

La liberté : un concept d'esclaves (2)

La philosophie parut et elle renversa graduellement toutes les règles de la politique traditionnelle. Il était impossible de toucher aux opinions des hommes sans toucher aussi aux principes fondamentaux de leur gouvernement.

La religion primitive s'altéra, mais ce ne fut pas exactement l'œuvre du temps ; l'idée de la divinité se transforma, mais elle ne se transforma pas par la force des choses ; le foyer domestique perdit son prestige, mais il ne le perdit pas naturellement ; le foyer des villes, le prytanée, tomba dans le discrédit, mais il n'y tomba pas pour ainsi dire de lui-même ; les hommes finirent par s'apercevoir que les dieux différents qu'ils appelaient du nom de Jupiter pouvaient bien n'être qu'un seul et même dieu, mais les hommes qui s'en aperçurent n'étaient pas tous de la même ascendance que ceux qui avaient fondé Argos ; les hommes comprirent que les dieux n'appartenaient plus chacun à une famille ou à une ville et qu'ils appartenaient au contraire tous au « genre humain » et veillaient tous sur l'univers, mais les hommes qui le comprirent étaient loin d'être tous de la même souche que ceux qui avaient fondé Sparte. Les poètes allaient de ville en ville et enseignaient, au lieu des hymnes traditionnels de la cité, des chants nouveaux où il n'était question ni des dieux Lares ni des divinités poliades et où se disaient les légendes des grands dieux de la terre et du ciel ; et les hymnes domestiques ou nationaux s'oubliaient au profit de cette poésie nouvelle, qui n'était pas le fruit du génie racial des Hellènes, mais de l'art et de l'imagination.

Les premières écoles philosophiques dans la Grèce

Les premières écoles philosophiques qui brillèrent dans la Grèce étaient au nombre de quatre: la secte ionienne, la secte italique, les Élématiques métaphysiciens et les Élématiques physiciens.

L'école ionienne prit naissance à Milet, alors capitale de l'Ionie. Elle eut pour fondateur Thalès de Milet (v. 625– id. 547 avant notre ère). Les philosophes qui lui succédèrent sont Anaximandre de Milet (v. 610– id. 546 avant notre ère), Anaximène de Milet (v. 585– id. 525 avant notre ère), Anaxagore de Clazomènes (500- 428 avant notre ère), Diogène d'Apollonie (v. 460- 390 avant notre ère) et Archélaos de Milet (Ve avant notre ère), un des maîtres de Socrate. L'école ionienne avait importé en Grèce l'étude physique de la nature et sa philosophie porte déjà l'empreinte des idées développées ensuite par le Portique. Les dieux n'étaient pour les philosophes ioniens que des phénomènes ou des êtres matériels, qu'ils cherchaient à expliquer. Qu'il fut panthéiste ou déiste, Thalès, comme son disciple Anaximandre, ne reconnaissait que l'infini, qui contient tout en soi ; pour lui, l'eau est le principe universel ; il admet encore l'existence des démons et des héros ; les uns sont les âmes des corps animés et en quelque sorte l'individualisation des forces animales ; les autres sont les âmes dégagées de

l'enveloppe corporelle et qui conservent dans leur vie nouvelle leurs bonnes ou leurs mauvaises qualités. Dans les dieux, Anaximandre ne voit, comme les stoïciens plus tard, que des étoiles. Anaximène ne reconnaissait d'autre dieu que l'air ; Diogène d'Apollonie aussi, à moins que ce ne fut le temps. Anaxagore semble être le premier philosophe qui ait distingué d'une certaine manière l'esprit et la matière. Les idées confuses d'Archélaos sont un mélange des théories d'Anaximène et d'Anaxagore.

L'école italique eut pour fondateur Pythagore de Samos (v. 570– id. 480 avant notre ère) On y compte encore Empédocle d'Agrigente (490- 430 avant notre ère), Ocellus de Lucanie (Ve avant notre ère), Archytas de Tarente (428- 347 avant notre ère), Philolaos (v. 485 – id. 385 avant notre ère) et Alcéméon de Crotone (VIe avant notre ère). Pythagore fut panthéiste et peut-être matérialiste, quoique d'un matérialisme épuré et mystique. Il reconnaissait deux causes génératrices des faits de l'univers, le destin et Dieu. On ignore ce qu'il entendait précisément par le premier ; peut-être étaient-ce les lois harmoniques de l'univers. Quant à Dieu, c'était une intelligence suprême, immuable et infinie, dont les attributs étaient la force productrice et les qualités morales. Mais ce Dieu, il ne le concevait pas complètement immatériel, puisqu'il en comparait la substance à une lumière épurée ; il ne le concevait pas non plus distinct de l'univers. Empédocle d'Agrigente n'admettait d'autres dieux que les quatre éléments ; il était matérialiste, car il considérait que l'âme, comme l'univers, n'était qu'un composé de ces quatre substances. Ocellus de Lucanie croyait à l'éternité de la matière. Philolaos expliquait tout par des lois mathématiques ou par des forces aveugles. Pour Alcéméon de Crotone, les divinités étaient le soleil, la lune, les étoiles et l'âme.

« Héraclite d'Abdère, qui n'appartient précisément à aucune secte, écrivit, en style obscur, des idées fort peu lumineuses. Pour lui, Dieu, l'élément primitif, l'univers enfin, tout était du feu. Il faisait de cette substance le substratum, le principe et le moteur de toutes choses » (1).

L'école éléatique métaphysicienne, qui sortit de celle de Pythagore, eut pour chef Xénophane de Colophon (v. 570- id. 475 avant notre ère). Les autres philosophes de cette secte furent Parménide d'Élée (v. 515– id. 450 avant notre ère), Mélissos de Samos (Ve avant notre ère) et Zénon d'Élée (490- 430 avant notre ère). Xénophane regardait la substance divine comme sphérique, n'ayant rien de commun avec l'homme, voyant et entendant tout, mais ne respirant pas ; et, d'autre part, il affirmait que l'univers était esprit, éternité et prudence. Comme Parménide et Zénon d'Élée, il accuse les récits mythologiques d'être porteurs d'un grossier anthropomorphisme contraire à la morale. Il ne veut pas qu'on attribue aux divinités les formes et les organes de l'homme. Outre son hostilité au polythéisme, son panthéisme spiritualiste se retrouve chez Parménide d'Élée, pour qui dieu était une sorte de cercle entourant le ciel ; chez Mélissos de Samos qui n'admettait qu'une substance non créée, impérissable, une et indivisible et niait la réalité des faits matériels ; chez Zénon d'Élée, le disciple de celui-ci.

Les principaux représentants de l'école éléatique physicienne sont Leucippe de Milet (v. 460 – 370 avant notre ère) et Démocrite d'Abdère (460-370 avant notre ère). Leucippe ne reconnaissait absolument que trois choses, les atomes, dont il emprunta la notion à Mochos de Sidon, l'espace vide et le mouvement. La combinaison, la séparation et l'agitation des atomes expliquaient toutes les particularités des corps, toutes les facultés de l'âme, tous les phénomènes de la nature. Démocrite donnait le nom de Dieu tantôt à un esprit enfermé dans un cercle de feu, tantôt aux images des objets et à l'acte par lequel notre esprit se les représente ; d'autres fois, à la nature qui produit ces images ; d'autres fois encore, il semblait nier la possibilité d'un être éternel et immuable, sous prétexte qu'il n'y avait rien qui pût rester dans le même état. En définitive, il n'admettait d'autre Dieu que la matière, notre esprit et les perceptions, ou n'en admettait aucun.

Les uns, soumettant tous les faits à l'appréciation rationnelle et partant de l'observation individuelle pour expliquer la formation de l'univers, substituaient aux croyances populaires un système créé par eux, qui était plus ou moins en contradiction avec les conceptions du peuple. Les autres, acceptant apparemment la religion de leurs contemporains, cherchaient à y rattacher un système métaphysique et cosmogonique tiré de leurs propres théories et qui devenait ensuite le point de départ de modifications dans les croyances et le culte ; ils entreprenaient, au nom de la « sagesse divine » dont ils se donnaient pour les seuls interprètes, non de renverser, mais de réformer les notions théologiques et les formes religieuses, de façon à les mettre d'accord avec leurs principes philosophiques. La philosophie des uns tendaient à détruire directement la religion traditionnelle ; la philosophie des autres à la miner (2).

Le premier philosophe à entreprendre la refonte de la théogonie fut Thérécyde de Syros (VI^e avant notre ère). Il fut précédé par d'autres qui préparèrent le mouvement de réforme dont il fut le principal instigateur. Au début du VI^e siècle, Bias de Priène, Chilon de Sparte, Cléobule de Lindos, Pittacos de Mytilène, Anacharsis, Épiménide de Knossos surtout, avaient répandu des enseignements dont le but principal était de modifier la religion traditionnelle. Épiménide avait introduit des modifications dans la liturgie et écrit un traité des sacrifices. Ses écrits témoignent d'une tendance mystique et d'une disposition à faire prédominer dans le culte les purifications et les expiations. Épiménide avait été initié aux mystères crétois, dans lesquels ce germe était apparu.

Le caractère mystique de la philosophie d'Épiménide se retrouve de manière encore plus visible chez Pythagore. Disciple de Phérécyde, il continua l'œuvre de son maître. Ses vues en matière de théogonie, de liturgie et de morale provoquèrent une véritable révolution religieuse, dont les effets furent profonds et durables. La maxime favorite de Pythagore était qu'il faut toujours commencer par les dieux : ses dieux étaient essentiellement les divinités d'origine asiatique de l'orphisme. « Pythagore, ayant la conception vague de l'Être suprême, dédaigna les cultes locaux, et c'en fut assez pour qu'il rejetât les vieux modes de gouvernement et essayât de fonder une société nouvelle » (3). Pendant les deux siècles qui suivirent la publication de sa doctrine, un certain nombre de colonies grecques se donnèrent une

législation qui dérivait des enseignements de l'école pythagoricienne. Étrangers à la polis, les pythagoriciens formaient des communautés, dans lesquelles les femmes étaient non seulement admises, mais pouvaient accéder à un rang élevé. La règle diététique que Pythagore prescrivait à ses disciples rappelle les observances alimentaires de la loi de Moïse et plus encore celles qui se rencontraient traditionnellement en Syrie et en Égypte. Il fit pénétrer dans la religion grecque la doctrine orphique de la métempsychose et, par la même occasion, les idées d'abstinence et de mortification qui étaient liées à cette doctrine asiatique. Il rejeta et condamna la mythologie d'Homère et d'Hésiode, qu'il alla jusqu'à présenter comme ayant été condamnés au Tartare. Chrétien avant l'heure à plus d'un égard, il disait que l'homme doit « révéler la divinité comme ses parents, ses amis », mais, comme l'heure du christianisme n'était pas encore venue, un de ses disciples, Perictioné, s'empressa d'ajouter qu'il ne saurait y avoir de plus grand crime que l'ingratitude envers les parents. Les idées de Pythagore sur le mariage rappellent le christianisme par leur consensualisme individualiste. Les prophéties et les miracles qui lui furent attribués de son vivant l'apparentent aux prophètes et aux législateurs religieux dont l'Asie offre de nombreux exemples.

La doctrine d'Empédocle, né à Agrigente, île où le pythagorisme avait fait de nombreux adeptes, présente un certain nombre d'analogies avec celle-ci ; à Agrigente, il joua un rôle politique qui lui permit de la mettre en pratique. À la mort du tyran de cette ville, il persuada ses concitoyens d'établir l'égalité politique. Sa conception matérielle de la divinité révélait un panthéisme analogue à celui des Ioniens et des Eléates ; il critiquait l'anthropomorphisme des poètes et rejetait les fables qui donnaient des divinités une idée trop humaine.

Héraclite Éphèse en faisait de même et interprétait les mythes à l'aide des phénomènes naturels ; son mépris pour ce qu'il considérait comme un culte des éléments divinisés ne pouvait que le jeter hors de la religion. On entrevoit chez lui une tendance à un fatalisme universel et à un dualisme mécanique qui tranchent avec le spiritualisme de Pythagore. Sa philosophie n'est pas sans analogie avec les conceptions purement physiques que l'école ionienne avait de la « raison primordiale ».

Les recherches des philosophes ioniens s'étaient exclusivement concentrées sur l'explication des phénomènes du monde matériel ; Phérécyde, Anaximandre et Thalès avaient été astronomes et physiciens. Héraclite porta plus loin leurs recherches, en les transposant du plan de la philosophie « naturelle » à celui de la philosophie morale. Il pose la raison comme le seul critère de la vérité, non pas telle ou telle raison individuelle, mais une raison divine et universelle. « Il faut, dit-il, se confier à la raison générale. Toutes les fois que nous nous mettons en communion avec elle, nous sommes dans le vrai ; et dans le faux, au contraire, toutes les fois que nous nous abandonnons à notre sens individuel ». La raison, une fois divinisée et souveraine au figuré, finirait par détrôner le souverain au propre.

L'influence d'Héraclite sur les idées de son époque fut moins profonde que celle d'Anaxagore, maître d'Euripide de Salamine, du futur professeur de Socrate, Prodicos de Céos (v. 470-399 avant notre ère) et des hommes les plus illustres du siècle de Périclès. Anaxagore professa un monothéisme plus radical et plus spiritualiste que celui de Pythagore. Il « comprit le Dieu-Intelligence qui règne sur tous les hommes et sur tous les êtres. En s'écartant des croyances anciennes, il s'éloigna aussi de l'ancienne politique. Comme il ne croyait pas aux dieux du prytanée, il ne remplissait pas non plus tous ses devoirs de citoyen ; il fuyait les assemblées et ne voulait pas être magistrat. Sa doctrine portait atteinte à la cité » (4). C'est Anaxagore qui, le premier, transporta le siège de la philosophie ionienne de la côte occidentale de l'Asie mineure (Ephèse, Clazomènes, Lampsaque, Milet, etc.) à Athènes. Accusé d'impiété, il n'échappa à la prison que grâce à l'intervention de Périclès et alla finir ses jours à Lampsaque. Mais son enseignement avait eu trop d'écho à Athènes pour ne pas modifier les esprits.

Prodicos, son élève, réduisit tous les dieux à de simples personnifications des forces de la nature ; sophiste, il tenta de saper toutes bases de l'antique théogonie.

Les sophistes

La grande place que les sophistes occupent dans l'œuvre de Platon montre qu'ils exercèrent une grande influence sur les esprits de leur temps. Philostrate, dans ses vies des sophistes, distingue trois sophistiques : l'ancienne, dont les fondateurs furent Gorgias (Ve siècle avant notre ère) et Protagoras (v. 490– id. 420 avant notre ère) ; la seconde, dont Eschine (390-322 avant notre ère) fut le premier maître ; la troisième, qui est l'enseignement de la rhétorique depuis la fin du siècle d'Alexandre.

La philosophie grecque, à ses débuts, était divisée en deux grands mouvements opposés : d'un côté, les deux écoles empiriques ioniennes, celle de Milet et celle d'Abdère ; de l'autre, les écoles idéalistes de Crotone et d'Élée. Or, les sophistes se rattachaient tous à l'une ou l'autre de ces sectes. Brillants dialecticiens, ils soutenaient le pour et le contre avec la même impudence. L'œuvre commune de ces hommes de formations si différentes « consiste à pousser à l'extrême les principes de chaque école et à les mettre en opposition avec les principes de toutes les écoles opposées. Et quel est le but dernier où ils aspirent ? Est-ce de faire sortir de cette contradiction un principe nouveau, plus large et plus fécond ? Non, et rien n'est plus éloigné de l'esprit tout négatif qui les anime. Est-ce de se renfermer dans une abstention absolue ? Pas davantage, et c'est ici qu'il faut distinguer la sophistique du scepticisme.

Le caractère propre de la philosophie sceptique en Grèce, comme partout ailleurs, c'est de ne rien affirmer touchant la nature des choses, et de se renfermer à cet égard dans une réserve absolue, dans

une abstention inébranlable. Les sophistes, au contraire, étaient les plus hardis, les plus affirmatifs, les plus tranchants des hommes. Ils faisaient profession de ne douter de rien, de n'ignorer de rien, de savoir le dernier mot de toutes choses. Seulement, et c'est un nouveau trait qui les sépare des sceptiques, les sophistes, en étalant leur science tranchante, avaient pour but, non la vérité, mais le succès ; non le bien des hommes, mais leur propre bien. De sorte que la sophistique, sans avoir la profondeur d'une véritable école de scepticisme, était en un sens plus dangereuse » (5). Ce qui caractérise essentiellement la sophistique, ce n'est pas l'esprit de doute, qui ne s'est montré en Grèce qu'avec Pyrrhon, c'est l'esprit de négation. Les sophistes n'admettaient aucune vérité absolue, aucun principe fixe et soutenaient que tout dépend de l'opinion. Protagoras d'Abdère (490–420 avant notre ère), disciple de Démocrite, doutait des dieux et donnait l'homme pour la mesure de toutes choses. En professant le principe que le droit se confond avec l'utile, les sophistes répétaient ce que disaient les tyrans et les démagogues, préparant ainsi la ruine de la morale demeurée sans point d'appui transcendant. Leur école avait trouvé de nombreux admirateurs. Critias (v. 460-403 avant notre ère) présentait la croyance aux dieux comme une invention des hommes d'État. Protagoras d'Abdère mit ouvertement en doute l'existence des dieux. Diagoras de Mélos (Ve siècle avant notre ère) nia positivement l'existence de toute divinité. Prodicos de Céos, sans être athée, ne voyait dans les dieux grecs que de la terre, de l'eau, des astres, auxquels la crédulité populaire prêtait une puissance et une volonté ; il prétendait que les hommes avaient mis au rang des dieux les choses dont ils retiraient quelque utilité.

Les sophistes ébranlaient les bases de la soi-disant « certitude philosophique » ; mais les Pythagoriciens, l'école ionienne et les Éléates avaient affirmé tant de notions contradictoires qu'il était impossible qu'il ne naquît pas une école pour balayer leur système branlant ; le sophisme sortit des querelles auxquelles donnait lieu un dogmatisme fondé sur des subtilités. Il prépara ainsi le terrain à la philosophie de Socrate (470-399 avant notre ère). Il fallait que les sophistes eussent montré les absurdités dogmatiques des autres sectes philosophiques pour que Socrate jetât les fondements de sa méthode.

