République,* III, 397 a-b; cf. E. MOUTSOPOULOS, *La philosophie de la musique...,* p. 103 et la n. 11.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

l'illusion créée par les sons musicaux, mais qui, en réalité, masquaient l'essentiel de la présence de la musique proprement dite: bruits de tonnerre, rugissements de fauves, sans compter nombre de détails rehaussant l'effet de ces artifices et qui, de prime abord, acquéraient une importance capitale[30]. Ils n'étaient, pour Platon qui les condamne sans appel, que des moyens employés «pour épater le bourgeois», comme on dirait vulgairement de nos jours[31].

2. Un art impur. C'est dans ce même contexte que Platon condamne aussi les inventions techniques rendant possible l'exécution, avec plus de vraisemblance et de virtuosité que de vérité et d'authenticité, des œuvres susceptibles non pas d'exprimer des idées, mais de caresser seulement les sens des contemplateurs induits en erreur, voire exposés à des malentendus, quelquefois à des troubles de la personnalité. Euripide avait, certes, marqué le point de départ d'une série d'innovations poétiques et musicales[32]. Elles avaient frappé le jeune Platon qui s'en souviendra plus tard avec dédain[33]. D'autres musiciens, virtuoses ceux-là, avaient apporté des perfectionnements astucieux à leurs instruments, tel l'aulète Pronomos de Thèbes[34] qui aurait ajouté à son double aulos des viroles mobiles modifiant; pire, altérant la hauteur et la qualité des sons normalement émis: altération qui détruisait la pureté des *harmonies,* au sens antique du terme, c'est-à-dire entendues comme des modèles d'expression. Dans le *Philèbe,* Platon optera définitivement pour l'art abstrait qui utilise des formes géométriques pures, et rejette les complications de l'art figuratif[36]. Aristote procédera plus tard à l'énumération

---

30. Cf. *Rép.,* III, 396 e.

31. Cf. P.-M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps..., loc. cit.*; IDEM, Platon et la musique de son temps, *Revue Internationale de Philosophie,* n° 32, 1955/2, pp. 276 et suiv.

32. Cf. J. ESTÈVE, *Les innovations musicales dans la tragédie grecque à l'époque d'Euripide,* Nîmes, 1902; E. MOUTSOPOULOS, *La philosophie de la musique...,* pp. 96, et IDEM, Musique tragique, mais laquelle?, *Pallas, Revue d'Études Antiques* (Toulouse), 38, 1992 pp. 109-115.

33. Cf. par ex. *supra,* et la n. 28.

34. Cf. P.-M. SCHUHL, Platon et la musique, *loc. cit.*; Cf. *Pauly's R.E.,* art. Pronomos.

35. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon,* pp. 69-70.

36. Cf. *Philèbe,* 51 b-d.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

quasi exhaustive des figures rhétoriques[37], envisagées sous forme d'expédients permettant aux rhéteurs de renforcer et de mieux étoffer leurs argumentations, au même titre qu'il avait énuméré les diverses sortes de sophismes, pour les rejeter[38], et dénombré les figures syllogistiques[39]. Figures rhétoriques et figures sophistiques (on parlera même plus tard de figures orchestiques[40]) ne sont en définitive que des artifices développés dans le discours et dans l'art, codifiables pour servir, à leur tour, de modèles: artifices qui faussent l'authenticité de l'expression au niveau de la communication des consciences et substituent au vrai le suggestif et le plaisant.

3. Un art fluide. Que certaines formes musicales anciennes aient été qualifiées au départ de *nomoi,* littéralement de «lois»[41], prouvait leur caractère initialement inaltérable. Il y a lieu de rapprocher de cette idée celle que Platon avance au début de ses *Lois,* et selon laquelle la législation, d'abord orale, aurait été chantée afin de ne point varier, avant d'être fixée par écrit[42]. Le philosophe déplore la dégénérescence de l'art de ses contemporains, au point que genres et formes se soient mélangés, puis abolis. De plus, la disparition de ces modèles stables aurait entraîné l'instauration de nouveaux modèles de valeur passagère et inacceptables en soi, mais tolérés par certains dans des conditions uniques, bien qu'incapables de servir de moule à de nouvelles formes, ne serait-ce que par étapes. D'où la fluidité de l'art, sans cesse remodelé, donc insaisissable parce qu'imprécis. Dès lors, comment Platon ne se souviendrait-il pas de la leçon de Damon dont il cite *in extenso* de nombreux passages[43], et qui autorise à condamner tout changement

---

37. Cf. ARISTOTE, *Rhétorique,* B23, 1400 a 4 et suiv.

38. Cf. *Réfut. soph.,* 2, 165 a 39 et suiv.; cf. E. MOUTSOPOULOS, Sophistique et argumentations de la liberté humaine dans les sociétés contemporaines, *Persuasione e libertà nel mondo contemporaneo,* Palermo, Manfredi, 1979, pp. 11-17.

39. Cf. *Pr. anal.,* A4, 25 b 27 et suiv.

40. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon,* p. 135. Cf. PLATON, *Lois,* VII, 816 a: μίμησις... σχήμασι γενομένη τὴν ὀρχηστικὴν ἐξειργάσατο τέχνην.

41. Cf. *ibid.,* III, 700 b; *La musique dans l'œuvre de Platon,* p. 274.

42. Cf. *Lois,* I, 637 b et suiv.

43. Cf. *République,* III, 399 e et suiv., notamment IV, 424 c (=DAMON, fr. 14

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

en matière de musique et d'art en général, changement qui doit, à coup sûr, entraîner la chute des constitutions les plus solides des divers états[44]? Genres et formes artistiques devront donc fonctionner à titre de lois et inspirer le respect. L'autoritarisme platonicien de la *République* évoluera, dans les *Lois,* en positivisme pragmatiste, voire en «darwinisme» esthétique: seules seront reconnues les formes qui, par leur stabilité, auront bravé et vaincu le temps; toutes les autres seront bannies.

4. Un art d'inspiration populiste. L'art de divertir les foules, celui aussi de les haranguer, est un savoir qui va à l'encontre de la vérité, si les citoyens ne sont estimés qu'en tant que proies faciles à mystifier, parce qu'avides de nouveauté, et sensibles à la flatterie. Les artifices de la sophistique, de la rhétorique et de l'art, bien que subsumables sous des catégories générales, sont, en fait, innombrables et adaptables à des situations dans chaque cas particulières et uniques. Cette évaluation, admet la condamnation de toute œuvre d'art qui ne vise pas, outre le plaisir esthétique, au maintien des règles de la raison et n'assume pas une fonction éducative du citoyen-contemplateur. Or Platon constate que ses contemporains font fi de ces préceptes pour n'user que de flatterie vis-à-vis des foules. Ils n'éduquent pas, ils inculquent et finalement dictent à leur public leurs propres préférences[45]. Ils lui offrent, sous des formes qui lui agréent, des principes utiles à leurs commanditaires, dont ils se font les véhicules volontaires ou involontaires.

Néanmoins, et n'en déplaise à notre philosophe, c'est la même méthode qu'il préconise, à des fins éducatives, certes, dès le livre I des *Lois*[46]. Le bien, précise-t-il, sera suggéré aux jeunes (autant dire aux ἄφρονες et aux ἰδιῶται)[47] par l'entremise de l'agréable, notamment grâce à l'insouciance apparente de ceux qui participent au jeu[48]. Quoi qu'il en

---

Lassere, p. 77): οὐδαμοῦ γὰρ κινοῦνται μουσικοὶ νόμοι ἄνευ πολιτικῶν νόμων τῶν μεγίστων.

44. Cf. *ibid.*, III, 402 b-c.
45. Cf. *Lois,* III, 700 c-d.
46. Cf. *ibid.*, I, 637 b.
47. Cf. *supra,* et les notes 23 et 24.
48. Cf. *supra,* et la n. 46.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

soit, et malgré cette contradiction flagrante qui, au fond, n'en est pas une, car il ne fait qu'appliquer une méthode, dont il ne connaît que trop l'efficacité, à une fin qu'il juge extrêmement louable, Platon (qui sait profiter des principes que lui-même critique) met l'accent sur la nécessité d'un art qui va à l'encontre des finalités de la rhétorique et de la sophistique, sans dédaigner pour autant leurs procédés, efficaces s'ils sont utilisés par des éducateurs bien intentionnés sachant discerner le pernicieux du salutaire. Un tel art répond à la nécessité d'une vie agrémentée par la création et la jouissance artistiques[49], mais aussi au besoin d'une vie conforme au vrai et au bien. En grand artiste, et bien avant Épicure[50], Platon établit les règles d'un véritable «art de vivre» garanti par une canonique[51] fondée sur la raison.

---

49. Cf. *supra*, et la n. 11.

50. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'«art de vivre» selon Épicure: *petteia* et *kairos* *Philosophia*, 27-28, 1997-1998, pp. 192-203

51. Cf. *Epicurea* (Usener), pp. 177 et suiv.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

14.
LA CONCEPTION DE LA VIOLENCE CHEZ PLATON

---

1. Introduction. La violence serait, selon Vladimir Jankélévitch[1], non seulement «une force faible», mais encore, et dans un esprit moins apparemment contradictoire, une attitude opposée à la douceur comme la force s'oppose à la faiblesse[2]. Sur des registres différents, du point de vue de la qualité autant que de l'intensité[3], la violence et la douceur sont des degrés extrapolés et des exaspérations respectives de la force et de la faiblesse. On rejoint par là, en la dépassant toutefois, cette contradiction apparente de la définition initiale de la violence, soit: «une force faible». À l'évidence, «la violence s'oppose si peu à la faiblesse que la faiblesse n'a souvent pas d'autre symptôme que la violence; faible et brutale, parce que faible précisément»[4].

À partir d'un certain nombre d'aspects particuliers exposés dans ce qui suit, on essaiera de faire ressortir ce caractère fonctionnel de la violence. Ce qui est violent semble aller à l'encontre de ce qui est gracieux et élégant[5], de ce qui se déploie selon un mouvement prévisible et assuré; brusque et brutale parce qu'en défaut d'assurance

---

1. Cf. V. Jankélévitch, *Le pur et l'impur,* Paris, Flammarion, 1960, p. 169.

2. Cf. *ibid.*

3. Cette double différence est un caractère commun à maintes oppositions. Cf. E. Moutsopoulos, Maturation et corruption. La notion de kairos, *Kairos. La mise et l'enjeu,* Paris, Vrin, 1991, pp. 20-31, notamment pp. 28-29.

4. Cf. V. Jankélévitch, *loc. cit.*

5. Cf. E. Moutsopoulos, *loc. cit.*

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

et de continuité, la violence manque d'élégance et de grâce prévisibles. Elle s'insère dans l'univers platonicien pour entamer une scission effective à l'intérieur d'une continuité débile jalonnée de scissions virtuelles à peine dissimulées, et pour rendre évidente une discontinuité fondamentale que recouvrait une continuité apparente. D'où le caractère kairique de la violence; d'où aussi la kairicité des conditions dans lesquelles elle s'exerce[6]. Ces qualifications acquièrent une acuité plus grande dans les divers domaines où la notion de violence fait irruption dans l'œuvre de Platon. Il serait utile et opportun d'en souligner l'importance dans trois domaines principaux: *cosmologique, épistémologique* et *politique.*

2. La violence cosmologique. Que l'harmonie ontologiquement sous-jacente à l'âme du monde dont la genèse est suivie et la structure décrite dans le récit de la création, établi dans le *Timée*[7], ne soit que quasiment parfaite, cela est compréhensible; elle ne constitue, en fait, qu'une réplique du modèle intelligible éternel d'harmonie que le démiurge ne cesse pourtant de fixer du regard tout au long du processus de la création[8]. Une perfection manquée[9] se situe, du point de vue ontologique, au départ d'une précarité de la réalité du monde et d'une fissure dans la continuité de son existence, alternativement occultée et révélée. Cette dialectique qui en masque une autre, celle de la destruction du monde et du rétablissement de son existence, est mise en évidence dans le mythe du *Politique*[10]. Aux termes de ce mythe qui, plus qu'à la morale, se réfère à la philosophie de l'histoire, l'univers, sous forme d'une sphère armillaire représentant une masse énorme suspendue à un fil imaginaire extrêmement fin et long, effectue, à cause de son poids et des traits caractéristiques de ce fil, un mouvement rotatif très lent, dont la durée

---

6. Cf. *ibid.*

7. Cf. *Timée,* 28 a et suiv.; E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon,* 2e éd., Paris, P.U.F., 1989, p. 354 et la n. 2.

8. Cf. *Timée,* 28 a-b; 29 a; 30 a et suiv.

9. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique...,* pp. 374 et suiv.

10. Cf. *Politique,* 263 c et suiv. Cf. P.-M. SCHUHL, Sur le mythe du «Politique», *Rev. de Métaph. et de Morale,* 1932.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

est difficilement calculable, mais qui s'élève *grosso modo* à dix mille ans. À la fin de cette période, et en raison de la torsion exagérée du fil, la rotation de la sphère s'arrête. Puis, tendu à l'extrême comme un véritable ressort, le fil se détord en sens inverse. Le processus de la rotation décrite ne diffère guère de celui du mouvement d'un pendule, et l'alternance des mouvements contraires n'est pas sans rappeler celle des forces: attractive de *philotès* et répulsive de *neikos,* chez Empédocle[11], mais aussi les phases alternantes du processus «respiratoire» de l'univers cosmique et humain[12], à l'instar de celles du processus dialectique du schème *hybris-tisis* illustré par Anaximandre, Hérodote et les Tragiques[13]. L'image de la sphère en rotation est néanmoins plus conforme à l'idée de l'univers sphérique en mouvement, donc plus apte à représenter le mouvement historique universel.

Il faudra tenir compte ici de l'égalité des périodes de rotation de la sphère de l'univers. Elle permet de qualifier de «cyclique»[14] le modèle du temps historique chez Platon et, à ce titre, de l'envisager en tant que préfiguration du modèle du temps historique des Stoïciens[15], qualifié, lui aussi, de «cyclique». Toutefois, c'est grâce à une extrapolation que le qualificatif de «cyclique» a été attribué au temps historique par «les Grecs» dans leur ensemble, et ce par opposition au modèle de la progression des hypostases dans le système plotinien[16]. Il convient, par ailleurs, de préciser le moment kairique de repos qui, dans le processus

---

11. Cf. EMPÉDOCLE, fr. 17 (D.-K.[16], I, 315, 16 - 316, 13); cf. A. DIÈS, Notice à l'éd. du *Politique,* Paris, Les Belles Lettres, 1950, VII-LXV, notamment pp. XXX-XLI.

12. Cf. K. DUNLAP, Time and Rhythm, *Psychol. Bulletin,* 13, 1916, pp. 206-207; A. FESSARD, Les rythmes nouveaux et les oscillations de la relaxation, *L'Année Psychologique,* 32, 1931, pp. 49-117; E. MOUTSOPOULOS, *Phénoménologie des plaisirs,* Athènes, Éd. de l'Université, (1967) 1981, pp. 5-6.

13. Cf. IDEM, Structure et valeurs de l'historicité humaine dans quelques aspects de la poésie épique, didactique et tragique grecque, *Diotima,* 7, 1979, pp. 142-146; Déviation temporelle ou kairique?, *ibid.,* pp. 129-131.

14. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps,* Paris, Vrin, 1953, pp. 43 et suiv.

15. Cf. *ibid.,* pp. 15 et suiv.

16. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Modèles historiques et modèles culturels, *Humanitas,* 22, 1981, pp. 19-23, et *Diotima,* 25, 1997, pp. 143-147.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

suggéré par le mythe du *Politique* platonicien, sert à la fois de coupure et de trait d'union à deux rotations consécutives de la sphère de l'univers. Ce moment, si kairique qu'il soit, loin d'être simple, se décompose en plusieurs phases, aussi significatives les unes que les autres. *D'abord,* en une phase de ralentissement progressif du mouvement rotatif dont la vitesse s'annule en fin de parcours, ralentissement qui est également attesté à propos du mouvement du son à l'intérieur du corps humain, dans le *Timée*[17]. Mais l'analogie s'arrête là, car les mouvements respectifs ainsi que les causes de leur ralentissement demeurent de nature différente dans chacun des cas envisagés. *Ensuite,* en une phase vraiment décisive où tout mouvement cesse; en une phase, pour ainsi dire, d'équilibre instable entre l'inertie de la sphère, due à sa vitesse de rotation initialement acquise, et à la force accumulée par la torsion du fil de suspension, qui agit comme un ressort au cours de la phase suivante. *Enfin,* en une phase qui commence dès que cette force s'actualise et se manifeste par un mouvement accéléré de la sphère, en sens inverse: mouvement dont la vitesse se stabilise par la suite, jusqu'au moment où elle décroîtra à son tour.

Poussons encore cette analyse en étudiant de plus près la deuxième phase, kairique et cruciale par excellence, du moment global au cours duquel a lieu cette série de changements. Il est heureux que l'alternance des sens de la rotation de l'univers se produise moyennant un ralentissement de sa vitesse. Alors que, dans ces conditions, l'arrêt de la rotation n'est pas sans produire des effets graves, ils le seraient encore davantage, au point d'affecter la constitution même de la sphère, si l'arrêt était prompt, direct et brutal, sans l'entremise de la phase de ralentissement. Ces effets, encore qu'atténués, témoignent donc d'une violence produite, certes, au niveau de l'univers, mais qui, vu son caractère affaibli, n'affecte que l'élément humain et les traces de son activité, culturelle et autre: «une secousse violente marque d'abord ce passage d'un sens à l'autre, et fait ravage parmi les vivants de toutes les espèces. Puis la marche des âges s'arrête, pour repartir dans un sens contraire à celui qu'elle suivait»[18]. On a affaire à un «changement»

---

17. Cf. *Timée,* 80 a-b; cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique...,* pp. 39-42.

18. Cf. *Politique,* 270 b-c; E. MOUTSOPOULOS, Déviation temporelle ou kairique?, *Kairos. La mise et l'enjeu,* pp. 129-131.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

(*métabolè*) qui est, somme toute, un «demi tour», un «tournant» (*tropè*), disons plutôt un bouleversement[19]: une secousse séismique, littéralement une «catastrophe» qui anéantit jusqu'aux êtres vivants. Comment, dans ces conditions, ne pas imaginer l'ampleur de la destruction, à l'image des scènes «d'apocalypse» (que révèlent certaines littératures contemporaines de «science fiction», sous les noms d'«hiver nucléaire» et autres), et de scènes authentiquement historiques, tels les désastres qui ont marqué la fin de la deuxième guerre mondiale?

Pour Platon, les ruines accumulées sont des témoignages matériels et culturels de l'existence révolue des sociétés humaines, qui prolongent cette existence. Dans le cas présent, ce n'est pas l'activité humaine qui déclenche des fléaux, expressions de la violence inhérente à la nature harmonico-rythmique de l'univers, comme le néant dans l'être ou le ver dans le fruit[20]; ce n'est pas non plus la dialectique du schème *hybris-tisis* qui y trouve une excellente application. Il est même impensable qu'il s'agisse d'une sanction égale à celle du châtiment biblique infligé par la transcendance aux habitants impies de Sodome et de Gomorrhe[21]. Sans nul doute, l'homme a sa part de responsabilité dans nombre de désastres historiques; mais cette responsabilité ne revêt jamais la forme d'un péché appelant une expiation. Dans ce contexte la violence cosmologique apparaîtrait comme le résultat direct de la perfection incomplète de l'univers. Certes, d'après le *Timée,* en créant l'univers sphérique le démiurge le rendit «le plus parfait de tous, semblable par excellence à soi-même»[22]. Or cette perfection n'est que relative, puisque l'univers qu'elle qualifie n'est que le plus parfait parmi «tous» les autres univers possibles, et non point parfait en soi: il est donc perméable au mal, et peut même l'engendrer. Le néoplatonisme[23] reprendra cette idée pour l'élaborer. Manifestation du mal, la violence est, au niveau de la

---

19. Cf. A. DIÈS, Notice, éd. du Politique, Paris, Les Belles Lettres, 1950, p. XXXV.
20. Cf. J.-P. SARTRE, *L'être et le néant,* Paris, Gallimard, 1943, pp. 46-47.
21. Cf. *Genèse,* 18, 1 et suiv.; 19, 1, et suiv.
22. Cf. *Timée,* 33 b.
23. Cf. A. MANOS, *L'ontologie de la passion dans l'œuvre de Plotin. Le problème du mal* (en grec), Athènes, 1990 (Publications de la Soc. Hellénique d'Études Philosophiques, Série «Recherches», n° 6), pp. 28 et suiv.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

cosmologie platonicienne, le résultat inéluctable de la nature de l'univers. Que l'être humain en fasse les frais, cela est indépendant de sa vie sociale et culturelle propre incrustée dans le devenir cosmique et soumise à son action.

3. La violence épistémologique. La violence épistémologique et la place qu'elle occupe chez Platon peuvent être entrevues de deux manières. La première est centrée sur l'ascension dialectique de la pensée vers la connaissance du vrai. Il est question, en fait, d'une remontée pénible, par étapes, vers la source lumineuse et irradiante de la vérité. L'allégorie dite «de la caverne», par laquelle débute le livre VII de la *République*[24], caverne dont la seule visite de la grotte dite «l'oreille du tyran Denys», à Syracuse, a pu inspirer Platon, donne une idée approximative, et plus qu'explicite sur ce point: ayant franchi les diverses étapes de sa lutte contre les ombres que depuis son plus jeune âge il tenait pour des réalités, et arrivé à l'ouverture même de la caverne, le prisonnier libéré souffre de l'éclat de la source de la vérité. L'irruption de la lumière intense dans son système visuel lui cause un mal violent dont il ne se remet que progressivement[25]. Son éblouissement diminue au fur et à mesure que sa vue s'habitue à la contemplation de la lumière du vrai. À la violence que l'esclave libéré a lui-même exercé sur sa condition épistémologique première succède la violence sur lui exercée par sa propre découverte. Cette phase dialectique ascendante est suivie, on le sait, d'une phase descendante marquée, elle, par son désir de rejoindre ses anciens compagnons pour leur révéler la réalité qu'il vient de découvrir: nouvelle violence qu'il inflige à sa propre condition et à la leur, égale en tout à l'*hybris* que fut la série des bienfaits que jadis Prométhée prodigua aux hommes[26]. Tel un héros de tragédie, l'ancien esclave retourne dans les profondeurs de la caverne afin de réveiller ses compagnons de leur torpeur «dogmatique», et de les faire profiter de son expérience, en leur offrant la possibilité d'accéder, eux aussi, à l'état de

---

24. Cf. *République,* VII, 514 a et suiv.

25. Cf. *ibid.,* VII, 516 e.

26. Cf. ESCHYLE, *Prométhée,* vv. 234-241; PLAT., *Protagoras,* 320 b et suiv.; cf. A. THIVEL, Prométhée, personnage romantique, *Diotima,* 22, 1994, pp. 14-27.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

connaissance du vrai. À cette nouvelle violence répond la violence de ses compagnons qui ne trouvent d'autre solution pour demeurer dans leur condition de fausse béatitude que de le mettre à mort: allusion transparente à la condamnation de Socrate par la démocratie athénienne renaissante, mais qui reflète aussi toutes sortes de situations. Cette quadruple dialectique de la violence épistémologique qui se répète constamment au niveau historique, ainsi qu'en témoignent les destinées des Giordano Bruno et des Galilée de tous les temps, relève sans nul doute du tragique.

La deuxième façon, pour Platon, de concevoir la violence épistémologique tient du dramatique[27], sinon du comique: elle a pour effet la distortion que sophistes et artistes font subir à la vérité, souvent en vain; d'où l'incertitude des diverses situations que Platon stigmatise en les ridiculisant[28]. La violence sophistique consiste, au départ, en l'adoption d'une attitude favorable au renversement d'une structure dianoétique, puis à sa restructuration sous un aspect vraisemblable, donc acceptable de prime abord, mais en réalité partiellement ou totalement faux. Aristote envisagera cette violation de la rectitude épistémologique sous deux formes: une forme involontaire, le paralogisme[29], vue sous le signe de l'erroné[30]; et une forme qui tient de l'intentionnel, le sophisme[31], envisagée sous le signe du faux et du mensonger, et construite *punctum contra punctum* par rapport au correct[32]. Chez Platon, une telle subtilité de distinctions n'est encore qu'implicite et sous-jacente, et les diverses formes du viol de la rectitude se réduisent à une seule catégorie, celle

---

27. Sur les catégories du tragique et du dramatique, cf. E. MOUTSOPOULOS, *Les catégories esthétiques. Introduction à l'axiologie de l'objet esthétique*, 2e éd. illustrée, Athènes, Arsénidès, 1996, pp. 53-63; IDEM, Kairos et histoire, *Actes de l'Académie d'Athènes*, 1984, pp. 532-553.

28. Pour ce qui est des Sophistes, cf. par ex. *Protag.*, 316 d; *Gorgias*, 459 a-c; 463 b; *Théét.*, 154 e; *Soph.*, 244 e; pour ce qui est des artistes, cf. *Rép.*, X, 596 d-e; 597 a et suiv.; 601 d et suiv.; *Soph.*, 234 b - 235 b; 236 e; 241 b.

29. Cf. ARIST., *Topiques*, A 1, 101 a 17; *Réfut. Soph.*, 4, 166 b 20; 5, 168 a 16.

30. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La pensée et l'erreur*, Athènes, Hermès, 1961, pp. 37-52.

31. Cf. ARIST., *Topiques*, H 11, 162 a 16.

32. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Vers un élargissement du concept de vérité: le presque-vrai, *Annales de la Fac. des Lettres et Sc. Humaines d'Aix*, 40, 1996, pp. 189-196.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

du renversement des arguments, à savoir que l'argument le moins fort est présenté comme le bon, et *vice-versa*[33]. Obsédé par le désir de convaincre, le sophiste est toujours coupable d'avoir péché soit par excès soit par omission. Pour lui, tous les moyens sont bons pour convaincre son interlocuteur, et toujours dans un but intéressé[34]. Bien que violant le réel et le vrai, le sophiste défendra sa cause jusqu'au bout, n'y renonçant qu'une fois confondu[35]. C'est le cas typique de la plupart des dialogues de jeunesse de Platon, dits socratiques, dits aussi aporétiques[36], où Socrate démontre au personnage qu'il harcèle que le principe même de son argumentation est faux parce qu'il altère visiblement la vérité. Dialogue plus ou moins tardif, le *Théétète* se rattache à ces dialogues. Néanmoins, bien que se terminant, lui aussi, sur une aporie, il n'en est pas moins une véritable critique de la raison pure avant la lettre, élaborée dès l'antiquité[37], et où le rationalisme classique triomphe des diverses doctrines adverses: sensualismes, relativismes etc.

À la violence sophistique se rattache la violence artistique. Platon qualifie de sophiste tout artiste qui s'attache à reproduire des apparences trompeuses. Le sophiste Gorgias fut le premier à introduire une esthétique de la déformation artistique intentionnée en primant la vraisemblance de l'apparence des œuvres d'art, notamment des sculptures[38]. Placée sur un piédestal et regardée d'en-bas, une statue est déformée en vertu des lois mêmes de l'optique: on en perçoit les pieds énormes, la tête minuscule. Pour rétablir les proportions sans changer de perspective, il faudra

---

33. Cf. *Apol.*, 23 d.

34. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Sophistique et argumentation de la liberté humaine dans les sociétés contemporaines, *Persuasione e libertà nel mondo contemporaneo,* Palermo, Manfredi, 1979, pp. 11-17.

35. Cf. IDEM, *Conformisme et déformation, Mythes conformistes et structures déformantes,* Paris, Vrin, 1978, pp. 21-33.

36. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique,* Paris, P.U.F., 1947, notamment pp. 24 et suiv.

37. Cf. J. THÉODORACOPOULOS, *Le «Théétète» de Platon,* Athènes, Académie d'Athènes, 1980, p. 7.

38. Cf. P.-M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps (arts plastiques),* Paris, P.U.F., (1933) 1952, pp. 25 et suiv.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

représenter la tête plus grosse, les pieds plus menus que nature. Or cette théorie qui fait appel à un sensualisme et à un relativisme esthétiques exubérants enfreint, en les faussant, les symétries naturelles[39]. Elle contient en germe ce qui, dans l'antiquité tardive, deviendra une véritable problématique[40], puis, au cours de la renaissance, une véritable science, celle de la perspective. Ses illustrations les plus typiques sont les raffinements architecturaux du Parthénon[41] et les *canons* sculpturaux de Myron et de Polyclète[42].

Platon critique vivement cet attachement des artistes à la phénoménalité de la nature, parce qu'il altère la réalité, donc parce qu'il viole l'essence des formes naturelles, tributaires de la réalité idéale. Peintres et sculpteurs dans le *Sophiste*[43], poètes et musiciens dans la *République*[44], sont accusés de trahir la nature à force de trop vouloir l'imiter dans les détails: à quoi bon reproduire la réfraction d'une rame plongée dans l'eau[45] ou son bruissement dû au mouvement du rameur[46] si ce n'est que pour impressionner les spectateurs ou les auditeurs? Or l'art, pour Platon, ne doit en aucune façon altérer les formes, mais bien rendre compte des réalités intelligibles par excellence auxquelles elles sont réductibles.

La musique et la peinture «concrètes» telles qu'elles étaient pratiquées vers le milieu du IVe siècle avant notre ère sont, par conséquent, à condamner dans la mesure où elles recherchent avec acharnement à reproduire trop fidèlement l'apparence naturelle dans le seul but

---

39. Cf. A. MERCIER, Le viol des symétries comme principe structurel de la création artistique, *Diotima,* 10, 1982, pp. 72-75; E. MOUTSOPOULOS, Le viol des symétries et le *kairos* comme *métron* de l'art, *Metrum of Art, International Conference on Aesthetics,* Kraków, Jagiellonian Univ., 1991, pp. 134-137).

40. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus,* Paris, Les Belles Lettres, 1985, pp. 44 et la n. 12; 80 et la n. 48; 224 et la n. 56.

41. Cf. IDEM, Alternative Processes in Artistic Creation, *Proceedings of the 8th Internat. Wittgenstein-Symposium,* Wien, Hölder, 1984, pp. 107-113.

42. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Alternative Processes, *loc. cit.*

43. Cf. *supra,* et la n. 28.

44. Cf. *Rép.*, III, 395 b - 398 b.

45. Cf. *Soph.*, 239 d.

46. Cf. *Rép.*, X, 96 a-b; *Lois,* II, 669 c-d.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

d'impressionner le grand public[47]. Arts plastiques, musique et poésie ne sont plus que pratiques d'illusionnistes et s'apparentent à la sophistique. Quant aux artistes, ils sont comparables à des sophistes et à des charlatans. Platon est toutefois trop sensible aux charmes de l'art pour en enrayer d'un seul coup la valeur vitale: «une vie privée d'art serait invivable», déclare-t-il dans le *Politique*[48] en recourant aux mêmes termes qu'il prête à Socrate dans l'*Apologie:* «une vie privée de questionnement serait invivable»[49]. Si questionnement équivaut à «philosophie», il devient clair qu'en substituant à ce dernier terme celui d'art, Platon ne fait qu'avouer sa prédilection pour l'activité artistique en la hissant, finalement, au niveau de l'activité philosophique. Cette réhabilitation n'est en fait qu'une confession momentanée, puisque Platon se raidit aussitôt pour condamner sinon l'art dans sa totalité, du moins l'art de ses contemporains. Dès 443 avant notre ère, donc environ un siècle avant que Platon ne tînt ce langage, Damon d'Oa protestait contre les changements trop rapides en matière d'art, qui risquaient d'entraîner des transformations *trop brusques* dans le gouvernement des états. Imbu de la théorie damonienne dont il cite textuellement des extraits *in extenso,* Platon proteste surtout contre l'accélération de l'évolution de l'art qui, à son époque, pouvait occasionner des effets funestes sur le plan des cités[50]. Ce dernier volet de la conception platonicienne de la violence nous porte à considérer dans l'œuvre du philosophe, et en dernier lieu, la violence politique.

4. La violence politique. Au niveau politique, la violence peut être exercée, selon Platon, dans deux domaines: l'un relatif à la structure et au fonctionnement des états; l'autre, à l'intervention de facteurs externes à ceux-ci. Dans le premier domaine, la violence est le résultat de la carence de toute raison dans l'exercice d'un gouvernement autoritaire.

---

47. Cf. *Phil.,* 41 a, où Platon évoque les vertus de l'art abstrait qui met en valeur des formes pures.

48. Cf. *Polit.,* 299 e.

49. Cf. *Apol.,* 68 a.

50. Cf. H. RYFFEL, Μεταβολὴ πολιτειῶν, Der Wandel der Staatsverfassungen, *Noctes Romanae* (Bern), 2, 1949, pp. 52 et suiv.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

On connaît la sympathie de Platon pour les régimes aristocratiques, et l'on sait également que Critias, l'un des trente tyrans qui, à la fin de la guerre du Péloponnèse, renversèrent la démocratie athénienne sous les auspices des Lacédémoniens, était un parent proche du philosophe, et faisait partie du cercle de Socrate[51]. On allègue même que le procès intenté contre ce dernier en 399 le fut précisément pour des raisons politiques. Il y a tout lieu de croire que la démocratie athénienne restaurée, encore mal assise à l'époque, voulut porter un coup à ses ennemis en punissant celui qu'elle tenait pour leur porte-parole intellectuel. En passant sous silence la véritable cause de l'accusation, les «dénonciateurs» de Socrate ont simplement, et vaguement, prétexté son influence néfaste sur les jeunes et sa croyance en de nouvelles divinités: accusations graves en soi, suffisant à le faire condamner et, par ce biais, à intimider ses proches par sa mise à mort[52]. Au dire de Platon, l'accusé aurait lui-même aggravé son cas par son attitude arrogante envers ses juges[53]. Sa loyauté décrite dans le *Criton*[54] et son détachement des choses terrestres énoncé dans le *Phédon*[55] n'enlèvent rien à cette arrogance qui lui valut d'être effectivement condamné, ne serait-ce qu'à une petite majorité. Si les régimes aristocratiques et les états forts, mais non point autoritaires, attirent les sympathies du philosophe dans la *République*[56] et les *Lois*[57], ce qui surtout le préoccupe, c'est de définir les conditions nécessaires pour assurer l'avenir de la Cité parfaite. À son dire, cela n'est possible que si les structures de la Cité sont établies sur des bases stables et non sujettes à

---

51. Cf. M. MONTUORI, Socrates *iuste* or *iniustissime* Condemned, *The Socratic Problem,* Amsterdam, J.C. Gieben, 1991, chap. C 6. Cf. *ibid.,* plusieurs observations.

52. La preuve la plus irréfutable de cette intimidation fut la dispersion des disciples de Socrate. On sait que Platon lui-même s'en fut à Mégare auprès d'Euclide. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Philosophes de l'Égée* (en grec), Athènes, Fondation de l'Égée, 1991, p. 85.

53. Cf. *Apol.,* 34 b et suiv.; 36 e; 38 b.

54. Cf. *Criton,* 45 b et suiv.

55. Cf. *Phédon,* 63 e et suiv.

56. Cf. *Rép.,* III, 398 d et suiv.

57. Cf. *Lois,* IX, 875 d; X, 890 e - 891 a.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

des changements. L'influence de Damon[58] se fait sentir ici encore, bien que Platon passe du dogmatisme politique de la *République* au pragmatisme nuancé des *Lois*[59]. Un état dont la forme aurait été élaborée par des sages serait capable de durer pendant des millénaires, témoin l'état égyptien[60]. Une structure à toute épreuve en assurerait à jamais le fonctionnement optimal. Or la légitimité d'une structure qui correspond à celle d'un état fort n'a aux yeux de Platon rien de commun avec la structure, instable par excellence, impliquant par conséquent un fonctionnement défectueux, d'un état autoritaire sans cesse remodelé au gré des circonstances et selon le bon vouloir des gouvernants. Si le régime antérieur est fondé sur une véritable légitimité, celui qui lui succède ne présente qu'une apparente légalité. Les livres initiaux de la *République*[61], le premier portant le titre de *Thrasymaque,* du nom du défenseur du principe de la «raison du plus fort», sont extrêmement éloquents à ce sujet. Détracteur des thèses relativistes des Sophistes, leur auteur ne saurait accepter la légalité d'actes politiques autoritaires fondés sur un exercice exclusif et abusif du pouvoir[62], point de départ de violations répétées de l'équité politique qu'Aristote concevra plus tard[63]. Une cité gouvernée de manière autoritaire, dont la vie politique reposerait sur la crainte des citoyens plutôt que sur leur assentiment, est un exemple typique de violation du droit, partant de violence politique. Une telle violence est, en fait, une *hybris* qui appelle une *tisis* assurant le retour à une situation stable dans la légitimité.

---

58. Cf. *Lachès,* 180 d; *Protag.,* 316 d-e; *Rép.,* III, 400 b et suiv. Cf. *supra,* et la n. 50; cf. déjà F. BUECHELER, Οἱ περὶ Δάμωνα, *Rheinisches Museum,* 40, 1885, p. 309.

59. Cf. *Lois,* III, 700 a et suiv.; VII, 799 e - 800 a; 800 e - 801 b.

60. Cf. *Lois,* II, 656 c-d; cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique...,* pp. 128-129; 203-216.

61. Ils auraient été écrits à la même date; cf. AULU-GELLE, *Noctes atticae,* livre XIV: «duo fere libri».

62. Cf. *Rép.,* I, 338 e - 339 a.

63. Cf. ARIST., *Éth. à Nicom.,* E 10, 1137 b 12 - 13; D. KOUTRAS, L'équité dans le cadre de la philosophie pratique d'Aristote, *Les Valeurs. Tradition et création* (en grec), Athènes, 1991 (Publications de la Soc. Hellénique d'Études Philosophiques, Série «Témoignages», n° 1), pp. 145-153. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Tolérance et équité, *Diotima,* 27, 1999, pp. 160-161.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

C'est ce rôle que sont appelées à jouer les interventions catalytiques qui constituent le second domaine où s'exerce la violence politique. Elles méritent la qualification de réactions, internes ou externes, à un gouvernement déséquilibré sous trois catégories ou rapports différents: (a) violence exercée «du dedans» de l'état en cause; (b) violence exercée «du dehors», mais desservant un projet d'amélioration de cet état; (c) violence exercée «du dehors», mais visant à le détruire. Platon nous offre des exemples précis de chacune de ces catégories de violence politique. En guise d'exemple typique de la violence exercée «du dedans», citons l'exploit des Tyrannicides (Harmodios et Aristogeiton). Inutile de rappeler les événements: l'aîné des Pisistratides, Hippias, avait instauré la tyrannie à Athènes soutenu par Hipparque, le cadet. Profitant du tumulte de la fête des Grandes Panathénées, les Tyrannicides s'introduisirent parmi les gardiens du régime. N'ayant pu atteindre Hippias, ils poignardèrent Hipparque. L'un d'entre eux fut mis à mort sur le champ. Arrêté, l'autre succomba sous la torture. Mais c'en était déjà fini de la tyrannie: peu après, Hippias tombait et la démocratie était rétablie[64]. Qu'Hipparque ait été d'emblée la cible des héros, pour s'être conduit avec mépris vis-à-vis de la sœur de l'un d'entre eux (s'agirait-il, ici encore d'une *hybris,* personnelle cette fois, perpétrée en plus de l'*hybris* publique qu'était l'instauration de la tyrannie?), cela ne semble point exclu, et l'auteur présumé du dialogue *Hipparque,* s'appuie sur ce détail pour attribuer à l'événement une dimension particulière, réduisant l'acte des Tyrannicides à une vulgaire affaire amoureuse qu'il prend soin de maintenir dans une atmosphère d'ambiguïté. En effet, aux termes de sa propre narration, on ne peut facilement faire la part des choses[65]. Ce côté scabreux de l'histoire ternit assurément l'éclat du geste.

---

64. Cf. HÉRODOTE, V, 55-56; 62; VI, 123; VII, 6.

65. Cf. *Hipparque,* 229 c-d; THUCID., I, 20; VI, 54; 6; 55, 3; 57, 2; ÉLIEN, XI, 8; ARISTOTE, *Polit.,* E10, 1311 a 8; 1312 b 9; *Rhét.,* B 24, 1401 b 12; U. VON WILAMOVITZ-MOELLENDORF, *Aristoteles und Athen,* t. 1, pp. 108 et suiv.; t. 2, p., 75, souligne déjà les contradictions d'Aristote au sujet d'Hipparque et d'Harmodios. Dans les *Lois,* IX, 867 c-d, Platon adopte la loi athénienne relative à l'exil du meurtrier; cf. LYSIAS, *Contre Simon,* 38; 42; *Contre Andocide,* 15; DÉMOSTHÈNE, *Contre Midias,* 43; ANTIPHON, *Sur le meurtre d'Hérode,* 13; cf. J. LUCCIONI, *La pensée politique de Platon,* Paris, P.U.F., 1958, p. 291.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Un cas de violence politique exercée «du dehors», est relaté dans le texte autobiographique platonicien connu sous le titre de *Septième lettre*[66], et dont l'authenticité ne fait plus guère de doute de nos jours[67]. Platon y explique comment, après avoir vécu un certain temps à la cour de Denys le jeune, il avait tenté de gagner ce tyran de Syracuse à la cause de la philosophie (après avoir, vainement, essayé de convaincre son père, lors de son premier séjour en Sicile), pour être de nouveau déçu, et ressentir de ce nouvel échec l'amertume de constater que son rêve de voir le pouvoir politique remis entre les mains de philosophes ne se réaliserait pas de sitôt. Rentré à Athènes, il y fut rejoint par un groupe de Syracusains qui se disaient être ses adeptes, dont Dion, beau-frère de Denys le jeune, avec qui il s'était lié d'amitié. Ces exilés volontaires le persuadèrent de préparer avec eux, depuis Athènes, un coup d'état qui devait renverser le tyran récalcitrant. L'expédition échoua au départ[68]. S'étant engagé à prendre personnellement une part active en faveur d'une cause qui avait été indiscutablement un acte de violence politique, Platon offrait ainsi à la critique un côté extrêmement vulnérable de sa personnalité. De fait, il demeure incompréhensible qu'il se soit associé à une tentative qui prendrait aujourd'hui le nom vulgaire de *putsch,* sur la vague promesse de Dion, qu'il deviendrait le promoteur d'un remaniement de l'état de Syracuse, inspiré de ses principes philosophiques: naïveté ou ambition? Il est, en tout cas, certain que Dion n'a pas agi en idéaliste romantique en s'assurant la collaboration du philosophe pour le succès de son entreprise. Il semble néanmoins douteux que le philosophe se soit prêté de bonne grâce à cette expédition hasardeuse s'il ne comptait pas voir sa théorie triompher: piètre estimation, indigne du grand philosophe, déchu au rang de comparse d'un coup d'état[69].

---

66. Cf. *Lettre VII,* 350 b et suiv.

67. Cf. A.E. TAYLOR, Analysis of Episteme in Plato's Seventh Epistle, *Mind,* 1912, pp. 347-370; IDEM, *Plato, the Man and His Work* (1926), London, Methuen, 1960; nouv. éd. avec Préface de E. Moutsopoulos, Norwalk (Connecticut), The Easton Press, 1991, pp. 7-8; J. SOUILHÉ, Notices particulières, *Platon, Œuvres complètes,* Paris, Les Belles Lettres, t. 13, I[ère] Partie, *Lettres,* pp. XL et suiv.

68. Cf. *Lettre VII,* 352 a.

69. Sur l'attitude de Platon vis-à-vis de Dion au cours de la phase de réussite de

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Enfin, l'exemple le plus significatif auquel Platon recourt pour illustrer la troisième catégorie d'actions de violence politique exercées «du dehors», et dont l'objectif est la destruction d'un état, n'est emprunté ni à l'histoire ni à son expérience personnelle, mais à la légende sinon aux ressources de l'imagination. Il est évoqué dans l'épisode de l'Atlantide dont le *Timée*[70] et le *Critias*[71] se partagent le récit. Bien que les événements soient en partie exposés par Platon comme une réponse à l'*hybris* commise par tout un peuple, le mouvement pendulaire entre *hybris* et *tisis* n'est pas d'ordre exclusivement historique; plusieurs éléments le classeraient plutôt dans la catégorie du merveilleux[72]. Le caractère merveilleux des états et des situations dont le philosophe fait les descriptions n'a certes rien d'imaginaire. Les travaux défensifs de la ville d'Atlantide pourraient être la réplique des installations portuaires de Syracuse[73]. En tout état de cause, c'est la supériorité des défenseurs de leur sol natal qui leur aurait permis, selon Platon, de triompher de leurs ennemis en donnant, du même coup, à ceux-ci une leçon de prudence: l'agresseur injuste finalement puni est une image à laquelle la génération des guerriers de Marathon et de Salamine, comme les générations ultérieures, s'étaient accoutumées, grâce aux créations d'Hérodote[74] et d'Eschyle[75], entre autres, et auxquelles Platon fait écho en transposant les événements sur le plan de la légende.

5. Conclusion. Peut-on tirer, au terme de ces analyses, une conclusion

---

l'entreprise, cf. J. LUCCIONI, *op. cit.*, 292; cf. *ibid.*, p. 265: «Ce que Platon rejette, c'est le recours à la violence, comme il le dit aux parents et aux amis de Dion dans la *Lettre VII*, 331 d; cf. *Criton*, 51 c. Platon a une profonde aversion pour la guerre civile ... que chacun voudrait voir ne jamais naître dans sa patrie et, ... quand elle est née, voir disparaître le plus vite possible, *Lois*, I, 628 a-b».

70. Cf. *Timée*, 24 e et suiv.

71. Cf. *Critias*, 112 e - 120 a.

72. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Le merveilleux dans les mythes de Platon, *Kairos...*, pp. 210-217, notamment pp. 215-216.

73. Cf. R. DEVIGNE, *Un continent disparu. L'Atlantide, sixième partie du monde*, Paris, 1924, pp. 37 et suiv.

74. Cf. HÉRODOTE, VII, 90; 141-143; 166; 168; VIII, 11; 40-42; 46; 49; 56-57; 60; 64-65; 70; 74-76; 78; 82; 86; 89-90; 95-97; 121-122; 126; 130; IX, 3-6; 19.

75. Cf. ESCHYLE, *Perses*, vv. 353-432.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

valable à propos de l'existence d'une théorie organiquement cohérente de la violence selon Platon? Rien ne laisse supposer qu'une telle théorie intégrale et conséquente ait été jamais élaborée par le philosophe. En revanche, avec toutes les réserves qu'impose une carence quasi totale de données systématiques, on essaiera, en se fondant sur quelques bribes de considérations, de reconstituer les grandes lignes non point, certes, d'une véritable théorie platonicienne de la violence, mais bien d'un ensemble, malgré tout assez cohérent et uniforme, de pensées ayant trait à cette notion. À cet effet, si l'on répertoriait de manière exhaustive les allusions éparses, mais non disparates, du philosophe à l'idée de violence, et dont ce qui précède ne donne qu'un faible aperçu et une image assez fade, on serait en état d'en reconstituer éventuellement l'essentiel. Dans ce cadre d'idées, il est hors de doute qu'autant Platon privilégie l'ordre de la rigueur, autant il en abhorre l'ébranlement et la destruction. Que ce soit sur le plan de l'univers, de la recherche de la vérité et de la beauté ou encore de la vie politique, il se dresse contre une éventualité de recours à la violence, pour n'admettre que la violation d'un état de stagnation intellectuelle et morale, et pour passer sous silence philosophique sa propre participation à une aventure politique sans lendemain, dont il ne parlera que sous forme de confession autobiographique. Bref, il bannit de son univers philosophique les actes qui visent à quelque dérangement que ce soit d'une harmonie et d'un rythme bien établis[76], alors qu'il prétend que l'amélioration de la condition humaine est un objectif qui, à lui seul, suffit à justifier une déviation de la conscience par rapport à ce qu'elle considère faussement comme étant la normale. La condamnation de la violence par Platon n'implique donc pas nécessairement la condamnation de tout effort pour redresser une situation humaine jugée négative, ce qui à l'intérieur de cette pensée, ouvre la voie à une dialectique de la violence.

---

76. Cf. *Protag.*, 327 c.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

15.
LA CONNOTATION AXIOLOGIQUE DE L'ONTOLOGIE PLATONICIENNE

Les «axiologies» biosophiques de l'antiquité, qui ont fait tour à tour du courage et de la sagesse des exemples de vertus à acquérir et à pratiquer n'ont pas cherché à en définir les assises ontologiques. D'après la légende, Pythagore aurait simplement suggéré la possibilité d'une distanciation axiologique en se qualifiant lui-même non point de sage, mais d'*ami,* de *désireux* de la sagesse. Gorgias, Protagoras, Thrasymaque, parmi les Sophistes, Eudoxe de Cnide parmi les penseurs plus méthodiques, ont bien mis l'accent sur l'importance de certaines «règles» de conduite à respecter dans la poursuite du bien-être, mais ne se sont nullement hissés jusqu'au niveau d'une axiologie systématique. Le nihilisme apparent de Socrate, dont on constate, par ailleurs, le prolongement dans le nihilisme exacerbé des Cyniques, aurait servi à Platon de point de départ dialectique à un appui ontologique des valeurs. L'ontologie idéocentrique platonicienne représente indiscutablement la première tentative de constitution d'une axiologie philosophiquement acceptable.

Quoi de plus difficile, en effet, que de préciser dans quelle mesure les idées platoniciennes sont des êtres purs, des valeurs pures, ou des êtres et des valeurs à la fois? L'être unique parménidien, lui, est un être pur. En s'opposant au non être, il se teinte d'une positivité qui ne lui confère pas pour autant de saveur axiologique proprement dite. Ce n'est qu'au niveau de la dérivation épistémologique de cette opposition que la vérité, affrontée à l'opinion, acquiert cette saveur. Le pluralisme arithmologique pythagoricien qui, combiné au dualisme parménidien,

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

aurait vraisemblablement engendré le pluralisme platonicien, est essentiellement dépourvu de dimensions axiologiques. Peut-être en aurait-il été de même du platonisme si, à l'intérieur de celui-ci, les idées n'avaient été hiérarchiquement structurées sous l'idée du bien. C'est cette hiérarchie qui précisément réduit la pluralité en unité, le bien étant idée et valeur suprême, partant exemplaire, à laquelle toutes les autres sont soumises. Dans leur transcendance, comme dans leur immanence, vrai, beau, bien etc. ne sont-ils pas concevables, à l'intérieur du platonisme, non pas exclusivement comme des êtres ou comme des valeurs, mais comme des fonctionnalités de dispositions élémentaires, essences et valeurs à la fois?

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

TROISIÈME PARTIE
L'ARISTOTÉLISME

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ
ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

16.
ARISTOTE

S'il est vrai, selon la devise souvent répétée, que «de notre temps encore, penser c'est d'abord choisir entre Aristote et Platon» (F. Robert), il n'en faut pas moins reconnaître que les deux plus grands esprits de l'antiquité se sont affrontés au cours des siècles au niveau de la pensée scientifique. La pensée aristotélicienne se contredit quand elle admet qu'«il n'y a de science que du particulier», alors qu'elle trahit, par ailleurs, une tendance à respecter les limites de l'universel. Malgré des efforts déployés pour aboutir à une vision synthétique de l'univers et de l'esprit, Aristote a offert, en définitive, un cadre épistémologique dans lequel il a su situer le savoir. En tout état de cause, il ne s'est jamais débarrassé d'un certain «parallélisme logico-grammatical», et que sa pensée, essentiellement tournée vers la connaissance scientifique et ses conditions préalables, a pu se plier aux exigences ultérieures d'une rigueur systématique toute dogmatique. S'étonnera-t-on alors que la science moderne n'ait progressé rapidement que depuis la Renaissance, soit à partir du moment où la philosophie de Platon, plus libérale dans sa structure, fut remise à l'honneur? Le rapprochement actuel des considérations scientifiques idéalistes et réalistes classiques ne fait que souligner la possibilité de rapprocher le point de vue empiriste de l'observation et le point de vue rationaliste de l'interprétation, en réduisant l'expression respective statique aristotélicienne à un dynamisme épistémologique dont la souche se trouve chez Platon. En se confinant presque volontairement au partiel et au processus analytique de son explication, Aristote affecte non seulement sa conception du monde, de l'être et de la conduite humaine, mais aussi

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

son appréciation de l'art, création par excellence, par le biais de laquelle l'homme peut atteindre ce que l'analyse scientifique lui interdit, à savoir l'universel *(Poét.,* 9, 1151 b 5).

1. À la recherche du savoir: l'itinéraire. Né en 384 à Stagire, colonie des Chalcidiens, située au nord-est de la Chalcidique, Aristote fréquenta à Athènes l'Académie à l'époque même où Platon s'absentait pour la deuxième fois en Sicile. Il y fut le disciple d'Héraclide du Pont, mais se lia bientôt d'amitié avec Platon lui-même à qui il demeura toujours attaché. L'affirmation qu'il lui «doit presque tout» (A. Rivaud) n'a rien d'exagéré, et le Stagirite ne l'aurait jamais démenti. Toute allusion à une opposition quelconque entre maître et élève au sein de l'Académie ne serait, par conséquent, fondée que sur des rivalités ultérieures entre disciples des deux philosophes.

À l'âge de trente-sept ans, Aristote assuma en quelque sorte des fonctions de liaison entre la cour macédonienne et celle d'Assos, en Asie Mineure, où il s'était rendu avec son condisciple Xénocrate et son élève, le jeune Théophraste, auprès d'Hermias, tyran éclairé de cette ville. Après un séjour de trois ans, les trois compagnons regagnèrent Athènes, non sans avoir effectué un séjour d'études à Mytilène. D'Athènes, où Aristote projetait déjà la fondation d'une école philosophique, il fut appelé en Macédoine, comme précepteur du jeune Alexandre, héritier de Philippe II. C'est dans sa retraite macédonienne que, vraisemblablement gagné à l'idée de l'hégémonie de Philippe II sur la Grèce entière, il conçut le projet de rassembler des études sur les constitutions des villes grecques, projet qu'il réalisa après 330, longtemps après son retour à Athènes ainsi que la fondation de son école qui ne fonctionna qu'en 335, alors qu'Aristote atteignait la cinquantaine. Située dans le quartier du *Lycée,* qui devait son nom au voisinage du gymnase d'Apollon *Lykeios,* cette école en reçut tout naturellement le nom. Après Aristote, les chefs du Lycée se succédèrent de façon assez irrégulière. Quant aux bâtiments, ils eurent à souffrir à plusieurs reprises de l'occupation d'Athènes par des troupes étrangères. Parmi les édifices, l'un, de grandes dimensions, comportait des portiques et prit, à cause de son type architectural, le nom de *péripatos.* Avec le temps, le mot «péripatéticien» désigna l'ensemble de l'école et des doctrines philosophiques qui y

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

étaient enseignées. Outre l'enseignement offert par Aristote, des recherches y étaient entreprises, de façon systématique, dans presque tous les domaines du savoir. Vers la fin de sa vie, notamment après la mort d'Alexandre (323), et pour des raisons politiques, le philosophe fut accusé d'impiété. Retiré à Chalcis, il y mourut en 322, âgé de soixante-trois ans. Le Lycée lui survécut pendant plus de deux siècles.

Hermippe d'Alexandrie estimait, au IIe siècle avant notre ère, que les écrits d'Aristote atteignaient le nombre de 400. Mais les listes anciennes de ses ouvrages ne font état que de 143 titres[1].

Esprit à la fois systématique et analytique, Aristote recherche la concision. À l'inverse de Platon dont les œuvres qui nous sont parvenues sont destinées au grand public, il s'adresse, par son style, à ceux qui sont déjà initiés à son enseignement. Si Platon se plaît à cerner les problèmes, Aristote sait les pénétrer en utilisant les formules adéquates. Discours en mouvement, le discours de Platon est manifestement dramatique; posé, celui d'Aristote semble ne rendre compte que des résultats d'une enquête déjà menée à bien, et convient tout particulièrement à l'esprit aristotélicien de systématisation. Le destin du platonisme et de l'aristotélisme confirmerait ce point de vue.

---

1. *Les écrits d'Aristote.* Du point de vue thématique, les ouvrages d'Aristote sont classés en neuf groupes. Traités de logique: *Catégories, De l'interprétation, Premiers* et *Seconds analytiques, Topiques, Réfutation des sophismes,* dont l'ensemble constitue l'*Organon;* traités de Physique: *Physique, Du ciel, De la génération et de la corruption, Météorologiques, Du monde;* traités de biologie: *De l'histoire des animaux, Des parties des animaux, De la locomotion des animaux, De la génération des animaux;* traités de psychologie: *De l'âme, Petits traités d'histoire naturelle* (recueil qui comprend les textes *De la sensation et des sensibles, De la mémoire et de la réminiscence, Du sommeil et du réveil, Des songes, De la divination par les songes,* etc.); traité d'ontologie: *Philosophie première* (connu sous le nom de *Métaphysique,* car, dans la liste d'Andronicos de Rhodes, au IIe siècle avant notre ère, les douze livres de ce traité sont cités immédiatement après la *Physique);* traités de morale: *Éthique à Eudème, Éthique à Nicomaque* (du nom du propre fils d'Aristote); traités politiques: *Politique, Constitution d'Athènes* (introduction au *Corpus* des 158 constitutions de villes grecques, décrites dans le cadre des recherches politiques du Lycée); traités d'esthétique: *Rhétorique, Poétique;* un dernier groupe comprend des traités jugés apocryphes dans leur ensemble, et dont celui qui porte le titre de *Problèmes* présente un intérêt scientifique et critique exceptionnel.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

2. À la recherche de l'être: le point critique. Le but que poursuit Aristote à travers son enquête philosophique est conforme à sa constatation primordiale: «Tous les hommes désirent connaître» *(Métaphysique,* A1, 980 a 21). À l'évidence, la connaissance n'est pas pour lui une accumulation d'information d'ordre encyclopédique, mais, au contraire, la découverte du sens intime de la réalité. Définir le rapport entre l'essence des choses et leur immanence dans l'esprit, voilà le souci fondamental de l'aristotélisme. La science se distingue de la connaissance empirique par son caractère désintéressé, par une tendance au général, par la recherche de l'aspect immuable des choses, par son éloignement progressif des données des sens, par la réduction des causes à des principes «premiers» et universels et par la possibilité de transmettre de façon claire et compréhensible, les connaissances ainsi acquises. Dans ces conditions, toute science, toute philosophie, doit se tourner vers une recherche des êtres. La «philosophie première» est à Aristote ce que la «dialectique» est à Platon: couronnement, voire dépassement de toute science particulière. La science a pour objet de révéler le fond des êtres, ce qui en eux demeure inaltérable en dépit des changements auxquels ils peuvent être soumis et en vertu duquel ils sont ce qu'ils sont. Rationaliste autant que réaliste, Aristote suppose que ce qui se passe dans le monde des objets a ses prolongements dans la pensée qui en est, disons, le miroir. Il en déduit d'une part que la vérité des choses ne peut être confondue avec leur réalité qui, elle, appartient aux choses mêmes, alors que la vérité est l'image exacte de cette réalité dans l'esprit (une sorte de concordance – une «adéquation de la chose et de l'intellect», selon l'interprétation thomiste de l'aristotélisme)[2]; d'autre part que, s'il en est ainsi, une surveillance du cheminement de la raison suffit pour atteindre avec certitude la connaissance des choses. Ce ne sont donc pas les choses qui, pour Aristote, sont vraies ou fausses, mais les jugements que l'on porte sur elles. D'où l'importance accordée aux règles logiques qui sont les règles de comportement correct de la pensée. Ce formalisme, doublé

---

2. Cf. Th. D'AQUIN, *Summa theologica,* I, 170 (1609): «conformitas intellectus cognoscentis cum recognita»; cf. *ibid.,* 16, 1 c: «adaequatio rei et intellectus». Il s'agit d'une condensation de deux propositions aristotéliciennes; cf. ARIST., *Métaph.,* A1, 993 b 31: ἀλῃθής· ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ νοῦ εἶναι οὕτω καὶ τῆς ἀλῃθείας; *Physique,* Θ8, 263 a 18: πρὸς τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν ἀλήθειαν.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

d'une prédilection pressante pour le caractère concret des choses, caractère exprimé par des mots, et qui implique une impossibilité de l'intellect de se détacher du sensible pour atteindre l'abstrait et l'universel, constitue la faiblesse même de l'étonnant édifice qu'est la logique aristotélicienne, mais aussi la principale raison pour laquelle cette discipline a peu évolué durant des siècles. La logique d'Aristote repose sur la distinction expresse de certains principes, à savoir des principes d'identité, de contradiction, du tiers exclu et de causalité, les trois premiers se réduisant au seul principe d'identité, et le dernier pouvant, de son côté, être élargi en direction de la finalité. Ce qui a longtemps pesé sur la philosophie et sur la science c'est que, pour Aristote, tout jugement se ramène à un rapport entre une réalité et un attribut ou à un groupe d'attributs qui lui sont reconnus en tant que formant son essence. Gaston Bachelard a montré que ce qui différencie la science classique de la science moderne est que la première se limitait à examiner des états initiaux ou définitifs, alors que la seconde procède à l'examen de l'ensemble d'une transformation: la chimie classique, par exemple, ne s'intéressait qu'aux propriétés d'un corps *avant* et *après* une réaction chimique donnée, alors que la chimie moderne, dégagée de la tutelle de l'aristotélisme, s'intéresse à l'ensemble de la réaction en question.

À l'intérieur de la philosophie aristotélicienne, la théorie des catégories, qui suppose que l'être se définit à l'aide de certaines qualités qui lui sont attribuées, marque la transition du domaine logique au domaine ontologique. En effet, se poser la question «qu'est-ce que l'être?» équivaut à se demander «qu'est-ce que l'essence?» *(Métaphysique,* Z 1, 1028 b 4). Bien que l'être atteste une unité incontestable, Aristote reconnaît qu'il est entendu «de plusieurs façons» *(ibid.,* Γ 2, 1003 a 32 Cf. *De l'âme,* A 5, 410 a 13). Dans le *Sophiste,* Platon distinguait divers «genres» ou essences: être, repos, mouvement, «même», «autre». Chez Aristote, cette conception est à la fois élargie et précisée, puisqu'elle concerne les facteurs qui déterminent l'être concret. Dans les *Topiques,* Z3, 141 a 4; 8, 146 b 2, mais aussi dans la *Métaphysique,* Z4, 1029 b 24 et ailleurs, par exemple dans l'*Éthique à Nicomaque,* A4, 1096 a 23, dix de ces facteurs sont énumérés au total: essence, quantité, qualité, relation, lieu, temps, position, état particulier, activité, passivité. C'est sur cette énumération qu'est fondée la distinction entre caractères essentiels et accidentels des êtres: les uns sont des caractères sans lesquels l'être ne saurait être ce qu'il

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

est; les autres, des caractères qui ajoutent simplement à l'être telle ou telle particularité, et qui le différencient décidément de tout autre être.

La nature dichotomique de cette distinction se retrouve dans toutes les autres distinctions auxquelles Aristote procède pour définir l'être. La distinction qui suit touche à l'«être en puissance» et à l'«être en acte»: la semence d'un arbre, c'est l'arbre en puissance, de même que l'enfant Socrate est le philosophe Socrate en puissance et que, toute proportion gardée, le bloc de marbre est une statue en puissance. L'arbre, le philosophe Socrate et la statue sont des êtres «en acte». De la puissance à l'acte s'établit d'une part, un rétrécissement de l'extension, en même temps qu'un approfondissement de la compréhension de l'être, une élimination progressive de ses innombrables éventualités, faute de quoi il demeurerait ambigu et indéterminé; d'autre part, une affirmation continuelle de ses caractères définitifs, c'est-à-dire de sa finalité qui est supposée exister en lui dès l'origine. Cette possibilité qu'a l'être de contenir, puis de réaliser, une fois épanoui et devenu «être en acte», sa propre fin, se nomme *entéléchie*: elle est son essence même qui détermine sa *quiddité*.

Une autre distinction dérive de la précédente, à savoir celle entre matière et forme. Aristote voit en la matière ce qui se prête à devenir une donnée précise, mais qui ne l'est encore qu'«en puissance»; en la forme, ce qui résulte, «en acte», de ce processus de précision. Pour ne citer que des exemples classiques, une statue est statue en vertu de sa forme qui détermine si la matière dont elle est faite, marbre ou airain, deviendra statue et non point, respectivement, colonne ou chaudron. Sur un plan supérieur, le corps est la matière de l'être humain; l'âme en est la forme. Privé d'âme, le corps humain est un être «en puissance»; l'âme, qui en est l'*entéléchie*, le rend un être «en acte». Matière et forme constituent une fonction qui fixe leur relation et même leur relativité. Conscient de cette relativité, Aristote essaie de la dépasser en recherchant une «matière première», un substrat de l'être, qui résisterait à toute transformation, changement ou devenir, et qui serait l'essence intime des êtres. Des réminiscences d'un certain platonisme sont ici évidentes.

De ce qui précède découle le problème du mouvement. Le mouvement est conçu comme un changement d'un état donné à un état différent,

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

et comme un passage de la matière à la forme, passage qui suppose un désir de l'«être en acte» de la part de l'«être en puissance». La forme, dont la matière est manifestement privée, devient alors cause de mouvement. Or, si tout mouvement a une cause, elles sont de plusieurs sortes, à savoir une *cause matérielle,* c'est-à-dire qualifiant la matière, et qui lui est inhérente; une *cause formelle* qui consiste dans l'objet même du désir de l'«être en puissance», et qui est l'«être en acte», auquel le mouvement aboutit; une *cause efficiente* qui suppose un agent déterminant le mouvement, et à l'initiative duquel ce dernier est imputable; enfin, une *cause finale* en vue de laquelle le mouvement est provoqué. Si, par ailleurs, tout mouvement a une cause, il s'ensuit qu'elle ne peut être que mobile ou immobile. Dans le premier cas envisagé, on remonterait indéfiniment la série des causes et des effets. Mais puisque «indéfiniment» ne signifie pas pour autant «infiniment», cette éventualité est logiquement exclue. Il devient nécessaire de concevoir un arrêt au cours de cette régression, autrement dit un premier moteur dont l'activité n'a d'autre cause que lui-même, et qui demeure immobile, tout en étant la cause de tous les mouvements. De même, ce premier moteur est nécessairement éternel; s'il ne l'était pas, le mouvement qui, lui, est incontestablement éternel, cesserait immédiatement de l'être. Moteur immobile, le premier moteur est donc transcendant, mais non point distant, par rapport au monde soumis au processus de mouvement; il est hors du temps et du «lieu». Essence éternelle et inaltérable, il domine toute réalité matérielle dont il se différencie cependant. Il n'existe jamais «en puissance» et peut se concevoir lui-même: en d'autres termes, il est Dieu. Dans les limites de cette théologie ontologique, le Dieu d'Aristote est un être vivant, intelligent, éternel et parfait.

3. À la recherche du salut: la «catharsis». Au niveau de l'homme, l'âme affiche, par rapport au corps dont elle est la «forme», des qualités analogues à celles de Dieu par rapport au monde. Principe de mouvement, elle est aussi principe du corps. Outre ses aspects végétatif (plantes), sensitif, appétitif (animaux) etc., elle présente chez l'homme un aspect pensant. Ses fonctions sont subordonnées à l'intellect qui, lui, n'est pas toujours libéré de ses liens avec la sensation. L'âme, affirme Aristote,

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

ne pense jamais sans l'aide d'images[3]. Ces considérations sont intégrées dans une théorie de l'intellect, aux termes de laquelle l'intellect est ce qui différencie l'homme des autres êtres vivants. Il ne peut donc être inhérent à la vie, mais peut s'avérer un élément supplémentaire. De toutes les forces de l'âme, il est la seule à avoir une origine extra humaine; il en est l'élément immortel. Ses fonctions sont conçues conformément au schéma: puissance-acte, déjà appliqué à l'être. La partie passive de l'intellect, sorte de «table rase» où s'inscrivent les concepts, naît et meurt avec le corps; sa partie active «actualise les intelligibles» (J. Brun), et introduit la divinité jusque dans l'être humain.

