

Eusèbe de Césarée
D'EUSÈBE PAMPHILE
PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE
LIVRE XV

Préambule sur l'ensemble de l'argument.

Chapitre 1

1 J'attachais un grand prix à réfuter, au début de la *Préparation Évangélique*, l'erreur polythéiste de toutes les nations pour me justifier et me défendre de m'être séparé d'elles, comme je l'ai fait par un jugement raisonnable; voilà pourquoi j'ai recherché en tout premier lieu, dans les trois premiers livres, non seulement les fables qu'à propos de leurs propres dieux ont mises sur la scène les enfants des théologiens et des poètes de chez eux, mais encore leurs graves et mystérieuses physiologies, transférées par la noble philosophie aux cimes du ciel et aux parties du monde; et pourtant, leurs théologiens eux-mêmes ont déclaré qu'il ne fallait absolument pas prendre cela au sérieux.

2 Il faut, en tout cas, l'observer : c'est surtout des plus vénérables de leurs théologiens qu'on a témoigné qu'ils n'en savaient pas davantage en fait d'histoire et ne prêtaient attention qu'aux fables; par suite, comme il est naturel, dans toutes les villes et bourgades, selon les narrations des anciens, se transmirent des initiations et des mystères sur les dieux en accord avec les récits fabuleux des ancêtres, de sorte que jusqu'à nos jours ils admettent les mariages des dieux, leurs procréations, leurs lamentations, leurs beuveries, comme aussi les errances des uns, les amours des autres, leurs colères, avec toute la variété de leurs vicissitudes et de leurs aventures, conformément aux souvenirs des vieillards et, au cours des initiations, dans les hymnes et les chants composés en l'honneur de leurs dieux.

3 D'ailleurs, allant plus loin, j'ai tiré au grand jour les fanfaronnades des tragiques dans leurs explications physiques, ainsi que les inventions des sophistes et des philosophes. De plus, j'ai mis aussi à nu, par des preuves lucides, la question des fameux mystères et la fausse croyance à la fatalité si répandue parmi la foule; ce fut l'objet des trois livres suivants, où j'ai employé pour les réfuter non seulement mes arguments personnels, mais encore et surtout la voix des philosophes grecs.

4 De là, je suis passé aux oracles hébraïques pour montrer, toujours en un même nombre de livres, quels raisonnements nous ont amenés à embrasser les dogmes de la théologie qu'ils contiennent et toute l'histoire de ce peuple, telle que les Grecs même l'ont attestée.

5 Ensuite, après avoir confondu l'attitude des Grecs, qui, ayant tout reçu des Barbares, ne produisent de leur fonds aucune science sérieuse, et avoir mis en lumière la chronologie comparée des Grecs et des fameux prophètes hébreux, j'ai établi de nouveau, dans les trois livres suivants, l'accord des philosophes illustres de la Grèce avec les croyances hébraïques, toujours en prenant à témoin la voix même de ces gens.

6 Davantage, j'ai décelé que ceux des philosophes grecs qui pensaient autrement que nous ne s'opposaient pas seulement à nous mais encore à leurs compatriotes, et qu'ils avaient été trahis par leurs disciples; c'était l'objet du livre qui précède celui-ci, où j'ai fait voir au lecteur, par toutes ces preuves, le critère inattaquable de notre avis : c'est, à la lettre, par les faits, par la réalité même, que j'ai fourni cette démonstration; ce n'est pas inconsidérément, mais par un propos réfléchi et mûri, que nous avons préféré à celles des Grecs la philosophie et la religion hébraïques, aussi anciennes que vraies; cela ressort de la comparaison des opinions grecques,

7 dont nous avons réservé jusqu'à maintenant la dernière partie, soit le livre XV du présent traité, où nous achèverons notre enquête en tirant à la lumière, une fois de plus, les secrets de la noble philosophie des Grecs, en dévoilant à tous les yeux la vanité de leur science, et avant tout en établissant que si nous avons fait d'eux si peu de cas, ce n'était pas ignorance des études que l'on admire chez eux mais insouciance du temps qu'ils y passent inutilement : c'est à la pratique d'exercices meilleurs que nous nous consacrons.

8 Quand, grâce à Dieu, la vérité elle-même aura ainsi mis le sceau à notre oeuvre, mon esquisse de la *Préparation* s'arrêtera là; et je passerai au thème plus parfait de la *Démonstration Évangélique*, en rattachant à l'examen incomplet des accusations portées contre nous le début du second traité.

9 Ce qu'on nous reprochait, c'est que, tout en préférant les oracles hébraïques à ceux de nos pères, nous n'ayons pas choisi et ambitionné de conformer notre vie à celle des Juifs; à cette

critique, Dieu aidant, je tâcherai de répondre quand j'en aurai fini avec le présent discours; ainsi, j'imagine, en s'enchaînant au premier exposé comme d'un lien unique, le second donnera son unité à l'intention générale de l'ensemble du sujet.

10 Pour l'instant, puisqu'il résulte des livres précédents que la philosophie platonicienne tantôt s'accorde avec les Écritures hébraïques, tantôt se sépare d'elles – en quoi, nous l'avons prouvé, elle contredit ses propres thèses –, que les vues des autres philosophes appelés physiciens, celles des successeurs de Platon, celles de Xénophane, de Parménide comme de Pyrrhon, des initiateurs de la «suspension» et de tous leurs adeptes, qu'un discours préalable a réfutées, s'opposent aux opinions des Hébreux comme à celles de Platon et à la vérité même – ce dont ils ont été convaincus par leurs propres traits –,

11 il est temps d'examiner, comme du haut d'un théâtre, cette autre enflure qui caractérise les disciples d'Aristote et les stoïciens, de considérer tout le reste de la physiologie de ces arrogants, pour nous instruire de leurs graves doctrines et des objections que leur font, en retour, leurs familiers;

12 ainsi notre parti de les abandonner se verra absous de tout grief raisonnable : on verra que ce n'est pas par ignorance de leurs secrets mais par un jugement pesé et éprouvé que nous avons préféré la vérité et la religion des prétendus Barbares à toutes celles des Grecs.

13 Je commencerai par Aristote. Bien des gens ont attaqué sa vie, et parmi eux des philosophes qui n'étaient pas sans renom. Mais je ne puis souffrir, quant à moi, qu'un homme soit dénigré ainsi par les siens, lors même que je les entendrais en personne. Mieux vaut reproduire les défenses que fit de son maître le péripatéticien Aristoclès au livre VII de son traité *Sur la philosophie* :

De la philosophie d'Aristote et des anecdotes qui courent sur le compte du personnage; ou du péripatéticien Aristoclès sur Aristote.

Chapitre 2

1 «Comment peut-on, comme le dit Épicure dans sa *Lettre sur les occupations*, dans sa jeunesse dévorer le bien paternel, puis bondir avec d'autres à l'armée; après des échecs militaires, en venir à vendre des remèdes; enfin, comme l'école de Platon était ouverte à tous, se joindre à lui ?

2 Et comment laisserait-on Timée de Tauroménium dire dans ses *Histoires* qu'il ferma, à un âge avancé, les portes d'une officine obscure et d'autres quelconques boutiques ?

3 Qui croirait ce que le musicologue Anstoxene rapporte dans sa *Vie de Platon* ? D'après lui, pendant les courses aventureuses du philosophe en son absence cenam. s étrangers se rebellèrent et dressèrent en face de l'Académie le Lycée; d'aucuns pensent qu'il vise Aristote, et pourtant Aristoxène fait continuellement son éloge.

4 Ridicules aussi dirait-on à bon droit les *Mémorables* de l'éristique Alexinos, quand il fait converser le jeune Alexandre avec son père Philippe : Alexandre vilipende les thèses d'Aristote pour applaudir Nicagoras, surnommé Hermès.

5 De son côté Eubulide le calomnie manifestement dans son livre contre lui : il commence par citer de froides poésies, qu'il prête à d'autres, sur son mariage et son intimité avec Hermias, puis raconte qu'il se heurta à Philippe, n'assista pas Platon à sa mort et détruisit ses ouvrages.

6 Du procès que Démocharès fait aux philosophes que faut-il dire ? Ce n'est pas seulement Aristote, mais tous les autres, qu'il a diffamés; d'ailleurs, à examiner ses calomnies elles-mêmes, on dirait qu'il radote : il raconte qu'on saisit des lettres d'Aristote contre la cité athénienne, qu'il livra aux Macédoniens Stagire sa patrie et que, lors de la destruction d'Olynthe, il dénonça à Philippe, devant le comptoir des prises, les plus riches des Olynthiens.

7 Folie, également, que les calomnies dont l'a couvert Céphiosodore, disciple d'Isocrate, en le traitant de viveur, de glouton et ainsi du reste.

8 Mais le comble de la démence appartient à Lyco, qui se prétend pythagoricien : d'après lui, Aristote offrait en l'honneur de sa défunte épouse un sacrifice de même espèce que celui des Athéniens à Déméter et se baignait dans de l'huile chaude qu'il revendait ensuite; à son départ pour Chalcis les douaniers trouvèrent sur le bateau des assiettes de bronze au nombre de soixante-quatorze.

9 Voilà quels furent, approximativement, les premiers diffamateurs d'Aristote; les uns furent ses contemporains, les autres un peu postérieurs : tous sophistes, disputeurs, rhéteurs, dont les noms et les ouvrages sont plus morts que leurs cadavres. A ceux qui vinrent après et qui répètent les dires des premiers il faut certes adresser notre salut; et encore plus à ceux qui n'ont

même pas lu les livres de leurs prédécesseurs et se contentent d'improviser, comme lorsqu'ils attribuent à Aristote trois cents assiettes; car on ne trouverait à ce propos aucune affirmation pareille chez les contemporains, à l'exception de Lycon; et celui-ci, comme je l'ai dit, rapporte qu'il en fut trouvé soixante-quinze.

10 Et ce ne sont pas seulement la chronologie et la personne des calomnieux qui feraient conjecturer que tous ces dires étaient mensongers; c'est encore le désaccord des calomnies, quand chacun apporte les siennes; or si la moindre d'entre elles était fondée, c'est bien dix mille fois et non pas une seule qu'Aristote aurait dû périr des mains de ses contemporains.