Socrate

Socrate, délaissant les spéculations philosophiques sur la religion et les recherches physiques sur les mœurs, concentra tous ses efforts sur la morale, à laquelle il s'efforça de donner des bases « rationnelles ». Il enseigna à l'homme à descendre en lui-même et à juger la valeur de ses actes ; pour lui, l'homme était tout : Socrate passait son temps à s'examiner lui-même et à examiner les autres, les choses extérieures n'avaient aucune importance et c'est pourquoi il ne prenait aucune part aux affaires publiques. C'est pour l'homme et par rapport à l'homme que tout le reste doit être étudié et ce sont les lois de son intelligence qui déterminent la nature et les rapports de tous les êtres. Sans être aussi exclusifs que Socrate, tous ses disciples et même tous les philosophes qui sont venus après lui ont vu dans l'homme l'objet le plus essentiel de la philosophie, le centre de la science et le but de toutes les spéculations. Pour lui, la morale était la philosophie toute entière, la science se confondait avec la

sagesse et toute spéculation devait avoir un but pratique, c'est-à-dire moral. Socrate rattache la morale aux choses divines. Tandis que la philosophie supprimait les dieux ou inventait un Dieu métaphysique ou mathématique, Socrate révéla le Dieu moral. Comme une réforme morale ne pouvait pas s'accomplir sans toucher à la mythologie, il chercha à dépouiller les dieux de toute idée d'imperfection, de passion, d'injustice et il en arriva jusqu'au concept de dieu suprême. Seule la connaissance de ce Dieu suprême pouvait rendre l'homme vertueux. Comme l'idée de progrès était étrangère à l'esprit du Grec, Socrate ne put faire passer ses réformes qu'en les présentant comme un retour à la sagesse présumée des anciens temps. Par exemple, la religion grecque reconnaissait des démons – c'est-à-dire des divinités nées du commerce des dieux avec des mortels – et supposait que les dieux et les hommes étaient continuellement en communication ; Socrate, en admettant qu'un dieu – son « démon familier » – lui parlait directement, ne s'éloignait pas en apparence de la religion de l'Etat ; en réalité, le Dieu de Socrate n'était qu'une voix intérieure, qui n'était elle-même que la conscience du Stagirite. Socrate se targue d'avoir un profond respect pour les lois, prêche l'obéissance à l'autorité, fait semblant d'admettre que les lois sont d'institution divine et de respecter les dieux de la patrie, mais, au-dessus des lois de la cité-Etat, il montre des lois soi-disant gravées par Dieu dans la raison de tous les hommes et qui prescrivent les mêmes choses dans tous les pays. Sa morale a cela de subversif qu'elle ne règle pas seulement, comme la loi politique grecque de l'époque, les obligations des citoyens entre eux et envers l'Etat, mais qu'elle cherche à établir une morale universelle, les devoirs qui lieraient réciproquement tous les hommes ; voilà justement pourquoi Socrate se proclamait citoyen du monde. Il jeta en Grèce les bases de la doctrine de la fraternité universelle, qui, après avoir été professée par les platoniciens et consacrée par le christianisme, donna plus tard naissance au « droit naturel », dont la doctrine ne fut élaborée qu'à l'époque moderne. De plus, Socrate rattache la croyance pythagoricienne en l'immortalité de l'âme à la doctrine de la part divine de l'homme et de la « raison vivificatrice de l'univers », si bien que l'idée se fait jour chez lui, dans le prolongement logique de sa morale, que l'immortalité est la récompense post-mortem du juste. Les Grecs, qui, d'une part, ne se sentaient pas liés par l'humanité et ne se reconnaissaient d'obligations mutuelles que dans le cadre des traités et, d'autre part, ne se concevaient pas comme égaux, ni dans la vie, ni dans la mort, le condamnèrent.

Platon

L'école mégarique, ainsi nommée de la ville de son fondateur, Euclide de Mégare (v. 450–380 avant notre ère), continua les enseignements de Socrate. Il s'attacha à renforcer l'union du principe monothéiste et de la morale, présentant Dieu comme la raison suprême d'où découle le bien. Platon (427-347 avant notre ère) reprit la philosophie de Socrate et porta à la mythologie traditionnelle un coup dont elle ne se releva jamais. Il combina certaines des théories de Pythagore avec celles de Cratyle (Ve siècle avant notre ère) et d'Héraclite et composa ainsi un corps de doctrine dans lequel il inséra la morale de Socrate. Son influence dépassa celle de tous ses prédécesseurs, d'autant plus que ses enseignements existaient déjà à l'état de sentiments confus chez un grand nombre de ses contemporains. La doctrine platonicienne constitue en quelque sorte une religion à part entière, ne laissant aucune

question, d'ordre moral, politique, théologique ou social, en dehors de son champ. Le platonisme repose sur la raison et la conscience intime. Il adopte le monothéisme d'Anaxagore et de Socrate. Il est éloigné également de l'athéisme et du panthéisme. Dieu est incorporel et incompréhensible et il est la source primordiale de toute existence. Dieu est « le père de toutes choses ». Après l'avoir créé, d'après un type qui existait en lui de toute éternité, il soutient et fait vivre le monde, qui est sa manifestation visible. Dieu est parfait. Aussi l'homme vertueux trouve-t-il dans ce Dieu éternel le modèle qu'il cherche ; celui qui veut être heureux et juste doit s'attacher à lui et s'efforcer de l'imiter. De toute façon, la créature est soumise à la loi divine. La conception platonicienne de la divinité lie ainsi intimement la religion à la morale utilitaire. Au moins deux des vertus théologiques platoniciennes vont directement à l'encontre des coutumes grecques, celle de la charité et celle de l'hospitalité. Platon veut que la charité soit moralisante et fait de l'hospitalité à l'étranger une obligation: « L'étranger, étant sans parents et sans amis, intéresse davantage les hommes et les dieux. » (6) « Il faut qu'il y ait pour les étrangers des demeures situées près des temples, où il trouveront une hospitalité généreuse. Les prêtres et les néocores veilleront à ce qu'il ne manque de rien » (7). Platon menace même d'un châtement céleste ceux qui manqueraient à cette sainte obligation. « J'étais un étranger et vous m'avez recueilli ; nu, et vous m'avez vêtu », dira plus tard Jésus (8). Par une inconséquence que ses commentateurs ont été très peu à relever, Platon exige que l'Etat ne laisse entrer aucune divinité étrangère dans la cité.

La morale de Platon complète les enseignements de Pythagore, en leur enlevant leur caractère ascétique pour en faire une morale sociale.

A l'époque de Platon, il existe deux grands systèmes : celui d'Héraclite et de Parménide d'Élée. Héraclite réduisait la nature au mouvement et au phénomène ; Parménide la limitait au repos absolu et à l'être absolument simple. Héraclite niait la permanence et l'unité ; Parménide niait la possibilité même du changement et de la pluralité. Platon réunit et accorde les deux principes, jusqu'alors rivaux, de l'un et du multiple. Toutes choses sont composées de deux éléments, le fini et l'infini. L'infini n'a intrinsèquement ni unité, ni immuabilité ; c'est le devenir d'Héraclite. Le fini, au contraire, est un. Ces deux principes correspondent aux deux degrés de la connaissance, l'opinion et la science. La réminiscence nous fait passer de l'opinion à la science, de l'infini au fini. Le premier objet de la connaissance est le phénomène. Dans tous les phénomènes, il y a quelque chose d'un et d'identique qui leur donne une stabilité. Le principe de cette unité est l'idée, c'est-à-dire l'essence. Les idées platoniciennes sont l'essence même des choses, ce qu'il y a de réel, d'éternel et d'universel dans les choses. Par la même qu'elles sont éternelles et absolues, elles ne peuvent résider dans les choses que par une participation difficile à comprendre. Elles sont séparées des choses et existent en soi. Elles forment un monde à part, le monde des intelligibles, qui est au monde sensible ce que la raison est à l'opinion. Leur substance commune, celle qui donne leur essence à toutes, c'est l'idée du bien, c'est-à-dire Dieu lui-même. C'est la bonté de Dieu qui l'a déterminé à transformer la matière (l'infini) et à former et organiser le monde. L'existence des dieux n'est admise que par complaisance pour les traditions. Les dieux ne sont que des causes intermédiaires entre Dieu et le monde, qui participent plus

que les hommes de la nature divine, obéissent à Dieu et accomplissent selon ses desseins les œuvres inférieures de l'organisation du monde. Dieu étant le principe de toutes choses, les dieux de l'Olympe ne sont plus que ses créatures. Afin de rendre moins choquant leur ravalement au rang d'êtres plus ou moins terrestres, Platon les identifia aux corps célestes. Il y avait des dieux supérieurs et des dieux vulgaires, appelés démons. La cosmogonie du philosophe athénien comptait tellement de démons au dessous du Dieu suprême que l'antique mythologie s'en trouva transformée en démonologie. Platon avait beau assurer que les dieux étaient dignes de vénération ; dans la pratique, comme la mythologie montrait des dieux agissant de manière déshonnête ou coupable et que leurs actes étaient interprétés du point de vue moral, cela diminuait singulièrement le nombre de ceux auxquels il était convenable de rendre un culte. La religion grecque se trouvait ainsi réduite au culte de démons imparfaits ou pervers, dont la nature était pour ainsi dire infectée et au-dessus desquels planait seul le Dieu suprême, dont ils avaient usurpé le nom. Or, les pères de l'Eglise donnèrent aux démons les mêmes caractères que ceux qui se rencontrent chez les platoniciens ; les dieux malfaisants de ceux-ci devinrent les démons du christianisme ; leurs dieux bienfaisants, ses anges. Les chrétiens se servirent ensuite de la démonologie de Platon pour renverser le polythéisme, dont elle avait déjà sapé les fondements.

L'âme est la première des œuvres de Dieu. Elle est formée de deux parties, le même et l'autre. Le même est quelque chose de divin ; l'autre participe à la nature divisible et corporelle. L'âme humaine est unie à un corps, dont elle est essentiellement distincte. Le corps participe à ce qui est passager et multiple ; l'âme, à ce qui est éternel. L'immortalité de l'âme, avec ses peines et ses récompenses, est la sanction naturelle de sa morale. Fidèle aux enseignements de l'orphisme et du pythagorisme, il regarde le corps comme la prison de l'âme ; la mort est saluée comme la libératrice de l'âme et le plus grand des biens auxquels puisse aspirer le sage. La gradation qu'il établit dans les châtements futurs n'est pas sans rappeler le paradis, le purgatoire et l'enfer de la théologie catholique. Sa vision des supplices du Tartare répond trait pour trait à l'enfer chrétien. Les objets naturels de l'âme sont les essences, les idées ; lorsqu'elle se laisse entraîner par le corps, elle se trouble et n'aperçoit plus rien correctement ; lorsqu'elle parvient à s'affranchir des liens du corps, au contraire, elle retrouve la pureté et la sérénité de sa nature ; elle se repose dans la contemplation de ce qui est éternel, témoignant par là qu'elle est de la même nature. L'âme est dotée de facultés diverses, l'intelligence ou la raison, le cœur ou le courage, le désir ou l'appétit. Seule la raison a le droit de commander, elle a seule la souveraineté ; l'appétit, c'est-à-dire les passions irraisonnables, est une force aveugle ; dans le conflit qui oppose la raison et l'appétit, le courage prend partie pour la raison. La raison commande à la fois au courage et à l'appétit. Il y a deux types d'amour : l'un, grossier et terrestre, n'aspire qu'à la jouissance sensible ; l'autre, noble, a pour objet la beauté, non pas tant la beauté corporelle que la beauté morale, intellectuelle, divine. Cet amour s'éveille en nous par réminiscence à la vue, dans le monde sensible, de quelques vestiges de la beauté dont l'âme a soif en vertu de sa nature divine.

Le bien, pour Platon, n'a pas un caractère exclusivement moral. Eudémoniste, il ramène souvent l'idée du bien à celle du bonheur. Non sans un certain utilitarisme, il y joint de temps en temps, trait commun

à toute la philosophie ancienne, celle de l'utile, de l'avantageux. En tout cas, le souverain bien comprend toujours le bien moral et le bonheur. Platon, sans confondre, comme les sophistes, le bien avec le plaisir, n'en admet pas moins que les plaisirs, les plaisirs purs par opposition aux plaisirs mélangés, sont nécessaires au bien. Les deux éléments du bien sont le plaisir et l'intelligence ; mais la meilleure part est à l'intelligence, qui le contrôle et le tempère. Encore n'est-ce là que l'idée d'un bien relatif et non du bien en soi, principe de tous les biens. C'est à ce bien absolu, éternel, que se rattache la justice. La justice, contrairement à ce que prétendent les sophistes, n'est pas une opinion qui change selon les lieux et les époques. Il y a certes une différence entre la justice selon la loi et la justice selon la nature, mais la justice selon la nature n'est pas la vraie justice, car elle confond la moralité avec la force, le bien avec la jouissance. La vraie justice n'a pas été instituée par les lois humaines ; c'est elle, au contraire, qui est le principe des lois humaines, censées, notons-le, être les mêmes pour tous les hommes, sans distinction de race, ni de sexe. Le bonheur consiste dans le rapport de l'âme avec la justice et l'ordre. De là, par exemple, l'idée, énoncée dans le Gorgias, qu'il est plus beau, meilleur et même plus avantageux de souffrir d'une injustice que d'en commettre une, idée qui n'est pas sans rappeler le précepte moral cynico-chrétien qui veut qu'« A celui qui te frappe sur une joue présente l'autre joue. A celui qui te prend ton manteau, laisse prendre aussi ta tunique. Donne à quiconque te demande, et ne réclame pas à celui qui te vole... » Mais la justice, quoique la plus haute des vertus, n'est pas la vertu en soi. Platon distingue quatre aspects principaux de la vertu, qui est une en elle-même : la prudence, le courage, la tempérance et la justice, que le christianisme appellera les vertus cardinales. Le principe de cette division se trouve dans la psychologie de Platon. Chacune des facultés de l'âme a sa vertu propre. La vertu de la raison est la prudence ; la vertu du cœur est le courage, subordonné à la raison ; la seule vertu dont soit susceptible l'appétit est d'être docile aux ordres de la raison : c'est la tempérance. Quant à la justice, elle enveloppe et résume toutes les autres dans son unité. Le principe de la division des vertus se retrouve également dans la politique de Platon. Selon Platon, la cité-Etat trouve son origine dans le besoin que les hommes ont les uns des autres. Elle se divise en quatre classes : les laboureurs, les artisans, qui ont chacun pour fonction de travailler et d'obéir ; les guerriers et les magistrats, respectivement responsables de la défense et du gouvernement de la cité. La prudence est la vertu du magistrat ; le courage, l'attribut des guerriers ; la tempérance consiste en la subordination des classes inférieures aux classes supérieures ; la justice réside dans l'accomplissement par chaque classe de la fonction qui lui est propre et dans la coopération harmonieuse entre chacune d'elles en vue d'un but unique. L'unité est le bien véritable des Etats. Autant ces conceptions entrent parfaitement dans le cadre de la politique traditionnelle grecque, autant est séditeuse la vue, exprimée dans la République, selon laquelle les deux obstacles à cette unité sont la famille et la propriété, que Platon considère comme des principes de division et d'hostilité. (9) Il faut que tout soit commun : les biens, les femmes, les enfants. La communauté ne pourra se réaliser que si le gouvernement est entre les mains des philosophes. En résumé, la politique de Platon est une critique destructrice de la politique athénienne.

Ce qui pose problème, du point de vue traditionnel grec et même indo-européen, chez Aristote, plus que sa politique, aristocratique dans ses grandes lignes, sa métaphysique, sa physique, sa « théologie », « extrêmement peu sentimentale et à peine religieuse », (10) c'est sa psychologie et son éthique. En ce qui concerne l'étude physique de la nature, « la conception aristotélicienne reflète remarquablement bien l'esprit grec. Ce qui la domine, c'est le dédain de l'infini, cette notion rebelle, informe. La pensée hellénique n'estime parfait que ce qui est achevé, défini, donc borné, ce qui forme un tout harmonieux et organique. « Seuls, quelques penseurs isolés, comme Anaximandre, parlaient avec vénération de la sainteté de l'infini. Mais les influences orientales imposeront bientôt ce point de vue, qui, depuis le christianisme et aussi depuis certains progrès des sciences modernes, est devenu le nôtre : c'est bien plutôt pour nous l'infini qui engendre le fini ; c'est celui-ci qui est une pure négation et limitation de celui-là. Ce n'est pas la seule fois que des suggestions religieuses, sociales ou scientifiques, ont amené la pensée moderne à l'antipode de [l'esprit grec] » (11).

Pour tous les philosophes de l'antiquité, le bonheur est le but de l'action ; ils ne divergent que sur les moyens d'y parvenir. La morale d'Aristote est eudémoniste, non pas abstraite, comme celle de Socrate, mais empirique : il résulte de l'expérience universelle que le but de toutes nos actions est le bonheur. Seul l'empirisme d'Aristote l'empêche de tomber dans l'égalitarisme de la morale abstraite. La vertu est le sommet de la hiérarchie des valeurs morales. Mais, objectivement, elle se trouve dans un juste milieu entre deux extrêmes, l'excès et le défaut. « Ce juste milieu doit être défini par la raison : il doit se proportionner à chaque individu ». (12) Aristote, en morale comme ailleurs, s'efforce de respecter les caractères spécifiques de chaque individu. « Sans doute, la vertu de la cité est la même vertu que celle de l'individu : mais bien loin qu'il n'y ait qu'une morale, il y en a une pour chaque sexe, une pour les sujets d'une monarchie et une autre pour les citoyens d'une république ; il y a une justice pour les amis et une pour les étrangers, elle n'est pas la même entre parents, frères ou coreligionnaires » (13). De même, la justice, qui a pour principe l'égalité, s'applique diversement aux rapports sociaux et aux rapports individuels. « La justice sociale ou distributive établit l'égalité entre les deux rapports de quatre termes : deux choses et deux personnes ; c'est une proportion géométrique. Ainsi la justice dans la distribution des honneurs d'une cité n'est pas un nivellement, car il est injuste de donner des choses égales à deux hommes inégaux, ou réciproquement... Quand il s'agit d'individus, pour juger un échange, l'exécution d'un contrat, un adultère, une blessure ou un meurtre, l'arbitre fait au contraire abstraction des inégalités des hommes et ne considère plus que les choses, pour y rétablir l'égalité, par exemple par des indemnités. C'est une proportion arithmétique entre deux termes seulement » (14). La morale, base judéo-chrétienne de ce que les modernes appellent la « justice », n'a pas sa place dans la diké, dans ces deux degrés de la diké. Dans ces deux justices, « il s'agit surtout d'une différence, très importante pour un Grec, entre la morale sociale et la morale individuelle, et d'une réfutation de la démagogie ou du communisme niveleurs » (15).

Malgré tout, la morale d'Aristote reflète à de nombreux égards les divers aspects de l'idéal grec à son époque : « l'eurythmie dans le développement maximum de toutes les facultés humaines... » (16)

Certes, « Nous sommes loin de cet ascétisme cynique, stoïcien, chrétien ou kantien, pour qui la moralité consiste à lutter contre la nature », (17) mais nous sommes tout aussi loin de ce qui constituait l'attribut exclusif du noble dans la Grèce archaïque, l'arété (d'aristoi, « les meilleurs »), la virilité, d'essence surhumaine, du guerrier. Toute la philosophie dite classique tend à intellectualiser l'arété, tendance qui, après s'être développée chez Homère lui-même (18) et s'être affirmée dans la prétention de Xénophane à en faire une qualité purement intellectuelle, atteint son point culminant chez Aristote, où elle devient une vertu morale et, qui plus est, une vertu morale en principe commune à tous les individus.

Aristote ne dissocie pas la politique de la morale et c'est le meilleur de sa morale qui se retrouve dans sa politique. L'ethnos ne trouve sa forme parfaite que dans la cité. La famille est l'élément primordial de la cité. Il n'est pas question de communauté des femmes et des enfants, ni d'égalité entre l'homme et la femme. « ... le mari est pour sa femme un protecteur, comme il est un monarque à l'égard de ses enfants, grâce à sa raison supérieure. La femme peut délibérer, mais non commander. Quand elle a trop de droits, elle peut ruiner un Etat, comme Sparte en est un exemple » (19). Quant à l'esclavage domestique, quand il consacre des inégalités naturelles, il est dans l'ordre des choses. Dans ce cas, il est de l'intérêt de l'esclave lui-même et, en tout cas, de la cité qu'il soit dirigé par un maître. En fait, tous les barbares sont destinés à l'obéissance ; tous les Grecs, au commandement. L'idéal de gouvernement d'Aristote est l'idéalisation de la constitution athénienne. Sa politique consacre l'état social contemporain, avec sa division traditionnelle des classes sociales, sa conception traditionnelle de la famille, son mépris du travail, des esclaves et des femmes. Il reste que tout cela reposait chez Aristote sur la base fragile de l'eudémonisme : fragile, car, comme l'a bien vu F. Nietzsche, c'est un signe de régression quand les valeurs eudémonistes commencent à passer au premier plan.