La question du libre arbitre chez Aristote est encore assez débattue. Dans son ensemble, néanmoins, l'éthique aristotélicienne repose sur l'idée d'existence d'un but moral ultime, faute de quoi le but de tout acte serait encore un acte, et ainsi de suite. Il y a assurément ici un renversement de la perspective de l'argument du premier moteur. Pour Aristote, le bien suprême qui, loin d'être unique, comme pour Platon, peut être envisagé sous plusieurs aspects, c'est le bonheur, qui admet une différenciation selon la nature et l'activité de chacun. Le plaisir est l'accomplissement de l'activité humaine, et, simultanément, un élément qui s'y ajoute. Dans ces conditions, la vertu serait une habitude due à un choix que conditionne la raison.

Maître de l'analyse, Aristote rattache son esthétique à sa logique, et fait état de la relation antithétique entre dialectique et rhétorique, qui devient évidente si la rhétorique est détachée de l'argumentation théorique, pour servir d'instrument de persuasion. Ce qui importe dans ce cas, c'est de mettre l'accent non plus sur la vérité, mais sur la vraisemblance. Des facteurs d'ordre psychologique, moral ou politique sont susceptibles d'intervenir dans l'appréciation et dans le succès de cette discipline qui est aussi une technique. L'idée de vraisemblance est développée dans la théorie de l'imitation, dont l'essentiel a été emprunté à Platon. L'art est vraisemblance, car il crée des formes qui, sans être des copies de la réalité, pourraient en faire partie, sinon la dépasser. Cette fonction de l'art est soutenue par le recours au rythme

---

3. Cf. *De an.*, Γ 7, 431 a 17: οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

et à l'harmonie, qui sont des éléments concourant de la beauté artistique autant que de la beauté naturelle et qui se prêtent à l'utilisation la plus variée, surtout dans la tragédie qu'Aristote considèrere comme l'art le plus compliqué, mais aussi, de loin, le plus important. À travers la tragédie, le mécanisme de la *catharsis,* d'origine biologique, qu'Aristote emprunte également à Platon, cette esthétique s'épanouit dans une théorie littéraire qui fera fortune tout au long du Moyen âge, avant d'être renouvelée par les théoriciens du classicisme français.

Le système d'Aristote, d'aspect hautement scientifique, serait inséparable de son rationalisme fondamental. Des thèmes souvent épars sont organisés en un tout finalement assez cohérent. Sa pensée, solidement bâtie, s'est imposée pendant longtemps dans le domaine de la science, mais surtout, sous le manteau du thomisme, et, jusqu'à nos jours, sous celui du néothomisme, dans le domaine de la pensée philosophique, sans oublier qu'elle a toujours exercé une influence indéniable sur la critique littéraire[4].

---

4. *Quelques éditions:* Éditions complètes de l'Académie de Berlin, par I. BEKKER, 1831 (avec un *Index aristotelicus* par H. BONITZ, 2e éd., Graz, 1955), et de la bibl. Teubner, Leipzig. Les fragments d'Aristote, avec commentaires, ont été publiés sous la direction de P.-M. SCHUHL, Paris, 1968. Certaines œuvres d'Aristote ont également vu le jour dans la Collection Oxford Classical Texts, et dans la Collection des textes philosophiques (Paris, Vrin), ainsi que dans la Collection des Universités de France (Paris, Les Belles Lettres). Les traductions publiées dans ces deux dernières collections *(Organon, Métaphysique, De l'âme, Éthique à Nicomaque,* par J. TRICOT, Paris, Vrin; *Physique,* par H. CARTERON; *Rhétorique,* par M. DUFOUR; *Poétique,* par J. HARDY, Les Belles Lettres) remplaceront graduellement la traduction intégrale, mais périmée, de J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE.

Quelques études spécialisées: P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote,* Paris, 1962; R.A. GAUTHIER, *Introduction à la traduction de l'Éthique à Nicomaque,* t. I, Louvain, 1958; IDEM, *La morale d'Aristote,* Paris, 1958; D. DE MONT-MOLLIN, *La poétique d'Aristote,* Neuchâtel, 1951.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

17.

LE *BANQUET* D'ARISTOTE: ORIENTATION ET COMPOSITION

Il est convenu de désigner par l'expression «l'Aristote perdu» un ensemble d'ouvrages composés par le jeune Aristote, et qui font défaut de nos jours. À l'image de la pensée de Platon, celle du Stagirite s'est développée au fur et à mesure qu'elle s'explicitait dans ses écrits. La critique actuelle est parvenue à déceler, même dans les œuvres les plus authentiques du philosophe, la *Politique,* par exemple, des interversions de parties entières, imputées à une tradition défectueuse des textes. C'est dire combien la reconstitution de l'ensemble du *Corpus* aristotélicien est encore à faire, et combien l'idée que l'on s'en fait est sujette à révision. Non pas, certes, que notre image générale d'Aristote en sortira gravement altérée; mais notre connaissance de nombreux aspects particuliers de l'aristotélisme sera complétée, approfondie, et permettra, sur bon nombre de points, une meilleure connaissance du processus de son développement, voire de son sens et de sa portée. Il y a comme un enchevêtrement de trames qui traversent l'œuvre entière de maint philosophe[1], et dans maint écrit tardif de maîtres anciens et modernes on décèle des idées et philosophèmes élémentaires les ayant préoccupés

1. Cf. E. Moutsopoulos, L'histoire de la philosophie comme science historique et métahistorique, *Parnassos,* 8, 1966, pp. 367-387, notamment p. 385, où il est soutenu que l'histoire de la philosophie n'est ni l'histoire des philosophes ni celle de leurs systèmes accomplis, mais celle des idées qu'ils contiennent.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

lors de leur jeunesse. D'où l'importance des ouvrages du jeune Aristote pour mesurer celle des accomplissements de sa maturité.

Perdus, ces ouvrages précoces? Qui pourrait le nier? Néanmoins, il est évident que, tout comme le paléontologue perspicace reconstitue l'ensemble d'un animal à partir des fossiles oubliés dans des roches par des organismes depuis longtemps disparus, l'historien de la philosophie s'évertue à reconstituer les philosophèmes du passé. Ne serait-ce que de manière limitée, puisqu'à la différence des organismes qui obéissent en général à des principes biologiques communs, les œuvres philosophiques, comme toutes les œuvres de l'esprit, sont toujours uniques et irrépétibles. Il est donc hors de doute que la reconstitution des œuvres de jeunesse d'Aristote doit apporter quelque éclairage nouveau à la compréhension de l'ensemble de sa philosophie et aider à retracer le cheminement de sa pensée. C'est pourquoi les «débris» que nous possédons du dialogue aristotélicien mentionné dans les listes anciennes des œuvres du philosophe sous le titre de *Banquet (Symposion)*[2] peuvent nous mettre sur la voie de son orientation et de sa composition. Il y a quelque quarante ans, ces «débris» ont fait l'objet de quelques recherches de ma part[3]. Depuis, les vues que j'avais alors exprimées se sont renforcées, sur un plan que je qualifierai de rigoureusement technique. Dans ce qui suit, je m'efforcerai de tirer quelques conclusions plus générales à partir de considérations jadis avancées.

1. L'orientation du *Banquet* d'Aristote est indicative de celle de l'élève de Platon face à son maître. Le jeune Platon fut, on le sait, subjugué par la personnalité de Socrate au point d'interrompre à cause de lui une carrière déjà entamée, brillante de surcroît, de poète et de musicien[4]. Peu nombreux sont ceux qui ont soutenu que les dialogues de jeunesse de Platon, d'ailleurs communément qualifiés

---

2. Cf., entre autres, P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, Éditions Universitaires, 1951, p. 33.

3. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Sur quelques fragments du «Symposion» aristotélicien, *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix*, 33, 1959, pp. 139-147.

4. Cf. IDEM, Dialectique musicale et dialectique philosophique chez Platon, *ibid.*, 37, 1963, pp. 159-163.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

de «socratiques», ne sont pas proches du style et de l'«allure» de l'enseignement et de l'activité philosophiques de Socrate[5]. Platon, lui, eut moins de chance que Socrate, avec son élève génial qui ne se priva pas de cumuler les remarques critiques, plus ou moins fondées, il est vrai, à l'égard de son maître. Dans quelle mesure Aristote voulait-il, voire pouvait-il, si tôt, se dresser ouvertement contre le penseur déjà hautement vénéré que Platon était devenu à l'âge où l'élève réticent rédigeait ses premiers essais? Werner Jaeger a le mieux tiré parti de la cabale qui a tellement divisé les esprits depuis l'antiquité et remonte, bien entendu, à l'époque de la dissension tardive d'Aristote vis-à-vis de Platon, mais surtout aux dissensions entre leurs disciples. Son jugement sur le problème plus ample des relations entre les deux philosophes, émis à l'occasion de sa recherche sur le *Banquet* aristotélicien, s'appuie sur l'idée de modération, si souvent invoquée par Aristote, et qui, on le sait, tient une place capitale dans l'architectonique de l'aristotélisme lui-même. Ce jugement, modéré en soi, se développe par étapes successives.

Première étape: Pour des raisons qu'il n'est pas nécessaire de rappeler ici, Jaeger rapproche le *Banquet* de deux autres dialogues un peu plus tardifs d'Aristote, l'*Eudème* et le *Gryllos*[6], rapprochement qui s'appuie non seulement sur le fait que les dates respectives de leur rédaction se suivent de près, mais aussi sur l'idée impressionnante, qu'il existerait des concordances et des homologies quasi harmoniques entre ces œuvres d'Aristote et les œuvres correspondantes de Platon. Je traduis Jaeger: «Un rapport sensible existe particulièrement, et peut même souvent être démontré, entre certains dialogues aristotéliciens et platoniciens. Ainsi l'*Eudème*[7] se rattache au *Phédon,* le *Gryllos,* au *Gorgias,* les livres de la *Justice,* à la *République.* Le *Sophiste* et le

---

5. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique,* Paris, P.U.F., 1947, pp. 15 et suiv.

6. Cf. W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung,* Berlin, Weidmann, 1923, p. 31.

7. Le nom d'Eudème, jalonne à trois reprises la vie et l'œuvre d'Aristote, qui l'a successivement assigné à son dialogue de jeunesse, à son propre fils et à une partie importante de ses écrits sur la morale; cf. Howard HAIR, Le bien selon l'éthique d'Aristote, *Les Études Philosophiques,* 44, 1982, pp. 181-193; E. MOUTSOPOULOS, *Philosophes de l'Égée,* Athènes, Fondation de l'Égée, 1991, pp. 142-143.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Politique, tout comme le *Symposion* et le *Ménexène*, ont évidemment un rapport avec les dialogues homonymes de Platon»[8]. En partant, par conséquent, de données déjà plus ou moins établies relatives aux homologies du premier groupe de dialogues aristotéliciens avec les dialogues de Platon, Jaeger avance d'un pas pour établir des homologies non encore envisagées entre le deuxième groupe de dialogues aristotéliciens et d'autres dialogues platoniciens, en se fondant uniquement sur l'identité de leurs titres respectifs. Si la constitution des couples du premier groupe est justifiée par des ressemblances internes, celle des couples du deuxième groupe repose sur un critère externe, bien que très suggestif, à n'en pas douter. Ainsi deux arguments secondaires se font déjà jour à l'intérieur même de la première étape du déploiement du jugement de Jaeger. L'ensemble de ce jugement au cours de sa première étape fait appel au principe d'analogie, bien que le critère choisi soit chaque fois d'ordre différent.

Deuxième étape: Jaeger attaque de front le problème délicat de l'attitude critique d'Aristote envers Platon. Sa démarche est, ici encore, prudente, quand il lui faut définir l'intention, critique ou non, d'Aristote. L'érudit avisé qu'est Jaeger procède néanmoins en recourant à deux nouveaux arguments secondaires. Avant de poser la question si, oui ou non, dans ces dialogues Aristote attaquait son maître, il pense qu'il y a lieu de se demander d'abord pour quelle raison Aristote aurait osé ce dédoublement répété. Voici la suite du texte de Jaeger, toujours dans ma traduction: «Mais quelle était, du point de vue philosophique, l'attitude d'Aristote vis-à-vis de ces œuvres de Platon? Il serait curieux que l'influence du modèle ne se fût manifestée que sur le sujet, sur les particularités du style et du contenu, alors que pour le reste (par «reste», Jaeger entend ici, par modestie, ce qui, en l'occurrence, est vraiment essentiel, à savoir l'orientation rigoureusement philosophique de la problématique posée et examinée par Aristote dans chacun de ces dialogues) une attitude de refus aurait été, comme dans des cas ultérieurs, adoptée contre Platon»[9]. Certes, on voit mal *pourquoi* Aristote aurait

---

8. Cf. W. JAEGER, *loc. cit.*
9. Cf. *ibid.*

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

entrepris d'écrire des dialogues «à la» Platon, s'il ne s'était agi que de simples exercices, éventuellement suggérés par Platon lui-même. Or, dans ce cas, le disciple se serait senti sinon obligé, du moins incité (ne serait-ce qu'avec la meilleure bonne foi) à élaborer un travail tant soit peu différent du modèle proposé.

Troisième étape: Après cet argument secondaire et préliminaire, Jaeger affronte directement le problème majeur relatif à la plupart des œuvres perdues d'Aristote: «Le *Symposion,* le *Ménexène,* le *Sophiste,* le *Politique,* ont-ils vraiment été rédigés dans le but de surpasser les dialogues de Platon portant le même titre et de leur opposer un modèle de la façon dont les questions qui y sont traitées devraient l'être? Le disciple suivait-il de près le maître, avec une persévérance pédante obstinée, pour en effilocher un à un les travaux de manière critique? Avant de lui attribuer une telle aberration de goût et de tact, on devrait considérer sérieusement l'autre possibilité, à savoir que, même du point de vue philosophique, il suivait Platon dans ses propres œuvres, sans s'en différencier»[10]. Cette dernière étape du jugement de Jaeger est, à son tour, divisée en deux arguments secondaires. D'abord, le jeune Aristote aurait-il été assez insensé, ambitieux et présomptueux, pour chercher à surclasser un maître respecté de tous et à lui imposer des solutions à des questions philosophiques? Son désaccord pouvait se résoudre dans une discussion, sans vexer Platon. Ensuite, l'éventualité d'un pédantisme obstiné de la part d'Aristote, preuve d'un esprit borné, est indigne du Stagirite qui ne pouvait se limiter à des juxtapositions successives pour manifester sa rancœur. Certes, plus tard Aristote critiquera la théorie des idées; mais Platon lui-même n'est-il pas revenu sur cette théorie après la «crise» présumée qu'il aurait vécue à la suite de la critique aristotélicienne[11]? Il est certain que la théorie des idées forme l'essentiel de la conception que l'on se fait traditionnellement du platonisme. Or elle ne constitue, en fait, qu'une longue parenthèse, géniale, à n'en pas douter, dans le processus du développement de la philosophie

---

10. *Ibid.*

11. Cf. P.-M. SCHUHL, *L'œuvre de Platon,* Paris, Hachette, 1954, chap. «Y a-t-il une crise dans la pensée platonicienne?», pp. 117 et suiv.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

platonicienne qui renoue bientôt avec la tradition ontologique parménidienne qu'elle complète[12] moyennant le dialogue *Parménide* et les autres dialogues dits «métaphysiques», le *Sophiste* et le *Philèbe* en tête. C'est à leur niveau, qui annonce déjà la théorie des mixtes[13], que se situerait l'authentique Platon.

Jaeger en arrive à une conclusion soigneusement préparée. Tout son raisonnement repose sur un argument implicite qui est, à vrai dire, un *argumentum ad verecundiam,* mais que corroborent plusieurs données positives, telles que l'intelligence supérieure du jeune Aristote, son attitude généralement prudente et réservée, enfin son «goût» et son «tact» sur lesquels Jaeger mise avant de conclure que les dialogues aristotéliciens en cause n'étaient que des exercices sur des modèles déjà existants, et ce de manière à la fois conforme et divergente par rapport à ces modèles. Si cette conclusion est retenue, elle peut servir de majeure à un syllogisme hypothético-déductif ainsi formulé: «Tous les dialogues du jeune Aristote portent des titres identiques ou presque à ceux de Platon, et s'en inspirent tout en s'y adaptant respectivement; or le *Banquet* d'Aristote fait partie de ce groupe d'œuvres aristotéliciennes précoces; donc le *Banquet* d'Aristote était plus ou moins conforme au *Banquet* de Platon. Cette nouvelle conclusion pourrait être quelque peu nuancée si l'on attribuait au qualificatif «conforme» le sens de: «conforme dans ses grandes lignes». Nous voici revenus à notre propos d'origine, pour quitter définitivement le domaine des généralités dans lequel nous nous sommes attardé, non toutefois sans profit.

2. La composition du *Banquet* aristotélicien engendre une problématique tributaire de celle de son orientation. Une des questions particulières se rapporterait à la forme de ce *Banquet:* s'agissait-il ou non d'un dialogue? Dans sa comparaison des *Banquets* platonicien et aristotélicien, Bernays laissait planer un doute, tout en soutenant

---

12. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Sur la connotation axiologique de l'ontologie platonicienne, *Diotima,* 9, 1981, p. 129; IDEM, Le modèle platonicien du système ontologique plotinien, *ibid.,* 19, 1991, pp. 9-12.

13. Cf. N.-I. BOUSSOULAS, *L'être et la composition des mixtes dans le «Philèbe» de Platon,* Paris, P.U.F., 1952.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

l'éventualité d'une forme dialoguée pour le deuxième. En traduction française: «Le *Banquet* aristotélicien est rapproché de l'œuvre platonicienne du même nom par Plutarque dans l'avant-propos de ses dialogues traitant de festins. Un fragment majeur rapporté par Athénée[14] parle de l'usage de porter des couronnes lors des sacrifices, et de les enlever en cas de deuil, sur un ton populaire significatif»[15]. La raison invoquée par Bernays n'est, à coup sûr, nullement convaincante en soi. L'argument met cependant en relief trois éléments: (a) la mention du *Banquet* d'Aristote par Plutarque (et, par extension, par Athénée); (b) la mention par Aristote d'un usage populaire; (c) la qualification de «populaire significatif», du caractère d'au moins une partie du contenu de cet ouvrage d'Aristote.

Une série d'observations s'imposent ici. À noter d'abord que le titre de l'ouvrage devait être double: *Banquet* ou *De l'ivresse*. C'est l'avis de P. Moraux[16], que renforcent ceux de P. Boyancé[17] et de E. Bignone[18]. Athénée, pour sa part, ne cite que le titre *De l'ivresse*[19]. P. Moraux signale que «lorsqu'un dialogue a deux titres, il arrive que les index n'en citent qu'un seul; c'est, entre autres, le cas du *Περὶ ψυχῆς*[20] qui n'est pas cité sous son second nom, *Eudème*»[21]. P. Moraux observe encore que le *Banquet* d'Aristote «était plein d'analogies avec l'ouvrage homonyme de Platon»[22]. W. Jaeger, de son côté, attribue à la portée et au contenu des œuvres de jeunesse d'Aristote des points de vue tout à fait platoniciens[23]. Ce qui est certain, c'est que le «sous-titre» du *Banquet*

---

14. Cf. ATHÉNÉE, *Deipnosophistes,* 15, p. 674 f.

15. J. BERNAYS, *Die Dialogen des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken,* Berlin, Herz, 1863, p. 133; cf. *ibid.,* p. 2, à propos de la liste d'Andronikos de Rhodes.

16. Cf. P. MORAUX, *op. cit.,* p. 33; cf. le n° 10 de la liste de Diogène Laërce.

17. Cf. P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses,* Paris, Boccard, 1937, pp. 233 et suiv.

18. Cf. E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro,* t. 2, Firenze, 1936, p. 540, n. 1.

19. Cf. ATHÉNÉE, 178 e-f; cf. fr. 175 Rose^2, fr. 100 Rose^3; fr. 1 et 2 Ross.

20. Cf. le n° 13 de la liste de DIOGÈNE LAËRCE.

21. Cf. P. MORAUX, *op. cit.,* p. 33, n. 1.

22. Cf. *ibid.*

23. Cf. W. JAEGER, *op. cit.,* p. 31.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

d'Aristote: *De l'ivresse,* ne correspond pas au «sous-titre» du *Banquet* de Platon, *De l'amour.* Or ce qui nous est rapporté du premier et ce que nous pouvons lire dans le deuxième de ces ouvrages n'est pas incompatible. Sans entrer dans des détails dont j'ai eu l'occasion de discuter ailleurs[24], il suffira de faire remarquer que les fragments que nous possédons du *Banquet* d'Aristote portent sur des références à Homère[25], mais aussi, sur l'herméneutique de vers homériques, à divers usages, ce qui nous ramène aux éléments mis en relief par Bernays[26]. P. Moraux est d'avis que «d'après les fragments, on voit que les convives discutaient des questions d'interprétation homérique, ainsi que l'on avait coutume de le faire dans l'école. Toute cette œuvre était empreinte d'un profond caractère religieux; les usages des banquets y étaient expliqués par le besoin d'accomplir des actes agréables aux dieux»[27]. Retenons, pour terminer, l'hypothèse du caractère religieux du dialogue aristotélicien[28].

Pour conclure, disons que le *Banquet* d'Aristote, dont il ne nous reste que des bribes, fut, selon toute probabilité, une œuvre authentique du Stagirite. Sur ce point, Hans von Arnim, qui n'exclut pas que cet ouvrage soit dû aux anciens péripatéticiens[29], fait figure de cavalier seul. On reconnaîtra qu'il ne fut pas écrit *contre* Platon, mais plutôt pour faire librement pendant au *Banquet* platonicien et, de toute évidence, sans la moindre animosité. Il portait très probablement sur l'ivresse, et s'étendait à l'occasion à des questions d'herméneutique homérique. Il contiendrait alors des digressions relatives aux usages répandus de bonne conduite

---

24. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Sur quelques fragments... (cf. *supra* et la n. 3), notamment pp. 139-140 et 144-146.

25. Cf. PLUTARQUE (*non posse viv. sec., Ep.,* 13; fr., 99 Rose; absent de l'éd. Ross); IDEM, *Mor. (Quaest. conviv.,* I), 612 d-e; ATHÉNÉE, *Deipnos.,* 178, e-f; 186 e et suiv.; cf. MACROBE, *Saturnales,* I. VII, ch. III, § 23.

26. Cf. *supra,* et la n. 15.

27. Cf. P. MORAUX, *op. cit.,* p. 33; n. 1; cf. *ibid.:* «Dans son propre *Banquet,* Épicure s'opposera sur plus d'un point aux idées d'Aristote».

28. Cf. entre autres Jeanne CROISSANT, *Aristote et les mystères,* Liège-Paris, 1932, chap. 2.

29. Cf. H. von ARNIM, *Quellenstudien zu Philo von Alexandrie,* Berlin, 1888, pp. 21 et suiv.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

sociale, voire religieuse[30]. À ce titre, il avait pu ennuyer, plus que scandaliser, à en juger par la critique de Plutarque qui le range, en l'occurrence, parmi d'autres «banquets» contemporains[31]. À ce titre encore, sa portée philosophique ne semble pas avoir égalé celle du *Banquet* de Platon, et l'on ne saurait s'étonner qu'il n'ait laissé que peu de traces. Il devait pourtant contenir, par exemple, une partie de l'enseignement sur Homère, dispensé par le Stagirite à son élève Alexandre. Quant aux idées purement philosophiques qui y étaient exposées en germe, on pense surtout aux développements sur la sociabilité humaine et les convenances, contenus dans la *Politique,* auxquels elles devaient s'apparenter et qu'elles préfiguraient.

30. Cf. B. DUMOULIN, Sur l'éthique théonome du premier Aristote, *Les Études Philosophiques,* 44, 1988/2, pp. 167-179, où nombre de problèmes relatifs aux œuvres de jeunesse du philosophe sont affrontés.

31. Cf. *supra,* et la n. 25.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

18.
L'ATTITUDE D'ARISTOTE FACE À L'ESPACE COSMIQUE

Si, de nos jours, l'activité humaine ne se limite plus au globe terrestre, mais s'étend au cosmos tout entier, cela présuppose l'existence d'une sorte de continuité à l'intérieur de l'espace, qui permet à l'homme, dans certaines conditions, de se déplacer à partir de sa planète vers d'autres lieux de l'univers. Sans être en mesure de présumer que de telles vues aient été émises par Aristote, la conception aristotélicienne de la connaissance scientifique du monde offre une certaine homologie avec les idées contemporaines sur l'utilisation avantageuse de l'univers pour le bien de l'homme. L'idée que le Stagirite se fait de l'univers s'est imposée de plusieurs manières au cours de l'élaboration de modèles modernes du monde. Nous essaierons de mettre en évidence dans ce qui suit un certain nombre de propriétés qu'Aristote attribue à l'espace cosmique.

1. L'éternité du monde. Contrairement à la théorie platonicienne exposée dans le *Timée*[1], aux termes de laquelle le monde aurait été créé, et à laquelle il fait allusion[1] quand il remonte au temps où le monde ne s'était pas encore affirmé[2], Aristote pense que le monde a toujours existé, et qu'il n'a jamais été soumis à un devenir[3], indépendamment de

1. Cf. PLATON, *Timée*, 29 d et suiv.
2. *Du ciel*, Γ 2, 300 b 18.
3. Cf. *Fr. arist.* 17, 1477 a 10.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

ce qui se passe en lui[4]. Le monde serait une divinité en soi[5]: conception fondée sur la notion d'immutabilité, partant d'éternité de l'ordre du monde[6].

2. La pluralité des mondes. Selon Aristote, l'unicité de la réalité n'exclut pas la pluralité des mondes: il existerait plusieurs mondes dont un seul nous est connu. Platon avait lui aussi entrevu cette éventualité, mais l'avait rejetée, parce que, pensait-il, le démiurge n'avait créé qu'un monde unique, le plus parfait d'entre les mondes[7]. Leibniz évoqua ce problème ultérieurement[8], alors que Fontenelle[9] opta pour le point de vue aristotélicien. Aujourd'hui on entend la notion de pluralité des mondes en reconnaissant que l'art nous autorise à contempler d'autres mondes que nous ne pouvons connaître que d'un point de vue esthétique[10]. Aristote soutient que le monde unique soumis à notre expérience se compose de plusieurs mondes particuliers[11]: théorie applicable non seulement à la réalité cosmique, mais encore au statut humain, notamment à la condition politique de l'homme[12]. Sans se

---

4. Cf. l'ensemble du texte aristotélicien du *De generatione et corruptione;* cf. C. G. NIARCHOS, *Aristotle on Coming-to-be and Passing-away,* Athens, Cardamizza, 1991.

5. Cf. *Fr. arist.,* 21, 1477 b 22: «mundum ipsum deum dicit esse Aristoteles». Cf. *infra,* et les notes 19 et 20.

6. Cf. *Du ciel,* B 14, 296 a 33: ἡ τοῦ κόσμου τάξις ἀϊδιός ἐστιν.

7. Cf. PLATON, *Timée,* 33 b: πάντων τελεώτατον συνεστήσατο; cf. *ibid.,* 30 d: ...καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελείῳ.

8. Cf. G. W. LEIBNIZ, *Essais de théodicée,* 416 (éd. fr. par J. Jalabert, Paris, Aubier-Montaigne, 1962).

9. Cf. Bernard LE BOVIER DE FONTENELLE, Entretiens sur la pluralité des mondes, *Œuvres complètes* (1758, 11 vols; 1790, 8 vols.; 1825, 5 vol.). Le problème de la pluralité des mondes a été posé différemment par ÉPICURE, *Lettre à Hérodote,* 73-74 (USENER, *Epicurea,* Stuttgart, Teubner, 1966; pp. 25,11 - 26,6); cf. DIOG. LAËRCE, X, 45; cf. Jean BRUN, *L'épicurisme,* Paris, P.U.F., 1956, pp. 51-52: «les atomes, étant un nombre infini, ne peuvent pas être épuisés par la création d'un monde, ni par la création de plusieurs, il est donc nécessaire qu'il existe une infinité de mondes semblables au nôtre ou différents de lui».

10. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'imagination formative, *Annales d'Esthétique,* 2, 1963, pp. 64-71.

11. *Du ciel,* A 6, 271 a 27-28: ὁ περὶ ἡμᾶς κόσμος, κόσμοι πλείους.

12. Cf. *Polit.,* B 10, 1272 a 6; 10; 12; 28; 34; 41; b 4: κόσμοι (sur le magistrat crétois suprême).

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

contredire, Aristote entend la pluralité des mondes en tant que véritable infinité[13].

3. Toutefois, les mondes évoluent. La contradiction fondamentale peut être formulée comme suit: alors qu'Aristote constate que le monde est éternel[14], il tient pour possible, quand il est question *des* mondes dont la réalité est composée, que quelques-uns d'entre eux soient encore en devenir, alors que d'autres se meurent. De toute évidence, cette contradiction apparente est tellement flagrante qu'il faut y remédier. Aristote nous suggère lui-même une solution: la notion de monde peut s'appliquer à la réalité incontestablement unique et éternelle, mais constituée de nombreuses parties qui, à leur tour, admettent une sorte d'évolution[15].

4. La structure de l'univers. L'univers est formé de plusieurs parties[16] dont la nature est divine, plus divine encore que la nature humaine[17]. On peut considérer que l'univers est composé, plus précisément qu'il est «duel», dans la mesure où Aristote propose une distinction entre le monde et le ciel[18], distinction qui semble singulière si elle ne signifie pas l'opposition entre ce qui est observable et ce qui ne l'est pas. C'est dans une optique semblable que l'on devrait comprendre l'assertion d'Aristote, dans la *Politique,* aux termes de laquelle la divinité, identifiée à l'ensemble de l'univers[19], n'agit pas extérieurement[20], et ne peut donc être observée. Seul le firmament est

---

13. Cf. *Phys.*, Γ4, 203 b 26: *κόσμοι ἄπειροι*. Cf. A. ARAVANTINOU, Anaxagoras' Many Worlds, *Diotima,* 21, 1993, pp. 98-99.

14. Cf. *supra,* et les notes 3-6.

15. Cf. *Phys.*, Θ1, 250 b 18: *τοὺς μὲν γίγνεσθαι τοὺ δὲ φθείρεσθαι τῶν κόσμων.*

16. Cf. *Du ciel,* Γ2, 301 a 19: *ἐκ διακεκριμένων συνέστηκεν ὁ κόσμος.*

17. Cf. *Éth. à Nicom.*, Z7, 1141 b 1: *θειότερα ἀνθρώπου ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν.*

18. Cf. *Du ciel,* A10, 280 a 21: *ἡ τοῦ ὅλου σύστασίς ἐστι κόσμος καὶ οὐρανός*; cf. *Du monde,* 2, 391 b 22: *τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ τε καὶ κόσμου.*

19. Cf. *supra,* et la n. 5.

20. Cf. *Polit.*, H3, 1325 b 29: *ὁ θεὸς καὶ πᾶς ὁ κόσμος οὐκ ἔχει ἐξωτερικὰς πράξεις.*

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

directement observable. Finalement, l'univers est envisagé comme un macrocosme dont la réalité homologue réside dans le microcosme de la vie dans laquelle il se reflète[21].

5. La forme du monde. Déjà pour Platon le monde était sphérique[22]. Aristote adopte la même conception et voit le monde sous la forme d'une sphère[23]. Cette qualification ne le satisfait toutefois pas complètement, car il procède à une description plus détaillée et parle d'un monde plutôt incurvé, comme taillé au tour[24], qui admet une rotation autour d'un axe[25]. La forme du monde se trouve reliée non seulement à sa structure, mais aussi à son fonctionnement, puisque ce fonctionnement coïncide avec son mouvement rotatif. À travers le fonctionnement du monde on décèle une meilleure connaissance approfondie de sa structure. Si cette structure comporte deux parties: l'une observable, l'autre non observable, ainsi qu'on vient de le montrer[26]: elle est intimement liée à la configuration du monde décrite précédemment.

6. Le fonctionnement des parties du monde. Les deux points par où passe l'axe du monde indiquent respectivement ses parties supérieure et inférieure, laissant de côté ses parties latérales[27]. Le monde se meut différemment selon ses parties. Le modèle de la structure de l'univers suppose que le monde entoure et contient la terre[28]. Toutefois, bien que située au centre du monde, la terre occupe une place plutôt proche de sa

---

21. Cf. *Phys.*, Θ2, 252 b 26: μέγας κόσμος (opposé au μικρός κόσμος qu'est l'animal). Cf. *infra*, et la n. 32.

22. Cf. *Timée*, 33 b: ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ, en entendant par là que toute partie de sa surface est équidistante de son centre.

23. Cf. *Du ciel*, B4, 287 b 25: σφαιροειδές; *Du monde*, 2, 391 b 22: τοῦ σύμπαντος σφαιροειδοῦς ὄντος.

24. Cf. *Du ciel*, B4, 287 b 25: κατ' ἀκρίβειαν ἔντορνος.

25. Cf. *Du monde*, Z, 391 b 22: δύο ἀκίνητα ἐξ ἀνάγκης ἐστὶ σημεῖα καταντικρὺ ἀλλήλων, καθάπερ τῆς ἐν τόρνῳ κυκλοφορουμένης σφαίρας στερεά μένοντα καὶ συνέχοντα τὴν σφαῖραν.

26. Cf. *supra*, et les notes 18-21.

27. Cf. *Du ciel*, B2, 285 b 12: τὰ πλάγια, τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω τοῦ κόσμου.

28. Cf. *Météor.*, A2, 339 a 20: ὁ περὶ τὴν γῆν κόσμος, ὁ περιέχων κόσμος τὴν γῆν; cf. *ibid.*, A2, 335 a 23; 3, 339 b 4; 340 b 10; 7, 344 a 9; 8, 346 b 11.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

partie inférieure; elle est, plus précisément, située *entre* le centre et la partie basse du monde[29]. Cette interprétation élimine toute contradiction entre les deux considérations précédentes: la terre peut être située à la place la plus proche du centre du monde, comparée à sa partie infernale. Ceci donne une explication de la rotation de la voûte céleste[30], partie supérieure du monde, qui contient les corps célestes, les étoiles[31]. La même image surgit de la correspondance, et de l'opposition, entre le macrocosme et le microcosme déjà envisagés[32].

7. L'homme et l'espace cosmique. Dans ces conditions, l'homme peut, d'après Aristote, procéder à la recherche du monde en examinant ce qui en lui est observable et en déduire ne serait-ce que quelques considérations sur ce qui n'est pas directement observable. La relation de l'homme au monde, univers et espace cosmique à la fois, ne semble donc, de prime abord, que théorique. Or, nulle part dans l'œuvre d'Aristote on ne trouve le moindre indice qu'une approche théorique ne peut avoir de conséquences pratiques, ou que l'homme ne devrait pas continuer d'enquêter le monde à partir d'une meilleure position, ou encore que son interférence dans l'espace cosmique équivaudrait à une interférence dans les activités divines, donc à une *hybris*.

Au terme de notre analyse, il apparaît que la conception aristotélicienne de l'espace cosmique est exceptionnellement ouverte. Bien qu'il suive, dans de nombreux domaines, des théories du monde qui ont, telle celle de Platon, précédé la sienne, Aristote leur oppose une conception nouvelle aux termes de laquelle le monde n'a jamais été sujet à quelque processus de création, et l'unité de la réalité ne peut par conséquent être contredite. Par ailleurs, le monde connu présente une structure, une forme et un fonctionnement qui se trouvent en relation étroite. Enfin, l'attitude de l'homme face à l'univers est non seulement faite d'émerveillement (à l'image de l'attitude des premiers

---

29. Cf. *ibid.*, A3, 340 b 12: τὸ προσεχὲς ἀεὶ τοῦ κάτω κόσμου.
30. Cf. *ibid.*, A3, 339 b 18: ὁ περὶ τὰς ἄνω φοράς.
31. Cf. *Métaph.*, K6, 1063 a 15: τὰ κατὰ τὸν κόσμον.
32. Cf. *supra*, et la n. 21.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

philosophes)[33], mais aussi de pénétration de ses secrets, dans le but (impie?) de le dominer[34]. L'homme acquiert ainsi non seulement une connaissance accomplie de l'espace cosmique, mais aussi, à condition de disposer des moyens appropriés[35], une habileté à intervenir pour son propre compte.

33. Cf. *Métaph.*, A2, 982 b 12: διὰ τὸ θαυμάζειν.
34. Cf. *ibid.*, A1, 980 b 25.
35. Cf. *ibid.*, A1, 981 a 4; cf. PLAT., *Gorg.*, 448 c; 462 b-c.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

19.
L'IDÉE DE MÉDIÉTÉ ONTOLOGIQUE

En termes aristotéliciens la médiété se définit comme une entité intermédiaire. Elle atteste une réalité qui la relie à des entités extrêmes dont elle assure la continuité en supprimant leur opposition, et en comblant l'hiatus d'origine qui les sépare en raison de leur nature propre. Elle ne cède en rien son indépendance ontologique pour se soumettre aux termes extrêmes qu'elle rapproche; elle en demeure, au contraire, complètement distincte tout en en favorisant le rapprochement.

La médiété n'est pas une création sans répondant réel; elle existe bel et bien de façon organique à l'intérieur de l'univers des êtres et des non êtres. Tout au plus jouit-elle d'un statut ontologique privilégié puisqu'en fait elle tient en quelque sorte des extrêmes ou des opposés qu'elle réunit, sans pour autant s'identifier à eux. Aristote souligne à juste titre que le présent est une espèce de médiété du fait qu'il possède un début et une fin[1], alors que le passé ne possède qu'une fin, l'avenir qu'un début; que la médiété du sec et de l'humide, c'est la chair[2]; ou enfin que la vertu morale n'existe que parce qu'elle dépasse les passions[3]. La médiété serait donc une interpolation unique dans un système d'éléments extrêmes[4] qui semblent s'opposer et s'exclure

---

1. Cf. ARIST., *Phys.*, Θ1, 251 b 20: τὸ νῦν ἐστὶ μεσότης τις, καὶ ἀρχὴν καὶ τέλος ἔχον ἅμα.

2. Cf. *De gener.* et *corr.*, B 7, 334 b 29: τὸ ξηρὸν καὶ τὸ ὑγρὸν κατὰ μεσότητα ποιοῦσι σάρκα.

3. Cf. *Éth. à Nicom.*, B5, 1106 b 27: ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ μεσότης τις ἐν τοῖς πάθεσι.

4. Cf. *ibid.*, B8, 1108 b 11 - 1109 a 20; *Gr. mor.*, 9; *Catég.*, 11, 14 a 3. Cf. cependant *Éth. à Nicom.*, B6, 1107 a 6 et suiv.: ἡ μεσότης ἀκρότης πως.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

mutuellement, puisqu'ils sont la négation l'un de l'autre. Elle ne souffre ni de privation ni d'excès[5]; elle est un juste milieu librement instauré et indépendant des parties dont il assure le dépassement. Si elle en participe, ce n'est que uniquement par sa position intermédiaire; pour le reste, elle en demeure totalement distincte de par son statut de «vertu».

Sur le plan ontologique, Aristote simplifie le problème de la médiété en supposant une seule interpolation possible entre deux extrêmes opposés. Avant lui, Platon avait pourtant envisagé le problème de façon plus complexe dans la mesure où, au niveau de sa théorie des mixtes, il préconisait non pas une seule, mais au moins deux médiétés ou dégrés d'interpolation. Après avoir longtemps jonglé avec la théorie des idées, il en est arrivé, par une sorte de revirement, à rejoindre des thèses typiquement présocratiques et à rétablir une continuité au sein de l'histoire de la pensée grecque. La prétendue «critique» qu'Aristote lui fit aurait provoqué cette crise intérieure qui le conduisit à un renouvellement de sa problématique de l'être, renouvellement qui se situe dans le prolongement de l'ontologie parménidienne. Pour Parménide, être et non être sont incompatibles et irréductibles[6]. D'après Kirk, toute la pensée post parménidienne, jusqu'aux Sophistes et à Socrate, n'a été qu'une série de tentatives d'interpréter cette affirmation. Platon réduisit l'opposition parménidienne entre être et non être en recourant à l'idée de la double interpolation de la série ainsi esquissée et en envisageant deux mixtes qui diffèrent entre eux quant au degré de leur participation des termes extrêmes de la série, à savoir le mixte du non-être de l'être, et le mixte de l'être du non être[7].

Cette double interpolation met par conséquent en jeu des médiétés que l'on ne saurait omettre de rapprocher des médiétés en vigueur chez les mathématiciens de l'antiquité: une médiété arithmétique et une

---

5. Cf. *Éth. à Nicom.*, B6, 1107 a 26: μεσότης οὐκ ἔστιν ὑπερβολὴ ἢ ἔλλειψις.

6. Cf. PARMÉNIDE, 7 B (D.-K.[16]): οὔποτε δαμῇ... εἶναι μὴ ἐόντα.

7. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'évolution du dualisme ontologique platonicien et ses conséquences pour le néoplatonisme, *Diotima*, 10, 1982, pp. 179-181. Cf. *Sophiste*, 264 e.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

médiété harmonique, auxquelles Aristote fait allusion[8], l'une définie par la progression 2:3:4, l'autre par la progression 3:4:6[9]. Dans le *Timée,* Platon combine ces éléments avec les éléments opposés fondamentaux, au risque de suggérer l'image musicale d'une octave, par exemple, divisée une première fois en une quinte et une quarte; puis en une quarte et une quinte[10]. L'interpolation en question comporterait deux visages, pour devenir en quelque sorte plus complète.

Ce qui importe, ce n'est pas la nature des éléments interpolés par rapport aux éléments interpolables, mais la nature des modèles selon lesquels cette interpolation se fait respectivement. À la première question le néoplatonisme a essayé de jeter un éclairage[11]: il insiste sur la considération fonctionnelle de la médiété en tant que médiation[12]. La deuxième question englobe les plans épistémologique et ontologique. L'essentiel n'est pas ici le terme intermédiaire interpolé dans une série, mais que le modèle d'une telle opération soit possible.

Ontologiquement, la médiété participe[13] des termes extrêmes de la série dans laquelle elle s'insère, tout en en demeurant indépendante, du fait qu'elle les dépasse ou plutôt qu'elle en est le dépassement. Épistémologiquement, elle précède leur coexistence fonctionnelle en tant que

---

8. Cf. ARIST., fr. 43, 1483 a 6: μεσότης, ἀριθμητική, ἁρμονική.

9. Ni PLATON *(Timée,* 36 a; 37 b-c) ni ARISTOTE (cf. *supra,* la note précédente) ne mentionnent une troisième médiété géométrique.

10. Cf. A. RIVAUD, Notice à l'éd. du *Timée,* Paris, Les Belles Lettres, 1949, pp. 42-44; cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon,* Paris, P.U.F., 1989, pp. 363 et suiv.

11. Cf. *supra* et la n. 7. Ayant déjà fait ailleurs le point de celle-ci, nous jugeons qu'il n'est point nécessaire d'y revenir.

12. Cf. Vernon J. ROURKE, s.v., *in* D.D. RUNES, *Dictionary of Philosophy,* Totowa, N.J., Littlefield, Adams and Co, 1976, p. 194 B: «The act or condition in which an intermediary is supplied between heterogeneous terms... Mediation is necessary in systems in which two forms of reality are held to be so different that immediate interaction is impossible; this is the case in later Neoplatonism, and particularly in the Cartesianism of Malebranche, Geulincx and Spinosa, where mind and matter cannot directly interact...». Cf. également l'emploi du terme en théologie, surtout en combinaison avec l'idée d'intercession.

13. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La participation comme fondement des relations sociales, 1. L'idée de participation (en publication).

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

modèle de cette coexistence. C'est parce que l'idée de médiété est possible que les termes extrêmes de la série, après s'être opposés, convergent en un point qu'elle occupe précisément. Du point de vue épistémologique, la médiété incarne une possibilité de dépassement des contraires par leur soumission au système unique qu'elle domine; du point de vue de la fonctionnalité ontologique, qui est une fonctionnalité en acte, elle acquiert la valeur d'une médiation qui a pour mission d'actualiser les termes extrêmes de la série qu'elle intègre.

Dans son *Traité de métaphysique* G. Gusdorf écrit que «l'au-delà n'est jamais atteint sans la médiation de l'en-deça»[14]. Dans le même esprit, quoique dans un ordre d'idées différent, C. Ducrot reconnaît que «l'avenir n'est objectivable que par la médiation du passé»[15]. Il est évident que, dans ces cas, la médiété-médiation joue un rôle de charnière qui, par un renversement, fait de l'objet de la conscience un objet vécu de connaissance. Grâce à la médiété, il cesse d'être lointain, inconnu, terrifiant, pour devenir objet de démythisation familier, contrôlé. Et G. Gusdorf d'affirmer qu'«à l'expérience immédiate se substitue une expérience médiatisée,...une expérience de pensée. Le moindre outil, la pierre taillée, le bâton, se définit en tant qu'outil comme un condensé d'expériences possibles, il fait face à des situations à venir»[16]. On relève ici le modèle de la connaissance par renversement des conditions de celle-ci. La charnière se voit dotée de l'importance et de la signification d'un véritable *kairos* unique et irrépétible; d'un *kairos* qui allie la minimalité à l'optimalité, cette optimalité qu'Aristote reconnaît à la médiété[17].

De là, à glisser vers l'essentialisation de la médiété, il n'y a qu'un pas. Jankélévitch souligne fort astucieusement que «l'homme d'action prend goût aux moyens en oubliant la fin qu'ils médiatisent, comme l'homme d'affaires prend goût à l'argent et oublie le bonheur qui en est le but»[18]. Toute essentialisation n'est pas pour autant synonyme de

---

14. Cf. G. Gusdorf, *Traité de métaphysique,* Paris, A. Colin, 1949, p. 124.
15. C. Ducrot, *Présence et absence de l'être,* Paris, Seghers, 1953, p. 55.
16. Cf. G. Gusdorf, *op. cit.,* p. 63.
17. Cf. Arist., *Éth. à Eud.,* 12, 1231 a 35-39.
18. Vl. Jankélévitch, *Le pur et l'impur,* Paris, Flammarion, 1960, p. 64.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

mystification de soi: «autrui, écrit Sartre, est le médiateur indispensable entre moi et moi-même: j'ai honte de moi *tel que j'apparais à autrui.* Et par l'apparition même d'autrui, je suis mis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c'est comme objet que j'apparais à autrui»[19]. Ici encore il faut renverser pour comprendre, et c'est en se projetant sur l'essentialité d'autrui que l'on découvre la sienne propre. L'idée de médiété demeure toutefois une idée instrumentale en même temps qu'essentielle. Charnière, *kairos,* point de convergence ou état intermédiaire, la médiété ontologique est plus qu'un «corps»: une idée, fondement épistémologique de sa propre réalité ontique dominant les termes extérieurs de la série qu'elle forme avec eux; réalité sans laquelle ils ne pourraient se manifester, de leur côté, comme fonctionnant à l'intérieur du cadre de leur opposition.

19. J.-P. SARTRE, *L'être et le néant,* Paris, Gallimard, 1943, p. 276.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

20.

CULTURE MUSICALE, CULTURE MORALE ET POLITIQUE CHEZ ARISTOTE

---

1. Considérations liminaires. Dans un texte qui, à l'époque, avait fait sensation, Jean Théodoracopoulos, président du Congrès Aristote organisé sous l'égide de l'UNESCO à l'occasion de la célébration du 23e centenaire de la mort du philosophe, dont il inaugurait les travaux, avait soutenu qu'il n'y avait en réalité aucune différence ou presque entre la pensée du Stagirite et celle de Platon, son maître[1]. Il se plaçait ainsi à contre-courant d'une longue tradition remontant à l'antiquité et illustrée au XVe siècle par Pléthon Gémiste, auteur d'un ouvrage célèbre qui mettait en relief les écarts importants censés différencier l'aristotélisme du platonisme[2]; tradition rejointe, cette fois prudemment, par Pierre-Maxime Schuhl[3] dans son livre *L'œuvre de Platon,* largement

---

1. Cf. J. Théodoracopoulos, Relations entre Aristote et Platon, *Proceedings of the World Congress on Aristotle* (Thessalonique, 1978), Published by the Ministry of Culture, t. 1, Athens, 1981, pp. 87-94.

2. Cf. Pléthon Gémiste, Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται. Cf. *Platonisme et aristotélisme selon Pléthon. Actes du Premier Symposium International «Néoplatonisme et Hellénisme»* (Sparte, 1985), Athènes, 1987 (Fondation de Recherche et d'Éditions de Philosophie Néohellénique, Série «Recherches», n° 2); cf. E. Moutsopoulos, Introduction, *ibid.*, pp. 9-11.

3. Paris, P.U.F., 1954, chap.: «Y a-t-il une crise dans la pensée platonicienne?», pp. 117-152.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

diffusé jusqu'en Italie grâce à l'élégante traduction d'Antonio Jannone[4]. Les historiens de la philosophie peuvent disserter à loisir de ces différences.

Il ne fait pas de doute que, outre les divergences qui caractérisent les deux systèmes, ils émanent tous les deux d'une conception commune de l'homme et évoquent des considérations bien enracinées dans l'univers culturel athénien qu'ils reflètent chacun à sa manière, sans vraiment se contredire. L'un et l'autre expriment, effectivement, le souci de mettre l'accent sur l'importance de la culture, support de la vie politique et voie d'accès à la conscience philosophique, celle-ci faisant office d'anti-chambre à la prise de conscience, par le citoyen, de sa place, de sa fonction et de sa destinée au sein de la cité[5].

Les communautés philosophiques de toutes tendances[6], issues, à vrai dire, d'un modèle d'organisation d'origine plus ou moins pythagoricienne, et essaimées en Grèce comme en Italie, florissantes à partir du IVe siècle, et dont l'Académie et le Lycée ne furent pas les moins célèbres, pratiquaient à la fois la recherche scientifique, philosophique et politique, mais aussi la recherche musicale, en raison des vertus formatrices et structurantes sur les consciences individuelles et collectives, déjà reconnues à l'exercice de la musique par le pythagorisme. Pour ne citer qu'Archytas[7] et Aristoxène, tous deux originaires de Tarante et ayant tous deux collaboré avec l'un ou l'autre des deux coryphées de la pensée antique, n'avaient-ils pas, tout en pratiquant des méthodes de recherche qui reposaient sur des principes et des critères contraires, contribué en la matière à la théorisation et à la consolidation de l'attitude commune aux deux maîtres? De toute évidence, sur le

---

4. Cf. P.-M. SCHUHL, *L'opera di Platone,* trad. par A. Jannone, Roma, Abete, 1977.

5. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La cité grecque comme modèle historique et comme valeur politique, *Néa Hestia,* 68 (135), 1994, pp. 285-286.

6. Cf. IDEM, *Philosophes de l'Égée,* Athènes, Fondation de l'Égée, 1991, pp. 147-153. Cf. E. MOUTSOPOULOS *et al., Philosophes dans le domaine de l'Égée* (en grec; étude collective au sein du Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque), Académie d'Athènes, 1997, pp. 122.

7. Cf. IDEM, Sur les rapports entre Platon et Archytas, *Actes de l'Académie d'Athènes,* 62, 1987, p. 306.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

plan de l'axiologie de la musique, il y a, entre Platon et Aristote, une continuité remarquable qui, à la lumière de ce qui vient d'être évoqué, ne devrait plus guère surprendre. D'une manière générale, il apparaît que, dans ce domaine au moins, Aristote reprend les opinions de Platon, non sans y apporter des mises au point personnelles, qui ne sont pas, dans l'ensemble, de nature à les altérer substantiellement[8]. À l'appui de cette thèse il y a lieu de procéder à une analyse de l'attitude d'Aristote vis-à-vis de la musique et de son rôle dans le domaine de la culture, véritable propédeutique nécessaire en vue d'une initiation à la vie politique.

2. La musique, pouvoir de participation. Dans l'univers aristotélicien, et à l'inverse de ce qui se passe dans la cosmologie platonicienne, on ne décèle aucune trace de la conception de l'idée de création cosmique[9], donc d'une intervention procédant à une volonté créatrice[10]. Or, dans les deux univers, le monde est essentiellement harmonique: un mélange savant et surtout une synthèse rationnelle de contraires[11], telle qu'on ne saurait la qualifier que de divine[12]. Les Pythagoriciens auraient constaté que le firmament est un ensemble structuré selon le nombre et l'harmonie; qu'il est, en fait, nombre et harmonie[13] au sens où les nombres expriment les structures des divers modèles harmoniques[14]. Il existe cependant, au niveau du monde, une harmonie qui transcende

---

8. Cf. IDEM, Le droit à la culture d'après Platon, *Charis. Dédicace à Nicolas Mélanitès,* Athènes, Éditions de l'Université d'Athènes, pp. 171-176.

9. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Some Considerations Concerning Aristotle's Attitude Towards Cosmic Space, *Diotima*, 21, 1993, pp. 100 - 103.

10. Cf. PLATON, *Timée*, 30 a: εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον... νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο.

11. Cf. ARIST., *De an.*, A4, 407 b 30 et 32: ἡ ἁρμονία κρᾶσις καὶ σύνθεσις ἐναντίων, λόγος τις τῶν μιχθέντων ἢ σύνθεσις.

12. Cf. IDEM, fr. 43, 1483 a 4: ἡ ἁρμονία ἐστὶν οὐρανία τὴν φύσιν ἔχουσα θείαν καὶ καλὴν καὶ δαιμονίαν.

13. Cf. *Métaph.*, A5, 986 a 3: τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν.

14. Cf. *ibid.*: τῶν ἁρμονιῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους; cf. *ibid.*, 985 b 31.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

toutes les harmonies partielles, et qui en domine le fonctionnement de manière unique[15]. Dans la mesure où l'harmonie est une synthèse et un agencement[16], sa présence est attestée chez les vivants autant qu'auprès des inanimés[17]. Un principe harmonique régirait alors le tout, et l'homme ne saurait y échapper. Selon Aristote, l'âme humaine ne peut en aucun cas être comparée à une harmonie[18]. Cette conception rappelle l'argumentation de Socrate réfutant, dans le *Phédon*, la thèse de Simmias[19]. Mais ce qu'il réfute en fait, c'est l'idée que l'âme est mortelle et non l'idée qu'elle est un composé, une structure à part qui prolongerait les structures corporelles qui la recouvrent: idée d'origine hippocratique impliquant que la santé est un équilibre harmonique instable (soumis en conséquence à toutes sortes de dangers d'altération) entre parties et fonctions du corps et de l'âme, respectivement, mais, encore, entre corps et âme envisagés en tant que fonctions[20].

De là à supposer une homologie entre harmonie cosmique et harmonie humaine il n'y avait qu'un pas à faire. Il fut franchi par Damon d'Oa[21], largement cité par Platon[22]. Le damonisme se voulait conservateur: il prônait que tout changement dans le domaine de la musique entraînait parallèlement des changements décisifs au niveau de la cité, et qu'il était indispensable, pour lui assurer une durée

---

15. Cf. *Du monde*, 5, 396 b 25: τὴν τῶν ὅλων σύστασιν μία διεκόσμησεν ἁρμονία.

16. Cf. *Phys.*, A5, 188 b 15: ἁρμονία... τάξις... σύνθεσις.

17. Cf. *Polit.*, A5, 1254 a 33: ἐν τοῖς μὴ μετέχουσι ζωῆς ἔστι τις ἀρχὴ οἷον ἁρμονίας.

18. Cf. *De an.*, A4, 407 b 28 - 408 a 29: ἡ ψυχὴ οὐκ ἔστιν ἁρμονία.

19. Cf. PLATON, *Phédon*, 85 b - 86 e.

20. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Mouvement musical et psychologie dans les derniers dialogues de Platon, *Musique et Philosophie. Actes du Colloque de Dijon* (nov. 1983), Dijon, Société Bourguignonne de Philosophie, 1985, pp. 3-14.

21. Cf. IDEM, L'idée de *kalokagathia* et sa fonction éthique et esthétique en Occident, *Poïésis et Technè. Idées pour une philosophie de l'art*, t. 2, *Instauration et vibration*, Montréal, Éditions Montmorency, 1994, pp. 219 - 238, notamment pp. 222 - 225.

22. Cf. PLATON, *Rép.*, III, 397 b et suiv. Cf. l'édition, plus ou moins récente, des fragments de Damon, par F. LASSERRE, *Plutarque, De la musique*, Olten & Lausanne, Urs Graf, 1954, pp. 74 - 79.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

imperturbable, de réglementer l'éducation et la pratique musicales. Platon adopta les principes du damonisme[23] dont on trouvera des échos chez Aristote. Le plus impressionnant est certes le rapprochement que le Stagirite fait entre l'idée de déviation harmonique[24] et celle de déviation politique[25]. En effet, la cité pourrait être comparée à un organisme vivant dont le bien-être, réglé par une bonne physiologie, serait, comme le suggère Hippocrate à propos du corps humain, comparé à un rapport harmonique entre ses parties[26]. L'idée d'homologie, sous-jacente ici, et applicable aux structures harmoniques correspondantes du corps, de l'âme et de l'univers[27], n'est pas étrangère à l'idée de *mimésis*[28] qui exprime justement le processus par lequel cette double homologie en puissance se trouve actualisée. Même regardée dans un contexte politique typiquement aristotélicien, cette considération transmise par Platon ne perd pas son cachet damonien. Les philosophies politiques de Damon, de Platon et d'Aristote reposent sur un principe commun, celui du bien-être, partant du salut des cités capables d'observer les lois indispensables à leur durée historique, mais aussi ontologique. Homologie, *mimésis,* et participation[29] sont reconnus, dès lors, comme les trois niveaux où l'activité harmonique et musicale – dans la mesure où la musique est *actualisation* de l'harmonie – rencontre l'activité politique.

Il existe indubitablement pour Aristote un *continuum* constitué des trois domaines mentionnés, et dont la continuité est assurée par la musique actuelle qui spécifie, chaque fois de manière différente, et

---

23. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon,* 2e éd., Paris, P.U.F., 1989, pp. 199 - 226.

24. Cf. ARIST., *Politique,* Θ7, 1342 b 21: ἁρμονιῶν παρεκβάσεις; cf. *ibid.,* Δ3, 1290 a 6; *Éth. à Nicom.,* H9, 1241 b 29.

25. Cf. IDEM, *Polit.,* Θ7, 1342 a 23: παρεκβάσεσι πολιτειῶν.

26. Cf. *supra* et la n. 20.

27. Cf. PLATON, *Timée,* 80 a-b.

28. Cf. H. KOLLER, *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck,* Bern, A. Francke, 1954, pp. 34 et suiv.

29. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Sur la participation musicale chez Plotin, *Philosophia,* 1, 1971, pp. 379 - 389.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

tout en les conjuguant dans un ensemble permanent, les principes de *mimésis* et de participation, avant de se résoudre en une *catharsis*[30]. Dans la *Politique,* il est expressément soutenu qu'il y a, dans la pratique de la musique, une finalité dont les divers aspects: éducation, participation et purification, sont loin d'être distincts[31]. D'ailleurs, la participation musicale n'est pas seulement une pratique active; elle peut aussi revêtir une forme «passive», celle de la simple audition. Le terme χειρουργοῦντας utilisé dans ce cas ne désigne pas uniquement ceux qui pratiquent le jeu d'instruments; par extension, il s'étend aux chanteurs et aux choreutes[33] qui, eux, peuvent ne se conformer qu'au seul rythme, indépendamment de toute considération mélodique ou modale[34]. Or, selon Aristote, ce que le choreute, et, en général, le musicien, exprime, ce sont des attitudes physiques ou morales *(éthè)*, des passions *(pathè)* et des actes *(praxeis)*[35]. Cette idée est en ligne droite héritée du Platon plutôt tardif, celui du *Timée,* qui, pour sa part, véhicule les germes d'un damonisme intégral pour lequel l'art musical et ceux qui s'y apparentent forment un tout inextricable: en son sein tout se passe sous forme «d'actes de toute provenance et de toute circonstance, d'attitudes et d'expressions»[36]. Au demeurant, Aristote part du vieux principe éducatif général aux termes duquel «à force de pratiquer la musique on finit par devenir musicien»[37].

---

30. Cf. *Timée,* 89 a: συστάσεων καὶ καθάρσεων τῆς ψυχῆς; cf. E. MOUTSOPOULOS, Nausée et «catharsis des passions», *Diotima,* 10, 1982, pp. 76-80.

31. Cf. ARIST., *Polit.,* Θ5, 1310 a 25-26: περὶ μουσικῆς, τίνος χάριν (παιδείας, καθάρσεως, διαγωγῆς) δεῖ μετέχειν αὐτῆς.

32. Cf. *ibid.,* Θ6, 1340 b 20: πῶς δεῖ μετέχειν, αὐτοὺς χειρουργοῦντας ἢ ἀκούοντας μόνον; cf. *ibid.,* 7, 1342 a 3.

33. Cf. *Poét.,* 1, 1447 a 27: οἱ ὀρχησταὶ μιμοῦνται (au sens de: «s'expriment»); cf. H. KOLLER, *loc. cit., supra* et la n. 28.

34. Cf. *Poét.,* 1, 1447 a 27: αὐτῷ τῷ ῥυθμῷ χωρὶς ἁρμονίας.

35. Cf. *ibid.,* 3, 1448 a 26: μιμοῦνται καὶ ἤθη καὶ πάθη καὶ πράξεις.

36. Cf. PLATON, *Lois,* II, 655 d: ἐν πράξεσί τε παντοδαπαῖς γιγνόμενα καὶ τύχαις καὶ ἤθεσι καὶ μιμήσεσι.

37. Cf. ARIST., *Éth. à Nicom.,* B3, 1105 a 21: τὰ μουσικὰ πράττοντες μουσικοὶ γιγνόμεθα. Principe que Pascal et Sartre évoqueront respectivement plus tard, chacun à son tour et à sa manière, pour des raisons différentes, il est vrai: le premier, pour

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

3. Musique et musiques. Si l'harmonie est le résultat d'un heureux agencement et d'une concordance accomplie[38], il s'ensuit que plusieurs aspects élémentaires de nature musicale, même opposés[39], sont susceptibles de se combiner entre eux, au même titre que plusieurs formules à partir desquelles une harmonie peut être structurée. Aristote connaît certains de ces aspects, de même que nombre de ces formules, par l'intermédiaire de Platon, certes, mais aussi par son expérience propre, au point d'appliquer l'image de l'harmonie musicale à l'ordre des joints et ligatures qui unissent les éléments très divers dont les corps vivants sont constitués[40]. Ici réapparaît le thème de l'homologie entre structures harmoniques universelles et viscérales entrevu par Platon[41], mais doublé d'une connotation touchant d'une part la variété des éléments disponibles et structurables, d'autre part la variété des structures elles-mêmes[42]. Le terme d'harmonie doit être pris ici dans sa double acceptation (i) de consonance et (ii) de structure modale[43], les «harmonies» dorienne ou phrygienne, par exemple (simplement citées)[44],

---

illustrer son idée de besoin de «faire plier la machine» qui est en nous, en nous forçant à répéter des attitudes corporelles au point qu'elles deviennent machinales avant de nous paraître naturelles, partant nécessaires; le second, pour renforcer la distinction qu'il établit entre existence et essence, en montrant comment l'une se constitue en se détachant de l'autre lorsqu'elle procède d'un libre choix qui dégénère jusqu'à se faire habitude.

38. Cf. ARIST., *De an.*, 407 b 30 et 32; cf. *supra*, et la n. 11.

39. Cf. HÉRACLITE, fr B 51 (harmonie de la lyre et de l'arc); B 54 (harmonie cachée, plus puissante que l'harmonie apparente).

40. Cf. ARIST., *Part. des anim.*, B9, 654 b 18.

41. Cf. *supra*, et la n. 27.

42. Cf. ARIST., *Du monde*, 5, 396 b 17: μουσικὴ φθόγγους μείξασα ἐν διαφόροις φωναῖς μίαν ἀπετέλεσεν ἁρμονίαν; *ibid.*,, 399 a 17: χορὸς ἀνδρῶν μίαν ἁρμονίαν ἐμμελῆ κεραννύντων. Il existe toute une science harmonique qu'il est utile de connaître (cf. *Probl.*, XIX, 917 b 17 - 923 a 3: ὅσα περὶ ἁρμονίαν; cf. *ibid.*, XIX, 7, 918 a 13; 25, 919 b 21; 44, 922 a 22; 47, 922 b 3; 24, 919 b 20) dans ses lois et dans son histoire, afin de bien pratiquer la musique et, d'une manière générale, d'en profiter plus correctement.

43. Cf. R. P. WINNINGTON-INGRAM, *Mode in Ancient Greek Music*, Cambridge, Univ. Press, 1936, pp. 41-43. Cf. ARIST., *Métaph.* N6, 1093 a 14: ἑπτὰ χορδαὶ ἡ ἁρμονία. Dans ce contexte, la correction apportée par Bekker à la tradition manuscrite et soutenue par Bonitz n'a pas de sens.

44. Cf. *Politique*, Γ3, 1276 b 8.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

ou leurs plagales (critiquées par Aristote[45]) sont précisément des structures modales. Il importe, dès lors, de définir la valeur intrinsèque[46] de chaque harmonie ainsi comprise, voire aussi sa propre dynamique et les possibilités qu'elle offre sur le plan de l'éducation et, par extension, sur le plan politique[47]. Outre une finalité musicale en soi, il existe une finalité de la pratique musicale, qui consiste à procurer du plaisir esthétique, tout en assurant une meilleure formation du caractère des jeunes citoyens, en raison des correspondances déjà signalées[48].

Pour Platon, celui qui n'a pas la de pratique des arts musicaux doit être qualifié d'inculte[49]. Aristote, en un certains sens, maintient ce principe, mais ajoute que, dans les cas où la foule s'impose, le contraire peut se produire et les incultes passer pour des cultivés, sans devenir plus résistants au mal pour autant[50]; car la beauté et l'élégance des formes mélodiques et rythmiques ne suscitent pas exclusivement des plaisirs esthétiques[51]; elles prédisposent également au bien[52]. D'où la

---

45. Probablement, encore une réminiscence de Damon, mais avec cette fois l'accent mis exclusivement sur l'aspect esthétique de la question. Cf. *Probl.*, XIX, 48, 922 b 12.

46. Cf. *Polit.*, Θ5, 1340 a 40 - b 17: *αἱ διαφέρουσαι ἁρμονίαι τίνα δύναμιν ἔχουσιν*. *De an.*, A4, 408 a 5-9: *εἰς τί βλέποντες λέγομεν ἁρμονίαν*; cf. fr. 41, 1481 b 42.

47. Cf. *Polit.*, Θ7, 1341 b 19 - 1342 b 33, notamment l'énoncé du début du chapitre 7, 1341 b 19-20: *πρὸς παιδείαν τίσιν ἁρμονίαις καὶ τίσι ῥυθμοῖς χρηστέον*.

48. Cf. *supra*, et la n. 20. Sur les rapports entre harmonique et mathématiques, cf. *De an.*, A3, 406 b 29: *μεμερισμένη κατὰ τοὺς ἁρμονικοὺς ἀριθμούς* (cf. PLATON, *Rép.*, VIII, 546 c); *Polit.*, E 12, 1316 a 7: *δύο ἁρμονίαι*; fr. 43, 1483 a 7: *ἁρμονικὴ μεσότης*, opposée à la médiété arithmétique; *Métaph.*, B2, 997 b 21 (cf. *ibid.*, M3, 1078 a 14): *ἡ ἐν τοῖς μαθήμασιν ἁρμονική*; M2, 1077 a 5: *τὰ ἁρμονικά*; *Anal. post.*, A13, 79 a 1: *ἡ ἁρμονική, ἥ τε μαθηματικὴ καὶ ἡ κατὰ τὴν ἀκοήν*. Γ27, 87 a 34: *ἁρμονικῆς ἀκριβεστέρα ἀριθμητική*; A7, 75 b 16 (9, 76 a 10; 13, 78 b 38): *τὰ ἁρμονικὰ ὑπὸ τὴν ἀριθμητικήν*; *Top.*, A15, 107 a 16: *οἱ κατὰ τοὺς ἀριθμοὺς ἁρμονικοί*; *Phys.*, B2, 194 a 8; cf. *Du monde*, 5, 396 a 15, où une définition de la musique est avancée; cf. *Éth. à Eud.*, H12, 1245 a 22: *μουσικὴ θεωρία*.