11 Une chose est sûre : il est arrivé à Aristote, comme à tant d'autres, de susciter la jalousie des sophistes du temps par ses amitiés royales et la supériorité de sa doctrine; or ceux qui pensent bien ne doivent pas avoir égard à ses seuls diffamateurs mais encore à ses panégyristes et à ses émules, qu'on trouverait en bien plus grand nombre, et meilleurs.

12 Sans doute, le reste est fiction manifeste, mais deux faits paraissent dignes de foi qui lui attirent le blâme de certains : l'un, qu'il épousa Pythias, soeur naturelle et fille adoptive d'Hermias, pour flatter celui-ci; en tout cas, Théocrite de Chios a composé l'épigramme que voici :

C'est ici le cénotaphe qu'à Hermias, eunuque et esclave d'Eubule, érigea dans sa vanité : *Aristote*, à qui sa glotonnerie intempérante fit choisir d'habiter, *plutôt qu'à l'Académie, à l'embouchure du Borboros*; l'autre fait, c'est son ingratitude envers Platon.

13 Au reste, bien d'autres ont écrit, en particulier Apellicon, sur Hermias et l'affection d'Aristote pour lui, que le lecteur de ces ouvrages cessera de diffamer;

14 quant à son mariage avec Pythias, il s'en est assez justifié dans ses lettres à Antipater : à la mort d'Hermias, son amitié avec celui-ci la lui fit épouser; elle était d'ailleurs sage et bonne, malheureuse seulement du sort qui avait frappé son frère.»

15 Plus loin, il dit :

«Après la mort de Pythias, fille (adoptive) d'Hermias, Aristote épousa Herpyllis de Stagire, dont il eut un fils, Nicomaque; on rapporte que celui-ci, une fois orphelin, fut élevé chez Théophraste et mourut jeune à la guerre.»

16 Mais en voilà assez pour le traité susdit d'Aristoclès; il est temps maintenant d'examiner la philosophie dogmatique d'Aristote.

Des opinions d'Aristote.

Chapitre 3

1 Moïse et les prophètes hébreux avaient donné pour fin à la vie heureuse la connaissance du Dieu de l'univers et l'amitié avec lui qui s'obtiennent par la piété; et la vraie piété, d'après leur enseignement, était de plaire à Dieu par une vertu achevée – telle était la source des biens car tous dépendaient de Dieu seul et c'est lui qui les procurait tous à ses amis. Platon décidait dans le même sens, en proclamant fin du bonheur la vertu. Mais Aristote suivit l'autre voie; pour lui, on ne serait heureux que par la santé physique et l'abondance des biens extérieurs, sans lesquelles la vertu même est inutile. Contre lui s'élevèrent les disciples de Platon, qui démontrèrent la fausseté de sa conception, comme on peut l'apprendre par les citations suivantes :

Du platonicien Allicus contre Aristote en désaccord avec Moïse et Platon sur la question de la fin.

Chapitre 4

1 «Vu que l'ensemble de la philosophie, de l'avis commun des philosophes, promet aux hommes le bonheur, et qu'elle se divise en trois parties selon la répartition créatrice de l'univers, on verra le péripatéticien si éloigné d'enseigner là-dessus une doctrine tant soit peu platonicienne que, parmi le grand nombre des adversaires de Platon, il lui apparaîtra plus opposé que personne.

2 Et tout d'abord il s'est séparé de Platon sur le point essentiel, capital et qui intéresse tout le monde, quand il s'est mépris sur le critère du bonheur en refusant à la vertu d'y suffire par elle-même, en renonçant à la force de la vertu et en lui estimant nécessaires encore les biens de la fortune, pour saisir avec eux le bonheur; laissée à elle-même, il lui reprochait de ne pouvoir y atteindre.

3 Montrer la bassesse et l'erreur de cette opinion et des autres serait maintenant hors de propos; mais une chose, je pense, est manifeste : puisque le but et le bonheur ne sont pas égaux ni identiques selon Platon et selon Aristote, quand l'un ne cesse de clamer et de claironner que l'homme le plus heureux est le plus juste, alors que l'autre ne laisse pas la vertu s'accompagner du bonheur si l'on n'est aussi favorisé par la naissance, par la beauté, voire par l'or – *marchant au combat couvert d'or, comme une fille* –, il faut que la différence de la fin fasse différer aussi la philosophie qui y mène.

4 Car si l'on suit une seule route faite pour mener à un but petit et mesquin, on ne peut parvenir aux plu~ grands, installés sur les hauteurs.

*Vois-tu se dresser là-bas cette haute roche,
abrupte et méchante ?
C'est là qu'il perche, défiant ton assaut.*

5 Sur cette haute roche la bête perfide et maligne ne peut monter : pour que le renard atteigne les petits de l'aigle il faut ou bien que ceux-ci, par quelque fâcheuse fortune, leur nid détruit, tombent sur le sol ou que lui, contre sa nature, pousse des ailes rapides à faire tourner, et ainsi, soulevé de terre, s'envole jusqu'à la haute roche; mais tant que chacun reste au rang qui lui est propre, il n'est rien de commun entre les nourrissons de la terre et ceux du ciel.»

6 Après d'autres considérations, il poursuit :

«Puisqu'il en est ainsi et que Platon s'efforce de tirer les jeunes âmes en haut vers le divin, que par là il les familiarise avec la vertu et le beau, en les persuadant de mépriser tout le reste, dis-nous, péripatéticien, comment tu donneras ces leçons ? Comment tu guideras dans cette voie les amis de Platon ?

7 Où se trouvent dans ton école des arguments assez sublimes pour qu'on acquière la fierté des Aloades et cherche la route du ciel qu'ils croyaient pouvoir se frayer en entassant des montagnes ? Mais n'était-ce donc possible qu'en supprimant *les ambitions humaines*, comme le dit Platon ?

8 Quel secours apporteras-tu donc aux jeunes à cet égard ? Quel sera le raisonnement qui combattra pour la vertu, et où le prendras-tu ? Dans quels écrits d'Aristote, ou duquel de ses successeurs ? Dans quelle tradition orale ? Je t'accorde, si tu veux, même un mensonge, pourvu qu'il soit de qualité; mais tu n'en as pas à dire et aucun des chefs de l'école ne te le permettrait;

9 en tout cas, les traités d'Aristote sur ces questions, intitulés *Éthiques à Eudème* ou à *Nicomaque*, ou *Grande Morale*, n'ont sur la vertu que des idées mesquines, basses, vulgaires, celles qu'on attendrait d'un ignorant inculte, d'un adolescent ou d'une femme. Car le diadème, dirait-on, et le sceptre royal que la vertu tient de Zeus comme un don inaliénable – *irrévocable est ce qu'il confirmera d'un signe de sa tête* –, ils osent les lui enlever;

10 ils ne lui permettent pas, en effet, de faire le bonheur, ils la mettent au rang de la richesse, de la gloire, de la naissance, de la santé, de la beauté et de tout ce qui lui est commun avec le vice; car si aucun de ces avantages, possédé sans la vertu, ne suffit par lui-même à rendre heureux son détenteur, la vertu non plus ne peut sans eux faire le bonheur de qui la possède.

11 Comment donc ne serait-ce pas là abolir et ravalier la dignité de la vertu ? – Oui; mais ils disent la vertu de loin supérieure aux autres biens. – Et puis ? La santé aussi à la richesse; mais ils ont tous en commun de ne pas suffire, séparés, au bonheur.

12 Or chaque fois que, d'après ces opinions et cette école, on donne une leçon à qui cherche dans son âme même tout le bonheur de l'homme, le bonheur, lui dit-on, ne monte pas sur la roue, et celui qui subirait le sort de Priam ne saurait avoir bonheur et félicité;

13 et le vertueux, vraisemblablement, n'est pas à l'abri de pareils malheurs; il s'ensuit que le bonheur n'accompagne pas totalement les détenteurs de la vertu, et que, s'il leur advient, il ne demeure pas à jamais : *les feuilles, tour à tour, c'est le vent qui les épand sur le sol, et la forêt verdissante qui les fait naître; ainsi des hommes : une génération naît à l'instant même où une autre s'efface;*

14 et encore ta comparaison, poète, est médiocre et timide : quand se lèvent les jours du printemps; long est l'intervalle où il ne se produit rien. Si tu veux figurer avec exactitude l'éphémère fragilité de la famille humaine, mets en parallèle le bonheur d'Aristote; plus vite que les feuilles il pousse et se fane, sans attendre le déroulement du cycle, ni une année, ni un mois : le jour même, à l'heure même, il naît et meurt.

15 Nombreux sont ses meurtriers, et tous fortuits : il y a les maux du corps, et ils ne se comptent pas; il y a la pauvreté, la privation des droits civiques et ainsi du reste; contre aucun de

ces maux ne suffit par elle-même la chère vertu, son secours est impuissant : elle est trop faible soit pour écarter l'adversité soit pour conserver la félicité.

16 Comment donc, si l'on s'est nourri de ces principes et que l'on s'y complaise, pourra-t-on soi-même s'accorder avec ceux de Platon ou en fortifier d'autres à leur égard ? On ne saurait en effet, à partir de tels principes, accepter ces dogmes herculéens et divins : que la vertu est chose ferme et de toute beauté, que jamais elle n'est déficiente du côté du bonheur, jamais ne le diminue; quand même pauvreté, maladie, ignominie, tortures, poix brûlante et croix, quand même tous les supplices de la tragédie foudraient ensemble sur lui, le juste aurait encore bonheur et félicité.

17 En tout cas, Platon fait annoncer à son héraut à la voix puissante comme s'il proclamait un athlète vainqueur, que le plus juste est le plus heureux, lui qui cueille à la justice même le fruit du bonheur. Là-dessus, divise, distingue; classe à ton aise les biens en trois, quatre, en multiples catégories : cela ne fait rien à l'affaire, et ce n'est pas ainsi que tu nous ramèneras jamais à Platon.

18 A quoi bon, en effet, si parmi les biens, comme tu l'affirmes, les uns sont adorables comme les dieux, les autres louables comme les vertus, les autres des moyens d'agir comme la richesse et la force, d'autres utiles comme les cures ? A quoi bon une division plus brève pour distinguer parmi les biens ceux qui sont des fins et ceux qui n'en sont pas, en appelant fins ceux en vue desquels les autres existent, non-fins ceux qu'on reçoit en vue des autres ?