A côté de la philosophie religieuse de Pythagore, d'Empédocle et de Platon, qui, sous prétexte de purifier le culte, n'avait contribué qu'à le miner, naissaient et se propageaient d'autres philosophies qui, sous des formes moins déguisées, semaient le doute dans les esprits, ébranlaient la notion fondamentale de dieux, inspiraient le mépris des rites et des sacrifices et réduisaient la morale à l'individu, à sa conscience et à ses besoins. Elles apparurent dans la période de décadence spirituelle, intellectuelle et culturelle qui suivit la mise sous tutelle des Etats grecs par les Macédoniens. C'est dans ces temps de guerre que « se préparait et s'accomplissait le renversement de tout gouvernement légitime et national en Grèce ; [... que] le meurtre, l'artifice et la fraude étaient regardés comme des moyens licites et ordinaires pour s'élever ou se maintenir au pouvoir ; [que,] enfin la propriété était d'autant plus incertaine, plus chancelante, que la fortune était plus considérable. Or, quand on sait que la meilleure partie des mœurs grecques avait leurs racines dans la vie politique, on doit alors s'attendre à une décadence de mœurs qui pénètre presque toute la nation grecque, qui efface l'antique caractère civique, dont il ne restait de traces que dans quelques recoins isolés, et pour ainsi dire, cachés, et qui enfin ébranle jusqu'à la vie domestique » (20). Pour bien comprendre cette époque, il faut faire attention à deux autres facteurs : à l'hybridation, opérée par la domination macédonienne, entre les Grecs et les « divers peuples de la Macédoine (21) et plus tard les Orientaux amollis ; [hybridation] qui

donna au caractère grec, d'une part, une férocité et une cruauté qui lui étaient restées étrangères jusqu'alors, du moins quant au degré ; et d'autre part, un esprit mixte de liberté et de servilisme... » Il faut ajouter à cela l'arrivée au pouvoir des tyrans populaires un peu partout en Grèce « et la puissance qu'acquirent des farouches et rapaces Étoliens », des Pélasges (22). « L'autre circonstance qu'il faut remarquer, c'est le raffinement des arts de la vie, qui se tournèrent dès lors de plus en plus vers les jouissances du luxe » (23). Les mœurs étaient si corrompues, l'impiété si répandue, que, lorsque le général macédonien Démétrius 1er Poliorcète s'établit à Athènes en 307 avant notre ère, il y fut accueilli par cet ithymbe : « Les autres dieux sont loin d'ici, ou n'ont point d'oreilles, ou n'existent pas, pas ou ne font pas du tout attention à nous. Tandis que toi, nous te voyons présent, ni en bois ni en pierre, mais bien réel. » L'histoire d'Athènes devint dès lors de plus en plus confuse et tumultueuse ; des démagogues, flatteurs de Démétrius, ou des tyrans régnèrent sur Athènes durant la guerre des diadoques, suivant que les armées de Démétrius ou celles de Cassandre étaient victorieuses en Grèce. Il n'y eut plus que trois choses qui soutinrent Athènes et lui permirent de retarder sa ruine : le souvenir de sa gloire passée ; l'art, « qu'aucune autre ville au monde ne possédait au même degré qu'Athènes, de procurer les jouissances les plus raffinées, et de satisfaire les goûts les plus délicats, ce qui attira et retint à Athènes une foule d'étrangers » (24) ; et, enfin, les écoles philosophiques dont elle était le siège. D'ailleurs, ces deux derniers points « n'en font proprement qu'un, car les plaisirs délicats ont beaucoup d'affinité avec la culture scientifique » (25).

Le cynisme

Le cynisme fut un produit de cette période. Les cyniques attaquèrent et ridiculisèrent la religion et, en général, tout ce qui constituait la cité antique. Ils laissèrent très peu d'écrits, de sorte que ce fut par la pratique plutôt que par la doctrine qu'ils exercèrent une influence sur les mœurs.

Les auteurs anciens décrivent le cynisme comme une philosophie dont l'objet était la vertu. Ce terme n'avait pour les cyniques ni le sens original de virilité, ni le sens aristotélicien de disposition habituelle avec laquelle l'individu se porte volontairement vers le bien. En fait, ce qu'ils appelaient vertu fut considéré par de nombreux auteurs anciens comme le comble de l'immoralité. Diogène (v. 413–327 avant notre ère), le prototype des cyniques, « demandait la communauté des femmes, ne parlant même pas de mariage, mais d'accouplement d'un homme qui a séduit une femme avec la femme qui y consent » (26). Il se masturbait sur la place publique et approuvait l'inceste. Le cynisme préconisait de « vivre conformément à la nature et, en cela, il n'était pas très différent de la plupart des écoles philosophiques contemporaines ; toutefois, il s'en singularisait par le sens qu'il donnait au précepte sus-dit. « Il était généralement admis que, comme les hommes étaient doués de raison et que les brutes ne l'étaient pas, ce qui était naturel pour une brute ne l'était pas pour un homme. Mais les cyniques croyaient que les hommes pouvaient apprendre ce qui était naturel en observant et en imitant les brutes » (27).

La « nature », pour les cyniques, était synonyme d'instincts animaux. De fait, les cyniques jugeaient les animaux inférieurs supérieurs aux hommes à certains égards, notamment parce qu'ils n'avaient pas besoin de chaussures, de vêtements, d'abris et de nourriture préparée ; et, à cet égard ; ils encourageaient les hommes à les imiter autant que faire ce peut. D'où le grand nombre de récits allégoriques sur les animaux dans la littérature cynique. Un des modèles animaliers à suivre était « ... Le « poisson masturbateur »... en effet, le poisson dépose sa semence là où le besoin le surprend, sans se préoccuper de chercher le partenaire adéquat, en se frottant sur le premier objet venu. Ainsi pratique le cynique : il mange, copule ou se masturbe là où l'envie le prend, c'est-à-dire, pour les besoins de la démonstration, le plus souvent en public » (28). Le chien est cependant le modèle principal, pour ainsi dire fétiche, des cyniques et, qui plus est, « non pas le chien de garde, le chien de compagnie ou de chasse, mais le vagabond sans-abri et sans maître » (29). Le chien vagabond sans maître était libre et, à ce titre, les cyniques le considéraient comme digne d'être imité. La pauvreté était une importante « vertu » cynique ; elle permettait aux cyniques de ne pas se soucier des biens et d'avoir une vie nomade, comme celle du chien vagabond.

L'objet du cynisme était le bonheur et le cynique cherchait le bonheur à travers la liberté. La liberté cynique est l'« absence de désirs ». Crates de Thèbes (365-285 avant notre ère) estimait que le plaisir était une forme d'esclavage ; les cyniques, comme un étudiant du cynisme le fait remarquer avec une pointe d'ironie significative, retinrent cette idée, sans toutefois la mettre toujours en pratique, à tel point que l'idée se répandit que le cynisme était un hédonisme et que cela lui permit de faire de nombreuses recrues (30). Les lettres de Diogène Laërte et de Crates donnent l'impression que les cyniques formaient alors une secte connue et nombreuse.

La liberté cynique est aussi « l'absence de peur, de colère, de tristesse et de tout autre émotion, [l']absence de soumission à la religion et à la morale, au gouvernement et aux institutions, à l'opinion publique, [l']absence de respect pour les biens, [l']absence d'obligation de résider dans une localité déterminée, de s'occuper de sa femme et de ses enfants » (31), de se marier (32) et même de procréer (33). La quête de la liberté rendait le cynique extrêmement individualiste ; cette quête était personnelle et le cynique n'avait aucune loyauté envers sa famille, sa patrie ou sa race. En avance sur son temps, Diogène parlait de « race humaine ». La morale cynique fut la première à abandonner complètement l'idéal de la cité-Etat. Elle nia la patrie ; Diogène se targuait de n'avoir droit de cité nulle part et Crates se vantait de ce que sa patrie à lui était le mépris de l'opinion d'autrui.

Le cynisme, « en détruisant le respect des religions existantes, en ignorant les distinctions de race et de nationalité et en instituant un ordre de prédicateurs errants qui revendiquaient une exceptionnelle

liberté de parole », contribua largement à ouvrir la voie à une religion qui synthétisa tous les éléments les plus subversifs de la philosophie ancienne : le christianisme.

Dans le christianisme, c'est l'anachorétisme qui reflète le plus immédiatement la pratique cynique. Les « vertus » cyniques étaient les qualités qui permettaient d'atteindre la liberté. La plus importante de ces qualités était l'apatheia, associée à l'adiaphora (indifférence) et à la karteria (endurance). La karteria peut être considérée comme la forme physique de l'apatheia. Elle s'obtenait par des pratiques d'endurcissement (34) : il fallait, par exemple, se rouler dans le sable brûlant, embrasser des statues enneigées, marcher pieds nus dans la neige et subir la chaleur de l'été, le froid de l'hiver, les lits durs et le manque de nourriture. Pour retrouver sa « vraie nature », le cynique « devait passer par les athloi (concours, combats), les ponoï (la souffrance ; l'intensité des athloi ; le niveau de souffrance et d'effort physique nécessaire pour mener ces combats, ces épreuves) et la talaiporia (misère), termes qui renvoient tous à l'athlétisme, aux Jeux Olympiques et à leur fondateur mythique, Héraclès, le principal modèle humain des cyniques (35). Les douze travaux d'Héraclès étaient des athloi ; selon une allégorie cynique et stoïque, Héraclès les accomplit pour le bien de l'humanité. Il tua le lion de Némée à mains nues, abattit les oiseaux du lac Stymphe et débarrassa la terre des monstres et des criminels, tant était grande sa philanthropia. Ce fut un dur labeur, athlos... » (36) De même que le cynique devait suivre un entraînement intense pour parvenir à renoncer aux ambitions mondaines, à supporter la douleur physique et à se libérer de ses désirs, ainsi le chrétien « était exhorté à réprimer ses désirs charnels et à se comporter au contraire comme un « athlète hors pair », un « athlète de Dieu » et un « grand athlète » qui était mis à rude épreuve pour accomplir la volonté divine. « Plus dur est le labeur, plus le bénéfice sera important » et le prix était l'immortalité et la vie éternelle ! Les derniers moines du désert égyptien suivirent le même principe : ils se voyaient comme des athletae Dei, lorsqu'ils s'entraînaient à être continents, à réprimer les passions humaines, la colère, le désir et à renoncer au monde » (37). Ce qui a pu séduire les anachorètes dans le cynisme fut « le fait qu'il permet d'aller plus loin dans l'ascèse : celle-ci ne se limite plus à des exercices spirituels ou à quelques pratiques corporelles ; elle est tout entière et à tout moment centrée sur le corps, dans une perspective morale. Les exercices spirituels s'accordent aux doctrines et aux religions qui croient seulement à l'immortalité de l'âme. Le christianisme affirme, lui, la résurrection des corps. Ce qui lui convient, c'est l'ascétisme qui insiste sur le corps. Grâce à ces pratiques ascétiques de type corporel, le chrétien vit dès à présent de la vie que Dieu veut pour corps » (38). La mortification de l'anachorète de Syrie et d'Égypte, comme les ponoï de l'ascète cynique, n'allait pas sans ostentation, sans exhibitionnisme : de même que l'ascète cynique « s'exhibait fièrement tout en défiant orgueilleusement les autres » (39), ainsi, plus tard, Simon le Stylite venait régulièrement au marché pour exhiber les plaies dont son corps était couvert par suite des blessures qu'il s'était lui-même infligées ad gloriam christi. L'accoutrement et le mode même de vie des moines rappellent aussi ceux des cyniques. Tertullien affirme que les premiers prédicateurs chrétiens adoptèrent le manteau des Cyniques (De Pallio 6). Le portrait que Basile de Césarée esquisse de Gordius, l'ascète et athlète chrétien type, évoque l'apparence physique des cyniques : « les cheveux hérissés, une barbe longue, un habit déchiré, la maigreur de tout son corps, un bâton qu'il portait, une besace qui couvrait toutes ses épaules, imprimaient sur toute sa personne je ne sais quoi d'horrible, en même temps que la grâce

divine qui brillait au-dedans de lui se répandait au-dehors et le rendait vénérable. » (40) Un grand connaisseur de l'ascétisme chrétien comme Origène qualifie « Antisthène, Diogène et Crates de champions de l'ascétisme païen et les compare aux Prophètes hébreux ; plus radicalement encore, il les assimile implicitement au Christ (C. Cels. 2.41, 7.7 ; cf. 6.28). » (41) Julien l'empereur les compare également avec le Galiléen (Contre le Cynique Héraclius) (42). Le cynisme, comme le monachisme, se présentait, pour reprendre l'expression de C. Préaux, comme une « contre-culture ».

Assurément, à l'exception du politicien, législateur et poète cynique Cercidas de Méagalopolis (v. 290–v. 220 avant notre ère) qui appliqua ses idées à une doctrine de réforme sociale et des cyniques d'Alexandrie au II^e siècle avant notre ère, dont la dissolution des mœurs ne le cédait en rien à la ferveur des discours séditieux qu'ils tenaient à la jeunesse dans les rues, (43) aucun cynique n'essaya de remplacer l'ordre existant par un nouveau système. La politeia cynique, l'« Etat cynique », n'était encore rien d'autre qu'un « état moral » : l'état de cynique (44). Le cynique « ne cherchait pas tant l'établissement d'un nouveau principe social que la destruction de tous les liens civiques et l'abolition de toutes les restrictions sociales. Il visait à un retour à la nature dans un sens qui fait de la nature la négation de la civilisation. Le philosophe cynique, sale, plein d'esprit, méprisant, sans vergogne, insolent comme pas un, est le premier exemple de philosophe prolétarien » (45). Les cyniques avaient jeté de l'huile sur un feu qui couvait depuis longtemps. Ils avaient préparé le terrain à ceux qui auraient pour but de renverser définitivement et de détruire les principes de la civilisation.

Le stoïcisme

« Diogène devint un héros stoïcien et joua, dans leur littérature, le rôle du sage modèle » (46), même si, pour employer une expression des plus heureuses, ce fut Diogène sans le tonneau. Pour Juvénal, la seule distinction entre les cyniques et les stoïciens réside dans le manteau qu'ils portent. De fait, les doctrines des Stoïciens ne contenaient pas grand-chose qui n'ait déjà été enseigné par leurs prédécesseurs. Le stoïcisme ne fit que mettre l'accent sur certains aspects de la doctrine de leurs prédécesseurs et pousser leurs conceptions jusqu'à leurs conséquences logiques. Il les généralisa et en fit un mode de vie, un « art de vivre ».

Les stoïciens se montrèrent beaucoup plus audacieux que les philosophes précédents en matière religieuse. Zénon anéantit toutes les notions primitives et innées sur les dieux et, par un essai d'exégèse fondée sur la physique, Chrysippe ramène toutes les divinités à n'être que les phénomènes de la nature matérielle. Et d'abord les Stoïciens ne veulent plus que l'on distingue des dieux et des déesses, car, pour eux, les dieux n'ont pas de sexe et ne sont que des manifestations naturelles du Dieu suprême, Zeus, la vie, qui émane lui-même de l'éther, le principe universel. Ce Dieu suprême est un feu subtil, créateur,

qui pénètre le monde, le gouverne, qui en est l'âme et la vie, la raison primordiale ou, comme disent les stoïciens, la « raison spermatique ». Le monde physique, l'univers, en est la forme sensible ; car il n'y a pas de principe actif sans une matière pour le recevoir, pas plus qu'il n'y a de forme sans principe animateur et formateur. Les dieux sont des étincelles du feu animateur, qui brillent dans chacune des parties du monde, où ils se trouvent. En dépit ou à cause de leur panthéisme, les stoïciens établissaient avec force l'existence de Dieu et conservaient à ces dieux physiques, à ce dieu-monde, une véritable personnalité ; ils leur attribuaient des vertus et des qualités morales que l'on ne saurait attacher à des êtres impersonnels. Leur école est l'une de celles qui ont le plus accrédité la notion d'une divinité bienfaisante régissant l'univers. Car le Dieu-tout n'est pas pour eux sans une certaine conscience de soi-même et la nature, qui en est la manifestation, est, à leurs yeux, essentiellement bonne, tant dans sa constitution générale que dans les formes individuelles qu'elle revêt, les agents par lesquels elle exerce son action et auxquels les hommes donnent le nom de dieux. Quoique les stoïciens se conformassent par prudence aux pratiques du culte de la cité, ils en regardaient l'accomplissement comme inutile. En morale, leur sentiment profond des devoirs de l'individu a souvent été loué ; il serait louable, du point de vue traditionnel grec, s'il avait porté sur les obligations des citoyens entre eux et envers l'Etat ; parce que, au contraire, il reposait sur l'esprit cosmopolite de solidarité entre tous les hommes, il devait s'avérer éminemment funeste à la cité-Etat.

Le sage ne doit pas vivre pour soi ; il doit se regarder comme membre de la cité humaine en général et songer à l'intérêt de tous plutôt qu'au sien propre. Une des initiatives les plus pernicieuses du stoïcisme en matière de morale consista à accréditer que, dans les actes, c'est moins le fait que l'intention qu'il faut considérer, ce qui était paradoxalement la porte ouverte à l'irresponsabilité. Ainsi, la doctrine stoïcienne exaltait la « liberté humaine » et faisait dépendre toute la vertu des hommes et non des dieux ; elle mettait le sage au-dessus de la loi commune, rejetait tout ce qui paraissait tenir à des scrupules religieux, tels que le respect des morts, le caractère sacré des funérailles. Le stoïcisme ne conquist pas d'emblée une popularité qui aurait pu mettre en péril la religion publique. Par sa nature, il demeura l'apanage d'un petit nombre ; mais il s'infiltra lentement dans la morale de chacun et, en dissipant les convenances dont l'observation sert au maintien du bon ordre social, il distendit le lien civique.

Depuis l'ébranlement intellectuel causé par la guerre du Péloponnèse à la fin du cinquième siècle avant J.-C., les institutions qui réglaient la vie publique et privée avaient été atteintes dans leur prestige et dans leur autorité. Les sophistes, d'un côté, Euripide, Socrate, Platon de l'autre, avaient fortement ébranlé les traditions antiques ; le rationalisme d'Evhémère leur porta un coup encore plus redoutable. L'inquiétude et la confusion s'étaient emparées des âmes, si bien que la philosophie, jadis un luxe, apparaissait désormais comme un abri nécessaire. Pour le grand nombre, le platonisme était trop idéal, le péripatétisme trop scientifique, le cynisme était trop brutal, trop grossier. Une place restait à prendre pour une doctrine à la fois plus accessible et aux dehors plus respectables.

L'école philosophique stoïcienne fut fondée au troisième siècle avant J.-C. par Zénon de Citium (334-262 avant notre ère). Elle tire son nom du portique (stoa) d'Athènes où enseignait son fondateur. Il y a trois périodes. Avec Cléanthe (330-232 avant notre ère) et son disciple, Chrysippe de Soles (v. 280-206 avant notre ère), Zénon de Citium fait partie des philosophes de ce que l'on appelle traditionnellement l'ancien stoïcisme. Panaetius de Rhodes (185-112 avant notre ère), Zénon de Tarse (IIe siècle avant notre ère), Antipater de Sidon (IIe siècle avant notre ère) et Posidonios d'Apamée (v. 135– v. 51 avant notre ère) sont les deux représentants principaux du moyen stoïcisme. Sénèque (v. 4 avant notre ère – 65 de notre ère), Epictète (50-125 de notre ère) et Marc-Aurèle (121– v. 180 de notre ère) sont les principaux agents du stoïcisme dit impérial ; c'est à cette époque que, désertant la spéculation pure, le stoïcisme s'attacha de plus en plus à devenir une école de vie pratique, une doctrine morale, religieuse et politique et c'est à ce titre qu'il exerça une influence considérable sur la société romaine ; s'éloignant encore davantage de la spéculation pure, Arrien (85– v. 146 de notre ère) et Marc-Aurèle rapprochèrent le stoïcisme du christianisme. Au cours de ces cinq siècles, le stoïcisme connut des évolutions mais, malgré des divergences, les stoïciens restèrent fidèles à la philosophie de Zénon de Citium.