49. Cf. PLATON, *Lois*, II, 654 a: *ὁ μὲν ἀπαίδευτος ἀχόρευτος ἡμῖν ἔσται, τὸν δὲ πεπαιδευμένον ἱκανῶς κεχορευκότα θετέον*.

50. Cf. ARIST., *Rhét.*, B22, 1395 b 29: *τοὺς ἀπαιδεύτους παρ' ὄχλῳ μουσικωτέρους λέγειν*.

51. Cf. *Du monde*, 5, 396 b 15, où une définition de la musique est proposée; *Du ciel.*, B9, 290 b 31: *μουσικῶς καὶ ἐμμελῶς λέγεται*; Cf. *Éth. à Eud.*, H12, 1245 a 22: *μουσικὴ θεωρία*; cf. *Éth. à Nicom.*, Θ5, 1339 b 20: *μουσικὴ ψιλή*, opposée à *μουσικὴ*

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

nécessité sociale, politique et éducative des chorégies[53]. Les structures harmoniques, autant que les structures rythmiques, se différencient par leur *éthos* et leurs effets sur les consciences[54]: figures appropriées aux bonnes mœurs, aptes à inciter à l'action, propres à soulever l'enthousiasme[55], chants sacrés mettant l'âme en transe[56], jusqu'à provoquer une purification[57]. Un chant choral précis, correspond, par exemple, à une attitude morale analogue[58] et il n'est pas jusqu'aux mélodies privées de paroles qui ne présentent un caractère *éthique* tel, qu'il leur confère une saveur particulière[59]. N'importe quelle mélodie (ou rythme) est susceptible de susciter un plaisir par compatibilité avec les structures viscérales humaines[60]. Mais il est des structures, par trop tendues, qui équivalent à des déviations politiques. Elles seront alors prohibées, voire éliminées[61].

μετὰ μέλους; 1340 a 4: ἡ μουσικὴ τὴν ἡδονὴν ἔχει φυσικήν; cf. Γ13, 1118 a 8: χαίρειν μέλεσιν; Θ6, 1341 a 15: χαίρειν τοῖς καλοῖς μέλεσι καὶ ῥυθμοῖς, μὴ μόνον τῷ κοινῷ τῆς μουσικῆς; Θ7, 1341 b 23: ἡ μουσικὴ διὰ μελοποιίας καὶ ῥυθμῶν ἐστί, d'où, la musique de qualité, εὐμελής, εὔρυθμος (cf. PLATON, *Lois*, II, 654 a, le rapprochement χορός, χαρὰ... μεθ' ἡδονῆς).

52. Cf. *ibid.*, Θ5, 1339 a 24: ἡ μουσικὴ το ἦθος ποιόν τι ποιεῖ; Θ3, 1337 b 24: παιδεύουσι γράμματα, γυμναστικήν, μουσικήν, γραφικήν; cf. fr. 541, 1567 b 29: τοὺς ἵππους ἐθίσαι πρὸς αὐλὸν ὀρχεῖσθαι.

53. Cf. *Éth. à Nicom.*, Δ4, 1122 b 22; Δ6, 1123 a 23: A11, 1101 a 15 (K7, 1177 a 39; 9, 1179 a 11); *Polit.*, Δ1, 1288 b 14; 2, 1289 a 33 (H1, 1323 b 41).

54. Cf. *Rhét.*, Γ8, 1408 b 33: τῶν ῥυθμῶν ὁ ἡρῷος σεμνὸς καὶ λεκτικῆς ἁρμονίας δεόμενος.

55. Cf. *Polit.*, Θ7, 1341 b 33: μέλη ἠθικά, πρακτικά, ἐνθουσιαστικά.

56. Cf. *ibid.*, 1342 a 9: μέλη ἱερά, ἐξοργιάζοντα τὴν ψυχήν.

57. Cf. *ibid.*, 1342 a 15: μέλη καθαρτικά; cf. E. MOUTSOPOULOS, Musique et psychologie (cf. *supra*, et la n. 20).

58. Cf. ARIST., *Polit.*, Θ5, 1340 a 38 (et 19): ἐν τοῖς ῥυθμοῖς καὶ τοῖς μέλεσι μιμήματά ἐστι τῶν ἠθῶν; cf. *Probl.*, XIX, 29, 920 a 23; *ibid.*, 48, 922 b 922 b 20: τῷ χορῷ ἁρμόζει τὸ γοερὸν καὶ ἡσύχιον ἦθος καὶ μέλος.

59. Cf. *ibid.*, 27, 919 b 27: καὶ ἐὰν ἄνευ λόγου ᾖ μέλος, ὅμως ἔχει ἦθος.

60. Cf. *ibid.*, XIX, 38, 920 b 29 (et 32): διὰ τί ῥυθμῷ καὶ μέλει καὶ ὅλως ταῖς συμφωνίαις χαίρουσι πάντες (χαίρειν τρόποις μελῶν); *Poét.*, 6, 1449 b 29 (cf. *ibid.*, 1, 1147 b 25: λέγω ἡδυσμένον λόγον τὸν ἔχοντα ῥυθμὸν καὶ ἁρμονίαν καὶ μέλος). Cf. *supra*, et la n. 51.

61. Cf. *Polit.*, Θ7, 1342 a 24: παρεκβάσεις τῶν ἁρμονιῶν καὶ τῶν μελῶν τὰ σύντονα καὶ παρακεχωρισμένα. Cf. *supra*, et les n. 24 et 25.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Si donc la musique est une et plusieurs à la fois, c'est parce qu'elle est assez riche pour se conformer à l'extrême complexité des sociétés humaines, obligées de se structurer pour sauvegarder leur bien-être, partant leur durée et, finalement, leur existence[62]. Il en ressort une finalité qui domine ce recours de la cité à la musique: elle marque le renversement de la mise à profit de la finalité musicale par la cité grâce à l'entremise de ses institutions appropriées et compétentes. À l'instar de Platon[63], il est souhaitable pour Aristote, que la musique soit une institution d'état, à cause de son homologie avec la nature humaine. Chaque mouvement musical répond à un mouvement du corps humain et, qui plus est, à un mouvement de l'âme. Cette double homologie de mouvements sera ultérieurement explicitée par Aristide Quintilien qui résumera admirablement les mécanismes impliqués dans cette correspondance et scellera la continuité ininterrompue de l'emprise de la théorie damonienne sur les esprits[64].

Malgré son importance primordiale d'élément essentiel à toute musique[65], le rythme est étudié par Aristote en second lieu et de façon quelque peu succincte comparativement à la mélodie. La tradition damonienne[66] est, comme chez Platon, rigoureusement respectée[67], tant du point de vue formel que du point de vue essentiel. L'idée principale

---

62. Cf. E. Moutsopoulos, Durée ontologique et conscience, *Néa Hestia,* 72, 1962, pp. 1101-1102.

63. Cf. Idem, *La musique dans l'œuvre de Platon,* pp. 217-225.

64. Cf. Aristide Quintilien, *De la musique,* XVIII, 107 Meibom (trad. E. Moutsopoulos): «Quoi donc d'étonnant si l'âme, recevant un corps de nature semblable aux cordes et aux souffles qui font mouvoir les instruments, se meut du même mouvement qu'eux, compatit à la résonance mélodique et bien rythmée d'un souffle par son propre souffle et si, quand une corde pincée rend un son, elle résonne et se tend en accord avec elle, toutes les fois que cela est supposé arriver à une cithare?». Cf. déjà Athénée, XIX, 628 c; cf. E. Moutsopoulos, L'idée de *kalokagathia, loc. cit.,* notamment p. 225 et la n. 31.

65. Au point que l'orchestique ne peut s'en passer, alors qu'elle se passe de chant.

66. Cf. Platon, *Protag.,* 326 b; *Gorg.,* 502 c; *Crat.,* 424 c; *Rép.,* III, 397 b; 398 d; 399 e - 400 a; 400 d-e; IV, 443 d; X, 601 a; *Banquet,* 187 c-d; *Théét.,* 206 a-b; *Philèbe,* 17 b-e; *Lois,* II, 665 a; 669 d-e; 670 b; 672 e; VII, 814 a et suiv.; VIII, 835 a. Cf. E. Moutsopoulos, *La musique dans l'œuvre de Platon,* pp. 77- 80.

67. Cf. Arist., *Métaph.*, N1, 1087 b 35 et suiv. (= Damon, fr. 16 Lasserre).

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

qui émerge de ce traitement fait apparaître que «rythme (structure rythmique) et harmonie (structure mélodique) font irruption dans l'âme et s'en emparent violemment»[68]. Dans cette théorie, l'apport d'Aristote réside dans le rapprochement qu'il inaugure entre rythme, mouvement rythmique et critère numérique par lequel celui-ci est mesuré[69]. Dans ce cadre où les rythmes sont quasiment interchangeables, les mesures particulières, elles, sont érigées en principes d'ordre rythmique[70], décomposables en unités fondamentales[71], décelables à partir de l'étude des formes poétiques, réduite à l'étude des règles de la métrique. Effectivement, de nos jours encore, on ignore presque tout de la mélopée grecque, alors qu'on est, en revanche, abondamment renseigné sur sa rythmique, grâce à une connaissance étendue de la métrique par laquelle cette rythmique est exprimée. À l'image de chacune des diverses harmonies, chaque rythme correspondrait, selon Aristote, à une certaine attitude morale[72], et serait apte ou non à façonner correctement l'esprit des jeunes destinés à devenir des citoyens irréprochables.

Le rythme est jugé directement conforme à la nature[73]. On évoquera, ici encore, l'idée, héritée de Platon, d'après laquelle les structures harmoniques sont homologues aux structures viscérales qu'elles activent, avant de procurer des plaisirs esthétiques. Il en est de même[74] des diverses structures rythmiques[75]. Dans le cas des chœurs, une faute rythmique est couverte par le grand nombre des voix de leurs membres[76], tout comme,

---

68. Cf. PLATON, *Rép.*, III, 401 d: ὅ τε ῥυθμὸς καὶ ἡ ἁρμονία... ἐρρωμενέστατα ἅπτεται αὐτῆς.

69. Cf. *Rhét.*, Γ8, 1408 b 29: ὁ τοῦ σχήματος τῆς λέξεως ἀριθμὸς ῥυθμός ἐστιν; *Probl.*, V 16, 1409 a 23: πᾶς ῥυθμὸς ὡρισμένῃ μετρεῖται κινήσει.

70. Cf. *Poét.*, 4, 1448 b 21: τὰ μέτρα μόρια τῶν ῥυθμῶν ἐστί.

71. Cf. *Métaph.*, N1, 1087 b 36: τὸ ὑποκείμενον ἐν ῥυθμοῖς βάσις ἢ συλλαβή. Cf. *Polit.*, B5, 1263 b 35.

72. Cf. *Rhét.*, Γ8, 1408 b 32 et suiv.: ποῖον ἑκάστου τῶν ῥυθμῶν ἦθος (du dactyle, de l'iambe etc.); cf. *Polit.*, Θ5, 1340 a 19: *Probl.*, XIX, 29, 920 a 3: οἱ ῥυθμοὶ ὁμοιώματα τῶν ἠθῶν.

73. Cf. *Poét.*, 4, 1448 b 21: κατὰ φύσιν ὁ ῥυθμός.

74. Cf. *supra*, et la n. 27.

75. Cf. *Probl.*, XIX, 38, 920 b 29: διὰ τί τοῖς ῥυθμοῖς χαίρομεν.

76. Cf. *ibid.*, XIX, 22, 919 a 36 (et 45): οἱ πολλοὶ ᾄδοντες μᾶλλον σῴζουσι τὸν

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

dans le cas de la cité, la loyauté de la majorité des citoyens réduit les quelques fausses notes politiques à néant.

4. Conclusion. La cité, bénéficiaire de l'ordre musical. S'il existe un domaine par excellence où la continuité imperturbable du platonisme et de l'aristotélisme est plus qu'évidente, c'est bien celui défini par la problématique culturelle, notamment par son aspect musical, et ce pour trois raisons principales: *d'abord,* il y est question d'un ensemble de considérations où l'attitude tant soit peu critique d'Aristote vis-à-vis de Platon n'intervient guère, mieux: n'a pas lieu d'intervenir; *ensuite,* sous des aspects différenciés de la position de problèmes particuliers persiste la trame de la théorie damonienne adoptée *mutandis mutatis* par chacun des deux penseurs; *enfin,* dans les deux cas, esthétique et politique témoignent du même souci d'établir des modèles de comportement valables parce que fiables et viables en toutes circonstances et indépendamment des conditions éphémères dans lesquelles elles sont appelées à s'actualiser. Il s'agit, somme toute, de modèles fondés sur l'homologie réelle censée exister entre structures universelles et structures humaines. Il s'agit aussi d'assurer la présence d'un *continuum* ordonné allant du domaine des révolutions célestes jusqu'à celui de la constitution viscérale de l'homme, en passant par celui de la formation et de la jouissance des plaisirs esthétiques[77]. Il est évident que, pour Aristote autant que pour Platon, les plaisirs esthétiques, valables en soi, sont néanmoins subordonnés aux principes de la bienséance et de la *kalokagathia*[78].

Il en dérive que l'importance de la musique et de la musicalité en général acquiert un degré d'universalité qui relie l'esthéticité à la

---

ῥυθμὸν ἢ οἱ ὀλίγοι; cf. *ibid.*, 922 a 31. Ici l'idée de «participation» collective est sous-jacente. Cf. *Top.*, E4, 132 b 35 - 133 a 11; *Métaph.*, A6, 987 b 9; Z6, 1013 b 18; H6, 1045 a 8 et 18; *Polit.*, Γ5, 1278 a 23.

77. Cf. *supra,* et les n. 27 et 74. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Les plaisirs. Étude phénoménologique de quelques états privilégiés de la conscience,* 2e éd., Athènes, Grigoris, 1975, pp. 87-89; IDEM, Aliénation ou «plus-être»? Vers une axiologie des plaisirs, *Revue Philosophique,* 102, 1977, pp. 455-458.

78. Cf. IDEM, L'idée de *kalokagathia, loc. cit.*

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

moralité, partant au fonctionnement parfait de la cité. La culture musicale inculquée au citoyen ne peut être que bénéfique à la cité entière[79]. La mesure (μέτρον) par laquelle les structures musicales sont créées et analysées n'est que l'expression sensible d'une médiété (μεσότης; et pourquoi pas d'un καιρός?)[80]. À travers elle l'idée d'une réalité optimale se trouve introduite d'emblée dans la sphère de la pensée estimatrice et évaluatrice à laquelle la pensée politique est réductible. Ces modèles sont également applicables à l'activité politique des citoyens eux-mêmes. D'essence universelle, ils se révèlent salutaires pour chacun des citoyens et pour la cité dans son ensemble. D'où la nécessité éducative, esthétique et politique de leur pratique.

79. Cf. IDEM, *La musique dans l'œuvre de Platon*, pp. 120-121.

80. Cf. IDEM, La fonction du *kairos* selon Aristote, *Revue Philosophique*, 110, 1985/2, pp. 223-226.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

21.
TOLÉRANCE ET ÉQUITÉ

1. Au cours de la session annuelle de l'Institut International de Philosophie, dont les Entretiens de 1996 se sont déroulés à Rabat, sur la notion de *tolérance* et sur ses implications philosophiques, l'étymologie généralement admise du terme, à partir du latin *tula,* signifiant le fléau de la balance, fut évoquée. Il n'est pas précisé si la référence est faite à la balance archaïque ou à celle dite «romaine». En tout état de cause, si l'étymologie proposée est correcte, voyons le bien-fondé du sens. Il suffit, en effet, de concevoir un fléau de balance (en bois ou en métal), assez robuste pour être flexible tout en étant assez dur pour s'infléchir sans se briser, quelque soit le poids soulevé. Tout dépend de la nature du bois et de l'aloi du métal utilisés: plus ils sont résistants et plus ils supportent sans dommage une poussée. Cicéron qui le premier propose cette étymologie est influencé par la doctrine stoïcienne dont on sait quelle importance elle accorde à la tolérance: *abstine* et *sustine* (gr. *apékhou* et *anékhou*)[1], chez les représentants romains du stoïcisme. Si *apékhesthai* désigne une attitude neutre de la conscience face aux tourments de la vie, *anékhesthai* prend le sens de soutenir (cf. *substineo*): tolérer, supporter, endurer, résister sont les phases d'un glisse-

1. Cf. ÉPICTÈTE, *Entretiens,* IV, I, 56 *(SVF);* M. KOUTLOUKA, La formule stoïcienne «abstine, sustine», fut elle acceptable en Grèce?, *Diotima,* 20, 1992, pp. 92-99, notamment p. 95: «Une seule chose dépend absolument de nous, le bon usage de notre volonté. C'est par là que s'explique le «supporte», c'est-à-dire: «sois fort, courageux, impassible, tolérant».

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

ment de signification depuis *anékhesthai* jusqu'à *antékhesthai* et à *anthektikós,* «à toute épreuve». Les consciences ressembleraient à des métaux: elles toléreraient l'activité d'autres consciences dans la mesure où elles résisteraient à la coexistence de celles-ci avec la leur. Il en découle que résistance et tolérance sont analogues à la qualité, à l'«aloi» des consciences envisagées, et que plus une conscience a de l'assurance plus elle demeure ouverte et tolérante envers les autres consciences (et les valeurs qu'elles véhiculent) qu'elle se garde bien de contraindre. La tolérance dépendrait de la certitude ou de l'incertitude de soi. Les résultats des expériences menées pour éprouver la résistance des métaux et pour en améliorer les techniques de fabrication et d'utilisation concordent avec ces observations: qu'il suffise, pour s'en persuader, de suivre les phases successives du processus de leur destruction[2]. Les sociologues, eux, soutiennent qu'à l'intérieur d'une société donnée une minorité devient inquiétante dès qu'elle atteint un seuil de pourcentage de huit pour cent. Reste à se demander si le danger entrevu n'est dû qu'au taux numérique ou s'il engage également et respectivement l'intensité d'activité de la minorité et la solidité de cette société qui, au demeurant, restera tolérante tant qu'elle se sentira forte.

2. Au cours des mêmes Entretiens la question s'est posée si, avant les Stoïciens, la mention précédente d'*anékhesthai* ou d'*anokhé,* n'existait pas chez les Présocratiques, par exemple. En fait, seul le terme *anektà* (tolérables) est attesté chez Gorgias[3], mais il ne s'agit en l'occurrence que d'une simple conjecture paléographique d'H. Diels, donc sans valeur probante. Par contre, une toute autre notion est à retenir, celle d'*epieikeia,* équité (lat. *aequitas,* de *aequus;* cf. gr. *wis-wos,* égal), tant prônée par Aristote[4] parce que synonyme d'*areté,* vertu, et opposée à *phaulotès,* vice, fourberie, à côté de l'adjectif *epieikḗs,* attribué à une personne jugée de sévérité amoindrie, et *tò epieikḗs,* entendu, lui, en tant qu'adjectif

---

2. Cf. P. THEOCARIS, Phenomenological Analysis of Mechanical and Optical Behaviour of Rheoptically Simple Material, *Proceedings of the Academy of Athens,* 36, 1995.

3. Cf. GORGIAS, fr. B 11a (D.-K.[16], II, 301, notes l. 8).

4. Cf. ARIST., *Éth. à Nicom.,* Δ4, 1121 b 24; K5, 1175 b 24; *Polit.,* E9, 1309 b 6.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

substantivé désignant la «réparation d'un droit légal»[5], autrement dit une humanisation, par infléchissement de la rigueur de la loi. Pour plus d'exactitude on aura recours à l'étymologie du terme qui renvoie à *eikôn (weik-,* rapproché de l'allemand *weich-en,* se retirer, céder), image ressemblante, double. Le parfait *we-woik-a* (à noter l'alternance vocale thématique *e/o,* en même temps que le redoublement; cf. *klep-tès,* voleur, *ke-kloph-a,* avoir volé), employé comme présent, et qui signifie: «ressembler», «être semblant à», renforce le sens de concession, reconnu à la notion d'équité. De plus, il y a lieu de tenir compte d'un sens d'alternance entre l'objet véritable et son image, pour concevoir un renversement des rôles. La relation entre le thème *weik-* et le latin *vic-em* (d'un nominatif *vix* inusité; cf. *vic-arius,* remplaçant), signifiant: «à la place de», montre combien est juste l'interprétation moderne aux termes de laquelle l'équité consiste à se mettre «à la place de celui qu'on juge», à se substituer à lui pour le mieux comprendre[6]. On en déduira qu'équité et tolérance sont susceptibles d'être rapprochées à partir de la qualité de *flexibilité.* Une dernière remarque renforcera, s'il en est besoin, cette position: du point de vue étymologique, la racine *weik-* n'est que la forme élargie de *wei-* à partir de laquelle furent construits des mots signifiant la branche flexible qui se prête au tressage (cf. gr. *wi-tea,* peuplier), auxquels on pourrait rapprocher les formes latines *vi-ere,* tresser, et *vimen,* osier. À côté de *weichen,* déjà cité, les termes allemands *wechseln,* changer, échanger, mais aussi *weich,* mou, *Woche* (anglais: *week*), semaine, succession, alternance de jours, et les termes anglais *wick-er,* osier, relique d'une forme saxonne remontant à une forme gothique, sont éloquents.

Après tout un détour on revient ainsi à l'idée envisagée au départ,

---

5. Cf. IDEM., *Éth. à Nicom.,* E12, 1136 b 20; 14, 1137 b 12; Z11, 1143 a 21: «l'équitable, c'est la réparation d'un droit légal»; cf. *Gr. éth.,* B1, 1198 b 24 - 33: «qui est mû par équité est prêt à pardonner»; cf. *Rhét.,* A12, 1372 b 19; 13, 1374 a 25 et b 4.

6. Cf. D. KOUTRAS, L'*épieikeia* dans le cadre de la philosophie pratique d'Aristote, *Les valeurs: tradition et création,* Athènes, 1991 (Publications de la Société Hellénique d'Études Philosophiques, série «Témoignages», n° 1), pp. 145-153; et *Dialogues Juridiques,* 1, 1994, pp. 56-64; C. BEES, Quelques reflexions sur l'*epieikeia* aristotélicienne, *Dikè,* 26, 1995, pp. 117-126.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

celle de flexibilité, de concession, partant d'adaptabilité, associée à la notion de tolérance. Tolérance et équité sont encore davantage reliées entre elles grâce à la notion d'indulgence à laquelle elles sont toutes deux sémantiquement réductibles. Loin de désigner une mollesse toute de défection, elles supposent un degré élevé d'adaptabilité à diverses circonstances, une puissance qui leur est inhérente et qui permet aux consciences d'agir dans un esprit de respect des êtres humains.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

QUATRIÈME PARTIE
APRÈS ARISTOTE

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ
ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

22.
LE *CLINAMEN*, SOURCE D'ERREUR?

Il semble établi[1] que la doctrine du *clinamen* n'est apparue qu'assez tardivement dans le système épicurien, et qu'elle est même ultérieure à la rédaction de la *Lettre à Hérodote*[2]. Par ailleurs, Épicure aurait reconnu la liberté virtuelle du mouvement à une partie de l'âme considérée comme supérieure aux autres, s'inspirant sur ce point de l'idée d'ἀκατονόμαστον du premier Aristote[3], et dépassant ainsi l'ancienne théorie mécaniste de Démocrite tout en confondant du même coup les Péripatéticiens contre lesquels il aurait utilisé des armes puisées dans l'arsenal aristotélicien. Néanmoins l'idée de *clinamen,* défini comme la faculté des atomes de dévier spontanément et sans cause extérieure, mais par une virtualité qui leur est propre[4], paraît une idée composée; le terme signifie: déviation tout court, du moins autant que: déviation spontanée. La première signification serait éventuellement plus conforme à l'esprit de l'atomisme en général. Que, pour une raison quelconque, Épicure ait adopté de façon expresse, assez tardivement, il est vrai, l'acception plus spéciale, n'exclut

1. Cf. les arguments excellents d'E. BIGNONE, La dottrina epicurea del «clinamen», sua formazione e sua cronologia, in rapporto con la polemica con le scuole avversarie, *Atene e Roma,* 8, 1940, pp. 159-198. Cf. C. PASCAL, La declinazione atomica in Epicuro e Lucrezio, *Riv. di Filol. Class.,* 30, 1902, pp. 235 et suiv.

2. Cf. *ibid.,* p. 175.

3. Cf. *ibid.,* pp. 162 et 174.

4. Cf. *ibid.;* cf. LUCRÈCE, II, 929: *«id facit exiguum clinamen principiorum».* Cf. A. LEVI, Il problema dell'errore nell'epicureismo, *Riv. critica della storia della filos.,* 5, 1950, pp. 50-54, notamment p. 51.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

pas la présence implicite de l'idée de *clinamen*, chez lui, à partir de la théorie exposée dans la *Lettre à Hérodote*. L'acception générale mentionnée permet, à elle seule, d'envisager un important problème soulevé par le texte en cause, et ayant trait à l'épistémologie épicurienne, notamment au problème de l'erreur.

Considérons le passage relatif au mouvement des atomes[5]: tous sont censés se mouvoir éternellement, et de façons diverses. C. Bailey, dans sa traduction[6] qui complète la lacune du passage, précisait jadis: «some of them [falling straight down[7], others swerving and others recoiling from their collisions...]». Ce mouvement explique la formation des corps, et le processus d'où naît la sensation; partant, et conformément au sensualisme des atomistes, la connaissance même. En effet, des corps déjà constitués, émanent[8] des effluves de simulacres qui ont sinon la consistance, du moins la forme, plus ou moins altérée, et pour des raisons diverses[9], de ces corps. Ce sont des images, des εἴδωλα, d'apparence identique[10], mais de nature plus subtile que celle des objets dont ils proviennent, et pour lesquels cette «perte» ne paraît entraîner aucune modification importante. Une telle émanation ne peut donc être mesurée moyennant quelque diminution de leur volume, en raison de

---

5. *Lettre à Hérodote*, 43.

6. *Epicurus, the extant remains*, Oxford, Clarendon Press, 1926, p. 25.

7. Allusion à l'opinion émise par E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, 7e éd., Leipzig, Reisland, 1920, t. 1, pp. 1084 et suiv., sur l'explication présumée du mouvement des atomes donnée par Démocrite, et combattue depuis A. BRIEGER, Die Urbewegung der Atome und die Weltentstehung bei Leukipp und Demokrit, *Progr. Halle*, 1884; IDEM, De atomorum epicureorum motu principali, *Abh. für W. Herz*, 1888. Pour une liste des travaux les plus importants sur ce point, cf. l'édition citée d'E. ZELLER, pp. 1098-1099, et figurant aussi dans E. BIGNONE, *op. cit.*, p. 161 et la n. 2. Cf. cependant l'édition d'ARRIGHETTI, Torino, Einaudi, 1960, qui complète (p. 41): τοῦ κενοῦ τὴν εἶξιν ὁμοίαν παρεχομένου καὶ τῇ κουφοτάτῃ καὶ τῇ βαρυτάτῃ (cf. aussi paragr. 61: ἰσοταχεῖς), auquel cas l'explication de la rencontre des atomes attribuée par Zeller à Démocrite n'est plus soutenable. Cf. G. MÜLLER, *Die Darstellung der Kinetik bei Lukrez*, Berlin, 1959.

8. Cf. 46: ἀποστάσεις.

9. Cf. *infra*, p. 201, n. 39.

10. Cf. 46: τύποι ὁμοιοσχήμονες τοῖς στερεμνίοις. Sur la position de Lucrèce relativement à ce problème, cf. A. KOENIG, *Lucreti de simulacris et de visu doctrina cum fontibus comparata*, Diss., Greiswald, 1914, et E. O. VON LIPMANN, Die Lehren der Atomistik bei Lucretius, *Mél. Bidez*, t. 2, 1934, pp. 585-601.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

l'afflux de nouveaux atomes venant remplir de l'extérieur le vide créé autour de chaque objet[11]. Son intégralité est en général préservée[12]. Quelques dérangements de structure peuvent, certes, être relevés; mais ils se limitent à la surface, et l'ἀνταναπλήρωσις ne s'effectue pas en profondeur[13].

La subtilité des simulacres, due à la subtilité des atomes qui les composent et qui se meuvent uniformément et à la même vitesse ou presque[14], fait que leur mouvement général est bien plus rapide[15] que celui des atomes qui forment les objets mêmes. La contradiction est ici évidente: des corps sensibles dotés d'un mouvement spontané, émanent des atomes de nature différente. La difficulté ne peut être dépassée que si l'on admet l'existence d'une classe d'atomes privilégiés, rappelant déjà l'ἀκατονόμαστον aristotélicien; existence virtuelle avant la formation des corps, effective ensuite. La rapidité de leur naissance (et pourquoi pas leur nature?) est d'ailleurs semblable à celle de la naissance de la pensée[16]. On est loin du déterminisme généralement reconnu à la théorie d'Épicure. Quant à l'émanation même, répétée à des intervalles réduits, elle donne l'impression d'un flux[17]. C'est là, au fond, une façon toute particulière de poser le problème de la discontinuité réelle sous-jacente à une continuité apparente[18].

---

11. Cf. 48: διὰ τὴν ἀνταναπλήρωσιν.

12. Cf. *ibid.*: σῴζουσα τὴν ἐπὶ τοῦ στερεμνίου θέσιν καὶ τάξιν τῶν ἀτόμων ἐπὶ πολὺν χρόνον.

13. Cf. *ibid.*: διὰ τὸ μὴ δεῖν κατὰ βάθος τὸ συμπλήρωμα γίνεσθαι. Cf. A. BARIGAZZI, Cinetica degli εἴδωλα nel *Περὶ φύσεως* di Epicuro, *La parola del passato*, 13, 1958, pp. 249-276, notamment p. 266.

14. À condition qu'aucun obstacle infranchissable ne s'interpose. Cf. 47: μηδὲν ἀνακόπτειν ἢ ὀλίγα ἀνακόπτειν. Cf. 60. Cf. aussi T. E. DRABKIN, Notes on Epicurean Kinetics, *Transact. and Proceed. of Amer. Philol. Assoc.*, 1938.

15. Cf. 49: ὠκέως ταῖς φοραῖς χρωμένων. Cf. *infra*, p. 200, n. 35.

16. Cf. 48: ἡ γένεσις τῶν εἰδώλων ἅμα νοήματι συμβαίνει.

17. Cf. 50: τοῦ ἑνὸς καὶ συνεχῶς τὴν φαντασίαν ἀποδιδόντων. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, P.U.F., 1958, pp. 27 et suiv., où une théorie quelque peu analogue de Platon sur l'ouïe est commentée.

18. Bergson n'aura pas tort quand il taxera la philosophie grecque tout entière de discontinuisme. Cf. notre travail sur *La critique du platonisme chez Bergson*, dans *Athéna*, 1962, pp. 192-283, notamment pp. 241 et suiv.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Les simulacres, on l'a vu[19], sont en principe conformes[20] aux objets dont ils proviennent. Or leurs composantes, c'est-à-dire les atomes subtils, sont quelque peu sujettes à des changements de vitesse[21] plus ou moins insignifiants, mais qui, à la longue, influent sur la forme générale qui parvient aux sens. Ainsi, le milieu ne semble intervenir[22] que de manière superficielle lors de la sensation, sinon «pour arrêter ou déformer les simulacres[23]». Si milieu effectif il y a, c'est celui-là même que les simulacres représentent: pour parler en termes de physique moderne, une sorte de «champ».

Il existe une causalité externe qui domine le processus de déformation des simulacres à cause du déplacement de leurs atomes, mais le seul fait que ces atomes se prêtent à cette modification de leurs positions initiales respectives est un indice important de leur propre subtilité autant que de celle des simulacres eux-mêmes. Si le terme de *clinamen* est absent des passages considérés, rien, dans la théorie énoncée[24], ne s'oppose à ce qu'il soit introduit plus tard dans le système; il y est même sous-entendu. Par ailleurs, les atomes des simulacres peuvent dévier lors de leur adaptation aux conditions externes L'idée d'«adaptabilité»[25] ne préfigurerait-elle pas déjà l'acception spéciale accordée à la notion de *clinamen*?

Il en est de même de la doctrine qui admet l'existence, dans les

---

19. Cf. *supra,* p. 196, n. 10.

20. Cf. 50: σύμμετρον.

21. Cf. *supra,* p. 196, n. 8.

22. Cf. 49: οὐ γὰρ ἐναποσφραγίσαιτο τὰ ἔξω τὴν ἑαυτοῦ φύσιν... διὰ τοῦ ἀέρος τοῦ μεταξὺ ἡμῶν τε κἀκείνων. Cette idée de négligeabilité du milieu, et qui, en même temps, ne fait aucun cas du rôle du système nerveux, est bien ancienne: cf. J. I. BEARE, *Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmeon to Aristotle,* Oxford, 1906, p. 109. Cf. G. M. STRATTON, *Theophrastus and the Greek Physiological Philosophy Before Aristotle,* London, Allen and Unwin; New York, Macmillan, 1917, p. 33-34. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *op. cit.,* p. 29.

23. Cf. A. RIVAUD, *Histoire de la philosophie,* t. 1, Paris, P.U.F., 1948, p. 354.

24. Cf. *supra,* surtout p. 197, n. 15 et pp. 197-198, n. 16-18.

25. Les volontarismes scientifiques modernes s'en serviront à outrance. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Théorie de la volonté, *Questionnements philosophiques,* t. 3, *Vécus et actions,* Athènes, Éd. de l'Université, 1984, pp. 213-272, notamment pp. 211 et suiv. Pour une interprétation différente, cf. S. I. VALILOV, Lucretius' Physics, *Philos. and Phenomenol. Research,* t. 9, 1948, p. 21-40.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

organes des sens, d'«atomes qui sympathisent avec ceux de l'objet sensible, par l'entremise des εἴδωλα»[26]. Si Épicure veut nier par là toute participation active de la conscience à la connaissance[27], et en limiter le rôle à une passivité entièrement mécanique, il n'en est pas moins vrai qu'il reconnaît implicitement à toutes ces particules une tendance indéniable à se porter vers celles qui, venues de l'extérieur, présentent par rapport à elles une certaine affinité. Il y a, pour ainsi dire, dans ce cas, un choix qui ne saurait être expliqué uniquement par quelque causalité implacable. Aussi l'image obtenue à travers l'acte de perception sensorielle est, en principe, conforme en tout à l'objet perçu grâce à l'émanation des simulacres[28], soit par leur afflux répété soit par la forme qu'ils impriment[29].

Or les simulacres, mobiles et déformables selon le processus déjà exposé, tout en étant en principe conformes aux objets dont ils émanent, induisent la conscience en erreur. Bien sûr est-il entendu que l'erreur «ne réside ni dans la sensation[30] ni dans l'image... L'erreur vient toujours de l'opinion ou du jugement»[31]. L'accord avec l'épistémologie aristotélicienne

---

26. Cf. A. RIVAUD, *op. cit.*, p. 355.

27. C'est précisément la théorie que, selon les témoignages de CICÉRON, *De fin.*, I, 19, 63, de PLUTARQUE, *Contre Col.*, 1118 a, et d'ARRIEN, *Epict diss.*, II, 23, 21, Épicure aurait développé dans son ouvrage *Περὶ κριτηρίου* ou *Κανών*.

28. Cf. 50: καὶ ἣν ἂν λάβωμεν φαντασίαν... τοῖς αἰσθητηρίοις εἴτε μορφῆς εἴτε συμβεβηκότων, μορφὴ ἔστιν αὕτη τοῦ στερεμνίου. Parmi les caractères acquis des objets, il faut ranger la couleur; cf. *Contre Théophraste*, II (Usener, fr. 29; Arrighetti, fr. 15): οὐκ οἶδ' ὅπως τὰ ἐν σκότει ταῦτ' ὄντα φῆσαι χρώματ' ἔχειν. Cf. PLUTARQUE, *Contre Col.*, 1110 c: Ἐπίκουρος... οὐκ εἶναι λέγων τὰ χρώματα συμφυῆ τοῖς σώμασιν, ἀλλὰ γεννᾶσθαι... Ceci cependant ne concorde nullement avec ce qui est affirmé dans la *Lettre à Hérodote* sur la couleur en fonction de la forme des objets reproduits par les simulacres (49: τὴν ἑαυτοῦ φύσιν τοῦ τε χρώματος καὶ τῆς μορφῆς, et *ibid.*: Cf., sur l'aspect logique du problème, J. L. STOCKS, Epicurean Induction, *Mind*, 34, 1925, pp. 185-203, notamment p. 197.

29. Cf. *Lettre à Hérodote, loc. cit.*: κατὰ... τὸ πύκνωμα ἢ ἐγκατάλειμμα τοῦ εἰδώλου.

30. SEXT. EMP., *Adv. dogm.*, II, 355 (Usener, p. 182, 33): Ἐπίκουρος δὲ πᾶν αἰσθητὸν ἔλεξε βέβαιον εἶναι.

31. Cf. A. RIVAUD, *op. cit.*, p. 355. Cf. l'affirmation de DIOGÈNE LAËRCE, *Vie d'Épicure* (Arrighetti, [1], 31, 3), d'après laquelle, pour Épicure, les critères de la vérité seraient τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

est ici assez évident. Mais il faudrait serrer le problème de plus près. Épicure précise que la fausseté et l'erreur[32] résident toujours dans la considération qui s'ajoute[33] à la perception et qui a trait à l'attente, vaine, d'une confirmation ou d'une non-contradiction devant lui être apportée. S'agirait-il d'une émanation[34] de certains éléments de l'âme, correspondant à ceux des simulacres[35], qui se présenteraient spontanément au seuil de la conscience en l'absence de tout élément venu de l'extérieur? Ainsi s'expliqueraient, par exemple, les images et les rêves[36], de même qu'une certaine tendance du jugement à établir des critères arbitraires: une perception erronée serait imputable à l'attente d'une sensation différente de celle qui survient en réalité. L'erreur dépendrait de l'ἐπιμαρτύρησις ou de l'ἀντιμαρτύρησις[37] de l'attente, et nous en serions en quelque sorte responsables[38].

---

32. Épicure emploie les termes πλάνη (cf. éd. Arr. [3] 112, 9; [29] 7 9, 13, 25; [31] 28, 1), ψεῦδος [ψευδὴς] (cf. Arr. [2] 50 8/12, 51 10; [6] 59 2; [29] 14 6, 15 4, 17 11, 20 10/17; [34] 3 4) et διαμαρτάνω [διημαρτημένον] (cf. Arr. [2] 50, 8, 51 5, 52 3; [29] 17 1, 19 24, 20 3/8/26) sans trop distinguer entre *faux, erroné* et *mensonger.* Cf. notre travail sur *La pensée et l'erreur* (en grec), Athènes, 1961, chap. 11, et notre article Vers un élargissement du concept de vérité: le presque-vrai, *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix,* t. 40, 1966, pp. 189-196.

33. Cf. 50: ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ. Cf. *Ratae sententiae,* XXIV: τὸ δοξαζόμενον καὶ τὸ προσμένον... τῇ ματαίῳ δόξῃ.

34. Cf. 51: ἄλλην τινὰ κίνησιν ἐν ἡμῖν.

35. Cf. 63, où il est affirmé que l'âme comporte, entre autres, des éléments subtils grâce auxquels la pensée est possible (ils rappellent étrangement les «éléments subtils» des simulacres, rapides comme la pensée. Pour un point de vue analogue chez Lucrèce, cf. P. LAVALLETTE, La doctrine de l'âme chez Lucrèce, *Rev. d'Hist. et de Philos. Religieuses,* 14, 1934, pp. 1-37. Sur l'anticipation chez Épicure, cf. DIOGÈNE LAËRCE, X, 33. On serait tenté de voir dans cette conception le fond sur lequel l'idée de *prénotion,* mise plus tard en évidence par les Épicuriens, aurait été formée; cf. H. USENER, p. 188, 15-17. Cf. la critique de PLOTIN, *Enn.,* V, 5, 1 (20 et suiv.; cf. É. BRÉHIER, éd. de Plotin, t. 5, p. 84). Cf. N. W. DE WITT, *Epicurus and his Philosophy,* Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1954, pp. 142 et suiv.; IDEM, Epicurus: «All sensations are true», *Transactions of the Amer. Philol. Assoc.,* 74, 1943, notamment p. 32. Cf. *supra,* p. 180, n. 2.

36. Cf. 511: φαντασμῶν... ἐν εἰκόνι ἢ καθ' ὕπνους.

37. Sur la provenance et le sens de certaines notions de la logique épicurienne, cf. J. L. STOCKS, *op. cit.* Selon A. LEVI, *op. cit.,* p. 54, l'ἐπιμαρτύρησις et l'ἀντιμαρτύρησις en tant que formes de l'expérience, elle-même apparence, ne sont nullement des critères de vérité.

38. L'examen parallèle de la pensée de Lucrèce ne contredit pas ce point de vue.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Cependant, la sensation n'est vraiment réelle que comme vécu et non point comme correspondant à une réalité objective. Au cours de leur trajet, les éléments des simulacres peuvent se déplacer les uns par rapport aux autres, auquel cas l'image qu'ils nous donnent d'un objet ne lui est plus absolument conforme[39]: c'est le cas des images d'objets éloignés. Sur ce plan, Épicure affiche souvent un certain relativisme. En parlant du mouvement des atomes[40] il affirme qu'il nous paraît différent selon qu'il s'effectue dans un espace limité ou infini où la notion de direction, par exemple, n'a plus cours[41].

Au terme de cette analyse certaines conclusions s'imposent: (a) L'idée ou du moins la préfiguration de l'idée de *clinamen* est présente dans le système d'Épicure dès la *Lettre à Hérodote;* il y est suggéré que les atomes des simulacres ne sont point de la même nature que les autres atomes des corps dont ils émanent. Ils en sont plus subtils et, pour ainsi dire, moins soumis aux lois de la pesanteur. Leur nature est, d'une certaine manière, apparentée à celle des atomes qui composent la pensée, manifestation par excellence de l'âme, et qui répondent spontanément à l'afflux des particules venues de l'extérieur occasionner la sensation. (b) Cette spontanéité du mouvement des atomes de l'âme serait à l'origine de l'erreur qui, lors d'une sensation, réside essentiellement dans le jugement sur son objet. Dans l'attente «intentionnelle» d'une sensation prévue, comme la sensation elle-même se trouve dans l'attente d'une confirmation de sa rectitude, la conscience en arrive à se tromper parce

---

Cf. *De nat. rerum,* IV, 817: *ac nos in fraudem frustraminis ipsi.* Cf. P. GIUFFRIDA, *L'epicureismo nella letteratura latina,* t. 2, Torino, 1950, pp. 52-53. Cf. P. BOYANCÉ, *Lucrèce et l'épicurisme,* Paris, P.U.F., 1963, p. 191: «Les arguments de Lucrèce [sur l'erreur] peuvent-ils fort bien venir du Maître et n'avoir pas été suggérés spécialement par la controverse plus récente de Carnéade et de son école avec les Stoïciens... Le problème n'a pas pour Lucrèce seulement un aspect épistémologique, mais aussi un côté moral... De l'erreur..., si elle n'est pas due aux sens, nous sommes responsables de ce que notre jugement ajoute aux sens. De là suit que nous avons la possibilité de nous en libérer». Cf. N. W. DE WITT, *op. cit.*, p. 139 et la n. 17.

39. Cf. *supra,* p. 197, n. 15.

40. Cf. 60.

41. Cf. J. MAU, Raum und Bewegung. Zu Epikurs Brief an Herodot, *Hermes,* 82, 1954, pp. 13-24, notamment pp. 18-20.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

que des atomes de pensée, mûs spontanément et comme par anticipation[42], forment en elle une image qui ne correspond plus aux données de la réalité, donc à la figure des simulacres émanant de l'objet perçu. (c) L'âme n'est certes pas la seule source de son erreur, puisque le processus d'après lequel les simulacres des objets parviennent aux sens permet, dans certains cas, surtout quand leur trajet est long, que plusieurs de leurs éléments soient respectivement déplacés, faussant par là-même l'ordre initial de leur groupement, grâce à leur «adaptabilité» aux conditions défavorables à leur propagation.

Par conséquent, l'erreur ne serait pas seulement un état de la pensée, mais aussi, dans de nombreux cas, une fonction qui résulterait de la subtilité et de la mobilité d'une classe privilégiée d'atomes en quelque sorte supérieurs.

---

42. L'idée de cette représentation précédant la sensation pourrait être d'origine stoïcienne (cf. ARNIM, *SVF*, t. 2, n°s 74, 78; chez les Stoïciens, elle aurait eu le sens d'un assentiment).

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

23.

L'«ART DE VIVRE» SELON ÉPICURE: *PETTÉIA* ET *KAIROS*

---

1. Réflexions préliminaires. Dans quelle mesure l'«art de vivre» épicurien peut-il être rapproché d'une *pettéia?* Les considérations qui suivent seront réparties en trois unités thématiques réunies entre elles par un fil conducteur qui en assurera la continuité et la structuration logique: le terme de *pettéia* sera d'abord défini et précisé en tant que processus à la fois théorique et pratique d'évaluation, de programmation et de mise en valeur d'éventualités dues au hasard dans un complexe de situations donné. La description de la fonction du *kairos* dans le cadre de cette programmation, comme éventualité pragmatique à l'intérieur d'une fonction qui se présente sous deux aspecs bien distincts: (a) comme un déploiement de l'intentionnalité; puis (b) comme une cinétique de la conscience capable de s'installer dans le passé ou dans l'avenir, tout en permettant l'actualisation d'une suite d'occasions offertes par le cours des événements. Enfin, on évoquera les conditions de l'élaboration d'un «art de vivre», véritable «choix de vie» propre au sage épicurien. Une série de conclusions viendront quantifier l'ampleur, le sens et les limites d'application de la réponse apportée à la question initialement posée.

2. L'activité pettéique, scrutation actuelle de potentialités. La *pettéia* est le moyen par excellence dont dispose la conscience pour se situer dans un contexte pratique structuré déjà existant qu'elle crée ou qu'elle restructure à la rigueur, pour en évaluer la portée et pour mieux en comprendre la teneur, avant de procéder à un choix ou à une série de choix intégrés dans un ensemble d'opérations tactiques, inhérentes à

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

une dynamique stratégique. Il s'agit de saisir les possibilités d'utilisation d'un ensemble de procédés relatifs à l'intervention de la conscience dans un devenir précis situé hors d'elle et se déroulant indépendamment d'elle. Moyennant cette intervention la conscience s'affirme comme conscience de soi aussi bien que comme conscience du tissu d'événements sur lequel elle agit. La *pettéia* constituerait alors un «savoir faire» spécialisé et susceptible de procurer les ressources les plus subtiles, adaptables aux situations complexes auxquelles la conscience doit faire face, selon le cas[1].

Cette dialectique ne serait que le renversement et la rationalisation de la conception fataliste aux termes de laquelle tout se passe à l'insu des humains, sur un plan transcendant, entre deux joueurs d'échecs, le Bien et le Mal[2]. De cette lutte à dominante manichéenne, Épicure fait un cas expressément humain: point n'est besoin, selon lui, de subir passivement un destin imposé d'en-haut (c'est ce que les Stoïciens semblent confirmer en se recommandant de la providence[3], doctrine qui suppose celle de l'homologie de la vie à la nature[4]); il suffit d'agir pour éviter le mal et s'en libérer en choisissant le bien, ne serait-ce que sous forme de plaisir. Or cet «agir» est à la fois libération et affirmation de la conscience: il la libère d'une emprise de l'éventuel et la rend maîtresse d'elle-même pour dominer son propre destin, un destin qu'elle se crée exclusivement. C'est elle qui, désormais, crée *son* devenir comme un devenir universel dont elle peut restructurer le cours en restructurant le sien propre.

Déjà pour Héraclite, l'enfant Éternité, s'adonnait à un jeu d'échecs (ou de dames)[5], en déplaçant des pions, πεττούς, à sa guise, pour créer, vraisemblablement, les règles, encore inexistantes, de cette activité ludique. Pour Platon qui s'inspire tant soit peu de cette image, la *pettéia*

---

1. Cf. PLATON, *Rép.*, VI, 487 c; *Phèdre*, 274 d; *Polit.*, 299 e; *Lois*, VII, 820 c-e.

2. Cf. T. BURCKHARDT, *Le symbolisme du jeu des échecs*, Paris, 1954, pp. 37 et suiv.

3. Cf. *S.V.F.*, fr. 331, III, 81, 20-22 (DION. CHRYSOST., *Or.*, § 43): ἀρχὴ νόμιμος ἀνθρώπων διοίκησις καὶ πρόνοια ἀνθρώπων κατὰ νόμον.

4. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Les cités humaines comme répliques structurales du monde d'après Zénon de Cittium, *Diotima*, 20, 1992, pp. 10-16.

5. Cf. HÉRACLITE, fr. B 52 (D.-K.[16]): αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

devient principalement un procédé; mieux, une discipline de recherche appropriée et applicable à maints niveaux, scientifique et artistique, par exemple. Elle consisterait à énumérer ou plutôt à dénombrer exhaustivement[6] les possibles dans un contexte donné en devenir, puis à les classer en favorables ou défavorables, avant d'opter pour le meilleur, le plus convenable et le plus adéquat au but envisagé[7]. Il y a là comme un rappel de la finalité générale où s'insère le choix pettéique du bien, auquel la conscience procède. Désormais celle finalité est, cela va de soi, exempte de toute dépendance, de toute fatalité (ou providence): elle obéit exclusivement à l'idée que la conscience se fait du bien-être et du bonheur, puissent-ils être définis moyennant des catégories très générales: *ataraxie, plaisir catastématique, plaisir cinétique.* Ces catégories ne vont pas sans appeler, dans chaque cas précis, des choix précis eux aussi, qui ne sont valables qu'après avoir été décidés en toute connaissance de cause et en toute *représentation préalable* des effets qu'ils doivent normalement entraîner. La causalité n'est donc pas abolie pour autant; elle est simplement retournée, restructurée, pour servir les fins que la conscience s'est posé.

D'une manière générale, la *pettéia* impliquerait une activité de la conscience comprenant diverses phases, à l'instar des phases du jeu, qui précèdent un mouvement précis du joueur d'échecs (ou de dames): (a) reconnaissance du terrain, et évaluation des forces disponibles des joueurs rivaux, ainsi que des aspects favorables et défavorables des situations respectives; (b) énumération aussi exhaustive que possible des choix au niveau des mouvements tactiques qui s'offrent au joueur; (c) évaluation, tour à tour, du rapport d'utilité et de finalité de chacun de ces mouvements compte tenu de ses effets possibles; (d) décision définitive sur le choix opéré et application effective de ce choix au niveau du jeu. Or ces phases successives sont celles-là mêmes que toute conscience suit consécuti-

---

6. Cf. PLATON, *Philèbe,* 17 c-e; P. KUCHARSKI, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon,* Paris, P.U.F., 1949, p. 117-118; E. MOUTSOPOULOS, *The Reality of Creation,* New York, Paragon, 1991, pp. 31-44, notamment p. 36 et la note 36.

7. Cf. IDEM, *Les plaisirs. Recherche phénoménologique de quelques états privilégiés de la conscience* (1967), 2e éd., Athènes, Grigoris, 1975, pp. 33 et suiv.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

vement pour concevoir et réaliser un plan quelconque relatif à l'acte volontaire de la conscience[8], lui-même comparé à un «drame en quatre actes»[9]. Certes, cette analytique de l'acte volontaire semble trop inspirée d'une mentalité pour le moins scolastique, car, en fait, la conscience agit dans ce cas de manière synthétique: elle réduit d'emblée tout acte d'ordre tactique à la stratégie qu'elle poursuit et établit son choix définitif quasiment dès la première évaluation de la situation à affronter et qu'elle ne peut mettre à exécution qu'après l'avoir soumise à une épreuve théorique. La phase de délibération est la seule à retenir parmi toutes les phases de l'activité pettéique, car elle condense en elle toutes les autres[10].

Appliquons à présent la fonction de la *pettéia* au jeu général de la conscience dans le domaine des plaisirs, tel que l'entend Épicure. Afin d'agir correctement, la conscience opte suivant le plaisir le plus convenable et le plus durable: vivre en beauté, καλῶς ζῆν[11], vivre en bienheureux, μακαρίως ζῆν[12], revient finalement à pouvoir comparer les diverses options et en choisir la meilleure, sans préférer pour autant les plaisirs les plus intenses, mais ceux dont la finalité est le mieux adaptée au caractère raisonné de l'existence. C'est ainsi que se comprend l'affirmation d'Épicure aux termes de laquelle «étant donné que le bien préférable est celui qui naturellement convient à l'existence, πρῶτον ἀγαθὸν σύμφυτον[13], ...nous n'optons pas pour tout plaisir, mais il nous arrive de laisser plusieurs plaisirs de côté quand ils entraînent de plus grandes difficultés»[14]. Les conséquences de l'option comptent davantage que le plaisir escompté de prime abord, et reflètent d'une

---

8. Cf. IDEM, Théorie de la volonté, *Questionnements philosophiques,* t. 3, *Vécus et actions,* Athènes, Éditions de l'Université, 1985, pp. 21-275, notamment pp. 234-235.

9. Cf. *ibid., Rhét.,* A2, 1357 a 4; *Gén. et corr.,* A2, 316 a 5; *Éth. à Nicom.,* Γ 4, 1250 a 33: συνιδεῖν τοὺς καιρούς.

10. C'est le «coup d'œil» des grands maîtres, le συνορᾶν d'Aristote.

11. *Lettre à Ménécée,* 126; Usener (1996) 61, 18 et 21).

12. *Ibid.,* 128; Usener 62, 15) et 129 (U. 63, 1).

13. *Ibid.,* 129; U. 63, 5; cf. PLATON, *Philèbe,* 51 d: καὶ τούτων συμφύτους ἡδονὰς ἑπομένας.

14. *Ibid.,* 129; U. 63, 5-8; cf. *supra,* et la n. 7.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

part le caractère raisonné de l'«hédonisme» épicurien; d'autre part, le rôle important joué par la recherche pettéique dans la décision du choix final de la conscience. Si le caractère pettéique du processus envisagé est évident, c'est que la *pettéia* est le moyen le plus efficace dont la conscience dispose pour assumer sa propre finalité.

3. La kairicité: une unicité dans l'irrépétibilité. Il convient ici de laisser la parole au philosophe français Jean-Marc Gabaude[15] qui a su tirer, de la notion même de *kairos* et de la perspective philosophique qu'elle implique, une application herméneutique à l'éthique épicurienne extrêmement cohérente et solide[16]. L'herméneutique que J.-M. Gabaude propose de l'épicurisme, à la lumière d'une philosophie centrée sur l'idée de *kairos,* met l'accent sur la relation intime qui existe entre expérience vécue kairique et intentionnalité de la conscience qui l'éprouve, mais encore sur le caractère à la fois minimal et optimal du *kairos,* structure restructurante de la réalité vécue. Nous sommes en présence de deux dialectiques imbriquées l'une dans l'autre et qui ne seraient que les termes d'une dialectique généralisée. Telle qu'elle est appliquée à l'épicurisme par J.-M. Gabaude, l'idée d'intentionnalité de la conscience, déjà entendue comme pure intention, comme projet et comme *dessein,* à la manière dont Bergson lui-même la conçoit, est tour à tour «dessein de tendre vers un objectif du plaisir» et «intention de revivre cet objectif une fois qu'il a été atteint. Ainsi l'objectif se subjectivise-t-il et l'intériorisme prime et maîtrise l'objet, l'évalue, le rapporte à soi»[17], cependant que, dans le même ordre d'idées, «le sujet jouit alors de sa domination de

---

15. Cf. J.-M. GABAUDE, Evanghélos Moutsopoulos, philosophe du kairos, *Du vrai, du beau, du bien, Études philosophiques présentées à E. Moutsopoulos,* Paris, Vrin, 1990, pp. 14-25, et *Diotima,* 16, 1988, pp. 84-95.

16. Cf. IDEM, Les plaisirs selon Épicure, *Diotima,* 11, 1983, pp. 210-214, notamment p. 212. Cf. IDEM, Anthropologie épicuriste du plaisir, *Revue de l'Enseignement Philosophique,* n° 34, t. 6, 1984, pp. 1-13, notamment pp. 5-7, comportant plusieurs références bibliographiques (IDEM, Les plaisirs selon Épicure, *loc. cit.,* notamment pp. 212-213; Éclairage sur le kairos à partir de la philosophie de Bergson, *Philosophia,* 21-22, 1991-1992, pp. 349-357).

17. Cf. J.-M. GABAUDE, Anthropologie épicuriste, p. 5.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

l'objet. La conscience... s'engage donc intentionnellement vis-à-vis de son objet»[18].

Cette application herméneutique de la kairicité (considérée à la fois comme objective et comme subjective, intentionnelle et vécue) à l'expérience des plaisirs, qu'Épicure entrevoit, ouvre la voie à deux problématiques différentes en apparence, bien que liées entre elles ainsi qu'à la problématique du caractère pettéique reconnu au processus fondamental du choix rationnel des plaisirs. Toute kairification se fait certes dans une zone plutôt que sur un point, «une zone critique, un seuil, une heureuse maximalité de finité, un moment recueilli et décisif qui s'avère opportunément indispensable en valeur»[19], donc une véritable optimalité. Il faut noter qu'un tel *kairos* ne saurait être dominant pour la conscience, ni une «mesure intangible, asservissante»[20]; au contraire, c'est à la conscience de le déceler, de le scruter, de le mettre en évidence et en valeur. C'est elle qui en définit la portée spécifique et en conditionne le champ d'application. Dans ce cadre, le *kairos* demeure «en interaction avec le contexte de vie, avec l'entourage et avec la tonalité affective et intellectuelle, c'est-à-dire philosophique du sujet»[21]. Chaque occasion est bonne à l'homme pour s'asservir le kairos afin de parvenir à ses fins. «Dans le moment kairique ou privilégié/critique, la vie prend tout son sens pour qui sait saisir, tels les

---

18. *Ibid.*; cf. toutefois l'analyse de J. BRUN, *L'épicurisme*, Paris, P.U.F., 1959, p. 39: «Pour les Stoïciens il existe une continuité du temps..., pour Épicure la sagesse consiste à ne pas varier, à rechercher le plaisir au repos. La sensation est donc une saisie que nous devons prendre une attitude sereine, l'erreur et la passion consistent à ajouter à cet instant des dimensions qu'il n'a pas... soit en voyant en lui tout un passé lourd de sens... l'essentiel c'est de ne pas nous comporter comme un passionné, victime de l'opinion, en espérant ou en craignant...». Sur ce plan, il devient évident que, pour l'auteur, la discontinuité temporelle que l'existence des divers moments suggère peut être kairique, mais que toute kairicité impliquant une intentionnalité passionnée ne serait pas du ressort du sage. Par contre, rien n'empêche que le sage, libre de toute passion, se réfère intentionnellement au kairos comme au moment unique et irrépétible.

18. Cf. J.-M. GABAUDE, Anthropologie épicuriste, *loc. cit.*

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, pp. 5-6.

21. *Ibid.*

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

amis du jardin, l'art du rituel, du détail, du presque, voire d'un presque-rien décisif»[22]. Dans le même esprit J.-M. Gabaude interprète la pensée de l'auteur de ces lignes, en l'appliquant à l'expérience vécue du plaisir: «L'intention du plaisir, une fois comblée, délimite» le domaine général de l'existence consciente et «elle coïncide avec la stable sagesse. La conscience épicuriste est alors affirmation de superactivité de l'exister en tant qu'état permanent qui assure l'épanouissement de l'être en plus-être... Le plus-être ainsi catastématisé est accomplissement, bienheureuse consommation, intensification existentielle de l'être»[23]. Dans ce climat Épicure conçoit la fruition du *kairos* comme un processus intentionnel d'optimalisation de l'existence à travers l'expérience vécue d'un plaisir donné, lui-même occasion favorable pour l'existence d'atteindre un degré de conscience non plus d'être, mais de plus-être. Il existe une *statique* du plaisir – et elle s'applique presque exclusivement aux plaisirs catastématiques; mais il existe également, au niveau des plaisirs cinétiques, une *cinétique* de la conscience qui se meut à l'allure de ceux-ci; et, enfin, il existe une *dynamique* de la conscience face au plaisir – et qui recouvre la totalité de ses états privilégiés[24], états kairiques s'il en est. Maximalité et optimalité simultanément attribuables au *kairos* qualifient cette dynamique de la conscience dans la mesure où elle s'oriente vers la fruition du plaisir. Le *plaisir de l'attente d'un plaisir* en serait une sorte de *fruition anticipée,* alors que le *plaisir du rappel d'un plaisir* serait vécu en tant que son dérivé.

En principe, le plaisir ne peut être pleinement vécu que s'il est inattendu, car il échappe alors à toute fruition (et, par conséquent, à toute érosion) anticipée. Il est plaisir pur. La conscience ne procède à sa fruition qu'après qu'il s'est manifesté dans son champ; il est pour elle un ἐξαίφνης. Ce caractère de non-encore-vécu fait de lui un état privilégié de la conscience et brave sa structure et même sa fonction-

---

22. *Ibid.*, p. 6. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Une philosophie de la dynamique créative, *Philosophes critiques d'eux-mêmes,* Berne, P. Lang, 7, 1981, pp. 109-117 et 119-127.

23. Cf. J.-M. GABAUDE, Anthropologie épicuriste, p. 6.

24. Cf. *supra,* et la n. 15; cf. E. MOUTSOPOULOS, *L'itinéraire de l'esprit,* t. 3, *Les valeurs,* Athènes, Hermès, 1978, pp. 224-226; IDEM, Aliénation et plus-être. Vers une axiologie des plaisirs, *Revue Philosophique,* 102, 1977, pp. 455-458.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

nalité. Surprise, la conscience se ressaisit aussitôt pour opérer selon son dynamisme kairifiant non plus à la recherche du plaisir passé, mais à sa meilleure fruition, en instaurant, une kairicité *seconde,* doublée d'une kairicité *tierce,* et ainsi de suite. La conscience, doit revenir assez vite de sa surprise pour profiter du plaisir avant qu'il ne lui échappe, ne disparaisse et, finalement, ne soit perdu pour elle[25]. J.-M. Gabaude met justement l'accent sur «la relation interne entre plus-être, intentionnalité et opportunité kairique. Dans l'épicurisme, cette relation exprime une chaîne de moments de plaisir spécifiques et la répétibilité du plaisir. Plus-être, intentionnalité, kairification, ces trois caractères s'identifient au niveau catastématique. Ils définissent la qualité optimale de la vie comme réceptivité comprise, appréciative et effective du monde (re)cueilli avec plaisir»[26].

Dans la *Lettre à Hérodote,* Épicure mentionne une source d'erreur possible τὸ προσμένον[27], en l'occurrence l'ouverture d'attente de la conscience, le moule dans lequel les *stimuli* matériels provenant de l'extérieur seront recueillis pour être transformés en image. L'erreur se situerait au croisement de la réception et de l'interprétation des *stimuli* qui, probablement, parviendraient au niveau des sens après avoir déjà subi une déformation. Un προσμένον analogue serait, selon toute vraisemblance, pris en considération lors de la manifestation de l'intentionnalité kairique de la conscience à propos de la recherche des plaisirs et en vue de leur fruition. Néanmoins, le risque d'erreur dans ce cas est minimisé grâce à l'activité pettéique de la conscience au moment du choix rationnel d'un plaisir. La nuance émotive de la conscience, quand elle procède à la fruition d'un plaisir, se voit corrigée «à la source» par l'intervention de la *pettéia,* teintée, elle, de rationalité.

Grâce à la *pettéia,* le *kairos* sera utilisé à bonne fin. J.-M. Gabaude[28] rappelle les propos de Socrate dans le *Philèbe*: «Si, en nous vivants,

---

25. Cf. IDEM, *Les plaisirs,* pp. 49 et suiv.

26. Cf. J.-M. GABAUDE, Anthropologie épicuriste, p. 6.

27. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Le *clinamen,* source d'erreur?, *Actes du VIIIe Congrès G. Budé,* Paris, 1968, pp. 175-182.

28. Cf. J.-M. GABAUDE, Anthropologie épicuriste, p. 7.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

l'harmonie se dissout, alors en même temps que se dissout ainsi la nature, dans le même temps naissent aussi les douleurs... Mais si l'harmonie se recompose et si la nature se reconstitue, alors s'engendre le plaisir»[29]. Plus que l'origine hippocratique de cette conception[30], on décèle ici une attitude mécaniste d'origine platonicienne qui suppose la possibilité d'une restructuration des structures de la conscience à l'occasion de l'expérience d'un plaisir: elle n'est nullement incompatible avec l'attitude respective d'Épicure, qui s'organise autour de la notion, implicitement suggérée, de *kairos*. Pour procéder à la fruition d'un plaisir, «un moment ou jamais» doit être précisé. *Trop tôt* et *trop tard* forment un couple dynamique de catégories opposées. «Ni trop tôt ni trop tard», peut devenir aussi catégorie kairique transtemporelle. «Transmuée en kairicité, la temporalité phénoménale est axiologiquement dépassée par Épicure. Aux cadres du temps, le sage substitue des cadres kairiques» (Anthropologie épicurienne, p. 7).

4. Un combinatoire éthique quasi artistique. *Pettéia* et *kairos* s'éclairent mutuellement dans le cadre de la recherche et de la fruition du plaisir. La *pettéia* est l'art de la prospection des plaisirs possibles et de la préparation de la conscience à un choix adéquat. Le *kairos,* lui, correctement mis en valeur par la conscience en quête de précision de sa propre activité, devient le critère de la rectitude de l'application ultérieure des données de la *pettéia* pour la refonte et la restructuration de la réalité conformément à l'intentionnalité. Combinée à l'activité pettéique, l'activité kairique devient la manifestation d'un choix quantitatif qui complète le choix qualitatif auquel la conscience a déjà procédé par anticipation[31]. *Pettéia* et *kairos* offrent une double garantie de la rectitude du choix, entre plusieurs plaisirs en puissance, de celui qui sera élevé au rang de plaisir en acte. S'il y a erreur dans un tel

---

29. Cf. *Philèbe,* 31 d; cf. DIOG. LAËRCE, X, 131; Usener 68, p. 121, 34-35.

30. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Mouvement musical et psychologie dans les derniers dialogues de Platon, *Musique et philosophie. Actes du Colloque de Dijon* (1983), Dijon, Société Bourguignonne de Philosophie, 1985, pp. 3-14.

31. Cf. les processus «canoniques» d'ἐπιμαρτύρησις et d'ἀντιμαρτύρησις; Usener fr. 247, p. 181, 16 et 21 respectivement.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

processus, la conscience aura toujours la possibilité de rectifier son jugement à l'occasion d'un autre choix. Mais jamais elle ne parviendra à regagner ce qui est définitivement perdu pour elle. La répétitivité des plaisirs n'abolit en rien leur unicité.

C'est à l'intérieur de la hiérarchie, toujours renouvelée, des plaisirs, qu'il est possible de supérer «le principe et la racine de tout bien» qu'est le plaisir du ventre[32] auquel tout autre plaisir, fût-il propre à la sagesse ou à la culture (καὶ τὰ σοφὰ καὶ τὰ περιττά), est réductible[33]. Alors que, selon les Cyrénaïques, Aristippe en tête, le plaisir est mouvement passager, pour Épicure le vrai plaisir se situe au delà de tout mouvement, donc au delà de toute nécessité de plaisir. Les désirs du ventre sont assurément faciles à assouvir: on s'accommode par exemple de pain et d'eau[34]; les plaisirs supérieurs, eux, ne dépendent d'aucun désir, et sont classés parmi les περιττά, ceux qui nécessitent un long effort pour mériter la préférence anticipée de la conscience. Bien activés, ils se portent garants du rejet de l'ignorance, principale cause des troubles de l'âme, et se transforment en plaisirs catastématiques qui ne vont pas sans entraîner l'ataraxie, valeur suprême de la vie. D'où la fonction salutaire de l'anticipation (imaginative) et de la mémoire (recollective). Kairique dans sa nature et dans sa structure, l'actualisation des plaisirs s'avère essentielle pour la vie de la conscience.