19 A quoi bon apprendre que tels sont biens absolus, tels autres relatifs ? Ou qu'il y a les biens de l'âme, les biens du corps, les biens extérieurs. Ou encore que tels biens sont des facultés, tels autres des dispositions et des habitudes, ou des activités, des fins, des matières, des instruments ? Et quand on apprendrait de toi à diviser les biens, selon les dix catégories, en dix espèces, quel rapport auraient ces leçons avec la pensée de Platon ?

20 Tant que, tout en appelant 'biens' soit par homonymie soit comme tu le voudras les qualités de la vertu, tu mets au bonheur d'autres conditions, comme nécessaires, en frustrant la vertu de son autarcie – alors que Platon s'enquiert comme d'un surcroît des autres avantages, pleinement assuré qu'il est du bonheur par la seule vertu –, il ne peut rien y avoir de commun entre nous sur ce point : autres sont les arguments qu'il te faut, autres ceux des platoniciens.

21 Il n'est pas de pacte loyal entre les hommes et les lions, pas plus que loups et agneaux n'ont de coeurs faits pour s'accorder; de même, il n'est pas entre Platon et Aristote d'amitié sur la question capitale et essentielle du bonheur; *sans relâche*, en effet si même *ils ne méditent le malheur les uns des autres*, on les voit du moins, sur les points qui s'y rapportent, soutenir les opinions contraires.»

Du même contre le même en désaccord avec Moïse et Platon sur la question de la Providence.

Chapitre 5

1 Tandis encore que Moïse, les prophètes des Hébreux et Platon, parfaitement d'accord là-dessus, ont traité avec netteté le sujet de la Providence qui régit l'univers, Aristote limite l'action divine à la lune et soustrait les autres parties du monde au gouvernement divin; ce qui lui attire la réfutation de l'auteur susnommé, à peu près en ces termes :

2 «Comme le plus important et le principal des moyens d'arriver au bonheur est encore la foi en la Providence, qui règle le mieux la vie humaine, à supposer toutefois que nous ne devons pas ignorer si c'est par la justice ou par des ruses tortueuses que gravit un rempart surélevé la gent des terrestres humains.

Platon rattache tout à Dieu et fait tout dépendre de lui; d'après lui, en effet, il détient le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres et va droit à son but parmi les révolutions (de la nature); pour lui également, il est bon, et en ce qui est bon nulle envie ne naît à nul sujet; exempt d'envie, il a voulu tout faire bon le plus possible, en l'amenant du désordre à l'ordre et comme il prenait soin de toutes choses et ordonnait tout autant que possible, il s'est soucié également des hommes.»

3 Et un peu plus loin : «Voilà pour Platon. Mais celui qui récuse cette divine nature qui retranche de l'âme son espérance pour l'avenir et supprime dans la vie présente la circonspection à l'égard des êtres plus forts : qu'a-t-il de commun avec Platon ? Comment exhorterait-il à ce que veut Platon et confirmerait-il ses dires ?

4 Tout au contraire, il apparaîtra comme le complice et l'allié de ceux qui consentent à mal faire. Quiconque, en effet, est homme est par la même en proie aux appétits humains : s'il en vient à mépriser les dieux, à croire qu'ils ne lui sont rien, dès lors qu'il habite loin d'eux pendant

sa vie et qu'après sa mort il n'existe même plus, il se portera avec promptitude à satisfaire ses passions.

5 Se persuader que l'on passera inaperçu en faisant le mal n'est pas impossible, si toutefois c'est à des hommes qu'il faut échapper : il n'est absolument pas nécessaire de chercher à se cacher si l'on est assez fort pour l'emporter sur les perquisiteurs; on est donc tout prêt à l'injustice lorsqu'on désespère de la Providence.

6 Car notre homme nous la baille belle quand il nous propose le plaisir comme un bien et, en offrant l'absence de crainte envers les dieux, croit encore procurer un moyen d'éviter le mal : c'est agir comme un médecin qui, tandis que le malade vit encore, néglige de le secourir et, après la mort, essaie d'inventer des procédés pour sauver le défunt.

7 De même pour le péripatéticien : la recherche du plaisir fortifie moins le vice que ne fait le doute à l'égard de la sollicitude des dieux. Et quoi ! dira-t-on, tu mets sur le même pied Aristote et Épicure ? Absolument, au moins sur ce point.

8 Quelle différence, en effet, y a-t-il pour nous entre expulser le divin du monde, sans nous laisser aucune relation avec lui ou bien, après avoir enfermé les dieux dans le monde, les couper des affaires terrestres ? Chez l'un et l'autre, même insouciance des dieux à l'égard des hommes, même absence de crainte chez les malfaiteurs envers les dieux; mais que, tandis qu'ils restent dans le ciel, nous en retirions nous-mêmes quelque profit, voilà qui nous est particulièrement commun avec les êtres sans raison ou même sans vie, et c'est précisément de cette manière que, selon Epicure, les dieux sont utiles aux hommes;

9 on dit, en tout cas, que leurs meilleures émanations sont causes partielles de grands biens pour ceux qui y participent. Mais il serait injuste de les compter l'un et l'autre parmi les tenants de la Providence; car si, d'après Épicure, c'en est fait de celle-ci encore que selon lui les dieux prennent grand soin de conserver leurs biens propres, elle n'est pas moins ruinée par Aristote, même si le gouvernement du ciel se fait hiérarchiquement et en ordre

10 nous cherchons, en effet, une Providence qui nous importe, et celle-là exclut quiconque refuse toute survivance aux démons, aux héros et en général aux âmes.

11 Là-dessus, à mon jugement, Épicure paraît avoir montré plus de réserve : renonçant à obtenir que les dieux puissent s'abstenir de s'occuper des hommes s'ils les rencontraient, il les a comme exilés à l'étranger et installés quelque part hors du monde en excusant leur inhumanité par la distance et l'impossibilité de communiquer avec quoi que ce soit.

12 Mais notre habile découvreur de la nature, ce connaisseur minutieux des choses divines, après avoir mis sous le regard même des dieux les affaires humaines, les a laissées sans soin, sans préoccupation, régies par une vague nature et non par la raison divine; ainsi, vraisemblablement, il n'échappera pas lui non plus à l'accusation que certains prononcent contre Epicure, de n'avoir point par conviction mais par crainte des hommes assigné aux dieux une région dans l'univers comme une place au théâtre.

13 Pour prouver que c'est bien là l'opinion de notre homme, on montre qu'il a enlevé aux dieux toute action sur nous, seul moyen pour l'existence des dieux d'obtenir la croyance légitime. Car c'est bien ce que fait aussi Aristote : il les éloigne, il s'en remet à la seule vue pour contrôler sa croyance, faible argumentation pour décider à une telle distance, et c'est peut-être par scrupule, semblerait-il, qu'il dit : ce sont bien là des dieux.

14 Car en ne laissant rien hors du monde sans rapprocher les dieux du terrestre, il doit nécessairement ou se reconnaître un parfait athée ou se racheter du soupçon de paraître abandonner les dieux en les exilant dans un lieu quelconque; tandis que celui qui excuse l'égoïsme des êtres supérieurs par leur refus de toute promiscuité semble sauver les apparences tout en niant les dieux.»

Voilà ce qu'Atticus objecte à Aristote quand celui-ci retranche la Providence; à ces critiques le même auteur en ajoute d'autres, pour s'opposer à son refus d'admettre la génération du monde.

Du même contre le même en désaccord avec Moïse et Platon aussi en ce qu'il nie la génération du monde.

Chapitre 6

1 Alors que Moïse définit que le monde a été engendré et prépose Dieu à l'univers comme son Créateur et Artisan, que Platon philosophe dans le même sens que Moïse, Aristote, ici encore, prend la voie opposée, ce dont il se fait convaincre par l'auteur susnommé, qui s'exprime ainsi en propres termes :

2 «Tout d'abord, comme Platon examinait la genèse du monde et jugeant nécessaire de rechercher partout ce dogme si important et si avantageux de la Providence, il réfléchit que ce qui n'est point né n'avait besoin pour une existence parfaite ni d'un créateur ni d'un protecteur, et pour ne pas frustrer le monde de la Providence il lui enleva son caractère d'incrée.

3 Nous prions maintenant ceux qui viennent du même foyer et qui veulent que, selon Platon aussi, le monde soit incrée de ne point nous embarrasser; car ils sont tenus de nous pardonner si au sujet des opinions de Platon nous croyons ce que lui-même, un Grec, nous a exposé à nous qui sommes des Grecs en un langage clair et pénétrant.

4 *Le dieu a pris, dit-il, toute la masse visible dépourvue de tout repos, qui changeait sans mesure et sans ordre, et il l'a amenée du désordre à l'ordre, estimant que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre.* De plus, que ce n'est pas en énigmes ni pour les besoins de la clarté qu'il admet la génération, il le montre par l'exposé qu'il prête là-dessus à son père de toutes choses après la production de l'univers.

5 *Parce que vous êtes nés, dit-il en s'adressant aux dieux, vous n'êtes ni immortels ni entièrement indissolubles; pourtant vous ne serez pas dissous, du fait de mon vouloir.*

6 Mais, je le répète, avec ceux de notre maison qui murmurent, comme ce sont des amis, nous trancherions le débat amicalement, calmement, par des arguments pacifiques; il semble bien qu'Aristote les ait retournés eux aussi : ils ne pouvaient résister à son dogme accusateur ni ne voulaient attribuer à Platon une opinion convaincue de fausseté.

7 Mais autant que nous l'entendons, Platon juge que le monde a été produit, oeuvre la plus belle, par le plus beau des démiurges, et assigne à l'auteur du tout une puissance capable de produire le monde qui n'existait pas auparavant et, après l'avoir produit, de le garder, par sa volonté, indéfiniment sauf; si c'est ainsi qu'il établit que le monde est né et impérissable, lequel des péripatéticiens nous garantit cela ?

8 Or il faut avertir leur allié que si quelque chose est né il ne s'ensuit pas du tout nécessairement qu'il se corrompe; ni, par contre, que si quelque chose ne doit pas se corrompre, il soit nécessairement incrée; car il ne faut pas admettre que la seule cause pour un incorruptible lui vient du fait de n'être pas né, ni que pour ce qui est né le changement qui l'attend est inéluctable corruption.