La philosophie était définie par les stoïciens comme « la connaissance des choses divines et humaines ». La philosophie stoïcienne se divisait en trois branches : la logique, qui s'occupe de la forme et de l'expression de la connaissance ; la physique, de la matière de la connaissance ; et l'éthique, de l'usage de la connaissance. La logique emprunta beaucoup à celle des philosophes de l'école de Mégare et d'Aristote ; la physique fut marquée par les conceptions d'Héraclite d'Ephèse ; l'éthique fut profondément influencée par les cyniques et par Socrate.

Au premier abord, la logique des stoïciens semble empreinte d'un caractère tout sensualiste. Ils proclament le fameux principe, qui fit une si grande fortune au « moyen-âge » sous la protection du nom d'Aristote : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* – il n'est rien dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans la sensation. La raison même, cette partie supérieure de l'âme, est un sens. Les stoïciens reconnaissaient sans doute que la sensation est le fondement même de la connaissance, mais cette sensation toute passive n'est à leurs yeux que la matière à laquelle va s'appliquer l'esprit. Excité par l'impression des choses extérieures, l'esprit, essentiellement actif, se met en branle, s'empare de la multitude d'impressions confuses, fugitives, particulières que lui fournit l'expérience et en tire des jugements sûrs, des raisonnements inattaquables, des vérités générales, des principes, en un mot des connaissances dignes d'un être fait pour comprendre et pour expliquer l'univers. Au-dessus de la sensation est placé le jugement, synthèse des sensations ; au-dessus du jugement, la représentation compréhensive, la *phantasia katalèptikê*, synthèse des jugements ; au-dessus de tout, la synthèse universelle et définitive : la science. Ces divers degrés de la connaissance ne sont autre chose que les efforts successifs de l'esprit s'élevant du particulier au général, en vertu de l'activité essentielle qui le constitue. Cette esquisse de la logique stoïcienne met en lumière la grande part qu'avait pour les stoïciens, malgré leur sensualisme, l'esprit – peut-être conviendrait-il de parler davantage de « mental » – dans la formation des idées.

La physique stoïcienne n'est pas non plus aussi matérialiste qu'il y paraît d'abord. Le monde, ou nature, est un tout dont les individus constituent les parties. Le monde a deux principes, l'un actif (materia), l'autre passif (causa). Ils sont tous les deux de nature corporelle. Mais, chez les stoïciens, materia désigne, non pas les objets matériels, mais la substance passive qui sert de base à toutes les qualités et à toutes les déterminations ; causa, la force active qui anime et met en mouvement cette substance. La physique stoïcienne est ainsi plus panthéiste que matérialiste. Dieu est la force active et formatrice dans la matière et, en tant que tel, il y est nécessairement lié (47). « Dieu est mélangé avec la matière, la parcourant tout entière, lui donnant structure et forme et l'organisant en un monde » (48). Dans son aspect physique, Dieu est la force vivante qui gouverne le monde et, dans son aspect moral, la raison qui pénètre tout. Du point de vue moral, Dieu est « la raison éternelle qui gouverne tout l'univers et pénètre toute matière ; il est la bienfaisante providence qui prend soin de tout aussi bien que de l'individu ; il est sage, et le principe de la loi naturelle qui commande le bien et défend le mal ; il punit la violation de la loi et récompense le bien ; il est parfait et doué d'une conscience heureuse ». Du point de vue physique, « il est la force motrice de la matière, la nature générale sans laquelle rien n'arrive ; il est la destinée qui soumet toutes choses aux lois nécessaires du rapport de cause et d'effet ; il est la nécessité de toutes les choses » (49).

Les stoïciens « s'accordent à dire que Dieu est le monde, c'est-à-dire la matière douée d'une certaine qualité ou forme avec la force active y contenue » (50). Dieu n'a pas produit le monde par une détermination libre de sa volonté ; il en était une partie ; il y était contenu. Mais il a opéré sur la matière par une force intrinsèque, selon que la nécessité de la nature et de la matière le permettait. Il y a donc dans l'univers une loi immuable et éternelle, un enchaînement de causes et d'effets, tel que tout ce qui a été n'a pas pu être autrement, que tout ce qui est ne peut pas être autrement et que tout ce qui sera ne pourra pas être autrement : c'est là le destin. Tout est soumis au destin, y compris Dieu, puisque Dieu aussi suit cet ordre des choses. Quoiqu'il soit l'âme du monde, il ne peut pas changer la matière. Nos âmes, sujettes au destin, ne le sont cependant qu'autant et selon qu'il convient à leur nature ; les forces extérieures auront beau les mettre à rude épreuve, si elles sont fondamentalement bonnes, elles persévéreront dans la vertu. Si, au contraire, elles sont nées grossières et ignorantes, elles se porteront volontairement au vice et à l'erreur, à moins que quelque chose ne survienne qui les instruisse et les améliore. Cette croyance au fatalisme était relativement nouvelle en Grèce, où la conception du destin était restée floue jusque-là. Primitivement, le destin était conçu comme « une nécessité qui tantôt s'impose aux dieux, tantôt exprime leur volonté, tantôt ne s'exerce que sur le héros tragique, qui, en cela reste exceptionnel, tantôt pèse sur tout homme. En outre, plutôt qu'une détermination exacte de tous les événements de chaque existence, le destin tragique [représentait] généralement quelques événements spectaculaires fixés à l'avance et donc inévitables (chute d'un royaume, mort tragique d'un roi...) sans qu'on sache s'il en inclut la date » (51). Il semble que le concept de destin, en tant que puissance extérieure à la volonté humaine, qui régirait l'univers, en fixant de façon irrévocable le cours des événements, soit entré dans la philosophie « grecque » sous l'influence des enseignements des astrologues perses et chaldéens qui commencèrent à pulluler dans l'Attique à partir du quatrième siècle

avant J.-C. Chrysippe, en posant que le destin est « la raison de l'univers », ou « la raison des choses administrées dans le monde par la providence », le rationalisa, le systématisa.

Ce panthéisme matérialiste et fataliste explique en partie que les stoïciens ne se soient pas attaqués à la théogonie. Ils se contentèrent de l'interpréter et de transformer la théogonie mythique et la théogonie civile en une théogonie physique. C'est ainsi que Zeus, présent dans l'éther, devint la cause de la vie ; Héphaïstos était présent dans le feu ; Héra dans l'air ; Poséidon dans l'eau ; Déméter ou Cybèle dans la terre.

Le panthéisme de la physique stoïcienne est indissociablement lié à leur éthique, à la fois cosmique et naturaliste. Dans la vie, c'est essentiellement la fin qu'il faut regarder. La fin peut être considérée sous trois aspects : l'objet, les moyens et le terme. La fin de l'homme est de se conformer aux lois de la nature, ou, chez Chrysippe et Zénon, aux lois de la raison. Ces deux principes moraux sont identiques, puisque la nature n'est rien d'autre que la « raison universelle » qui ordonne tout ; conformer sa conduite à la marche de la nature, c'est se voir comme une partie du grand tout et contribuer à son harmonie. Dieu est la partie principale de la nature ; l'âme de l'homme est une particule de Dieu ; la loi de la nature ou de Dieu est la règle générale par laquelle tout est coordonné, mu et vivifié ; vivre conformément à la nature, imiter Dieu, suivre l'ordre général, c'est la même chose sous des expressions différentes. La nature est tout ce qu'il y a de bon et de beau. La vertu, comme la nature, possède ces deux qualités. Il en résulte le bonheur. Bien vivre, aimer le beau, pratiquer le bien, être heureux, sont une seule et même chose. La vertu a son origine dans l'âme humaine ; particule jaillie de Dieu, elle tend d'elle-même à imiter le principe de son émanation. Le bonheur souverain n'est pas dans les choses du corps, mais dans celle de l'âme. Rien de ce qui est hors de l'homme ne peut ajouter à son bonheur. Les corps, les plaisirs, les dignités, la gloire sont des choses hors de l'homme et de son pouvoir et peuvent nuire à son bonheur, s'il s'y attache. Le degré le plus élevé de la sagesse réside dans la distinction de ce qui est bon et de ce qui est mauvais. Dans les choses, il y en a qui sont bonnes, d'autres mauvaises, d'autres encore qui sont indifférentes. Une chose est bonne relativement à la nature d'un individu ; un homme raisonnable ne peut être heureux que par les objets analogues à la raison. Ce qui est utile et honnête est bon. L'utile consiste à se conformer à la fin du tout dont on fait partie. La vertu est le vrai bien, la chose vraiment utile. Le mal est un écart de la raison générale du tout.

L'âme est libre ; rien d'extérieur ne l'affecte, ni ne peut la contraindre. Relativement au tout, elle est sujette au destin, elle ne peut agir autrement qu'elle n'agit, suivant le lien universel qui unit l'univers et ses parties. Aussitôt qu'elle a été marquée par l'image du bien, elle le désire. Les désirs suivent la connaissance ou l'opinion des choses. La connaissance du bien dépend de la connaissance de l'ordre universel. Les désirs fondés sur l'opinion sont des sources de trouble. Le vice naît de l'ignorance des choses qui constituent la vertu. Il existe deux types de vertus : les unes théoriques, les autres pratiques. La prudence, la tempérance, le courage et la justice sont des vertus du premier ordre. Les devoirs

relatifs à soi-même, les devoirs relatifs au prochain et les devoirs relatifs à Dieu, des vertus du second ordre. L'apathie est le but suprême de tout ce que l'homme se doit ; celui qui y est parvenu est sage. Le sage examine ses actions et ses discours ; il s'avoue ses fautes et se propose de les corriger. Son étude particulière est celle de lui-même. Il méprise la vie et ses distractions ; il ne redoute ni la souffrance, ni la misère, ni la mort. Il aime ses semblables, il aime même ses ennemis ; tous les hommes sont égaux à ses yeux. Il vit dans le monde, comme si rien ne lui appartenait en propre. Le témoignage de sa conscience est le premier qu'il recherche. S'il fait le bien, il n'en tire aucune vanité et, s'il voit faire le mal, il ne se laisse pas émouvoir. Il garde sa sérénité en toutes circonstances.

A première vue irréprochable, la morale des stoïciens s'avère cependant fausse, lorsque ses grands principes sont considérés dans leur application existentielle. Les stoïciens, à la suite des cyniques, se sont représentés la vie comme une lutte violente entre deux ennemis acharnés, irréconciliables, la passion et la liberté. Dans cette lutte, il faut que la liberté soit victorieuse et elle ne peut l'être que par l'absolue destruction de la passion, dont le principe dans l'âme humaine est considéré, comme il le sera par le christianisme, comme essentiellement mauvais. Voilà le trait distinctif de la conception stoïcienne de la vie. Avant les stoïciens, plusieurs philosophes avaient théorisé sur la manière pour l'homme de contenir la brutalité des appétits, d'étouffer les passions mauvaises, d'établir dans l'âme le gouvernement de la raison ; mais ce que ni Pythagore, ni Socrate, ni Platon n'avaient jamais enseigné, c'est que le principe même des passions, c'est-à-dire la sensibilité, dut être, non pas subordonné et contenu, mais annihilé. Là est la tare fondamentale de la morale stoïcienne, car la sensibilité ne peut pas être annihilée : elle ne peut être que dépassée. Toute tentative d'annihilation de la sensibilité se solde inévitablement par un choc en retour : qui veut faire l'ange fait la bête.

Il semble que la plupart des stoïciens réussirent à éviter ces excès dans la vie ; ce qui est certain, c'est qu'ils n'échappèrent pas tous aux conséquences de leur principe. Par exemple, Chrysippe, indifférent à tout, exhortait à prendre pour nourriture des cadavres humains et faisait l'apologie de la prostitution ; « Considérez les animaux et vous apprendrez par leur exemple qu'il n'est rien de tout cela qui soit immoral et contre nature » (52). Aux yeux des moralistes stoïciens, ce n'étaient là que des choses indifférentes en soi, des pratiques locales absolument indifférentes au sage.

Une autre des théories excessives et fausses des stoïciens est que l'homme peut être à lui-même son bien, sous l'auspice de la « raison ». Aristote avait défini l'esclave par nature comme un être qui avait juste assez de raison pour comprendre et exécuter un ordre. Cicéron soutenait que la raison était commune aux hommes, mais que la droite raison n'était commune qu'aux hommes et aux dieux. Chez Marc-Aurèle (IV, 4, 1), tous les hommes participent à la raison commune : dans quelle mesure ? Il ne le précise pas, ce qui laisse la porte ouverte à l'idée qu'ils y participent tous également. Épictète déduit l'existence de la communauté mondiale, la ville cosmique, du fait que Dieu et les hommes sont parents et que les hommes sont fils de Dieu (53). Le thème de l'unité du genre humain est commun à de

nombreux textes stoïciens : « l'âme est une parcelle du logos divin ; il en résulte que tous les hommes appartiennent à la même race et que celle-ci est divine. On lit dans L'Hymne à Zeus de Cléanthe : « Car nous sommes de ta race », ce qui ne vaut pas seulement pour quelques individus d'élite, mais pour tous les hommes, car tous ont reçu en partage le don de la parole. Tous les êtres humains appartiennent donc à la même famille : hommes libres et esclaves, hommes et femmes, grecs et barbares » (54). « Les stoïciens ne sont sans doute pas les premiers à affirmer que les hommes sont par nature semblables, mais personne avant eux n'avait aussi nettement fondé cette similitude sur la possession de la raison, ni fait de l'unité du genre humain une thèse majeure » (55). Les stoïciens ont développé le cosmopolitisme des cyniques et des sophistes en une doctrine de la parenté commune de tous les hommes comme êtres rationnels (56). Marc-Aurèle a beau rappeler que « L'intelligence universelle est sociable. Aussi a-t-elle créé les êtres inférieurs en vue des êtres supérieurs, et les êtres supérieurs, elle les a groupés en les accordant les uns avec les autres » (Méditations, V, 30), cette hiérarchie ne repose plus que sur du vent. De même que tous les hommes sont unis et égaux dans le cosmos, dans la « raison universelle », ainsi tous les hommes ne tarderont pas à être unis et égaux en Jésus-Christ. Les stoïciens en général avaient beau déclarer que, même si tous les hommes étaient vertueux en principe et que tous les hommes pouvaient devenir sages en principe, il y avait très peu de sages en réalité, rien n'empêchait le premier esclave par nature venu de se prendre pour un sage. L'histoire a démontré que ceux qui étaient sensibles au message égalitariste et universaliste du stoïcisme n'étaient pas aussi fatalistes que les stoïciens.

Le sage, d'après les stoïciens, devait se sentir citoyen du monde et être indifférent à la politique des cités-Etats. « Aucun des gouvernements existants ne lui seyait, car, dans tous les gouvernements, le choix des dirigeants était dû aux caprices de la fortune et non à leur valeur morale. Quelle valeur pouvaient bien avoir les lois d'un Etat pour celui qui avait appris à être une loi pour lui-même, quelle que fut leur utilité pour la canaille et les fous ? » (57) Le stoïcisme n'était cependant pas apolitique. Zénon avait posé que le sage, à moins d'empêchements sérieux, devait s'occuper des affaires publiques. Si Cléanthe et Zénon refusèrent le droit de cité que leur proposait Athènes, il n'est pas interdit de penser que ce fut parce que, comme nous venons de le voir, le gouvernement d'Athènes, pas plus que les autres gouvernements de l'époque, ne leur convenait.

Les systèmes philosophiques restèrent peu connus des Romains jusqu'au début du deuxième siècle ; occupés à la guerre et la conquête, ils n'avaient ni le loisir, ni l'envie, de méditer sur les mystères de la vie et de la nature. Les traditions ancestrales et les coutumes rituelles de la vie publique, la rigueur de la formation, avec ses appels à toutes les associations vénérables du passé, l'esprit d'appartenance à un clan et la ferveur du zèle patriotique, fournissaient aux Romains des règles précises, que la loi et la religion imposaient. Une nouvelle ère s'ouvrit pour eux, lorsque leurs légions traversèrent les mers et que leurs généraux et leurs hommes d'Etat entrèrent en contact avec les civilisations de l'Orient. Les familles dirigeantes se mirent à étudier la langue et la littérature grecque et, en dépit des véhémentes accusations de conservateurs comme Caton l'Ancien contre l'engeance étrangère des dilettantes et des

sophistes, les rhétoriciens s'installèrent à Rome. Il ne fait aucun doute que les guerres civiles qui dévastèrent Rome de 88 à 30 avant J.-C. y favorisèrent la diffusion de la pensée philosophique ; les esprits, fatigués par l'agitation et les conflits, incapables d'investir leur énergie dans les affaires publiques, se tournèrent vers des théories morales auxquelles ils n'avaient pas même prêté attention jusque-là ; suite à la bataille de Pharsale, les normes et les valeurs de leur classe ou de leur parti avaient été mises à mal et, n'ayant plus la vigueur nécessaire pour les revitaliser, ils se mirent à rechercher une autre règle de vie.

Le stoïcisme, quand il passa du monde grec au monde latin, se fit plus politique et beaucoup plus juridique. De Labéon à Caius et à Ulpien, les magistrats acquis au stoïcisme s'appliquèrent à faire passer des lois tendant à atténuer le droit civil, à effacer la distinction entre le droit romain et le droit provincial, à donner la primauté aux droits « naturels » et personnels sur ceux de la société. « L'édit que tous les ans publiait le prêteur n'avait guère d'autre but que de restreindre le droit antique et, quand ce magistrat descendait de son siège, vous eussiez dit qu'il transmettait à celui qui prenait sa place sa pensée humanitaire » (58). Les principes de la théorie stoïcienne ne pouvaient pas ne pas décourager le zèle des patriotes et les efforts des hommes d'Etat.

A Rome, le stoïcisme rencontra le christianisme. Le christianisme et le stoïcisme, particulièrement celui de Sénèque et Épictète, ont de nombreux points de ressemblance. A l'époque de Jérôme, l'esprit ascétique avait pris une place importante dans l'Eglise ; beaucoup se retiraient du monde, dont ils désespéraient ; dans Sénèque, ils trouvèrent un moraliste qui semblait dédaigner tout autant qu'eux la vie dans les villes ; qui cherchait à se priver du « plaisir de la chair » et à se débarrasser de « l'orgueil de la vie » par l'abnégation la plus sévère, par la méditation et le détachement de la vie. La doctrine des récompenses et des châtiments divins après la mort, la croyance en l'immortalité personnelle, l'idée que le péché résidait dans l'intention autant sinon même davantage que dans l'acte, que Sénèque avait puisées chez Platon ; la pratique de l'introspection, l'habitude d'écouter la voix de sa conscience et de se confesser, qu'il avait adoptées dans sa jeunesse en suivant l'école de Pythagore ; tout cela dut les fouetter. Ils trouvèrent également dans Sénèque la plupart des termes de leur propre vocabulaire théologique ; son sacer spiritus leur rappelait le « Saint Esprit » de la trinité chrétienne ; son peccatum correspondait au péché dont tous les hommes sont coupables ; son salus, au salut dont tous les hommes sont capables ; son caro était le corps avec toutes ses passions charnelles, qui ne peut être transfiguré (trasfigurari) que par la grâce, qu'ils assimilaient à son sacramentum, alors que sa caritas était pour eux synonyme de charité. La charité chrétienne, reprise quasiment telle quelle par la République à l'époque moderne, y compris le commandement d'aimer ses ennemis, se retrouve dans ses grandes lignes dans les Entretiens d'Épictète.