Le sage, lui, ne se laisse pas entraîner par les désirs, il les dédaigne au besoin, la *prudence* étant sa règle de conduite[35]. Il pèse au préalable (συμμετρεῖν) le pour et le contre de chaque situation. À la prudence s'ajoute la raison qui tire des enseignements à partir d'expériences vécues qu'elle soumet à la conscience soit avec empressement soit à retardement kairiques, selon le cas[36]. Prudence et raison (ou pondération)

---

32. Cf. Cf. DIOG. LAËRCE, X, 128-129.

33. ATHÉNÉE, *Deipnosoph.*, XII, 546 f; Usener 409, 278.

34. STOBÉE, *Flor.*, XVII, 34; Usener, 181, p. 156.

35. Cf. *Lettre à Ménécée*, 132; Usener, p. 64, 18-21: τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις, διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ἀγαθὸν ὑπάρχει φρόνησις; cf. *ibid.*, 135; Usener, p. 66, 1-2: ...οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως. Sur la conception épicuriénne du progrès, cf. L. ROBIN, *La pensée hellénique des origines à Épicure*, Paris, 1942, pp. 130-131.

36. Cf. *Lettre à Ménécée*, 132; Usener, p. 64, 15-16: νήφων λογισμὸς καὶ τὰς

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

sont deux des éléments de la quadruple racine de la raison pratique, déjà envisagés par Platon[37]. Elles seraient respectivement mobilisées au cours des processus de la recherche pettéique des plaisirs et de l'application kairique des enseignements de l'expérience. Pour ne pas élargir le champ de la présente étude, bornons-nous à tenir compte, à cette occasion, du concours des facultés de l'âme selon Épicure, concours qui se révèle, en fait, mobilisation totale. Prudence et raison ne sont pas les seules mises en cause. On l'a vu, la mémoire et l'imagination[38], entrent aussi en jeu vu leur rôle au niveau des activités pettéique et kairique dans l'évaluation et l'expérience des plaisirs. Or le grand protagoniste de la morale épicurienne est, sans nul doute, la nature qui inspire au sage des modèles de vie respectable. Les grands antagonistes que sont les Épicuriens et les Stoïciens, se rejoignent dans la vénération qu'ils vouent à la nature et aux modèles de vie morale qu'elle est censée offrir[39].

Si Épicure cherche dans la nature des paradigmes de comportement, il ne cessera d'en créer de nouveaux de son propre crû. Ce ne sont point des catégories établies *a priori,* mais des catégories choisies et évaluées au contact de la conscience avec l'expérience. L'existence de catégories à ce niveau ne diminue en rien l'importance de chacun des plaisirs envisagés en soi. L'art de vivre, tel qu'il se profile derrière l'usage de la *pettéia* et le recours au *kairos,* s'avère une véritable combinatoire d'intentionnalités. Sa finalité fonctionnelle réside dans la précision de l'utilité des choix qualitatifs et quantitatifs opérés par rapport à une finalité première qui, elle, a trait au caractère créatif de l'activité de l'existence morale.

Cette activité se manifeste sous l'aspect esthétique d'une créativité artistique. L'homme d'Épicure s'affirme donc en tant qu'artiste, plus

---

αἰτίας ἐξερευνῶν... καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων; cf. *ibid.,* 133 (U. p. 66, 1-2) κρεῖττον εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν.

37. Cf. par ex. PLATON, *Lois,* I, 631c; A. DIÈS, Unité et multiplicité de la vertu, *Revue d'Études Grecques,* 55, 1942, pp. 11 et suiv.; E. MOUTSOPOULOS, De la quadruple racine de la raison pratique, *Athéna,* 69, 1965, pp. 12-16.

38. À propos de considérations d'Épicure sur l'imaginaire, cf. IDEM, *Le problème de l'imaginaire chez Plotin,* Athènes, Grigoris, 1980, notamment pp. 30-35.

39. À la maxime ὁμολογουμένως ζῆν de Zénon, Chrysippe aurait ajouté τῇ φύσει. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Les cités humaines, *loc. cit.*

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

précisément en tant qu'artisan qui ne cesse de tisser selon un modèle qu'il s'est choisi et à l'intérieur d'un cadre qu'il s'est défini, sur une trame donnée, une série de variations dont chacune présente un caractère unique, irrépétible et inimitable, sans jamais tomber dans le piège que la préfiguration d'un plaisir risquerait de lui tendre[40]. Le sage a toutefois le droit de sourire à la représentation anticipée d'un plaisir prévisible, mais non recherché ou nécessairement transformable en plaisir vécu[41]. En quête d'une règle de comportement sans cesse renouvelée au gré des conditions dans lesquelles elle s'engage continuellement à affronter la vie tout en préservant son droit à la liberté, la conscience oscille entre l'activité pettéique et l'activité kairique. «L'atomisme épicuriste ne se réduit point à une juxtaposition d'ilôts monadiques, d'individualités enseulées et d'instants séparés. Il met l'accent sur la constructivité architectonique»[42]. La vie entière de l'homme répond à la notion d'«art de vivre», et dans cette perspective «sont... rationalistement dépassés l'hédonisme et l'actualisme cyrénaïques du *hic et nunc*»[43].

5. Quelques conclusions. Ce qui dans l'éthique de l'épicurisme sert de contrepoint dialectique à la *pettéia* et au *kairos,* tels qu'ils ont été définis précédemment, c'est bien l'idée de totalité appliquée à la vie du sage, elle-même entendue comme un ensemble cohérent, unifié et unifiant. Scruter l'horizon des plaisirs éventuels pour en choisir le plus qualifié, définir parmi tous les instants propices «le moment ou jamais» auquel le plaisir sera avantageusement vécu dans le cadre d'une vie conséquente, voilà le souci cardinal constant de l'homme d'Épicure. Cette constance définit la vision de «constructivité architectonique» dont il vient d'être question. Il s'agit d'une vision en construction, en création continue, enrichie, à chaque instant, de dimensions nouvelles

---

40. Cf. A. SCHOPENHAUER, Le monde comme volonté et comme représentation, I, B, § 29; cf. E. MOUTSOPOULOS, *La dialectique de la volonté comme fondement de l'esthétique, et le système de Schopenhauer,* Athènes, 1958, § 12, pp. 27-28.

41. Cf. IDEM, Au pays du sourire ou la polyvalence d'une activité psychosomatique, *Annales d'Esthétique,* 8, 1969, pp. 99-118.

42. Cf. J.-M. GABAUDE, Anthropologie épicuriste, *loc. cit.*

43. *Ibid.*

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

qui ne sont aucunement en opposition les unes avec les autres. Dès lors, *pettéia* et *kairos* servent respectivement de moyens de qualification et de quantification des éventualités qui s'offrent au choix de la conscience à l'intérieur du champ général de son activité. Il lui incombe de restructurer sans cesse ce champ dans lequel elle évolue et qui lui sert de trait d'union avec la réalité universelle, pour en assurer l'unité, la continuité et, surtout, la plasticité au sens du souci de création artistique. Cette structuration et cette restructuration répondent impérativement à une structuration et à une restructuration incessantes de la conscience créatrice du sage. C'est à travers elles que la vertu de l'ἀταραξία de la conscience est assurée. L'ἀταραξία ne saurait être un produit d'inconscience; si elle s'impose à la vie intérieure, c'est par le souci constant de la conscience de parvenir à la certitude d'une conséquence existentielle. *Pettéia* et *kairos* contribuent à lui faciliter le chemin vers cette certitude.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

24.

KAIROS: BALANCE OU RASOIR? LA STATUE DE LYSIPPE ET L'ÉPIGRAMME DE POSEIDIPPE

Dans l'Avant-propos de mon livre sur Kairos[1], je cite en traduction l'épigramme que Poseidippe[2] composa de la statue que le sculpteur Lysippe de Sicyon[3] avait dédiée à Kairos, déjà qualifié par Ion de Chios de fils cadet de Zeus[4]. Cette statue, à l'encontre de celle issue du ciseau de Polyclète[5], à peine mentionnée, elle, dans l'antiquité, ne tarda pas à devenir célèbre. Témoins de cette faveur, les nombreuses représentations qu'elle inspira et dont trois au moins, sous forme de reliefs, sont en notre possession. Deux de ces reliefs, ceux de Turin et de Trogir (Serbie), sont les mieux conservés. Celui d'Athènes n'est qu'un simple fragment[6]. Les deux premiers représentent le personnage de Kairos sous les traits d'un jeune homme[7], la chevelure abondante lui tombant sur le front, le crâne

1. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Kairos. La mise et l'enjeu,* Paris, Vrin, 1991, p. 11.

2. Son *floruit* est placé au milieu de IIIe siècle avant notre ère. Cf. *Anthologie grecque,* XVI, 275.

3. Actif à partir du milieu du IVe siècle jusqu'à environ 316. Son *Kairos* remonterait à 330.

4. Cf. PAUSANIAS, *Descr.,* V, 14, 9, qui rapporte qu'Ion de Chios, dans son *Hymne à Kairos,* soutenait cette version.

5. En tout cas, PLINIUS, XXXIV, 55-56, n'en fait aucune mention. Pour une plus ample énumération, Cf. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC),* Zürich-München, Artemis, t. V, 1, pp. 923-926.

6. Musée de l'Acropole, n° 2799.

7. Dans les temps modernes, les représentations de Kairos suivent la tradition

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

presque chauve à l'arrière. Il court «furtivement»[8], les genoux pliés, les ailes déployées aux épaules et aux chevilles, les bras allongés vers l'avant. Sur sa main gauche repose le fléau d'une balance, alors que, détail pittoresque, de l'index de la main droite il intervient sur l'équilibre de l'appareil en en faisant basculer l'un des plateaux.

Tous les détails de cette image synthétique, à l'exception de la balance, sont fidèlement décrits par Poseidippe dans son épigramme. Dans le poème, un rasoir supposé extrêmement tranchant[9] se substitue à la balance. Quelle est donc la raison de cette substitution? Poseidippe aurait-il eu connaissance d'une variante de l'œuvre de Lysippe? Celui-ci aurait-il créé deux statues différentes? C'est peu probable, en raison (i) de la célébrité de l'unique statue à laquelle il est fait allusion; et (ii) de la concordance des reliefs disponibles.

À défaut d'une explication plus convaincante force nous est de supposer que Poseidippe n'aurait jamais contemplé la statue originale, encore moins l'une de ses nombreuses reproductions en relief, car il ne se serait jamais permis alors de remplacer un attribut aussi essentiel du personnage. Par contre, tout porte à croire qu'il en aurait lu quelque description plus ou moins succincte, du genre de celles dont Pausanias[10] nous a plus tard gratifiés. Dans cette description devait figurer le terme de ΖΥΓΟΝ, «balance», que notre poète, se méprenant, a dû lire ΞΥΡΟΝ, «rasoir», d'où l'écart substantiel constaté. Dans les conditions généralement valables à l'époque, l'erreur était, du point de vue «paléogra-

---

(attitude, attributs), mais le personnage présente les traits d'un homme d'âge mûr, comme sur tel gemme de 1772 (Londres). Pour d'autres représentations modernes de Kairos (sous le nom d'Opportunité), cf. aussi E. MOUTSOPOULOS, Les structures de la temporalité chez Watteau, *Antoine Watteau (1684-1721), Le peintre, son temps et sa légende,* Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1987, pp. 143-148.

8. Pour plus de détails sur le style de Lysippe, cf. E. MOUTSOPOULOS, Le statut philosophique de kairos, *Les figures du temps* (sous la dir. de L. Couloubaritsis et J.-J. Wunenburger), Presses Universitaires de Strasbourg, 1997, pp. 49-56.

9. Cf. le vers 6 *(supra,* et la n. 2). La fresque n° 16 citée dans *LIMC,* t. V, 1, p. 924, fut manifestement inspirée de notre épigramme à une date tardive.

10. Par ex., *Descr.,* V, 11, 1-10 (Zeus de Phidias à Olympie); *ibid.,* 17, 5-19, 10 (larnax de Kypsélos à Olympie). Cf. *supra,* et la n. 5.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

phique», facile à commettre, tout comme, du point de vue psychologique, elle semble aisément explicable par l'intention présumée du poète: en effet, le rasoir tranchant apportait un élément extrêmement utile, voire précieux, à cette intention qui consistait, à n'en pas douter, à symboliser la fonction majeure de Kairos, notamment celle de «trancher»[11]. La disposition a dû être encouragée et facilitée par la tradition littéraire[12]. Le tort de Poseidippe ne fut donc pas d'avoir faussé les données dont il disposait, mais de s'être simplement trompé sur un détail aussi important du texte qui l'avait inspiré.

---

11. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Note sur la signification de *kairos*, *Kairos*, pp. 32-33.

12. Cf. *Iliade*, K 173: ἐπὶ ξυροῦ ἵσταται ἀκμῆς ... ὄλεθρος ἠὲ βιῶναι; SIMONIDE, 103: ἀκμῆς ἐστηκυῖαν ἐπὶ ξυροῦ; HÉRODOTE, VI, 11: ἐπὶ ξυροῦ ἀκμῆς ἔχεται ἡμῖν τὰ πράγματα; THÉOGNIS, 557: κίνδυνος ἐπὶ ξυροῦ ἵσταται ἀκμῆς; ESCHYLE, *Choéphores*, 883: ἔοικε νῦν ἐπὶ ξυροῦ πέλας αὐχὴν πεσεῖσθαι; SOPHOCLE, *Antigone*, 996: βεβὼς ἐπὶ ξυροῦ τύχης; EURIPIDE, *Heraklès*, 630: ἔβητ' ἐπὶ ξυροῦ; SOPHOCLE, *Antigone*, 996: βεβὼς ἐπὶ ξυροῦ τύχης; EURIPIDE, *Heraklès*, 630: ἔβητ' ἐπὶ ξυροῦ; THÉOCRITE, XXII, 6: ἐπὶ ξυροῦ εἶναι, etc.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

25.
À LA RECHERCHE DES ORIGINES DU STOÏCISME

Le stoïcisme est un courant philosophique qui, s'étant définitivement affirmé dès le début du III[e] siècle avant notre ère, envahit la philosophie antique post aristotélicienne en Grèce et à Rome, imprégna la pensée des Pères de l'Église[1] et persista tout au long du Moyen âge à Byzance et en Occident, avant de triompher au XVI[e] siècle avec Montaigne[2] et au XVII[e] siècle avec Pascal[3], pour ne citer que ces deux penseurs. Ses retombées seront encore ressenties dans la philosophie kantienne[4] et au delà.

La première apparition du stoïcisme dans l'antiquité est intimement associée à la personnalité de Zénon de Cittium, originaire de l'un des centres les plus importants de l'île de Chypre, et fier, en fait, de se voir désigner de ce nom par ses contemporains[5]. Indépendamment des effets que la philosophie, telle qu'elle était pratiquée à l'époque à Mégare et à Athènes, put avoir sur la première exposition de la doctrine stoïcienne

1. Cf. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie,* Paris, Seuil, 1957, pp. 37 et suiv.

2. L. SANTA, *La renaissance du stoïcisme au XVI[e] siècle,* Paris, Champion, 1914; J. AEMARD D'ANGERS, Le renouveau du stoïcisme au XVI[e] et au XVII[e] siècles, *Actes du VII[e] Congrès de l'Association G. Budé,* Aix-en-Provence, 1963; cf. aussi DESCARTES, *Discours de la méthode,* III[e] Partie. On mentionnera également à ce sujet l'influence du théâtre de Corneille.

3. Cf. K. CHRISTODOULOU, *La contribution de la pensée classique, notamment du stoïcisme, à la formation de la dialectique apologétique de Pascal,* Athènes, Éditions de l'Université, 1975, pp. 31 et suiv.

4. Telle la notion de *prohairésis* (Willkür) dans la *Critique de la raison pratique.* Cf. G. KRUGER, *Critique et morale chez Kant,* Paris, 1961. J.-M. GABAUDE, Doctrine stoïcienne de la vertu et vertu kantienne, *Droit et Vertu chez Kant. Kant et la philosophie grecque et moderne,* Athènes, 1997, pp. 246-250.

5. Cf. DIOG. LAËRCE, VII, 1-24 (cf. *SVF* I, pp. 3-15, notamment p. 4, 34).

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

avant Cléanthe et Chrysippe, on peut supposer qu'en arrivant à Athènes Zénon était déjà porteur d'au moins un fond de sagesse héritée de son milieu d'origine, conjointement avec certaines doctrines de l'école socratique qui lui étaient devenues familières dès son adolescence grâce aux lectures que la bienveillance paternelle lui avait procurées[6].

On n'a pas manqué de déceler des équivalences entre nombre de notions émises par les Stoïciens: celles de *feu cosmique* et de *logos,* celle aussi d'*heimarménè,* par exemple, et d'idées présentes dans ce qu'il est convenu de qualifier de considérations orientales d'ordre philosophique[7]. Certes, des préfigurations de ces notions peuvent être signalées dans la pensée grecque antérieure, respectivement chez Héraclite[8] et chez les représentants de la conception tragique de l'histoire, Hérodote en tête[9] ou de la condition humaine, notamment chez Sophocle[10]. Il n'en reste pas moins vrai que non seulement ces préfigurations pourraient être issues d'une tradition dont les racines plongeraient dans un fonds commun, mais aussi qu'en raison de sa proximité géographique avec le continent asiatique, Chypre aurait joué un rôle médiateur entre la sagesse orientale et la rationalité grecque.

Ce n'est nullement nier la valeur unique de la philosophie antique que d'y déceler quelques influences venues de la périphérie grecque, tout au contraire. Cela revient plutôt à en souligner la puissance créatrice et, en l'occurrence, à ne point négliger l'importance de la grécité de Chypre, tout particulièrement en ce qui concerne la transmission et la restructuration d'influences reçues d'ailleurs et leur mise en valeur dans les grands centres philosophiques de l'Égée[11].

---

6. Cf. *ibid.*, 6 (*SVF* I, p. 7, 12).

7. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Du mythe à la raison,* Thessalonique, Gartaganis, 1966, pp. 30 et suiv.

8. Cf. HÉRACLITE, fr. A8 (D.-K.[16] I, 154, 34); B67 (I, 165, 10); B64 (I, 165, 2); cf. fr. A1 (I, 140, 28); B1 (I, 150, 4 et 6).

9. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La transstructuration du mythe dans la tragédie, *L'héritage du monde grec,* Paris-Bruxelles, Vrin-Ousia (Cahiers de Philosophie Ancienne, n° 7), pp. 31- 44, et *Du banal au merveilleux. Mélanges L. Jerphagnon, Les Cahiers de Fontenay,* n°s 55-57, déc. 1989, E.N.S. Fontenay, Saint-Cloud, pp. 179-188.

10. Cf. SOPHOCLE, *Trachiniennes,* 169, où il est question du «temps *heimarménos*»; cf. PLATON, *Protagoras,* 320 d: χρόνος ... εἱμαρμένος.

11. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Philosophes de l'Égée,* Athènes, Fondation de l'Égée, 1991, pp. 154-158. Cf. IDEM, Les cités humaines comme répliques structurales du monde d'après Zénon de Cittium, *Diotima,* 20, 1992, pp. 7-14, et *Études Cypriotes,* 51, 1989, pp. 171-179.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

26.

LES CITÉS HUMAINES, RÉPLIQUES STRUCTURALES DU MONDE D'APRÈS ZÉNON DE CITTIUM

Si la réalité est une, elle se manifeste néanmoins à de nombreux niveaux superposés dont la structuration est susceptible de présenter des homologies frappantes. L'esprit philosophique a très tôt cherché à établir des liens entre les divers aspects de l'objet unique de ses recherches. Les Éléates mirent les premiers l'accent sur l'existence de certaines correspondances entre être et non être, vrai et faux, réalité et éventualité[1].

Faisant écho à cette attitude, Platon insista sur l'homologie non seulement des idées, de leurs répliques sensibles (qui en sont comme les ombres), et des imitations (ou encore des contrefaçons) de ces dernières que sont leurs représentations artistiques[2], mais aussi, et surtout, de la structure de l'âme du monde et de l'âme humaine[3], et, au delà de celle-ci, de l'âme même de la cité entendue comme une présence intersubjective et extrapolationnelle formée à partir de la présence de chacun des citoyens[4].

Le *Timée* platonicien a tout particulièrement exercé une vive influence

---

1. Cf. déjà PARMÉNIDE, fr. 19 B (D.-K.[16]).

2. Cf. PLATON, *République*, X, 601 b.

3. Cf. IDEM, *Timée*, 35 a et suiv.; cf. déjà *Protag.*, 326 b; *Gorg.*, 502 e; *Lois*, II, 670 b.

4. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, 2e éd., Paris, P.U.F., 1989, p. 121.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

sur les conceptions cosmologiques et anthropologiques ultérieures. Il n'est donc pas étonnant que les Stoïciens s'en soient directement inspirés dans leur effort d'établir des homologies structurales entre le monde et l'être humain en vue de soutenir leur maxime: «vivre conformément à la nature»[5], et entre ce même monde et les créations humaines que sont les cités.

Cette tendance est déjà attestée chez Zénon de Cittium pour qui le monde est le modèle de la cité. Sans être, à vrai dire, de même nature que le monde, dans la mesure où elle n'est que création humaine, elle ne peut qu'en adopter la structure et le modèle de fonctionnement. Elle s'avère susceptible de subsister indéfiniment, à la manière de la réalité cosmique. La philosophie zénonienne rattache la structure des cités à celle de l'univers. Elle prétend que l'homme prend conscience de sa responsabilité d'instaurer des répliques du cosmos, qui en prolongent l'existence au niveau des sociétés. Zénon voit dans cet effort une tentative essentielle de l'homme de communiquer avec la nature pour en imiter la structure constitutive et en confirmer le bien fondé grâce à la rectitude de son comportement au niveau individuel et social.

Pour Zénon qui, d'après le témoignage de Diogène Laërce, fut, avant Cléanthes, le maître de Sphairos de Bosphore, auteur de deux écrits sur le monde[6], comme pour certains représentants du stoïcisme, Chrysippe entre autres, le monde est à la fois engendré et corruptible, γενητὸς et φθαρτὸς, formé à partir des quatre éléments dont serait faite la totalité de l'univers, selon Empédocle[7]. À la conception mécaniste de

---

5. Cf. *Commenta Lucani,* II, 380, p. 73 Usener (*SVF* Arnim, fr. 5, III, 4, 12); cf. Stobée, *Ecl.*, II, 76, 3 W (fr. 12, III, 5, 18); cf. *infra,* et la n. 34.

6. Diog. Laërt., VII, 177 (*SVF* Arnim fr. 620, I, 139 16-21): Κλεάνθους ἤκουσε μετὰ Ζήνωνα καὶ Σφαῖρος ὁ Βοσποριανὸς... βιβλία δὲ γέγραφε περὶ κόσμου δύο. Cf. Probus, *Ad Verg. Ecl.,* 6, 31, p. 10 Keil: «Omnem... hanc rerum naturae formam... refert *(sc.* Vergilius) in quattuor elementa concretam ex his omnia esse postea effigiata. (Ita) Stoici tradunt(;) Zeno Citiaeus; cf. Ps.-Censorinus, I, 4, p. 75 Jahn (Cléanthe, fr. 499, I, 112, 4-6): «(Stoici putant, ut Cleanthes) constat (mundus) quattor elementis». Cf. *infra,* et les n. 12, 16 et 17.

7. Cf. Empédocle, fr. 6 B; 22 B; 71 B (D.-K.[16]); cf. Diog. Laërt., VII, 142 (fr. 136, I, 29, 2): περὶ ὧν δὴ τῆς γενέσεως καὶ φθορᾶς τοῦ κόσμου φησὶ Ζήνων ἐν τῷ περὶ ὅλου.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

l'existence et du mélange pur et simple de ces éléments s'oppose une conception dynamiste qui mettrait en lumière l'idée d'une «pureté élémentaire»[8]. Or, indépendamment de cette opposition dont le deuxième membre fait appel à des considérations vraisemblablement héritées du structuralisme finaliste cosmologique énoncé dans le *Timée*[9], Zénon fait dériver les éléments les uns des autres en raison de l'altération des conditions dans lesquelles chacun d'entre eux est apparu et s'est affirmé, altération provoquée du reste par la présence et par l'activité propres de chacun de ces éléments.

Compte tenu toujours du témoignage de Diogène Laërce, Zénon aurait prétendu, dans son traité *Du Tout,* que la divinité, unique, apparaît sous des aspects et, par conséquent, sous des noms divers: *noûs*[10], *heimarméné, Zeus,* et d'autres encore, mais que, substantiellement, elle représente la raison séminale, c'est-à-dire la structure même du monde dont les quatre éléments procéderaient par dérivation (ἀπογεννᾶν)[11]. Ce processus de dérivation est censé demeurer inaltérable depuis le niveau de la génération du feu par la divinité, jusqu'à la création des plantes et des espèces animales[12]. De fait, le feu se transforme en humidité dans des conditions précises grâce à l'intervention de l'air[13].

---

8. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Le modèle empédocléen de pureté élémentaire et ses fonctions, *La cultura filosofica della Magna Grecia,* Messina, Edizioni G.B.M., pp. 119-125.

9. Cf. PLATON, *Timée,* 34 c; 35 a; 37 a; 53 b; cf. J. MOREAU, *L'âme du monde, de Platon aux Stoïciens,* Paris, Les Belles Lettres, 1939, p. 46.

10. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La critique d'Anaxagore chez Moréri et Bayle, *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix,* 33, 1959, pp. 149-153.

11. Cf. DIOG. LAËRT., VII, 136 (fr. 102, I, 38, 30-31): ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία πολλαῖς τε ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι... σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου... εἶτα ἀπογεννᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα... λέγει δὲ περὶ αὐτῶν ὁ Ζήνων ἐν τῷ περὶ τοῦ ὅλου; cf. *ibid.,* VIII, 142 (fr. 102, I, 29, 2): ἐν τῷ περὶ τοῦ ὅλου. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps,* Paris, Vrin, 1953, pp. 25 et suiv.; S. SAMBURSKY, *Physics of the Stoïcs,* London, 1959, pp. 32-34; cf. J. BRUN, *Le stoïcisme,* Paris, P.U.F., 1958, pp. 53 et suiv.

12. Cf. DIOG. LAËRT., VII, 136 (fr. 102, I, 28, 33): κατὰ μίξιν ἐκ τούτων φυτά τε καὶ ζῷα καὶ τὰ ἄλλα γένη; cf. *supra,* et la n. 6.

13. Cf. *ibid.* (fr. 102, I, 28, 32): γίγνεσθαι δὲ τὸν κόσμον ὅταν ἐκ πυρὸς ἡ οὐσία τραπῇ δι' ἀέρος εἰς ὑγρότητα.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

De son côté, l'air se prêterait à une décomposition complète: sa partie la plus dense se transformerait en terre par condensation additionnelle, tandis que sa partie la plus fine s'amenuiserait à l'excès, au point d'être réduite de nouveau en feu[14]. Le mouvement des éléments cosmiques se scinde alors en deux: l'une de ses trajectoires demeure rectiligne, l'autre épouse une courbe qui lui permet de souder entre elles les phases distinctes de la création en les rapprochant et en les obligeant à se fondre les unes dans les autres grâce à des boucles décrites autour d'elles. Ce double processus rappelle le double processus par lequel le démiurge du *Timée* réussit à mélanger le Même et l'Autre au second degré[15].

Après avoir été formés, les éléments ne demeurent point inactifs, mais procèdent à leur propre mélange selon des devises si nombreuses qu'il en résulte toutes les essences connues et dénombrables[16]. Ce mélange évoque celui du *Protagoras* platonicien qui suggère éventuellement le style didactique autant que les doctrines cosmologiques de l'Abdérite[17]; à la seule différence que, pour ce dernier, les dieux auraient doté les êtres de leurs configurations actuelles, ce qui n'est pas pour contredire le finalisme de Platon[18], alors que, pour Zénon, cette génération se fait pour ainsi dire spontanément, comme si les éléments se mélangeaient selon un programme précis et suivant leurs préférences sélectives.

Malgré sa complexité structurale et fonctionnelle, l'univers serait unique aux yeux de Zénon[19] et, bien entendu, le meilleur des mondes

---

14. Cf. *ibid.* (fr. 102, I, 28, 32): εἶτα τὸ παχυμερές αὐτοῦ συστὰν ἀποτελεσθῇ γῆ, τὸ δὲ λεπτομερὲς ἐξαερωθῇ, καὶ τοῦτ' ἐπὶ πλέον λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ; AUGUSTIN, *Contra Acad.*, III, 17, 38 (fr. 146, I, 43, 10-14): «quamobrem cum Zeno sua quadam de mundo et maxime de anima, propter quam vera philosophia vigilat, sententia delectaretur, dicens eam esse mortalem, nec quidam esse praeter hunc sensibilem mundum, nihilque in eo agi nisi corpore; nam et deum ipsum ignem putabat».

15. Cf. PLATON, *Timée*, 35 a. Cf. F.M. CORNFORD, *Plato's Cosmology. The «Timaeus» of Plato*, London, 1937, *ad loc.*, p. 61; E. MOUTSOPOULOS, *La musique*, p. 361, n. 9.

16. Cf. *supra*, et la n. 12.

17. Cf. PLATON, *Protagoras*, 320 d: θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν. Ἐπειδὴ δὲ καὶ τούτοις χρόνος ἦλθεν εἱμαρμένος γενέσεως, τυποῦσιν αὐτὰ θεοὶ γῆς ἔνδον ἐκ γῆς καὶ πυρὸς μίξαντες καὶ τῶν ὅσα γῇ καὶ πυρὶ κεράννυται (*sc.* ὕδατος, ἀέρος).

18. Cf. *Timée*, 47 c.

19. Cf. DIOG. LAËRT., VII, 143 (fr. 97, I, 27, 5-6): ὅτι τε εἷς ἐστὶν (ὁ κόσμος)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

possibles[20]. Il s'ensuit une fiabilité de son harmonie, modèle de l'organisation harmonique de la vie humaine. À vrai dire, ce monde, sphérique, conformément à la vision de Parménide[21], d'Empédocle[22], voire de Platon[23], est si bien agencé qu'il ne saurait contenir quelque lacune que ce fût, aucun vide venant en ternir la perfection[24]. Sphérique, le monde est fini, mais en même temps entouré d'un vide infini. Quant à l'univers en tant que totalité existante, il est un et infini à la fois, son infinité étant contenue dans son unicité et *vice-versa.* Fini, le monde est un modèle d'équilibre harmonieux[25] exempt de tout poids[26]. Il possède de surcroît une âme qui s'identifie à la divinité. Pour Aétius qui se réfère aux écrits de Diogène de Babylone, de Cléanthe et d'Oenopide, tout en faisant écho à l'enseignement de Zénon, l'âme du monde et la divinité sont

---

Ζήνων φησὶν ἐν τῷ περὶ τοῦ ὅλου; cf. AÉTIUS, II, 1, 2 [*DDG.* p. 327 b 8] (fr. 97, I, 27, 6-7): Ζήνων ἕνα εἶναι τὸν κόσμον.

20. Cf. *infra,* et la n. 28.

21. Cf. PARMÉNIDE, fr. 8, vv. 43-44 (D.-K.[16]).

22. Cf. EMPÉDOCLE, fr. 36 B, vv. 1 et 12; 29 B (D.-K.[16]).

23. Cf. *infra,* et la n. 25.

24. Cf. AÉTIUS, I, 18, 5 et 20, 1 [*DDG,* p. 327 b 8] (fr. 95, I, 36, 20-25): Ζήνων καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ ἐντὸς μὲν τοῦ κόσμου μηδὲν εἶναι κενὸν, ἔξω δὲ αὐτοῦ ἄπειρον, διαφέρει δὲ κενὸν, τόπον, χώραν· καὶ τὸ μὲν κενὸν εἶναι ἐρημίαν σώματος, ὥσπερ ἐπὶ τῆς τοῦ οἴνου πιθάκνης. Cf. THÉODORET DE CYR, IV, 14 (fr. 95, I, 26, 25-26): ἐντὸς μὲν τοῦ παντὸς μηδὲν εἶναι κενόν, ἐκτὸς δὲ αὐτοῦ πάμπολύ τε καὶ ἄπειρον. Cf. DIOG. LAËRT., VII, 140 (fr. 95, I, 26, 27-30): ἔξωθεν δὲ αὐτοῦ περικεχυμένον εἶναι τὸ κενὸν ἄπειρον· ὅπερ ἀσώματον εἶναι· ἀσώματον δὲ τὸ οἷον κατέχθεσθαι ὑπὸ σωμάτων οὐ κατεχόμενον· ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενόν. Sur la différence entre τόπος et χώρα, cf. E. MOUTSOPOULOS, *La conscience de l'espace,* 2e éd., Institutions Philosophiques Réunies, 1997, p. 21 et la n. 50.

25. Cf. STOBÉE, *Ecl.,* I, 19, 4 p. 166W [ARII DIDYMI, fr. phys., 23 Diels] (fr. 99, I, 27, 25-31): Ζήνωνος, τῶν δ' ἐν τῷ κόσμῳ πάντων τῶν κατ' ἰδίαν ἕξιν συνεστώτων [cf. *infra,* PLAT.: συνεστήσατο] τὰ μέρη τὴν φορὰν ἔχειν εἰς τὸ τοῦ ὅλου μέσον, ὁμοίως δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ κόσμου· διόπερ ὀρθῶς λέγεται πάντα τὰ μέρη τοῦ κόσμου ἐπὶ τὸ μέσον τοῦ κόσμου τὴν φορὰν ἔχειν, μάλιστα δὲ τὰ βάρος ἔχοντα. Ταὐτὸν δὲ αἴτιον εἶναι καὶ τὸ τῆς τοῦ κόσμου μονῆς ἐν ἀπείρῳ κενῷ καὶ τῆς γῆς παραπλησίως ἐν τῷ κόσμῳ, περὶ τὸ τούτου κέντρον καθιδρυμένης ἰσοκρατῶς... Cf. déjà PLATON, *Timée,* 33 b: πάντων τελεώτατον συνεστήσατο ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Le problème du beau chez P. Vrailas-Arménis,* Aix-en-Provence, Ophrys, 1960, p. 100 et la n. 3.

26. Cf. STOBÉE, *loc. cit.* (fr. 99, I, 27, 35): οὐδ' αὐτὸν... τὸν κόσμον βάρος ἔχειν.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

identifiables quant à leur substance[27]: raison de plus pour que le monde soit le meilleur des mondes possibles[28]. Un troisième argument vient encore confirmer cette supériorité du monde: il est relatif à sa structure rationnelle qui en fait une réalité par excellence[29], et une réalité qui est belle[30] parce que régie par des lois[31]. Ainsi l'univers entier, dont dépend le monde qu'entoure le ciel[32] autant que l'infini qui le prolonge, donne l'image d'une structure, d'une organisation et d'un fonctionnement exemplaires.

Ces trois facteurs: structure, organisation et fonctionnement sont judicieusement comparés à ceux d'une cité idéale administrée de la manière la plus adéquate à sa nature, sur les bases d'une législation conforme aux aspirations des citoyens[33]. Il y a homologie entre le monde

---

27. Cf. AÉTIUS, I, 7, 17 [*DDG.* p. 302 b 15] (fr. 532, I, 120, 37-38): Διογένης καὶ Κλεάνθης καὶ Οἰνοπίδης (τὸν Θεὸν) τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν. Pour le stoïcisme, le divin est donc immanent et comme inhérent au monde. Cf. DIOG. LAËRT., VII, 148 (fr. 163, I, 43, 6-7): οὐσίαν δὲ θεοῦ... Ζήνων... φησὶ τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν. Plus subtil, PLATON, *Timée,* 31 c; *Rép.,* X, 597 d, avait considéré la divinité comme transcendante par rapport au monde dont il avait confié la construction au démiurge, divinité subalterne procédant à cette opération les yeux fixés sur un modèle éternel.

28. Selon CHALCIDIUS, *In Tim.,* c 292 (fr. 88, I, 25, 22-23), Zénon aurait identifié dieu avec le monde qu'il considérerait ainsi comme un être vivant et animé: «beatum animal et deum».

29. Cf. SEXT. EMP., *Adv. math.,* IX, 104 (fr. 111, I, 32, 32 et 36): τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττόν ἐστιν· οὐδέν γε κόσμου κρεῖττόν ἐστιν· λογικὸν ἄρα ὁ κόσμος... οὐδὲν γε τοῦ κόσμου κρεῖττον. Zénon se fait de la sorte le devancier de HEGEL, *Encyclopédie de la philsophie,* § 24 et additions, qui réduit le rationnel au réel et *vice-versa.* Cf. aussi CICÉRON, *De nat. deorum,* II, 21 (fr. 111, I, 33, 2): «nihil... mundo melius». Cf. G. KILB, *Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero,* Freiburg in Breisgau, 1939, pp. 72-74. Cf. P. MILTON VALENTE, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron,* Paris, 1946, pp. 18-19; E. DE SAINT-DENIS, La théorie cicéronienne de la participation aux affaires publiques, *Revue de Philologie,* 3e série, 12, 1938, pp. 193-215.

30. Cf. CICÉRON, *De nat. deorum,* II, 21 (fr. 172, I, 44, 24): «in eo (*sc.* mundo) eximia pulchritudo... atque ornatus»; «ornatus» traduirait littéralement le terme grec de κόσμος.

31. Cf. SCHOL. LUCAN., II, 9 (fr. 162, I, 43, 4-5): «mundum prudentia et lege firmatum».

32. Cf. *supra,* et la n. 27, *in fine;* cf. aussi *infra,* et la n. 40.

33. Cf. ARISTOCLÈS [ap. EUSÈBE, *Inst. Evang.,* XV, p. 816 d] (fr. 98, I, 27, 21-22): ταύτῃ δὲ πάντα διοικεῖσθαι τὰ κατὰ τὸν κόσμον ὑπέρευ, καθάπερ ἐν εὐνομωτάτῃ τινὶ πολιτείᾳ. Sur le sens de ὑπέρευ et en général de εὖ en composition, cf. E.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

et la cité, choses divines et humaines, nature et manière de vivre[34] et, les lois universelles étant rigoureusement constantes, une cité ne peut prospérer que si sa législation demeure inchangée: idée vieille de quelque deux siècles, surgie des troubles survenus dans les cités grecques, puis bientôt érigée en maxime politique et culturelle par Damon d'Oa[35]. Or ce principe d'homologie, qui doit régir les rapports des hommes avec le monde, les oblige à se grouper et à s'organiser en un ensemble unique, à l'image de l'unicité de l'univers.

En conséquence, les hommes doivent cesser de vivre par groupes isolés. Plutarque d'Alexandrie souligne le caractère admirable[36] de l'idée de la grande cité commune à tous les hommes, préconisée par Zénon, fondateur du stoïcisme[37], idée pouvant se résumer[38] en adage, aux termes duquel «on ne devrait pas habiter des cités séparées ni constituer des communautés isolées, régies par des législations inadmissibles, mais ... tous les hommes doivent être considérés les uns et les autres comme membres de la même communauté et de la même cité, d'où résulte une

---

MOUTSOPOULOS, La morale de Démocrite est-elle une morale du «kairos»?, *Actes du Congrès «Démocrite»* (1983), Xanthi, t. 1, 1984, pp. 317-326. Sur la notion de *télos*, qui implique, tout comme celle de *kairos*, l'idée d'intention, cf. O. RIETH, Über das Telos der Stoiker, *Hermes*, 69, 1934, pp. 13-45, et W. WIERSMA, Τέλος und καθῆκον in der alten Stoa, *Mnemosyne*, 5, 1937, pp. 140-149. Sur l'origine aristotélicienne de cette conception, cf. M.-P. LERNER, *La notion de finalité chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1969 (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris-Sorbonne, Série «Recherches» n° 47), pp. 137 et suiv.

34. Cf. E. GRUMBACH, *Physis und Agathon in der alten Stoa*, Berlin, Weidmann, 1932 (coll. Problemata, 6), pp. 55-58. CHRYS., fr. 5, III, 4, 12 et 12, III, 5, 18: ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν; cf. *supra*, et la n. 5.

35. Cf. H. RYFFEL, Μεταβολὴ πολιτειῶν, Der Wandel der Staatsverfassungen, *Noctes Romanae* (Berne), 2, 1949, pp. 52 et suiv.

36. Cf. PLUT. D'ALEX., *Virt.*, I, 6 p. 329 a (fr. 262, I, 60, 38): ἡ πολὺ θαυμαζομένη πολιτεία.

37. Cf. *ibid.*: τοῦ τῶν Στωικῶν αἵρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος; Cf. A. JAGU, *Zénon de Cittium, son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne*, Paris, Vrin, 1946, pp. 11 et suiv. Cf. déjà G. RODIER, Sur la cohérence de la morale stoïcienne. *Année Philosophique*, 15, 1904, pp. 126-132; G. MANCINI, L'etica stoica da Zenone a Crisippo (1911), 2e ed., Padova, Cedam, 1940, pp. 15-17.

38. Cf. PLUT. D'ALEX., *Virt.*, I, 6, p. 329 a (fr. 262, I, 60, 38): εἰς ἕν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

seule manière de vivre et un monde unique, comme dans le cas d'un troupeau vivant conformément à une loi commune»[39]. Et Plutarque de conclure que Zénon aurait formulé cette idée d'après l'image «rêvée» de la bonne législation et du bon fonctionnement des lois (εὐνομία) au niveau de la cité et de la conscience du philosophe[40].

Cette image explicite, avant la lettre, l'idée du cosmopolite, illustrée par Chrysippe[41], idée qui implique celle de la raison qui gouverne le monde ainsi que celle d'une isonomie universelle comparable à l'isonomie qui régit les corps célestes et les fait obéir à un système de lois unique et de portée universelle. Cette isonomie aurait aussi des conséquences sur la

---

39. Cf. *ibid.* (fr. 262, I, 61, 1-5): ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ἦ καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης.

40. Cf. *ibid.* (fr. 262, I, 61, 6): τοῦτο Ζήνων μὲν ἔγραψεν ὥσπερ ὄναρ ἢ εἴδωλον εὐνομίας φιλοσόφου καὶ πολιτείας ἀνατυπωσάμενος. Sur εὐνομία, cf. *supra*, n. 27, *in fine*.

41. Cf. PHILON, *De mundi opificio*, § 142, vol. 1, p. 50, 2 Wendl (fr. 337, III, 82, 26-29): τὸν δὲ ἀρχηγέτην ἐκεῖνον οὐ μόνον πρῶτον ἄνθρωπον, ἀλλὰ καὶ μόνον κοσμοπολίτην λέγοντες ἀψευδέστατα ἐροῦμεν. Ἦν γὰρ οἶκος αὐτῷ καὶ πόλις ὁ κόσμος; cf. *ibid.*, § 143 (fr. 337, III, 82, 29-37): ἐπεὶ δὲ πᾶσα πόλις εὔνομος (cf. *supra*, et les n. 27 et 40) ἔχει πολιτείαν, ἀναγκαίως ξυνέβαινε τῷ κοσμοπολίτῃ χρῆσθαι πολιτείᾳ ἦ καὶ σύμπας ὁ κόσμος. Αὕτη δέ ἐστιν ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος ὅστις κυριωτέρᾳ κλήσει βάλλοντα ἑκάστοις ἀπενεμήθη. Ταύτης τῆς πόλεως καὶ πολιτείας ἔδει τινάς, οὗτοι δὲ τινες ἂν εἶεν ὅτι μὴ λογικαὶ καὶ θεῖαι φύσεις αἱ μὲν ἀσώματοι καὶ νοηταί, αἱ δὲ οὐκ ἄνευ σωμάτων, ὁποίους συμβέβηκεν εἶναι τοὺς ἀστέρας. Cf. J. BIDEZ, La cité du monde et la cité du soleil chez les Stoïciens, *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres*, 5e série, 18, 1932, pp. 244-294; et Paris, Les Belles Lettres, 1932. Pour une reconstitution du stoïcisme à travers la lignée des commentateurs d'Aristote, notamment de Simplicius, cf. O. RIETH, *Grundbegriffe der stoichen Ethik, eine traditions-geschichtliche Untersuchung*, Berlin, Weidmann, 1933 (coll. Problemata, 9), pp. 17 et suiv.; J. BRUN, *Le stoïcisme*, pp. 12 et suiv.; É. ÉLORDUY, Die Sozialphilosophie der Stoa, *Philologus*, Suppl. 28/3 1936; J. KARGL, *Die Lehre der Stoiker vom Staat*, Erlangen, 1913, pp. 23-26; W. MANN, *Beträge zur Kenntnis der sozial- und staatsphilosophischen Anschauungen der Hauptvertreter der neueren Stoa*, Halle, 1936, pp. 9 et suiv; J. CAZENEUVE, Les cadres sociaux de la doctrine morale stoïcienne dans l'empire romain, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 34, 1963, pp. 13-26.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

raison humaine, équitablement répartie entre tous les hommes. Apparaît ici pour la première fois après Socrate, une idée qui, reprise par Descartes, fera fortune[42]. L'homme se légitime en devenant cosmopolite, c'est-à-dire en conformant ses propres actes à la volonté de la nature, volonté qui gouverne l'univers tout entier[43]. Vivre ὁμολογουμένως τῇ φύσει devient plus qu'un simple choix: une véritable nécessité.

Reste à définir le statut de la cité universelle, de la κοσμόπολις à laquelle Zénon et ses émules font allusion. Plutarque de Chéronée affirme que Zénon et Diogène de Babylone s'étaient inspirés de la législation que Lycurge avait instituée à Sparte, une législation austère qui devait servir de modèle à Platon pour sa cité idéale. Il déplore toutefois qu'on s'en soit tenu à de simples éloges[44] sans avoir jamais tenté de créer réellement une cité digne de leur modèle: jugement pour le moins dogmatique à l'égard de Platon[45]. En fait, la cité universelle que Zénon préconise est une cité fondée sur l'exercice de la vertu; c'est en cela que réside son caractère essentiel.

D'après Zénon et les autres Stoïciens, les hommes sont répartis en deux catégories: les justes (σπουδαῖοι) qui, pour être vertueux leur vie durant et vivre conformément à la nature, méritent d'être fréquentés; et les hommes corrompus (φαῦλοι) qui vivent dans le vice et méprisent les

---

42. Cf. PHILON, *De mundi opificio,* § 143 (fr. 337, III, 82, 31-33); cf. DESCARTES, *Discours de la méthode,* 1ère partie, d'après qui la raison serait le bien le mieux et le plus équitablement réparti parmi les hommes. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La connaissance et la science.* Athènes, Éditions de l'Université, 1972, p. 49.

43. Cf. PHILON, *De opificio mundi,* § 3, t. I, p. 1, 11 Wendi (fr. 336, III, 82, 23-25): τοῦ νομίμου ἀνδρὸς εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου, πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀπευθύνοντος, καθ' ἣν καὶ ὁ σύμπας κόσμος διοικεῖται. Cf. E. BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme,* 2e éd., Paris, 1951, pp. 76 et suiv.

44. Cf. PLUTARQUE, *Vita Lycurgi,* 31 (fr. 261, I, 34-37): Ταύτην (Lycurgi rem publicam) καὶ Πλάτων ἔλαβε τῆς Πολιτείας ὑπόθεσιν καὶ Διογένης καὶ Ζήνων καὶ πάντες ὅσοι τι περὶ τούτων ἐπιχειρήσαντες εἰπεῖν ἐπαινοῦνται, γράμματα καὶ λόγους ἀπολιπόντες μόνον. Jean CHRYSOSTOME, *Hom. I in Matth. 4* (fr. 262, I, 61, 10), va jusqu'à traiter Platon et Zénon de καταγέλαστοι, pour avoir tenté d'imaginer des modèles de cités particulières par opposition à celle de Dieu. Sur la conception de la morale stoïcienne chez Plutarque, cf. D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme,* Paris, P.U.F., 1969, notamment pp. 276-317.

45. Cf. PLATON, *VIIe Lettre,* 345 c et suiv.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

lois, même celles de la nature[46]. Aux uns seront donnés tous les biens moraux et matériels, avant tout, le bonheur; les autres seront accablés des maux qu'ils ont mérités[47]. La cité, elle, saura récompenser les uns[48], punir les autres.

Le cosmopolitisme zénonien est une doctrine à la fois morale et politique édifiée sur l'idée de l'homologie à établir entre la structure de l'univers et celle de la cité universelle que l'homme doit non seulement établir une fois pour toutes, mais remanier sans cesse. Le modèle en est l'univers. À chacune des consciences humaines d'œuvrer en sorte qu'à travers ses actes l'harmonie entre la structure du monde et ses répliques que sont les structures des cités humaines, notamment de la grande cité universelle, soit plus que simplement maintenue, perfectionnée. C'est précisément cette responsabilité qui lui incombe en tout premier lieu.

---

46. Cf. STOBÉE, *Ecl.*, II, 7 g. p. 99, 3 W (fr. 216, I, 52, 25-29): ἀρέσκει γὰρ τῷ τε Ζήνωνι καὶ τοῖς ἀπ' αὐτοῦ Στωικοῖς φιλοσόφοις δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων τὸ δὲ τῶν φαύλων· καὶ τὸ μὲν τῶν σπουδαίων διὰ παντὸς τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς, τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις. Cf. des oppositions analogues chez PLATON, *Théétète*, 156 a: κομψοί, ἰδιῶται; *Timée*, 80 b: ἔμφρονες, ἄφρονες; cf. E. MOUTSOPOULOS, L'importance du merveilleux dans le «Théétète» platonicien, *Parnassos*, 1965, pp. 83-87, notamment p. 86; Mouvement musical et psychologie dans les derniers dialogues de Platon, *Musique et philosophie. Actes du Colloque de Dijon* (1983), Dijon, Société Bourguignonne de Philosophie, 1985, pp. 3-14, notamment p. 9. Ces sanctions exemplaires impliquent toute une pédagogie morale; cf. G. MANCINI, *La pedagogia stoica*, Aprino, 1912, pp. 21 et suiv.

47. Cf. STOBÉE, *Ecl.*, II, 7, 11 g. p. 99, 3 W (fr. 216, I, 53, 8-12): εὐδαίμων δέ ἐστιν μάλιστα καὶ εὐτυχὴς καὶ μακάριος καὶ ὄλβιος καὶ εὐσεβὴς καὶ θεοφιλὴς καὶ ἀξιωματικός, βασιλικός τε καὶ στρατηγικὸς καὶ πολιτικὸς καὶ οἰκονομικὸς καὶ χρηματιστικός, τοὺς δὲ φαύλους ἅπαντα τούτοις ἐναντία ἔχειν.

48. Cf. DIOG. LAËRCE, VII, 33 (fr. 222, I, 54, 3-5): πάλιν ἐν τῇ πολιτείᾳ παραστάντα πολίτας καὶ φίλους καὶ οἰκείους καὶ ἐλευθέρους τοὺς σπουδαίους μόνον.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

CINQUIÈME PARTIE
L'HÉRITAGE PLATONICIEN

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ
ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

27.

L'ORIGINE PHILOSOPHIQUE POSSIBLE DU MODÈLE ARISTARCHÉEN DE L'UNIVERS

La «révolution copernicienne» a eu, on le sait, son précédent antique, la «révolution aristarchéenne». L'histoire des sciences, tout comme l'histoire des idées, sanctionne des faits accomplis sans se soucier de détecter les phases intermédiaires qui ont jalonné l'itinéraire de la pensée depuis l'apparition d'une théorie donnée jusqu'à celle d'une autre, indifféremment des apports qui, de l'extérieur, enrichissent les considérations relatives à un problème.

Dans le domaine de l'épistémologie, et à l'intérieur de sa critique de la chimie classique, Bachelard reprochait naguère à celle-ci sa conception statique des réactions chimiques, notamment son intérêt exclusif pour un état initial et un état final, et sa négligence des états intermédiaires dont la succession instituerait le devenir même d'une réaction.

Cet essentialisme, d'inspiration manifestement aristotélicienne et scolastique, a également prévalu pendant longtemps dans le domaine de l'histoire de la philosophie. On s'est traditionnellement attardé sur les seuls systèmes philosophiques, sous leur forme accomplie, plutôt que sur les conditions de leur formation. À vrai dire, une attitude discontinuiste vis-à-vis de tous les aspects de l'histoire l'a emporté sur une attitude continuiste. Il a fallu insister sur la possibilité de renversement de cet état de choses en alléguant la mobilité des idées ainsi que leur caractère fécondant. Plus que d'une conception dialectique, on serait en mesure de parler en l'occurrence d'une conception «fugique».

D'autre part, on n'a pas manqué de souligner l'importance de

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

l'influence exercée sur le progrès de l'histoire des doctrines philosophiques par les diverses théories scientifiques, voire par les diverses techniques. Il va de soi que cette image peut être également renversée; en effet, des conceptions philosophiques sont souvent à l'origine de théories scientifiques. Science et philosophie s'enchevêtrent, pour ainsi dire, dans le complexe que forment les éléments et les structures de l'histoire des idées.

L'univers aristarchéen suppose l'élaboration préalable d'une théorie quasi révolutionnaire pour l'antiquité. On serait trop tenté d'attribuer à cette théorie la même originalité que l'on attribue d'ordinaire, et *mutandis mutatis,* à la philosophie critique de Kant. On oublie toutefois qu'il a existé une philosophie kantienne précritique, comme on oublie qu'il a probablement existé une astronomie aristarchéenne conforme au modèle classique de l'univers, dont le système ptoléméen deviendra la fixation la plus durable.

Il importe, dès lors, de déterminer le trait spécifique qui serait intervenu dans la pensée d'Aristarque, au point de faire basculer le fondement même du système auquel cet esprit était jusque-là attaché, pour lui permettre d'édifier la théorie qui le rendit célèbre. En d'autres termes, le problème est de savoir quel trait occasionnel l'aurait réveillé de son sommeil géocentriste.

C'est Ptolémée, son adversaire triomphant, qui mentionne des fragments d'un des travaux les plus anciens d'Aristarque, où celui-ci faisait état des problèmes engendrés par la mesure des distances de la terre et de la lune au soleil: travail de jeunesse où des théories énoncées par Eudoxe de Cnide étaient éventuellement reprises, bien que sur un plan différent. Par contre, la date de rédaction de l'*Arénaire* d'Archimède serait le *terminus ante quem,* tardif, il est vrai, par rapport auquel la nouvelle théorie d'Aristarque aurait vu le jour, puisqu'il est le premier texte à contenir des allusions précises à celle-ci.

On sait qu'en 264 avant notre ère le stoïcien Cléanthes prenait à partie Aristarque pour lui reprocher sa nouvelle attitude. Il est même connu que les racines cosmologiques du stoïcisme sont à rechercher dans ses considérations orientales. Cléanthes demeure encore assez proche de Zénon, et un modèle héliocentriste de l'univers ne serait pas en principe incompatible avec le fond de la doctrine stoïcienne. Or

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

l'attitude de Cléanthes vis-à-vis d'Aristarque montre que le stoïcisme s'était déjà bel et bien adapté à la tradition géocentriste grecque telle qu'elle avait été élaborée et telle qu'elle avait prévalu depuis plus de deux siècles.

Certes, une tradition héliocentriste s'était timidement établie depuis Anaximandre. Des Pythagoriciens, tel Philolaos, s'y étaient partiellement ralliés. Platon lui-même semble hésiter entre les deux conceptions, et se prononcer, vers la fin de sa vie, plutôt en faveur de la conception héliocentriste. Où faut-il, dans ces conditions, chercher la raison principale de la modification, à un moment donné, de la vision du monde aristarchéenne initiale?

Il ne fait pas de doute que Cléanthes avait d'autres raisons de s'attaquer à Aristarque: élève d'Eudoxe, notamment, comme Straton, Aristarque avait certainement admis la théorie du Cnidien portant sur le primat du plaisir, et l'on connaît l'attitude franchement négative, voire hostile, que les Stoïciens réservèrent à cette théorie. Le problème ne se pose pas en l'occurrence au niveau de la pensée morale. Il s'agit tout simplement de dresser un tableau général de la situation qui régnait dans le monde grec vers la fin du premier tiers du troisième siècle avant notre ère.

Pour répondre à la question: «où Aristarque aurait-il pu trouver un modèle capable de lui inspirer la théorie qui lui aurait valu la critique de tous ses contemporains, à la seule exception de Séleucos qui l'aurait reprise à son compte?», on est forcé de procéder par hypothèse. La science grecque, au début de l'ère hellénistique, était déjà empreinte d'aristotélisme, de cet aristotélisme qu'exprime, par exemple, le *Traité du ciel*. Face à la conception de stabilité des choses que l'aristotélisme péripatétique propose un demi-siècle environ après la mort d'Aristote, parallèlement au stoïcisme, la nouvelle Académie professe un scepticisme radical qui suppose un manque de confiance total en la réalité sensible, sans laisser de marge d'espoir quant à l'existence d'une réalité intelligible. Ce n'est que cinq siècles plus tard que le néoplatonisme rassurera les consciences sur ce point. Pour l'instant, l'anthropocentrisme professé par la nouvelle Académie rappelle trop l'anthropocentrisme protagoréen, réductible à un relativisme sophistique exagéré; et le géocentrisme astronomique ne s'en ressent que trop.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

C'est dans l'œuvre du Platon d'avant la crise du *Parménide,* celui des dialogues de la maturité, et à l'intérieur de la théorie des idées, qu'Aristarque a pu trouver un système de coordonnées garantissant l'existence d'un monde dont la stabilité d'ensemble répondrait à celle de son centre. L'attitude du Platon de cette période vis-à-vis de l'astronomie, telle qu'elle est explicitée dans la *République,* puis, plus tard, dans le *Timée* et dans l'*Épinomis* dont l'authenticité n'est plus guère mise en doute de nos jours, attitude renforcée par les rapports de Platon avec le pythagoricien Archytas de Tarente, n'était nullement hostile à l'établissement d'une théorie héliocentriste.

Sur le plan véritablement philosophique, l'univers platonicien est agencé de façon à laisser supposer l'existence d'un monde sensible en mutation perpétuelle, et qui n'a de raison d'être que parce qu'il procède d'un monde intelligible fixe et immuable. Dans le mythe de la caverne, sur lequel s'ouvre le livre VII de la *République,* tout est en mouvement, sauf la vérité que matérialise le soleil.

En tant que modèle astronomique de l'univers, l'héliocentrisme aristarchéen a pu naître d'une vision épistémologique du monde, vision adaptée à une conception purement scientifique de ce dernier. Si l'aristotélisme et le stoïcisme n'excluaient pas une telle considération, le platonisme, lui, la tolérerait, et l'astronomie platonicienne serait loin de la décourager. Les mesures effectuées et les démonstrations entreprises par Aristarque n'ont pas manqué d'assurer une base scientifique plausible à la théorie dont la provenance platonicienne est vraisemblable. Ainsi, à un moment donné, la philosophie proprement dite aurait servi de modèle d'inspiration à la formation d'un modèle purement scientifique.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

28.
LE MODÈLE PLATONICIEN DU SYSTÈME ONTOLOGIQUE PLOTINIEN

On sait combien Plotin est redevable à Philon d'Alexandrie pour sa conception de la structure de dérivation des hypostases. Il ne faudrait toutefois pas se méprendre sur le rôle que la dernière forme de l'ontologie platonicienne a pu jouer dans le processus de la structuration du système ontologique plotinien. Entreprendre de retracer la suite des étapes qui ont conduit à l'élaboration de ce système acquiert donc une importance capitale. C'est ce à quoi nous nous efforcerons dans ce qui suit. Il est inévitable, pour ce faire, de remonter jusqu'au philosophe Parménide pour qui *οὔποτε δαμῇ... εἶναι μὴ ἐόντα...* (fr. 88, D.-K.[16]). L'opposition entre être et non être revêt le sens d'une polarisation ontologique complète aux termes de laquelle positivité et négativité sont régies par une relation d'irréductibilité respective absolue qui s'exprime par une irréductibilité de l'être au non être, et inversement. Parménide ira même jusqu'à nier en l'occurrence sa propre affirmation de l'unité, voire de l'unicité de l'être, puisqu'il mentionnera l'existence d'une pluralité d'êtres, opposée à une pluralité de non êtres *(ibid.)*. Cette prolifération des êtres est due indubitablement à la conception d'une multiplicité de contenus de la conscience, à l'intérieur de la polarisation établie entre *δόξα* et *ἀλήθεια*.

En fait, la polarisation ontologique mentionnée recouvre en partie des présupposés et des exigences épistémologiques. Le Platon des dialogues socratiques demeure au niveau de l'investigation épistémologique, de la recherche des idées sous les notions à définir; il opère au niveau de l'immanence, même si celle-ci est obscurément conçue; d'où la série des apories par lesquelles se soldent les dialogues en question.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Le Platon de la maturité, lui, procède à l'élaboration d'un système idéocentrique où, tout en continuant d'être envisagées sous leur aspect immanent, les idées sont conçues comme des êtres transcendants. La qualification d'«idéalisme» (dans l'acception moderne du terme), même «objectif» (plus correctement: «objectiviste»; cf. J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien,* Paris, Boivin, 1939), de ce platonisme pose certains problèmes: en premier lieu, et en général, on ne peut négliger de prendre en considération le fait que, tout au long de la querelle des universaux, les vues platonisantes ont été soutenues par les réalistes pour qui, à l'instar de Platon lui-même, les idées sont les ὄντως ὄντα; en second lieu, et plus spécialement, l'étiquette d'«idéalisme objectiviste» pourrait être réservée, à la rigueur, bien qu'improprement, à l'hégélianisme. En conséquence de quoi le terme d'idéocentrisme paraît plus seyant au platonisme de cette période, si l'on veut éviter le terme d'«idéalisme réaliste» qui semble, pour le moins, contradictoire et qui, à la limite, prête à confusion.

À l'intérieur de cet idéocentrisme, et sans cesser de se présenter sous leur aspect immanent, les idées attestent une nature transcendante. Issue, d'une part, de la conception parménidienne de la nature de l'être unique qui se diversifie au niveau de sa conceptualisation et, d'autre part, de la conception pythagoricienne de la nature des nombres, êtres multiples, la conception platonicienne de la hiérarchie des idées, êtres multiples également, équivaut à la conception de la hiérarchie des éléments organiques de la cité (dans la *République*). Transcendantes, les idées sont néanmoins censées être saisissables à partir de leur aspect immanent, moyennant une dialectique assez minutieusement définie. Elles se hiérarchisent toutes sous l'idée de bien, dont la nature correspondrait à une formule chimique ou à une fonction mathématique, à une sorte d'«aloi» (cf. P.-M. Schuhl, *L'œuvre de Platon,* Paris, Hachette, 1954), ce qui est, somme toute, une façon assez «idéaliste», au sens épistémologique moderne du terme, de considérer le problème.

Le chemin parcouru depuis Parménide passe par une ontologie pure, et à travers une ontologie mathématique, celle du pythagorisme, à une ontologie axiologique, celle de Platon: axiologique, car est-on en mesure de répondre avec certitude, et sans recourir à des formulations nuancées, à la question de la nature des idées platoniciennes? Sont-elles des êtres

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

purs, des valeurs pures, ou bien «des êtres et des valeurs à la fois» (cf. E. Moutsopoulos, Sur la connotation axiologique de l'ontologie platonicienne, *Diotima*, 9, 1981, p. 129)? Platon s'accommode, tant bien que mal, de cette imprécision. La «crise» survenue dans la pensée platonicienne, et dont témoigneraient le *Parménide* et les autres dialogues dits «métaphysiques», aurait occasionné un retour de Platon à la tradition présocratique, retour aux termes duquel les deux premières phases du platonisme pourraient paraître de simples digressions, géniales sans doute, à en juger d'après la continuité de la problématique ontologique telle qu'elle s'est manifestée à partir de Parménide.

Rien n'autorise cependant à schématiser ce point de vue: en effet, les diverses périodes de l'activité philosophique de Platon s'imbriquent les unes dans les autres (mais c'est là une question qui dépasse amplement le cadre de cet exposé). Quoi qu'il en soit, dans les dialogues dits «métaphysiques» où le mélange des contraires intervient, l'être (ὄντως ὄν) est conçu aussi, dans une certaine mesure, comme non être (μὴ ὄντως ὄν πῃ); et le non être (ὄντως μὴ ὄν) se présente comme n'étant pas un véritable non être (μὴ ὄντως μὴ ὄν). Dans un langage ontologique contemporain, cette irruption du non être dans l'être est exprimée par une formule assez imagée d'après laquelle le non être résiderait dans l'être comme un ver dans un fruit (cf. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943). D'une manière générale, il est reconnu qu'entre les valeurs extrêmes adoptées dans le système ontologique polarisé de Parménide, Platon interpole (*Sophiste*, 264 e) au moins deux autres valeurs, ce qui lui permet d'attester la complexité de la constitution des êtres (ainsi que de l'univers) dans le *Timée* et d'expliquer l'acceptation partielle de réalités «normalement» condamnables, de l'art par exemple.

Plotin respectera cette formule d'interpolation, tout en procédant à une extrapolation radicale en direction de l'Un qui existe, pour ainsi dire, «hors concours», et qui, de ce fait, ne peut être soumis à quelque contestation ontologique que ce soit. Dès lors, le nombre des quatre valeurs ontologiques est maintenu à l'intérieur des trois hypostases qui restent, après le dédoublement et la division de la troisième hypostase, l'âme, hypostase dramatique s'il en est, puisqu'elle est censée se scinder en deux. La hiérarchie ainsi établie comprend l'intellect, l'âme

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

supérieure, l'âme inférieure et la matière. Le processus d'interpolation des valeurs ontologiques intermédiaires est moins évident chez Plotin que chez Platon; il y est masqué par celui de procession, emprunté, entre autres, à une tradition remontant à Hésiode (qui aurait été sans doute le premier à avoir mentionné un processus de dérivation d'ères historiques dont chacune serait inférieure à celle qui l'aurait précédée).

Chez Plotin, qui fait pivoter le système platonicien, à disposition horizontale, autour de l'une de ses extrêmités, afin d'établir un système à disposition verticale, fortement hiérarchisé, l'on passe du caractère statique du système précédent à un caractère dynamique qui qualifie son propre système. Ce dynamisme se manifeste à travers le mouvement à deux sens, qu'impliquent la procession (πρόοδος) et la conversion (ἐπιστροφή) des divers termes communiquants moyennant le processus de participation (μέθεξις; cf. E. Moutsopoulos, Sur la participation musicale chez Plotin, *Philosophia,* 1, 1971, pp. 378-379; sur le sens de la participation dans la mentalité archaïque, cf. L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive* (1922), Paris, P.U.F., 1960, pp. 17; 22; 133; 233; 363; 470; 521).

Quant au système ontologique de Proclus, qui n'a que très récemment suscité un intérêt renouvelé, il marque une progression certaine par rapport à celui de Plotin. En effet, si chez Proclus le nombre des hypostases demeure inchangé, leur mode d'enchaînement est, par contre, conçu de manière assez différente. D'abord, de l'Un inqualifiable qui avait tellement hanté Plotin, Proclus semble s'être peu à peu éloigné. Il est vrai qu'il revient à plus d'un égard sur ce problème dans la *Théologie platonicienne,* mais en gardant ses distances vis-à-vis des considérations plotiniennes. Ensuite, il a recours à de nombreux modèles de liaison entre hypostases: modèles qui reposent respectivement sur l'idée d'emboîtement des unes dans les autres et sur l'idée d'existence de médiations entre elles, puis de médiations entre ces médiations. L'assertion de Proclus que «tout est dans tout» suppose d'une part que l'intellect contient des essences indivisibles; d'autre part, que l'âme rayonne dans toutes les directions; enfin, qu'à l'inverse de ce que Plotin soutient, la matière, dernière hypostase, n'en est pas moins une quasi-réalité incontestable et qu'elle ne correspond nullement à un non être total.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Si chez Proclus il y a une ébauche de l'esquisse d'une interpolation élargie, intensifiée, généralisée, chez le pseudo-Denys se dégage le principe d'interpolation poussée à l'extrême, suggéré déjà par Philon, et à travers lequel on assiste à l'instauration d'une continuité dans une discontinuité grâce à l'utilisation d'une série d'interpolations infinitésimales. Ce processus autorise le dépassement définitif du principe d'opposition (en réalité, de contradiction) proposé par l'ontologie parménidienne et soutenu par la logique aristotélicienne, et le retour à un principe de participation, de μέθεξις, envisagé au départ par Platon, puis par Plotin, enfin par Proclus. Ainsi, d'interpolation en interpolation, la discontinuité ontologique se résout en une quasi-continuité assurée par une sorte de calcul infinitésimal que représenteront bientôt les ontologies du pseudo-Denys, de Maxime le Confesseur et de Jean Scot Érigène.