9 Quel recours trouverons-nous à cet égard chez Aristote, un homme qui ne poursuit pas en l'air ni pour lui seul sa démonstration sur le sujet mais s'oppose directement à Platon ? Il réduit ce qui est né à périr nécessairement, déclare que ce qui ne périra point tient son incorruptibilité du seul fait de n'être pas né, ne laisse pas même à Dieu le pouvoir qui lui permettrait de produire quelque chose de bon; car ce qui n'avait pas encore auparavant l'existence, dit-il, ne saurait non plus y venir.

10 Il est si loin d'appuyer par là le raisonnement de Platon qu'il a effrayé par les siens et détourné de cet avis certains des disciples du maître, incapables de considérer que selon la nature même des choses, sans la volonté et la puissance divines, on ne saurait concevoir ni ce qui est né comme indestructible ni ce qui ne doit pas être détruit comme né;

11 mais qu'une fois la causalité préposée la meilleure cause, qui vient de Dieu, il ne faut pas, du moment qu'on l'a prise comme conductrice de l'univers, en faire une cause inférieure aux autres : il serait ridicule, en effet, que du fait qu'une chose est née elle doive par là même périr ou si Dieu le veut ne pas périr, et que du fait qu'elle est incrée elle ait la propriété de ne point périr, sans que le vouloir divin puisse conserver indestructible quelque une des créatures.

12 Comment ! l'architecte est capable de construire une maison qui n'existait pas, un sculpteur de donner l'être à une statue qui ne l'avait pas auparavant, tel autre de tirer un navire de la matière brute pour le fournir à ses clients, et de même tous les autres artisans qui exercent les arts producteurs ont ce pouvoir d'amener à l'existence, ce qui ne l'avait pas; et le roi suprême, l'artisan par excellence, n'aura pas autant de pouvoir qu'un artisan humain et, à nos yeux, ne participera à aucune génération ? Non, si du moins nous sommes capables de nous faire quelque idée de la causalité divine.

13 Mais il était capable de faire et de vouloir le bien – *il était bon, et en ce qui est bon il n'y a nulle envie à nul sujet* – et il ne le sera pas de garder et conserver ses productions ? En fait, les autres artisans peuvent l'un et l'autre : par exemple, l'architecte et le constructeur de navires ne se contentent pas de faire des embarcations et des maisons neuves il savent aussi réparer celles qui souffrent du temps, en remplaçant les parties endommagées.

14 Il faut donc absolument accorder à Dieu au moins le même pouvoir. Car si l'on peut faire un tout, comment ne pourrait-on en faire une partie ? il faut donc à la fois qu'il naisse quelque chose de nouveau, s'il doit enfin y avoir un producteur, et que l'oeuvre belle se conserve intégralement car vouloir détruire ce qui est bien venu est preuve de méchanceté.

15 Mais pour la conservation des choses produites il n'est pas de lien plus fort que la volonté divine; quoi ! beaucoup de ce qui a bénéficié de l'activité et de la volonté humaines, nations, villes, oeuvres, demeure un temps incalculable après qu'a disparu le vouloir créateur, et ce qui a participé aux desseins de Dieu, qui est né grâce à lui et par lui, cela, alors, quand l'auteur est toujours là, disparaîtra et ne subsistera pas ?

16 Quelle influence aura forcé les desseins divins ? Serait-ce la nécessité inhérente aux choses mêmes qui ont été produites ? Mais, en se laissant ordonner, elle a d'elle-même reconnu que Dieu triomphait d'elle. Une cause extérieure résistait-elle à Dieu ? Mais il n'en est pas, et dans ce que Dieu a d'avance maîtrisé et ordonné rien ne mérite plus qu'on lui donne sur Dieu l'avantage, à moins toutefois que nous ne fassions totalement erreur en parlant de la puissance la plus haute et la plus divine.

17 Il paraît seulement que notre zèle nous entraîne à parler de la vérité; d'ailleurs notre propos s'est réalisé, de montrer qu'on ne saurait donner un enseignement sur la genèse du monde si d'emblée on lui refuse toute genèse.»

Maintenant, sur la quinte essence des corps introduite par Aristote, voici l'exposé à présenter :

Du même contre le même, qui suppose une quinte essence des corps que ne connaissent ni Moïse ni Platon.

Chapitre 7

1 «Sur ce qu'on appelle éléments – ce sont les corps premiers, qui ont constitué tous les autres –, Platon, cédant à l'évidence sur ce point comme ses devanciers, dit qu'on en reconnaissait quatre, le feu, la terre, l'air, l'eau, dont les combinaisons et les mutations donnaient naissance à tout le reste, mais Aristote, semble-t-il, espéra se montrer un esprit supérieur s'il ajoutait un corps supplémentaire, et augmenta d'une quinte essence le nombre des quatre corps visibles; c'était traiter la nature avec munificence et générosité, mais oublier que la physiologie doit, au lieu d'édicter des lois, analyser les phénomènes naturels.

2 Maintenant, pour ce qui est de démontrer, selon l'usage des platoniciens, qu'il y a quatre éléments primitifs des corps, non seulement le péripatéticien n'y contribuerait pas, mais il serait même à peu près le seul à s'y opposer : ainsi, nous disons que tout corps est chaud ou froid, sec ou humide, mou ou dur, léger ou lourd, clair ou dense; nous trouvons qu'à part les quatre éléments rien ne saurait participer à une de ces qualités (est-ce chaud, c'est du feu ou de l'air; froid, de l'eau ou de la terre; est-ce sec, c'est du feu ou de la terre; humide, de l'eau ou de l'air; mou, de l'air ou du feu; dur, de l'eau ou de la terre; ce peut être léger et clair, comme le feu et l'air; lourd et dense, comme l'eau et la terre; et à la vue de toutes les autres propriétés simples nous concevons qu'il ne saurait y avoir d'autre corps que ceux-ci; seul Aristote fait front, en affirmant qu'il peut y avoir un corps dépourvu de ces qualités, un corps qui ne soit ni lourd ni léger, ni mou ni dur, ni humide mais non plus sec autant dire un corps qui soit un non-corps; car s'il lui en a laissé le nom, il lui a retiré toutes les propriétés qui font naturellement un corps.

3 Ou bien, par conséquent, s'il nous persuade de son opinion, il nous détachera de l'orthodoxie platonicienne; ou bien, s'il confirme les vues de Platon, il se séparera de ses propres idées; si bien qu'en aucun cas il n'aidera à comprendre Platon.

4 En outre, Platon veut que tous les corps, qu'il voit formés d'une seule matière homogène, se changent et se transforment les uns dans les autres; Aristote, lui, tient que par-dessus les autres il est une essence impassible, indestructible, totalement immuable, et ce afin de ne point passer pour le père d'une invention méprisante : en quoi il ne dit absolument rien d'extraordinaire ni d'original : il ne fait que transférer, à un objet auquel elles ne conviennent pas, les propriétés correctement observées par Platon sur d'autres réalités. Tout comme certains des sculpteurs modernes :

5 ils imitent de telle statue la tête, de telle autre le buste, d'une troisième la ceinture, réunissant quelquefois des éléments qui ne s'harmonisent pas les uns avec les autres; et ils se persuadent qu'ils ont fait oeuvre personnelle; en réalité, si l'ensemble, dont on critiquerait la disproportion, est bien à eux les pièces ainsi quêtées, avec ce qu'elles ont de beau, ne le sont pas.

6 De même pour Aristote : il entend dire à Platon qu'il est une essence intelligible en elle-même, incorporelle, incolore, intangible, sans naissance ni corruption, sans changement ni transformation, demeurant éternellement et identiquement la même; et d'autre part il entend dire des astres qu'étant divins ils sont des corps indestructibles et impassibles; alors il prend aux deux

espèces, pour les réunir et les coller ensemble des éléments qui ne s'accordent pas : en prenant à la seconde le fait d'être un corps, à la première celui d'être impassible, il fabrique un corps impassible.

7 Or dans le cas des statues même si le manque d'homogénéité n'est pas beau, du moins l'ensemble n'est pas irréalisable; c'est en tout cas l'enseignement d'Homère, quand il dit :

*Pour les yeux et le front, il est pareil à Zeus tonnant,
pour la ceinture à Arès, pour la poitrine à Poséidon;*

mais jamais le corps ne saurait être impassible : lié à une nature passible et changeante, il ressentira nécessairement les impressions de sa compagne; que s'il était impassible, ce serait forcément comme affranchi et libéré du passible; il serait donc à part de la matière, et s'il en est séparé, il devra nécessairement être reconnu incorporel.»

Prêtons encore attention à ces autres points où il montre Aristote en désaccord avec Platon.

Du même contre le même en désaccord avec Platon également sur les théories du ciel.

Chapitre 8

1 «Ensuite, en plus de ce qui précède, nombreux sont leurs désaccords. Pour l'un, les êtres célestes tiennent du feu le principal de leur forme; l'autre leur refuse toute participation au feu. Pour l'un, le dieu a fixé un luminaire à celle des orbites qui est la seconde par rapport à la terre, pour que le plus possible elle éclairât l'ensemble du ciel, ce par quoi il désignait le soleil; l'autre, qui refuse que le soleil soit feu mais sait que la lumière est feu pur ou s'apparente au feu, n'admet point que la lumière lui soit inhérente.

2 Davantage, l'un assigne à tous les êtres célestes une incorruptibilité spécifique; il leur attribue des déperditions et des accroissements proportionnés. Ce qui le contraint à s'exprimer ainsi, ce sont, pour les désagrégations, les rayons du soleil et les vapeurs brûlantes qui s'en dégagent; pour les récupérations, l'illumination égale de toute sa grandeur; il ne saurait admettre, en effet, que des corps paraissent égaux s'ils ne reçoivent rien en échange de leurs pertes.

3 Aristote, lui, veut qu'ils gardent toujours la même quantité de substance, sans que rien s'en échappe ou s'y introduise.