Personne ne nie les points de ressemblance entre la morale stoïcienne et la morale chrétienne. La question est de savoir qui est le débiteur. Comme, à l'exception de Sénèque, tous les membres de

l'école stoïcienne romaine sont postérieurs au christianisme, elle semblait facile à trancher et, de fait, certains ne se sont pas fait faute d'en arguer que le stoïcisme n'avait fait que plagier le christianisme. Ce raisonnement, qui semble imparable, est en réalité bancal et spécieux, pour la bonne et simple raison que la plupart des éléments stoïciens qui se retrouvent dans le christianisme n'appartiennent pas en propre au stoïcisme, mais à des courants philosophiques antérieurs auxquels l'école stoïcienne n'a fait que les emprunter. Par exemple, les sophistes, bien avant les stoïciens et les chrétiens, posèrent que les hommes sont frères. Le pardon des injures était prêché bien avant Sénèque et le Sermon sur la montagne. Socrate, dans le Criton, déclare qu'il n'est pas permis à un homme offensé par une injure de s'en venger par une autre ; Platon dit qu'il vaut mieux souffrir le mal plutôt que de le commettre. La chasteté, bien avant Épictète et Paul de Tarse, n'a pas manqué de thuriféraires : « La chasteté, dit Tibulle, plaît aux dieux ; présentez-vous avec des vêtements purs et de vos mains pures puisez l'eau dans la fontaine. » Le dogme de l'égalité de fait de l'homme et de la femme avait été proclamé par les cyniques bien avant de l'être par Sénèque et Grégoire de Naziance (Orat. 37, 6-7). La conformité de la morale chrétienne avec celle de la plupart des philosophies antiques a d'ailleurs été signalée par un grand nombre de pères de l'Eglise et d'auteurs ecclésiastiques. Lactance déclara que, si l'on recueillait toutes les « vérités » qu'ont enseignées les philosophes, elles constitueraient un corps de doctrine qui ne différerait pas tellement de la doctrine chrétienne.

La philosophie, un produit d'importation

Le premier coup d'œil sur les traits distinctifs de la civilisation grecque révèle non seulement que le stoïcisme est une doctrine d'importation, mais aussi que toutes les écoles de philosophie, qu'elles soient nées à Athènes ou ailleurs, sont des doctrines étrangères à l'esprit achéen et même, dans une certaine mesure, à la mentalité du Grec épris de sciences, de poésie, d'éloquence, d'arts et donc déjà en partie orientalisé du siècle de Périclès. Le stoïcisme a beau avoir quelques affinités avec le caractère romain, il s'en distingue sur l'essentiel. Le stoïque sait mourir, mais ne sait plus mourir en souriant comme Léonidas et ses compagnons aux Thermopyles et, surtout, il ne sait plus mourir pour la patrie. Les stoïciens se proclamaient citoyens, mais citoyens du monde. Le stoïcisme pouvait former d'excellents cosmopolites, c'est-à-dire de piètres citoyens. Le stoïcisme, c'est la romanité sans le sens de la patrie et, sans le sens de la patrie, la romanité n'est rien.

Aristote affirme que la philosophie prit naissance chez les barbares. Plus tard, le Syrien Jamblique soutiendra encore que « Pythagore, Platon, Eudoxe, et la plupart des anciens sages de la Grèce ont puisé auprès des gardiens des mystères sacrés, la vraie et légitime doctrine... Les opinions de ces philosophes concordent avec les traditions des Chaldéens et l'enseignement des prophètes de l'Égypte... La réponse à vos doutes philosophiques nous est tracée sur ces antiques colonnes de Mercure, dont la lecture enseigne la philosophie à Pythagore et à Platon. »

L'étude des origines historiques et intellectuelles accrédite et confirme le caractère non grec et, a fortiori, non romain de la philosophie.

La Grèce reçut ses doctrines « des trois sources qui versèrent sur elle ses populations primitives et sa civilisation. Elles lui vinrent d'abord des contrées arrosées par l'Euphrate et le Tanaïs : les fils de Sem et de Japhet en furent les propagateurs ; puis, elles descendirent des hauteurs de l'Himalaya avec ces peuples de l'Inde que l'on voit traverser le nord de l'Asie et de l'Europe ; enfin, elles furent transportées par les colonies qui, parties des bords du Nil, vinrent s'établir en Grèce » (58). Ces doctrines, ainsi transplantées, réunies et modifiées sur certains points, constituèrent le fonds des doctrines que la Grèce adopta et conserva. Dans l'Attique, elles se greffèrent sur les enseignements des religions à mystère, pour la plupart imprégnées des croyances et des dogmes des peuples pélasgiques, c'est-à-dire les peuples de couleur qui précédèrent les Hellènes sur le sol de l'Hellade.

Trois facteurs concoururent à l'infiltration des doctrines orientales, le premier externe, les deux autres internes.

D'abord, au cours du deuxième millénaire, il y eut une migration des peuples du Moyen-Orient en direction du bassin méditerranéen, accompagnée par la fusion synchrétique de leurs différents cultes. Primitivement, « chaque peuple, chaque ville de la Grèce avait son culte propre, et le culte national prit généralement naissance de la même manière que la nation elle-même. Un certain nombre de familles ou de tribus s'étaient réunies en une cité, les cultes reconnus par chacune d'elles s'étaient groupés en un corps de rites qui constituait la religion de la nation, la religion de l'État. Ces dieux nationaux étendaient leur protection tantôt aux habitants de la ville entière, tantôt à ceux de toute la province, tantôt même à ceux de toute la race... Chaque ville, chaque race mettait toute sa confiance dans ses dieux, auxquels elle prêtait plus de puissance, plus de vertu qu'à ceux des villes et des races étrangères » (59). Mais « Une circulation générale et comme un courant de tribus et de cultes s'était formé de bonne heure entre les deux extrémités du monde sémitique, et avait pris sa direction d'est en ouest, des pays du Tigre et de l'Euphrate vers les bords de la Méditerranée et du golfe Persique au golfe arabe, avec les migrations des Chananéens ou Phéniciens, des Hébreux, des Ammonites, des Moabites et des Édomites. L'Inde, la Chine, l'Éthiopie, l'Égypte, avaient aussi cédé à la force de ce courant qui tendait à rapprocher toutes les nations » (60). Ces migrations, qui furent très fréquentes dans les premiers temps de l'histoire hellénique, contribuèrent singulièrement à porter dans les lieux les plus divers l'adoration des mêmes divinités. « Souvent, en s'introduisant dans une contrée nouvelle, une divinité s'associait à un dieu du pays et, du contact de leur culte, résultait pour la religion des altérations plus ou moins étendues qui ne tardaient pas à lui donner un caractère nouveau et spécial. Les anciens dieux nationaux conservèrent longtemps, dans la dévotion des habitants, une place qu'il eût été difficile de leur enlever.

Car la longue protection qu'ils avaient exercée sur une ville persuadait ses citoyens qu'il n'était pas de gardiens plus sûrs et plus efficaces qu'eux ; et c'était dans l'acropole, c'est-à-dire dans la citadelle, la partie la plus ancienne de chaque ville, que se trouvaient leurs sanctuaires et leurs images. Cette ferme confiance que les membres d'un État, les habitants d'une ville, avaient dans la puissance de leurs dieux paternels, explique pourquoi il était généralement défendu à un citoyen d'Athènes d'aller porter ses dieux ailleurs. C'était seulement sur ce qui touchait au culte des divinités nationales, aux traditions qui s'y liaient, que l'État exerçait son contrôle et son autorité. En dehors de ce culte public et héréditaire, établi par la loi, pratiqué de tous les temps par la patrie, fixé par un usage immémorial, la dévotion restait libre de se nourrir de fables et d'opinions étrangères, de fictions poétiques qui donnaient bientôt naissance à des cultes nouveaux ; et c'est ainsi que s'introduisirent dans la Grèce, et particulièrement à Athènes, tant de mythes étrangers, malgré les défenses qui furent bientôt portées à cet égard ». (61)

Le second facteur est le métissage entre les Grecs et les peuples aborigènes (62). La Grèce archaïque se présente comme moitié ibéro-pélasgique, moitié sémitique. Il faut attendre, selon certains historiens, le dix-neuvième siècle, selon d'autres le seizième, selon d'autres encore le treizième ou le neuvième siècle avant J.-C., pour y trouver la première trace de peuples dits indo-européens (63). Très probablement déjà mâtinés de sang jaune à leur arrivée dans l'Attique, ils ne tardèrent pas à se mêler aux populations aborigènes. « Aucune contrée ne présente, aux époques primitives, plus de traces de convulsions ethniques, de déplacements subits et d'immigrations multipliées. On y venait par troupes de tous les coins de l'horizon, et souvent pour ne faire que passer ou se voir tellement assailli, que force était de se confondre aussitôt parmi les vainqueurs et de perdre son nom. Tandis que, à tout moment, des bandes saturées de noir accouraient soit des îles, soit du continent d'Asie, d'autres populations mêlées d'éléments jaunes, des Slaves, des Celtes, descendaient du nord sous mille dénominations imprégnées d'idées toutes spéciales » (64). Dès le début du huitième siècle avant J.-C., « on ne trouve plus trace d'établissements non mêlés d'Ariens Hellènes dans l'Hellade entière » (65). A l'époque d'Hérodote, « la Grèce était elle-même un pays asiatique, et la politique qui l'intéressait le plus s'élaborait à la cour du grand roi » (66). Les Athéniens, écrit Strabon, avaient du « goût pour les modes étrangères ». « Dans leur opinion même, les Grecs faisaient beaucoup plus de cas de ce qu'ils appelaient, sans doute, en leur langage, les conquêtes de la civilisation, c'est-à-dire les importations de dieux, de dogmes, de rites asiatiques, et de rêveries monstrueuses venues des côtes voisines, que de la simplicité arienne professée jadis par leurs religieux ancêtres mâles. Ils s'enquéraient avec prédilection de ce qui s'était pensé et fait en Asie. Ils se mêlaient de leur mieux aux affaires, aux intérêts, aux querelles du grand continent, et, bien que pénétrés de leur propre importance, comme tout petit peuple doit l'être, bien qu'appelant même l'univers entier barbare, en dehors d'eux, leur regard ne se détachait pas de l'Asie » (67).

Enfin, l'ouverture de la Grèce au commerce sous l'impulsion de Solon, suivie par la conquête de l'Asie par Alexandre, correspondit à son exposition directe aux idées de l'Asie. Ces mythes étrangers ne s'introduisirent pas en Grèce par la voie des airs. Ils y furent introduits par les étrangers et les femmes. L'Attique avait commencé à subir l'influence des cultes asiatiques au septième siècle avant J.-C.,

principalement sous l'effet du développement des relations commerciales entre les peuples des rives opposées de la Méditerranée. Les femmes « étaient les courtiers principaux de ce culte interlope ; voilà pourquoi Platon, dans ses Lois, interdit les chapelles domestiques, où il se plaint que les femmes, toujours portées à la superstition, que les individus dominés par l'effroi d'une vision, aillent en secret porter des prières et des vœux à une foule de dieux, de héros et de démons. » (68) Strabon ajoute que tout le monde s'accorde à reconnaître les femmes comme les auteurs de ces superstitions, « comme celles qui nous invitent par leur exemple à rendre un culte plus recherché à la divinité, et à solliciter par des prières et des fêtes son secours. » Les lois introduites contre l'introduction des rites étrangers n'eurent que peu d'effet, surtout à partir du cinquième siècle avant J.-C.

Il arriva un moment où la classe cosmopolite des métèques, qui, depuis la législation de Solon, dominait le commerce et l'industrie, à l'exception des mines, importait des marchandises et prenait vaniteusement son extraordinaire sens des affaires pour de l'intelligence, (69) ne se contenta plus de l'argent comme moyen d'action et finit par jeter son dévolu sur les professions libérales et intellectuelles, puis sur l'art et la littérature. « Les métèques, nous dit, la langue pendante, la queue frétilante, G. Glotz, y montrèrent les mêmes qualités d'intelligence pratique que dans l'industrie, le commerce et la banque. Ils fondèrent les principales écoles de rhétorique, créèrent des systèmes philosophiques de tendance réaliste (sic), ils furent les meilleurs avocats, mirent à la mode une musique déjà moderne et devinrent des auteurs de comédie extrêmement populaires. Ils envahirent, transformèrent et s'approprièrent toutes les sphères dans lesquelles, tout en faisant de l'argent et en se faisant un nom, ils pouvaient exprimer leurs sentiments et répandre leurs idées » (70). L'Académie, l'école des disciples de Platon et de ses successeurs, ne resta pas longtemps une exception. A partir de Carnéade, né en Cyrène, une ville grecque en Afrique du Nord, l'Académie serait dirigée par des scholarques non athéniens... Les autres écoles étaient entièrement dirigées par des étrangers : aucun Athénien ne parviendrait jamais à diriger l'école péripatéticienne » (71). Ayant pris le contrôle de toutes les écoles, les métèques firent venir leurs coreligionnaires de l'étranger, pour y exercer. « La plupart des philosophes qui enseignèrent à Athènes avant Socrate et après Platon venaient de l'étranger. Ils exercèrent une forte influence sur l'évolution morale et sociale du peuple athénien. Ils apportèrent avec eux toutes les idées qui étaient en cours d'élaboration en dehors de la Grèce, surtout celles qui étaient le plus adaptées à ceux qui s'étaient émancipés des traditions locales et étaient avides de nouveautés pratiques. Professeurs vivant de leur profession et désireux d'en vivre confortablement, ils se présentaient comme importateurs et vendeurs de matières premières intellectuelles. Ainsi, les métèques envahirent le domaine économique à Athènes et, peu après, firent pénétrer leurs idées dans la vie publique et privée. Ils occupèrent systématiquement tous les axes de réflexion qui partaient du centre du sophisme » (72).

Plus tard, la conquête de l'Asie, en multipliant les rapports des Grecs avec les barbares, ouvrit une large porte aux importations du dehors, rendues plus faciles par la tolérance naturelle du polythéisme, qui ne repousse aucune conception religieuse. Les Grecs, ne pouvant se figurer qu'il existât une autre religion

que la leur, croyaient retrouver leurs Dieux, sous d'autres noms, chez les nations étrangères, sans s'apercevoir que c'était l'idée divine elle-même qui différait profondément chez eux de ce qu'elle était partout ailleurs. Les divinités de la Phrygie, de la Syrie et de l'Égypte envahirent peu à peu la Grèce, le plus souvent en se confondant avec les Dieux helléniques, quelquefois aussi en conservant leur physionomie étrangère. Le goût naturel des Grecs pour la nouveauté multiplia ces emprunts, qui finirent par altérer le caractère primitif de la religion nationale » (73).

L'Égypte et le Moyen-Orient attiraient depuis longtemps les poètes, les savants et les philosophes de la Grèce. En ce qui concerne l'Égypte, ils s'y rendaient « afin de s'instruire dans les lettres et les sciences de cette nation ».[Diodore] S'y rendent tour à tour Orphée, Musée, Mélampe, Dédale, Homère, Lycurgue, Pythagore, Démocrite, Eudoxe le mathématicien. D'après les histoires égyptiennes que rapporte Proclus, successeur de Platon à l'Académie, celui-ci fut reçu à Héliopolis par le prêtre Ochalpi ; à Sébennyte, par le prêtre Éthymon ; à Saïs, par le prêtre Panténeit ; et ce dernier serait celui dont il est question dans le Timée, « ce dialogue , dont le fonds est un mélange de traditions grecques et égyptiennes, chaldéennes et pythagoriciennes... » Platon lui-même préconise, dans le Philèbe, les découvertes grammaticales d'un Égyptien, nommé Teuth y et il fait entendre qu'il les a connues en Égypte. Il paraît avoir connu quelques Thraces qui enseignaient l'immortalité de l'âme. Pythagore étudia la civilisation égyptienne à Thèbes, où « il subit tout avec une admirable patience, les ablutions, les jeûnes, le corps rasé, la circoncision même, opération si répugnante pour les Grecs ; il est initié alors et admis à pénétrer dans le sanctuaire de la science égyptienne, entourée de tant de mystères, de superstitions et même de terreurs » (74). Il y eut pour maître Eunachis l'Héliopolitain, puis Nazarate l'Assyrien. Il se rendit également en Orient. Hérodote avait déjà indiqué les relations de la Grèce avec l'Égypte. Il présentait cette dernière comme « la première patrie de la plupart des divinités, des rites et des cérémonies qui constituaient la religion des Grecs ». « Quand Diodore parle des emprunts faits à l'Égypte par les poètes, les savants et les philosophes qui la parcoururent, il reproduit les mêmes idées. On a pu contester en partie cette influence ; mais il nous paraît difficile de contester les voyages que Diodore mentionne : ces portraits, ces lieux, ces édifices qui portaient encore de son temps le nom des Grecs dont ils conservaient le souvenir, sont des preuves trop frappantes de leur passage. Nous voyons Hérodote, non-seulement en rapport avec les prêtres de l'Égypte, mais parcourant toutes les contrées qu'il décrit, nous montrant leurs peuples sans cesse en contact, et leurs doctrines devenant, comme leurs produits, l'objet d'un échange actif et incessant. Toujours et partout les savants de la Grèce et ses commerçants se trouvent sur les grandes voies de l'humanité, à la recherche, les uns, des richesses; les autres, des idées. Ainsi l'École ionienne passe des côtes de l'Asie-Mineure dans la Grèce, et Thales, son fondateur, séjourne en Égypte sous le règne d'Amasis, se fait initier à la science des prêtres de Thèbes et de Memphis, visite probablement la Phénicie « que des relations d'origine et de commerce rapprochaient de la Chaldée, autre centre de la science sacerdotale » (75).

En ce qui concerne l'Asie, Démocrite, né dans la Thrace, « fut le disciple de mages et de Chaldéens laissés par Xerxès lors de son passage à Abdère pour éduquer le fils de son hôte... ils lui apprirent la

théologie et l'astronomie » (76). Il » visita la Perse pour y recevoir l'enseignement des chaldéens » (77) ; « Démétrius, dans son livre des Auteurs de même nom, [dit] que Démocrite alla trouver en Égypte les prêtres de ce pays; qu'il apprit de eux la géométrie. D'autres assurent qu'il passa dans les Indes, qu'il conversa avec des Gymnosophistes, et fit un voyage en Ethiopie. » (78) Platon nous apprend aussi que les observations astronomiques des Chaldéens étaient répandues en tous lieux et particulièrement en Grèce ; dans le Charmide, il rappelle certaines doctrines et quelques recettes médicales des Thraces. Cléarque, le péripatéticien, parle des relations d'Aristote, son maître, avec un Juif de la Coelé-Syrie, alors qu'ils séjournaient sur les côtes d'Asie.

« Quels rapports les philosophes grecs eurent-ils avec les Hébreux ? Pour résoudre ce... problème, il faut constater d'abord l'attitude de ces derniers au milieu du monde antique, la manière dont ils se mêlèrent au mouvement de l'humanité ; et leurs efforts pour propager leurs doctrines. Commençons par remarquer la position géographique de ce peuple. « Il était, dit Leland, dans une position avantageuse pour être vu et observé, pour répandre autour de lui la connaissance de sa religion et de ses lois. Il se trouvait placé au centre de l'univers connu, entre l'Égypte et l'Arabie d'un côté, la Syrie, la Chaldée et l'Assyrie de l'autre; là, où les premières monarchies s'étaient élevées, et d'où la science et les arts se répandirent en Occident. Il était aussi dans le voisinage de Tyr et de Sidon, ces ports fameux de l'univers, dont les navigateurs et les marchands parcouraient toutes les plages et toutes les contrées du monde connu, et allaient former des colonies dans les pays les plus éloignés.

On sait que le peuple de Dieu ne resta pas immobile dans ces centres de la civilisation. Sa mission est de porter sur tous les points le nom de Jéhovah, sa doctrine et les traditions que lui transmettent ses pères. Voyageur, vainqueur ou captif, il passera donc partout, ne cessant jamais de propager les enseignements de Dieu.

Nous ne pouvons le suivre dans tous ses campements; mais prenons, comme point de départ de nos remarques, une date qui nous paraît importante. Alexandre, en 332, entre à Jérusalem : on lui remet le livre de Daniel ; il y lit sa glorieuse histoire, et aussitôt il autorise les Juifs à vivre partout conformément à leurs lois.