En guise de résumé, nous pouvons retenir que la polarisation de l'être et du non être chez le Platon de la maturité, directement redevable au dualisme ontologique de Parménide, s'atténue dans les dialogues platoniciens dits «métaphysiques», notamment dans le *Sophiste,* où deux valeurs intermédiaires nouvelles sont interpolées entre les valeurs qui constituaient la polarité éléatique, pour constituer un système intégré. Si l'on fait pivoter ce système, supposé horizontal, autour de la valeur extrême de l'être par excellence, prise en tant qu'axe de rotation, le système vertical ainsi obtenu correspond exactement au système des hypostases plotinien. Il ne faudrait en aucun cas sous-estimer l'influence de l'ontologie à structure infinitésimale, déjà esquissée à l'intérieur de la pensée de Philon auquel Plotin ne cesse d'être redevable. La correspondance évoquée est trop exacte pour être négligée. On note à juste titre chez Proclus une tendance à multiplier les interpolations en cause, mais c'est surtout chez le pseudo-Denys qu'une telle multiplication se systématisera à l'extrême, et permettra une réduction finale de la discontinuité radicale éléatique à une continuité exhaustive.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

29.

UN INSTRUMENT DIVIN: LA NAVETTE, DE PLATON À PROCLUS

Tissage et poterie semblent avoir été parmi les toutes premières techniques qui ont permis la constitution de certains arts et métiers. Le terme même de «métier», appliqué à un appareil complexe, n'est qu'une dénomination par excellence de ce qui, par la suite, devait désigner une acception continue et tant soit peu lucrative (bien qu'originairement limitée à l'intérieur d'une économie fermée) d'un ensemble de procédures exigeant une spécialisation extrême dans le cadre d'une division du travail. Le tissage fut l'effet tout naturel du filage. Clotho, l'une des trois Moires, qui œuvre à allonger ou à écourter le fil de la vie des mortels, est présentée, dans le mythe d'Er[1], assise sur les genoux d'Ananké, Nécessité: autour du fuseau de celle-ci[2] sont disposées les planètes dont le mouvement n'est que la condensation des révolutions harmonieuses célestes[3]. La forme de ce fuseau est engendrée et conditionnée par la manière spécifique de l'enroulement du fil sur une baguette. Multiplié, ce fuseau fournira la matière première nécessaire à

---

1. Cf. PLATON, *Rép.*, X, 617 b-c.

2. Cf. P.-M. SCHUHL, *Autour du fuseau d'Ananké,* in *Revue d'Archéologie,* 1930/2, fasc. 2, pp. 58-64.

3. On ne saurait trop rappeler que Mahatma Gandhi, qui pratiquait lui-même le filage, au delà de toute finalité politique, afin de créer, comme le fait aussi la musique, une atmosphère propice à la méditation, incitait sa pupille Indira Gandhi à l'imiter. Cf. M. GANDHI, *Correspondance,* V.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

l'art du tisserand[4] dont l'ouvrage consiste essentiellement à relier entre eux une série de fils parallèles, les trames, au moyen d'autres fils qui les traversent perpendiculairement, en passant successivement et alternativement au-dessus et au-dessous du plan qu'elles définissent.

Ainsi naît le tissu ou «texte», assemblage de deux groupes de fils parallèles perpendiculairement enchevêtrés les uns dans les autres sur le même plan pour ne composer qu'une seule matière solide, plane et continue, se prêtant à maintes manipulations en vue d'usages variés à l'infini. Cet enchevêtrement aurait été pratiquement impossible sans l'utilisation de l'instrument merveilleux entre tous qu'est la navette, descendant très évolué de l'aiguille à coudre, originairement en silex, ayant déjà servi, dans les sociétés paléolithiques, à souder des lésions chirurgicales pratiquées jusqu'à l'intérieur de la boîte crânienne; descendant que Platon, qui en ignore l'origine lointaine, érige en don divin émanant d'Athéna et capable d'enseigner aux humains, par analogie, la technique mentale de la discrimination[5], capacité qui rend possible la restructuration de la réalité[6]. Il s'agit, somme toute, d'une technique qui suppose une possibilité de délibération et de décision créative, comparable à la πεττεία, l'art de prévoir et de préparer ses mouvements lors d'une partie d'échecs, prônée à plusieurs reprises par Platon[7]. Ce qui importe dans ce processus, c'est que les notions de discrimination, de décision et de création sont censées correspondre à des actes précis pouvant être conjugués dans une même pratique.

La volonté de poursuivre et de réaliser un *dessein* intentionnel établi et toujours en vigueur se solde par le choix raisonné de celles des trames

---

4. Le «divin tisserand», encore une figure imaginée par Platon pour désigner le régulateur

5. Cf. *Cratyle,* 388 c. On ne peut dissocier de ce texte celui du commentaire que lui consacre PROCLUS, *in Crat.*, 76, 19-30 Pasquali.

6. Cf. Note sur la signification de kairos, *in* E. MOUTSOPOULOS, *Kairos. La mise et l'enjeu,* Paris, Vrin, 1991, p. 32-33; IDEM, *Les crises historiques,* Athènes, Éd. de l'Univ., 1978, pp. 5-9.

7. Cf. *Rép.,* VI, 487 c; *Phèdre,* 274 d; *Polit.,* 299 e; *Lois,* VII, 820 c; *Éryx.,* 395 b; cf. aussi *Charm.*, 174 b; *Alc.* I, 110 e; *Gorg.*, 450 d; *Rép.*, I, 333 b; *Polit.*, 292 e; *Lois,* X, 903 d;

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

qui, parmi toutes, doivent être, au préalable, séparées des autres: une sur deux (et ce sera le cas le plus fondamental et usuel dans le tissage), deux sur trois, voire trois sur quatre (on retrouve ici certains rapports numériques qui apparaissent déjà dans le domaine de l'harmonique), quand il est question de reproduire (en les fixant) certains *dessins* et couleurs. Ceci suppose qu'à chaque reprise, des trames différentes sont écartées du plan qu'elles forment avec toutes les autres, pour donner passage à la navette. Répétition et renouvellement deviennent les deux mouvements dialectiques complémentaires de cette pratique créative qu'il serait quasiment impossible de réaliser en l'absence de la navette, outil d'intérêt capital. Porteuse d'un fuseau de fil qui se déplace, d'aspect analogue à celui du fuseau, ce qui laisse supposer que sa fonction fut à l'origine remplie (de manière rudimentaire, certes) par le fuseau lui-même, elle se glisse dans l'espace libre préalablement aménagé entre les trames demeurées immobiles et celles qui, par sélection, ont été provisoirement soulevées, pour les réunir par le lien fibral qu'elle leur impose.

Sur le plan théorique, cette devise pourrait éventuellement être envisagée sans l'intervention de l'objet navette. Sur le plan pratique, par contre, l'absence de la navette est, on l'a déjà signalé, rigoureusement exclue par la force des choses. L'objet navette s'impose comme facteur nécessaire et incontournable de la technique du tissage: d'où sa mise en valeur par les textes philosophiques qui en soulignent la portée; d'où aussi l'accent mis sur le rôle discriminateur et créateur qui lui est assigné, rôle d'instrument médiateur entre la conscience humaine qu'il prolonge dans sa fonction complexe et l'ouvrage matériel à accomplir. Le don précieux qu'octroie Athéna aux hommes est justifié: chargée, dans un premier temps[8], de façonner l'espèce humaine en collaboration avec Prométhée[9], avec l'aide d'Hermès, pour la doter de moyens de subsistance, Athéna accomplit sa tâche en allouant des bienfaits successifs dont l'invention de la navette n'est pas la moindre.

---

8. Cf. *Protagoras,* 320 d et suiv.

9. Cf. A. THIVEL, Prométhée, personnage romantique, *Diotima,* 22, 1994, pp. 14-27, notamment les pp. 16-17. À Athènes, Prométhée aurait été le dieu des potiers, c'est-à-dire d'un corps de métier très ancien.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

La notion de navette a une signification primordiale dans l'œuvre de Platon, en raison de la fonction de cet instrument sur le plan technique du tissage, certes, mais aussi en raison de la signification qu'il acquiert sur le plan de la pensée[10] autant que sur celui de l'action[11]. L'essentiel de la problématique qui s'y rattache est contenu dans le *Cratyle*. Il importe de préparer, à la manière socratique, la qualification du nom comme instrument d'appellation appropriée et discriminante d'un objet. Platon opère à cet effet en trois étapes distinctes, se servant, au cours de chacune d'elles, de deux exemples analogiques avant de conclure, à chaque reprise, sur la qualité impartie au nom dont la fonction l'intéresse principalement dans ce dialogue. Le premier exemple est celui de la tarière; le second, celui de la navette[12]. Il est clair que Platon procède de l'exemple le plus simple à l'exemple le plus complexe, celui qui, à juste titre, remplit le mieux les multiples conditions d'analogie lors de la comparaison des notions.

Première étape. Allusion est faite à la nature de l'instrument propre à être interposé entre le corps agissant et l'ouvrage à accomplir. D'emblée, Platon met l'accent[13] sur le critère de la *finalité* et de l'*efficacité* de l'instrument approprié à l'action de percer, la tarière, de forme nécessairement adaptée au travail auquel elle est destinée. Plus compliqué est le cas de la navette: elle n'est qu'un chaînon – mais combien substantiel – dans la suite des conditions nécessaires à l'accomplissement de l'œuvre du tissage. L'acte de percer suppose plusieurs types d'objets et plusieurs types de tarières[14]; pour tisser, il faut un métier équipé d'un dispositif de trames auquel vient s'ajouter et se fondre, au fur et à mesure, un dispositif de chaînes. Si la tarière est

---

10. Cf. *Lysis*, 208 d; *Crat.*, 388 a-c; *Polit.*, 281 e; 282 c; *Lois*, VII, 805 e.

11. Cf. *Crat.*, 387 e; 388 a; *Soph.*, 226 b; 282 b.

12. Cf. *Crat.*, 387 e - 388 a.

13. Il s'agit d'une finalité comportant une fin qui lui est inhérente, car elle vise à une utilité. Cf. KANT, *Critique du jugement*, § 17, 29 (Remarque générale) et 62; cf. E. MOUTSOPOULOS, *Forme et subjectivité dans l'esthétique kantienne*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1964 (*Publications des Annales dans la Faculté des Lettres et Sciences humaines d'Aix* 41), pp. 121-131.

14. Cf. *supra* et les nn. 10-12.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

susceptible d'effectuer un travail égal dans des conditions diverses, ce qui n'est pas toujours le cas, le travail de la navette est, lui, diversifié à l'extrême, ce qui suppose que la navette est destinée à de multiples usages dans le domaine du tissage, et surtout qu'elle se différencie suivant chaque matière à tisser[15]. Quant au nom[16] attribué à une chose, son usage est unique, puisqu'il s'applique à cette seule chose à l'exclusion de toute autre, à défaut de quoi il ne remplirait pas correctement sa fonction et provoquerait la confusion dans le langage[17]. La finalité des trois instruments envisagés ici se fait, par conséquent, de plus en plus restreinte: de plus ou moins ample dans le cas de la tarière, elle devient unique dans le cas du nom, le cas de la navette demeurant un cas moyen, une véritable médiété[18].

Deuxième étape. Elle est relative à la *qualité* du travail fourni, à la qualité et à l'*utilité* de l'instrument. Le critère de la qualité était, en fait, déjà pris en considération lors de l'examen de la finalité de l'instrument, c'est-à-dire de son caractère approprié à la nature du travail qu'il est appelé à fournir: une bonne tarière est celle qui perce bien et vite, sans exiger quelque effort démesuré de la part de son manieur; une bonne navette se reconnaît, elle aussi, à son maniement facile: elle se glisse dans les interstices désignés d'avance sans brouiller les fils. Un nom est judicieusement choisi quand il sied à la chose dénommée, le *maximum* d'efficacité étant alors obtenu grâce à l'onomatopée. Or, c'est à l'usager d'apprécier la qualité de l'instrument. De son côté, l'habileté joue un rôle déterminant dans la conception, le choix et la fabrication d'un instrument: d'une habileté restreinte résultera la fabrication d'un instrument rudimentaire auquel on apportera des améliorations successives au fur et à mesure que l'habileté se développera. Il existe indubitablement une dialectique entre le développement de l'habileté et le perfectionnement de

---

15. Cf. *ibid.*, 389 b-c; d; 390 b.

16. Cf. PROCLUS, *in Crat.*, 16, 10-11 P.; cf. E. MOUTSOPOULOS, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 76 et la n. 26.

17. Cf. PROCLUS, *in Crat.*, 5, 20 P.; MOUTSOPOULOS, *op. cit.* (n. 16), p. 118 et la n. 5.

18. Cf. *Crat.*, 289 d-e.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

l'instrument[19]: plus l'artisan est avisé, mieux il se servira de son instrument; plus l'instrument est perfectionné, plus l'artisan peut déployer son adresse. La même relation existe à propos de l'utilisation des noms, à la seule différence que dans ce cas une finesse extrême est requise dans l'usage des termes.

Troisième étape. Platon fait ici état du critère de la *cause efficiente.* Outre l'artisan qui utilise l'instrument, le fabricant de l'instrument se trouve aussi impliqué dans ce processus. Il le façonnera d'après les instructions de l'usager[20]: le forgeron, la tarière; le menuisier, la navette. Quant aux noms, instruments du langage, ils sont certes, imposés par l'usage[21], mais le connaisseur et «législateur» (au sens le plus large du terme, puisqu'il légifère en la matière) en détermine l'utilisation[22]. La fabrication de l'instrument ne peut donc se faire que grâce soit à la copie d'un autre exemplaire qui sert de modèle soit aux prescriptions de son futur usager soit, enfin, au modèle intelligible qui s'offre au fabricant en l'absence de tout autre modèle sensible. De fait, «sur quoi le menuisier a-t-il les yeux fixés quand il fait la navette? N'est-ce pas sur un objet naturellement propre au tissage?... Et si la navette se brise pendant la fabrication, en fera-t-il une autre en tenant les yeux sur la navette brisée ou sur telle forme dont il s'inspirait en faisant de la navette qu'il a brisée (...), la navette en soi»[23]? C'est la manière selon laquelle l'artisan

---

19. Cf. *Crat.,* 390 b. On a ainsi relevé que les innovations musicales d'Euripide n'auraient pas été possibles sans le perfectionnement préalable de certains instruments de musique, et qu'à partir d'un certain moment, les compositions de Beethoven n'auraient pu voir le jour sans l'invention du *pianoforte.* Cf. *Crat.,* 390 b: c'est d'après les instructions du cithariste que le «luthier» fabrique la lyre. On rencontre des métiers horizontaux déjà en Égypte, mais les métiers verticaux sont les plus anciens. Cf. G. GAVALAS, Filage et tissage au IIIe millénaire dans les Cyclades, *Actes du IIIe Congrès sur les Cyclades* (Santorin, 1995), Athènes, Société d'Études Cycladiques (à paraître).

20. Cf. *ibid.*; cf. aussi *ibid.,* 388 d-e.

21. Cf. *supra* et la n. 17.

22. Cf. *Crat.,* 388 d - 389 a.

23. Cf. *ibid.,* 389 a-b (trad. L. Méridier); cf. PROCLUS, *in Crat.,* 65, 15 P. Cf. aussi PLATON, *Rép.,* V, 472 e.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

transcendant, le démiurge, procède, dans le *Timée*. Lui aussi construit l'âme du monde les yeux fixés sur le modèle divin[24]. L'identité des situations est frappante et implique des parallèles dans maints domaines. Il en est de même des autres cas: celui de la tarière et, *mutandis mutatis*, celui des noms. Il ressort de la suite de la discussion que l'usager est le personnage le mieux désigné pour diriger la fabrication des instruments, car, en dialecticien, il fournit au fabricant des instructions pertinentes.

Proclus reviendra sur cette problématique[25] en mettant l'accent sur l'aspect technique de l'usage de la navette, aspect qui relie l'instrument à l'entendement qui le conçoit et aux effets de son usage. L'argumentation vise principalement à circonscrire la fonction du nom[26]. Proclus dépasse en cela les considérations platoniciennes pour souligner, à partir de la fonction discriminante du nom, celle de la navette, tout en reprenant la thèse de Platon, à savoir que l'esprit créateur fait preuve d'une activité semblable, puisque d'une part il crée le monde dans son ensemble en gardant le regard fixé sur le modèle intelligible[27] et que, d'autre part, il attribue aux choses des noms en conséquence et conformément à leur nature[28]. Quant à la puissance à la fois discriminante et créative de la navette (κερκίς), Proclus recourt à l'image homérique de Circé (Κίρκη; il faut voir ici plus qu'un jeu de mots) en train de tisser l'ensemble de la vie à l'intérieur du châssis (τετράστοιχον) de son métier, tout en rendant le monde sublunaire harmonieux grâce à ses chants[29]. Cette double

---

24. Cf. *Timée*, 30 c-d.

25. Cf. PROCLUS, *in Crat.*, 16, 12-27 P.; E. MOUTSOPOULOS, *op. cit.* (n. 16), p. 77 et la n. 27: «Il y aurait lieu d'établir une distinction entre «image du modèle» et «image de la référence au modèle [...]; les passages parallèles plaident en faveur de la première acception».

26. Cf. *in Crat.*, 16, 5-8 P.: «qui nomme agit; et qui agit le fait moyennant un instrument; par conséquent, qui nomme moyennant un instrument utilise le nom en guise d'instrument; or, des instruments, les uns le sont par nature, les autres parce qu'ils ont été posés comme tels».

27. Cf. PLATON, *Crat.*, 389 a et suiv.; *Timée*, 36 c.

28. Cf. PROCLUS, *in Crat.*, 20, 22-24 P. Proclus n'hésite pas à recourir au témoignage de sources tardives qu'il juge plus affirmatives; cf. *ibid.*, 20, 26; 21, 2 P.; cf. *Oracles chaldaïques*, fr. 43 (p. 78 E. DES PLACES); 50 (49, p. 79 E. DES PLACES); cf. PROCLUS, *in Tim.*, III, 14, 13-14 Diehl.

29. Cf. *in Crat.*, 22, 28-30 P.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

fonction devient l'essence même du tissage: Athéna *Erganè* l'a révélée aux humains[30] par l'entremise de la nature au sein de laquelle tout se distingue et se compose dans l'harmonie de ce qui est né et de ce qui demeure éternel, du mortel et de l'immortel, du corporel et de l'incorporel, du sensible et de l'intelligible[31]. À des fins similaires, la navette «sépare les genres qui forment les êtres, pour qu'en même temps que leur composition leur division se perpétue afin que leur existence authentique soit préservée»[32]. Le miracle de la composition harmonieuse est précisément de maintenir les différences à l'intérieur de leur fusion[33].

Fabricant et usager se rencontrent au niveau du modèle intelligible qu'ils réalisent sur le plan sensible grâce à la dialectique de leur collaboration[34]. Et puis, qu'est-ce que l'art sinon «l'artificiel hors de la matière, dans l'âme de l'artisan»[35]? La raison de la navette, par exemple telle que le tisserand la conçoit, c'est sa forme spécifique, mais aussi la finalité pratique de son usage[36]. La navette est, par sa forme, sa finalité et son utilité, l'image symbolique du pouvoir discrétionnaire des dieux qui procèdent à la distinction du tout, avant de tout recomposer. Ce pouvoir s'imprime sur la texture du tissu, qui en devient l'image sensible: les chaînes qui s'unissent aux trames reproduisent la création des espèces dans l'univers. Au dire de Proclus, (μοὶ δοκοῦσι), sur le plan de la pensée philosophique cette symbolique se concrétise en analogie[37]. Platon aussi (comme Proclus, dans son *Commentaire*) se référait à la navette dans le *Cratyle* pour désigner la puissance créative et ses processus[38], de même qu'il évoquait les

---

30. Cf. *ibid.*, 22, 20 et suiv. P.; cf. *supra* et la n. 9.
31. Cf. *in Crat.*, 22, 20-23 P.
32. *Ibid.*, 22, 25-28 P.
33. Cf. *ibid.*, 24, 9-13 P.
34. Cf. *ibid.*, 22, 28; 23, 25 P.
35. Cf. *ibid.*, 22, 28-30 P.
36. Cf. *ibid.*, 22, 20 et suiv. P.
37. Cf. *in Crat.*, 22, 28-30 P.: «l'analogie n'est pas un rapport entre idée et image».
38. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Alternative Processes in Artistic Creation, Proceedings of the 8th International Wittgenstein-Symposium* (Kirchberg am Wechsel, 1982), Part I, Wien, Hölder, 1984, pp. 367-377.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

chevaux dans le *Phèdre*[39] pour désigner telle ou telle puissance de l'âme[40].

En guise de conclusion nous affirmerons que dans la tradition philosophique qui remonte à Platon et, au delà, à une tradition culturelle plus ou moins diffuse, l'instrument essentiel du tissage, la navette, représente le processus complexe de la création, mieux: la combinaison de deux processus créationnels alternatifs, celui de la discrimination et celui de la composition. Toutefois Proclus se serait plus clairement prononcé sur cette question, en mettant en évidence la dialectique de la composition des mixtes[41], telle que Platon l'avait envisagée dans ses dialogues tardifs, sur le plan de la création esthétique, au sens à la fois de *technè* et de *techniké*: analogie, certes, ainsi que Proclus le suggère; mais analogie qui comporte, incontestablement, des prolongements symboliques. Il s'ensuit que l'instrument navette, don divin, est érigé en devise concrète de l'ingéniosité productive, mais aussi de la conception ontologique de la créativité divine et humaine.

---

39. Cf. PLATON, *Phèdre*, 246 a et suiv.

40. Cf. PROCLUS, *in Crat.*, 24, 28-31 P.

41. Cf. N.-I. BOUSSOULAS, *L'être et la composition des mixtes dans le «Philèbe» de Platon*, Paris, P.U.F., 1952; IDEM, *Étude sur l'esthétique de la composition platonicienne des mixtes, Revue de Métaphysique et de Morale*, 64, 1960.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

30.
D'ARISTOTE À PROCLUS. MOUVEMENT ET DÉSIR DE L'UN DANS LA *THÉOLOGIE PLATONICIENNE*

Conséquente et quasiment sans faille[1], la théorie classique préplotinienne du mouvement fut développée par Aristote. Principalement exposée dans le *delta* de la *Physique,* elle se prolonge, ça et là, dans maints écrits du Stagirite. Le mouvement y est défini en général comme un déplacement[2] qui suppose nécessairement un moteur et un mouvant[3]. Un seul mouvant, à savoir le «premier ciel», est, selon le *Traité du ciel,* dont l'authenticité ne fait plus guère de doute, «premier, simple, non engendré et complètement immuable»[4]. L'inadéquation des qualités de mouvant et d'immuable ne peut en l'occurrence être dépassée qu'en supposant une rotation aux termes de laquelle la structure interne du mouvant demeure imperturbable. Qui plus est, ce genre de mouvement rotatoire ne saurait, à son tour, être compatible avec les qualités de «premier» et de «non engendré» attribuées au ciel, à moins que l'on suppose, de surcroît, qu'il appartient à la catégorie des corps qui portent en eux le principe de leur mouvement[5]. Ce léger résidu d'inadéquation

---

1. Cf. *infra,* et la n. 4.

2. Cf. *Phys.,* Δ 12, 221 b 3; cf. *De anima,* A3, 406 b 12: πᾶσα κίνησις ἔκστασίς ἐστι τοῦ κινουμένου ᾗ κινεῖται.

3. Cf. *Phys.,* l'ensemble du livre H et *ibid.,* Θ5, 256 a 14: ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι.

4. Cf. *De coelo,* B6, 288 a 34: τὸ κινούμενον (*sc.* ὁ πρῶτος οὐρανὸς) πρῶτον καὶ ἁπλοῦν καὶ ἀγέννητον καὶ ὅλως ἀμετάβλητον. Cf. *supra* et la n. 1.

5. Cf. *Phys.,* Θ3, 254 a 17: ἀρχὴ ἐν αὐτοῖς τῆς κινήσεως. Cf. *supra* et la n. 13.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

mis à part, la théorie aristotélicienne du mouvement est imposante en soi. D'où son immense succès depuis l'antiquité. Aristote distingue, outre le moteur et le mouvant, le moyen ou «instrument» (δι' οὗ) du mouvement[6], qui n'est certes pas un «outil»; il peut surtout s'avérer un *mode* de mouvement, par exemple de mouvement par attraction ou par répulsion[7], voire par soulèvement[8].

Platon avait, lui aussi, distingué parmi les modes de mouvement un mouvement uniforme opposé à un mouvement désordonné[9]. Aristote tient compte de cette leçon platoniciennce et mentionne un mouvement *continu*[10], mais dans un tout autre contexte: effectivement, il fait état du mouvement des corps mûs «sans» contact préalable, tels les corps jetés[11], alors qu'il affirme ailleurs que nul mouvement n'est possible sans contact direct du moteur et du mouvant[12]; il envisage toutefois cette espèce de mouvement en tant que mouvement à part qu'il tente d'expliquer (πῶς), de sorte qu'une nouvelle inadéquation, grave cette fois, est évitée de justesse. Une autre distinction de mouvements est tentée sur une base différente: les corps qui portent en eux le principe de leur mouvement[13] sont mûs selon leur nature[14]; les autres le sont par violence, donc par une force contre nature[15].

La dernière différenciation faite par Aristote s'applique non plus aux mouvants, mais aux moteurs, entendus comme causes de mouvement.

---

6. Cf. *Phys.*, Θ5, 256 a 15 (et 22): Τρία ἀνάγκη εἶναι, τό τε κινούμενον καὶ τὸ κινοῦν καὶ τὸ ᾧ κινεῖ. Cf. *De an.*, Γ10, 433 b 14.

7. Cf. *ibid.*, Γ10, 433 a 25: πάντα ὥσει ἢ ἕλξει κινεῖται.

8. Cf. *Rhét.*, A5, 1361 b 16: κινεῖν ἕτερον ἢ ἕλκοντα ἢ ὠθοῦντα ἢ αἴροντα.

9. Cf. *Timée*, 67 a; cf. E. Moutsopoulos, Mouvement musical et psychologie dans les derniers dialogues de Platon, *Poïésis et Technè. Idées pour une philosophie de l'art.* t. 3, *Évocations et résurgences*, Montréal, Éditions Montmorency, 1994, pp. 64-75, notamment pp. 66 et 68-69.

10. Cf. *Phys.*, Θ4, 254 b 7: κινεῖται ἔνια συνεχῶς.

11. Cf. *ibid.*: πῶς κινεῖται...συνεχῶς μὴ ἁπτομένου τοῦ κινοῦντος οἷον τὰ ριπτόμενα; cf. *ibid.*, A4, 211 a 17.

12. Cf. *Du mouv. des an.*, B1, 734 a 3: κινεῖν μὴ ἁπτομένον ἀδύνατον; cf. *Phys.*, H1, 242 b 24.

13. Cf. *De coelo*, A8, 276 a 23; cf. *supra*, et la n. 5.

14. Cf. *Phys.*, Θ4, 254 a 17: ὅσων ἀρχὴ ἐν αὐτοῖς τῆς κινήσεως, ταῦτα φύσει φαμὲν κινεῖσθαι; Cf. *ibid.*, Θ4, 254 b 21: κινεῖσθαι κατὰ φύσιν.

15. *Ibid.*: παρὰ φύσιν, βίᾳ. Cf. *ibid.*, Θ4, 255 b 29.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Les moteurs sont des causes qui préexistent par rapport aux mouvants[16], mais fonctionnent occasionnellement[17]. Le chapitre 8 du *lambda* de la *Métaphysique* se rapporte, dans son ensemble, à la distinction des diverses espèces de moteurs[18]. Dans cet ordre d'idées, un moteur a la possibilité d'être immobile, mais tout autant celle d'être moteur et mouvant à la fois, cause et effet de mouvement[19]. S'il est cause *en* mouvement, il meut les corps qui dépendent de lui[20]. En remontant la chaîne des causes et des effets, force est de s'arrêter: ἀνάγκη στῆναι[21], à défaut de quoi cette récurrence, poussée à l'infini, serait privée de sens. On en arrive alors à concevoir un moteur premier immobile; premier, parce qu'unique en son genre, et dont tout dépend[22]. Cause de mouvement, il est lui aussi, à l'image de tout autre moteur, objet de désir[23]. Un tel moteur ne peut prétendre être à la fois immobile et en mouvement. Or le mouvement imposé par l'objet d'un désir est manifestement un mouvement par attraction[24]. On retrouve dans cette idée de désir le principe de l'ἐπιστροφὴ plotinienne, conversion, mouvement de retour des hypostases à leurs sources respectives premières, celles dont elles ont procédé, dont elles émanent et dont elles gardent le souvenir, disons la nostalgie[25].

Chez Proclus, dans la *Théologie platonicienne* notamment, le souvenir d'Aristote est extrêmement vivant. Le chapitre 2 du livre

---

16. Cf. *Métaph.*, Λ3, 1070 a 21: τὰ κινοῦντα αἴτια ὡς προγεγενημένα ὄντα.
17. Cf. *ibid.*: τὰ δ' ὡς ὁ λόγος ἅμα.
18. Cf. Λ8, 1073 a 15: κινοῦντα αἴτια πόσα ἐστίν.
19. Cf. *De an.*, Γ10, 433 b 14: τὸ κινοῦν διττόν, τὸ μὲν ἀκίνητον, τὸ δὲ κινοῦν καὶ κινούμενον.
20. Cf. *Métaph.*, Λ7, 1072 b 3: κινούμενον δὲ τἆλλα κινεῖ.
21. Cf. *Métaph.*, Δ8, 1012 b 11. Cf. *infra*, et la n. 31.
22. Cf. *Métaph.*, Γ8, 1012 b 31: τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον αὐτό.
23. Cf. *ibid.*, Λ7, 1072 b 3: κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον. Cf. *infra*, et la n. 31. Il y a difficulté à concevoir un premier moteur qui se meut tout de même; elle disparaît dès que l'on suppose que κινούμενον est un ἐρῶν dont le mouvement entraîne celui des autres mouvants, donc que le sujet d'ἐρώμενον est différent de celui de κινούμενον. Cf. C. NATALI, Causa motrice e causa finale nel Lambda della *Metafisica* di Aristotele, *Aristote, Métaphysique, Actes du Colloque* (Thessalonique, 1997), en publication.
24. L. COULOUBARITSIS, Les principes de l'hénologie dans la *Métaphysique* d'Aristote, *ibid.*
25. Cf. PLOTIN, par ex. *Enn.* V, 1, 2.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

II de cet ouvrage traite de l'Un en tant que situé ἐπέκεινα, au delà, non seulement du multiple (ce dont il a été question dans le chapitre précédent que Proclus résume[26] avant d'entreprendre l'examen d'un nouveau problème), mais aussi, précisément, au delà de l'être même, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, selon Platon[27]. En quête d'une qualification compréhensive et, pour ainsi dire, globale du premier principe, Proclus procède à une série de divisions relatives aux éventuelles qualités de ce principe. La problématique esquissée se concentre sur la nature du principe en question et de son rapport avec la réalité. La stratégie du Diadoque est connue: il avance par dichotomies successives en supposant à chaque coup une éventualité qu'il retient finalement, et qu'il confronte au préalable avec l'éventualité opposée à rejeter, et ainsi de suite[28].

À un niveau initial, le premier principe est supposé soit multiple soit un. La dichotomie joue sur l'option de la multiplicité, conduite jusqu'à ses conséquences ultimes avant d'être rejetée. Proclus revient alors à l'option de l'unicité pour procéder de la même manière avant de qualifier définitivement la nature du premier principe qui est, d'après lui, un incorporel distinct des êtres, et les transcendant[29].

Après avoir montré par l'absurde[30] que la réalité première, principe de tout, est distincte des êtres, Proclus pose le problème de son comportement. De deux choses l'une: ce principe est-il mobile ou immobile[31]? Il

---

26. Cf. PROCLUS, *Théologie platonicienne* (*T.P.*), II, 2, 30 P(ortus); II, 14, 18-22 S(affrey)-W(esterink): ταύτῃ οὖν ἡμῖν σκοπουμένοις τὸ ἓν ἐπέκεινα τοῦ πλήθους ἐφάνη καὶ αἴτιον τοῦ εἶναι τοῖς πολλοῖς, δεῖ δὲ αὖ καθ' ἕτερον τρόπον ἡμᾶς τὸν αὐτὸν λόγον μετελθόντας ἰδεῖν εἴ πῃ τοῖς εἰρημένοις συνεπόμεθα καὶ εἰς τὸ αὐτὸ τέλος ἀνήξομεν.

27. Cf. PLATON, *Rép.*, VI, 509 b; cf. *infra*, et la n. 38.

28. ARISTOTE ne procède pas différemment; cf. *Phys.*, A1, 1184 a 9 - 1184 b 13 et 2, 184 b 15 et suiv.. Cf. l'analyse schématique de son raisonnement par S.-W., II, p. 84, n. 2, calquée sur le modèle de l'analyse de Proclus, établie, elle, par BESSARION, ms n, f. 60 r dans la marge extérieure.

29. Cf. *T.P.*, II, 2, 80 P.; 15, 1 S.-W.

30. Cf. *T.P.*, II, 2, 83 P.; 19, 25 S.-W.: ἀλλὰ ταῦτα...ἀδύνατα λέγειν; cf. de même, à propos de l'éventualité absurde du mouvement du premier principe, *ibid.*, 83 P.; 20, 22 S.-W.: ἀλλ' ἀδύνατον; cf. E. MOUTSOPOULOS, *Le problème de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, pp. 167-178.

31. Cf. *T.P.*, II, 2, 83 P.; 19, 27 S.-W.: ἢ κινούμενον ἢ ἀκίνητον.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

applique, ici encore, le même modèle de raisonnement. Dans la première éventualité on doit supposer que l'Un se meut «par amour d'un autre principe qui, lui,...demeure immobile»[32]. La question d'importance primordiale est posée: quelle est la *cause* du mouvement? La réponse est immédiate: «c'est le désir d'un autre qui...met en mouvement; car il faut qu'une chose en désire une autre pour se mettre en mouvement, pour la raison que le mouvement lui-même...est indéterminé, et que la cause finale du mouvement, c'est son terme»[33]. Ici intervient une nouvelle dichotomie utilisée en vue de montrer que c'est le premier principe qui demeure immobile. En effet, tout ce qui est mobile l'est par désir d'un autre que soi. Dans ces conditions, si l'on se désirait soi-même, nul besoin n'existerait de se réunir à un autre[34].

La question de la vitesse du mouvement est évoquée en ces termes: plus le mouvant est éloigné de l'objet de son désir plus le besoin qu'il a de lui se fait impérieux et plus son déplacement devient rapide[35]. On notera sur ce chapitre (a) que Proclus entend ailleurs cette différenciation de manière inverse[36]; et (b) que la formulation de sa phrase permet de conjecturer que, pour lui, le mouvement préconisé subit un *ralentissement* à mesure que le mouvant se rapproche du premier principe, pour s'annuler en fin de parcours[37], de même que son désir, initialement intense, subit,

---

32. *T.P.*, II, 2, 83 P.; 20, 1-3 S.-W.: εἰ κινούμενον ἔσται... πρὸ αὐτοῦ ἄλλο περὶ ὃ κινεῖται· πᾶν τὸ κινούμενον, μένοντος ἄλλου, περὶ αὐτὸ κινεῖσθαι πέφυκε; cf. *ibid.*, 77 P.; 10, 13 S.-W.: οὐδ' ἄρα ἔστηκε τῶν ὄντων οὐδέν; d'où l'on conclut que la réalité première ou principe premier ou cause première est immobile. L'ἀνάγκη στῆναι d'Aristote (cf. *supra* et la n. 21) est nécessairement supposé.

33. Cf. *ibid.*, 83 P.; 20, 3-6 S.-W. Par «désir» est rendu le terme grec ἔφεσις (cf. ἐφιέμενον), terme plus général qu'ἐρώμενον utilisé par ARISTOTE, *Métaph.*, Λ7, 1072 b 3 (cf. *supra*, et la n. 23), et également attribué, non du mouvant, mais, inversement, au premier principe lui-même.

34. Cf. *T.P.*, 83 P. 20, 3 S.-W.: ...πᾶν τὸ ἑαυτοῦ ἐφιέμενον ἀκίνητόν ἐστιν· ἑαυτῷ γὰρ συνὸν ἕκαστον, τί ἂν δέοιτο τοῦ ἐν ἑτέρῳ γίνεσθαι;

35. Cf. *ibid.*, 83 P.; 20, 9-10 S.-W.: τῶν κινουμένων, ᾧ μὲν ἔγγιον τὸ ἀγαθὸν ἐλάσσων ἡ κίνησις, ᾧ δὲ πορρώτερον μείζων.

36. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'idée de multiplicité croissante dans la *Théologie platonicienne* de Proclus, *Néoplatonisme et philosophie mediévale, Actes du Colloque de Corfou* (1995), éd. par Linos G. Bénakis, Brépols, 1997, pp. 59-65.

37. Cf. PLATON, *Timée*, 80 a-b; cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, 2e éd., Paris, P.U.F., 1989, pp. 38-42.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

lui aussi, une diminution à mesure que son objectif est «atteint», sinon «participé» en raison de sa transcendance[38].

Ayant établi que le premier principe est aussi *cause* première[39], Proclus clôt la série de ses raisonnements[40] en concluant que, par nécessité, le premier principe doit être un incorporel unique et immuable[41]. Une essence peut tendre à *posséder* l'Un[42], mais ne saurait s'identifier à lui, du fait que l'Un la transcende[43]. C'est l'Un qui, par conséquent, demeure le premier principe vers lequel toute essence réelle se dirige. Le raisonnement d'Aristote au *lambda* de la *Métaphysique* est donc repris *mutandis mutatis* par Proclus qui montre, lui aussi, l'attraction exercée par l'Un sur l'ensemble des êtres au cours de la phase de conversion, ce qui le rend à la fois principe de réunification «en puissance», alors qu'au cours de la phase de procession il s'était avéré principe de diversification «en acte».

Dans ce contexte il est clair que, pour Proclus, diversification et réunification sont combinées au sein d'une dialectique à deux phases, aux termes de laquelle tout être est à même de s'affirmer parce que doté d'une existence dynamique qui constitue sa nature propre; d'une existence qui l'éloigne, puis le rapproche de l'Un, principe premier et cause première, par le seul fait qu'il dépend de lui. Et c'est justement cette dépendance que retrace et que manifeste le désir qui provoque et domine le mouvement de retour à l'Un, cause à la fois première et ultime (τέλος) de toute régression. C'est dans cet esprit que Teilhard de Chardin retrace la remontée de la réalité universelle vers le point *oméga* à la suite de la phase de procession, qu'il passe sous silence parce qu'il la suppose déjà achevée[44].

---

38. Cf. *supra*, et la n. 27.

39. *T.P.*, 83 P.; 20, 22-23 S.-W.

40. Cf. *ibid.*, 21, 1 S.-W.: τοῦτο γὰρ ὑπόλοιπον.

41. Cf. 21, 1-3 S.-W.: μίαν οὐσίαν αὐτὴν ἀσώματον καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσαν (cf. PLATON, *Timée*, 37 a) ἀναγκαῖον εἶναι.

42. Cf. *ibid.*: ἔχουσα τὸ ἕν.

43. Cf. *ibid.*, 21, 7-9 S.-W.: εἰ δὲ γε τὸ ἓν κρεῖττον καὶ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ἀρχὴ καὶ τῆς οὐσίας τὸ ἕν.

44. Cf. entre autres, G. CRESPY, *De la science à la théologie. Essai sur Teilhard de Chardin*, Neuchâtel, 1965, pp. 37 et suiv.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

31.

L'IDÉE DE MULTIPLICITÉ CROISSANTE DANS LA *THÉOLOGIE PLATONICIENNE* DE PROCLUS

Dans le livre III de sa *Théologie platonicienne,* Proclus procède, entre autres, au développement de la théorie des *hénades*[1] qui sont, d'après lui, des émanations de l'Un dont elles forment comme l'auréole. Cette conception est conforme à l'idée que le néoplatonisme dans son ensemble se fait de la réalité: elle contribue, avec ses dérivés (c'est-à-dire les diverses manières d'envisager l'émanation d'éléments intermédiaires à partir des hypostases principales qui assurent leur liaison), à consolider l'idée de l'existence d'une continuité dans la discontinuité, et facilite la solution de maints problèmes philosophiques qui seraient autrement demeurés insolubles. Rappelons à ce propos que Platon serait lui-même à l'origine de cette tendance à la multiplication des valeurs ontologiques, notamment dans le *Sophiste*[2] où l'on assiste pour la première fois à l'interpolation, entre l'être et le non être de Parménide, demeurés jusque-là irréductibles[3], de deux autres valeurs ontologiques, plus particulièrement du non-être de l'être et de l'être du non être, dont la fonction est d'établir une liaison entre ces valeurs extrêmes. En faisant basculer la ligne horizontale sur laquelle ces quatre valeurs sont disposées autour de l'axe que constitue

---

1. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *The participability of the One through the Henads in Proclus' Platonic Theology* (en publication).

2. Cf. PLAT., *Soph.*, 264 e.

3. Cf. PARMEN., fr. B 88 (D.-K.[16]): οὔποτε δαμῇ... εἶναι μὴ ἐόντα.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

l'une d'entre elles, l'être, jusqu'à sa position verticale, on détermine aisément la structure à partir de laquelle Plotin a élaboré sa théorie des hypostases, qui, elle, favorise d'emblée la multiplication des valeurs ontologiques ainsi obtenues, par une série de nouvelles interpolations. Proclus illustre cette tendance qui atteindra son apogée avec l'ontologie dionysienne[4]. À l'intérieur de ce paysage où continuité et discontinuité coexistent, se complètent et quasiment se fondent, les diverses entités s'organisent hiérarchiquement de manière cohérente et cohésive, grâce à la fonction unifiante des hénades et des entités qui leur sont homologues et qui émanent des autres hypostases.

Dans les *Éléments de Théologie* Proclus donne des hénades non pas une définition formelle, mais une description indirecte, se bornant à en préciser la fonction[5]. Dans la *Théologie platonicienne,* non seulement leur rôle de module structural dans l'architectonique du système est précisé, mais encore leur statut ontologique nettement explicité[6]. Aux termes de cette conception, les hénades forment un ensemble d'entités transitives, à la fois distinctes et contiguës (cf. συνάπτοντες, *infra,* et la n. 19), sinon confondues (s'agirait-il d'une περιχώρησις avant la lettre?), qui prolongent l'Un tout en lui servant d'attrait et de ressource par rapport aux êtres qui aspirent à participer de lui. En effet, l'Un étant imparticipable en soi, il cesse de l'être, *en quelque sorte* et *dans une certaine mesure,* par l'interposition des hénades qui tiennent de lui sans s'identifier avec lui pour autant[7]. À travers les hénades l'Un devient

---

4. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Le modèle platonicien du système ontologique plotinien, *Diotima,* 19, 1991, pp. 9-12; IDEM, Sur l'idée de médiété ontologique, *Les corps intermédiaires,* Athènes, École des Hautes Études Industrielles, 1986, pp. 296-301; *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus,* Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 50 et la n. 53; La fonction catalytique de l'ἐξαίφνης dans le quasi-continuisme dionysien, *Diotima,* 23, 1995; Denys l'Aréopagite, d'Athènes à Paris - Saint-Denys, *Actes du Deuxième Congrès de Philosophie Dionysienne* (en publication); cf. déjà ARISTOTE, *Phys.,* Θ1, 251 b 20; *De gener. et corr.,* B7, 334 b 29; *Éth. à Nicom.,* B5, 1106 b 27, mais aussi 1107 a 6 et 26.

5. Cf. *Él. théol.,* 64, p. 62 Dodds.

6. Cf. *Théol. plat.,* livre III (chap. 4), 123 et suiv. Portus; p. 14, 11 Saffrey-Westerink.

7. Cf. *ibid.,* (4), 123 P.; 14, 17-18 S.-W.: ἑκάστη... αὐτῶν ἐστὶν ἓν καὶ πρώτως ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ὑφέστηκεν.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

participable aux êtres non par sa nature (en réalité, il demeure toujours transcendant), mais parce qu'elles en diffusent l'essence sous forme de lumière, et s'affirment sous forme d'énergies[8]. Leur ressemblance avec l'Un attire vers elles la multitude des êtres et explique, par là-même, les causes intimes du mécanisme qui régit le processus de la conversion[9]. Le rôle de modules assigné aux hénades dans le système proclusien ne devrait pas être sous-estimé: toutes les entités intermédiaires qui animent l'ensemble du système fonctionnent d'après leur exemple[10]. Les hénades elles-mêmes sont classées en deux catégories, respectivement supérieure et inférieure, selon qu'elles se situent à proximité ou à distance de l'Un[11].

Cette distinction d'ordre hiérarchique est caractéristique de la tendance à la divisibilité à l'infini qui qualifie la nature du système, et qui, sur le plan épistémologique, est de nature à aplanir des difficultés inhérentes à la résolution de problèmes autrement insolubles. Elle se répercute normalement au niveau des émanations à partir des autres hypostases, mais aussi au niveau de l'Un: «Après l'Un qui est au-dessus des êtres, vient donc l'Un qui est multiple en mode caché, c'est-à-dire l'unifié, et après celui-là vient l'être qui se différencie et qui émerge de la condition unifiée à la condition visible, enfin le tout dernier des intelligibles est ce qui a achevé sa différenciation et qui contient la multiplicité intelligible»[12]. Notons qu'il ne s'agit pas ici d'une division ternaire dont procède la triade ainsi distinguée: *ἀδιάκριτον*, *διακρινόμενον*,

---

8. Cf. *ibid.*, (4), 124 P.; 15, 15-17 S.-W.: *τὸ ἓν... μετέχει τοῦ ὄντος ὡς οὐκ ὂν πρώτως ἓν οὐδὲ ἐξηρημένον τοῦ ὄντος, ἀλλὰ καταλάμπον τὴν ὄντως οὖσαν οὐσίαν.*

9. Cf. *ibid.*, (4), 124 P.; 16, 7-9 S.-W.: *ἡ... ὁμοιότης αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν συναγωγός ἐστι τῶν πολλῶν εἰς ἓν καὶ συνδετικὴ καὶ ἐπιστρεπτικὴ τῶν δευτέρων εἰς τὰς πρὸ αὐτῶν μονάδας.*

10. Cf. *ibid.*, (4), 124 P.; 16, 10 S.-W.: *τὸ ὁμοίοις εἶναι τοῖς ὁμοίοις.*

11. Cf. *ibid.*, (4), 125 P.; 17, 18-21 S.-W.: *τάξιν... τῶν ἑνάδων ὑπάρχειν... ἐγγυτέρω τῆς ἀρχῆς... πορρώτερον*; cf. *infra*, et les nn. 15, 18 et 22.

12. Cf. *ibid.*, 144 P.; (14), 52, 7-11 S.-W. (trad. H. D. Saffrey): *Μετὰ τὸ ἓν τοίνυν τὸ πρὸ τῶν ὄντων τὸ ἓν πολλὰ κρυφίως καὶ τὸ ἡνωμένον, καὶ μετὰ τοῦτο τὸ διακρινόμενον καὶ προκύπτον ἀπὸ τοῦ ἑνοειδοῦς εἰς τὸ φανέν, ἔσχατον δὲ τῶν νοητῶν τὸ διακεκριμένον καὶ τοῦ νοητοῦ πλήθους περιληπτικόν.* On passe imperceptiblement du niveau de l'Un à celui de l'Intellect: la continuité est établie à partir de la discontinuité même sur le plan de l'exposé.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

διακεκριμένον, mais de deux divisions binaires consécutives[13]. L'élément intermédiaire a valeur d'élément dramatique. En effet, alors que les éléments extrêmes dénotent des modes d'être plus ou moins stabilisés, il dénote, lui, un mode d'être en plein devenir et reproduit par là, au niveau de l'être, le caractère dramatique que Plotin reconnaît à la seule troisième hypostase, l'âme, en admettant une scission d'une part entre Âme universelle et âmes individuelles; d'autre part, entre âme individuelle supérieure et inférieure[14]. Modes d'être, les entités triadiques, qui reproduisent à leur tour le modèle-module hénadique, assurent le passage de la discontinuité à la continuité autant que de l'unicité suprême à la multiplicité subalterne.

Rappelons la distinction faite entre hénades proches et hénades éloignées de l'Un[15]. Elle entraîne deux conséquences corrélatives en mettant l'accent tour à tour (a) sur l'importance du processus de division, qui, indéfiniment répété à tous les niveaux, permet l'établissement de la continuité à partir de la discontinuité; et (b) sur l'envergure du processus de passage de l'unité à la multiplicité, de plus en plus prononcé au fur et à mesure qu'on quitte le domaine de l'Un pour s'engager dans ceux des entités qui lui sont inférieures. Cette idée est analysée de manière détaillée dans le chapitre 5 du livre III de la *Théologie platonicienne*[16]. Comme ailleurs, ici encore Proclus expose d'emblée la thèse qu'il se propose de développer, en l'occurrence sous forme d'interrogation, en prenant comme acquis ce qu'il vient d'affirmer à la fin du chapitre précédent, à savoir que les divinités sont des hénades[17], surtout des hénades subordonnées[18], celles-là mêmes qui admettent d'être participées tout

---

13. Cf. *ibid.*, I, (11) 29 P.; 54, 18-22 S.-W.:

14. Cf. PLOTIN, *Enn.*, I, 1, 12; cf. J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris, P.U.F., 1995, pp. 133; 186 et suiv.; E. MOUTSOPOULOS, *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, Athènes, Grigoris, 1980, pp. 42-43 et la n. 4; P.-M. SCHUHL, La descente de l'âme selon Plotin, *Diotima*, 4, 1976, pp. 64-68; N.-Ch. BANACOU-CARAGOUNI, Observations sur la descente dans le corps chez Plotin, *ibid.*, pp. 58-64.

15. Cf. *supra*, et les nn. 5-6.

16. Cf. *Théol. plat.*, III, (5), 125 et suiv. P.; 17, 14 et suiv. S.-W.

17. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *The participability*...; cf. *supra*, et la n. 1.

18. Cf. *Théol. plat.*, III, (5), 125 P.; 17, 18-21 S.-W.; cf. *supra*, et la n. 11.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

en se rattachant à l'Un auquel elles relient du même coup les êtres qui participent d'elles[19]. Dans ce contexte, la question posée sera ainsi formulée: si une hénade est une divinité (l'inverse serait également valable, l'équivalence, voire l'identité des termes «hénade» – surtout inférieure – et «divinité» n'étant pas en principe contestée), et si elle est participée par quelque être, est-il concevable de supposer que les êtres participent de chacune des hénades à un degré égal ou bien, de certaines d'entre elles à un degré supérieur; d'autres, à un degré inférieur[20]? Proclus s'interroge donc sur l'intensité, constante ou variable, de cette participation selon le cas ou la circonstance, mais poursuit son raisonnement en s'appuyant sur un nouveau critère, à la fois quantitatif et qualitatif: les hénades qui sont participées par les êtres les plus nombreux sont-elles de l'ordre supérieur ou inférieur[21]? La réponse à cette question découle directement du principe énoncé précédemment[22] et repris cette fois de manière plus analytique: «... un ordre des hénades est indispensable»[23]. Ici intervient une comparaison de cet ordre avec l'ordre des nombres, comparaison «heureuse», de l'avis même de Proclus, et qui sera amplement exploitée par la suite[24]. Il en serait des hénades comme des nombres: plus ils sont proches de l'unité et plus ils sont simples; plus ils s'en éloignent, et plus ils sont composés, multiples, faibles[25]. Les nombres seraient comme les

---

19. Cf. *ibid.*, (4), 124 P.; 17, 9-12 S.-W.: ἑνάδες μεθεκταὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον οἱ θεοὶ πεφήνασιν, εἰς ἑαυτοὺς μὲν ἀναδησάμενοι τὰ ὄντα πάντα, δι' ἑαυτῶν δὲ τῷ ἑνὶ... τὰ μεθ' ἑαυτοὺς συνάπτοντες (Sur le rapport entre hénades proclusiennes et anges dionysiens, cf. I. P. SHELDON-WILLIAMS, Henads and Angels: Proclus and the Ps.-Dionysius, *Studia Patristica*, 11, 1972, pp. 65-71).

20. Cf. *ibid.*, (5), 125 P.; 17, 14-17 S.-W.: Ἐπειδὴ... ἑνὰς μέν ἐστι τῶν θεῶν ἕκαστος, μετέχεται δὲ ὑπὸ τῶν ὄντων τινός, πότερον ἑκάστου τὸ αὐτὸ μετέχειν φήσομεν ἢ τῶν μὲν πλείω τῶν δὲ ἐλάττω τὰ μετέχοντα;

21. Cf *ibid.*, (5), 125 P.; 17, 17-18 S.-W.: τῶν μὲν ἀνωτέρω πλείω, τῶν δὲ ὑφειμένων ἐλάττω, ἢ ἀνάπαλιν;

22. Cf. *supra*, et la n. 11.

23. Cf. *Théol. plat.*, III, (5), 125 P. 17, 17-18 S.-W.: τάξιν γὰρ ἀνάγκη τῶν ἑνάδων ὑπάρχειν.

24. Cf. *ibid.*, (5), 125 P.; 17, 23 S.-W.

25. Cf. *ibid.*, (5), 125 P.; 17, 19-22 S.-W.: τοὺς μὲν ἐγγυτέρω τῆς ἀρχῆς, τοὺς δὲ πορρώτερον... ἁπλουστέρους... συνθετωτέρους... ποσῷ πλεονάζοντας... δυνάμει ἐλασσουμένους; cf. (5), 125 P.; 18, 1-5 S.-W.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

images des hénades[26]; ils en offriraient un aperçu assez concret. Dans le même ordre d'idées, l'unité arithmétique, elle-même imparticipable et simple à l'extrême, serait à coup sûr comparable à l'Un ontologique. La variété inhérente à la multiplicité des nombres éloignés de l'unité, et des hénades éloignées de l'Un serait la cause du morcellement et, par voie de conséquence, de la diminution de la puissance inhérente à l'unité[27]. Ce mode de participation est censé se répéter tout en demeurant inchangé, aux autres niveaux de la hiérarchie des hypostases, qu'il s'agisse du niveau de l'Intellect[28] ou de celui de l'Âme[29]. À tous ces niveaux, les hénades fonctionnent tels des modules reproduits et appliqués *mutandis mutatis* à des situations homologues[30]. Le principe d'homologie parcourt d'ailleurs l'ensemble du système proclusien et en garantit l'unité. De son côté, le module hénadique devient le véhicule par lequel cette unité est préservée. L'idée de *multiplicité croissante* des entités domine le principe de leur ordre hiérarchisé, sur lequel le système entier repose. On ne saurait l'en retrancher sans occasionner sa déstabilisation et, finalement, sa destitution. Mention doit être faite ici de la référence réitérée de Proclus aux notions d'éloignement et de diminution de puissance, mises en rapport entre elles et avec l'idée de multiplicité croissante, mais aussi d'un certain silence observé à propos des degrés divers auxquels les êtres participent des hénades. Le problème est néanmoins sous-entendu moyennant l'idée de morcellement de la puissance des hénades au fur et à mesure de leur éloignement de l'Un: chacun de leurs fragments (et elles en comptent de plus en plus) en contient seulement une partie et, de ce fait, exerce sur les êtres un pouvoir d'attraction limité.

Or le morcellement des hénades ne peut être en principe indéfini, car il est également sous-entendu que les êtres participants sont toujours en nombre supérieur à celui des entités participées. Chacune de leurs parties

---

26. Cf. *ibid.*, (5), 125 P.; 17, 25 S.-W.: ὡς εἰκόνων.

27. Cf. *ibid.*, (5), 125 P.; 18, 22-23 S.-W.: ἡ ποικιλία τὴν ἐνεστῶσαν ἐν ἑνὶ δύναμιν κατακερματίζει καὶ ἐλαττοῖ.

28. Cf. *ibid.*, 126 P.; (5) 19, 16-24 S.-W.

29. Cf. *ibid.*, 125 P.; (5) 18, 24 - 19, 15 S.-W.

30. Cf. *ibid.*, 118 P.; (2) 6, 17-18 S.-W.: καθ' ὁμοιότητα... πρὸς τὰς οἰκείας ἀρχάς; cf. *supra*, et la n. 10.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

sera donc nécessairement participée par plusieurs êtres. Plus on procède à des niveaux inférieurs, et plus le nombre des participés augmente; mais chacune des parties des éléments constitutifs d'après le module hénadique comprendra toujours plusieurs participants en nombre comparativement croissant. Ainsi l'idée de la pluralité croissante est applicable à tous les niveaux hiérarchiques, mais dans des limites qu'on ne peut préciser rigoureusement pour chacun. L'insistance et la fréquence avec lesquelles les termes qui désignent proximité et éloignement reviennent dans le texte de Proclus montrent quelle importance il accorde à la hiérarchie des entités et à la fonction remplie par le module hénadique dans l'architectonique du système dont la forme, pour ainsi dire conique, correspond étroitement à sa mission principale qui est d'assurer la dilution de la discontinuité dans une quasi-continuité.

À l'intérieur de cette forme, procession et conversion ne se font plus exclusivement en sens vertical, comme c'était le cas chez Plotin, mais aussi obliquement, sous l'aspect respectif d'émanations et de participations indirectes. La disposition des éléments du système facilite ce quadruple mouvement qui en assure et en confirme la cohérence et la vitalité interne, mais aussi l'unité et le dynamisme qui, malgré quelques défaillances secondaires, se reflètent dans l'unité et le dynamisme de l'Un. L'Un anime l'ensemble du système tout en lui demeurant transcendant. Unité et multiplicité sont les principes opposés entre lesquels la conception du système hésite, mais qui, en dernière analyse, imposent la mobilité de ses éléments pour le rendre à la fois fermé et ouvert, se suffisant ingénieusement à lui-même[31]. D'où sa fortune tout au long du Moyen âge; d'où aussi l'intérêt renouvelé et accrû qu'il suscite présentement.

---

31. C'est dans le cadre de ses recherches sur la fortune de la théorie des hénades tout au long du Moyen âge que le professeur Carlos Steel nous communique aimablement que des scholies ont été récemment découvertes dans les marges d'un manuscrit parisien des *Éléments de théologie,* qui peuvent être attribuées à Johannes Fontalis, philosophe français ayant vécu à Paris (XIVe-XVe s.). Dans ces notes l'auteur insiste sur l'importance de la théorie des hénades pour expliquer la continuité et la discontinuité dans la procession des êtres.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

32.

LA FONCTION CATALYTIQUE DE L'*ΕΞΑΙΦΝΗΣ* CHEZ DENYS

J'ai insisté à plusieurs reprises sur le rôle décisif que le néoplatonisme a joué dans un processus qui a permis d'aplanir les difficultés inhérentes au dualisme radical originel de Parménide[1]. En effet, l'être parménidien a une double qualification: (a) *négative,* par opposition au non être[2]; et (b) *positive,* par identification avec le penser[3]. Parménide va jusqu'à nier sa propre affirmation de l'unité et de l'unicité de l'être, puisqu'il suggère l'existence d'une pluralité d'êtres opposés à une pluralité de non êtres[4]. Platon aurait hérité de ce dualisme ontologique, ainsi que de la conception ontologico-épistémologique de l'être. Au niveau de la théorie des idées on rencontre déjà chez lui une tendance à retenir de la leçon parménidienne la conception ontologique d'une opposition en quelque sorte exclusive entre l'être-idée et le non être qui en est l'ombre sensible[5], mais encore, en même temps, sur le plan

1. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'évolution du dualisme ontologique platonicien et ses conséquences pour le néoplatonisme, *Diotima,* 10, 1982, pp. 179-181; Le modèle platonicien du système ontologique plotinien, *ibid.,* 19, 1991, pp. 9-12; *L'itinéraire de l'esprit,* t. 1, *Les êtres,* Athènes, Hermès, 1974, pp. 203-204; 236; *Une philosophie de la kairicité,* Athènes, Cardamizza, 1984, pp. 25; 56.

2. Cf. PARMÉNIDE, fr. 7 (D.-K.[16], I, 234, 31): οὐ γὰρ μήποτε δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα.

3. Cf. IDEM, fr. 3 (D.-K.[16], I, 231, 22): τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ ἔμμεναι.

4. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Le modèle platonicien..., *loc. cit.,* p. 9.

5. Cf. PLATON, *Ménon,* 100 a: ὥσπερ παρὰ σκιᾶς ἀληθὲς πρᾶγμα; cf. *République,* VII, 515 c-d: λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα... τὰ φαντάσματα.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

épistémologique, une tendance à interpoler entre les deux valeurs extrêmes de la science et de l'ignorance, qui correspondent aux deux valeurs ontologiques par excellence, au moins deux autres valeurs intermédiaires, l'*opinion vraie* et l'*opinion fausse*[6].

Cette dernière tendance deviendra plus explicite dans le *Théétète*[7]; elle qualifie manifestement la possibilité d'inflation du système des valeurs de la connaissance. Or cette même tendance est projetée sur fond ontologique dans le *Sophiste* où Platon procède à l'interpolation, entre les valeurs de l'être et du non être, de celles du non-être de l'être et de l'être du non être[8]. Je crois avoir montré que, chez Plotin qui fait pivoter le système platonicien à disposition «horizontale» autour de l'une de ses extrémités afin d'établir un système à disposition «verticale», fortement hiérarchisé, l'on passe du caractère statique du système précédent au caractère dynamique du nouveau système. Ce dynamisme apparaît à travers le mouvement à deux sens qu'impliquent la procession (πρόοδος) et la conversion (ἐπιστροφὴ) des divers termes communiquants que sont les hypostases, moyennant le processus de participation[9]. Plotin n'hésitera pas à pousser ce processus jusqu'à l'excès, en scindant et en dédoublant la troisième hypostase[10], voire certaines facultés de l'âme[11].

---

6. Pour l'opposition entre science et opinion vraie, cf. *Ménon*, 97 b: ὀρθὴν δόξαν ἔχῃ περὶ ὧν ὁ ἕτερος ἐπιστήμων; cf. *Rép.*, VII, 515 c-d: ἕτερον ἐπιστήμης δόξαν; pour leur rapprochement, cf. *Ménon*, 98 b: ἀληθής δόξα... οὐδὲν χεῖρον ἀπεργάζεται ἡ ἐπιστήμη; *Banquet*, 202 a: ἡ ὀρθὴ δόξα μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας; *Rép.*, IV, 444 a: ὀνομάζοντα... σοφίαν... τὴν ἐπιστήμην ἀμαθίαν δὲ... τὴν δόξαν; cf. *Phédon*, 36 c: δόξαι ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς; cf. cependant *Rép.*, IV, 431 c: μετὰ νοῦ τε καὶ δόξης ὀρθῆς, par opposition au *Timée*, 28 a: τὸ... δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν; *Rép.*, VII, 534 a: ὅ,τι οὐσία πρὸς γένεσιν, νόησιν πρὸς δόξαν.

7. Cf. *Théétète*, 170 b; *Lois*, III, 689 a: τὴν διαφωνίαν... πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν ἀμαθίαν φημὶ εἶναι.

8. Cf. *Sophiste*, 264 e: ὄντως ὄν; ὄντως μὴ ὄν; μὴ ὄντως ὄν πῃ; μὴ ὄντως μὴ ὄν.

9. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Le modèle platonicien, *loc. cit.*, p. 11.

10. Cf. par ex. P.-M. SCHUHL, La descente de l'âme selon Plotin, *Diotima*, 4, 1976, pp. 65-69; N.-Ch. BANACOU CARAGOUNI, Observations sur la descente des âmes dans les corps chez Plotin, *ibid.*, pp. 58-64.

11. Cf. par exemple, au niveau de la faculté de l'imagination, PLOTIN, *Enn.*, IV, 3, 31: δύο τὰ φανταστικά; cf. E. MOUTSOPOULOS, *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, Athènes, Grigoris, 1980, p. 53 et la note 7.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Je crois également avoir souligné que cette multiplication, ce foisonnement des valeurs ontologiques intermédiaires entre l'être et le non être, puis des valeurs insérées entre ces valeurs intermédiaires, se poursuit chez Proclus[12] chez qui elle influence même la nature de la quatrième «hypostase», la matière qui, cessant d'être un non être, atteint désormais un degré de quasi-être[13]. Il ne faudrait pas négliger ou encore minimiser le rôle que les précurseurs de Plotin, de l'école d'Alexandrie, ont pu jouer au cours de cette évolution. Citons notamment Philon qui, mis à part le Logos, reconnaît que non seulement d'autres puissances satellites (δορυφοροῦσαι δυνάμεις) procèdent de Dieu, telles les Grâces, d'origine grecque, mais aussi des entités nommées, elles, d'après des modèles hébraïques[14]. Il est incontestable que cette nouvelle prolifération de valeurs ontologiques a, par ailleurs, influencé directement le système de la hiérarchie céleste dionysien qui, avec ceux de Maxime le Confesseur et de Jean Scot Érigène, a marqué le *nec plus ultra* de l'évolution et de la dilatation interne de l'ontologie néoplatonicienne[15].

Cette ontologie gagnait ainsi sur le plan proprement philosophique, non sur celui de la foi religieuse qu'elle soutenait, une possibilité de s'affirmer en tant que quasi-continuisme à l'intérieur duquel toute différence, naguère encore jugée irréductible, pouvait alors être réduite, sinon dans son ensemble, du moins en partie; à tel point que des angles traditionnellement jugés aigus s'en trouvaient tant soit peu «arrondis», et la solution à de nombreux problèmes, rendue plus aisée. Le dualisme radical parménidien se résorbait désormais dans une attitude moniste ou

---

12. Cf. IDEM, Le modèle platonicien, *loc. cit.*, pp. 11-12.

13. Cf. IDEM, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus,* Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 35 et la n. 41; PROCLUS, *in Parmenidem,* 839, 38-42 Cousin.

14. Cf. PHILON, *De opificio mundi,* Introduction, traduction, commentaire par R. Arnaldez, Paris, 1955; M. POHLENZ, *Philon von Alexandrien,* Göttingen, 1942; J. DANIELOU, *Philon d'Alexandrie,* Paris, Les Temps et les Destins, 1958; David T. RUNIA, *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria,* Brookfield (Vermont), Variorum, 1991; John DILLON, *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity,* 1991 (également, collection d'études). Cf. R. ROQUES, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys,* Paris, Aubier, 1954, pp. 37 et suiv.

15. E. MOUTSOPOULOS, Le modèle platonicien, *loc. cit.*, p. 12.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

presque; plus précisément, dans un monisme panthéiste asymptotique où les différences originelles s'estompaient au niveau de l'attouchement imperceptible de valeurs multiples, à la faveur d'une vision infinitésimale de la réalité des intervalles séparant les parties constitutives d'un nouvel ensemble, lui-même à l'origine de l'élaboration d'un système d'inspiration presque continuiste. Cette attitude finale du néoplatonisme, développée, on le voit, à l'extrême, facilitait (on ne le répétera jamais assez) la solution de problèmes philosophiques traditionnels difficiles, mais aussi, et surtout, permettait de dépasser maintes contradictions en puissance, ne serait-ce qu'au détriment de la rigueur établie des raisonnements philosophiques. La voie vers le mysticisme était inaugurée.

Toutefois, à l'intérieur de cette continuité acceptée et, semble-t-il, vraiment consolidée, se dissimulait l'ancienne conception discontinuiste originaire de l'éléatisme. Il n'était possible de se libérer de son emprise que grâce à un langage commode, mais ambivalent. Il devenait clair que cette ambivalence avait des limites. Denys se vit alors obligé de reconnaître l'importance de la fonction dissociative d'une tentative de solution de la continuité ontologique, exprimée par les notions du soudain, du brusque, du fulgurant, du prompt, du subit, plus spécialement par l'adverbe ἐξαίφνης.