4 Davantage, l'un attribue aux astres, outre le mouvement commun qui les meut tous fixés dans leurs orbites, astres fixes aussi bien que planètes, un autre mouvement auquel appartient d'être le plus beau sous tous les rapports et de convenir particulièrement à la nature de leur corps : comme ils sont sphériques, il est naturel que chacun d'eux puisse se mouvoir d'un mouvement circulaire, en tournant sur lui-même; l'autre leur enlève même ce mouvement dont ils se meuvent comme étant animés et ne leur laisse que le mouvement qui leur vient des sphères qui les contiennent, comme s'ils étaient inanimés.

5 Pour lui, l'imagination que nous nous formons des astres, en nous figurant qu'ils sont mus, est une illusion de notre vue impuissante et comme vacillante, ce n'est pas la réalité : comme si Platon fondait sa croyance à leur mouvement sur cette imagination, et non sur la raison, qui enseigne que chacun de ces êtres, du fait qu'il est un vivant et possède âme et corps, se meut nécessairement de son mouvement propre – *tout corps en effet qui reçoit du dehors son mouvement est inanimé; est au contraire animé celui qui le reçoit du dedans, de lui-même* –; et s'il se meut, comme il est divin, c'est du mouvement le plus beau qu'il se meut; si le plus beau est le mouvement circulaire, c'est ainsi qu'il se meut.

6 Le sens, lui, peut confirmer les déductions de la raison, car ses données sont vraies mais il ne fournit pas par lui-même la croyance au mouvement. Sur la question du mouvement de l'univers, vaincu par l'évidence, il ne peut contredire Platon pour nier qu'il se fasse en cercle; mais là encore il est arrivé à se distinguer de lui par cette belle invention du cinquième corps.

7 Platon voyait quatre corps tous mus naturellement d'un mouvement simple et en ligne droite, le feu vers l'extérieur, la terre vers le centre, les autres vers un point intermédiaire, et il attribua à l'âme le mouvement propre, fit de même pour le mouvement circulaire, comme si c'était le mouvement du corps, et l'attribua au cinquième corps; en quoi il s'abusa tout simplement.

8 En effet, les corps qui se meuvent en ligne droite recevaient de la pesanteur et de la légèreté le principe de leur mouvement, alors que le cinquième, qui ne participe ni à la pesanteur ni à la légèreté, participe plutôt à l'immobilité;

9 mais ce n'est pas de la forme du mouvement circulaire, pour les corps qui se meuvent en ligne droite, que leur mouvement tient sa cause, c'est de l'inclination; car non seulement, placé au centre d'un autre corps semblable, un corps ne pourra osciller d'aucun côté, mais encore,

placé dans un cercle autour d'un corps quelconque, il n'aura aucune raison d'osciller vers quoi que ce soit :

*ils peuvent bien aller à droite, vers l'aurore et le soleil,
comme à gauche ...,*

soit en avant, soit en arrière.

10 Davantage, si les autres corps sont repoussés de leur lieu propre, leur élan vers celui-ci les y ramène d'eux-mêmes; pour le cinquième corps, qui ne sort jamais de son propre lieu il devrait rester en place.

11 D'ailleurs, sur les autres corps, le cinquième excepté, Aristote manifestement évite, par goût de la dispute, de parler comme Platon. Par exemple, celui-ci se demande si un corps est lourd par nature ou léger par nature; comme ces propriétés semblaient dépendre de la propension vers le haut ou le bas, il examine s'il y a ou non un haut et un bas par nature; il démontre avec précision que selon les affinités des corps avec leur lieu propre on nomme *bas* ce vers quoi chacun se porte et *haut*, le lieu étranger d'où ils s'éloignent; selon la même relation il distingue le lourd et le léger et, auparavant, démontre que ni le centre ni la périphérie ne peuvent raisonnablement s'appeler haut ou bas.

12 Là-dessus l'autre se pose en contradicteur décidé à renverser de toutes parts les opinions de Platon. Il veut que l'on dise lourd ce qui se porte vers le centre, léger ce qui tend à la périphérie; il affirme que le lieu central est en bas, et le cercle, en haut.»

13 Voilà donc, à propos du monde, de son origine, des corps célestes, tout ce qui les sépare. C'est assez à leur sujet; Moïse, lui, et les oracles des Hébreux n'ont cure de ces questions; à bon droit, puisque la rectitude morale de ceux qui s'en occupent ne passe guère pour en avoir profité.

Du même contre le même en désaccord aussi sur l'immortalité de l'âme avec Platon et avec les Écritures des Hébreux.

Chapitre 9

1 «Au sujet de l'âme, que dirions-nous ? Il est évident non seulement pour les philosophes mais déjà peut-être pour tous les profanes que Platon laisse l'âme immortelle; il tient là-dessus bien des propos, où il démontre avec une variété multiforme que l'âme est immortelle.

2 Il s'est même élevé parmi ses disciples une grande émulation pour défendre ce dogme et Platon lui-même; car c'est la presque l'unique bien de toute l'école du grand homme.

3 Le présupposé des principes moraux découle en effet de l'immortalité de l'âme, car la vertu peut garder sa grandeur : son éclat et sa vigueur par la divinité de l'âme, et la nature entière tient du pouvoir organisateur de l'âme sa belle organisation

4 *C'est toujours une âme, dit-il, qui a charge de tout ce qui est dépourvu d'âme; mais, en circulant dans la totalité de l'univers, elle y revêt ça et là des formes différentes.* Bien plus, les lumières de la science et de la sagesse dépendent selon Platon, de l'immortalité de l'âme; car toutes les connaissances sont des réminiscences, et il ne voit pas d'autre moyen de sauvegarder la recherche et l'étude, dont la science est le fruit.

5 Mais si l'âme n'est pas immortelle, il n'y a pas de réminiscence, et sans celle-ci il n'est pas d'étude. Si donc tous les dogmes platoniciens sont à la lettre, rattachés et suspendus à la divinité et à l'immortalité de l'âme, celui qui ne l'admet pas renverse toute la philosophie de Platon.

6 Or, qu'a entrepris le premier de se poser en contradicteur par ses démonstrations et d'enlever à l'âme son immortalité et tous ses autres privilèges ? Quel autre, avant Aristote ? Parmi les autres, en effet, les uns lui reconnaissent la survie; les autres, tout au moins, lui attribuent un pouvoir sur le corps, un certain mouvement, des oeuvres, des actes;

7 mais autant Platon avait magnifié l'âme, en la proclamant principe de la génération, élève de Dieu, régente de toutes choses, autant il s'est piqué de la rabaisser, de la déshonorer, de montrer presque qu'elle n'est rien;

8 elle n'est ni un souffle ni du feu ni un corps quelconque, mais elle n'est point incorporelle ni capable de subsister ou de se mouvoir par elle-même, elle n'est pas non plus indépendante des mouvements du corps; elle est, pour ainsi dire, inanimée. Quelle a été son audace, en effet, ou même comme s'il s'est vu forcé d'enlever à l'âme jusqu'aux mouvements primaires, délibération, réflexion, conjecture, souvenir, raisonnement !

9 Car ce ne sont pas là des mouvements de l'âme, d'après celui qu'on appelle le greffier de la nature; en tout cas, il est, pour sa part, tout à fait sûr d'avoir compris les phénomènes

extérieurs, lui qui s'est trompé sur sa propre âme au point de ne pas même avoir conscience qu'elle pense; car ce n'est pas l'âme, pour lui, mais l'homme qui produit chacun de ces actes; 1 l'âme est immobile, sans plus.

10 Aussi Dicéarque fut-il logique et habile à voir les conséquences lorsqu'il supprima toute l'existence de l'âme. Que l'âme soit une chose invisible et non apparente, c'est clair, de sorte qu'en ne nous référant qu'à l'évidence sensorielle nous ne saurions accorder que l'âme existe; mais ses mouvements, bien qu'elle soit invisible, paraissent nous forcer à reconnaître que l'âme est quelque chose.

11 Car tout un chacun paraît comprendre qu'appartiennent à l'âme la délibération, l'examen, la pensée sous quelque forme que ce soit : quand, en effet, à la vue du corps et de ses facultés, nous considérons que de telles activités ne peuvent venir du corps, nous accordons qu'il y a en nous un principe différent, qui délibère, et que cela, c'est l'âme. D'ailleurs, quels autres arguments nous font-ils croire à l'existence de l'âme ?

12 Si, retirant à l'âme les actes qui manifestent le mieux son existence, on les attribue à un autre sujet, on ne lui laisse rien pour prouver sa réalité ni aucune utilité qu'elle ait ou paraisse avoir. Quel secours donc le partisan de son immortalité tirera-t-il de qui la fait mourir ? Et quel enseignement sur le mode de son mouvement – celui qui nous la fait dire automotrice – de la part de qui ne lui attribue aucune espèce de mouvement ?

13 Soit ! mais on dira peut-être qu'au moins sur l'immortalité de l'intellect il s'accorde avec Platon; et en effet, tout en refusant l'immortalité à l'âme entière, il concède que l'intellect au moins est divin et indestructible. Maintenant, quelles sont l'essence et la nature de l'intellect, d'où vient-il, comment entre-t-il dans l'homme et où doit-il retourner ensuite ? C'est lui qui le saurait, si toutefois il comprend quelque chose à ce qu'il dit de l'intellect et n'enveloppe pas l'impossibilité de la chose dans l'obscurité du langage pour se dérober à la controverse, comme la seiche déjoue la prise en lançant une encre noire !

14 De toute façon, là aussi il diffère de Platon : pour celui-ci l'intellect ne peut subsister sans l'âme, l'autre sépare de l'âme l'intellect; l'un lui donne l'immortalité en même temps qu'à l'âme, la chose n'étant pas admissible autrement, l'autre la réserve au seul intellect séparé de l'âme; et il ne veut pas que l'âme sorte du corps, parce que c'est l'opinion de Platon; il contraint l'intellect de s'arracher à l'âme, parce que Platon a reconnu pareille chose impossible.»

Voilà pour Atticus; à quoi je rattacherai le texte où Plotin s'exprime ainsi :

De Plotin, ou livre II du traité Sur l'immortalité de l'âme contre Aristote qui faisait de l'âme une entéléchie.

Chapitre 10

1 «Examinons maintenant en quel sens on prononce à propos de l'âme le mot d'entéléchie. On dit que l'âme tient dans le composé, à l'égard du corps animé, la place de la forme par rapport à la matière; elle n'est pas forme de toute espèce de corps ni du corps en tant que tel, mais d'un corps animé, organisé, qui a la vie en puissance.