Vers cette époque la philosophie grecque se personnifiait dans Aristote. Platon, Socrate, Pythagore avaient paru; mais aussi... la doctrine des Hébreux les avait précédés en Égypte, dans le pays de Chanaan et dans les déserts de l'Arabie, à Tyr, à Ninive, à Sidon, à Babylone, dans tous ces grands centres que devaient parcourir plus tard les philosophes de la Grèce. Et plus elle approchait de leur époque, plus elle s'était mêlée aux événements qui avaient agité le monde, bouleversé les empires, changé les dynasties. Si les vainqueurs du peuple hébreu régnaient par le glaive, ils n'en subissaient pas moins l'influence de

sa doctrine, rappelant dans leurs palais, la plaçant à la tête de leur royaume, et même sur le trône ; elle devenait ainsi l'âme de leurs conseils.

Comment ces croyances d'un peuple que l'on trouvait partout, vainqueur ou captif, comme anéanti parfois, mais ressuscitant toujours, n'auraient-ils pas attiré l'attention des philosophes de la Grèce ?

Tout était plein de la doctrine des Juifs : les lieux, les temps, les événements qui se succédaient. Pythagore et Platon ont donc pu la connaître sans avoir à la chercher dans la Bible, ou sans converser directement avec les Prophètes : ils la trouvaient dans l'air qu'ils respiraient et dans le courant qui les emportait.

La plupart des historiens qui nous montrent Platon et Pythagore « en Egypte, dans la Chaldée et dans la Phénicie, chez les Syriens et à Babylone, ne prononçaient pas, il est vrai, le nom des Juifs. Mais il faut se rappeler d'abord que ce peuple avait alors perdu sa nationalité; qu'il vivait exilé et captif, tributaire ou étranger, dans les centres dont nous parlons. D'un autre côté, on comprenait souvent la Palestine dans la Syrie ; d'autres fois, comme d'illustres savants l'ont prouvé, cette dernière contrée était, avec celles qu'on y rattachait, désignée sous le nom d'Assyrie ; on aurait même donné à la Palestine le nom de Phénicie. D'ailleurs, tous les écrivains de la Grèce n'ont pas gardé le silence sur les rapports directs de leurs philosophes avec les Juifs. Hermippe, d'après Josèphe, aurait écrit que Pythagore « imitait les Juifs et les Thraces et s'appropriait leur science. » Il aurait ajouté : « On dit qu'il transféra beaucoup de lois judaïques dans sa philosophie » (79). Sans doute, les rapprochements qu'on a voulu établir entre les deux doctrines ne sont pas toujours heureux : parfois les textes sont forcés et Platon est trop christianisé. « Ces réserves faites, la propagation dans le monde ancien des traditions et des doctrines hébraïques, le passage des philosophes grecs dans les contrées où elles étaient répandues, leur contact avec les Juifs et avec ces doctrines, l'influence de ces dernières sur leurs idées et sur certains détails de leurs systèmes nous paraissent indubitables » (80).

Avec le stoïcisme à la fin du quatrième siècle avant J.-C., c'est l'esprit sémite qui s'introduisit à Athènes, où le terrain avait été préparé par la tendance des écoles philosophiques précédentes à faire prévaloir de plus en plus la morale sur la métaphysique. Cette tendance s'adaptait parfaitement au moralisme des Sémites. La pensée hellénique, telle qu'on en trouve des échos chez Aristote, était essentiellement objective. Sous l'impulsion du Phénicien Zénon, le subjectivisme socratique, qui s'était nourri du relativisme héraclitéen et du pragmatisme des sophistes, s'intensifia et, pour la première fois sur le sol hellénique, la conscience morale de l'individu devint le centre et le point de départ de tout. « Ce point de vue, avec les différentes idées qui y sont concomitantes, telles que le devoir abstrait, le sentiment de

culpabilité, l'introspection, le sentiment du manque, l'instruction morale, est celui que nous connaissons dans les Psaumes de David et par la suite dans les écrits de saint Paul... » (81).

Le stoïcisme trahit aussi des influences sémitiques, plus précisément chaldéennes, dans sa physique et sa cosmologie. C'est en Chaldée que naquirent l'astronomie et l'astrologie. Les Chaldéens, par l'observation et l'étude de l'univers sidéral, avaient remarqué certaines coïncidences entre les phénomènes terrestres et la révolution des astres et n'avaient pas tardé à y reconnaître une nécessité divine. Ils en tirèrent l'idée du caractère divin des astres et de leur influence fatale sur les événements et sur la vie humaine. Dans son aspect astronomique, l'idée de fatalité passa dans la pensée grecque sous la forme du concept philosophique d'heimarméné ; dans son aspect astrologique, elle constitua l'art divinatoire.

Héraclite fut le premier à définir l'heimarméné. « Pour lui, l'heimarméné est ou un principe du devenir, une loi cosmique, ou le logos divin qui, en pénétrant tout, régit l'univers. Pour les Atomistes, Leucippe et Démocrite, elle se présente comme une nécessité mécanique qui entraîne les atomes à partir desquels tout est constitué. Pour Pythagore et Empédocle, elle revêt l'aspect mythique d'une déesse infernale et méchante et l'aspect philosophique d'une force harmonieuse et constitutive du cosmos... C'est avec les Stoïciens que le déterminisme est devenu l'idée centrale d'un système. Zénon, Cléanthe, Chrysippe ont conçu l'heimarméné comme une structure du monde, un nœud des causes qui lient les êtres dans un ordre immuable, ou comme une force, une tension, un souffle vital et divin qui préside à l'organisation du tout jusqu'au moindre détail. C'est une nécessité à laquelle personne ne peut échapper, ni le dieu, ni l'homme, ni le monde » (82). Le culte des astres « ne vient pas de la Grèce, mais de l'Orient où il s'est formé de la combinaison du Chaldéisme et de la religion des Mages après la conquête de Babylone par Cyrus. Le monde céleste est organisé sur le type de la cour des Achéménides : l'univers est dominé par un grand-roi avec ses satellites et ses intermédiaires. Cette cour, ce « royaume des cieux » devient la Cité stoïcienne. Dix ans après la mort d'Alexandre (10 juin 323), arrive à Athènes Zénon de Chypre, fils de Manassé, un sémite caractérisé. Il subit l'influence de Cratès, mais rejette la Cité cynique de la Besace et le retour à la vie des bêtes. Le nihilisme cynique devient par lui quelque chose de positif : la patrie supprimée s'élargit en cosmopolitisme ; c'est la reprise de l'ancienne conception chaldéopersique d'un gouvernement du ciel dirigé par le dieu supérieur et ses assesseurs, l'idée d'une « Cité du Monde ». La morale grecque se combine chez ce Cypriote sémite avec le mysticisme oriental, la philosophie avec l'astrologie fataliste de la Chaldée. L'indépendance stoïcienne du sage a une allure orientale... » (83) Au reste, au premier siècle avant notre ère et au premier siècle de notre ère, le stoïcisme compta de nombreux astrologues éminents (par exemple, Manilius, né en Afrique du Nord ; Chaeremon, un prêtre égyptien).

Dans l'historiographie hellénistique, l'astrologie, tant « scientifique » que divinatoire, représentait la « sagesse étrangère » que les Grecs avaient empruntée aux anciennes nations barbares. « L'astrologie est

une religion orientale, qui, transplantée en Grèce, un pays de physiciens et de raisonneurs, y a pris les allures d'une science. Intelligible en tant que religion, elle a emprunté à l'astronomie des principes, des mesures, des spéculations arithmétiques et géométriques, intelligibles aussi, mais procédant de la raison pure, et non plus du mélange complexe de sentiments qui est la raison pratique des religions » sémitiques. » (84) « C'est en Grèce que l'âme orientale de l'astrologie s'est pourvue de tous ses instruments de persuasion, s'est cuirassée de mathématiques et de philosophie. » « Il ne fallut pas beaucoup plus d'un siècle pour transformer l'astrologie orientale en astrologie grecque, celle-ci infusée dans celle-là et gardant encore, comme marque d'origine, le nom de chaldéenne ou égyptienne » (85). Introduite dans le monde grec par le prêtre chaldéen Bérosee, dans le premier tiers du IV^e siècle avant notre ère, l'astrologie orientale y trouva un terrain favorable à son développement, « une couche préexistante de débris intellectuels, de doctrines hâtivement édifiées, rapidement pulvérisées par le choc d'autres systèmes, et qui, impuissantes à asseoir une conception scientifique de l'univers, s'accordaient pourtant à reconnaître certains principes généraux, soustraits à la nécessité d'une démonstration par une sorte d'évidence intrinsèque, assez vagues d'ailleurs pour servir à relier entre elles les parties les plus incohérentes de l'astrologie déguisée en science. Ces principes peuvent se ramener, en fin de compte, à celui qui les contient tous, l'idée de l'unité essentielle du monde et de la dépendance mutuelle de ses parties ». Les précurseurs de l'astrologie grecque – Thalès, Anaximandre, Pythagore, Héraclite, Empédocle, Platon, Aristote – sont tous des philosophes. Il n'y a pas trace d'astrologie dans Homère. Les écoles philosophiques n'en témoignèrent pas moins du dédain à l'astrologie et elle « aurait été éliminée du monde où l'on raisonne et réduite à la clientèle des âmes simples... si elle n'avait rencontré dans les Stoïciens des alliés et des collaborateurs infatigables, rompus à toutes les finesses de la dialectique, qui avaient lié leur cause à la sienne et l'approvisionnaient au fur et à mesure d'arguments, de réponses, de distinctions, d'échappatoires. Cette alliance s'était conclue dès l'origine, au moment où Bérosee importait en Grèce les dogmes chaldéens et où Zénon fondait l'école du Portique. Depuis lors, les Stoïciens, dogmatiques par nature et attachés à leur orthodoxie particulière, ne voulaient ni ne pouvaient renier l'astrologie systématisée, qui était faite en grande partie de leurs doctrines » (86). L'introduction à Rome des sciences de l'Orient, plus particulièrement celles de Babylone et de Chaldée « ne fit qu'accroître les superstitions de la foule et les spéculations hasardeuses des sages. L'astrologie n'avait eu jusque-là pour aliment que les disputes philosophiques et la foi inintelligente du vulgaire » (87). Le rôle du stoïcisme consista à faire perdre à l'astrologie son caractère sulfureux en lui façonnant et la pourvoyant de dogmes rationnels, afin de la vendre aux classes gouvernantes. C'est Posidonios qui rendit l'astrologie respectable à Rome. « Sous la garantie d'un savant aussi réputé, qui eut, comme professeur, la clientèle de l'aristocratie romaine, les gens du monde, jusque-là défiants ou indifférents, purent s'avouer adeptes de l'astrologie. Celle-ci une fois à la mode, la curiosité des dilettantes fit surgir une foule de praticiens qui ne voulaient plus avoir rien de commun avec les Chaldéens de carrefour, des gens experts à manier les chiffres et les figures géométriques et qui réclamaient derechef le titre de mathématiciens, tombé en déshérence depuis la disparition des écoles pythagoriciennes. » Dès le premier siècle avant notre ère, « ... les idées astrologiques commençaient à entrer dans la circulation banale, à se glisser dans le bagage intellectuel des esprits de culture moyenne. Elles y entraient, astronomie et astrologie mêlées, par la littérature, où les catastérismes multipliés à satiété par les Alexandrins, les descriptions du ciel à la mode d'Aratus paraissaient aux Romains des sujets tout neufs et stimulaient leur imagination rétive ; elles y entrèrent surtout, et par une plus large

ouverture, lorsque l'encyclopédiste de l'époque, Varron, et son contemporain P. Nigidius Figulus, adepte fervent de toutes les sciences occultes, eurent mis à la portée du grand public les principales règles de l'art des mathématiciens. La comète qui parut à la mort de César dut hâter singulièrement la propagande » (88). Sous le principat d'Auguste, l'astrologie est à la mode. Il devint de bon ton de se faire dire la bonne aventure à l'aide des *babylonii numeri* ou par des *mathematici*. Plus tard, Hadrien, Marc-Aurèle, Caracalla, Septime-Sévère furent adeptes des consultations astrologiques, tout en étant conscients du caractère subversif de l'astrologie, qui apparaît clairement dans l'épisode de La Guerre des Juifs où l'interprétation erronée d'un phénomène céleste par les Juifs contribue à l'éclatement de la révolte juive contre Rome. L'idée que le pouvoir politique était en relation avec le cours des astres s'imposa à la plupart des empereurs (89).

Les Grecs n'étaient pas sans ignorer qu'il y avait des civilisations plus anciennes que la leur et que la philosophie en général leur venait de peuples qu'ils qualifiaient de barbares. L'une d'elles était la civilisation indienne, que les Grecs connaissaient plus ou moins vaguement avant la conquête d'une partie de l'Inde par les armées d'Alexandre..La Grèce eut très tôt des communications avec l'Inde par les voies de la Syrie et de la Perse. Les relations entre les habitants de l'Ionie et ceux des contrées situées à l'est de l'Asie mineure étaient si fréquentes et nombreuses qu'un échange d'idées permanent ne peut pas être exclu entre ces Grecs et les Indiens qui vivaient alors en Perse. Les premiers auteurs grecs à parler de l'Inde sont Hérodote, Hécatee de Milet, Ctésias de Cnide et Scylax de Caryanda ; les trois derniers s'y rendirent effectivement, comme, plus tard, d'autres historiens ou géographes grecs. Diogène Laërte dit de Démocrite : « il y en a qui assurent qu'il passa dans les Indes, qu'il conversa avec des Gymnosophistes [*gymnosophistoi*] » (90). Hippolyte : « Démocrite, fils de Damasippus, [conversa] avec les Gymnosophistes chez les Indiens. » (91) Pyrrhon d'Elis, le fondateur de l'école sceptique, suivit Anarxaque, son maître, « chez les gymnosophistes de l'Inde et les mages, d'où il a tiré sa philosophie si remarquable, introduisant l'idée qu'on ne peut connaître aucune vérité, et qu'il faut suspendre son jugement... » (92) A priori, il n'est donc pas étonnant qu'il existe des ressemblances entre certains enseignements de la philosophie indienne et certaines théories de la philosophie grecque. Les principales sont le monisme, censé être commun au Vedanta et, par exemple, à Héraclite et à Thalès ; l'atomisme, considéré comme le fait de l'école philosophique vaisheshika et, par exemple, de Démocrite d'Abdère ; la doctrine de la transmigration, supposée commune au Samkhya et, par exemple, à Pythagore, Platon et Empédocle ; en général, « les analogies entre le Samkhya et la philosophie pythagoricienne sont évidentes » (93) ; et, comme, d'une part, toutes les doctrines philosophiques indiennes avaient précédé les philosophies grecques dans lesquelles certains de leurs éléments se retrouvaient et que, d'autre part, des philosophes grecs s'étaient rendus en Inde, tandis qu'aucun philosophe indien n'avait visité la Grèce, il était logique d'en déduire que la philosophie indienne avait influencé la philosophie grecque, à moins qu'elles ne se fussent développées indépendamment l'une de l'autre. Des ressemblances auxquelles il vient d'être fait allusion et qui concernent les questions d'ordre physique et métaphysique, il convient de passer aux ressemblances dans le domaine de la morale, puisque cette étude porte sur l'influence de la philosophie sur la destruction de la religion et de la politique grecques. Deux écoles philosophiques indiennes sont en cause. La première est celle de

Charvaka, du nom de son fondateur ; ses adeptes sont « des dialecticiens errants, qui vendent leurs conseils aux particuliers et aux princes. Frondeurs à l'égard de la religion traditionnelle, ils ne croient pas davantage au bien-fondé des règles morales. Ils découvrent et exploitent la relativité tant des choses que des opinions ; ils excellent à plaider avec le même talent le pour et le contre. Certains ne sont que rhéteurs ; d'autres sont les ancêtres des logiciens ; d'autres ont des dogmes métaphysiques d'allure matérialiste : ces gens qui, n'admettant que ce qui se perçoit, prennent le monde empirique pour réalité absolue... Tous ne se présentent pas en sceptiques, mais ceux même qui affichent des certitudes se parent comme les sceptiques du titre de négateurs, Nâstikas, en ce qu'ils honnissent et raillent vertu ou piété » (94) ; les sophistes grecs leur font pendant. La deuxième est celle des gymnosophistes : « Onésicrite rapporte qu'Alexandre l'envoya vers les sophistes pour conférer avec eux. On avoit dit à ce prince qu'ils étoient nus, qu'ils s'exerçoient à endurer les fatigues, qu'ils jouissoient d'une grande considération, qu'ils ne se rendoient à l'invitation de personne, mais qu'on étoit obligé d'aller chez eux lorsqu'on desiroit assister à leurs exercices ou à leurs entretiens. D'après ces informations, Alexandre, jugeant qu'il ne lui convenoit ni d'aller chez eux, ni de les forcer, contre leurs usages, à venir chez lui, leur envoya Onésicrite. Celui-ci trouva à 20 stades de la ville quinze hommes nus, les uns debout, les autres assis ou couchés en diverses postures: chacun d'eux restoit immobile dans la même position jusqu'à la fin du jour, et rentroit alors dans la ville. Ce qui parut le plus pénible à Onésicrite, ce fut d'être exposé constamment au soleil, dont l'ardeur étoit si forte, que qu'il que ce fût ne pouvoit guère, pendant le milieu du jour, marcher les pieds nus sur le sol. Il conversa avec un de ces Brachmanes nommé Calanus, le même qui suivit Alexandre jusqu'en Perse, et qui finit ses jours en 'se brûlant sur un bûcher, suivant l'usage de son pays. Il étoit alors couché sur des pierres. Onésicrite l'aborda et, après l'avoir salué, lui dit qu'il étoit envoyé par le roi pour entendre leurs sages discours et lui en faire le rapport ; qu'il étoit prêt à l'écouter, si rien ne l'empêchoit de lui accorder cette faveur. Calanus, voyant qu'Onésicrite portoit un manteau et avoit la tête couverte d'un chapeau et les pieds chaussés, se moqua d'abord de lui; ensuite il lui tint [un discours]. Après ce discours, Calanus proposa à Onésicrite , s'il vouloit l'écouter, de se déshabiller, et de se coucher nu sur les mêmes pierres [que lui]. Onésicrite se trouvant fort embarrassé d'une pareille proposition, Mandanis, le plus vieux et le plus instruit des Brachmanes, prit la parole. Il reprocha d'abord à Calanus la manière insolente dont il venoit de traiter l'étranger, sur-tout après avoir censuré lui-même l'insolence; puis il fit approcher Onésicrite, et lui parla en ces termes : « Au reste, tous mes discours tendent à prouver que les meilleurs préceptes sont ceux qui délivrent l'aine des charmes du plaisir et des atteintes de la douleur; que celle-ci est bien différente de la peine, car cette dernière est amie de l'homme, au lieu que la douleur est son ennemie; que nous exerçons notre corps pour donner plus de vigueur à notre âme , et nous mettre en état d'apaiser les dissensions des hommes, en leur donnant , en public ou en particulier, toute sorte d'avis salutaires » » (95). Nous retrouvons ici un certain nombre d'idées cyniques : la réalisation de l'apathie par l'exercice et la privation, la vie conforme à la nature, le mépris des traditions, l'impudeur et une classe de sages en droit de recevoir des dons des autres et de ne pas exercer de travail manuel (96).

Certains « Indiens,... , dit Hérodote, sont nomades et mangent les chaires crues ; on les appelle Padéens : ils mettent en pratique, dit-on, les coutumes : lorsque l'un des leurs est malade, si c'est un homme, ses

plus proches amis le tuent, disant que, s'ils le laissaient consumer par le mal, ses chairs seraient perdues pour eux ; s'avise-t-il de nier qu'il soit malade, ses amis qui ne partagent pas son opinion le tuent et en font grande chère. » La consommation de « chairs crues » fut également attribuée aux cyniques.