En fait, la quasi-continuité que le néoplatonisme attribue, dans l'ensemble, à la réalité s'affirme au niveau de la *structure* de celle-ci; le discontinu qu'est l'ἐξαίφνης, lui, se manifeste au niveau de son *fonctionnement,* et ce, notamment, par rapport à la conscience qui en éprouve la présence lorsqu'il surgit. À bien y regarder, ce «soudain» est un résidu de l'hiatus originel infranchissable qui, dans l'ontologie éléatique, sépare l'être du non être tout en unissant, par ailleurs, l'être au penser[16]. En outre, il est utile, afin de mieux définir la nature même du soudain, de la distinguer du *kairique*[17]. Ce dernier indique également une discontinuité,

---

16. Cf. *supra,* et les notes 2 et 3.

17. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Maturation et corruption. Quelques réflexions sur la notion de kairos, *Revue des Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques,* et *Comptes Rendus de ses Séances,* 131, 1978/1, pp. 1-20; IDEM, *Kairos. La mise et l'enjeu,* Paris, Vrin, 1991; Kairos et histoire, *Actes de l'Académie d'Athènes,* 59, 1984, pp. 532-553. Au contraire, du moins pour PLATON, *Lois,* IX, 866 e, le soudain est privé

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

mais qui, face à une continuité ou à une discontinuité objective, se trouve instaurée par l'intentionnalité de la conscience à la seule fin d'être dépassée par elle et dans la mesure où celle-ci est capable de transcender la discontinuité qu'elle repère ou qu'elle crée hors d'elle, en s'installant au delà de la zone kairique qu'elle contrôle. Le kairique s'avère donc comme un continu à la fois supprimé et rétabli dans le discontinu, alors que le soudain est indépendant de la conscience qu'il affecte et qui, de son côté, ne réagit en l'occurrence que passivement. De plus, le soudain se présente comme une crise[18] qui produit un véritable éblouissement, pareil en tout à l'éblouissement causé par l'irruption de la lumière dans les ténèbres[19].

Platon, Plotin et Proclus sont incontestablement les précurseurs de Denys sur ce point. Pour Platon, le soudain se produit si subitement que, sur le plan épistémologique, même l'esprit humain est incapable de le saisir sur le champ[20], sauf au moment de la mort[21], alors que sur le plan ontologique ce soudain qualifie le passage d'une condition à l'autre et *vice-versa*[22]. Quant à l'image de la lumière qui jaillit subitement, avec tous les troubles, ne serait-ce que provisoires, qu'elle engendre pour la vue, elle symbolise aussi bien chez Platon[23] que chez

---

de toute relation avec l'intentionnalité: ἐξαίφνης καὶ ἀπροβουλεύτως. Cf. cependant *ibid.*, 867 a: οὐκ ἐκ τοῦ παραχρῆμα ἐξαίφνης.

18. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Les crises historiques, *Université d'Athènes, Discours officiels*, 22, 1977-1978, pp. 57-72; Volonté et intentionnalité, *Questionnements philosophiques*, t. 1, Athènes, Hermès, 1971, pp. 249-253.

19. Cf. PLATON, *Rép.*, VII, 518 a: μεθισταμένων... ἐκ σκότους εἰς φῶς.

20. Cf. *Crat.*, 391 a: οὐ ῥάδιόν ἐστιν οὕτως ἐξαίφνης πεισθῆναι; *ibid.*, 391 b: ἅ τε δόξειεν... ἀκούσαντι ἐξαίφνης.

21. Cf. *Gorgias*, 523 e: αὐτὴν τὴν ψυχὴν θεωροῦνται ἐξαίφνης ἀποθανόντος ἑκάστου.

22. Cf. *Parménide*, 156 d: τὸ ἐξαίφνης... ἔοικε σημαίνειν ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἑκάτερον; cf. *ibid.*, 164 d.

23. Cf. *Lois*, IX, 866 e: ἐκ πολλῆς συνουσίας... καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης... ἐξαφθὲν φῶς; ce passage à un «genre différent», selon la formule aristotélicienne, fait penser au passage de la quantité à la qualité chez Hegel; cf. E. MOUTSOPOULOS, Histoire et temporalité chez Hegel, *Hegel-Jahrbuch*, 1981-1982 (Roma, Jouvence), pp. 39-51, et *Kairos. La mise et l'enjeu*, pp. 300-312.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Plotin[24] et Proclus[25] ce passage immédiat qui illumine les consciences, la lumière étant, certes, du point de vue cosmologique, une création divine[26]. Platon a le premier souligné la signification de la marche vers la lumière[27], qui, plus qu'une véritable affirmation de l'intentionnalité en acte, correspond à une traction involontaire. Son aboutissement est une violente secousse dont l'effet se produit aussi bien sur l'esprit que sur le corps[28]. C'est encore d'un authentique éblouissement qu'il s'agit ici.

Dans la pensée de Denys, l'idée du soudain fonctionne dans une perspective décidément catalytique de la quasi-continuité instaurée, on l'a vu, par sa volonté de multiplication, théoriquement jusqu'à l'infini, des termes (voire des entités) intermédiaires, en vue de constituer un univers ontologique et cosmologique où les intervalles ou interstices

---

24. Pour Plotin, cf. W. BEIERWALTES, Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins, *Zeitschrift für Philosophische Forschung,* 15, 1961, pp. 334-362; cf. par ex., PLOTIN, *Enn.,* V, 5, 1-2. Cf. D. KOUTRAS, *La notion de lumière dans l'esthétique de Plotin,* Athènes, 1968 (Bibliothèque Saripolos, n° 2), pp. 21 et suiv.

25. Pour Proclus, cf. E. MOUTSOPOULOS, *Les structures de l'imaginaire...,* p. 49: «Rendue aveugle par des diversions, l'âme est toutefois capable de contempler les essences grâce à l'étude des formes géométriques, passant ainsi des imitations aux vérités, et de la lumière ténébreuse à la lumière intelligible». Cf. PROCLUS, *in Eucl.,* I, 20, 18-23 Friedlein; J. TROUILLARD, Âme et esprit selon Proclus, *Revue d'Études Augustiniennes,* 5, 1959, pp. 1-12, notamment p. 2; cf. PROCLUS, *in Parmenidem,* 905, 3; 969, 24 Cousin; J. PÉPIN, Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme, *Revue Philosophique,* 146, 1956, pp. 39-64. Cf. *Les structures de l'imaginaire...,* pp. 56-57: «Remplissant, sur le plan épistémologique, la fonction du point géométrique (cf. PROCLUS, *In Eucl.,* I, 89, 9-15 Friedlein), elle (sc. la conscience) procède, à partir de structures divisibles (cf. *in Tim.,* I, 285, 12-17 Diehl), à la contemplation de l'indivisibilité des structures intelligibles». Cf. *In Parmen.,* 746, 12-19 Cousin; *In Tim.,* III, 324, 24 Diehl. D'où l'importance accordée à l'éducation qui, elle, correspond à une «psychagogie»; *in Alcib.,* I, 153, 7-12 Westerink: πρὸς τὸ φῶς; *in Crat.,* 28, 25 Pasquali: ἔλλαμψις νοῦ; cf., par contre, *in Tim.,* III, 324, 26 Diehl: ταραχῆς. Cf. PLATON, *Rép.,* VII, 514 a - 516 c.

26. Cf. IDEM, *Tim.,* 39 b: φῶς ὁ θεὸς ἀνῆψεν.

27. Cf. IDEM, *Protag.,* 320 d: ἄγειν αὐτὰ πρὸς φῶς; *Crat.,* 410 d: τὸ... προάγον εἰς φῶς; *Rép.,* VII, 514 a: πρὸς τὸ φῶς; 515 c: πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν; d: πρὸς τὸ φῶς ἀναγκάζοι αὐτὸν βλέπειν; 515 e: εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς; *Soph.,* 220 d: πρὸς πυρὸς φῶς; *Lois,* IV, 724 a: πρὸς τὸ φῶς ἐπανάγειν.

28. Cf. *infra,* et la n. 42.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

entre les termes envisagés sont, de leur côté, réduits à l'infinitésimal, par l'intermédiaire d'un processus d'interpolations successives qui entraîne leur minimalisation. Je me bornerai à commenter deux passages dionysiens, à mon sens importants dans ce contexte, et qui montrent combien leur auteur demeure fidèle à la tradition à la fois platonicienne et néoplatonicienne – qui se prête si mal à tout essai de clarification de ses éléments constitutifs, ainsi que je l'ai montré ailleurs[29] –, malgré l'initiative de Denys, de porter cette tradition à un degré d'outrance et auquel elle a su se maintenir aisément par la suite.

Le premier texte est extrait de la Lettre III, adressée à Caius. Je le traduis avant de l'analyser: «Est *soudain* ce qui arrive à l'encontre d'un espoir, et qui, à partir de ce qui fut auparavant caché, procède à l'évident[30]. Et, pour appliquer cette définition à l'amour du Christ pour les hommes – je pense faire ainsi allusion à la théologie –, il y eut progression à partir de l'occulte, qui a permis à celui qui se trouve au delà de l'essence[31] d'avoir atteint un degré d'essentialisation clair pour nous autres, parce que conforme à l'humain. Il va de soi cependant que l'occulte demeure tel même après sa manifestation ou encore, pour parler de manière plus appropriée à la divinité, *dans* sa manifestation[32]. Et, il faut bien le préciser, cet aspect de Jésus demeure occulte et ce n'est pas par quelque parole ou pensée que le mystère le concernant a été ou sera jamais mis en lumière[33]. Au contraire, bien qu'énoncé, il demeure indicible; et même conçu, inconnaissable»[34].

---

29. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Platon et la philosophie byzantine. Actualité et perspectives, *Annuaire de la Société d'Études Byzantines*, 67, 1969-1970, pp. 76-84.

30. Cf. HÉRACLITE, fr. B 54 (D.-K.[16], I, 162, 10): ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.

31. Cf. PLATON, *Rép.*, VI, 509 b: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.

32. J'ai distingué les notions de *clair* et de *manifeste* pour rendre respectivement les termes ἐμφανὲς et ἔκφανσις.

33. Par les verbes *procéder* et *mettre en lumière* j'ai tenté de rendre deux sens différents des verbes grecs ἐξάγειν, ἐξάγεσθαι.

34. Cf. DION. ARÉOPAG., *Epist. III* (*Ad Caium*), f. 588, col. 1069 Migne (t. 3): Ἐξαίφνης ἐπὶ τὸ παρ' ἐλπίδα, καὶ ἐκ τοῦ τέως ἀφανοῦς εἰς τὸ ἐμφανὲς <codd: ἐκφανὲς> ἐξαγόμενον. Ἐπὶ δὲ τῆς κατὰ Χριστὸν φιλανθρωπίας (καὶ τοῦτο οἶμαι τὴν θεολογίαν αἰνίττεσθαι <codd: αἰνίττεται>, τὸ ἐκ τοῦ κρυφίου τὸν ὑπερούσιον εἰς τὴν

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

La phrase initiale de ce texte contient l'essentiel de la définition du soudain. Il est indéniable que l'expression aux termes de laquelle le soudain est identifié à ce qui survient «à l'encontre d'un espoir», se réclame de l'adverbe ἀπροβουλεύτως, «à l'improviste», utilisé dans un cas semblable par Platon dans les *Lois*[35], et c'est précisément ce qui le distingue, qui le libère, de tout contexte kairique. En effet, la kairicité est liée à l'intentionnalité de la conscience qui tend à réduire la réalité objective à ses propres intentions individuelles. À travers son intentionnalité, cette conscience impose ainsi à l'univers ses propres intentions; elle scelle de sa griffe ce qu'elle convoite, ce qu'elle poursuit, qu'elle recherche ou qu'elle brigue, bref ce à quoi elle aspire pour le conformer à son propre dessein, en établissant d'avance une zone minimale entre ce qui n'est pas encore et ce qui ne sera plus. Rien de semblable dans le soudain qui, lui aussi, établit un hiatus entre l'avant et l'après, mais n'est nullement conçu kairiquement par la conscience. Il dépasse, pour ainsi dire, le kairos, à moins qu'il s'agisse de son adaptation à l'intentionnalité divine[36].

Il ressort de cette analyse qu'à l'intérieur de l'ontologie néoplatonisante dionysienne le soudain se réalise sous forme d'un enjambement doublé d'une éclipse, ne serait-ce que momentanée, d'une série donnée de termes ontologiques intermédiaires. La quasi-continuité établie par la succession serrée des termes ontologiques en question ne se trouve pas seulement dérangée, mais aussi abolie. Cette abolition peut n'être que provisoire, bien que dans certains cas, elle peut à la rigueur devenir définitive, ainsi qu'on le verra. La discontinuité du soudain s'édifie sur fond de quasi-continuité passagèrement ou durablement annulée. Il

---

καθ' ἡμᾶς ἐμφάνειαν ἀθρωπικῶς οὐσιωθέντα προεληλυθέναι <codd: προσεληλυθέναι>. Κρύφιος δέ ἐστι καὶ μετὰ τὴν ἔκφανσιν, ἤ, ἵνα τὸ θειότερον εἴπω, καὶ ἐν τῇ ἐκφάνσει· καὶ τοῦτο γὰρ Ἰησοῦ κέκρυπται καὶ οὐδενὶ λόγῳ οὔτε νῷ κατ' αὐτὸν μυστήριον, ἀλλὰ καὶ λεγόμενον ἄρρητον μένει καὶ νοούμενον ἄγνωστον.

35. Cf. *supra*, et la n. 17.

36. Cf. E. MOUTSOPOULOS, De la réduction des catégories temporelles à l'énergie interventionnelle du divin, *Questionnements philosophiques*, t. 3, *Vécus et actions*, Athènes, Éd. de l'Université, 1984, pp. 447-449; IDEM, The Historical Model: Human and Divine Dimensions, *The Reality of Creation*, New York, Paragon, 1991, pp. 81-90, notamment pp. 84-85 et 86-88.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

importe de noter ici au passage le paradoxe selon lequel l'existence de la série de termes intermédiaires ainsi abolie ne devient consciente qu'à la suite de sa suppression violente. Un paradoxe analogue, mais cette fois inverse, pourrait être signalé à propos du *nouveau* qui est «ce dont on devient conscient pour la première fois indépendamment du fait qu'il préexistait par rapport à l'instant de sa prise en considération par la conscience»[37]. Autrement dit, le vide qu'il comble ne devient apparent qu'après avoir été supprimé par ce même nouveau.

La suite de ce texte traduit surtout la volonté de Denys, d'appliquer intégralement la définition générale du soudain, qu'il vient de proposer, à l'essentiel du domaine auquel la foi chrétienne se réfère, pour montrer le caractère théoriquement et historiquement déterminant tant de l'un que de l'autre. Denys établit notamment ici une analogie rigoureuse d'une part entre *caché* et *occulte*; d'autre part, entre *évident* et *clair,* respectivement attribués aux domaines d'où émergent et auxquels aboutissent les processus du soudain en général, ainsi qu'au domaine de l'incarnation de la divinité en particulier. Or l'analogie s'arrête là: il est précisé que, dans le deuxième cas, il y a passage de l'occulte au clair, mais aussi, en même temps, continuité et ingérence de l'occulte à l'intérieur du clair en raison du mystère de l'incarnation. Selon un terme qui a fait fortune au sein du christianisme: περιχώρησις, «interpénétration»[38], clair et occulte coexistent dans le mystère en question, sans pourtant se confondre. Il s'ensuit une coexistence précise d'autres couples de qualités opposées et s'excluant en principe les unes les autres: *énoncé* et *indicible; conçu* et *inconnaissable.* L'explication en est donnée par le fait que, kairique au niveau de l'intentionnalité divine[39], l'incarnation demeure un événement soudain pour la conscience humaine, qui tranche

---

37. Cf. PLATON, *Banquet,* 210 a - 211 c; E. MOUTSOPOULOS, Le vieillissement et le problème des catégories temporelles, *Questionnements philosophiques,* t. 1, *Conscience et création,* Athènes, Hermès, 1971, pp. 124-155, notamment pp. 143-145.

38. Cf. CYRILLE D'ALEX., *De la Trin.,* ch. 22, col. 1164 a; 1172 d Migne, t. 77; MAXIME LE CONF., *Dial. avec Pyrrhus,* col. 337 c; 345 d Migne, t. 91; JEAN DE DAMAS, *Foi chr.,* livre 3, 3, col. 993 d, *P.G.* (Migne), t. 94; 3, 4, col. 1000 a; 3, 7, col. 1012 c; 3, 8, col. 1013 b; 3, 17, col. 1069 a.

39. Cf. *supra,* et la n. 36.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

dans l'histoire de l'humanité en la divisant en deux parties désormais irréductibles, événement dont la raison n'est pas en mesure de saisir complètement le sens et l'importance.

Le deuxième texte que je citerai, extrait de la *Hiérarchie céleste,* met en relation les notions de soudain et de feu, déjà rapprochées par Platon[40]. Le voici: «<Le feu... qui>, d'après sa nature et ses propriétés, apparaît soudainement, et qui de nouveau s'envole sans laisser de traces»[41]. L'innovation dans ce texte, c'est que le soudain est comparé à une sorte d'éclair qui, pour un bref instant, inexpectable, illumine un paysage[42]. Au contraire de ce qui est suggéré dans le texte précédent, la conscience humaine ne se situe plus ici en dehors de toute compréhension du mystère de l'incarnation. Elle a le temps d'entrevoir certaines vérités, encore qu'elle ne soit pas en mesure de les considérer et de les comprendre en elles-mêmes. Par contre, l'image du feu qui s'éteint subitement sans laisser de traces est une allusion supplémentaire au mystère de l'incarnation, de la conception immaculée en particulier, préfiguré, lui, par l'image du buisson ardent[43]. Enveloppé de mystère, le soudain acquiert un caractère ontologique doublé d'un caractère authentiquement moral.

Vu sous cet angle, le caractère catalytique du soudain, relevé à maintes reprises chez Platon et les premiers néoplatoniciens, se fait également jour dans la pensée de Denys. Pour Platon, le soudain devient catalytique d'un état épistémologique établi. Il qualifie, entre autres, une césure provoquée à l'intérieur d'une continuité qu'il supprime en lui substituant deux continuités successives distinctes, de caractères opposés. Il se trouve notamment à l'origine de la continuité qui est ultérieure. On rencontre déjà cette idée chez Plotin et les autres néoplatoniciens.

---

40. Cf. *supra,* et les n. 19, 26 et 27.

41. Cf. DION. ARÉOPAG., *Hiérarchie Céleste,* 15, § 1 (128) col. 329 Migne, t. 3: (τὸ πῦρ... συμφυῶς καὶ οἰκείως ἐξαίφνης ἀναφαινόμενον, καὶ αὖθις ἀκαταλίπτως <ἀκαταλείπτως> ἀφιπτάμενον <codd: ἀφιστάμενον>.

42. Cf. Pierre SOMVILLE, Le signe d'extase et la musique, *Kernos,* 5, 1992, pp. 173-182, notamment les représentations des pp. 180-181, où le geste caractéristique est celui de la personne frappée d'une révélation (main droite heurtant la tête, elle-même en position renversée). Cf. *supra,* et la n. 28.

43. Cf. *Exode,* 3, 2.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

La fonction catalytique de l'ἐξαίφνης chez Denys se révèle, sur le plan ontologique, d'autant plus dramatique que la quasi-continuité ontologique que l'Aréopagite parvient à instituer à force de multiplier le nombre des êtres intermédiaires et de minimaliser les intervalles qui les séparent est capitale dans son œuvre. Or, je l'ai suffisamment répété, cette suppression d'une continuité, qu'elle concerne la réalité même ou la référence de la conscience à celle-ci, n'a rien à faire avec la kairicité qui est, pour ainsi dire, l'issue d'une attente, d'une intentionnalité et, finalement, d'une intention pure et simple. Le soudain, lui, est comme l'effet d'une intrusion subite à l'intérieur du cours des choses. En tant que tel, il occasionne une surprise, et ne saurait donc se rattacher à l'expectative qui est jointe à la nature même de la conscience. Ce qui importe chez Denys, c'est que le soudain revêtte surtout un caractère transcendant. Il est intimement rattaché aux mystères divins, en particulier à celui de l'incarnation, catalytique et rénovateur s'il en est, de la condition humaine, au point que Denys ressent le besoin de mieux l'identifier et de mieux le définir en recourant à sa spécification à travers le christianisme.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

SIXIÈME PARTIE

PLATON ET ARISTOTE RECONSIDÉRÉS

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ
ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

33.

PLATON ET LA PHILOSOPHIE BYZANTINE: ACTUALITÉ ET PERSPECTIVES

Il est important, l'héritage philosophique que l'antiquité grecque a légué au Moyen âge. La tradition patristique a certes joué un rôle significatif dans le processus de formation de ce qu'il serait peut-être permis d'appeler une spécificité philosophique médiévale de base, et malgré les divergences provenant de quelques courants particuliers. Ceci revient à dire que le monde philosophique médiéval présente un visage polyvalent, mais, aussi, à maints égards, d'une unité fondamentale. Force nous est toutefois de reconnaître que la philosophie des Pères de l'Église n'est pas apparue spontanément, et que leurs œuvres sont souvent plus que des témoignages de foi chrétienne des tentatives de montrer au fidèle éclairé la voie chrétienne pure, dépouillée de toute tare ou entrave due à la réminiscence de quelque doctrine païenne, ou à une insidieuse présence hérétique. Il ne faut pas non plus passer sous silence le fait que la philosophie grecque s'est révélée, pour une part, le bastion le plus solide de la réaction érudite – disons, à la limite: de la libre pensée – contre le christianisme au cours de la basse antiquité et du haut Moyen âge.

Si à l'intérieur de ce complexe d'influences et de rejets, de réactions et d'imprégnations, qui qualifie la pensée philosophique et théologique médiévale, il existe une certaine continuité, voire une unité dans l'évolution des idées, il s'ensuit que le visage de la philosophie de cette période fut modelé progressivement, et de façon très conservatrice, au contact des philosophies païennes autant que de la théologie, d'origine surtout néotestamentaire. Mais les philosophies païennes, à l'honneur

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

notamment depuis le deuxième siècle jusqu'au sixième, et même au delà, ne sont que des sous-produits, originaux, à vrai dire, des grands élans philosophiques de l'époque classique proprement dite. À y bien regarder, le platonisme et l'aristotélisme, par exemple, attirent les consciences surtout à partir de leurs prolongements ou de leurs déformations: scepticisme académique ou, pour le moins, néoplatonisme; tradition péripatéticienne, si conforme à la pensée scolastique naissante. Épicurisme, stoïcisme et autres tendances secondaires, plus ou moins confusément transmises, complètent ce tableau d'éléments hétéroclites dont la fusion laisse cependant subsister les traces de leur provenance originelle.

Il est indéniable que le coup de grâce contre toutes ces philosophies fut porté du dedans, en raison de l'étendue et de l'importance que prit vers cette époque l'usage répandu de compilations et de commentaires. Il est sans doute superflu d'insister sur les effets regrettables de ces deux genres de réflexion qui eurent pour conséquence grave d'aliéner les philosophies écrites classiques de l'antiquité, de la plus grande partie de leurs lecteurs en puissance. La masse des érudits avides d'acquérir une formation philosophique solide n'en reçut désormais qu'un substitut. Le contact direct avec les originaux célèbres lui fut désormais, et pour longtemps, indirectement interdit tant en Occident qu'Orient byzantin où la tradition philosophique était davantage vécue. Or, si cette situation affecta la masse des érudits, elle n'atteignit pas certains privilégiés de la pensée (disons plutôt: des seigneurs de l'esprit), pour la plupart inconnus de nos jours, qui avaient accès direct à la lecture des textes de Platon.

Il est néanmoins impressionnant de constater que la philosophie byzantine, dans son ensemble et dans la mesure où elle paraît échapper à l'inspiration purement théologique, est tout imprégnée de platonisme, mais d'un platonisme qui n'est pas toujours épuré de tout élément néoplatonicien, comme ce sera le cas chez les penseurs byzantins attentifs à l'enseignement des continuateurs de Plotin. Toutefois le climat particulier de la pensée médiévale grecque favorisait l'éclosion de systèmes philosophiques plus proches du platonisme classique que de l'aristotélisme, ce qui, dans un contexte général, différencia la philosophie byzantine de la philosophie médiévale de l'Occident, décidément orientée par la suite, dans son expression la plus haute,

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

à savoir le thomisme, vers l'aristotélisme. Cependant, comme en Occident, la tendance générale à Byzance ne fut qu'indicative. Il est par exemple impensable de nier toute valeur à l'encyclopédisme franciscain platonisant du XIII[e] siècle, pour la seule raison que les grandes synthèses dominicaines de cette époque furent d'inspiration aristotélicienne, de même qu'on ne pourrait nier la présence évidente d'Aristote dans la pensée byzantine, ainsi que l'a montré Klaus Oehler dans un texte intitulé: Aristote à Byzance[1]. Par contre, il est de bon aloi de chercher une interprétation de l'origine du phénomène, applicable tout autant à l'Orient qu'à l'Occident.

Une raison particulière expliquerait en l'occurrence la prédominance de telle ou telle tendance philosophique. Certes, l'influence d'Aristote se fait sentir à travers l'adoption préalable de sa logique. Les règles énoncées dans l'*Organon,* véritable source d'inspiration et instrument de travail commode pour les dialecticiens et les théologiens désireux de les utiliser dans leurs traités d'argumentation, et de rhétorique, semblaient, de surcroît, être indifférentes à la métaphysique et au dogme. L'aristotélisme s'en trouva fortifié dans la mesure où les analyses logiques du Stagirite ne gênaient en rien le dogme. L'aristotélisme fit ainsi son apparition dans le monde des penseurs médiévaux sous sa forme apparemment la plus inoffensive, en tant que système normatif d'une valeur universelle et c'est pourquoi des adversaires farouches d'Aristote, Michel Psellos en tête, furent fascinés par la rigueur du syllogisme hypothético-déductif, et apprécièrent l'esprit dans lequel l'aristotélisme abordait l'analyse de la pensée humaine. La présence d'érudits grecs en Angleterre après 1204 ne fut peut-être pas étrangère au remaniement et à l'enrichissement ultérieurs des *Summulae* de Psellos par Guillaume de Shyreswood, puis par Pierre d'Espagne. L'attitude du penseur médiéval vis-à-vis de l'*Organon* est une attitude pragmatiste avant la lettre. À partir de la querelle des universaux l'intérêt extrapolé pour la logique s'étendit à la métaphysique aristotélicienne qui trouva des défenseurs parmi les théologiens.

---

1. Klaus OEHLER, Aristotle in Byzantium, *Greek, Roman and Byzantine Studies,* 5, 1964, pp. 133-146.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Le cas du platonisme est différent. La vénération philosophique dont il aurait pu devenir l'objet au cours du Moyen âge lui fut usurpée par le néoplatonisme sous l'enveloppe duquel il se présenta souvent, d'autant plus que ce dernier, déjà si bien assimilé par le pseudo-Denys, était un appât de choix pour des penseurs de tendance mystique. Le réalisme absolu de Platon n'eut cours qu'au moment de la querelle des universaux.

Or, si les philosophes ont exploité à ce point le platonisme, il n'en reste pas moins vrai que l'œuvre de Platon demeura, dans son ensemble, un capital à la disposition des humanistes. À Byzance, lors de la floraison des lettres au IXe siècle, due essentiellement à l'apparition du cercle de Photius (plutôt aristotélisant), et dont le représentant le plus éminent demeure Aréthas de Césarée, l'œuvre de Platon fut, comme au cours de la Renaissance, appréciée en soi et non dans le but de renforcer les assises philosophiques du dogme. Est-ce une pure coïncidence si, toutes les fois qu'un vent d'humanisme se mettait à souffler, le platonisme était aussitôt mis à l'honneur, alors que l'aristotélisme redevenait de rigueur au cours de periodes de conservatisme? Tel fut le cas après la chute définitive de Byzance où, alors qu'en Italie l'humanisme platonisant faisait rage, en dépit de la permanence du thomisme[2], la tendance aristotélicienne s'implanta à nouveau solidement en Orient avec le cercle de Scholarios, et plus tard en Italie, avec la formation du cercle des néoaristotéliciens de Padoue.

D'après la première tentative historique de synthèse philologique par Allines, que semblent confirmer des travaux plus récents, un nombre incalculable de manuscrits s'est interposé entre la tradition antique du texte de Platon, et le codex Bodleianus byzantin qui remonte au IXe siècle; c'est la raison pour laquelle on ne peut accorder une crédibilité relative à la mise au point d'une histoire du platonisme à Byzance que s'il demeurait subordonné aux recherches sur l'histoire du texte de Platon; car seule la filière de la présence et des influences éventuelles exercées par le platonisme pur dépouillé de ses superstructures néo-

---

2. Cf. l'excellent livre de P. O. KRISTELLER, *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montréal et Paris, Vrin, 1967, qui retrace tout ce mouvement.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

platoniciennes dans le cadre de la pensée byzantine est digne de foi pour les chercheurs. Toute tentative d'en suivre et d'en reconstituer la marche à travers les textes des penseurs byzantins ne peut être que conjecturale, si elle ne s'appuie pas sur les données concrètes de la philologie. Mais comment ne pas recourir également aux penseurs en question? Tout un programme de travail reste à établir selon le modèle des travaux entrepris sur la tradition latine du platonisme. À ce sujet, la réussite de l'effort fourni depuis longtemps en Occident est significative, bien qu'il s'agisse, pour une grande part, d'une recherche sur des aspects assez tardifs du problème.

Il va de soi que rien ne peut être tenté sérieusement tant que le matériel de l'historien futur de la philosophie n'aura pas été réuni au préalable de façon exhaustive, et dans les conditions scientifiques les plus strictes. Un immense travail parallèle sur la tradition occidentale de l'aristotélisme est déjà attesté. Il suffira de mentionner l'énorme effort que représente l'édition du *Corpus philosophorum medii aevi,* qui recouvre une partie du *Corpus Général des Philosophes Français* et du *Corpus des Philosophes Belges,* qui, à la faveur d'un projet de collaboration sur un plan international, vise à rassembler l'Aristote latin à côté du Platon latin. Entreprises à la veille de la dernière guerre, ces publications ont été délaissées pendant longtemps. Notons cependant qu'à l'intérieur de la première section, celle qui concerne Aristote, le travail est plus avancé, puisque sur 33 volumes projetés, 9 ou 10 ont été à ce jour publiés, alors que 4 ou 5 seulement le sont à l'intérieur de la deuxième section. Un *Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum,* dont les quatre volumes comprenant les commentaires de Thémistius et d'Ammonius, ainsi que ceux d'Alexandre d'Aphrodise, dans la traduction latine de Guillaume de Moerbeke, parus entre 1957 et 1968, sont destinés à compléter les 23 volumes de la série des *Commentaria in Aristotelem graeca,* de Berlin, achevée entre 1883 et 1907.

Des éditions plus récentes et plus spécialisées complètent tant soit peu l'apport des grandes séries de la recherche historique sur l'évolution des idées au Moyen âge, et font la part du platonisme et du néoplatonisme à l'intérieur de cette évolution. Citons à titre d'exemple les deux volumes des *Dionysiaca,* publiés par Ph. Chevalier et autres, et comprenant 18

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

textes de l'original grec du pseudo-Denys, les six traductions latines, ainsi que celles qui remontent à l'époque de la Renaissance; les *Lettres sur le Philèbe,* de Damascius, antérieurement attribuées à Olympiodore, par L. G. Westerinck, en 1959; le *De omnifaria doctrina,* de Psellos, publié encore par Westerink dès 1948; les *Questiones quodlibetales,* de Jean Italos, parues dans la série *Studia patristica et byzantina,* en 1956, par les soins de Périclès Ioannou; le *Traité des Lois,* de Pléthon, avec introduction et traduction en français, par C. Alexandre et A. Pellissier; et enfin, empiétant sur l'aristotélisme, les *Œuvres Complètes* de Scholarios, en 8 volumes, publiés de 1932 à 1936, par L. Petit, X. A. Sidéridès et M. Jugie. Ces deux dernières publications jettent un pont entre les éditions précédentes et notre propre projet du *Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum* (*CPGR*).

Ces diverses éditions, mentionnées à titre d'exemple, donnent une idée du travail accompli sur le plan international, en vue de regrouper de façon valable l'héritage philosophique médiéval. Un tel travail doit permettre l'utilisation ultérieure des textes pour procéder à une recherche d'ordre synthétique. Toutefois, on est obligé de constater, compte tenu des progrès récemment réalisés dans le domaine des éditions, que la philosophie byzantine a été, dans l'ensemble, négligée jusqu'à nos jours et ne fait actuellement qu'une entrée timide dans le champ des intérêts des historiens de la philosophie médiévale. La preuve en est que les manuels ou les histoires générales de la philosophie et les histoires spécialisées de la philosophie médiévale[3] ne lui accordent qu'une place en marge des divers courants d'idées; une place, disons, encore plus insignifiante qu'aux philosophies arabe et juive[4].

---

3. Telles de E. HOFFMANN, *Platonismus und christliche Philosophie,* Zürich, 1960, élargissement de vues exposées à l'origine sous le titre Platonismus und Mittelalter, *Vorträge der Bibliothek Warburg,* 3, 1923-1924 (cf. aussi, à ce sujet, la publication antérieure de Cl. BAEUMKER, *Der Platonismus im Mittelalter,* München, 1916; rééd. dans *Beiträge...,* Münster, 1928, XXV, 1-2); de R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outlines of a Corpus platonicum medii aevi,* London, Warburg Instit., 1939 et 1950; IDEM, Plato's «Parmenides» in the Middle Ages and the Renaissance. A Chapter in the History of Platonic Studies, *Medieval and Renaissance Studies,* 1941-1943, I, pp. 281-330; et les sept exposés de P. COURCELLE, O. GIGON, W. K. C. GUTHRIE *et al.,* publiés, sous le titre *Recherches sur la tradition platonicienne,* par la Fondation Hardt, *Entretiens sur l'antiquité classique,* 3, Genève, Vandœuvres, 1955.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

D'autres travaux plus récents se rapportant à des questions précises de la philosophie dans l'Orient chrétien et à la présence du platonisme dans la pensée grecque médiévale pourraient fournir certaines indications sur le caractère que devra revêtir la recherche future sur l'histoire réelle du platonisme à Byzance. Dans ce contexte on ne saurait oublier de citer Harry A. Wolfson[5] et Endre von Ivanka[6] qui, partant du platonisme de Grégoire de Nysse[8], a montré que, malgré et à travers les hérésies, l'hellénisme contribua à la formulation du dogme chrétien[7]. Sur ce point, H. F. Cherniss[9] a soutenu avec force arguments convaincants, contre K. Gronau[10] (pour qui Grégoire de Nysse aurait connu Platon par l'intermédiaire de Poseidonius), qu'il y a chez Grégoire des traces d'une lecture directe de Platon. Dans le même esprit, A. H. Armstrong[11] considère la question du point de vue de l'anthropologie, en appliquant largement, dans ce nouveau domaine, la leçon de Cherniss. On ne saurait omettre de citer les travaux de J. C. M. van Winden[12] et de H. Flashar[13],

---

4. Le volume de B. TATAKIS, La philosophie byzantine, qui constitue le supplément n° 2 à l'*Histoire de la philosophie* d'E. BRÉHIER, semble vouloir traiter le problème dans son ensemble, et de façon systématique. La refonte ramassée de ce livre, récemment publiée dans le cadre d'une *Histoire de la philosophie,* Paris, Gallimard, t. 1, pp. 936-1004 (1969), en étend les limites du côté de la philosophie des Pères de l'Église sinon du côté des prolongements post byzantins de la tradition philosophique médiévale grecque.

5. H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers,* 2e éd., 1, Cambridge (Mass.), 1964.

6. E. VON IVAKA, *Plato christianus,* Einsiedeln, 1964 (série d'articles de valeur).

7. Cf. IDEM, *Hellenismus und Christliches Denken im frühen byzantinischen Geistesleben,* Wien, Herder, 1948.

8. Cf. IDEM, Vom Platonismus zur Theologie der Mystik, *Scholastik,* 11, 1936, pp. 163-195.

9. H. F. CHERNISS, *The Platonisme of Gregory of Nyssa,* Univ. of Illinois Publ. in Class. Philol., VII, 1930, pp. 1-92. Cf. J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse,* Paris, Aubier, 1944.

10. K. GRONAU, *Poseidonius und die jüdische-christliche Genesisexegese,* Leipzig-Berlin, Teubner, 1914.

11. A. H. ARMSTRONG, Platonic Elements in Saint Gregory of Nyssa's Doctrine of Man, *Dominican Studies,* 1, 1948, pp. 113-126.

12. Cf. J. C. M. VAN WINDEN, *Chalcidius on Matter. His Doctrine and Sources. A Chapter in the History of Platonism,* Leiden, 1959.

13. H. FLASHAR, Platon und Aristoteles im «Protreptikos» des Jamblichos, *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Berlin), 1965/1.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

ni l'étude importante de F. Lenz[14] relative aux commentaires d'Aréthas, qui n'a malheureusement pas suscité l'intérêt qu'elle méritait.

À l'évidence, le cas de Grégoire de Nysse n'est pas un cas isolé; il se répète tout au long de l'histoire de la pensée byzantine. En voici quelques exemples typiques: vers la fin du Ve siècle, Énée de Gaza, dans certaines pages du dialogue intitulé *Théophraste ou de l'immortalité de l'âme,* s'inspire directement de tel ou tel dialogue platonicien; de même, la plus grande partie de l'œuvre de Psellos, écrite dans un style typiquement néoplatonicien, expose des vues platoniciennes; un esprit semblable émerge de certaines pages du traité intitulé *La peur de la mort est absurde,* de Démètre Cydonès dont nous publions par ailleurs la traduction de la *Somme* thomiste. Et comment oublier certains auteurs anonymes qui se sont directement inspirés des doctrines platoniciennes, tel l'auteur d'une série d'épigrammes sur l'*éthos* des modes musicaux, remontant vraisemblablement au XIVe siècle, et qui font allusion[15] à des passages du livre III de la *République*? Quant à Pléthon qui est, comme F. Masai[16], à la suite de Ch. Huit[17], l'a montré, le dernier des grands platoniciens d'Orient, il serait souhaitable, comme pour tous les autres platonisants byzantins, qu'une étude rigoureuse et exhaustive de ses écrits pût faire la part de ce qu'il a directement emprunté à Platon.

Si on isole la présence historique du platonisme, des apports néoplatoniciens avec lesquels elle fut jadis, presque volontairement confondue – et un coup d'œil sur la bibliographie récente, très riche, du néoplatonisme suffirait à convaincre –, il ressort que le travail accompli dans ce secteur, sans être particulièrement décevant, est assez mince. L'élan et l'orientation sont déjà donnés, mais il reste encore énormément à faire. Les perspectives qui se dessinent sont naturellement de

---

14. Cf. F. Lenz, Bemerkungen zu den Platonscholien, *Philos. Wochenschr.,* 53, 1933, pp. 403-408.

15. Cf. E. Moutsopoulos, Arts libéraux et philosophie à Byzance, II: Éthos et «universaux» dans la tradition musicale byzantine, *Actes du IVe Congrès International de Philosophie Médiévale,* Montréal (1967), 1969, pp. 79-88.

16. F. Masai, *Le platonisme de Mistra,* Paris, 1956.

17. Ch. Huit, Le platonisme à Byzance et en Italie à la fin du moyen âge, c.r., *IIIe Congrès Scient. Intern. Catholique,* Bruxelles, Sc. philos., 1894, pp. 293-309.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

diverses catégories; elles pourraient néanmoins être envisagées conjointement en vue d'une coopération plus étroite des érudits et d'une promotion plus rapide et plus complète de leurs travaux respectifs. L'esprit qui a présidé jusqu'à nos jours et les méthodes suivies dans chacun des domaines décrits, ne sauraient être jugés erronés. Il manque une certaine coordination qui donnerait au travail fourni, jusqu'ici morcelé, une accélération.

En guise de conclusion, on souhaitera une coordination internationale plus systématique sur quatre plans différents, mais complémentaires: (a) celui de l'*édition* des textes; (b) celui de la définition du degré dans lequel chaque penseur ou chaque mouvement étudié s'est *inspiré* du platonisme authentique; (c) celui des *traces précises* que la lecture de Platon a laissées dans l'œuvre de chaque auteur; (d) celui de l'*évaluation globale* des cas particuliers. Il en résulterait une histoire précise du platonisme à Byzance ainsi qu'une mise en valeur des aspects inconnus de son apport à la philosophie médiévale et, partant, à la pensée moderne[18].

18. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'histoire de la philosophie comme science historique et métahistorique (en grec), *Parnassos*, 8, 1966, pp. 367-387, notamment, p. 383.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

34.
BYZANCE ET L'HELLÉNISME MÉDIÉVAL

Onze siècles d'histoire byzantine ne délimitent qu'un cadre assez arbitraire de l'hellénisme médiéval. Au cours de ces siècles, l'État byzantin se forma, se transforma, brilla, fléchit, se ressaisit, avant de sombrer et de disparaître politiquement. Depuis sa fondation jusqu'à sa prise par les Turcs, Constantinople fut le cœur d'un univers vivant qui dût cependant attendre une date assez récente pour être «réhabilité». Longtemps méprisée, Byzance prend enfin sa revanche. L'empire byzantin fut souvent désigné comme empire d'Orient, vu sans doute son caractère politique initial. Aujourd'hui encore, le Grec se donne volontiers, familièrement, le nom de «Romain». Il ne faut toutefois pas oublier le prestige dont jouissent les résonances latines des titres impériaux des Kaiser et des Tzars censés représenter respectivement les héritiers des empires d'Occident et d'Orient. Par les conditions particulières de leur constitution, par la différence de leur structure et de leur situation géographique et politique, les deux empires «romains» étaient appelés à jouer des rôles différents dans l'histoire, et à créer, chacun, sa tradition propre.

Græcia capta ferocem cepit victorem. La conquête de Rome par l'esprit grec lui avait valu le siècle d'Auguste. À Rome se développa une littérature digne de ce nom grâce au contact qu'elle entretenait avec le monde littéraire grec. L'éclectisme philosophique latin fut, pour une grande part, redevable à la pensée grecque, tandis que, de bonne heure, l'hellénisation de la culture romaine fut quasiment complète. Après la *pax romana,* le christianisme s'érigea en facteur décisif de la suppression totale des frontières spirituelles entre les peuples, commencée avec

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

l'hellénisation du monde antique par les conquêtes d'Alexandre. L'édit de Milan qui, en établissant la liberté du culte chrétien en faisait, par contre-coup, la religion officielle de l'empire, et la fondation de la nouvelle capitale sur le Bosphore, furent deux moments capitaux pour l'histoire de Byzance. Liés dans le temps, ils le doivent à l'initiative de Constantin qui, de plus, donna son nom à la nouvelle Rome. Par la suite, Constantinople devint plus qu'une capitale: un symbole.

Il est permis de parler non seulement du platonisme ou de l'aristotélisme, mais surtout du stoïcisme des Pères de l'Église. Est-il étonnant qu'ils aient été frappés par l'aspect même de la philosophie grecque, qui présentait le plus d'affinités avec la pensée orientale? En fait, les Pères de l'Église s'attachèrent à la philosophie grecque dans son ensemble; ils en furent imbus. Saint Basile se révéla le type représentatif du hiérarque nourri de l'enseignement donné dans les écoles philosophiques d'Athènes, et pour qui la foi et la raison s'unissaient en une synthèse désormais classique. Dans leur effort de consolidation dogmatique de l'Église, les Pères se montrèrent impitoyables vis-à-vis aussi bien du paganisme que du mysticisme ou de la gnose qu'ils ramenèrent à l'hérésie. L'ardeur de la foi chrétienne explique l'abandon progressif de certains aspects de la pensée ancestrale directement liés au paganisme. Outre les survivances indéniables de celui-ci, l'incompatibilité de la pensée ancienne avec l'idéal nouveau n'était pas absolue. Si la tentative de Julien, dit l'Apostat, avait réussi, le caractère impérial de Byzance se serait vraisemblablement transformé en caractère national hellénique. Toutefois, le facteur décisif de la ré-hellénisation de cet empire «romain» demeure, à n'en pas douter, l'hellénisation de l'Église. Le grec avait été la langue du Nouveau Testament et, à ce titre aussi, surtout en pays hellénique, il s'imposa comme langue du culte. L'élément grec, élément «national» au sens strict et non pas évangélique du terme, écartait de par la force des choses l'élément supranational du christianisme. À ce titre, les traditions culturelles qui se rattachaient directement à l'antiquité mises à part, la langue grecque fit l'unité de l'empire.

La ré-hellénisation de Byzance se poursuivit de pair avec l'affermissement du pouvoir impérial, solidaire du pouvoir ecclésiastique. La fermeture, en 529, des écoles philosophiques d'Athènes par Justinien ne visait pas à porter atteinte à l'hellénisme en tant que réalité nationale déjà

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

absorbée dans le cadre de l'empire (l'époque de Justinien, époque d'expansion vers l'Occident, fut suivie par celle d'Héraclius, époque de la reconquête de l'Orient et réplique médiévale des exploits d'Alexandre dont la figure demeura étonnamment vivante dans la pensée populaire, jusqu'à nos jours), mais, surtout, à consolider l'Église vis-à-vis sinon d'une religion périmée, du moins de la possibilité d'une nouvelle tentative de retour idéalisé vers le passé, au risque d'arracher à l'empire tout droit de prétendre à la défense de la foi chrétienne.

Le caractère religieux et non pas national de la «persécution» des vestiges de la mentalité païenne apparut dès que les causes qui l'avaient suscitée cessèrent d'être pressantes. Certes, théologiens et penseurs se référèrent encore avec quelque hostilité à la pensée antique, non sans avoir préalablement établi certaines discriminations: Platon et Aristote demeurèrent en dehors de toute polémique sévère, et la bienveillance envers leurs œuvres se transforma en admiration après que leurs systèmes furent reconnus comme une «propédeutique» au christianisme. Les philosophes de l'antiquité furent à plusieurs reprises représentés par l'art sacré à côté des prophètes, des précurseurs et des apôtres du christianisme. Par contre, le règne de Justinien constitua une étape positive dans l'histoire de l'hellénisation de l'empire: qu'il suffise de rappeler le premier cas historiquement attesté d'infiltration de l'élément hellénique dans la législation officielle de l'empire, par la rédaction, en grec, d'un supplément du code justinien, témoignage incontestable d'un besoin réel, puisque le grec était demeuré la langue usuelle, maternelle ou de civilisation, de la majorité de la population.

Au cours des siècles suivants ce courant alla s'intensifiant au point que la réhellénisation devint totale au IXe siècle; son aspect le plus brillant fut la première renaissance humaniste de l'époque de Photius qui en fut le véritable promoteur. La philosophie grecque, la langue aidant, devint un patrimoine digne d'être préservé et étudié et non pas seulement un fonds d'idées éteintes à jamais. L'Orient proclamait son indépendance spirituelle vis-à-vis de l'Occident latin, et l'orthodoxie s'imposait, à plus d'un égard, comme le fondement d'une indépendance religieuse et le substitut d'une indépendance nationale. Est-il étonnant que la rupture définitive se produisît à l'issue de la période durant laquelle l'empire s'affirma brillamment sous la dynastie macédonienne?

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

L'hellénisation de l'empire s'accusa de plus en plus, tant et si bien qu'aux abords du XI[e] siècle, charnière de l'histoire de Byzance, à la fois aboutissement de sa gloire et début de son déclin, un phénomène unique se produisit dans l'esprit de ce peuple: jusque-là prolongement médiéval de l'antiquité, Byzance prenait désormais conscience de sa destinée nouvelle et de son rôle d'anticipation d'un monde nouveau. Cet essor était dû à l'impulsion de la dynastie macédonienne qui comptait parmi ses membres un Léon VI, surnommé le Sage, et un Bulgaroctone. En s'attachant à un passé millénaire, Byzance s'efforçait de se surpasser dans un élan sublime.

Le changement se manifesta d'abord dans le domaine linguistique. C'est vers cette époque que se furent fixés certains traits caractéristiques de l'évolution en cours: le datif, et l'infinitif, par exemple, depuis longtemps disparus de la langue parlée, tendirent également à disparaître de la langue littéraire; subsistaient encore quelques vestiges de la langue archaïsante dans l'administration et dans l'Église. On nota également une évolution dans la prononciation et dans l'accentuation. Mais le changement le plus marquant fut attesté dans la poésie populaire qui chanta les légendes séculaires. Une littérature épique comparable à celle née deux mille ans auparavant vit le jour. De tous les héros ainsi célébrés se détacha graduellement celui dont le nom devint, tout comme celui d'Achille dans l'antiquité, le symbole de l'idéal épique de la nation: Basile Digénis Akritas. Plusieurs des ballades relatant ses exploits furent réunies vers cette époque en une épopée romancée, l'*Akritéïs,* devenue d'emblée épopée nationale; son héros devait hanter l'imagination populaire au même titre qu'Alexandre. Après s'être longtemps reposé sur son seul passé, l'hellénisme médiéval construisait l'avenir.

Les formes poétiques savantes furent peu à peu abandonnées. L'*hymne,* poème sacré, fut remplacé dans la poésie liturgique par le *canon,* plus bref, composé de neuf odes, ou par des formes plus restreintes, les tropaires idiomèles, où le lyrisme religieux apparaissait dans toute sa splendeur. Quant à la poésie populaire, elle manifesta une prédilection pour le vers de 15 syllabes, dit *politique,* issu du tétramètre iambique, qui deviendrait par la suite le vers néohellénique par excellence.

La musique religieuse, essentiellement mélodique, constitua l'un

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

des rares exemples de musique a-rythmique; elle se révéla, à l'exception de certains apports sémitiques, comme faisant suite à la mélopée hellénistique dont le raffinement avait été extrême. Il s'agissait, à l'origine, d'une musique savante altérée par la tradition orale. Si le rythme lui faisait défaut, sa mélodie était, par contre, d'une souplesse sans égale, l'accent tonique étant rendu musicalement par l'allongement mélodique de la syllabe accentuée. La musique instrumentale concertante était exclue du culte religieux qui n'autorisait que l'usage de la voix humaine. Parmi les modes hellénistiques codifiés par l'Église, plusieurs acquirent une prédominance certaine; il se forma ainsi un système de huit modes, quatre «authentiques» et quatre plagaux, dans lequel s'insérèrent des vestiges d'autres modes, jadis écartés. Les poètes religieux, les *mélodes,* étaient également des compositeurs. La ligne mélodique fut doublée d'une pédale vocale esquissant un début de polyphonie. Au XIe siècle l'écriture musicale fut réformée. La mélodie byzantine évolua alors vers un resserrement des intervalles. La musique profane demeura presque toujours rythmique, ne présentant, du point de vue mélodique, aucune différence essentielle avec celle de l'Église. Des rythmes anciens furent maintenus ou transformés. Toutefois, ces deux musiques exercèrent pendant longtemps l'une sur l'autre une influence réciproque. Il convient de surcroît de mentionner l'importance du théâtre byzantin qui fut, en principe, un théâtre de mystères, mais bien avant que cette forme ne fît son apparition en Occident.

Les arts de l'espace connurent eux aussi leur apogée. Les édifices religieux s'avérèrent les monuments les plus notoires de l'architecture. Jusqu'au VIe siècle on ne rencontrait que deux types d'églises basilicales: la basilique couverte en charpente et la basilique voûtée en berceau, qui pouvaient se prolonger indéfiniment en longueur mais aussi en largeur par l'adjonction de bas-côtés supplémentaires disposés symétriquement par rapport à l'axe de la nef centrale. L'éclairage était obtenu par des fenêtres ouvertes sur les murs de la nef centrale et des bas-côtés. À ces deux types s'opposa bientôt le type d'église à coupole, type fortement centré qui fut, par la suite, associé aux précédents, pour donner l'église cruciforme aux nefs entre-coupées. L'élément central devint ici l'ossature-baldaquin: quatre ou huit piliers, réunis par des arcades, supportèrent la coupole moyennant des «pendentifs», c'est-à-

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

dire des triangles sphériques. Une fausse ossature-baldaquin s'éleva grâce aux murs extérieurs de l'édifice: exemple, Sainte-Sophie de Constantinople, où les architectes réussirent, par à un véritable tour de force, à coiffer un édifice carré d'une coupole circulaire. La coupole repose ici non seulement sur des piliers, mais aussi sur le tympan du mur extérieur, dans lequel un système de fenêtres fut disposé. Les nervures des coupoles aboutirent à des ouvertures latérales par où la lumière pénétrait à l'intérieur. Au fur et à mesure que le diamètre de la coupole se rétrécissait, la hauteur du tambour augmentait et l'édifice voûté gagnait en élégance extérieure ce qu'il perdait en magnificence intérieure. Les contreforts lourds furent remplacés par de minces colonnettes dont le rôle était plutôt décoratif. La coupole s'avère finalement l'élément principal de l'apport byzantin à l'architecture. La sculpture paléochrétienne, à l'expression si riche dans le domaine de l'humain, céda graduellement le pas à la peinture, pour se confiner dans le seul domaine de la décoration, notamment du relief des chapitaux des colonnes soutenant des arcades à l'intérieur des édifices. La sculpture excella par ailleurs dans les arts mineurs, surtout dans l'orfèvrerie: les formes des objets du culte et autres ustensiles devinrent particulièrement riches et épanouies, presque luxuriantes, mais toujours dominées par un souci d'harmonie.

L'activité artistique représentant l'humain fut l'apanage de la peinture, domaine où l'apport de Byzance apparaît dans toute sa splendeur et son originalité, et qui fut, avec l'architecture, la forme de l'art grec médiéval la plus largement diffusée. Trois catégories de vestiges nous font apprécier cette peinture: mosaïques et fresques décorant les murs des édifices religieux; miniatures illustrant des manuscrits; icônes ornant l'iconostase ou les murs d'oratoires privés. En ce qui concerne les mosaïques, elles étaient étudiées d'abord sur maquettes par des peintres notoires puis exécutées avec des pierres colorées dont on rehaussait l'éclat par des pierres dorées incrustées. Elles reflètent les premiers siècles de grandeur impériale; à partir du XIIe siècle on remplaça la mosaïque par la fresque, moins onéreuse, qui convenait aux finances précaires de l'empire décadent.

Des épisodes évangéliques et la vie des saints inspirèrent les premières représentations de la peinture byzantine. Très libre à ses

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

débuts elle fut soumise au cours des siècles à un programme dogmatique de plus en plus impérieux. Vivante et variée dans un empire indépendant, elle se figea quelque peu à partir du XV[e] siècle dans la répétition des formes prescrites sans tomber dans le marasme esthétique pour autant. Par leur facture, leur dessin, les attitudes, les plus anciennes mosaïques byzantines se rattachent directement à l'art hellénistique. Au VI[e] siècle, la peinture atteignit son premier âge d'or, et les peintres byzantins furent recherchés même par les souverains non chrétiens d'Orient, comme en témoignent les mosaïques de la mosquée des Oméïades à Damas.

Le XI[e] siècle, époque des Comnènes, délimita le deuxième âge d'or de la peinture byzantine; la voie suivie par l'école de Saint-Luc-en-Phocide fut continuée par celle de Daphni. La naïveté fit place à l'importance accordée à l'expression. Notons encore l'apparition systématique sur les fonds jadis en or des mosaïques, d'ensembles architecturaux soulignant la perspective. Plus tard, la mosaïque, d'un prix inaccessible, se réfugia à Venise, ville enrichie par son commerce. Le troisième âge d'or de la peinture est localisé à l'époque des Paléologues avec le triomphe de la fresque, surtout à Mystra, mais aussi au Mont Athos où deux écoles rivales s'affrontèrent: l'école dite «macédonienne» et l'école dite «crétoise» qui atteignit parfois l'expressivité d'un Giotto. Après le XVI[e] siècle la peinture ne cessa d'évoluer. Quant à la miniature, à l'expression plus libre, et dans laquelle le profane s'était fréquemment introduit, elle disparut graduellement. Des icônes, rares sont celles qui remontent au delà du IX[e] siècle, date à laquelle leur persécution prit fin. Elles étaient, à l'origine, des copies réduites de peintures monumentales; mais, peu à peu, des types iconographiques particuliers s'imposèrent.

La dynastie des Comnènes favorisa un renouveau littéraire et artistique. On se tourna vers l'antiquité pour y puiser les éléments d'un nouvel humanisme. Hélas, cette renaissance s'éteignit brutalement avec la prise de Constantinople par les Croisés, et l'ancien empire byzantin, disloqué, mutilé, fut réduit à une multitude de petits états vassaux ou indépendants. La grande majorité des populations resta fidèle au patrimoine commun. Le sentiment national remplaça le sentiment impérial. La renaissance aurait pu se faire non pas en Italie, où se déversa cet esprit byzantin porteur des trésors artistiques et

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

littéraires de l'hellénisme, mais à Byzance même, si l'empire restauré par les Paléologues s'était maintenu. Le sentiment national devint si fort que, lorsque Mehmet II somma l'empereur Constantin Paléologue de lui livrer la capitale, celui-ci lui adressa la célèbre réponse dans laquelle l'hellénisme antique et l'hellénisme médiéval se trouvent étroitement associés.

Lors de son apogée Byzance influençait les peuples du point de vue politique et culturel. Après sa chute, ses aspects politiques cosmopolites passèrent chez les peuples d'Europe orientale; ses caractères nationaux demeurèrent chez les Grecs. Elle conserva néanmoins son influence culturelle: «Byzance après Byzance» est une expression dont le sens est surtout culturel. Demeurés sous la domination ottomane, les Balkans conservèrent longtemps leurs caractères de province byzantine: ils furent imbus d'hellénisme. Les siècles ont graduellement effacé les traits extérieurs qui matérialisaient ce rattachement au faste de Constantinople. Mais la république monacale du Mont Athos vit encore au rythme du XIIe siècle, reflétant ne serait-ce qu'une faible idée de certains côtés de ce que fut la civilisation byzantine dont le mérite le plus significatif est d'avoir donné à l'hellénisme médiéval une expression aussi originale que soucieuse de représenter la tradition antique, et par là, de préparer les esprits à la réalité néohellénique.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

35.
ARTS LIBÉRAUX ET PHILOSOPHIE À BYZANCE

S'il est vrai que le monde médiéval, vu à travers ses aspects spécifiques se distingue de toute autre réalité historique, il n'en reste pas moins vrai que, du point de vue de la création philosophique, scientifique et artistique, il fut, tout au moins à ses débuts, en grande partie tributaire des techniques développées au cours de l'antiquité grecque et hellénistique et adaptées, le plus souvent avec succès, aux exigences de la foi chrétienne. Si, comme il est attesté, cette adaptation suivit plus ou moins un processus commun en Occident comme à Byzance, il ressort que dans chacun des cas mentionnés des solutions différentes se sont imposées, ce qui explique par conséquent la richesse des aspects de l'apport médiéval à la civilisation et à la culture européennes. Pour établir un jugement conforme aux faits, il ne faut pas omettre de souligner l'importance du rôle qu'ont joué en tout premier lieu la pensée judaïque, puis la pensée islamique: c'est à travers elles que maints côtés de la tradition antique, remaniés et enrichis par des esprits éclairés, se sont greffés sur le corps de la tradition médiévale déjà constituée grâce à la survivance directe de l'antiquité. Qu'ils soient accusés en Occident ou à Byzance, ces faits dénotent donc quelque analogie, limitée, certes, à en juger par les solutions données à des problèmes communs. Il va de soi que l'historien de la pensée médiévale peut négliger de prendre en considération les courants complémentaires de chacune des traditions médiévales chrétiennes, point de départ, en Europe, d'un échange d'idées important, intensifié depuis la chute de Byzance par l'exode d'érudits grecs en Occident et *vice versa,* surtout à partir du siècle des lumières. Ce clivage ne peut être entendu comme un

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

nivellement, ou une assimilation totale: «Europe pleine de jeunesse et de surprises, écrivait naguère encore Gaston Berger, garde-toi de chercher entre tous tes visages une ressemblance trop parfaite»[1]. À l'heure où l'Occident européen semblait unifié sous l'omniprésence du latin, Byzance lui rappelait combien elle était redevable à la Grèce.

Nous traiterons, dans ce qui suit, du développement des arts libéraux en général à Byzance et de certains problèmes philosophiques impliqués par des aspects à part de la musique byzantine.

1. L'ensemble des arts libéraux. Il ne faut jamais perdre de vue que les deux traditions, latine et byzantine, bien qu'issues d'une même source, l'héritage grec, suivirent deux voies sinon différentes, du moins parallèles à plus d'un égard. C'est à tort que les historiens de la pensée occidentale négligèrent d'étudier à fond les idées qui, à Byzance, ont formé l'axe autour duquel la pensée byzantine gravita des siècles durant.

Une tradition du *Trivium (tribiblos)* et du *Quadrivium (tetrabiblos)*, indépendante, selon certains indices, de la tradition occidentale, et se réclamant directement de la science de l'antiquité, naquit de bonne heure à Byzance. Le christianisme y avait rendu consciente, comme d'ailleurs en Occident, la nécessité pour le croyant de repenser les valeurs prônées par la pensée antique. Or, déjà les grands Cappadociens, formés aux écoles philosophiques d'Athènes, avaient reconnu l'utilité de la pensée païenne qui, en fait, survécut à Byzance sous diverses formules jusqu'au VII[e] siècle, avant d'être emportée par le torrent de la pensée chrétienne, si fortement teintée d'hellénisme[2]. Entre-temps une mentalité chrétienne éclairée était née qui ne dédaignait pas de se réclamer, sur plusieurs plans, de l'héritage grec. Aréthas et Photius sont les représentants par excellence des prélats érudits qui cultivèrent à Byzance, parallèlement à la théologie, l'esprit de cette tradition séculaire, ressentie non point

---

1. Caractère et culture de l'Europe, *Revue de la Fondation Européenne de la Culture*, 1, 1960/4, pp. 44-51, notamment p. 49 a. Cf. E. MOUTSOPOULOS, G. Berger et la culture européenne, *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix*, 37, 1963, pp. 165-167.

2. Cf. IDEM, Byzance et l'hellénisme médiéval, *Bulletin de l'Association G. Budé*, 1960, pp. 389-396.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

comme une tradition profane, mais comme un monde vivant dans la conscience des descendants des Hellènes: témoin, datée d'à peine quelques siècles plus tard, la présence des figures de Platon et d'Aristote, à côté de celles des prophètes et des saints du christianisme, dans certaines églises de la Grèce du Nord.

Des arts du *Trivium,* la grammaire et la rhétorique furent étudiées à Byzance d'après les modèles antiques. Des conditions linguistiques spéciales favorisèrent l'éclosion d'une nouvelle période de l'histoire de ces disciplines. La langue des Byzantins étant le grec, l'héritage des grands orateurs du Ve siècle avant notre ère, celui d'Aristote, par exemple, et des grammairiens d'Alexandrie, héritage «gentil» autant que «national» (*ethnikè*) avant la lettre, devinrent l'objet d'une vénération directe par les érudits et les penseurs.

Les Anciens ne furent, pour la plupart, connus des Occidentaux qu'à travers des commentaires, alors qu'ils furent révélés aux Byzantins dans les textes originaux. Les grands grammairiens byzantins suivirent les préceptes des grammairiens d'Alexandrie. Le monde byzantin accorda toujours une importance capitale à la langue, qu'elle fût parlée ou écrite, et de tout temps, à Byzance, une tendance à l'atticisme côtoya une tendance à adopter des états plus évolués du grec. La langue étant passée en outre d'un état purement prosodique à un état purement tonique, des études adéquates permirent de fixer le souvenir de formes révolues. Presque rien de semblable pour la syntaxe; son étude n'a jamais atteint à Byzance un degré d'intérêt exceptionnel.

Des traités de grammaire byzantins furent rédigés à l'image des œuvres de Denys de Thrace, de Théodore d'Alexandrie, etc. tandis qu'une théorie de l'accentuation, élaborée au VIe siècle, fut l'œuvre de Jean Philopon. Parmi d'éminents grammairiens, les noms de Jean Chorax et Timothée de Gaza sont souvent mentionnés, et le grammairien Choiroboskos se distingua par des études sur la prosodie, la flexion, la conjugaison et la métrique. Ces traités furent repris et complétés au cours des siècles suivants. Au IXe siècle, Théognoste rédigea un traité d'orthographe, et Michel Syncelle, un traité de syntaxe. Vers la fin du XIe siècle, Nicétas de Serrai rédigea, en vers, des traités de grammaire et de composition grammaticale. Un siècle plus tard, Grégoire Pardos,

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

évêque de Corinthe, écrivit, outre ses œuvres théologiques, un traité des dialectes. La série des grands grammairiens de Byzance se poursuivit avec Jean Glycys, érudit, patriarche de Constantinople, auteur, vers la fin du XIII[e] siècle, d'un traité de grammaire et de syntaxe. À partir du XV[e] siècle, les grammairiens grecs passés en Occident devinrent des figures universellement connues auxquelles il serait superflu de faire ici allusion. Quant à la méthode d'enseignement de la grammaire, nous savons qu'elle était fondée sur la lecture et le commentaire des textes. Il existait même des manuels *ad hoc,* appelés *schèdes (*dont le plus ancien connu remonte au XI[e] siècle), et dont la technique fut appelée *schédographie.*

La rhétorique fut de tout temps florissante à Byzance. Nombreux étaient les traités de rhétorique qui visaient à y initier les jeunes à l'instar de leurs ancêtres. Nous possédons un *Traité d'élaboration et de jugement de discours,* de Nicéphore Choumnos (fin du XIII[e] siècle), mais les meilleures réalisations de la rhétorique profane furent les discours occasionnels. La *kalliepeia,* beauté de la parole, souci constant des écrivains, leur inspira des œuvres qui devinrent des modèles de style.

L'épistolographie, forme spéciale de la rhétorique, fut particulièrement à l'honneur à Byzance où très tôt circulèrent des *épistolaires,* recueils de lettres modèles, celui de Choumnos, par exemple, et, pour la période postbyzantine, celui de Théophile Corydallée.

La rhétorique ecclésiastique atteignit un degré de perfection avec Nicétas (IX[e] siècle), l'empereur Léon le Sage (X[e] siècle), et le patriarche Jean Xiphilin (XI[e] siècle), à laquelle il faudrait ajouter un genre littéraire particulier prospère à Byzance, situé entre l'historiographie et la rhétorique, les *synaxaires,* qui relataient la vie des saints non pas pour reconstituer de la vérité historique, mais pour transmettre au fidèle un certain «enthousiasme» incitant à l'émulation.

Il ne semble pas que l'enseignement de la dialectique ait été dispensé à Byzance systématiquement, à l'aide de manuels. Les dialecticiens furent plutôt formés à l'épreuve des luttes dogmatiques et politiques. Firent émergeance quelques grands esprits, tels Photius (qui s'est beaucoup penché sur le problème des universaux, et qui voulut dépasser réalisme et nominalisme, en considérant les genres et les espèces en tant que *corpora*

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

incorporea[3]) ou Michel Psellos, qui eurent plus ou moins conscience de l'importance de la dialectique pour la formation philosophique de la pensée. Cette lacune théorique a toujours été à la base d'un désavantage pour l'orthodoxie toutes les fois qu'elle dut affronter l'Occident latin.

Le plus célèbre des savants à l'origine du renouveau de l'intérêt pour les arts du *Quadrivium* au IXe siècle fut, à n'en pas douter, Léon dit le Mathématicien dont un contemporain écrivit qu'«il est arrivé au degré suprême de la mathématique à travers toutes les branches de la philosophie et de ses sœurs, l'arithmétique, la géométrie et l'astronomie, ainsi qu'au point culminant de la musique»[4]. Infatigable, il visita, plusieurs années durant, les bibliothèques des monastères les plus isolés pour étudier des manuscrits anciens contenant l'œuvre préservée d'Archimède. «Prêté» par son empereur au calife Mamoun, il aurait enseigné le «pourquoi» des figures aux géomètres arabes qui n'en avaient connu jusqu'alors que le «quoi». La tradition mathématique instaurée par Léon survécut à travers ses élèves, le géomètre Théodore et l'astronome Théodégios, jusqu'à l'époque de Psellos qui fut, lui aussi, un mathématicien averti, intéressé aussi bien à la nature des nombres qu'à l'histoire des mathématiques, notamment aux intuitions algébriques de Diophante, sans pour autant oublier qu'il condamna à maintes reprises les considérations arithmologiques mystiques, assez répandues chez ses contemporains.