2 Maintenant, si son extension commande sa ressemblance, elle est comme la forme d'une statue par rapport à l'airain : si le corps est divisé, l'âme est partagée de même; si l'on retranche une partie du corps, on retranche avec elle une portion de l'âme; et la retraite de l'âme dans le sommeil est impossible, puisque l'entéléchie doit adhérer à ce dont elle est entéléchie; à vrai dire, il n'y a même plus de sommeil.

3 De plus, si elle est entéléchie, il n'est plus de contradiction possible entre la raison et les désirs : restant toujours d'accord avec lui-même, l'ensemble n'éprouve tout entier qu'une seule et même affection. Peut-être les sensations sont-elles seules possibles, et les pensées impossibles. C'est pourquoi (les péripatéticiens) eux-mêmes introduisent une autre âme, ou plus exactement un intellect, qu'ils font immortel.

4 Il faut donc que l'âme raisonnable soit entéléchie en un autre sens que celui-là, si l'on doit user de cette expression: L'âme sensitive elle-même, si elle garde l'empreinte des sensibles en leur absence, les gardera donc sans la présence du corps; s'il en est autrement, ces empreintes seront en elle comme des formes et des images, et si elle y sont ainsi, elle ne pourra en recevoir d'autres. L'âme n'est donc pas comme une entéléchie séparable.

5 Or la partie même de l'âme qui désire non pas les mets ou les boissons mais les objets autres que les choses corporelles ne saurait être, elle non plus, entéléchie inséparable. Resterait donc l'âme végétative, dont on pourrait douter si elle n'est pas en ce sens une entéléchie inséparable.

6 Mais il est manifeste qu'elle ne l'est pas davantage; car si le principe de tout végétal est dans la racine, si, alors que le reste de la plante se dessèche, l'âme, dans beaucoup de végétaux, reste attachée à la racine et aux parties inférieures, c'est évidemment qu'en abandonnant les autres parties elle s'est concentrée en une seule; elle n'était donc pas dans le tout comme une entéléchie inséparable. Et en effet, d'ailleurs, avant que la plante ne croisse, elle est dans la masse initiale.

7 Si donc l'âme passe d'une plante grandie à une petite et de celle-ci à une plante entière, qu'est-ce qui l'empêche de se séparer complètement ? Et comment, étant indivisible, pourrait-elle devenir entéléchie d'un corps divisible ? De plus, la même âme passe d'un vivant dans un autre; comment donc l'âme du premier deviendrait-elle l'âme du suivant, si elle était entéléchie d'un seul corps ?

8 Cette objection résulte clairement du changement d'animaux en d'autres animaux. Son être ne consiste donc pas à être la forme d'un corps; elle est une substance qui ne doit pas son être à ce qu'elle est logée dans un corps, mais qui existe avant d'être l'âme de tel animal; là ce n'est pas le corps qui engendrera l'âme.

9 Quelle est donc son essence ? Si elle n'est ni corps ni manière d'être du corps, mais action et création, si beaucoup de choses sont en elle et viennent d'elle, qu'est-ce que cette essence parallèle aux corps ? Evidemment ce que nous appelons une véritable substance : car tout être corporel, dirait-on, est devenir et non substance : *car il naît et meurt, mais n'existe jamais réellement*; c'est par sa participation à l'être qu'il se conserve, pour autant qu'il y participe.»

Maintenant que nous avons cité Plotin, il ne sera pas hors de propos de voir ce que dit Porphyre dans son traité De l'âme contre Boéthus :

De Porphyre : sur le même sujet.

Chapitre 11

1 «A qui enseigne que l'âme est une entéléchie et qu'étant elle-même complètement immobile elle meut cependant, il faut demander d'où proviennent les extases de l'être vivant, quand il ne saisit rien de ce qu'il voit ou dit, que son âme a l'intuition de l'avenir et de ce qui n'est pas présent et qu'elle se meut selon l'identique; d'où proviennent dans la constitution du vivant les délibérations, les réflexions et les volontés de l'âme, en tant qu'elle est l'âme de l'être vivant : car ce sont là des inclinations de l'âme et non du corps.»

2 Plus loin il ajoute :

«Mais comparer l'âme à la pesanteur ou à des qualités corporelles uniformes et immobiles, qui font mouvoir le sujet ou déterminent sa nature, c'est le propre d'un homme qui volontairement ou involontairement a complètement perdu la dignité de l'âme, qui ne voit aucunement que c'est la présence de l'âme qui vivifie le corps du vivant, comme celle du feu chauffe l'eau placée près de lui, qui par elle-même est froide, comme le soleil levant illumine l'air, qui reste obscur sans le rayonnement de sa clarté.

3 Mais la chaleur de l'eau n'est pas la chaleur du feu ni le feu lui-même, la lumière qui se répand dans l'air n'est pas celle qui est congénère au soleil; de même, l'animation du corps, qui ressemble à la pesanteur et à la qualité corporelle, n'est pas l'âme qui est descendue dans le corps et qui lui a communiqué une espèce de souffle vital.»

4 Ensuite, après d'autres considérations, il ajoute :

«Le reste de ce que d'autres en ont dit nous paraît honteux; comment en effet ne serait-ce pas une honte de définir l'âme : *l'entéléchie d'un corps naturel organisé*; et comment ne serait-ce pas le comble de la honte que d'en faire un souffle qui a un certain caractère, ou un feu intellectuel, allumé ou durci par le refroidissement et comme la trempe de l'air; de la définir un agrégat d'atomes ou en général de la faire engendrer par le corps, selon le propos d'impies que dans les *Lois* il déclare impie ? Ainsi, toutes ces thèses suent la honte, alors que de qui la déclare essence automotrice personne, dit-il, ne rougirait.»

Contre le même (Aristote) en désaccord aussi avec Platon sur la question de l'âme universelle.

Chapitre 12

1 «Platon dit encore que l'âme ordonne le monde en pénétrant l'univers, cette âme à laquelle les autres philosophes reconnaîtraient eux-mêmes le gouvernement de toutes choses; que la nature n'est rien d'autre qu'une âme et évidemment une âme qui n'est pas sans raison; de

tout cela il conclut que tout arrive selon la Providence, bien qu'aussi selon la nature; or sur aucun de ces points Aristote ne nous donne son accord.

2 La nature, pour lui, n'est pas une âme; les réalités terrestres sont bien gouvernées par la nature, mais elles ne le sont pas par une âme; car pour chaque chose il y a d'autres causes encore. Pour les réalités célestes, qui sont toujours et invariablement de la même manière, il suppose que le destin en est la cause; pour les choses sublunaires, c'est la nature; pour les choses humaines, la réflexion, la prudence et l'âme; dans de pareilles divisions il montre sa finesse, mais il n'en prouve point la nécessité.

3 Car s'il n'y avait une force unique animée pour parcourir et pénétrer l'univers, pour lier et maintenir toutes choses, l'univers ne pourrait être raisonnablement et bellement gouverné; ce serait le même aveuglement, et d'espérer qu'une cité puisse prospérer sans unité, et de croire que pareille argumentation conservera cet univers dans toute la beauté où il nous apparaît, sans le lier harmonieusement par la participation à un principe unique et homogène.

4 Il dit bien qu'un tel principe est ce qui gouverne chaque chose, comme il y a un principe de mouvement, mais il ne veut pas que ce soit une âme, bien que Platon, cette fois encore, démontre que pour tout ce qui se meut le principe et la source du mouvement est l'âme. Et ce qui serait l'oeuvre d'une âme raisonnable et sage, ne rien faire en vain, il en fait hommage à la nature, mais sans lui donner part au nom d'âme comme si c'était sur leur nom et non sur leur puissance que les choses se jugent.»

Contre le même, pour avoir tourné aussi en dérision les idées platoniciennes dont il a été prouvé déjà auparavant que les Écritures des Hébreux ne les ignoraient pas non plus.

Chapitre 13

1 «Le point capital, la force de l'école de Platon c'est l'ordre des intelligibles; or cette théorie a été décriée, bafouée, vilipendée de toute manière autant qu'il dépendait d'Aristote. Ne pouvant concevoir que ce qui est grand, divin, extraordinaire requiert, pour être reconnu, une faculté analogue, se fiant d'autre part à sa perspicacité superficielle et terre à terre – capable de pénétrer les phénomènes terrestres et d'en apercevoir la réalité mais impuissante à contempler *la plaine de la vérité* authentique –, il se prit pour règle et arbitre de ce qui le dépassait méconnut qu'il y avait des natures particulières reconnues par Platon et osa traiter de radotages, de *babillages*, de sornettes les plus élevés des êtres.

2 Or le faite, la cime des vues de Platon, c'est la considération de cette essence intelligible et éternelle des idées, *où l'âme est en face de l'épreuve et de la joute suprêmes*. En effet, y participer, l'atteindre, c'est le parfait bonheur; rester en arrière sans pouvoir la contempler, c'est l'abandon sans nulle part à cette félicité.

3 Voilà pourquoi Platon lutte de tous côtés, en montrant la force de ces natures; pour lui, impossible de bien déterminer la cause de quoi que ce soit si l'on n'y participe, ni de connaître une vérité quelconque sans remonter jusqu'à elles; on n'aura pas même accès au raisonnement à moins de confesser leur existence.

4 Quant à ceux qui ont décidé de défendre la doctrine de Platon, ils font de cette question leur principal terrain de discussion, et ils y sont bien obligés; rien ne reste plus du platonisme, en effet, si on ne leur concède, en faveur de Platon, ces natures premières et tout à fait – primordiales; car c'est par là surtout qu'il l'emporte sur les autres.

5 Comprenant, en effet, que c'est par rapport à elles que Dieu est de toutes choses le père, le démiurge, le maître, le tuteur; reconnaissant, d'après ses oeuvres, que cet artisan avait d'abord conçu ce qu'il devait ouvrir, puis, qu'une fois le modèle conçu, il y rendait conformes les choses, tout de même Platon embrassa du regard les pensers de Dieu plus anciens que les choses : les modèles du devenir, incorporels et intelligibles, qui restent toujours identiquement les mêmes, qui existent en soi souverainement et primordialement et sont pour le reste causes partielles que chaque chose est telle qu'elle est, selon sa ressemblance avec eux; il vit que tout cela n'est pas des plus facile à observer, ni susceptible d'être manifesté clairement par le discours; mais autant qu'il pouvait parler et penser pour cette voie et y préparer des disciples, il se mit à l'étude, fonda là-dessus toute sa philosophie, proclama que de ces Idées et de leur intelligence dépendaient la sagesse et la science, qui procurent à l'homme sa fin, la vie bienheureuse.»