La raison pour laquelle les cyniques adoptèrent un costume distinctif semble être liée à leur prétention de former une classe distincte de « sages » ayant des privilèges spéciaux. Or, il était contraire aux traditions grecques de revendiquer le statut de sage (97) et, avant l'apparition des cyniques, il n'existait aucune classe de « sages » en Grèce. Il est probable que cette idée d'une classe de « sages » à part entière vint d'Inde, où, comme il vient d'être indiqué, les gymnosophistes en formaient une. Les gymnosophistes, comme les Charvakas, en Inde ont précédé les cyniques en Grèce, de telle sorte que l'influence, s'il y en a eu une, n'a pu s'exercer que d'est en ouest. Aucun cynique, à l'exception d'Onésicrite, ne se serait rendu en Inde. Cependant, Diogène, de par le fait qu'il était originaire de Sinope, une ville située sur la route entre l'Inde et la Grèce, était bien placé pour obtenir des voyageurs et des commerçants indiens qui y transitaient des informations sur les coutumes et les idées de leur pays.

La philosophie était à l'origine étrangère aux Grecs et aux Romains et, de même, la plupart des philosophes étaient d'origine étrangère.

Les fondateurs et les premiers apôtres de la secte nouvelle sont en effet des étrangers, qui viennent d'ailleurs de contrées très diverses, qui, pour la plupart, étaient des colonies sémites. L'école milésienne tient son nom de la ville ionienne de Milet, d'où sont originaires Thalès, Anaximandre et Anaximène. L'origine géographique est une chose, l'origine ethnique en est une autre. Les villes côtières de l'Asie Mineure comptaient des minorités de souche grecque. Si l'extraction d'Anaximandre et d'Anaximène est inconnue, Thalès, à en croire Hérodote et Clément d'Alexandrie, était cependant « de descendance phénicienne » ; qu'il ait pu être milésien de naissance, comme l'affirme Diogène Laërte, n'y change rien. C'était en Ionie que « le vieux sang, le vieil esprit égéen avait le mieux survécu » (98). Le type physique des Égéens donne une idée précise de leur pedigree racial : « la couleur de la peau des hommes est brun-rouge, certains d'entre eux ont un nez droit et pourtant les nez aquilins ou d'aigle ne sont pas rares ; Leurs cheveux sont bouclés » (99). Xénophane, né à Colophon en Ionie, serait, d'après Platon, le fondateur de l'école éléatique, qui tire son nom d'Élée, ancien comptoir phénicien du sud de l'Italie, où se serait installé ce philosophe après l'invasion de l'Ionie par les Perses. Avant Leucippe de Millet – le fondateur de l'école atomiste – et Démocrite d'Abdère – son élève –, la doctrine philosophique d'après laquelle la matière est formée d'atomes fut élaborée par Phénicien Mochos de Sidon, dont la cosmogonie n'a rien à envier au matérialisme moderne (100).

Le principal courtier des idées des doctrines orientales dans l'Attique est Phérécyde de Syros, dont les vues, en grande partie puisées à la source asiatique, exercèrent une influence notable sur la mythologie hellénique. Il avait tenté d'expliquer et de systématiser la théogonie grecque à l'aide de conceptions naturalistes. Le caractère religieux offert par les doctrines de Phérécyde, se retrouve chez celles d'un grand nombre de philosophes grecs de la même époque. Corax, l'inventeur de la rhétorique, était sicilien. Athènes, Smyrne et Ephèse étaient les principaux centres sophistiques, mais l'écrasante majorité de ceux qui sont traditionnellement inclus parmi les premiers sophistes vinrent à Athènes d'Asie Mineure : de Byblos, de Gadara, de Tyr, d'Émèse, de Tarse, de Tyane, de Sidé, de Pergé, d'Aphrodisias, de Thyatire, de Cnide, de Nicomédie, d'Amastris, de Périntes, d'Ainos, de Larissa. Protagoras était originaire d'Abdère, où il « fut disciple des Mages... » (101), « adorateurs fanatiques de Mithrès, d'Ormuz et d'Arimane, qui saccageaient en tout pas les temples des autres dieux et qui avaient engagé les rois de Perse à brûler ceux de l'Ionie et de l'Attique... » (102) ; Gorgias de la Sicile ; Anaxagore, de l'Asie Mineure. Les membres de la seconde sophistique étaient syriens. Les sophistes mettaient souvent en avant leur déracinement. Aristippe se vantaient d'être « un étranger partout ». Certains sophistes distingués, comme Gorgias, vinrent à Athènes en tant qu'ambassadeurs ; d'autres s'y exilèrent. Déracinés, ils étaient nomades et, comme tous les nomades livrés à eux-mêmes dans des pays qui, contrairement aux républiques modernes, ne les assistent, ni ne les subventionnent, ils vendaient du vent : « ils erraient de ville en ville, partout accueillis, partout escortés d'un grand nombre de disciples qui, jaloux de s'élever aux premières places par le secours de l'éloquence, payaient chèrement leurs leçons, et s'approvisionnaient à leur suite de notions générales et de lieux communs » (103). L'usage de donner des leçons privées pour un salaire avait été introduit par Corax de Syracuse qui passait pour l'inventeur de la rhétorique ; l'usage d'enseigner publiquement fut introduit par les sophistes.

Les cyniques aussi étaient pour la plupart étrangers. Le fondateur de la secte, Antisthène, était fils d'un athénien et d'une esclave thrace. Il enseignait dans le Cynosarge, gymnase consacré à Hercule et réservé à l'éducation des bâtards. Privé, comme ses compères, de la nationalité athénienne à cause de sa naissance, il était prédisposé au cosmopolitisme et à l'indifférence envers les questions de rang et de statut. Diogène, comme nous l'avons déjà mentionné, était originaire de Sinope, d'où son père, un banquier véreux, avait été banni. Diogène de Sinope, selon la tradition, n'avait pas débarqué en Grèce, où ils avaient tous deux été exilés, que l'oracle de Delphes, où il s'était rendu, lui ordonnait de « paracharattein nomisma », c'est-à-dire de « changer (falsifier) la monnaie » au sens propre et de « changer (falsifier) les lois, les coutumes » au sens figuré (104). A la fin de sa vie, il aurait été capturé par des pirates, qui l'emmenèrent dans l'île de Crète et le vendirent à un riche Corinthien nommé Xéniades. Son disciple, Monimus de Syracuse, aurait été un esclave, celui – le monde est petit – d'un banquier ; Bion de Borysthenes (325-255 avant notre ère) était le fils d'une prostituée et d'un affranchi, marchand de poisson salé ; celui-ci, ayant commis des indécrottes, fut vendu comme esclave à un orateur qui, à sa mort, légua à Bion tous ses biens, qu'il vendit, pour venir faire de la philosophie à Athènes. Ménippe, un autre des nombreux esclaves qui devinrent philosophes, était né à Gadara en Coélé-Syrie, tout comme, deux siècles plus tard, le poète Méléagre, qui, cynique avant l'heure, déclara : « Que je sois

Syrien, qu'y a-t-il d'étonnant ? O Étranger, nous habitons une seule patrie, le monde : un seul Chaos a engendré tous les mortels. ».

Zénon était originaire de Cition dans l'île de Chypre. Aux Grecs, les plus anciens habitants de la cité, s'y était mêlée par la suite une nombreuse colonie phénicienne. Le philosophe lui-même paraît avoir reçu le surnom moqueur de « petit Phénicien ». « Il débute dans la vie par être trafiquant et jusqu'au bout on le voit s'occuper de ces spéculations financières pour lesquelles la race phénicienne avait une remarquable aptitude et une invincible propension » Ses biographes indiquent que sa figure basané respirait l'ascétisme oriental. Et de même que le maître, les plus illustres d'entre ses disciples sont des Grecs du dehors : Persée est né lui aussi à Cition, Cléanthe à Assos en Troade, Ariston à Chio, Hérillus à Carthage, Boéthus à Sidon, Sphérus sur les bords du Borysthène, Diogène le Babylonien sur ceux du Tigre. Chrysippe à Soles en Cilicie. Les successeurs de Chrysippe sont Zénon de Sidon et Diogène de Babylone ; celui-ci eut pour disciple Antipater de Tarse, maître de Panétius de Rhodes, lui-même maître de Posidonius d'Apamée en Syrie. A la liste des stoïciens originaires de Tarse on peut ajouter Nestor, Athenadorus, Cordylion, Héraclide. De Séleucie vient Diogène ; d'Epiphanie (aujourd'hui Hama en Syrie) Euphrate ; de Scythopolis Basilide ; d'Ascalon Antibius ; de Tyr Antipater, etc. Ainsi, la Grèce proprement dite n'est pas représentée dans l'école, sinon par quelques personnages obscurs de troisième ou de quatrième ordre. « On cherche en vain un stoïcien marquant qui soit Athénien de cœur et d'esprit et cela se comprend ; le sens de la mesure était à un trop haut degré l'apanage de cette race d'élite » (105). Epictète était très probablement d'origine juive (106). Quant au Manuel d'Epictète, il fut repris presque littéralement, dans une forme christianisée, au service de l'ascèse monastique » (107).

Cette « race d'élite », qui, en raison de mélanges de plus en plus nombreux, n'en était plus une, opposa une résistance à la philosophie et à ses sous-produits qui ne fut virile que chez les meilleurs de ses éléments. Les présocratiques avaient été pour la plupart des acteurs politiques influents, conjuguant une contemplation éthérée et abstruse du cosmos avec un engagement politique très marqué (108), si bien que, à la fin du cinquième et au début du quatrième siècle, ils commencèrent à être sévèrement critiqués. D'abord, il fut reproché aux études scientifiques des cosmologistes de porter sur des phénomènes lointains et de déboucher sur des théories qui ne sont pas vérifiables. Ensuite, de ne répondre en rien aux besoins de la société et d'être inutiles pour l'éducation du citoyen. Enfin, il fut argué que les théories des philosophes étaient impies et contraires aux valeurs traditionnelles (109). Les anciens regardaient les athées, c'est-à-dire ceux qui ne reconnaissaient pas les divinités qui étaient l'objet du culte public, « comme autant d'empoisonneurs, d'ennemis et de destructeurs de la société » (110). Au cours du cinquième siècle avant notre ère, plusieurs philosophes se déclarèrent publiquement athées. Diagoras de Mélos, esclave libéré disciple de Démocrite, fut décrété de prise de corps par les Athéniens et, comme il s'était enfui entre-temps, sa tête fut mise à prix. Théodore de Cyrène, disciple de Protagoras d'Abdère et précepteur de Platon, fut banni et mourut en exil assassiné par des agents athéniens. Protagoras d'Abdère fut également banni et ses livres furent brûlés en place publique. Un

Athénien, Sophocle de Sounion, proposa une loi interdisant la création d'une école philosophique sans l'autorisation expresse de l'Assemblée athénienne sous peine de mort (111).

« Tous les philosophes durent fuir Athènes, mais ils revinrent l'année suivante, lorsqu'un Péripatéticien, Philon, accusa d'illégalité la loi de Sophocle, [la considérant comme une violation de la liberté d'association religieuse] (112) et gagna l'affaire » (113). Athènes redevint ainsi le seul port d'attache où les philosophes et les rhétoriciens se sentaient en sécurité dans le monde gréco-romain, où les voies étaient de moins en moins nombreuses à s'élever contre leur antipatriotisme et leur impiété. La plupart des hommes d'Etat, « à moins d'avoir passé toute leur vie dans les camps, se formaient aux écoles des philosophes... La philosophie était devenue un besoin pour les gens bien élevés. Les philosophes étaient alors considérés comme les meilleurs orateurs, et ordinairement employés pour cette raison, par les Athéniens, aux ambassades et à d'autres affaires » (114). Contre les astrologues, les empereurs, à partir de Tibère, promulguèrent des édits et ils les chassèrent de Rome. « Déjà, un demi-siècle plus tôt, au temps où l'imminence du conflit prévu entre Antoine et Octave surexcitait les imaginations, Agrippa avait chassé de la ville les astrologues et les magiciens. A la fin de son règne, Auguste avait interdit à toute espèce de devins les consultations à huis clos ou concernant la mort, même sans huis clos. Persécutés, les astrologues devinrent aussitôt des gens intéressants, et, même expulsés d'Italie, on pouvait les consulter par correspondance. » C'est ainsi que les femmes les plus frivoles, les plus incapables de comprendre même les rudiments de l'astrologie, s'éprirent du grand art suspect à la police. Elles ne renoncent pas à leurs autres superstitions, dit Juvénal, mais c'est dans les Chaldéens qu'elles ont le plus de confiance. Devant cet entraînement général, les jurisconsultes appliquaient ou laissaient sommeiller, suivant les cas, les lois répressives. » (115) Les femmes, naturellement, s'éprenaient aussi de philosophie, particulièrement les courtisanes ; il en était même qui faisaient de la philosophie. Caton qui craignait à juste titre que l'art et l'intellectualisme n'amollissent ses compatriotes fut le dernier homme d'Etat romain qui fit montre de prévention à l'égard des philosophes : il fit renvoyer deux philosophes grecs qui avaient été envoyés en ambassade à Rome.

« ... déjà, déclara-t-il, nous avons pénétré dans la Grèce et dans l'Asie, où l'on trouve tous les attrait de la volupté ; déjà même nous touchons les trésors des rois -, plus je crains que nous ne nous emparions pas de ces choses, mais que ce soient elles qui s'emparent de nous. »

B.K.

(1) M. Viridet, Des Sophistes grecs, Genève, 1843, p. 43.

(2) Il va sans dire qu'aucun de ces systèmes philosophiques n'était entièrement faux ; et même, pour certains, ils comportaient des enseignements conformes à la réalité ; par exemple, l'idée

pythagoricienne que l'union qui se formait entre une âme et un corps, loin d'être le résultat d'un concours fortuit, avait pour fondement la convenance de l'âme et du corps rejoint, malheureusement mêlée à des conceptions très proches de la doctrine orientale de la réincarnation, la théorie raciste d'orientation traditionnelle formulée par J. Evola. Les doctrines des philosophes étaient un mélange de vrai et de faux. Il doit être bien entendu qu'il ne s'agit pas ici de juger la valeur de tel ou tel système philosophique en soi, mais de l'influence que les diverses doctrines philosophiques de l'antiquité gréco-romaines eurent en tant qu'idées-forces sur l'esprit traditionnel hellénique, sur le domaine de la politique et des mœurs ainsi que de déterminer la race de l'esprit dans laquelle ils germèrent.

(3) Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Paris, Hachette, 1870, p. 430.

(4) Ibid.

(5) Adolphe Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, vol. 6, Paris, Hachette, p. 721.

(6) Platon, *Les Lois*, V.

(7) Ibid., XII.

(8) Aujourd'hui, 8500 € de retraite par an sont accordés par la République française soi-disant « laïque » à tout résident étranger qui n'a jamais travaillé en France au titre de l'allocation de solidarité aux personnes âgées » ; tout parent algérien résident en France peut toucher des allocations familiales au titre de ses enfants, nés en Algérie, qui décideraient de le rejoindre, même si les enfants en question ont pénétré en France en dehors de toute procédure de regroupement familial, etc.

[<http://www.observatoiredeessubventions.com/2011/des-etrangers-peuvent-toucher-une-retraite-en-france-sans-avoir-jamais-cotise/> ; <http://www.defrancisation.com/allocations-familiales-incroyable-decision-qui-favorise-immigration/>] Il n'y a guère à s'en étonner outre mesure, étant donné le nombre de plus en plus élevé, ne disons pas de dirigeants, mais de politicards et de fonctionnaires qui sont eux-mêmes d'origine étrangère. Dans *Noir Chirac* (2002), François-Xavier Verschave indiquait que les employés de la mairie de Paris étaient pour moitié d'origine étrangère à l'époque.

(9) Dans *Les Lois*, au contraire, il reconnaît la propriété et la famille, mais les restrictions qu'il apporte à ces concessions les vident quasiment de toute substance : la propriété n'appartient pas à l'individu, mais à l'Etat, il est interdit à la femme d'apporter une dote dans le ménage

(10) « Le Dieu des chrétiens... est celui d'un cosmopolitisme à visées égalitaires. Chez Aristote, le lien qui suspend le Monde à la Divinité est une loi de finalité, non une loi d'amour, comme la voudra le christianisme : car cette attraction n'est pas et ne peut pas être réciproque, et Dieu n'est pas un père, et les hommes, qu'il n'a point créés, n'ont pas à se traiter comme des frères ». Charles Labo, *Aristote*, Paris, Mellottée, 1922, p.33.

(11) Ibid., p. 36-37. « Dieu, chez Aristote, est essentiellement fini. Pour nous autres modernes, au contraire, l'Infini est le comble de la Perfection et l'attribut divin par excellence. Or, cette opposition de la Perfection et de l'infini cessa et leur union commença chez Plotin (III s. ap. J.-C.). Mais la Bible, Philon le Juif (1er s. av. et ap. J.-C.) et Numenius avaient préparé ce changement, tandis que les

Néopythagoriciens et Plutarque (IP s. ap. J.-C.) le retardèrent » (H. Guyot, *Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin* ; étude critique, Paris, F. Alcan, 1906, p. V)

De Thalès à Démocrite les philosophes hésitent entre l'Infinité du Principe premier et la détermination du Principe premier : Anaximandre de Milet – qui est le premier à introduire le terme d'infini dans la spéculation – et Anaximène de Milet déclarent que le Principe premier est l'(air) infini, tandis qu'Héraclite, après avoir déclaré que la substance première et unique est le feu intelligent, limité et mobile, le substitua à l'eau, à l'indéterminé et à l'air des Milésiens. L'école éléatique accuse encore plus que la philosophie ionienne l'hésitation entre la détermination et l'infinité du principe premier. Avec Thaïes et les premiers Pythagoriciens, Parménide et Philolaos, Empédocle et Démocrite, le principe premier est déterminé ; l'infinité est l'imperfection même. Dans une seconde période, de Platon jusqu'aux stoïciens, la perfection et l'infinité sont opposées et, en cela, c'est encore quelque chose de l'esprit hellène qui subsiste nolens volens chez ces philosophes. Cependant, une réaction se préparait dont les Doctrines d'Anaxagore et de ses successeurs envisagées sous cet aspect remplissent la première époque. Puis, les Sceptiques vont encore rejeter les esprits vers l'Absolu et l'Indéterminé en infirmant la valeur de l'entendement. Enfin, une notion plus haute de la Divinité se formera avec un Sénèque, un Musonius Rufus, un Epictète, un Marc-Aurèle. Philon introduira alors dans la spéculation grecque la notion juive, sinon de l'Infinité, du moins de l'Indétermination divine ; mais — on doit le reconnaître — cette spéculation était préparée à recevoir cette notion ». (ibid. p. 32)

(12) Ibid., p. 71.

(13) Ibid., p. 72.

(14) Ibid., p. 74.

(15) Ibid.

(16) Ibid., p. 79.

(17) Ibid.

(18) Voir Werner Jaeger, *Paidea*, Oxford University Press, vol. 1, p. 5.

(19) Charles Labo, op. cit., p. 81-82.

(20) H. Ritter, C.-J. Tissot, *Histoire de la philosophie*, Paris, Ladrangé, vol. 3, 1835, p. 346-47.

(21) Justin, *Œuvres Complètes*, VII. 1, 1 ; selon cet historien, la population primitive de la Macédoine était pélasgienne ; selon Hérodote, les Pélasges qui vivaient dans la région de Pinde s'appelaient eux-mêmes macédoniens.

(22) *Illiade*, IX, 529-533.

(22) H. Ritter, C.-J. Tissot, op. cit., p. 347.

(23) Ibid.

(24) Ibid., p. 351.

(25) Ibid., p. 352.

(26) Diogène Laërte, VI, 72.

(27) Farrand Sayre, *The Greek Cynics*, 1948, p. 3.

(28) Jacques Fontanille, *Le cynisme : du sensible au risible*,
http://www.unilim.fr/pages_perso/jacques.fontanille/textes-pdf/Acynisme.pdf.