Un siècle plus tard, du mathématicien Théodore Prodrome parut un traité à la fois mathématique et philosophique, *Du grand et du petit, du trop et du trop peu,* publié par Tannery. Mais le plus éminent des mathématiciens byzantins fut, sans nul doute, Georges Pachymérès, à la fois philosophe du XIIIe siècle, commentateur de Diophante[5] et auteur d'une *Tetrabiblos* qui, par la place qu'elle accorde à la musique, semble suivre une tradition «scolastique» remontant à Théon de

---

3. Cf. B. TATAKIS, *La philosophie byzantine,* Paris, P.U.F., 1949, pp. 132-133.

4. Cf. J. L. HEIBERG, *Bitrag til Mathematikers Historie hos Byzantinerne,* 1887; IDEM, *Der Byzantinische Mathematiker Leon,* Stockholm, Bibl. Math., 1887, pp. 33-36.

5. P. TANNERY en a publié un recueil de *Vingt chapîtres d'arithmétique,* éd. des *Œuvres* de DIOPHANTE, t. 2, pp. 79 et suiv.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Smyrne voire à Pythagore, donc différente de la tradition occidentale du *Quadrivium*; autrement dit, purement byzantine. Il s'appliqua à prouver que la recherche mathématique était indispensable à la réflexion, et à en établir une épistémologie. Krumbacher l'a comparé à son contemporain Roger Bacon, disposant cependant d'un esprit plus positif.

Au cours du XIIIe et du XIVe siècles plusieurs grandes figures de Byzance se penchèrent sur les problèmes mathématiques fondamentaux: Maxime Planude, auteur d'un traité des nombres d'après la science hindoue, et Manuel Bryennios qui se distingua dans l'étude de l'astronomie. Nicéphore Grégoras, élève de Théodore Prodrome, également historien et philosophe[5a] aurait proposé la réforme du calendrier adoptée plus tard par le pape Grégoire XIII. D'autres penseurs et érudits de cette époque et de l'époque suivante, jusqu'après la prise de Constantinople, furent eux aussi des mathématiciens: citons Barlaam, à l'origine de la querelle hésychaste, Grégoire Chioniade, Théodore Mélitiniote, Nicolas Rhabas, Pléthon et Bessarion, esprits universels qui firent survivre la tradition encyclopédique, humaniste et philosophique inaugurée dès le IXe siècle par Photius et illustrée au XIe siècle par Psellos.

2. «Éthos» et «universaux» dans la tradition musicale byzantine. Huit épigrammes contenues dans l'*Octoéchos* à la fin de chaque partie consacrée à un *échos*[6] ou «mode» byzantin, retiendront notre attention. Leur style permet d'en faire remonter la composition à l'époque des Paléologues[7]. À la fois musicologiques et philosophiques, ces textes sont, en fait, des hymnes en l'honneur des modes musicaux, et ressemblent à plus d'un égard à ceux composés en l'honneur des saints. Trois problèmes principaux sont à envisager: (i) définir la structure intime des modes auxquels ils se rapportent; (ii) en fonction des caractères particuliers

---

5a. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La notion de kairicité historique chez Nicéphore Grégoras, *Actes du XIVe Congrès International des Études Byzantines* (1971), t. 2, Bucurest, 1974, pp. 217-222; et *Byzantina*, 4, 1972, pp. 207-213.

6. On sait que «mode» ne rend qu'approximativement le sens d'*échos* de la musique byzantine.

7. Selon N. B. Tomadakis. Ces textes pourraient être datés d'après le manuscrit le plus ancien les contenant; sa date constituerait le *terminus ante quem* de leur composition.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

assignés à chacun de ces modes par les textes en question, déterminer les rapports existant entre ces caractères et les divers *éthè* attribués par la tradition classique aux «harmonies» helléniques; et (iii) interpréter la tendance, dont ils témoignent, à hypostasier les modes[8].

(i) Pour ce qui est de la structure des modes, rappelons que des différences profondes séparent les musiques grégorienne et byzantine en dépit de leurs origines hellénistiques communes. La musique byzantine ne s'est différenciée que très lentement, au contact des musiques orientales. Les transcriptions d'œuvres musicales byzantines d'un style datant d'avant le XI[e] siècle présentent une grande affinité avec des œuvres occidentales qui leur sont contemporaines. Un style «monastique» et «mystique» attestant des influences orientales, s'opposa au précédent, et prévalut, par une sorte de réaction, à partir du XIII[e] siècle, notamment après la libération de Constantinople et d'une grande partie de l'Hellade, de la domination latine. On parvint alors à concilier tant bien que mal les règles de la théorie musicale classique avec les aspects prédominants de la musique nouvelle.

Implantée en Occident, la musique hellénistique s'y imposa par son caractère systématique et analytique, chacun de ses modes constituant un système bien défini et reposant sur la base binaire d'une *finalis* et d'un *repercussa* aux fonctions précises et immuables. Adoptée par Byzance, cette musique subit manifestement des influences monastiques et fut

---

8. Nous avons, il y a quelques années, attiré l'attention sur ces textes qui semblent perpétuer une tradition classique; cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, 2[e] éd., Paris, P.U.F., 1959, p. 76, n. 3. Nous avions alors jugé inutile de les mentionner *in extenso*. Nous croyons nécessaire d'y revenir ici: Du 1[er] échos: ...πρωτεῖα νίκης πανταχοῦ πάντων ἔχεις; du 2[e]: ἡδονὴ πρώτη σοι τῷ μελιῤῥύτῳ. Τὸ σὸν μελιχρὸν καὶ γλυκύτατον μέλος ... Οὕτω πράως σοι ῥεῖ μελισταγὲς μέλος; du 3[e]: ...ἄκομψος, ἁπλοῦς, ἀνδρικὸς πάνυ, Τρίτε...; du 4[e]: Πανηγυριστὴς καὶ χορευτὴς ὢν (allusion à ses deux aspects)... σὲ τὸν Τέταρτον Ἦχον, ὡς εὐφωνίας πλήρη, χορευτῶν εὐλογοῦσι τὰ στίφη. du 1[er] plagal: Θρηνῳδὸς εἶ σὺ καὶ φιλοικτίρμων ἄγαν, ἀλλ' εἰς τὰ πολλὰ καὶ χορεύεις εὐρύθμως (allusion à ses deux aspects); du 2[e] plagal: Σὲ τὸν μελιχρόν, τὸν γλυκύν, τὸν τέττιγα, ... τὰς ἡδονὰς διπλοσυνθέτους φέρεις ... Σὲ ... τὸν τέττιγα ...; du *barys*: Ὁπλιτικῆς φάλαγγος οἰκεῖον μέλος, ... Ἀνδρῶν δὲ ᾆσμα, δευτερότριτε, βρέμεις...; du 4[e] plagal: ...ἐν σεαυτῷ πᾶν καλὸν μέλος φέρων. ...

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

soumise à un «principe de participation»: chaque mode fut considéré comme tel et en même temps comme différent; chaque «genre» musical[9] impliqua plusieurs espèces dont chacune établissait un cadre mélodique, un «climat», en dehors de toute préoccupation de hauteur tonale. On ignore à quel stade exact de son évolution en était la musique byzantine au XIVe siècle, toutes nos informations sur ce point étant occultées par le succès de la réforme datant du siècle précédent. Quoi qu'il en soit, loin d'être de simples gammes, les *échoi* byzantins étaient plutôt des *formules mélodiques* primitives dont les *apéchémata,* formes condensées chantées servant à créer une atmosphère propre à chaque *échos,* nous donnent une idée lointaine[10]. L'étendue de ces formules mélodiques ne dépassait vraisemblablement pas à l'origine celle d'un tétracorde auquel un deuxième, homogène[11] ou hétérogène[12], aurait été ajouté ultérieurement pour permettre le développement d'une deuxième formule, secondaire, dépendant souvent d'un autre *échos*[13]. Le problème est

---

9. Le terme de «genre» est ici employé dans une acception plus étroite que dans le cas où il désigne le diatonique, le chromatique et l'enharmonique; certains modes sont d'ailleurs à la fois diatoniques et chromatiques (4e); diatoniques et enharmoniques («barys»). Cf. *infra,* n. 7, 11 et 17.

10. L'on pourrait comparer ces formules aux *tyao* chinois, aux *rag* hindous ou aux *maqam* arabes. Les harmonies helléniques seraient, de même, dérivées, selon certains musicologues, de formules analogues. Cf. R. P. WINNINGTON-INGRAM, *Mode in Ancient Greek Music,* Cambridge, Univ. Press, 1936; IDEM, Greek Music (Ancient), *Grove's Dictionary of Music and Musicians,* 5e éd., par Eric Blom, London, Macmillan, 1954, t. 3, pp. 700-781, notamment p. 777 b. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique...,* pp. 67 et suiv.

11. Cf. par ex. les deux tétracordes diatoniques du 1er *échos,* ou ceux, chromatiques, de l'une des formes du 2e plagal.

12. Cf. par ex. les deux tétracordes diatonique et chromatique du 2e, ou ceux, chromatique et diatonique, d'une forme particulière du 2e plagal. Souvent, un tétracorde diatonique est transformé en enharmonique par souci d'éviter la répétition d'un même degré (le 3e *échos* serait-il, par ex., le développement d'un ancien hexatonique? Cf. J. CHAILLEY, L'hexatonique grec d'après Nicomaque, *Revue des Études Grecques,* 64, 1956, pp. 73-100), ou en chromatique, par souci d'éviter les intervalles de deuxième majeure, quand la mélodie évolue autour du degré fondamental.

13. Ainsi par ex., aux formules correspondant aux 3e et 4e modes, se sont ajoutées dans certains cas des formules propres au 1er; au 2e plagal, des formules propres au 4e plagal.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

d'autant plus complexe que nous sommes en présence de trois styles «agogiques» différents: un style *concis,* un style *étalé* et un style *fleuri.* Pour la commodité de l'exposé, nous les désignerons désormais respectivement par styles I, II, et III[14]. Le développement de ces formules, combinées de façons diverses[15] selon les styles adoptés, auraient abouti à une prolifération de modes officiellement reconnus dont on ne compterait pas moins d'une vingtaine[16]. Cette profusion ne fut stopée qu'à la suite d'une codification qui, dans chaque cas, aurait conduit à une «réduction modale». La structure et la morphologie des modes, tels qu'ils nous sont parvenus, loin d'être simple et unique, est au contraire complexe et polyvalente et correspond mal à la structure de chacune des harmonies classiques, quand bien même elles seraient envisagées dans le cadre des systèmes «parfaits» hellénistiques. Toutefois, sur un plan différent et en vertu de ce qui vient d'être signalé à propos de l'esprit «primitif» de la musique à Byzance, cette complexité et cette polyvalence des modes n'en faussent pas l'unité.

(ii) La solution du problème de la structure des modes, encore que sommairement entrevue, autorise à examiner avantageusement celui des analogies entre l'*éthos* des harmonies classiques et celui des *échoi.* De nos jours l'hypothèse d'une série d'erreurs commises sur l'identification de l'*éthos* des harmonies helléniques par les auteurs

---

14. Dans le premier de ces styles, qui semble être le plus ancien (il existe néanmoins des mélodies très anciennes en style III), chaque syllabe correspond à une ou tout au plus à deux notes (rarement à trois); dans le second, jusqu'à quatre notes; le style III se prête aux vocalises. Les deux premiers styles permettent déjà l'adaptation à une mélodie donnée d'un texte autre que le texte pour lequel celle-ci a été composée à l'origine, l'*éthos* des textes étant par ailleurs indépendant de celui du mode.

15. Cf. *supra,* et les n. 11 et 12.

16. Une seule échelle pour le 1er; deux au moins, en principe, pour son plagal; trois au moins pour le 2e et trois ou même quatre pour son plagal; une pour le 3e et deux pour le *barys*; trois au moins pour le 4e et plus de deux pour son plagal. Les divers modes ne se distinguent pas tellement par les intervalles qui forment leurs échelles respectives, mais plutôt par les intervalles que forment leurs degrés les plus fréquents. Ainsi l'intervalle caractéristique du 1er, c'est la quarte; celui de son plagal (dans le style II par ex., dont l'échelle est presque identique à la précédente), la quinte, et ainsi de suite. Cf. aussi *infra* et la n. 22.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

de l'époque hellénistique et de la basse antiquité, qui d'ailleurs se contredisent[17], est définitivement retenue. Quant aux *éthè* qu'il reconnaît aux *échoi* byzantins, l'auteur des épigrammes[18] étudiées ne semble procéder qu'à une série d'affirmations gratuites. Il qualifie, par exemple, le troisième *échos* de «viril», alors qu'un tel caractère, pour qui est tant soit peu versé dans la pratique de la musique byzantine, est absolument incompatible avec le climat nostalgique créé en général par l'intervalle de tierce majeure caractéristique de ce «mode»[19]: c'est que précisément son *éthos* est différent; par contre, l'*éthos* viril qui mériterait d'être attribué au 1er mode, et dont la première épigramme de la série ne fait aucune mention, pourrait somme toute en être considéré comme le caractère très général. En conséquence, il faudrait adopter le même critère du caractère «doux» reconnu au 2e mode[20], puisqu'il n'est point précisé s'il s'agit du style I, à deux échelles distinctes, ou du style II par exemple. D'autre part, on pourrait à la rigueur appliquer cet *éthos* «doux» au 2e mode, style I, dont l'une des échelles rappelle celle du 2e plagal, style II[21], mais rien ne nous y autorise. Comment interpréter aussi le caractère «choreutique» et «panégyrique» reconnu au 4e, sans mention précise de style? Or, en supposant que ces termes sont plus adéquats au style I, à laquelle des trois échelles différentes qui lui correspondent[22] faudrait-il le mieux les attribuer? Quant au mode *barys* (grave), comment expliquer l'intention de l'auteur qui le décrit comme le plus conforme aux «formations militaires»? S'agit-il de l'*éthos* des

---

17. Cf. J. CHAILLEY, Le mythe des modes grecs, *Acta musicologica,* 38, 1956, pp. 96-98.

18. Cf. *supra* et la n. 8.

19. Pour la signification du terme «intervalle caractéristique», cf. *supra* et la n. 16, *in fine.*

20. Les termes relatifs: ἡδονή, πρώτη, μελιρρύτῳ, ἐνηδύνει, μελισταγὲς μέλος (jeu de mots), ainsi que l'allusion au chant des Sirènes, ne constitueraient point des caractères d'un seul *échos,* mais de plusieurs, sinon d'une grande partie de la musique chantée!

21. Cf. les termes relatifs: ἡδονὰς, μελιχρὸν, γλυκύν, τέττιγα (allusion éventuelle au mythe platonicien des cigales, *Phèdre,* 259 d-e).

22. En effet le 4e mode présente cette particularité. Cf. *supra,* et n. 16.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

styles I et II[23], qui reflète un caractère héroïque? Ou de l'*éthos* du style III? Son échelle particulière (dans le cadre de l'existence supposée d'un «système») serait effectivement la plus grave, et la «tessiture», apparemment à l'origine de la substitution du terme «3e plagal» par le terme *barys*. Enfin, l'absence de toute mention directe ou indirecte d'*éthos* à propos du 4e plagal renforce l'hypothèse de gratuité des *éthè* attribués aux modes. Le 1er plagal est néanmoins jugé propre à la fois aux lamentations et aux danses; ces deux qualifications éthiques couvrent l'ensemble des deux échelles de ce mode qui, pour ne pas être «simple» – d'autres, on l'a vu, ne le sont pas davantage –, n'en est pas moins réel, puisque son existence est attestée de deux façons différentes, certes, mais non contradictoires pour la mentalité de l'époque. Pour résumer, à y bien regarder, l'auteur des épigrammes avait à sa connaissance quelque commentaire de la *République* de Platon, où ne sont, effectivement, mentionnés que trois caractères éthiques généraux des harmonies: viril, lamentatif, relâché[24]. Les caractères attribués aux *échoi* n'en sont en fait que des variantes. Les caractères théoriquement reconnus à un *échos* donné coïncident avec ses caractères éthiques évidents sans contredire l'hypothèse de gratuité des *éthè* (livresques) attribués à la plupart des autres; au contraire, ils laissent supposer que l'éthos réel de leurs diverses formes était fortement ressenti au XIVe siècle. Il convient assurément de reconnaître que l'auteur des textes avait une notion précise de la pratique musicale de son temps.

(iii) Le problème ontologique soulevé par ces textes a déjà été évoqué. Le voici posé en termes plus précis. L'auteur des épigrammes – on l'a vu – s'est, selon toute probabilité, inspiré de la *République* de Platon. Toutefois, loin de voir les harmonies sous la même optique, il

---

23. Cette «échelle» présente certaines analogies avec celle du 3e dont le *barys* est censé tenir lieu de plagal. On serait tenté de supposer que c'est à partir de ce dernier que l'autre a été appelé «viril». Cf. *supra*, et les n. 18 et 19.

24. Cf. *Rép.*, III, 398 c. Cependant, dans les *Lois*, VII, 815 a, Platon distingue, à propos de la danse, un quatrième caractère: l'*éthos* «religieux». L'auteur des épigrammes semble ignorer ce détail.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

évalue les *échoi,* qu'il hypostasie en les personnifiant, non pas en tant que modèles idéaux, mais en tant que genres, et qu'universaux d'un monde musical réel, et en tant que termes de référence. Les *échoi* acquièrent alors un statut ontologique spécial: plus que de simples structures mélodiques servant de règle au compositeur, ils deviennent des entités réelles. Dans chaque composition musicale qui s'en réclame, ils se manifestent de façon unique, tout en maintenant leur réalité transcendante. Dans cet ensemble de considérations, les divers *éthè* qui leur sont affectés acquièrent à leur tour la signification et l'importance d'attributs. Ces «universaux» présentent certes quelque particularité; mais ils ne sont nullement envisagés comme des entités simples[25], puisque, dans un cas au moins, celui du premier plagal, une nature composée leur est reconnue. De plus, il était impossible à notre auteur de nier l'existence de formes «modales» multiples, sous lesquelles la plupart des *échoi* devaient déjà être connus à son époque. Ajoutons qu'au niveau de l'«universalisation» des *échoi,* lui-même pourrait être taxé de «réaliste». Or ce n'est point cette attitude, mais l'irruption inattendue esquissée du problème des universaux dans le domaine de la réflexion sur les fondements de la musique byzantine qui compte. Pour conclure, disons que les textes signalés font preuve d'une référence constante de la pensée byzantine à la pensée classique dont la tradition fut assurée grâce aux grands commentateurs et érudits du monde médiéval hellénique.

---

25. Le qualificatif ἁπλοῦς attribué au *barys* signifie manifestement: «dépouillé». Mais ce n'est pas un mode quelconque qui pourrait être qualifié ainsi. C'est plutôt du style I en général qu'il s'agit, ce qui est tout différent.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

36.

LES FONCTIONS DE L'IMAGINAIRE CHEZ PSELLOS

Nous avons dégagé, dans un travail précédent[1], les lignes directrices d'une théorie de l'imaginaire dans la philosophie néoplatonicienne ainsi que ses attaches avec des conceptions antérieures. Nous procéderons ici à l'examen du problème de l'imaginaire dans l'œuvre de Michel Psellos[2], dernier grand penseur néoplatonicien de Byzance, dont la prise de position face aux thèses plotiniennes et proclusiennes a été tant soit peu faussée par ses lectures approfondies de Platon et d'Aristote. Il nous semble devoir discerner en l'occurrence, et sans doute de façon plus nette que chez Plotin ou chez Proclus, divers plans sur lesquels la pensée de Psellos évolue. Nous en distinguerons trois, respectivement qualifiés d'*aristotélicien,* de *platonicien* et de spécifiquement *plotinien,* encore que cette nomenclature n'ait rien d'exclusif, du fait qu'elle ne désigne que des thématiques et non des attitudes à proprement parler. Il va sans dire que chacun de ces plans n'est pas isolé, et que différents indices permettent non seulement d'établir des rapports avec la problématique particulière inhérente à chacun des deux autres, mais aussi de résoudre, par ce biais, des problèmes qui probablement seraient demeurés

---

1. Cf. Le problème de l'imaginaire chez Plotin (en grec), *Annuaire Scientifique de la Faculté de Philosophie de l'Université d'Athènes,* 1969, pp. 94-174.

2. Après Psellos, le platonisme byzantin ne tendrait-il pas à se purifier? Cf. E. MOUTSOPOULOS, Platon et la philosophie byzantine, *Annuaire de la Société des Études Byzantines,* 1970, pp. 76-84.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

insolubles. Chacun de ces plans détermine une catégorie de fonctions de l'imaginaire mises en évidence par la philosophie correspondante. Ainsi la thématique aristotélicienne aborde notamment les fonctions *noétiques* de cette faculté; la thématique platonicienne, plus particulièrement, ses fonctions *irrationnelles* tandis que la thématique plotinienne, s'attache surtout à ses fonctions *dynamiques*[3].

Il ressort d'emblée que pour chacune de ces thématiques, il s'agit aussi bien de l'imagination envisagée comme faculté de l'esprit que de la nature de l'imaginaire, et que les deux aspects de la question sont traités parallèlement par Psellos qui leur reconnaît une relation directe, plus accentuée sur le plan des fonctions *noétiques,* truffé d'importantes réminiscences aristotéliciennes relatives aux modes de liaison des facultés de l'esprit. Pour Psellos, l'imagination n'est point une faculté à part; elle se superpose aux autres facultés qu'elle relie entre elles[4]; elle atteste une plasticité indéniable, puisqu'elle épouse l'ensemble des formes de l'activité de l'âme[5], en même temps qu'une rigidité qui la rend capable d'imprimer une forme aux produits informes de l'intellect, pour les imposer à l'entendement, et *vice-versa*[6]. L'imagination serait donc une faculté synthétique[7] régissant et conditionnant le fonctionnement de la pensée, et dont l'imaginaire reflète indirectement l'unité, du moins apparente. Ce caractère synthétique résulte de ses capacités de liaison avec les diverses fonctions cognitives et non de sa seule capacité à saisir le général. Elle connaît néanmoins le particulier[8], semblable en cela à l'entendement et à la sensation[9] dont elle diffère dans la mesure où

---

3. Sur le sens de ce terme, cf. *Le problème de l'imaginaire...,* chap. III.

4. Cf. *De omnifaria doctrina,* Migne, P.G., t. 122. nº XXXIX, p. 713 (éd. Westerinck, Nº 56, p. 40: ἡ δὲ φανταστικὴ δύναμις πρὸς πάσας τὰς δυνάμεις τῆς ψυχῆς παραπέφυκε.

5. Cf. *ibid.*: καὶ οἷον ἐκμάττεται ταύτην.

6. Cf. *ibid.*: Ἀποτυπουμένη γὰρ τὰς νοερὰς δυνάμεις τῇ διανοίᾳ ταύτας ἐπισφραγίζεται, καὶ αὖθις ἀποματτομένη τὰ διανοήματα τῷ νῷ ταῦτα ἐγκαθίσταται. Cf. *infra* et la n. 11.

7. Cf. *Le problème de l'imaginaire...,* p. 111 et les n. 1-5.

8. Cf. *Celebres opiniones de anima,* Migne, t. 122, p. 1033: μερικόν τι γινώσκει ἑκατέρα δὲ αὐτῶν (sensation et imagination) περὶ μερικῶν ἀποτείνεται... τόδε γὰρ τὸ λευκὸν οὐ μὴν πᾶν λευκόν.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

elle recourt à des procédés cognitifs dont dépend l'opinion, elle-même connaissance à partir du sensible[10].

La distinction entre intellect (νοῦς) et entendement (διάνοια)[11] acquiert une importance capitale en raison des possibilités cognitives qui leur sont respectivement attribuées. L'entendement est donc limité quant à ses capacités de conception[12], alors que l'intellect, lui, atteint les espèces et les formes de tous les êtres[13] qu'il tient de ses sources célestes[14], mais ne peut se les représenter pour autant sans recourir à l'imagination[15]. Il remplit ainsi, dans l'exercice de ses activités, des

---

9. Cf. *ibid.*, p. 1033: οὐδὲ ἡ διάνοια αἰσθητὸν ἀποδείκνυσιν, ἀλλ' οὐδ' ἡ φαντασία οὐδ' ἡ αἴσθησις πολλῷ μᾶλλον.

On trouvera une tentative de justification de la hiérarchie ainsi esquissée dans une formule antithétique; cf. *ibid.*, p. 1036: καὶ ἡ μὲν φαντασία τῶν πέντε αἰσθήσεων δέχεται τοὺς τύπους· ἑκάστη δὲ τῶν αἰσθήσεων μόνον τὸ ἴδιον αἰσθητὸν γινώσκει.

10. Cf. *ibid.*, p. 1033: ... ἡ δόξα τὸ καθόλου τῶν αἰσθητῶν ἐπιγινώσκει ... Sur ce point, la conception de Psellos diverge de celle d'Aristote qui n'hésite pas à concevoir une relation causale entre opinion et imagination (cf. *De anima,* Γ3, 428 a 17); cf. M. RÉGIS, *L'opinion selon Aristote,* Paris-Ottawa, 1935 (Public. de l'Inst. d'Études Médiévales d'Ottawa), pp. 147 et suiv. H. SIEBECK, *Aristoteles,* Stuttgart, Frommans, 1899, pp. 78-79, et *Le problème de l'imaginaire...,* p. 110 et les n. 4-5. Cf. *Cel. opin. de an.,* p. 1068: Πρὸς τούτοις λέγει (*sc.* PLATON; cf. *Théét.* 152 c; 152 e) δόξης καὶ φαντασίας διαφοράς· ὅτι φαντασθῆναι μὲν ὅτε καὶ θέλομεν δυνάμεθα... δοξάσαι δὲ ἃ θέλομεν οὐ πάντως δυνάμεθα... ὥστε ἡ μὲν φαντασία ἐφ' ἡμῖν, ἡ δὲ δόξα οὐκ ἐφ' ἡμῖν (cf. ÉPICTÈTE, *Entretiens,* I, 1, 5). À vrai dire, il y aurait deux sortes d'imaginations: l'imagination involontaire (rêves; cf. *infra* et la n. 68), et l'imagination volontaire que Psellos finalement conteste); cf. *ibid.*, 1068: εἰ δὲ δεῖ τἀληθῆ εἰπεῖν, οὐδὲ φαντασία ἐφ' ἡμῖν ἐστίν· ἡ γὰρ ἐν τῷ καθεύδειν γινομένη οὐκ ἐφ' ἡμῖν (cf. *ibid.*, 1037). Οὐ γὰρ ἃ θέλομεν ἐν τοῖς ὕπνοις φανταζόμεθα· καὶ τί λέγω ἐν τῷ καθεύδειν; ἀλλ' οὔτε ... ἐν τῷ ἐγρηγορέναι. Ὅτε γὰρ τὰ ὄντα ὡς ὄντα φανταζόμεθα, οὐ δυνάμεθα ὡς μὴ ἔχουσι φαντάζεσθαι αὐτά. Ce qui est certain, c'est que notre imagination n'est pas complètement libre; elle serait limitée par la sensation qui lui procure ses éléments. Cf. *infra* et la n. 20.

11. Cf. *supra* et la n. 6.

12. Cf. *supra* et la n. 9.

13. Cf. *Allégorie au Sphinx* (éd. Boissonade), p. 360: ὁ νοῦς πάντων ἔχει τὰ εἴδη τῶν ὄντων.

14. Cf. *ibid.*: ἄνωθεν δεχόμενος τὰς πηγάς.

15. Cf. *ibid.*: ἄμφω δὲ ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου μιγνύμενα καὶ θάτερον θατέρῳ ἀνεμπιπλάμενα, ὁ μὲν νοῦς φαντασιοῦται, ἡ δὲ φαντασία νενόωται. Cf. ARIST., *De anima,* Γ7, 431 a 16 et b 13, où il est question de l'impossibilité de l'âme de penser sans images; cf. *infra* et la n. 24.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

fonctions de cette dernière qui, en revanche, l'assiste à sa manière[16]. L'âme applique à l'intelligible, par l'intermédiaire de l'imagination, des formes empruntées à son expérience du sensible[17]. Sur ce point Psellos s'inspire non seulement d'Aristote, mais encore de Platon[18], et de Plotin[19], ce qui ne signifie pas que l'imagination est une faculté entièrement orientée vers l'extérieur, à l'instar des sens; tout au contraire, son orientation est également interne[20].

---

16. Cf. *Allégorie,* p. 360: διὰ τοῦτο καὶ ἐνεργοῦντες οἱ ἄνθρωποι οὐκ ἀφάνταστον τὴν νόησιν ἔχομεν, καὶ φαντασιούμενοι τῆς νοερᾶς ἐνεργείας οὐκ ἐστερήμεθα.

17. Cf. *Cel. opin. de an.,* p. 1032: ἐπειδὴ γὰρ σύντροφος καὶ σύμφυλος τοῖς αἰσθητοῖς ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα, ...νομίζει κἀκεῖνα (sc. les choses intelligibles) σώματα καὶ μεγέθη ἔχειν καὶ ὅσα ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν, κἀκεῖ φαντάζεται. Cf. *ibid.,* p. 1036: Ἡ δὲ φαντασία παρὰ τῆς αἰσθήσεως λαβοῦσα τῶν αἰσθητῶν τοὺς τύπους ἐν ἑαυτῇ τούτους ἀναπλάττει. Ὅθεν καὶ παθητικὸν αὐτὴν νοῦν καλεῖ Ἀριστοτέλης (*De anima,* Γ5, 430 a 24); cf. E. BARBOTIN, Introduction (p. 95) à O. HAMELIN, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs,* Paris, Vrin, 1953; A. E. CHAIGNET, *Essai sur la psychologie d'Aristote,* Paris, Hachette, 1884, p. 445. Cf. aussi *Le problème de l'imaginaire...,* p. 107 et la n. 7: νοῦν μὲν, ὡς ἔνδον ἔχουσαν τὸ γνωστόν, καὶ ἁπλῇ προσβολῇ, ὥσπερ ἐκεῖνος, ἐπιβάλλουσαν· παθητικὸν δὲ διότι μετὰ τύπον (*emend.*: τύπου) καὶ οὐκ ἀσχηματίστως. Ἐκλήθη δὲ φαντασία, οἱονεὶ φαντασία τις οὖσα· φαντασία γάρ ἐστιν ἡ τῶν φανθέντων στάσις (cf. *de omnifaria doctrina,* nº XC, nº 124, Westerinck, p. 66: περὶ τῶν φαινομένων ἐν τῷ οὐρανῷ διαφόρων οὐρανίων φασμάτων). Ἴστησι γὰρ ἐν αὐτῇ τὰ ἔξω φανέντα.

18. Cf. *ibid.,* 1032: ὡς καὶ ὁ Πλάτων ἐν τῷ Φαίδωνι (cf. *Phédon,* 66 d) λέγει, ὅτι τοῦτ' ἐστὶ τὸ χαλεπώτατον τῶν ἐν ἡμῖν, ὅτι ὅταν... θελήσωμεν τῇ θεωρίᾳ τῶν θείων σχολάσαι, καὶ παρεμπίπτουσα ἡ φαντασία, θόρυβον ἡμῖν κινεῖ, ὑπονοεῖν διδοῦσα ὅτι σῶμά ἐστι τὸ θεῖον καὶ μέγεθος ἔχει καὶ σχῆμα.

19. Cf. *ibid.*: ὅθεν καὶ ὁ Πλωτῖνος (cf. *Enn.,* I, 3, 3, 5) ἀγέσθωσαν, ...φησί, διὰ τῶν μαθημάτων πρὸς συνεθισμὸν τῆς ἀσωμάτου φύσεως. Εἰ δέ ποτε ἡ διάνοια συλλογίζεται καὶ περὶ τῶ αἰσθητῶν συλλογίζεται συμπλακεῖσα τῇ φαντασίᾳ. Pour Plotin, cette faiblesse s'étend jusqu'à la nature même de l'entendement. Pour Platon, les choses intelligibles n'ont point de forme, sauf celle qui leur est appliquée par analogie aux choses sensibles. Pour Plotin, au contraire, à tout ce qui est intelligible l'imagination peut imposer une forme, mais d'elle-même sans recours au monde des sens (cf. *Le problème de l'imaginaire...,* pp. 150 et suiv.).

20. Cf. *ibid.,* p. 1032: φαντασία καὶ αἴσθησις διαφέρουσαι ἀλλήλων ὅτι ἡ μὲν αἴσθησις πρὸς τὰ ἐκτὸς ἀποτείνεται· ἡ δὲ φαντασία ἔνδον ἔχει τὴν γνῶσιν. Cf. *ibid.,* 1036: διαφέρουσιν δὲ ὅτι ἡ μὲν (la sensation) τὸ ἔξω, ἡ δὲ τὸ ἐντὸς οἶδε. Cf. *ibid.,* τοὺς τύπους ἐν ἑαυτῇ... ἀναπλάττει (l'imagination); cf. *supra* et la n. 17.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Psellos établit le modèle selon lequel fonctionne le «mécanisme» d'interaction des facultés cognitives. S'il se recommande de Platon, c'est qu'en réalité il se réfère à l'enseignement d'Aristote. L'entendement est alors comparé à l'imagination forme de «médiété» fonctionnelle au niveau de l'intellection[21]. Le «mécanisme» cognitif, irréversible, relie les trois facultés dans l'ordre suivant: sensation, imagination, entendement. L'imagination puise dans la sensation la plus grande partie de son contenu[22] avant d'alimenter à son tour l'entendement[23], incapable de fonctionner sans les données formelles qu'elle lui fournit[24]. Ce «mécanisme» n'a, d'ailleurs, de «mécanisme» que l'apparence, car la plasticité de l'imaginaire, grâce à la consistance incorporelle, donc unitaire, de l'imagination[25], fait que les formes imaginatives laissent intactes, sans les détruire, les formes[26] corporelles qui les ont précédées[27]. La quasi-rationalité que l'on prête à l'imagination est donc, et malgré certaines divergences secondaires, presque entièrement empruntée à Aristote, et vise à donner de cette faculté une explication purement aristotélicienne.

Quant à l'*irrationalité* de l'imagination, elle est déjà citée par Platon[28]. En comparant l'intellect à l'imagination[29] Psellos fait allusion à la lutte que l'âme et le corps sont censés se livrer réciproquement[30].

---

21. Cf. *Cel. opin. de an.*, p. 1068: διαφέρειν φαντασίαν αἰσθήσεως καὶ διανοίας καθὸ ἡ μὲν μέση τούτων ἐστί, τὰ δὲ παρ' ἑκάτερα.

22. Cf. *ibid.*: ἄρχεται μὲν γὰρ φαντασία ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως· ἀρχὰς γὰρ ἡ αἴσθησις δίδωσι τῇ φαντασίᾳ.

23. Cf. *ibid.*: ἐκείνη δὲ τῇ διανοίᾳ ἀρχὰς δίδωσι.

24. Cf. *ibid.*: ἄνευ γὰρ φαντασίας οὐ δύναται ἡ διάνοια ἐνεργῆσαι (cf. ARIST. *De anima*, Γ7, 431 a 16; 431 b - 13; cf. *supra* et la n. 15).

25. Cf. *ibid.*, p. 1044: ὅτι ... καὶ ἡ φαντασία ἀσώματος καὶ ἀμερής.

26. Cf. *ibid.*: ὅπερ εἴ γε ἦν σῶμα συνέβαινεν ἄν, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ κηροῦ. L'exemple de la cire a été fréquemment utilisé, depuis l'antiquité jusqu'à Descartes, et au delà.

27. Cf. *ibid.*: οἱ ἐπιγενόμενοι τύποι (formes, impressions) οὐκ ἀφανίζουσι τοὺς προϋπάρχοντας.

28. Cf. *Le problème de l'imaginaire...*, pp. 95-102, où nous mentionnons *in extenso* la bibliographie relative; cf. *ibid.*, notamment pp. 100-102.

29. Cf. *supra*, et les n. 14-16.

30. Cf. *Allégorie* (éd. Boissonade, p. 360): ταῦτα δὲ γίνεται ὁπόταν μάχῃ ἐν ἡμῖν εἴη σώματος καὶ πνεύματος.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Tant que dure cette lutte, ces deux facultés s'enchevêtrent; puis corps et âme se séparent, et cette séparation est consommée par une sorte de purification de l'imagination et de l'intellect[31]. Dès lors, l'homme devient un être totalement «intellectif» ou totalement «imaginatif»[32]; dans le premier cas, l'imaginaire participe de l'intellect auquel il s'assimile; dans le deuxième, il inonde l'intellect qu'il attire vers des bassesses[33]. Psellos fait alors intervenir des éléments vaguement stoïciens, mais aussi des vues d'origine chrétienne, notamment des idées propagées par un certain courant ascétique.

Associé aux facultés sensitives, l'imagination forme la partie irrationnelle de l'âme[35] qui reflète, malgré son unité[36], la substance composée de l'être humain[37] dont une partie est rationnelle[38], de provenance divine[39], l'autre irrationnelle et bestiale[40]. Les fonctions rationnelles de l'âme: l'intellect, expression par excellence de son unité[41], l'entendement, manifesté à travers l'opinion vraie[42], et l'intelligence[43], sont enrichies par l'imagination et par la sensation qui, elles, s'attachent aux données corporelles[44]. La mission du philosophe est de mépriser ces deux dernières facultés et d'affirmer la nature divine de son esprit, s'il veut éviter de glisser vers la bestialité[45]. Dominée par

---

31. Cf. *ibid.*
32. Cf. *ibid.*: φαντασιακοί..., νοεροί.
33. Cf. *ibid.*: ἡ φαντασία νοῦ μετέχουσα, ἢ νοῦς ἐπισυρόμενος τοῖς κάτω γένεσιν.
34. Cf. *Le problème de l'imaginaire...*, p. 125, n. 2.
35. Cf. *De omn. doctr.*, nº LXIX, pp. 730-732.
36. Cf. *Allégorie*, p. 356: τὸ μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ἕν.
37. Cf. *ibid.*: πολυμερὲς γὰρ χρῆμα ἡ οὐσία ἡμῶν.
38. Cf. *ibid.*: τῇ λογικῇ δυνάμει συναπτόμεθα.
39. Cf. *ibid.*: λογικὰ πάντα καὶ θεῖα (cf. *supra* et la n. 14).
40. Cf. *ibid.*: ἄλογα καὶ κτηνώδη; cf. *ibid.*: τῆς ἀλόγου μετέχομεν φύσεως.
41. Cf. *ibid.*: ὁ μετ' ἐκείνου (*sc.* ἓν) νοῦς.
42. Cf. *ibid.*: ἀληθὴς δόξα (cf. P. KUCHARSKI, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris, P.U.F., 1949, pp. 14 et 114; cf. *Le problème de l'imaginaire...*, p. 99: ἓν) νοῦς.
43. Cf. *ibid.*: τὸ τῆς διανοίας συμπέρασμα.
44. Cf. *ibid.*: σώματος δεῖται πρὸς ὑπόστασιν. Cf. *ibid.*: πρὸς τὰ ἐκτὸς νενευκότα. Cf. *supra* et la n. 20.
45. Cf. *ibid.*

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

l'imaginaire, l'âme irrationnelle est perméable tout spécialement aux esprits démoniaques qui, privés de raison[46] et mûs par leur propre imagination impérative[47], la penètre pour s'attaquer précisément aux forces imaginatives[48]. Ils y provoquent le trouble[49] en suscitant des images et des souvenirs[50], au point d'affecter l'âme tout entière[51] qui en est possédée et comme «paralysée» dès lors que même l'imagination (qui sert pourtant de «passage» à ces esprits malfaisants) se voit privée de toute activité propre[52].

Cette constatation implique que, par sa forme négative, l'imagination se rattache, d'une certaine façon, à une activité inhérente à l'âme; elle sert de transition pour aborder un troisième plan de considérations sur les fonctions imaginatives envisagées comme *dynamiques.* Sur ce plan, où la notion d'imaginaire semble recouvrir de façon plus décisive celle d'imagination, l'influence de Plotin sur Psellos est évidente. Une énergie imaginative agit, à partir de la conscience, sur le corps entier, en sens inverse de celui signalé auparavant[53]. De nature dynamique, l'imaginaire impose ses propres structures[54]. Pour se sentir plus libre dans ses

---

46. *Timothée ou de l'action des Démons* (éd. Boissonade), p. 21: ἀλόγιστον δὲ ὂν καὶ πάσης νοερᾶς θεωρίας ἀπολειπόμενον.

47. Cf. *ibid.*: ἀλόγῳ διοικούμενον φαντασίᾳ.

48. Cf. *ibid.*, p. 18: τῷ γὰρ ἐν ἡμῖν φανταστικῷ συνεγγίζοντες πνεύματι, πνεύματα καὶ αὐτοὶ ὄντες.

49. Cf. *ibid.*: τοὺς τῶν παθῶν καὶ τῶν ἡδονῶν ἐνηχοῦσι λόγους. Cf. *ibid.*, p. 19: πολλὰ ἡμῖν παρέχουσι πράγματα, βουλὰς ὑποτιθέντες, μορφὰς ὑποδεικνύντες, ἀνακινοῦντες μνήμας ἡδονῶν, εἴδωλα παθῶν.

50. Cf. *ibid.*: οὐ κατάρχοντες..., ἀλλ' ὑπόμνησιν ἄγοντες.

51. Cf. *ibid.*, p. 21: ὅτῳ ἂν εἰσπέσῃ λαθὸν πᾶσαν δύναμιν ψυχικὴν ἀμβλύνει καὶ ἀμαυροῖ.

52. Cf. *ibid.*, p. 22: μανίας καὶ κατοχὰς ἐν οἷς ὁ μὲν ἄλους οὐδὲν ἐστιν οἷός τ' ἐνεργεῖν οὔτε κατὰ νοῦν καὶ λόγον οὔτε κατὰ φαντασίαν καὶ αἴσθησιν, ἕτερον δὲ ἐπὶ τὸ κινοῦν καὶ ἄγον. Sur certaines considérations platoniciennes analogues, cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon,* 2e éd., Paris, P.U.F., 1989, pp. 102 et suiv. cf. *Ce que les Grecs pensent des démons* (éd. Boissonade), p. 40.

53. Cf. *supra* et les nn. 17 et 20. Cf. cependant *supra* et les nn. 32 et 33.

54. Cf. *Le problème de l'imaginaire...*, pp. 151 et suiv. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'imagination formative (en grec), *Annales d'Esthétique,* 2, 1963, pp. 64-77. Ces structures sont, pour Psellos, de simples formes corporelles (ἁπλᾶ... σώματα); elles ne sauraient exister d'elles-mêmes si elles étaient composées (συνθέτων... πάθη); cf. *Timothée,* p. 27.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

appréciations, Psellos transpose le problème au niveau du démoniaque. Ce qu'il aurait admis timidement chez l'homme, il le généralise à propos de ces «esprits» dont il admet l'existence. Chez eux, l'imaginaire se manifesterait en tant que forme créée[55] par leurs corps[56] pour pénétrer plus facilement la conscience humaine désireuse de plaisirs[57]. Souples et flexibles tels des nuages, les corps des dénoms revêtent toute sorte de forme[58], se condensent et s'étirent à volonté[59], jusqu'à modifier leur couleur[60] grâce à leur *activité imaginative*[61] dont la nôtre n'est qu'un faible reflet, et qui cependant procure à notre visage pâleur ou rougeur selon notre état d'âme[62]. La variété de ces formes dépend de la force de l'imagination, qui croît à mesure que s'élargit le champ de la conscience[63]. En tant qu'images[64], les formes imaginaires s'imposent pour exercer une activité[65] qui domine la vie imaginative[66]. Les rêves mêmes dépendent, en

---

55. Cf. *ibid.*, p. 27: πρὸς οἷον ἂν βούλοιντο τῶν σωμάτων μεταγομένων. Cf. *ibid.*, p. 29: μὴ πάντας δυνάμεως καὶ βουλήσεως τῆς αὐτῆς μετέχειν.

56. Cf. *ibid.*, p. 19: τὰ δαιμόνια σώματα παρὰ τῆς ἐν αὐτοῖς φανταστικῆς οὐσίας δεχόμενα καὶ σχήματα καὶ χρώματα καί... μορφάς.

57. Cf. *supra*, et la n. 49.

58. Cf. *Timothée*, p. 27: εὐάγωγα καὶ εὐκαμπῆ, πρὸς πάντα σχηματισμόν... εὐφυᾶ, καθάπερ... καὶ τὰς νεφέλας. Cf. *ibid.*, p. 28: ὡς... εὔτικτον, εἰς εἴδη σχημάτων, μετατυπούμενον. Cf. *ibid.*: πάσας τὰς μορφὰς ἀμείβων, οὐδεμίαν... ἔμμονον ἔχει. Cf. *ibid.*, p. 30: δύνανται... μορφὰς ἐξαλλάττειν πλείους, πλὴν αἷς ποτὲ χαίρουσι ταύταις... ἐμμένουσι.

59. Cf. *ibid.*, p. 27 (cf. *supra* et la n. 55).

60. Cf. *ibid.*, p. 27: ὑπαλλάττεται... χρῶμα πολυειδῶς.

61. Cf. *ibid.*, p. 28: παρὰ τῆς ἐν αὐτῷ φανταστικῆς ἐνεργείας. Cf. *ibid.*: ἔνδοθεν... πρὸς τὰ σφέτερα σώματα διαπέμπουσι τὰ χρωμάτων εἴδη. Cf. *De omnif. doctr.*, nº LXXXV, p. 740 (nº 116 Westerinck, p. 63): φανταστικῆς δυνάμεως.

62. Cf. *Timothée*, p. 28: φοβηθέντων ὦχρος... αἰδεσθέντων... ἐρύθημα τῆς ψυχῆς.

63. Cf. *ibid.*, p. 29-30.

64. Il s'agit d'imposer une forme à l'informe. Cf. *De omnif. d.*, nº CXVII, p. 760: ἄπειρον ἐν ἀπείρῳ τόπῳ ἐμφανταζόμενον. Cf. *Le problème de l'imaginaire...*, p. 97 et les nn. 1 et suiv.; pp. 15 et suiv.

65. Cf. *Timothée*, p. 26: φάσμα σκιοειδές; *ibid.*, p. 30: ἐνσκῆπτον δαιμόνιον ὁρᾶται; *De omnif. d.*, nº LXXXIV, p. 740 (nº 114 Westerinck, p. 62): φαντασίας λαβούσης; *Ce que les Grecs pensent des démons*, P.G., t. 122, p. 880 (éd. Boissonade, p. 40): εἴδωλα; *ibid.*: εἰδωλικὰ φαντάσματα.

66. Cf. *Allégorie*, p. 359: φαντασιώδης ζωή.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

partie, de l'imagination[67]. Enfin, tout cet ensemble de forces formatrices qui opèrent dans le champ de la conscience[68] peut se reproduire par enchantement[69].

À la suite de cette analyse il apparaît que les trois courants philosophiques dont Psellos s'inspire principalement: aristotélisme, platonisme et néoplatonisme, lui suggèrent des interprétations diverses dont chacune implique un complexe de fonctions imaginatives conforme au climat qui lui est propre; que, malgré la variété de son inspiration, Psellos demeure en quelque sorte dans la lignée du néoplatonisme plus spécifiquement plotinien vu sous les aspects du dynamisme de l'imaginaire; et que la synthèse qu'il tente d'accomplir dans ce domaine présente une remarquable unité. L'imaginaire procéderait, d'après Psellos, d'une force formatrice de caractère à la fois noétique et irrationnel. Il dominerait l'activité de la conscience dont il relie le dynamisme interne à l'existence de l'univers et serait, par certains biais, un obstacle à la connaissance pure, alors que, par d'autres, il enrichirait l'ensemble des vécus.

---

67. *De omnif. d.*, nº LXXV, p. 740 (nº 116 Westerinck, p. 63): φανταζούσης... τοὺς ἡμερινοὺς ἔρωτας ἢ ἄλλο τι πάθος ψυχῆς. Cf. *supra* et la n. 49.

68. Elle-même est, de par sa propre structure, disposée à les recevoir. Cf. *Le problème de l'imaginaire...*, p. 169.

69. Cf. *Ce que les Grecs pensent des démons* (éd. Boissonade), p. 40: γοητεία τέχνη... φαντασιοσκοποῦσα τοῖς ἐπόπταις... τοῖς θεωροῖς... ἄσματι καὶ ἐπάσμασιν. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Quelques réflexions sur la «participation» musicale chez Plotin, *Philosophia*, 1, 1971, pp. 379-389. L'enchantement associerait l'imagination à la supercherie. Cf. *Timothée*, p. 35: ἀπάτη τε καὶ φαντασία. Sur l'imagination et l'opinion, cf. *supra* et la n. 10.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

37.
L'HELLÉNISATION DU THOMISME AU XIVe SIÈCLE

L'année 1260 marqua la chute de l'empire latin de Constantinople instauré en 1204. La conquête de l'espace hellénique par les Francs y avait certes laissé des traces[1]. Les deux confessions chrétiennes qui s'étaient plus ou moins ignorées depuis 1054, commencèrent alors de se confronter. Des influences culturelles aboutirent à la renaissance italienne, mais aussi à un durcissement des positions ecclésiastiques. En revanche, des idées religieuses d'Occident pénétrèrent en Orient. Des deux grands courants du XIIIe siècle, l'averrhoïsme n'exerça aucune influence notoire sur les consciences, à l'encontre du christianisme aristotélisant qu'était le thomisme, et ce pour deux raisons: (a) le thomisme, plus ou moins combattu par l'église d'Occident, se vit définitivement reconnaître par elle aux dépens de l'augustinisme qui rappelait trop les thèses latines classiques; (b) dans le thomisme, si imbu d'aristotélisme, l'hellénisme reconnaissait sa présence pérenne en Occident. Un nouveau rationalisme religieux faisait ressortir l'échec de l'augustinisme dont la thèse principale attestait que la chute de l'homme n'avait entraîné que sa tendance vers le mal, gardant intacte sa possibilité de connaître la vérité divine[2].

1. Cf. *Atti del Congresso Internazionale S. Tommaso* (1974), t. 2, Napoli, Ed. Domenicane Italiane, 1976, pp. 324-328; *Annuaire Scientifique de la Faculté de Philosophie de l'Université d'Athènes,* 24, 1975, pp. 131-136.

2. Cf. *Summa contra Gentiles,* III, 51: «Possibile sit substantiam dei videri per intellecum». Cf. trad. D. Cydonès (cod. Vat. 613, f. 245): δυνατὸν εἶναι διὰ νοῦ τὴν θείαν οὐσίαν ὁρᾶσθαι.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Ce rationalisme théologique, conforme à l'aristotélisme médiéval familier aux érudits grecs, mettait au service du nouvel esprit l'étude de l'œuvre entière du Stagirite et non plus ses seules *Catégories* ou le *Traité de l'interpétation,* tout en permettant de faire front, avec des armes récemment forgées, aux divers mysticismes religieux, l'hésychasme par exemple, non sans provoquer des polémiques obstinées[3]. L'important ne se limite pas à considérer des problèmes dogmatiques ou théologiques en général, mais à retracer le climat intellectuel dans lequel une hellénisation du thomisme (plus exactement, de l'aristotélisme chrétien de l'Occident) fut entreprise en Orient un siècle après la mort de Thomas d'Aquin.

N'est-il pas curieux de constater qu'à Byzance, la prédominance du platonisme, ne serait-ce que sous le manteau d'un certain néoplatonisme, est associée à des périodes de libéralisme et d'humanisme; celle de l'aristotélisme, à des périodes d'austérité philosophique et religieuse[4]? Le courant aristotélisant, en vogue en Orient, à la chute définitive de Constantinople, avec Georges Scholarios, et jusqu'au XVII[e] siècle avec Théophile Corydalée, dernier des grands commentateurs d'Aristote, ne fut pas sans subir l'influence positive de l'activité des théologiens qui voulurent affronter des courants antirationalistes avec les armes que le thomisme leur procurait grâce à un aristotélisme renouvelé. Le thomisme fut, pour sa part, avantagé par cet esprit de lutte contre certains excès du mysticisme[5].

Le point de rencontre des deux théologies, situé entre le Concile de Lyon en 1274 et celui de Florence en 1439, créa en Orient deux tendances opposées: l'une favorable, l'autre hostile au thomisme. Une première tentative de dialogue eut alors lieu entre les deux Églises

---

3. Cf. J. CARMIRIS, Influences externes sur la théologie orthodoxe (en grec), *Ecclesia,* t. 16, 1938, pp. 137 et suiv.

4. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Platon et la philosophie byzantine, *Annuaire de la Société d'Études Byzantines,* 1969-70, pp. 76-84.

5. Cf. S. PAPADOPOULOS, *Traductions grecques des œuvres de saint Thomas. Partisans et ennemis du thomisme à Byzance* (en grec), Athènes, 1967, p. 17. IDEM, Thomas in Byzanz, Thomas-Rezeption und Thomas - Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1453, *Theologie und Philosophie,* 49, 1974/2-3, H. Freiburg - Basel - Wien, p. 274, note 1.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

après le schisme du XIe siècle[6]. Le contact des deux traditions engendra un revouveau de la littérature antithomiste, mais aussi de l'activité visant à diffuser la nouvelle doctrine en Grèce où son véhicule aristotélicien était déjà connu[7]. Les promoteurs les plus importants de cet effort furent les frères Prochoros et Démétrius Cydonès qui se voulaient «pro-occidentaux», ce dont témoigne le concile réuni *ad hoc*, en 1368, pour condamner les thèses de Prochoros. Par contre, il est hors de doute que l'aristotélisme de Scholarios sera profondément enraciné dans la tradition orthodoxe.

La personnalité de D. Cydonès, né vers 1323 et mort probablement en 1398, présente un intérêt indéniable. Son activité politique (il fut, dès 1347, ministre de l'empereur Jean VI Cantacuzène) favorisa la diffusion de ses idées[8] qui, si elles ne furent pas extrêmement originales, formèrent pourtant le substrat de son activité de traducteur. Sa correspondance a fait l'objet de tentatives d'édition[9]: ses traductions de la *Somme contre les Gentils,* et de la *Somme théologique* demeurent néanmoins inédites. Une traduction nouvelle de la *Somme théologique* fut bien entreprise[10], mais resta inachevée. La traduction de Cydonès demeure importante du point de vue historique, non seulement parce qu'elle est presque intégrale[11], mais aussi parce qu'elle implique la volonté de son auteur de relier l'aristotélisme occidental à la tradition aristotélicienne grecque.

---

6. Cf. J. CARMIRIS, *op. cit.*

7. Cf. S. PAPADOPOULOS, *op. cit.*, p. 19.

8. Cf. A. EHRHART, dans K. KRUMBACHER, *Geschichte des byzantinischen Literatur,* 2e éd., München, 1897, notamment pp. 100; 102; 487; M. JUGIE, art. Cydonès, *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris, 1909 et suiv., t. 3, p. 2454; IDEM, D. Cydonès et la théologie à Byzance au XIVe et XVe siècle, *Echos d'Orient,* t. 7, p. 387; S. PAPADOPOULOS, *op. cit.*, pp. 78 et suiv.; B. TATAKIS, La philosophie byzantine (E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie,* 2e fasc. suppl.), Paris, P.U.F., 1949, pp. 141; 230; 266 et suiv.; 281-282.

9. Cf. R. LOERNERTZ, *D. Cydonès, Correspondance* (Studi e Testi, 186) I, Città del Vaticano, 1956; II, 1960, et déjà, G. GAMMELLI, *D. Cydonès, Correspondance,* Paris, 1930.

10. Cf. J. CARMIRIS, *Thomas d'Aquin, Somme théologique,* I (en grec), Athènes, 1935; II, 1940.

11. Certains passages de la troisième partie en font défaut.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Le texte grec de la *Somme théologique* est conservé dans une trentaine de manuscrits, tous inédits. L'historien Vasiliev le déplorait, persuadé qu'il était que l'édition de ce texte contribuerait au rapprochement des Églises[12]. Mais cette édition représentait, à elle seule, un travail de longue haleine[13]. La traduction cydonienne de la *Somme théologique* pose des problèmes importants. D'abord, le problème de datation: d'après G. Mercati, elle fut entreprise et menée à bien entre 1355 et 1357; d'après Beck, entre 1355 et 1358. Il est cependant probable qu'elle ait débuté dès 1350[14].

Le second problème relève des manuscrits dont le rassemblement en microfilms était déjà en cours d'achèvement il y a vingt ans. La collation des manuscrits ne révéla pas de différences substantielles. Or, il va de soi qu'une édition critique ne saurait en négliger un seul. Pour des raisons d'ordre pratique, le travail débuta par la *Secunda secundae* dont les manuscrits les plus essentiels disponibles sont les suivants: Vaticanus gr. 612 (XIVe s.), chap. 1-122; Vaticanus gr. 611 (XIVe s.), chap. 123-189; Parisinus gr. 1235 (XVe s.); Parisinus gr. 1237 (XVe s.); Bodleianus Roe gr. 21 (XVe s.). Nous ne croyons pas nécessaire de donner ici de plus amples détails à ce sujet.

Enfin, pour ce qui est des sources grecques de Cydonès, il est incontestable qu'elles étaient très nombreuses. Les références aux textes patristiques sont traduites d'après l'original, preuve déjà de son érudition. Quant aux références aux textes d'Aristote, sa tâche fut de traduire en grec le texte latin: tâche qui, loin de se révéler ingrate, nous ouvre de nouvelles perspectives pour l'interprétation tant du thomisme que de l'aristotélisme.

---

12. A. VASILIEV, *Histoire de l'empire byzantin* (324-1453), 1971, t. 5, pp. 124-125.

13. Cf. *Bulletin de la Philosophie Médiévale,* t. 14, Louvain, 1972, pp. 51; 59; 158. L'édition de la *Somme théologique* a été confiée à une équipe de chercheurs. Toutefois, cette édition est entreprise, sous notre direction, dans le cadre du *Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum,* intégré dans les activités de la Fondation de Recherche et d'Éditions de Philosophie Néohellénique. Le *Corpus* en question groupe d'ailleurs des textes du XIVe au XIXe siècle.

14. Cf. J. CARMIRIS, *Thomas d'Aquin, Somme théologique,* I, p. 31; S. PAPADOPOULOS, *op. cit.,* pp. 50-51.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Si dans un même passage il y a citation et référence, Cydonès s'efforce en général d'être fidèle à la fois à Aristote et à Thomas, sans toujours y parvenir: il suit de près le texte latin tout en se rapportant à Aristote quand il est cité textuellement. Le problème se complique quand Cydonès doit rendre en grec les termes «compréhensifs» dans lesquels Thomas condense, par allusion, des pensées exprimées analytiquement chez Aristote. C'est évidemment le texte latin qui, dans ce cas encore, sert de base à la traduction de Cydonès qui s'ingénie à choisir le mot-clé pour rendre ici une expression; là, une phrase entière. Trois exemples précis suffiront à illustrer ces remarques et la profondeur de l'intuition philosophique et philologique de Thomas: malgré une mauvaise traduction d'Aristote, il parvient à avancer des conjectures correctes pour l'interprétation de l'aristotélisme[15].

Premier exemple[16]. ARISTOTE: Τὸ γὰρ τῆς ἀρετῆς ἆθλον καὶ τέλος ἄριστον εἶναι φαίνεται καὶ θεῖόν τι καὶ μακάριον. THOMAS: «Praeterera, quidquid diminuit rationem virtutis diminuit rationem meriti: quia «felicitas virtutis est praemium». CYDONÈS: Ἔτι ὃ τὸν λόγον τῆς ἀρετῆς, ἐλαττοῖ, καὶ τὸν τοῦ μισθοῦ λόγον ὁμοίως ἐλαττοῖ· ἡ γὰρ εὐδαιμονία ἆθλόν ἐστιν ἀρετῆς. Cydonès recourt ici aux termes ἀρετὴ et ἆθλον mais omet, avec Thomas, le terme τέλος, ce qui altère tant soi peu le jugement d'Aristote qui ne pense nullement de façon exclusive à l'idée de récompense; de plus, tout comme son modèle latin, Cydonès néglige le terme φαίνεται et condense les termes ἄριστον, θεῖον et μακάριον dans le terme très aristotélicien d'εὐδαιμονία[17]. La phrase initiale du contexte rend compte des raisons pour lesquelles la pensée d'Aristote est altérée.

---

15. Cf. A. JANNONE, Sull'interpretazione d'un passo di Aristotele (*Polit.*, II, 1, 1261 a 27), *Giornale Italiano di Filologia*, 6, 2, 1953, pp. 149-151, notamment p. 151.

16. Cf. *Éthique à Nicomaque*, A9, 1099 b, 16-18 (cf. trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959: «car ce qui constitue la récompense et la fin même de la vertu est de toute évidence un bien suprême, une chose divine et pleine de félicité»); Somme théol., II, II, I, 16 (*Deutsche Thomas-Ausgabe*, Alb.-Magnus Akad., Walb. am Koln, 1950, Heidelberg-Salzburg, t. 15, p. 83; cod. Vatic. gr. 612, f. 16 r).

17. Cf. *Éth. à Nicom.*, A 2, 1095 a 18; 1095 b 15; 4, 1097 a 34; 5, 1097 b 15-16; 11, 1100 b 2.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Deuxième exemple[18]. ARISTOTE: Ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής, καὶ οὐ κατά τινος. THOMAS: «objectum enim intellectus est quod quid est». CYDONÈS: ἀντικείμενον γὰρ τοῦ νοῦ ἐστὶν τὸ τί ἦν εἶναι. Cydonès, avec Thomas, ne traduit qu'une partie du premier membre de la phrase d'Aristote, mais tient compte de son deuxième membre, quand il écrit non τὸ τί ἐστι, mais τὸ τί ἦν εἶναι. En traduisant fidèlement le texte latin, il rend ingénieusement l'expression ὁ ... ἀληθὴς par ἀντικείμενον.

Troisième exemple[19]. ARISTOTE: Ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον νοῦς καὶ ὄρεξις, νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός, διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. THOMAS: «sicut etiam intellectus speculativus extensione fit practicus». CYDONÈS: ὥσπερ καὶ ὁ θεωρητικὸς νοῦς ἐκτάσει τινὶ γίνεται πρακτικός. Cydonès admet la possibilité de passage de l'intellect spéculatif à l'intellect pratique; or Aristote fait seulement état de leur différence: selon lui, seul l'intellect pratique vise à une fin. Chez Cydonès, qui suit Thomas, les termes κινητικὰ κατὰ τόπον et τέλει sont rendus par ἔκτασις, notion désignant non pas une étendue statique, mais une extension dynamique.

On pourrait multiplier les exemples. Ce qui d'ores et déjà ressort des cas envisagés, est qu'une double attirance de la pensée occidentale et de la pensée antique s'exerce sur Cydonès. Par ses initiatives, il s'avère plus qu'un simple traducteur: un véritable commentateur.

Pour conclure, nous constatons que le nombre des manuscrits du texte de Cydonès souligne à quel point sa traduction était répandue et à quel point elle favorisa l'aristotélisme au cours de la dernière période de la pensée byzantine; mais aussi que sa publication intégrale permettra

---

18. Cf. *De anima,* Γ6, 430 b 27-29: «toute pensée n'est pas telle, mais est vraie celle qui se réfère à la quiddité en tant que quiddité, et qui n'affirme rien de rien»; *Somme théol.,* II, II, 8, I, t. 15, p. 154; cod. Vatic. gr. 612, f. 31 r.

19. Cf. *De anima,* Γ10, 433 a 13-15: «c'est pourquoi l'intellect et le désir peuvent tous les deux, produire le mouvement par rapport au lieu, mais l'intellect qui raisonne en vertu de quelque chose est aussi pratique; et il diffère de l'intellect contemplatif quant à la fin; *Somme théol.,* II, II, 4, 2, t. 15, p. 102; cod. Vatic. gr. 612, f. 20 v.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

d'établir une nouvelle histoire de la filiation des idées, notamment dans le domaine de l'aristotélisme, à la fin du Moyen âge; et enfin, dans le prolongement de l'intérêt purement scientifique que ce texte présente, ne devrait-on pas s'attendre à ce que son édition contribue éventuellement dans un avenir plus ou moins proche, à la réalisation du vœu déjà exprimé par Vasiliev, et qui, de nos jours, est peut-être celui de l'ensemble du monde chrétien?

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

38.

INFLUENCES ARISTOTÉLICIENNES DANS LES TRADUCTIONS DES ŒUVRES DE SAINT THOMAS PAR DÉMÉTRIUS CYDONÈS (XIVe SIÈCLE)

Démétrius Cydonès entreprit la traduction, en grec classique, de la *Somme théologique* de saint Thomas vers 1355[1]. Plusieurs indices laissent supposer que, pour demeurer fidèle à l'esprit du texte latin, il s'est reporté, à chaque citation d'Aristote, au texte original, au point qu'on puisse l'imaginer ayant constamment sous les yeux à côté d'un manuscrit latin[2], un ou plusieurs manuscrits des œuvres du Stagirite. Nous avons montré ailleurs[3] qu'à travers sa traduction, issue d'un

1. Sur le problème de la datation de la traduction, cf. E. MOUTSOPOULOS, L'hellénisation du thomisme au XIVe siècle, *Atti del Congresso Internaz. S. Tommaso*, Roma-Napoli, 1974, t. 2: *Tommaso nella storia del pensiero*, Napoli, Ed. Domen., 1974, pp. 324-328; *Annuaire Scient. de la Fac. de Philos. de l'Univ. d'Athènes*, t. 24, 1973-74, pp. 131-136; et D. CYDONÈS, Thomas d'Aquin, Somme théologique traduite en grec, t. 15, *Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum*, (II, 15), Athènes, Fondation de Recherche et d'Éditions de Philosophie Néohellénique, 1976, pp. 7-12, notamment p. 10 et la n. 1. Cf. Gr. CASSIMATIS, Le christianisme, l'évolution sociale et le droit, «700e anniversaire de la mort de saint Thomas d'Aquin» (en grec), *Praktika tês Akadêmias Athênon*, t. 49, 1974, pp. 192-217, où sont analysées les conditions dans lesquelles l'esprit du thomisme a pu s'infiltrer en Grèce. Cf. J. CARMIRIS, Influences externes sur la théologie orthodoxe (en grec), *Ecclesia*, t. 16, 1938, pp. 137 et suiv.

2. Des recherches stylistiques déjà en cours pourraient permettre d'identifier la famille des manuscrits (voire un manuscrit précis) à laquelle se rattachaient ou s'apparenterait le texte grec de la *Somme*.

3. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'hellénisation..., *loc. cit.*

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

rapprochement de l'original grec et du texte latin des citations d'Aristote, Cydonès procède à une conciliation entre thomisme et aristotélisme. Il en ressort un aspect extrêmement important pour l'histoire de l'un et de l'autre: importance que l'édition du texte cydonéen est censée mettre en valeur.

Le mécanisme général de l'intervention de Cydonès atteste une structure bien définie: il nous fait suivre, aussi fidèlement que possible, le texte de Thomas tout en restituant au demeurant le sens des termes originairement utilisés par Aristote, même s'il doit procéder à une nouvelle adaptation de l'original au texte latin. L'altération ainsi subie par le texte d'Aristote, tel qu'il est utilisé par Thomas, ne disparaît pas totalement chez Cydonès; elle n'est que minimisée, en ce sens qu'il s'agit, le plus souvent, de faire fonctionner un processus à deux temps. Premier temps: restitution de l'original. Deuxième temps: nouvelle altération qui, sans trahir, à son tour, l'esprit du thomisme (comme ç'eût été le cas, si le traducteur avait opté définitivement pour l'expression propre d'Aristote), est aussi proche que possible de l'esprit (et de la lettre) du texte aristotélicien, grâce à l'utilisation ne serait-ce que de bribes de l'expression d'Aristote. Ce mécanisme général est soumis à des différenciations de fonctionnement, selon les cas particuliers, dans l'application du modèle.

Le problème ainsi posé présente non seulement un aspect noématique, donc épistémologique, mais aussi un aspect sémantique, donc linguistique. Les exemples qui suivent en témoignent.