6 Voilà pour Atticus; on pourrait citer plus longuement encore le traité susdit de notre homme; mais nous nous contenterons de cet exposé pour passer à l'école stoïcienne.

7 Socrate, donc, eut pour auditeur Antisthène, géant héracléen par son orgueil, pour qui mieux vaut devenir fou qu'éprouver de la volupté; aussi conseillait-il à ses familiers de ne jamais lever le petit doigt pour un plaisir.

8 Antisthène eut pour auditeur Diogène le Chien, qui, lui aussi, par ses paradoxes monstrueux, en attira beaucoup. Il eut Cratès pour successeur; Cratès eut pour disciple Zénon de Kition, qui fonda l'école des philosophes stoïciens.

9 Zénon eut Cléanthe pour successeur; Cléanthe, Chrysippe; celui-ci, un autre Zénon et la suite. Tous ces gens-là passent pour avoir eu un souci particulier d'une vie austère et de la dialectique. Voici donc comment se présentent leurs opinions philosophiques :

De la philosophie stoïcienne et comment Zénon rendit compte des principes : extrait du livre VII du traité d'Aristoclès Sur la philosophie.

Chapitre 14

1 «Pour eux, l'élément des êtres est le feu, comme pour Héraclite; il a pour principes la matière et Dieu, comme chez Platon; mais pour Zénon tous deux sont des corps, l'agent comme le patient, alors que d'après Platon le premier agent est une cause incorporelle.

2 Ensuite, selon des temps fixés par le destin, le monde entier s'embrace, après quoi de nouveau il rentre dans l'ordre. Or le premier feu est comme un germe qui contient les raisons de toutes choses et les causes du passé, du présent et du futur; ce qui attache tout cela ensemble, ce qui en fait le lien logique, c'est la fatalité, la science, la vérité, la loi des êtres, inéluctables, inévitables; et ainsi tout dans le monde est gouverné à la perfection, comme dans un régime bien policé.»

Quelle opinion les stoïciens avancent sur Dieu et la structure du monde : extrait de l'Épitomé d'Arius Didyme.

Chapitre 15

1 «L'ensemble de l'univers avec ses parties, ils le nomment Dieu; ils le disent un seul, délimité, animé, éternel, Dieu; car en lui sont renfermés tous les corps et il n'est pas de vide en lui; ce qui dans l'essence totale a une qualité déterminée, ce qui a une pareille ordonnance et disposition, s'appelle monde.

2 Aussi, en vertu de la première définition, ils disent le monde éternel; mais en vertu de son ordonnance, ils le disent susceptible de naissance et de changement au cours des périodes infinies passées et futures.

3 Et ce qui dans l'essence totale a une qualité déterminée est monde éternel et Dieu; or on appelle monde l'assemblage du ciel, de l'air, de la terre, de la mer et des natures qu'ils renferment; on appelle monde, également, le séjour des dieux et des hommes et l'ensemble constitué par les dieux, les hommes et les êtres créés pour eux.

4 De même, en effet, qu'on appelle cité à la fois le séjour et le système que forment les habitants avec les citoyens, de même aussi le monde est comme une cité constituée par les dieux et les hommes, où les dieux détiennent le pouvoir, tandis que les hommes sont les sujets.

5 Ils forment entre eux une communauté, parce qu'ils ont part à la raison, qui est la loi naturelle; et tout le reste a été créé pour eux. En conséquence, on doit croire que le dieu qui gouverne l'ensemble prend soin des hommes, qu'il est bienfaisant, dévoué, humain, juste, doué de toutes les vertus.

6 C'est pourquoi on donne au monde le nom de Zeus, parce qu'il est l'auteur de notre vie; en tant que de toute éternité il gouverne toutes choses par une loi constante et inviolable, il se nomme Destin; Adrastée, parce que rien ne peut lui échapper; Providence, parce qu'il règle tout pour le mieux.

7 Cléanthe, lui, faisait du soleil le principe directeur du monde, parce que c'est le plus grand des astres et qu'il contribue plus que tout au gouvernement de l'univers, en faisant le jour, l'année et les saisons;

8 certains membres de la secte ont voulu que la terre fût le principe directeur du monde; Chrysippe, que ce fût l'éther le plus pur et le plus sincère, parce qu'il est de tous les éléments le plus mobile et qu'il commande toute la révolution du monde.»

9 Voilà ce que nous a appris l'Épitomè d'Arius Didyme; quant à l'opinion des stoïciens sur Dieu, il suffit de lui opposer ce que dit Porphyre dans son traité *De l'âme contre Boéthus*; il s'exprime ainsi :

De Porphyre, contre l'opinion des stoïciens sur Dieu.

Chapitre 16

1 «Après avoir dit que Dieu est un feu intellectuel, ils n'hésitent pas à lui laisser l'éternité, à prétendre que ce feu détruit et dévore tout, comme s'il était pareil à celui que nous connaissons; et ils combattent Aristote parce qu'il se défend de faire venir l'éther d'un feu semblable au nôtre.

2 Si on leur demande comment un pareil feu subsiste, ils prétendent que ce n'est pas un feu différent mais qu'on doit les croire sur parole quand à cette croyance irrationnelle ils ajoutent que le feu est éternel, bien que d'après eux le corps éthéré s'éteigne et se rallume par parties. Mais devant leur aveuglement sur leur propre système et leur lâche mépris de la doctrine des anciens, pourquoi nous attarder davantage à les attaquer ?»

Que l'être n'est pas un corps, comme le veulent les stoïciens : extrait du livre 1 du traité Sur le bien de Numénius.

Chapitre 17

1 «Mais qu'est-ce donc que l'être ? Seraient-ce ces quatre éléments, la terre, le feu, les deux autres natures intermédiaires ? Seraient-ils donc enfin des êtres, soit en bloc, soit isolément ?

– Et comment (le seraient-ils), s'agissant de choses engendrées et susceptibles de transformations, puisqu'on peut les voir naître les uns des autres, s'altérer, ne subsister ni comme éléments ni comme agrégats ?

2. – Ainsi, en tant que corps, ces éléments ne seront pas l'être. Mais peut-être, si eux ne le sont pas, la matière, elle, sera l'être ?

– Mais elle en est tout aussi radicalement incapable, impuissante qu'elle est à demeurer dans le même état; car c'est un fleuve impétueux et instable que la matière; elle est, en profondeur, en largeur, en longueur, indéfinie et illimitée.»

3 Un peu plus loin, il poursuit :

« – Ainsi l'argument a bien fait de déclarer que si la matière est infinie, elle est indéterminée; et si indéterminée, irrationnelle; et si irrationnelle, inconnaissable. Maintenant, si elle est inconnaissable, elle est nécessairement sans ordre; car ce qui a de l'ordre est évidemment facile à connaître; d'autre part, le désordonné n'est pas stable, et ce qui n'est pas stable ne sera pas l'être.

4 Or c'était là ce dont nous sommes, dans ce qui précède convenus entre nous : prêter tous ces attributs à l'être c'est une impiété.

– Que ce soit là, s'il se peut, l'avis de tout le monde; sinon du moins le mien.

– J'affirme donc que la matière, ni par elle-même, ni sous la forme des corps, n'est l'être.

5 – Eh quoi ! avons-nous, hormis cela, quelque autre chose dans la nature universelle ?

– Oui; il n'y a rien de compliqué à le dire, si nous l'essayons d'abord, tout en dialoguant avec nous-mêmes, de la façon suivante.

6 Puisque les corps, par nature, sont morts, sans vie, en mouvement perpétuel. incapables de rester au même lieu, ne leur faudrait-il pas un principe pour les maintenir ?

– Absolument.

– Faute de quoi, subsisteraient-ils ?

– Impossible.

7 – Que sera-ce donc qui les maintiendra ? Si c'était aussi un corps, il aurait besoin lui-même, me semble-t-il, de Zeus Sauveur, étant sujet à dissolution et à désintégration;

8 or, si cette puissance salvatrice doit échapper aux passions des corps, afin de pouvoir écarter aussi de ces mélanges la corruption et les maintenir, elle ne sera, me semble-t-il, que l'incorporel; car seule entre les diverses substances, celle-là reste fixe, stable, sans rien de corporel. En tout cas, elle ne devient pas, ne croit pas, ne se meut d'aucun autre mouvement, et c'est pourquoi il est apparu bien juste de mettre au premier rang l'incorporel.»

Ce que les stoïciens pensent de la conflagration totale.

Chapitre 18

1 «Selon l'opinion des plus anciens de cette secte, tout s'en va en éther, puisqu'aux grandes périodes tout se résout en feu éthéré.»

Là-dessus il ajoute :

2 «D'où il appert que Chrysippe n'a pas entendu de la substance un tel bouleversement – c'était impossible –, mais il pensait à celui qui remplace le changement; ce n'est pas, en effet, de la destruction du monde qui se produit aux grandes périodes qu'entendent proprement la destruction ceux qui soutiennent la résolution de l'univers en feu, qu'ils appellent conflagration; seulement, au lieu de changement naturel, ils emploient le terme de corruption.

3 Car selon les philosophes stoïciens toute l'essence se change en feu comme en une semence; et de nouveau, à partir de là, l'ordre du monde s'établit tel qu'il était auparavant. C'est cette opinion qu'ont admise les premiers et les plus anciens de la secte, Zénon, Cléanthe et Chrysippe. Car on dit que le disciple de Chrysippe qui lui succéda à la tête de l'école, Zénon (de Tarse), ne se prononçait pas sur la conflagration universelle.»

Ce que pensent les stoïciens de la palingénésie universelle.

Chapitre 19

1 «Quand à ce point en est venue la raison commune, quand la nature commune, à force de grandir et de se multiplier, a fini par tout absorber, par tout ramener à soi, elles forment la totalité de l'essence, en revenant au plan initial qui a été dit et à cet état qui produit la Grande Année, selon lequel, à partir de lui seul et pour y retourner, se fait la restauration.