(29) Farrand Sayre, op. cit., p. 4.

(30) En fait, l'ascèse cynique ne « consiste pas à se priver de ce qu'on estime être désirable, mais à considérer comme non-désirable ce qu'on s'approprie pour satisfaire ses besoins : conjonction immédiate à l'égard d'objets sans valeur, plutôt que disjonction à l'égard des objets de valeur. L'essentiel de l'ascèse cynique va donc consister, paradoxalement, en une stratégie de satisfaction des besoins élémentaires : il faut satisfaire les besoins alimentaires et sexuels avant qu'ils ne se transforment en désirs. » D. Bertrand, *Sémiotique et humour*, Z'édicions, 1993, p. 12.

(31) Farrand Sayre, op. cit., p. 7.

(32) Pseud. Diog., *Epist.* 47, 1-6 ; M. Billerbeck, *Epiktet. Von Kynismus*, Brill, Leyde, 1978, p. 131.

(33) Diogène Laërte, VI., 29, in M. Clément, *Le Cynisme à la renaissance d'Erasmus à Montaigne*, Genève, Droz, 2005, p. 141.

(34) Au contraire, certains auteurs, comme Sénèque et Lucien de Samosate, décrivent les cyniques comme des individus décontractés et fainéants.

(35) Héraclès est très probablement une figure d'origine sémite. Il est à noter que des chiens lui étaient sacrifiés à Tyr. Voir V. Bérard, *De l'origine des cultes arcadiens*, Paris, Thoruïn & Fils, Editeurs, 1894, p. 268 sq.

(36) W. D. Desmond, *Cynics*, Berkeley, University of California Press, 2008, p. 153-54. Cela n'empêchait pas les cyniques de regarder les exercices traditionnels des athlètes comme des « ponoi inutiles ».

(37) Stephen Benko, *Pagan Rome and the Early Christians*, Bloomington, Indiana University Press, 1985, p. 48.

(38) Michel Soëtdard, *Valeurs dans le stoïcisme : du Portique à nos jours*, Presses Universitaires de Lille, 1993, p. 86-87.

(39) Jules Bourque, *L'humour et la philosophie : De Socrate à Jean-Baptiste Botul*, Paris, L'Harmattan, p. 33 ; voir aussi Epictète, *Encheiridion*, 46-47 ; Plutarque, *Coutume des Spartiates*, 233, 16.

(40) Basile de Césarée, Panégyrique du martyr Gordius, 253-254, <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/basile/homelies/016.htm> ; d'après Grégoire de Nazianze, Basile de Césarée avait la même allure. Les ressemblances entre les deux sectes n'étaient pas que formelles. Plusieurs pères de l'Eglise, dont Jérôme et Grégoire de Nazianze, ne cachèrent pas leur admiration pour les cyniques. Le second, après avoir écouté l'aventurier cynique Maxime, reconnut que, « sous une apparence étrangère, sa philosophie était celle des Chrétiens » (Or., XXV., in P G 35, 1197-1226).

(41) W. D. Desmond, op. cit., p. 219.

(42) Les critiques les plus virulents du christianisme dans l'antiquité, tels Lucien, Aelius Aristide et l'empereur Julien, ne faisaient quasiment pas la différence entre les cyniques et les membres des diverses sectes chrétiennes ; de fait, des cyniques, tels que Peregrinus et Maximus Hero, se convertirent au christianisme ; Lucien attribue la paternité de nombreux livres chrétiens à Peregrinus. (R. Bracht Branham, M.-O Goulet-Cazé, *The Cynics : The Cynic movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 19) Au « moyen-âge », des autorités chrétiennes comme Thomas d'Aquin (*Summa Theologiae* II.Q 186 A.3), Jacques le Grand et Jean de Galles citèrent les cyniques avec approbation. Pour la bonne bouche, un jeu de mots sur le nom latin des Dominicains (*domini canes*) fait d'eux des « chiens de Dieu ».

(43) Iason Xenakis, *Epictetus : Philosopher-Therapist*, 1969, La Haye, Martinus Nijhoff, 1969, p. 120.

(44) R. Bracht Branham et M.-O Goulet-Cazé, op. cit., p.111.

(45) Marcus Aurelius, *Marcus Aurelius Antoninus to himself : an English translation with introductory study on stoicism and the last of the Stoics*, traduit par Gerald H. Rendall. Londres, Macmilan, 1898, p. 18.

(46) P. Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 132.

(47) Voir H. Ritter et C.-J. Tissot, op. cit., p. 476-77.

(48) Alexandre d'Aphrodise, *Du mélange*, 225.1-2, in P.-M. Morel, *Épicure : la nature et la raison*, Vrin, 2009, p. 55-56.

(49) Voir H. Ritter et C.-J. Tissot, op. cit., p. 483-84.

(50) H. Ritter et C.-J. Tissot, op. cit., p. 486.

(51) Jean Joël Duhot, *La Conception stoïcienne de la causalité*, Vrin, 1989, p. 244.

(52) Plutarque, *de stoic. repugn.*, c. 22.

(53) P. Garnsey, op. cit., p. 142.

(54) Michel Soëtard, op. cit., p. 13-14.

(55) Robert Muller, Les stoïciens : la liberté et l'ordre du monde, Vrin, p. 108.

(56) Antiphon dit : « Car jadis... lorsque la Terre, notre mère, mit à part la race des mortels, elle nous a formés pour avoir tous la même apparence. » Il est incontestable qu'au portique on apprenait à considérer tous les hommes comme rattachés par un commun lien de parenté à la nature et à la raison universelle, à réprouver pour le même motif entre membres d'une même nation toute distinction de castes, enfin à ne faire aucune différence, au moins en théorie, entre les lois des pays barbares et celles des contrées helléniques. » (G. Huit, Les Origines grecques du stoïcisme, Paris, A. Fontemoing, 1900 p. 9).

(57) W. W. Capes, Stoicism, Londres, Society for promoting Christian knowledge ; New York, Pott, Young, & co. p. 17-18.

(58) Joseph d' Avenel (baron), Le Stoïcisme et les stoïciens, Société générale de librairie catholique, 1886, p. 96.

(59) Voir A.-S. Morin, Examen du Christianisme, Degorge-Cadot, 1865.

(59) Victor Hébert-Duperron, Essai sur la polémique et la philosophie de Clément d'Alexandrie, A. Durrand, 1865. p. 90.

(60) Ibid., p. 90.

(61) L. F. A. Maury, op. cit., p. 8-9.

(62) Arthur Kemp, Genetic Evidence for racial mixing in Ancient Greece,
<http://www.solargeneral.org/wp-content/uploads/library/genetic-evidence-for-racial-mixing-in-ancient-greece.pdf>.

(63) La théorie de l'invasion de la Grèce par des peuples d'origine indo-européenne au second millénaire avant notre ère, édiflée et exaltée au dix-neuvième siècle, n'est plus d'actualité, sans doute en partie à cause du fait qu'elle fut également exaltée par divers racistes allemands dans la première moitié du vingtième siècle, mais aussi parce que les découvertes archéologiques, du moins celles qui sont publiées et mis à la disposition du grand public, n'auraient pas permis de l'établir. Une étude de 1943 sur les crânes et les ossements trouvés à l'Agora a cependant permis d'établir l'apparition de nouveaux éléments dans cette région vers 1100 avant notre ère (Demargne Pierre, Bulletin archéologique. Civilisations préhelléniques (1939-1945). In Revue des Études Grecques, t. 58, fasc. 274-278, 1945 [p. 228-267]. En général, l'opposition d'esprit, de culture et de religion entre les Grecs et les autres peuples de la période homérique est clairement le signe d'une opposition raciale, sans pour cela qu'il faille en déduire que les Grecs de l'époque homérique formaient des peuples de race pure. A. de Gobineau l'a bien vu qui, notant l'opposition de caractère entre Achille et Ulysse, reconnaît chez celui-ci « le type du Grec trempé de phénicien ; voilà l'homme qui nommerait certainement, dans sa généalogie, plus de mères chananéennes que de femmes ariennes. Courageux, mais seulement quand il le faut, astucieux par

préférence, sa langue est dorée, et tout imprudent qui l'écoute plaider est séduit. Nul mensonge ne l'effraie, nulle fourberie ne l'embarrasse, aucune perfidie ne lui coûte. Il sait tout. » Par contre, c'est son sang aryen qui parle dans « Sa facilité de compréhension... étonnante ... sa ténacité [sans bornes] dans ses projets ». Essai sur l'inégalité des races humaines, vol. 2, Paris, Firmin-Didot, 1853, p. 415.

(64) Arthur de Gobineau, op. cit., p. 419.

(65) Ibid., p. 402.

(66) Ibid., p. 423.

(67) Ibid., p. 424-25.

(68) L. F. A. Maury, op. cit., vol. 4, p. 72.

(69) Voir G. Glotz, Ancient Greece at Work, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1987, p. 187.

(70) Ibid. p. 190.

(71) D. S. Richter, Cosmopolis, Oxford University Press, p. 57.

(72) G. Glotz, op.cit., pp. 187-88.

(73) L. Ménard, Du polythéisme hellénique, Paris, Charpentier, 1863,- p. xxii-xxiii.

(74) A. Laugel, Pythagore sa doctrine et son histoire, Revue des Deux Mondes, T.52, 1864,
https://fr.wikisource.org/wiki/Pythagore,_sa_doctrine_et_son_histoire_d%E2%80%99apr%C3%A8s_la_critique_allemande.

(75) Victor Hébert-Duperron, op. cit., p. 93.

(76) Hérodote, IX, 34.

(77) Ibid. IX, 35.

(78) Selon Lucius Junius Moderatus Columella, Agriculture, 7, 5, 17, c'est à « Bolos de Mendès, illustre auteur de nationalité égyptienne, dont les ouvrages [sont] intitulés en grec Ouvrages faits à la main » qui écrivit les ouvrages qui « sont attribués faussement à Démocrite » ; « les représentants de cette littérature [parmi lesquels un autre Egyptien, Pélésis] ... ont emprunté aux livres apocryphes des anciens Perses Zoroastre et Ostanès, du Juif Dardanos, du Phénicien Mochos ou du magicien d'Egypte Apollobéchès » ; voir J. Salem, Démocrite : grains de poussière dans un rayon de soleil, Vrin, « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 1996.

(79) Victor Hébert-Duperron, op. cit., p. 97-101.

(80) Ibid., p. 111. Parallèlement à cette influence insidieuse, les Juifs se livrèrent à une véritable propagande anti-athénienne dans l'Attique même à partir du début du deuxième siècle avant J.-C. Dans les textes écrits en grec par les Juifs de cette époque, les dieux grecs étaient souvent décrits « non pas

comme des moins que rien, mais comme des démons maléfiques qui existaient vraiment – une croyance que l’Eglise primitive entretenait et prêcha résolument ». « Même les ouvrages destinés au public juif contiennent des polémiques contre le polythéisme et des attaques contre les coutumes païennes... » (voir M. Radin, *The Jews Among the Greeks and Romans*, Philadelphie, The Jewish Publication Society of America, 1915, chap. 11 : “The Jewish propaganda”).

(81) Sir Alexander Grant, *The Ethics of Aristotle : Illustrated with Essays and Notes*, Londres, John W. Parker & Son, 1874.

(82) E. Nowak, *Le chrétien devant la souffrance : étude sur la pensée de Jean Chrysostome*, Editions Beauchesne, 1973, p. 52-53.

(83) *Recherches philosophiques*, vol. 2, Boivin & cie, p. 538, 1933. Dans ce contexte, il n’est pas illégitime de rapprocher l’apatheia stoïcienne du détachement dont font preuve les Juifs de la Diaspora envers les sociétés où ils vivent ; voir S. Žižek, *The Puppet and the Dwarf : The Perverse Core of Christianity*, Cambridge, MA, MIT Press, 2003, chap. 2 ; J. P. Charrier, *La construction des arrière-mondes : La Philosophie Captive 1*, L’Harmattan, 2011, chap. 4. Dans le même ordre d’idées, il a été observé que la représentation des rabbins babyloniens est comparable à plusieurs égards à celle des sophistes et les rhéteurs du deuxième et troisième siècles de notre ère, qui étaient pour la plupart originaires de la partie orientale de l’empire romain. Parmi les sophistes connus du deuxième siècle, il y a des Asiarques et des grands prêtres. (Glen W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, http://www.wosco.org/books/Philosophy/Greek_Sophists_in_the_Roman_Empire.pdf)

(84) Auguste Bouché-Leclercq, *Les précurseurs de l’astrologie grecque*, http://www.mediterranee-antique.fr/Auteurs/Fichiers/ABC/Bouche_Leclercq/Astrologie/Grecque/Astrologie.htm.

(85) Ibid.

(86) Ibid.

(87) Ibid.

(88) Ibid.

(89) *Voir Pouvoir, divination & prédestination dans la Rome antique*, PUFC, 1999, p. 273.

(90) Diogène Laërte, 9, 35.

(91) Hippolyte, *Refutationes*, 1.13.

(92) Diogène Laërce, *Pyrrhon (Isolés et Sceptiques)*, <http://ugo.bratelli.free.fr/Laerce/IsolesSceptiques/Pyrrhon.htm>.

(93) Voir Alain Daniélou, *Histoire de l’Inde*, Fayard, 1983.

(94) Paul Masson-Oursel, Philippe Stern, H. de Willman-Grabowska, *L’Inde antique et la civilisation indienne*, La Renaissance du Livre, 1933.

(95) Strabon, XV, 45. D'après Apollonius de Tyane, il y avait d'autres gymnosophistes en Afrique, sur une montagne d'Ethiopie ; voir François Sabbathier, Dictionnaire pour l'intelligence des auteurs classiques, grecs et latins, Paris, Delalain, 1776.

(96) Gymnosophistoi, ou simplement sophistoi, est le vocable par lequel les Grecs désignèrent les philosophes de l'Inde ; la question n'a toujours pas été résolue, si même elle a été abordée, de savoir pourquoi ce terme, qui était devenu péjoratif en Grèce depuis que Platon avait démasqué le sophisme dans son Sophiste (vers 360 avant J.-C) et que Socrate s'était également opposé aux sophistes, fut et ne cessa jamais d'être appliqué par les Grecs à des philosophes qu'ils exaltaient pour la plupart comme des modèles de sagesse.

(97) Diogène Laerce, 1, 28-33.

(98) H. R. Hall, Ancient History of the Near East, Meuthen & Company Limited, 1932, p. 79.

(99) S. Wachsmann, Aegeans in the Theban Tombs, 1987, Peeters, Louvain, p. 41-42.

(100) Prophétiquement, il déclara : « La matière est formée de particules infinitésimales enveloppées de beaucoup de vide. Ces particules sont des tomes plutôt que des atomes. Mais désagregés, ces tomes produisent un feu capable de brûler une ville »).

(101) Philostrate, Vie des sophistes 1, 10.

(102) M. Viridet, op. cit., p. 31.

(103) M.-N. -S. Guillon, Histoire générale de la philosophie ancienne et moderne, vol. 1, Paris, Depélafof, 1835.

(104) Voir David Rankin, Sophists, Socratics and Cynics, Routledge Revivals, 2014 (1re éd., Croom Helm Lmt, 1983), p. 230, Louisa Shea, The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon, The John Hopkins University Press, Baltimore, 2010, p. 9 et James Miller (éd.), Lives of the Eminent Philosophers: by Diogenes Laertius, traduit par Pamela Mensch, Oxford University Press, 2018.

Paracharattein to nomisma est un jeu de mots, car nomisma signifie à la fois « monnaie » et « ce qui est établi par l'usage, la loi, le nomos ». Il est significatif que Diogène le Cynique ait comparé sa philosophie à la « falsification de la monnaie ». La tradition rapporte que lui ou son père se serait effectivement rendu coupable de ce crime. Selon une version, Diogène aurait été banni de sa cité natale, Sinope, parce que son père, Hicésias, à qui l'Etat avait confié son argent, aurait falsifié la monnaie » (Diogène Laërte, 6.20). Selon une autre version, le père de Diogène lui aurait confié l'argent de l'Etat et il l'aurait falsifié, en conséquence de quoi son père aurait été emprisonné et serait mort en prison, tandis que Diogène aurait pris la poudre d'escampette (cf. R. Bracht Branham, M.-O. Goulet-Caze, op. cit., p. 56).

Dans « De E apud Delphos », Plutarque rapporte qu'une inscription ayant la forme d'un epsilon était gravée sur la porte du temple de Delphes et en donne plusieurs explications différentes, ce qui montre qu'elle n'était plus comprise de son temps. Selon lui, il fallait chercher sa signification, non dans la

forme, mais dans la prononciation de la lettre : « e'i » (/ej/), qui est soit une forme verbale (« tu es »), soit une conjonction (si). En tout cas, il n'est pas insignifiant que cette inscription, sur certaines des pièces de monnaie et des amulettes où elle a été gravée dans l'antiquité (<http://www.john-uebersax.com/delphi/delphi1.htm>), ressemble au symbole de l'Euro et que l'oracle de Delphes ait demandé à Diogène de « paracharattein nomisma », c'est-à-dire, au sens propre, « changer (falsifier) la monnaie » et, au sens propre, « changer (falsifier) les lois, les coutumes ».

(105) C. Huit, op. cit. ; A. Fontemoing, 1900, p. 7.

(106) Cet extrait de son Manuel le prouve éloquemment : « Pourquoi te prétendre Stoïcien ? » dit-il à un individu qui ne pratiquait pas. « Pourquoi tromper la foule ? » Pourquoi joues-tu le Juif, lorsque tu es Grec ? Ne sais-tu pas pourquoi l'on dit qu'un tel est Juif, Syrien, ou Égyptien ? D'ordinaire, quand on voit quelqu'un être à moitié ceci, à moitié cela, on dit : Il n'est pas Juif, mais il joue le Juif. Ce n'est que quand un homme prend l'esprit du baptisé et du sectaire, qu'il est réellement Juif, et qu'on lui en donne le nom. Il en est de même de nous : nous n'avons pas été baptisés ; nous sommes Juifs de nom et pas de fait. Notre esprit ne répond pas à notre langage... » (Les entretiens d'Épictète recueillis par Arrien, Didier & cie, 1862, p. 111).

(107) J. P. Migne, Patrologia Graeca 79, 1285.

(108) Evangeline Z. Lyons, Hellenic Philosophers as Ambassadors to the Roman Empire: performance, parrhesia, and power, http://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/2027.42/84456/1/ezl_1.pdf.

(109) Michael Gagarin, The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome, New York, Oxford University Press, 2010 vol. 1, p. 22.

(110) C. F. Nonnotte, Dictionnaire philosophique de la religion, t. 1, Besançon, Gauthier, 1818, p. 69.

(111) L. O'Sullivan, The Law of Sophocles and the Beginnings of Permanent Philosophical Schools in Athens, Rheinisches Museum für Philologie, 145, 2002, p. 251.

(112) Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos von Karastos, Philologische Untersuchungen 4, Berlin, 1881, p. 271.

(113) Collectif, Le savoir grec : dictionnaire critique, Flammarion, 1996, p. 239.

(114) H. Ritter et C.-J. Tissot, op. cit., p. 353.

(115) Auguste Bouché-Leclercq, L'astrologie dans le monde romain, http://www.mediterranee-antique.fr/Auteurs/Fichiers/ABC/Bouche_Leclercq/Astrologie/Romaine/Astrologie.htm.

N. B. : Un sérieux coup de main nous a été donné par les Œuvres de Denis Diderot dans l'exposition claire des doctrines souvent confuses des philosophes et des écoles philosophiques de l'antiquité et rendues souvent encore plus confuses par leurs exégètes modernes. Par souci de clarté, nous n'avons

pas hésité à le paraphraser largement, le but n'étant pas ici de faire œuvre d'originalité, mais d'exposer aussi exactement que possible la matière.