1. ARISTOTE (*Éth. à Nic.*, Θ6, 1157 b 19): οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ φίλων ὡς τὸ συζῆν. THOMAS (2a 2ae, 23, 1): «Nihil enim est ita proprium amicitiae sicut convivere amico». CYDONÈS (*ad loc.*): οὐδὲν γὰρ οὕτως ἴδιόν ἐστι τῆς ἀγάπης, ὥσπερ τῷ φίλῳ συζῆν. Le traducteur opte carrément pour l'expression analytique latine aux dépens de celle, condensée, d'Aristote, mais maintient συζῆν, et introduit ἀγάπη qu'il préfère à φιλία qui fait double emploi avec τῷ φίλῳ, comme dans l'expression respective latine.

2. ARISTOTE (*Top.*, B7, 113 b 2): ἀλλ' ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ ἐστὶν ἡ φιλία. THOMAS (2a 2ae, 24, 1): «Caritas enim amor quidam est. Sed amor... est in concupiscibili». CYDONÈS (*ad loc.*): ἡ γὰρ ἀγάπη ἔρως τίς ἐστιν. Ὁ δὲ ἔρως ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ ἐστί. Le traducteur restitue ἐπιθυμητικῷ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

au lieu de «concupiscibili» dont le sens pourrait sembler péjoratif, et prêter à confusion; par ailleurs, il évite φιλία, qu'il remplace par ἔρως. Ce dernier terme dérive d'une scission sémantique d'ἀγάπη qui, à son tour, provient d'une scission sémantique du terme «caritas».

3. ARISTOTE (*Mét.*, A2, 982 b 26): ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν. THOMAS (2a 2ae, 19, 4): «liber sit qui causa sui». CYDONÈS (*ad loc.*): διὰ τὸ ἐλεύθερον εἶναι τὸν δι' ἑαυτὸν ὄντα. Cydonès omet le second membre de la phrase d'Aristote, purement explicatif, pour s'attacher au texte de Thomas, mais évite de traduire «causa» par αἴτιον, ce qui, finalement, l'éloignerait de l'esprit aristotélicien, et opte pour une expression (δι' ἑαυτὸν) très proche de celle utilisée par Aristote (αὑτοῦ ἕνεκα). Il y aurait cependant lieu de s'étonner d'un tel choix, alors que rien n'empêchait le traducteur de recourir à l'expression même d'Aristote.

4. ARISTOTE (*Éth. à Nic.*, Θ10, 1160 b 9): κάκιστον τὸ ἐναντίον τῷ βελτίστῳ. THOMAS (2a 2ae, 20, 3): «majori bono majus malum opponitur». CYDONÈS (*ad loc.*): τῷ μείζονι ἀγαθῷ μεῖζον κακὸν ἀντίκειται. Le traducteur emploie ἀντίκειται au lieu d'ἀντιτίθεται (opponitur) afin de montrer qu'il s'agit d'une opposition de nature, ce qui est plus clair chez Aristote que dans le texte latin. Par ailleurs, il adopte volontiers, selon son intention fondamentale, l'interprétation «majus bonum» et «majus malum» de βέλτιστον et κάκιστον, respectivement. En effet, Aristote se meut manifestement au niveau de la seule qualité des contraires, alors que le texte latin met principalement l'accent sur l'aspect proprement éthique des idées en question. De plus, le texte latin offre également la possibilité de considérer la question de la correspondance des contraires à des degrés divers, autrement dit, tout au long de l'échelle des valeurs, donc selon un point de vue plus ample que celui suggéré par le texte aristotélicien, et de ce fait, Cydonès ne pourrait qu'y souscrire.

5. ARISTOTE (*Mét.*, Γ6, 1011 b 20-21): ἀδύνατον ἅμα καταφάναι καὶ ἀποφάναι. THOMAS (2a 2ae, 1, 7): «impossibile est simul affirmare et negare». CYDONÈS (*ad loc.*): ἀδύνατον τὸ αὐτὸ ἅμα φάναι καὶ ἀποφάναι. Chose rare, le texte latin est entièrement conforme au texte aristotélicien. Cydonès ne se contente pas seulement de reprendre celui-ci, mais procède à une sorte de commentaire en y ajoutant τὸ αὐτό, et en substituant φάναι à καταφάναι, ce qui rend l'expression encore plus claire.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

6. ARISTOTE (*Réfut. soph.*, 2, 121 b 3): δεῖ γὰρ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα. THOMAS (2a 2ae, 2, 3): «opportet ad discendem credere». CYDONÈS (*ad loc.*): ἀνάγκη τὸν μανθάνοντα πιστεύειν. Le traducteur emploie les termes d'Aristote, sauf δεῖ qu'il remplace par ἀνάγκη dont le sens est plus proche du sens fort du terme latin.

7. ARISTOTE (*Mét.*, Θ10, 1051 b 25-30): τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνων... ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς μὴ συνθέτους οὐσίας. THOMAS (2a 2ae, 2, 3): «in simplicibus defectus cognitionis est solum in non attingendo totaliter». CYDONÈS (*ad loc.*): ἐν τοῖς ἁπλοῖς ἡ τῆς γνώσεως ἀπόπτωσίς ἐστιν ἐν τῷ πάντῃ μὴ ἅπτεσθαι. Le traducteur demeure, ici encore, fidèle au texte latin; il ne restitue même pas μὴ συνθέτους à la place de ἁπλοῖς, et préfère γνώσεως ἀπόπτωσις (littéralement: déchéance) à ἀγνοεῖν (ou, du moins, à ἄγνοια), tout en négligeant le fait que «defectus cognitionis» signifie «défaut de cognition», autant qu'«absence de connaissance».

Ces quelques exemples, parmi tant d'autres, suffisent à montrer le désir de Cydonès de demeurer fidèle à Thomas, sans dédaigner pour autant le texte original. Ce travail de précision sémantique et, partant, logique, semble reposer sur trois principes qui sont autant d'exigences: (a) confirmer le sens des citations latines; (b) combler les lacunes ou dépasser les imprécisions relevées au passage d'un style synthétique à un style analytique; et (c) apporter au lecteur grec le témoignage aristotélicien en faveur du thomisme. Cydonès n'y réussit pas toujours, il y excelle cependant le plus souvent, au point que son œuvre puisse être considérée comme un véritable pont reliant l'aristotélisme classique à l'aristotélisme chrétien envisagé sous sa forme la plus imposante.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

39.

LA TECHNIQUE DE RECONSTITUTION DES CITATIONS ARISTOTÉLICIENNES CHEZ DÉMÉTRIUS CYDONÈS

L'édition du texte de la traduction, en grec classique du XIV[e] siècle, de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, édition entreprise depuis longtemps et qui se poursuivit encore sous notre direction, présente entre autres avantages celui de faciliter l'étude de l'histoire de l'aristotélisme et du thomisme, et permet une meilleure comphréhension du problème des rapports de l'Aristote latin, tant soit peu déformé, et de l'Aristote grec demeuré presque intact. Démétrius Cydonès, traducteur grec de Thomas d'Aquin, s'est efforcé de rapprocher aussi fidèlement que possible son propre texte, du texte original d'Aristote à partir de citations du Stagirite empruntées à la traduction latine de Moerbeke[1]. Il procède en comparant constamment le texte d'Aristote et celui de la *Somme théologique.*

C'est à partir de quelques modèles structuraux, qui lui servent

1. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'hellénisation du thomisme au XIV[e] siècle, *Atti del Congresso Internazionale S. Tommaso* (1974), t. 2, Napoli, Edit. Domenic. Italiane, 1976, pp. 324-328; *Annuaire Scientifique de la Faculté de Philosophie de l'Université d'Athènes,* t. 24, 1975, pp. 131-136; *Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum,* (D. Cydonès), t. II 15, publié sous la direction d'E. Moutsopoulos, Athènes, Fondation de Recherches et d'Éditions de Philosophie Néohellenique, 1977, pp. 7-12. Cf. IDEM, Influences aristotéliciennes dans les traductions des œuvres de saint Thomas par Démétrius Cydonès, *Actes du VI[e] Congrès International de Philosophie Médiévale,* Bonn, (1977); *Corpus Philos. Graec. Recent.,* t. II 16, 1979, pp. 7-10.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

presque de clichés généraux[2], que Cydonès travaille. Il applique ces modèles, *mutandis mutatis,* selon le cas particulier qui le préoccupe, sous forme d'ingénieuses variantes. Quelques nouveaux exemples illustreront ce processus de traduction, et en souligneront toute la plasticité et toute la souplesse[3].

1. ARISTOTE: Ἀνθυπηρετῆσαί τε γὰρ δεῖ τῷ χαρισαμένῳ, καὶ πάλιν αὐτὸν ἄρξαι χαριζόμενον[4]. THOMAS: «Refamulari oporter ei qui gratiam facit, et rursum ipsum incipere»[5]. CYDONÈS: Ἀντιθεραπεύειν ἀνάγκη τὸν τῆς χάριτος ἄρξαντα καὶ πάλιν αὐτὸν ἄρχεσθαι[6]. Fidèle au texte latin, Cydonès préfère ἀντιθεραπεύειν à ἀνθυπηρετῆσαι, et ἀνάγκη à δεῖ. De même, il préfère ἄρχεσθαι (incipere) à ἄρξαι χαριζόμενον, mais maintient la forme active ἄρξαντα (cf. ἄρξαι) tout en la transportant au premier membre de la phrase, et lui adjoint la nuance aristotélicienne suggérée par χαριζόμενον (au lieu de: χαρισαμένῳ) en faisant appel au complément τῆς χάριτος.

2. ARISTOTE: ἐπὶ τὸ ἔλαττον δὲ μᾶλλον τοῦ ἀληθοῦς ἀποκλίνει[7]. THOMAS: «Magis a vero declinat in minus»[8]. CYDONÈS: ἐπὶ τοὔλαττον μᾶλλον ἀποκλίνει τοῦ ἀληθοῦς[9]. Il s'agit, bien entendu, de l'homme sincère. Cydonès se contente ici tout simplement d'intervertir l'ordre des mots, sans aucune raison apparente.

3. ARISTOTE: Καὶ παροιμιαζόμενοι φαμὲν «ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετὴ ἔνι»[10]. Αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη οὐ μέρος ἀρετῆς, ἀλλ' ὅλη

---

2. Cf. *ibid.*

3. Tous les exemples choisis sont extraits de la «Secunda secundae» de la *Somme théologique.* Nous renvoyons à l'éd. de T.C. O'Brien, St. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica,* Latin text and English Translation, t. 41, London, Blackfriars, 1972. Les références aux textes d'Aristote renvoient à la numérotation classique de l'édition Bekker. Celles faites aux textes de Cydonès renvoient à la feuille correspondante du MS Vatic. gr. 612 pris comme point de départ pour l'édition critique du texte cydonéen en général.

4. *Éth. à Nicom.,* E5, 1133 a 4.

5. *Secunda secundae,* 106, 6, p. 98.

6. f. 39 a v.

7. *Éth. à Nicom.,* Δ7, 1127 b 7.

8. *Secunda secundae,* 109, 4, p. 142.

9. f. 40a v.

10. *Éth. à Nicom.,* E1, 1129 b 29.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

ἀρετή ἐστιν[11]. Ἡ μὲν οὖν κατά τὴν ὅλην ἀρετὴν τεταγμένη δικαιοσύνη καὶ ἀδικία, ἡ μὲν τῆς ὅλης ἀρετῆς οὖσα χρῆσις πρὸς ἄλλον, ἡ δὲ τῆς κακίας ἀφείσθω[12]. THOMAS: «Sed justitia legalis est virtus generalis»[13]. CYDONÈS: Ἡ δὲ νόμιμος δικαιοσύνη καθολική ἐστιν ἀρετή[15]. L'utilisation du processus de condensation des trois passages aristotéliciens est déjà imputable à Thomas. Cydonès se contente de traduire fidèlement du latin en introduisant le terme καθολική au lieu de γενική, ainsi que le suggèrerait le terme «generalis». S'il le fait, c'est manifestement parce qu'il pense aux termes aristotéliciens συλλήβδην, πᾶσα, ὅλη, ὅλην, ὅλης.

4. ARISTOTE: Ὁ δὲ μείζω τῶν ὑπαρχόντων προσποιούμενος μηδενὸς ἕνεκα φαύλῳ μὲν ἔοικεν (οὐ γὰρ ἂν ἔχαιρε τῷ ψεύδει), μάταιος δὲ φαίνεται μᾶλλον ἢ κακός· εἰ δὲ ἕνεκά τινος, ὁ μὲν δόξης ἢ τιμῆς οὐ λίαν ψεκτός, ὡς ὁ ἀλαζών, ὁ δὲ ἀργυρίου ἢ ὅσα εἰς ἀργύριον, ἀσχημονέστερος[15]. THOMAS: «Jactator fingit de se majora existentibus, quandoque nullius gratia, quandoque gratia gloriae vel honoris, quandoque autem gratia argenti»[16]. CYDONÈS: Ὁ ἀλαζὼν πλάττει περὶ ἑαυτοῦ μείζονα τῶν ὄντων· ποτὲ μὲν δόξης χάριν ἢ τιμῆς, ποτὲ δὲ ἀργυρίου χάριν[17]. Nouvelle condensation, cette fois d'un texte continu d'Aristote. Cydonès, pour sa part, substitue πλάττει à προσποιούμενος, et ἀλαζὼν à μάταιος, en recourant au contenu de la dernière phrase d'Aristote, et, enfin, χάριν à ἕνεκα. Il tâche ainsi de refondre la structure analytique du texte aristotélicien, pour en utiliser le plus grand nombre de termes possible. S'il emploie ἀλαζὼν au lieu de μάταιος (en fait, Aristote précise: ὡς ὁ ἀλαζών, ce qui est tout différent, car cette qualité est attribuée par lui à une seule classe d'individus), c'est qu'il y est obligé par le texte de Thomas où cette extrapolation qualificative est déjà introduite.

5. ARISTOTE: Ὁ δὲ μέσος αὐθέκαστός τις ὢν ἀληθευτικὸς καὶ τῷ

---

11. *Ibid.*, E1, 1130 a 9.
12. E2, 1130 b 18.
13. Secunda secundae, 101, 3, p. 10.
14. f. 380 v.
15. *Éth. à Nicom.*, Δ 7, 1127 b 9.
16. Secunda secundae, 112, 2, p. 188.
17. f. 407 v.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

βίῳ καὶ τῷ λόγῳ[18]. THOMAS: «Secundum hanc virtutem aliquis verum dicit et in sermone et in vita»[19]. CYDONÈS: Κατὰ ταύτην τὴν ἀρετὴν ἀληθῆ τις λέγει καὶ ἐν τῷ λόγῳ καὶ ἐν τῷ βίῳ[20]. Il s'agit de la vertu de modération. Aristote fait appel à μέσος. Cydonès, après Thomas, évite d'utiliser αὐθέκαστος et, fidèle au texte latin, souligne non ἀληθευτικός, qui se rapporte à ὢν dans l'original, mais ἀληθῆ qu'il rattache à λέγει. Par ailleurs, il intervertit l'ordre de τῷ βίῳ et τῷ λόγῳ qu'il fait précéder de ἐν par conformité à son modèle latin, en transformant ainsi les deux compléments, de «modaux» en «locaux».

6. ARISTOTE: Κατὰ τὴν ἕξιν γὰρ καὶ τῷ τοιόσδε εἶναι ἀλαζών ἐστιν, ὥσπερ καὶ ψεύστης ὁ μὲν τῷ ψεύδει αὐτῷ χαίρων[21]. THOMAS: «Quod mendax, eo quod talis est secundum habitum, ipso mendacio gaudet»[22]. CYDONÈS: Διὰ τὸ τοιοῦτος εἶναι κατὰ τὴν ἕξιν χαίρει τῷ ψεύδει[23]. Condensation partielle du texte d'Aristote, pour élimination d'ἀλαζών, et, selon le modèle latin, report de κατὰ τὴν ἕξιν à la fin de la phrase; omission de reprise de αὐτῷ (ipso) après τῷ ψεύδει, et enfin remplacement τοιόσδε par τοιοῦτος, et de γὰρ par διὰ.

Il ressort de l'analyse des exemples cités que non seulement Cydonès réalise sa traduction d'après certains modèles précis appliqués selon une large perspective de variations possibles[24], mais qu'il utilise également certains procédés dynamiques qui lui permettent mettre à profit des contractions soumises à un étirement analytique, ou des expositions exhaustives ramassées et condensées dans un esprit d'accentuation de l'important, du critique, du caractéristique de l'opportun. Alors même que le texte latin est éloigné de l'expression aristotélicienne, Cydonès cherche, dans la phrase correspondante d'Aristote, le mot-clé pour le réintroduire dans son propre texte, ne serait-ce que sous une forme

---

18. *Éth. à Nicom.*, Δ 7, 1127 a 24.
19. Secunda secundae, 110, 1, p. 146.
20. f. 400 v.
21. *Éth. à Nicom.*, Δ 7, 1127 a 15.
22. Secunda secundae, 110, 2, p. 154.
23. f. 402 v.
24. Cf. *supra* et les notes 1 et 2.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

différente. Ainsi noms, adjectifs, verbes, adverbes et expressions adverbiales appartenant à la même famille d'idées deviennent pour lui interchangeables, si toutefois le sens essentiel de la phrase est maintenu.

Cydonès recourt à cette technique pour maintenir un équilibre entre le texte latin et l'original aristotélicien. De ce caractère découlent les caractères secondaires de la technique cydonéenne: l'organisation de la phrase autour de l'idée maîtresse, son assouplissement par rapport à la rigidité de la phrase latine correspondante, enfin son enrichissement moyennant diverses allusions à des éléments de la phrase d'Aristote, omis dans le texte latin, et réintroduits sous une forme atténuée dans le texte cydonien, pour le rendre finalement plus dense et plus complet que le texte latin.

Ajoutons que l'intérêt de l'apport cydonéen ne se situe pas uniquement sur le plan stylistique, mais aussi sur celui de la composition philosophique des idées, de leur coordination et de leur subordination en un ensemble hiérarchisé qui, par les procédés étudiés, se trouve d'autant plus rapproché de l'esprit d'Aristote, qu'il en emprunte l'expression en tout ou en partie. De ce fait, l'hellénisation du thomisme, par Cydonès, bien qu'elle reflète l'esprit de l'Occident, se fait sous le signe d'un aristotélisme plus directement issu de la tradition classique.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

40.

THOMISME ET ARISTOTÉLISME À BYZANCE: DÉMÉTRIUS CYDONÈS

Des deux grands courants philosophiques occidentaux du XIVe siècle, thomisme et avérroïsme, seul le premier s'infiltra à Byzance après la domination franque, à la faveur des conditions qu'elle y avait créées. Un siècle environ après la mort de Thomas d'Aquin, sa philosophie, issue d'une doctrine indiscutablement chrétienne appelée à renforcer les tendances «latinisantes» de l'Orient, rayonnait déjà en Europe au point d'exercer une influence considérable sur les esprits. Religieuses, philosophiques ou politiques, ces tendances trouvèrent leur expression la plus accomplie dans l'activité des frères Prochoros et Démétrius Cydonès qui non seulement par son œuvre, mais aussi et surtout par ses traductions des écrits de Thomas d'Aquin, notamment de la *Somme théologique* et de la *Somme contre les Gentils,* et de certains écrits d'Augustin[1], fut le représentant par excellence de la pensée occidentale à Byzance.

1. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'hellénisation du thomisme au XIVe siècle, *Atti del Congresso Internationale San Tommaso* (1974), t. 2, Napoli, Edizioni Domenicane Italiane, 1976, pp. 324-328; *Annuaire Scientifique de la Faculté de Philosophie de l'Université d'Athènes,* t. 24, 1975, pp. 131-136; Introduction, dans D. CYDONÈS, *Thomas d'Aquin: Somme théologique, hellénisée,* t. 15, éd. critique et commentée par G. Léontsinis et Ath. Glycophrydou-Léontsini, Athènes, Fondation de Recherche et d'Éditions de Philosophie Néohellénique, 1976 (*Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum,* publié sous la direction de E. Moutsopoulos), pp. 7-12; cf. IDEM, Influences aristotéliciennes dans les traductions des œuvres de saint Thomas par

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Cydonès apporta à la pensée byzantine, le goût d'un monde méprisé, sinon haï, qui prospérait en Europe. On n'a pas omis de faire mention de l'analogie, évidente du reste, entre la structure de la *Somme théologique* et celle d'une cathédrale gothique du milieu du XIII[e] siècle. La personnalité de Cydonès, située au croisement du monde grec et du monde latin, offrait des possibilités de synthèse de ces deux mondes. Presque entièrement coupée de la tradition directe de l'esprit classique grec, la pensée occidentale du XIII[e] siècle avait dû recourir à la traduction de Moerbeke pour saisir le message philosophique d'Aristote. Thomas d'Aquin fut un exemple typique de penseur qui se fie à cette tradition pour en extraire l'essentiel, quitte à passer sur les imperfections de la traduction latine des œuvres du Stagirite, qui, sur un grand nombre de points en déformait l'enseignement.

Le problème de Cydonès était de demeurer fidèle au texte de Thomas tout en essayant de reconstituer et, finalement, de restaurer, le texte d'Aristote. Le résultat obtenu fut une nouvelle approche d'Aristote, aussi bien du point de vue des textes mêmes que d'une interprétation des conceptions aristotéliciennes. Le traducteur rectifie les citations d'Aristote contenues notamment dans la *Somme théologique* en s'inspirant du texte original dont il se rapproche le plus possible. La reconstitution du travail peut être suivie selon les cas envisagés et les techniques utilisées. D'une manière générale, les formules de Cydonès se situent à mi-chemin entre les formules concises d'Aristote et celles, plus étalées, plus analytiques, dont se sert Thomas d'Aquin; son style, entre celui d'Aristote, qui favorise la coordination, et celui du texte latin qui favorise la subordination syntaxique. Dans l'un et l'autre cas, le souci évident du traducteur est de rapprocher les textes afin de demeurer fidèle autant que possible à l'esprit respectif de chacun des deux auteurs.

Il y parvient moyennant une méthode de comparaison constante entre

---

D. Cydonès (XIV[e] siècle); Introduction, dans D. CYDONÈS, *op. cit.*, t. 16, éd. critique et commentée par Photios Démétracopoulos, Athènes, F.R.E.P.N.H., 1979 (*Corpus Philos. Gr. Rec.*) pp. 7-10; cf. IDEM, La technique de reconstitution des citations aristotéliciennes chez Démétrius Cydonès (*Actes du Congrès «Aristote»*, Thessalonique, 1978, t. 2, pp. 162-167), Introduction, dans D. CYDONÈS, *op. cit.*, t. 17A, éd. par Ph. Démétracopoulos, Athènes, F.R.E.P.N.H., 1980 (*Corpus Philos. Gr. Rec.*), pp. 7-11.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

les deux textes. Il travaille à l'aide d'au moins un manuscrit de la *Somme,* qu'il traduit de manière suivie et continue, ainsi qu'à l'aide d'au moins un manuscrit contenant une ou plusieures œuvres d'Aristote à la fois, et auquel il se reporte dès qu'il doit traduire une citation. Une reconstitution plus poussée de cette méthode permettrait, en tenant compte des particularités paléographiques, de se former une image circonstanciée et aussi complète que possible de Cydonès à sa table de travail. Rappelons, détail intéressant, que Cydonès écrivait vers 1355, date à laquelle les manuscrits d'Aristote, et surtout de Thomas, devaient être très fiables. Si aujourd'hui le nombre des manuscrits de la *Somme,* dont on dispose, est énorme, il va sans dire qu'un siècle à peine après sa rédaction, le nombre de manuscrits disponibles était plutôt restreint. Ceux dont Cydonès se servit devaient être de la meilleure qualité. Une recherche bien menée pourrait même conduire à leur identification. Chercher, en revanche, à identifier les manuscrits contenant les œuvres d'Aristote, que Cydonès a eu sous les yeux, relèverait de la pure fantaisie.

Cydonès s'affirme sur le plan de la technique de la traduction comme sur celui des idées, de provenance double ou même opposée, un modérateur et un modernisateur. Les volumes de sa traduction publiés jusqu'ici suffisent à alimenter une recherche, au second degré, de l'appréciation des divers manuscrits. Enfin, le jugement déjà avancé, aux termes duquel les textes cydonéens sont d'une importance considérable pour l'étude de l'histoire du thomisme autant que de l'aristotélisme, n'ont, semble-t-il, rien d'exagéré.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

41.
LE PLATONISME DE M. F. SCIACCA

Si, pour la situer à l'intérieur de l'histoire de la pensée, il fallait retracer, sous une formule autant que possible lapidaire, l'essentiel de la philosophie de Sciacca, qui, vingt ans après la mort de son créateur, continue d'exercer une influence considérable sur les esprits et s'inscrit dans le cadre des philosophies du XXe siècle dont sont issus de véritables courants de pensée, on constaterait à l'évidence qu'elle se rattache directement au questionnement philosophique de Gentile, puis, à travers lui, à la grande tradition spiritualiste italienne issue de Rosmini: il avait lui aussi véhiculé un cartésianisme mitigé d'hégélianisme et d'éléments d'un spiritualisme avant la lettre, tributaire du platonisme et de l'augustinisme tels qu'ils s'étaient fondus chez Pascal. Dans la perspective d'approfondir ses recherches sur les racines des philosophies rosminienne et gentilienne, qu'il prolonge tout en les renouvelant, Sciacca entreprit dans les années '30 la rédaction de son ouvrage en deux volumes sur Platon, publié en 1967[1]. Son approche est, certes, spiritualiste, ce qui ne correspond pas exactement à l'essence spécifique du platonisme. Mais il ne faut pas perdre de vue que, par son aspect secondaire spiritualiste, le platonisme a influencé la pensée moderne. Sciacca prit soin de rechercher et d'exploiter, par le biais qui lui convenait davantage, le visage du platonisme qui se reflétait le plus fidèlement sur la théorie générale ayant marqué la voie dans laquelle il s'était lui-même engagé.

---

1. Toutes les références à cet ouvrage renvoient à l'édition récente *Opere di Michele Federico Sciacca, Platone*, Palermo, L'Epos, 1990, 708 pp.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Comment passer sous silence que, pour Sciacca, la donnée première de la réalité, c'est l'esprit dans toutes ses acceptions et dans toutes ses révélations, à commencer par celle qui passe par la conscience[2]? Au niveau de la conscience, l'esprit saisit la présence du réel et les rapports de cette présence avec soi-même. Comme tous les spiritualismes, la philosophie de Sciacca tente de dépasser l'opposition entre réalisme et idéalisme, mais demeure, finalement, plus proche de l'idéalisme que du réalisme, sans rejeter ce dernier pour autant et tout en rapprochant l'esprit de l'être et de l'acte qui en sont les objets directs en même temps que les formes. Déjà pour Rosmini[3] dont l'intention était de saisir l'être idéal, cette relation, pourtant difficile à pénétrer dans toute sa profondeur, renvoyait à la recherche de l'originel et était à la base de l'effort intellectuel de concevoir l'être idéal, pour aboutir à ce que Rosmini appelait l'intériorité objective qui nous fait découvrir l'être en nous qu'est l'esprit et, de surcroît, l'esprit de l'être. Il n'y a pas d'intériorité qui ne soit spirituelle, comme il n'y a pas d'être qui ne soit en nous et pour nous – entendons par là *dans* et *par* notre esprit.

Dans sa version revue du rosminianisme, Sciacca accorde une importance accrue à l'acte, véhicule de vérité autant que de réalité. Combinées l'une à l'autre, la conception théorique et la conception pratique de l'esprit se résolvent chez lui en une philosophie intégrale[4] embrassant la totalité de la présence de l'être, au niveau de laquelle la vie de l'esprit, outre de la vérité, ne peut se passer de la liberté et de la temporalité (celle-ci étant envisagée dans une optique assez classique). La conception de l'absolu est rendue possible dès que l'on quitte le domaine des réalités empiriquement ou théoriquement saisissables,

---

2. Cf. P. P. OTTONELLO, *Saggi su Sciacca,* Genova, Archipelago, 1992, notamment chap. Sciacca e l'esistenzialismo, pp. 131-137, *passim.*

3. Cf. H. MARGARITOU-ANDRIANESSI, *Le radici italiane del fondamento ontologico ed epistemologico del concetto della forma nella filosofia di P. Brailas-Armenis,* thèse de doctorat, Univ. d'Athènes, Fondation de Recherches et d'Éditions de Philosophie Néohellénique, 1994, pp. 106-108.

4. Cf. M. A. RASCHINI, *La dialettica dell'integralità,* Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1985, pp. 20-23; 81; 101; 269-270. Cf. J. A. ARIAZ MUÑOZ, *El sentido del hombre a la luz de la filosofia de la integralidad,* Bologna, Bibl. del Giornale di Metafisica, 31/4-6, 1976, pp. 41-50, notamment pp. 41-45.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

pour se confiner dans l'idée de l'être, prise hors de tout processus d'abstraction rationnelle, en tant qu'être en soi et par excellence. Cet être est ressenti par le cœur[5] moyennant l'amour et la liberté reconnue implicitement comme inhérente à l'esprit et comme principe qui assure «le passage de l'expérience de nos choix à celle de notre élection»[6]. Ces traits majeurs régiront du point de vue méthodique notre recherche, forcément limitée, sur le *Platone* de Sciacca, et aideront à dépister dans son approche traditionnelle de Platon, soumise tour à tour à une exposition et à une interprétation, quelques points jugés cruciaux où Sciacca fait ressortir des similitudes entre le platonisme et sa propre doctrine, ou encore des apports de celui-ci à la tradition spiritualiste dont lui-même se sent, ne serait-ce qu'indirectement et de loin, tributaire. Trois questions principales seront à cet effet abordées: 1. celle des liens du platonisme avec l'actualité philosophique spiritualiste; 2. celle de la pensée vue en tant que manifestation de l'esprit; enfin, 3. celle de la réalité et de l'idéalité de l'idée.

1. Platonisme et actualité philosophique. Le terme d'actualité est envisagé en l'occurrence par Sciacca dans deux acceptions complémentaires: celle de la philosophie contemporaine, vivante, active et présente dans les consciences des philosophes de son temps, comme de la sienne propre; mais aussi celle du rayonnement du platonisme à travers les siècles. C'est la première qui retiendra notre attention. Au demeurant, «actualité de Platon, mais dans l'histoire de la pensée il fut toujours actuel; un examen rapide des problèmes fondamentaux de sa philosophie nous permet d'en parler»[7]. Certaines constatations peuvent être d'emblée retenues: le platonisme n'a jamais cessé d'exercer une influence capitale sur les philosophes de tous les temps, par l'importance, la vigueur et l'ampleur de ses vues dans quatre domaines ceux de la

---

5. On décèle ici une nette influence de Pascal, *Pensées,* fr. 27-284; cf. J. BRUN, *La philosophie de Pascal,* Paris, P.U.F., 1992, pp. 84-97, notamment pp. 86-88; A. ORESSON, *Pascal,* Paris, P.U.F., 1962, pp. 62-64.

6. A. FOREST, M. F. Sciacca, *Dictionnaire des philosophes,* Paris, P.U.F., 1984, t. 2, p. 2352.

7. Cf. *Platone,* p. 573. Nous citons les textes de Sciacca dans notre traduction.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

philosophie de la connaissance[8], de la morale[9], de la philosophie politique[10] et de la cosmologie. Sur chacune de ces disciplines philosophique Platon aurait apposé la marque indélébile de son apport original. Sous la spécificité de tous les problèmes envisagés transparaît toutefois la présence de l'être. Dans le cas de la philosophie de la connaissance, telle qu'elle est exposée dans le *Théétète* par le biais de la critique à laquelle la théorie épistémologique protagoréenne est soumise, Platon essaie de montrer (a) négativement, que si l'être n'est pas, sa connaissance n'en est pas une non plus, puisque l'être des choses c'est leur non-être[12]; (b) inversement, de manière positive, cette fois, que l'être est «unité et essence immuable» (p. 573). Il est hors de doute que le problème ontologique est constamment sous-jacent au problème épistémologique, ce qui, pour Platon, implique que l'être est présent dans la conscience sous forme de connaissance. Ainsi s'explique la «connaissance du sensible par l'intelligible» *(ibid.)*. Le sensible est transmis correctement et sans risque d'engendrer l'erreur, indirectement: non par les sens, mais par le report des données sensibles à leurs formes homologues respectives présentes dans la pensée.

G.S. Kirk avait naguère émis l'hypothèse qu'après Parménide tous les penseurs présocratiques se seraient appliqués à proposer des solutions individuelles aux problèmes incontournables qu'il avait posés le premier[13]. Platon aurait, lui aussi, suggéré sa solution personnelle au problème de l'irréductibilité mutuelle de l'être et du non être, posée par Parménide, dans le *Sophiste*; plus précisément il envisageait la possibilité d'interpoler, entre ces deux valeurs ontologiques extrêmes, deux valeurs inter-

---

8. Cf. *ibid.*, pp. 573-575.
9. Cf. *ibid.*, pp. 575-578.
10. Cf. *ibid.*, pp. 578.
11. Cf. *ibid.*, pp. 578-582.
12. Cf. *ibid.*, p. 573. Par la suite, les références aux pages du *Platone* de Sciacca peuvent être également indiquées entre parenthèses dans le texte.
13. Cf. G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, Univ. Press, 1957 (notice sur) The Post-Parmenidian Systems, p. 319: «Each of these systems is, in its own way, a deliberate reply to Parmenides.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

médiaires capables de combler, dans une certaine mesure, l'hiatus ontologique originel, et dont le modèle fut repris par la suite à l'intérieur du néoplatonisme, pour parer, par une quasi-continuité apparente, à une discontinuité fondamentale initiale[14]. Il existe, certes, une unité et une continuité essentielles dans la philosophie platonicienne, et ce sont ces caractères que Sciacca s'efforce de souligner constamment, en évitant de prendre en compte l'évolution des doctrines de Platon. Aussi examine-t-il les problèmes étudiés dans le *Théétète* à la lumière de ceux qui le sont dans la *République* et dans les dialogues qui font état de la théorie de l'*anamnésis*. Plus spécialement, Sciacca envisage la connaissance selon Platon comme un «itinéraire à quatre grades»[15], qui va «de la conjecture au savoir philosophique»[16]. La *doxa* parménidienne, mensonge épistémologique opposé à la vérité ontologique[17], perd chez Platon son caractère négatif pour devenir un point de départ dans la recherche de la réalité de l'être[18]. C'est par degrés successifs que l'âme s'élève du sensible à l'être, grâce à la réminiscence, au souvenir qu'elle en possède à l'état latent, et au processus qui conduit à l'actualisation de ce souvenir[19], réveil de l'enregistrement d'une connaissance antérieure (*Platone,* p. 573). Le sensible serait, à ce niveau, une simple occasion qui suscite des souvenirs *(ibid.),* et ne constituerait pas un élément organique de la connaissance, mais seulement un *stimulus* d'origine externe qui demeure au delà de la connaissance conceptuelle et du processus dialectique *(ibid.).* Dans cette conception de l'activité de la conscience, Sciacca voit une préfiguration de son propre spiritualisme et de la tradition spiritualiste moderne en général; d'où son insistance à déclarer que «du sensible il n'y a connaissance que par l'Intelligible» (p. 574).

---

14. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'évolution du dualisme ontologique platonicien et ses conséquences pour le néoplatonisme, *Diotima,* 10, 1982, pp. 179-181; IDEM, Le modèle platonicien du système ontologique plotinien, *ibid.,* 19, 1991, pp. 9-12.

15. Cf. par ex. *République,* VII, 514 e - 518 b; cf. *Platone,* p. 573.

16. Cf. *ibid.*

17. Cf. *Parmen.,* fr. B1, 30 (D.-K.[16], I, 230, 12); B 8, 51 (I, 239, 7).

18. Cf. Y. LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la doxa,* Paris, Les Belles Lettres - Montréal, Bellarmin, 1981; cf. E. MOUTSOPOULOS, compte rendu, *Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausanne), 114, 1982, pp. 205-207; *Diotima,* 12, 1984, pp. 217-219.

19. Cf. par ex. *Ménon,* 82 a - 86 c; *Phèdre,* 246 d - 247 e; *Banquet,* 210 d - 212 c.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Il s'ensuit une nécessité de référence constante de l'être au savoir et *vice-versa,* complétée par la nécessité de distinction pertinente et persistante entre ordre logique et ordre ontologique (p. 575). «Le préjudice gnoséologique est aussi préjudice métaphysique: aussi quand le premier est posé, comme depuis Campanella et Descartes, une telle critique de la connaissance, qui se purifie en critique de la métaphysique, est déjà elle-même métaphysique, bien que métaphysique critique» (*ibid.*). Il n'est pas de science qui ne prétende à saisir les êtres, et la philosophie elle-même n'est que pure intelligence de l'Être soit comme entité soit comme valeur[20]. À y bien regarder, les «sciences» sont des sciences de données ou de faits, alors que la philosophie est une science de valeurs (*ibid.*); mais, dans les deux cas, la recherche vise à la découverte des êtres qui se cachent sous les notions: elles en sont les outils. La correspondance d'adéquation entre être et valeur dans l'esprit prolonge les vues précédentes. Correspondance et adéquation ne sauraient pour autant entraîner une confusion dans les termes qu'elles mettent en rapport. À n'en pas douter, ici encore, «les deux champs doivent demeurer distincts et autonomes» (*ibid.*), mais l'être qui se profile derrière chaque domaine exige qu'ils soient pris en considération ensemble et simultanément. Nos actes sont, quant à eux, des approximations du bien, qui ne s'identifient pas avec lui, de même que la philosophie est la concrétisation d'une aspiration à l'être, une «passion métaphysique» (p. 577). On rejoint, par ce biais, la dialectique de l'intégralité mise au point à l'intérieur du spiritualisme de Sciacca: «l'aspiration au bien est une discipline intellectuelle et physique: on arrive à la connaissance, bien qu'imparfaite, du Bien à travers une hiérarchie de grades du connaître» (*ibid.*), dans laquelle l'esprit est totalement impliqué.

2. La pensée comme manifestation de l'esprit. Rien dans le «spiritualisme» de Socrate ne justifierait qu'il se réclamât du platonisme, n'était-ce la théorie de l'immortalité de l'âme. En fait, cette théorie est supposée par la notion de réminiscence mais aussi par la conception

---

20. Cf. E. Moutsopoulos, Sur la connotation axiologique de l'ontologie platonicienne, *Diotima,* 9, 1981, p. 129.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

de l'immanence de la notion de l'être, directement présente dans la conscience[21]. Sciacca admet le caractère central du problème de l'âme dans la pensée platonicienne (*Platone*, p. 105), et attribue ce faisant une unité et une cohérence parfaites à la philosophie de Platon. La théorie de l'âme est par conséquent censée jouer un rôle plus que primordial: décisif, dans le système, puisqu'elle explique le fonctionnement de l'être humain autant que de l'univers: «Il n'existe pratiquement pas de dialogue où il ne soit question de l'immortalité de l'âme, supposée ou prouvée» (*ibid.*). Les sources de Platon sont sur ce point évoquées: elles remontent aux croyances populaires et à la tradition orphique (*ibid.*). Sciacca suit de près la façon dont Platon traite le problème dans le *Gorgias* (pp. 105-106), le *Banquet* (pp. 106-111), le *Phèdre* (pp. 111-115) et le *Phédon* (pp. 115-129), s'attardant volontiers sur le développement des arguments de Simmias et de Cébès, et sur leur réfutation respective par Socrate, avant de revenir à plusieurs reprises sur ces mêmes arguments, notamment à l'occasion des problèmes de la métempsychose (pp. 129-132), du *paîs* et de la prétendue *alogia*, introduits par Cébès (pp. 135-150), mais aussi à l'occasion de la notion d'enchantement, qui suppose la suspension de la rationalité de la pensée (pp. 142-146)[22], sauf dans le champ de l'activité philosophique elle-même, dominée par une rationalité fondamentale (p. 146): «amour de la sagesse, (la philosophie) est recherche indomptable de la vérité, effort éternel de connaissance et partant insatisfaction et inquiétude; le doute, toujours renaissant de l'âme même après la solution, se charge de la maintenir en éveil, de la solliciter à de nouvelles recherches... Platon, dans maint dialogue, et surtout dans ceux de la maturité tardive, remet toujours tout en question» (p. 146 et la n. 182).

Si l'efficacité de l'incantation opérée par la musique repose sur l'homologie des structures artistiques et viscérales, celle de l'incantation opérée par la philosophie, loin de se fonder sur l'irrationalité de l'âme,

---

21. Cf. IDEM, L'argument ontologique chez P. Braïlas-Arménis, *Die Wirkungsgeschichte Anselms von Cantorbery*, Bad-Wimpfen, 1970, pp. 303-307.

22. Cf. IDEM, Sur la participation musicale chez Plotin, *Philosophia*, 1, 1971, pp. 379-389.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

est assurée par l'homologie des structures rationnelles du philosophe et du disciple. Leurs interactions continues sont présentées sous forme de doutes émis et de reprises, telles celles du *Banquet* et du *Phèdre*[23], ou de remises en discussion, telles celles concrétisées par les hypothèses successives du *Parménide*[24]. Sciacca semble indifférent à la question de l'authenticité philosophique de cette succession dont A.E. Taylor s'était évertué à montrer le caractère d'exercice technique dialectique[25]. Ce qui l'intéresse, c'est de retenir le caractère prépondérant de la présence de l'être dans la raison humaine et, au delà, d'y trouver la source originelle de l'activité de cette raison, principal aspect de la conscience. Si la connaissance est réminiscence (*Platone,* pp. 69-70), elle l'est des idées (de l'idée de l'être en tout premier lieu), entités dont l'immanence vivifie la conscience au fur et à mesure qu'elle les redécouvre (p. 69) selon un processus qui lui est inné (*ibid.*): «les choses belles, par exemple, ne sont pas le beau, mais contribuent à éveiller dans l'âme l'intuition primitive de la beauté...; l'expérience externe n'est qu'une *occasion* pour lui rappeler la vérité qui est déjà en elle» (*ibid.*). Sciacca suit à nouveau l'argumentation du *Phédon,* cette fois à propos de la réminiscence qu'il érige en l'un des piliers de la vraie philosophie: «L'idée constitutive du "logos", qui est dialectique, l'"éros" et l'"anamnésis" sont les piliers de la philosophie platonicienne, voire de la philosophie tout court. Ils s'impliquent mutuellement, et l'un ne peut tenir sans l'autre: la connaissance, à l'intérieur d'une philosophie de l'Idée, transcendante et de portée ontologique, est toujours...«mémoire», présence, et garde toujours son caractère dialectique. Une philosophie sans Idée-logos...et anamnésis, cesse d'être philosophie» (p. 166, n. 1). Cette formulation extrêmement nette et tranchante ne laisse subsister aucun doute sur ce que Sciacca a pu intégrer dans sa propre philosophie, reconnaissance de l'épistémologie platonicienne. Sous la dénomination

---

23. Cf. *Banquet,* 210 d - 212 e; cf. la «palinodie» du *Phèdre,* 246 d - 247 e; cf. *supra,* et la n. 19.

24. Cf. *Parmen.,* 137 c et suiv.

25. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Foreword, pp. VII-X, *in* A.E. TAYLOR, *Plato, the Man and his Work* (1926), nouv. éd. Norwalk, Mass., The Easton Press, 1991, notamment pp. 349 et suiv.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

de «philosophie tout court», il ne peut donc que subsumer, entre autres, sa propre philosophie.

Une telle conception ne saurait passer outre un dualisme fondamental auquel Sciacca semble volontiers souscrire: «Le dualisme métaphysico-ontologique entre le monde des choses visibles et sensibles et le monde des idées, invisible, non soumis aux sens, mais à l'intellect, est nettement formulé... À quel de ces mondes l'âme ressemble-t-elle?... Si l'on démontre, comme le fera Socrate, que l'âme ressemble aux Idées, on aura prouvé du même coup qu'étant simple et immuable, comme les Idées, elle n'est pas sujette à décomposition et partant est immortelle» (p. 172, n. 307). La présence des Idées suppose la présence de l'être dans l'esprit. Sciacca soutient tout particulièrement cette thèse en essayant d'en rendre plus évident l'aspect selon lequel l'esprit possède un mouvement et une activité qui lui sont inhérents et non pas imprimés par cette présence. Si l'erreur s'infiltre dans l'esprit par manque de vigilance, l'initiative en revient à l'univers des passions, orienté vers l'univers sensible. D'où la thèse que nul ne se trompe volontairement[26], d'où aussi l'image du pigeonnier dans le *Théétète*[27], qui illustre une conception purement mécaniste de l'erreur[28]. L'esprit peut éviter l'erreur, et son aspiration à l'être, même si elle est amour de l'être, n'a rien de comparable avec l'amour-passion dont elle se différencie radicalement.

3. Réalité ou idéalité de l'idée? En philosophie, bon nombre de clichés formulés, de surcroît, de façon erronée, sont fréquemment ressassés et acceptés comme des truismes, sans examen critique préalable. L'un d'entre eux oppose l'idéalisme au matérialisme (alors qu'il serait plus correct de l'opposer au réalisme dont le matérialisme n'est qu'un aspect à part qui remonte, du point de vue historique, à l'atomisme des Abdérites, et non aux hylozoïsmes des Milésiens). Le terme même d'idéalisme est une création relativement récente: il fut introduit au dix-huitième siècle pour répondre précisément au besoin

---

26. Cf. par contre, *Hipp. maj.*, 372 d; *Lois,* V, 730 a.
27. *Théét.*, 197 b et suiv.
28. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La pensée et l'erreur,* Athènes, 1961, pp. 53 et suiv.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

de désigner certaines philosophies: celles de Leibniz et, en partie, celle de Kant dont la pensée comporte certains côtés carrément réalistes, sans oublier que celles des romantiques allemands: Fichte et Schelling (Hegel aussi, à la rigueur, bien qu'à tort, pour l'unique raison que l'hégélianisme recourt à la notion d'Idée – non d'idéal). Mais le non-sens s'intensifie quand, par un anachronisme inadmissible, Platon se voit classé parmi les penseurs idéalistes pour avoir exposé, à un certain moment de sa carrière créative, la célèbre théorie des idées, qu'il a d'ailleurs critiquée, puis abandonnée, par la suite. Tout au plus, dans sa période de maturité, le philosophe fut-il «idéocentriste», «idéiste»; mais il est inconcevable de lui appliquer le label d'«idéaliste», quand il considère les idées comme des *ontôs onta*[29], comme des êtres par excellence, même intelligibles. Enfin, tout au long de la querelle des universaux, ne sont-ce pas les platonisants qui furent nommés réalistes par opposition aux nominalistes? Vérités évidentes, mais qui sont négligées par habitude ou inadvertance.

Une digression à mon propos servira d'introduction à l'examen du problème des idées, l'un des éléments les plus marquants que Sciacca n'a pas hésité à emprunter au platonisme. Après Joseph Moreau[30], Sciacca est lui-même tombé dans le piège, puisqu'il mentionne, à son tour, l'«idéalisme platonicien» (*Platone,* pp. 295-307; 333-342, notamment pp. 335-336 et la n. 107).

Le dynamisme des idées en fait des entités à la fois transcendantes et immanentes, à saisir en même temps qu'à actualiser. Chaque idée est plus qu'idée, elle est également valeur. Ainsi s'explique l'actualisation de l'énergie de l'esprit qui s'oriente vers l'acte en réalisant son intégralité dialectique[31]. L'idée de justice, par exemple, n'est pas un simple objet de connaissance; elle comporte le postulat de sa propre actualisation par la

---

29. Cf. PLATON, *Rép.*, VI, 490 b; X, 597 d; *Phéd.*, 58 a; 59 d; *Phèdre,* 247 c; 249 c; *Soph.*, 248 a; *Polit.*, 301 b.

30. Cf. J. MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien,* Paris, Boivin, 1939, qui semble pourtant s'être quelque peu rétracté par la suite; cf. IDEM, *Réalisme et idéalisme chez Platon,* Paris, 1951, p. 90.

31. Cf. *supra,* et la n. 20.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

conscience humaine[32]. Une telle idée est effectivement réelle (ὂν αὐτὸ καθ' ἑαυτό, selon le *Parménide*), mais n'existe dans l'esprit humain qu'au niveau virtuel. Elle exige même la participation de l'esprit dans le processus de son application qui est une objectivation actualisante. Par l'intermédiaire de la conscience humaine, l'être réel qu'est l'idée devient acte. La théorie de l'intégralité dialectique prend indubitablement les racines de son accomplissement dans la théorie platonicienne des idées, qu'elle modernise, pour ainsi dire, sans la déformer pour autant. Dans la remise en question de la théorie des idées par Platon dans le *Parménide*[33] Sciacca cherche les raisons qui l'autorisent à rattacher l'aspect épistémologique de la conception platonicienne des idées à son aspect ontologique (*Platone,* p. 296 et suiv.), et à définir les conditions dans lesquelles la conscience devient la manifestation de l'esprit susceptible de relier le savoir à l'être. Il suit de près les difficultés inhérentes à la compréhension de la nature des idées-formes, exposées dans le *Parménide*[34], non sans se reporter aux considérations contraires (mais parallèles) d'Aristote[35], qu'il tient de son propre crû, mais qu'il glane en consultant également la bibliographie contemporaine. Il estime toutefois que «toute la philosophie de Platon est une réfutation du conceptualisme, et il est partant superflu de citer dialogues et passages. Par ailleurs, comme l'observe Fouillée[36]..., le conceptualisme ne résoudrait pas par lui-même le problème de la participation: l'idée, comme intelligible, peut participer d'une pensée, mais qui ne peut être que la pensée divine» (*Platon,* p. 320, n. 20). En effet, les idées diffèrent des simples concepts; elles s'avèrent les causes de l'activité de l'esprit qu'elles mettent en relation avec l'être. Certes, toutes les fois que Sciacca mentionne la notion de participation (même sous son nom grec de *méthexis* – «metessi»), il se réfère à la seule théorie de Platon. Cette référence n'est cependant pas privée d'homologie dans sa

---

32. Cf. *supra,* et la n. 20.

33. Cf. *Parmen.*, 127 e et suiv.

34. Cf. *ibid.*, 130 b et suiv.

35. Cf. ARIST. *Métaph.*, A 9, 990 a 34 - 991 a 8; Λ3 1070 a 13 et suiv.; M4, 1078 b 6 - 1079 b 10.

36. Cf. A. FOUILLÉE, *La philosophie de Platon* (1869), 2e éd., Paris, Hachette, 1904, p. 84.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

propre pensée. Il est impossible de se représenter la dialectique intégrale indépendamment de l'esprit qui participe de l'être à travers ses vécus, ni cette participation indépendamment de celle de l'idée qui, à son tour, participe d'un universel supérieur. Cet enchaînement de participations équivaut à une série de conditions *sine quibus non* de la vie de l'esprit; de conditions qui sont simultanément valables à deux niveaux: épistémologique (non point logique – Sciacca s'étant bien gardé de commettre pareille confusion) et ontologique.

* * *

Il ressort de cette analyse que la façon dont Sciacca envisage certains aspects particuliers, mais essentiels, du platonisme autorise à qualifier sa propre pensée de pertinemment platonisante. Il est, en effet, hors de doute que le spiritualisme de Sciacca est décidément orienté vers la tradition italienne qu'il prolonge. Théorique autant que pratique, ce spiritualisme trouve dans le réalisme idéocentriste platonicien un appui suffisant pour se poser en ontologisme qui embrasse l'ensemble des éventualités d'affirmation de l'esprit sur plusieurs plans, notamment ceux de la connaissance, de la prise de conscience de l'être par soi-même, et de l'action que l'esprit détermine par l'interprétation de la réalité objective intelligible, actualisable grâce aux contenus de la conscience. L'hypothèse de la participation, empruntée à l'ontologie platonicienne revisée par Platon lui-même, permet d'établir une continuité entre tous ces plans, continuité qui fait de l'esprit le centre de référence d'un univers philosophique fonctionnel. Pensée et action sont les deux directions possibles et correspondantes vers lesquelles s'exerce l'énergie de l'esprit. Cette correspondance assure, de son côté, la fonctionnalité de la dialectique intégrale prônée par Sciacca et directement issue de la dualité des idées, à la fois ontologique et axiologique.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

APPENDICE:

NOTICE SUR ΦΙΛΟΔΟΞΙΑ CHEZ SCIACCA

On s'étonnera de constater chez M. F. Sciacca, illustre philosophe contemporain toujours actuel vingt ans après sa mort, pourtant versé dans l'étude du grec, l'emploi du terme «filodoxia» au sens de la limitation de la raison à la seule opinion ou conjecture, alors que cette même raison est armée pour procéder à la recherche de la sagesse («filosofia») et de la vérité[37].

Sans aucun doute, le terme de «filodoxia», vaguement calqué (dans sa nouvelle acception) sur celui de «filosofia», a été indûment forgé par ce penseur italien. Certes, lui aurait-il été utile à la rigueur, n'étaient-ce (a) la double acception du terme *doxa* en grec: (i) opinion; (ii) gloire, et (b) l'emploi certifié de *philodoxía* au sens d'ambition (souvent *ámetros* «demésurée», «illimitée»!), alors qu'au contraire Sciacca, d'après ce qui ressort de ce qui vient d'être envisagé, attribue à «filodoxia» une nuance de limitation et de suffisance.

À défaut donc de retenir le terme de *philodoxía,* on pourrait, non sans raison, adopter le terme de *doxárkeia,* «doxarcie» («doxarcia»), qui, de surcroît, a l'avantage de contenir une nuance analogue, celle de contentement.

À l'appui de ce choix, on notera que les composés de *-arkès* et leurs dérivés se construisent de deux manières, selon la nature de leur première composante, par exemple: *autárkēs - autárkeia* («autarcie»); mais *diarkēs - diárkeia* (durée), *eparkès - epárkeia* («suffisance»); *oligarkès* («se contentant de peu») - *oligárkeia* («oligarcie»; à ne pas confondre, cela va de soi, avec *oligarkhía,* «oligarchie»!), mais aussi avec *oligarkía,* forme tardive, chez saint Basile.

---

37. Cf. M. F. Sciacca, *Filosofia e antifilosofia,* Stresa, Centro Internat. di Studi Rosminiani, 1968, Lezione terza: La filodoxia e le sue consequenze, L'oggetto della filosofia e il sapere nel suo ordine, pp. 75-95.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

Doxarkḗs - doxárkeia se rattacheraient manifestement à la seconde catégorie de composés. Dans ces conditions, et compte tenu des finesses du grec, ne conviendrait-il pas de tenter d'améliorer le vocabulaire de Sciacca sur ce point, conformément d'ailleurs au fond de sa pensée et à l'usage correct de cette langue à laquelle il fut si sensible?

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

SEPTIÈME PARTIE

APPRÉCIATIONS MODERNES

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

42.

SUR UNE EXPRESSION SYMBOLIQUE: DE LA CATÉGORIE SPATIALE DU *NEC PLUS ULTRA*: LE POMMIER VERMEIL

La chute de Byzance fut à l'origine de la élaboration et de la propagation de la croyance populaire grecque d'après laquelle l'empire byzantin sera un jour reconstitué, et l'envahisseur repoussé jusqu'au *Pommier vermeil* par l'empereur ressuscité. Maintes explications[1] de ce nom de lieu ont été avancées: toutes le rapprochent de l'idée de pomme vermeille, qui, chez le peuple conquérant, aurait longtemps désigné à la fois le but et la récompense, précis, mais indéterminés parce que sans cesse déplacés, de la conquête. Ainsi, après Byzance le nom aurait successivement, bien que vaguement, signifié Rome, puis Budapest, et ces changements n'avaient d'autre fin que d'entretenir l'enthousiasme et la combativité des guerriers. À l'évidence, cette argumentation repose, à plus d'un égard, sur la symbolique de l'idée de pomme: ainsi la pomme serait, on le sait, outre un symbole magique d'immortalité et de fertilité, un symbole de puissance suprême et de domination[2]. Par ailleurs, l'idée de couleur, ajoutée à celle de forme, en renforce l'importance. Qu'il

---

1. R. Dawkins, The Red Apple, *Ἀρχεῖον Θρακικοῦ Γλωσσικοῦ καὶ Λαογραφικοῦ Θησαυροῦ»*, Ἐπίμετρον, 6, 1941, Ἐπιτύμβιον Χρ. Τσούντα, pp. 401-406.

2. *Ibid.*, p. 403 et suiv.; cf. Κ. Ρωμαίου, *Ἡ κόκκινη μηλιὰ τῶν ἐθνικῶν μας θρύλων*, *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, 24, 1953, Κανίσκιον Φ. Κουκουλέ, pp. 676-688, notamment pp. 686 et suiv.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

suffise de se référer à certaines langues dans lesquelles l'idée de «rouge» est étroitement associée à celle de «beau». C'est encore un symbole de la valeur de limite de l'avance ottomane vers l'Occident, qui, par ailleurs, devient une limite dynamique, puisque, selon une vieille prophétie répandue chez les conquérants[3], elle aurait exercé deux fonctions contraires sinon contradictoires: l'une attractive, soulignant le but final de la conquête; l'autre répulsive, dénotant le début d'un recul et l'expulsion de l'envahisseur des contrées conquises. Cette prophétie exprime sans nul doute une mentalité particulière qui ne fut pas étrangère au procédé des localisations successives de la pomme vermeille par le conquérant.

On pourrait rapprocher de l'idée de pommier vermeil celle d'arbre solitaire, répandue chez les Byzantins[4], qui indiquait la limite jusqu'à laquelle les mécréants devaient être refoulés par l'«homme pauvre»[5]. L'idée de pommier vermeil ne peut être qu'une simple transposition de celle de l'arbre solitaire, rendue éventuellement possible par le truchement du symbole de la pomme vermeille. La signification de limite extrême aurait donné lieu au passage d'une appellation à l'autre[6]. Le trait commun des lieux en cause est donc celui des limites spatiales, de natures différentes, certes, mais, pour des raisons faciles à comprendre, situées respectivement en Occident et en Orient. Il faut reconnaître que toute précision géographique s'arrête là. Reste à étudier la signification symbolique générale des lieux en question.

La pomme symboliserait une sorte d'objectivation de la fatalité historique. Comparée à la pomme du Paradis[7], la pomme vermeille marque à la fois le faîte de la puissance et le début de la décadence. De même, dans le cas de la pomme de la discorde, la possession du fruit,

---

3. F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans,* 1929, notamment chap. 58: The Prophecy of the Red Apple, p. 737.

4. DOUCAS (éd. Bonn), p. 290, 1. 4; cf. J. MORDTMANN, Miszellen, 1: Über den «roten Apfelbaum (κόκκινη μηλιὰ)» und den «Einbaum (Μονοδένδριον)», *Islam,* 12 1922, pp. 222-226.

5. Ν. Γ. ΠΟΛΙΤΟΥ, *Λαογραφικὰ σύμμεικτα,* I, 1920, p. 22.

6. Κ. ΡΩΜΑΙΟΥ, *loc. cit.,*

7. *Genèse,* 3, 10.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

ici directe et non par personne interposée, doit devenir la cause d'une série de malheurs: promesse et menace. Pour conjurer la fatalité historique il faut à tout prix retarder la possession du fruit qui est, en fait, un fruit défendu dont l'idée est exprimée dans l'inconscient collectif par la vieille prophétie. Clé de la domination de l'univers, la pomme vermeille représente le bout du monde, arbitrairement choisi, mais qui délimite un espace vécu sans cesse croissant. Le caractère magique du lieu est accentué par l'attrait prometteur qu'il exerce sur le guerrier, puis par l'épouvante qu'il lui inspire. D'où sa double fonction.

Le cas du pommier se rattache à un symbole différent. Pas question que ce soit l'arbre solaire qui, par ailleurs, dans les romans hellénistiques[8], est associé à l'arbre lunaire; il évoque plutôt l'arbre solitaire que Marco Polo, plus soucieux d'exactitude que l'imagination populaire, avait placé aux confins de la Perse[9]. En réalité, le pommier solitaire, comme la pomme elle-même, marque une utopie, une sorte de pendant oriental de l'utopie précédente. Dans la légende grecque, le pommier solitaire ne marque pas le bout réel du monde, mais plutôt le centre d'une portion du monde, située dans une direction définie et imprécise: l'Orient, mais assurément en dehors de l'espace vital de la nation. Sa présence n'indique pas tant sa fonction organisatrice de centre que le caractère aride, désertique, inhumain, de l'espace qu'il commande. Le rapprochement qui pourrait être tenté avec l'arbre du Paradis, tel qu'il apparaît dans les romans hellénistiques, n'est pas dénué de valeur. Si, sous sa forme archétypique, l'arbre est, dans une certaine mesure, indissociable du milieu spatial qu'il désigne[10], il y a ici un renversement de perspective axiologique: ce n'est point du Paradis qu'il est question, mais de l'Enfer[11].

On trouve dans ce contexte la manifestation du jeu de quelque principe de non-contradiction. L'espace commandé par le pommier vermeil

---

8. Cf. par ailleurs, *Ἡ φυλλάδα τοῦ Μεγ. Ἀλέξανδρου*, éd. Pallis, Athènes, 1935.

9. R. DAWKINS, *op. cit.*, pp. 404 - 405.

10. A. J. WENSINCK, Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia, *Verhandelingen der koninglijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam*, 22, 1921, pp. 1-56, chap. I, Tree and Sun, A, The Tree in the End of the Earth.

11. *Ibid.*, chap. I, D, The Tree in Hell.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

solitaire atteste un caractère inhumain du fait qu'il représente un milieu de châtiment. Et pourtant, selon la légende, les envahisseurs l'auraient habité, puisqu'il est sous-entendu qu'ils en proviennent[12]. Ce caractère inhumain est associé à l'inhumanité imputée au conquérant. Venant d'un lieu infernal, il est lui aussi porteur de qualités infernales, tels ces peuples venus des régions du bout du monde: les Cimmériens, chez Homère[13], par exemple, les Gogs et les Magogs ailleurs[14]. Ce ne sera que justice de le renvoyer dans cette terre aride faite à sa mesure. Les persécuteurs «revanchards» n'y mettront vraisemblablement pas le pied. Seuls les «barbares» se situeront simultanément à l'intérieur et en marge de l'espace réel. On retrouve ici une nouvelle formulation du principe de non-contradiction mentionnée ci-dessus.

Ce pays infernal n'est pas sans rappeler les pays imaginaires où «le soleil cuit le pain», et où «l'on n'entend pas le nourrisson pleurer»[15], pays auxquels il est fait appel dans des imprécations. Il n'est pas non plus sans rappeler le pays merveilleux de malheur, mentionné depuis l'Antiquité, où «la mouche dévore le fer; le moustique, l'acier»[16]. Au

---

12. N. Γ. Πολίτου, *loc. cit.*: «L'Arbre Solitaire était considéré comme la patrie des Turcs, et c'est de la même façon que le peuple croit de nos jours que le Pommier Vermeil est le lieu de provenance des Turcs ou la patrie de Mahomet». La mythologie des Turcs se réfère à un espace désolé fermé, l'Ergenekon, d'où ce peuple se serait évadé en faisant appel au surnaturel, ainsi qu'à un «espace vital» ouvert, réel autant qu'idéal, le *Turan,* dont les limites occidentales sont précisément celles déjà désignées, et qui se confond avec l'idée de pomme vermeille dans son acception décrite. Dans ces conditions, il était tout à fait normal que le pommier, qui est ... à l'origine de la pomme détachée désignant l'espace ouvert, fût, au contraire, localisé à l'intérieur de l'Ergenekon, sinon identifié à lui».

13. *Odyssée,* 14; les Cimmériens sont censés habiter du côté de l'entrée de l'Hadès. Cf. L. Moulinier, *Quelques hypothèses relatives à la géographie d'Homère dans l'Odyssée,* Aix-en-Provence, Ophrys, 1958, pp. 68 et 87.

14. *Ἡ φυλλάδα τοῦ Μεγαλέξανδρου*, éd. Pallis, p. 45.

15. Cf. *Λαογραφία*, 18, 1959, pp. 548-550; t. 21, 1962, p. 521. Cf. Plaute, *Asinaria,* 32 a (rejeté par Fr. Leo): «Là où pleurent les mauvais sujets employés à moudre sans cesse la polente». Cf. les expressions analogues: «Le pays où nul coq ne chante, où nulle cloche ne sonne, où l'on ne pétrit point de pain pour enfants».

16. Cf. Ι. Θ. Παπαδημητρίου, *Ἀρχαῖον ἑλληνικὸν μυθογραφικὸν θέμα καὶ οἱ μῦθοι τοῦ Βατικανοῦ κώδικος* 1139, *Ἐπετ. Ἑταιρ. Βυζαντ. Σπουδῶν*, 36, 1968, pp. 241-266, notamment pp. 245; 248-249 n. et Idem, *Αἱ μεταλλαγαὶ ἀρχαίας ἑλληνικῆς παροιμίας*, Athènes, 1966, notamment p. 1.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

demeurant, la fin de la légende équivaut à une sorte d'imprécation atténuée, et la légende, dans son ensemble, n'est qu'une incantation. Ce caractère magique implicitement attribué aux utopies de l'arbre solitaire et du pommier vermeil en renforce l'aspect d'extrémité. Vu sous cet angle, ce *nec plus ultra* spatial intensifie le sentiment de détresse éprouvé dans ces pays de merveilles.

À la suite de ces considérations quelques conclusions s'imposent. Chez les envahisseurs, l'idée de *nec plus ultra* s'applique, de façon à la fois précise et indéterminée, à un univers en dilatation du côté de l'Occident. Chez le peuple conquis, mais non soumis, elle s'applique, de façon à la fois définie et imprécise, à un univers limité du côté de l'Orient. Dans les deux cas, on a affaire à des manifestations d'une réalité qui frôle le merveilleux, et qui soulignent le caractère dynamique des espaces impliqués. La fluctuation des valeurs qu'admettent l'idée de *nec plus ultra,* catégorie spatiale, et ses applications, n'en recouvre pas la signification générale limitative: limitation qui semble être inhérente à cette idée. Il apparaît enfin que les nations font preuve de sagesse et de prudence quand, pour évaluer leur destinée historique, elles recourent à des éléments souvent irrationnels qu'elles intègrent dans leurs croyances et leurs légendes.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

On ne peut concevoir l'objet de la philosophie de la culture grecque séparément et indépendamment du but que cette discipline s'est fixé. Ce but est défini par un programme d'activités scientifiques qui vise à l'appréciation, sur le plan axiologique, du passé de la culture grecque, à la définition de ses incidences sur l'état présent de toute culture qui s'en réclame, et à l'établissement des conditions de sa survivance et de son renouvellement. La culture grecque demeure essentiellement une culture humaniste, une culture philosophique par excellence, qui se prête admirablement à une approche philosophique proprement dite. Tout humanisme, l'humanisme grec tout particulièrement, se trouve au cœur même des préoccupations des philosophes quand il situe l'homme, l'humanité entière, au centre de ses propres préoccupations. Précisons que la notion d'humanité ne doit pas être confondue avec des notions telles que société, groupe ou groupement social humain, ainsi qu'on a trop souvent tendance à le faire. En revanche, ce qui importe, c'est de mettre l'accent sur le fait que tout humanisme reflété dans la culture grecque voit dans la personne humaine le symbole de l'humanité dans sa totalité.

Philosophe et historien de la philosophie, connu, entre autres, pour ses travaux sur le kairos, compositeur et musicologue de surcroît, Evanghélos Moutsopoulos, Grand Prix de l'Académie Française pour le rayonnement de la langue française, plusieurs fois docteur h.c. et membre de nombreuses académies, est, en outre, à l'origine de la création de deux disciplines philosophiques récentes: d'une nouvelle philosophie de l'art (en général, et de la musique en particulier), qui s'érige en esthétique au second degré; et d'une philosophie de la culture grecque, branche axiologique interdisciplinaire qui, à partir de données de l'histoire des idées et de la culture, procède à des synthèses philosophiques, pour s'inscrire, en définitive, à l'intérieur de la sphère de la philosophie de l'histoire. Ses nombreux écrits, largement traduits, diffusés et couronnés de distinctions, lui ont valu une renommée internationale.

ISBN: 960-7099-57-5

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