2 Au retour, en vertu de l'ordre par où elle a commencé de même à tout disposer, elle suit à nouveau, selon la raison, le même cours, à mesure que les grandes périodes se succèdent, de toute éternité, sans trêve; car il ne peut y avoir ni commencement ni cesse pour la cause et l'ordinatrice.

3 Il faut en effet aux êtres du devenir une substance fondamentale qui puisse accueillir tous les changements, ainsi qu'un pouvoir qui travaillera à partir d'elle; de même, en effet, qu'il y a chez nous une nature au travail, il doit y avoir, dans le monde aussi, quelque chose de semblable et d'inengendré. Car il ne peut y avoir une génération initiale pour cette nature; et de la manière qu'elle est inengendrée, elle ne peut être supprimée, puisqu'elle ne le fera pas d'elle-même et que rien d'extérieur ne la supprimera.»

Ce que les stoïciens pensent de l'âme.

Chapitre 20

1 «Le sperme, dit Zénon, ce souffle vital que l'homme émet sous forme de liquide, est une partie de l'âme dont il se détache, une mixture du sperme des ancêtres et un mélange où se rencontrent toutes les parties de l'âme; ayant, en effet, les mêmes raisons séminales que le Tout, ce sperme, une fois émis dans la matrice et saisi par un autre souffle vital, devient une part de l'âme de la femme et s'y apparente; caché, il croît, mû et vanné par cet autre souffle, en assimilant à mesure le liquide et augmentant grâce à lui.»

2 Un peu plus loin il poursuit :

«Au sujet de l'âme, Cléanthe aligne les opinions de Zénon pour les confronter à celles des autres physiologues; d'après lui, Zénon fait de l'âme une *perception* ou une *exhalaison*, comme Héraclite, qui voulant montrer que les âmes, en s'évaporant, ne cessent de devenir intelligentes, les a comparées aux fleuves en ces termes : *Sur ceux qui entrent dans les mêmes fleuves affluent d'autres, puis d'autres eaux; et les âmes aussi s'exhalent de l'humide.*

3 C'est donc une exhalaison qu'à l'instar d'Héraclite Zénon voit dans l'âme, et il la dit perceptive pour la raison que sa partie dirigeante peut être impressionnée par les êtres que les sens lui insinuent et recevoir les impressions. Ce sont là des propriétés de l'âme.»

4 Et après d'autres considérations :

«D'après eux, il est une âme dans l'univers, qu'ils appellent éther; il y a de l'air tout autour de la terre et de la mer, d'où sortent des exhalaisons; et les autres âmes s'attachent à l'âme du monde. toutes celles qui sont dans les vivants et celles qui peuplent l'atmosphère; car il y a une permanence aussi pour les âmes des défunts.

5 Et certains font éternelle l'âme de l'univers, tandis qu'à la fin des autres se mêlent à elle; toute âme a en elle un principe directeur, qui est vie, sensation et impulsion.»

6 Encore un peu plus loin :

«Ils disent l'âme engendrée et périssable; mais elle ne périt pas dès qu'elle se sépare du corps : elle subsiste en elle-même un certain temps, celle des sages jusqu'à la dissolution de l'univers dans le feu, celle des insensés jusqu'à un temps déterminé.

7 Et s'ils disent que les âmes subsistent, c'est en ce sens que nous subsistons, une fois devenus âmes à la séparation du corps et après avoir passé à une essence moindre, celle de l'âme, tandis que les âmes des insensés et des vivants sans raison meurent avec les corps.»

8 Tels sont les principes de la philosophie stoïcienne, recueillis dans les *Épitomè* d'Arius Didyme. Contre l'étrange conception que ces gens se font de l'âme suffisent les objections que notre contemporain Longin a brièvement présentées en ces termes :

De Longin, réfutation de la conception stoïcienne de l'âme.

Chapitre 21

1 «En résumé, j'estime bien loin de compte ceux qui successivement ont avancé que l'âme est un corps. Car à quel titre, en somme, rapprocher sa situation et celle des éléments, à quel titre la ramener aux mélanges et alliages qui, de tant de manières, peuvent produire d'autres formes corporelles indescriptibles, où l'on peut, sinon immédiatement, du moins médiatement, voir la causalité des éléments et le passage d'une première combinaison à une seconde et à une troisième ? Mais de ce qui appartient à l'âme on ne trouve dans les corps aucune trace, aucun signe, dût-on, comme Épicure et Chrysippe, se piquer de remuer ciel et terre et de scruter toute aptitude du corps à produire les actions de l'âme.

2 De quelle utilité, en effet, serait la légèreté de notre souffle pour l'imagination et le raisonnement ? Eh quoi ! une forme des atomes aurait, entre toutes les autres, puissance et force d'engendrer la pensée quand elle se combine à un autre corps ? Pas même, je crois, si, en bon élève d'Héphaïstos, on disposait de trépieds et de servantes – les uns, dit Homère, vont d'eux-mêmes, par eux-mêmes, à l'assemblée; les autres travaillent avec leur maître et ne manquent d'aucun des avantages qui échoient aux vivants –; encore moins s'il s'agit des molécules prises au hasard : vraiment, cette âme-là ressemble aux cailloux de la grève pour la capacité d'exciter tant soit peu la sensation.

3 Contre Zénon et Cléanthe, en effet, on serait en droit de s'indigner, quand ils parlent de l'âme avec tant de désinvolture et que tous deux en font également une exhalaison du corps solide. Par les dieux ! qu'y a-t-il de commun, en somme, entre une exhalaison et l'âme ? A quel titre, si l'on y assimile notre essence et celle des autres vivants, pouvoir suffire à conserver non seulement imaginations et souvenirs, mais encore désirs et desseins qui servent à l'intelligence des choses ? Réduirions-nous aussi les dieux, même celui qui pénètre tout sur la terre comme dans le ciel, à une exhalaison, une fumée, une bagatelle de ce genre ? Ne rougirions-nous pas non plus devant les poètes ? Il peut leur manquer l'intelligence exacte des dieux; mais ils doivent soit au consentement universel des hommes, soit à l'inspiration des Muses qui savait les y pousser, d'avoir parlé d'eux plus gravement, sans en faire des exhalaisons, des vapeurs, des souffles, des néants.»

Voilà ce que Longin aussi te réservait. Écoute encore Plotin quand il s'en prend aux mêmes adversaires :

Contre les stoïciens, que l'âme ne peut être corporelle; extrait du livre I du traité de Plotin Sur l'âme.

Chapitre 22

1 «Chacun de nous est-il immortel ? Ou bien périt-il entièrement ? Ou bien certaines parties de nous-mêmes s'en vont-elles à la dispersion et à la destruction, tandis que subsiste à jamais le reste, qui est notre vrai moi ? On peut l'apprendre de la façon suivante, par un examen conforme à la nature.

2 L'homme sans doute n'est pas un être simple; il y a en lui une âme; il a aussi un corps, soit instrument à notre usage, soit rattaché à nous d'une autre manière; admettons en tout cas cette division, et considérons de l'un et de l'autre la nature et l'essence.

3 Le corps composé lui-même ne peut en raison subsister, et la sensation Je voit se décomposer, se dissoudre, subir des pertes de toute sorte, quand chacun de ses composants retourne à son origine, que l'un détruit l'autre, le change en un autre ou le fait périr, et surtout lorsque l'âme qui les unit d'amitié n'est pas présente en leurs masses.

4 Même si chaque élément est pris isolément, il n'est pas un, du fait qu'il se décompose en forme et matière, composantes nécessaires des corps simples eux-mêmes; de plus, s'ils ont une grandeur en tant que corps, ils se divisent et se fragmentent en parcelles; par là aussi, ils subissent la destruction.

5 Ainsi donc, si le corps est une partie de nous-mêmes, nous ne sommes pas tout entiers immortels; s'il est un instrument, donné pour un temps limité, il devra par sa nature n'avoir qu'un temps. L'autre partie est la plus importante (et l'homme même), si sa relation avec le corps est celle de la forme à la matière et de l'ouvrier à l'outil et si dans les deux cas l'âme est le moi.

6 Quelle en est donc la nature ? Ou c'est un corps, et il faut absolument qu'elle se dissolve; car tout corps est un composé. Et si elle n'était pas un corps mais d'une autre nature, il faut examiner à son tour cette nature ou de la même façon ou d'une autre. Examinons d'abord en quoi doit s'analyser ce corps que l'on appelle âme.

7 Puisqu'en effet la vie appartient nécessairement à l'âme, si ce corps, l'âme, est composé de deux corps ou de plus de deux, il faut ou bien que chacun des deux ou chacun d'eux ait la vie innée en lui, ou bien que l'un la possède et l'autre non, ou que ni l'un ni l'autre ne possède rien. Si à l'un de ces corps appartenait la vie, c'est lui qui serait l'âme.

8 Mais quel serait le corps qui aurait la vie par lui-même ? Le feu, l'air, l'eau, la terre sont par eux-mêmes inanimés, et si l'un d'eux a une âme, il use d'une vie empruntée. Or en dehors de ces corps-là il n'en est pas d'autre; et ceux qui admettent des éléments autres que ceux-là en ont fait des corps, non des âmes ni des êtres vivants. Mais si aucun d'eux ne possède la vie, il serait étrange que leur rencontre produisît la vie;

9 et si chacun d'eux la possède, il suffit d'un seul; ou plutôt il est impossible qu'un amas de corps crée la vie et que des choses sans intelligence engendrent l'intelligence. – Oui, dira-t-on; mais ce mélange n'est pas un mélange quelconque. – Alors, il doit y avoir un ordonnateur et une cause du mélange, et c'est cette cause qui aura le rang d'âme.

10 Car ce n'est pas seulement un composé, c'est même un corps simple qu'il ne pourrait y avoir dans la réalité si une âme n'existait dans l'univers, puisque c'est une raison qui, en survenant dans la matière, fait un corps, et qu'une raison ne saurait survenir d'ailleurs que d'une âme.

11 Si l'on dit qu'il n'en est pas ainsi mais qu'en se rejoignant des atomes ou des indivisibles font une âme par leur union et leur communauté d'affection, on serait réfuté par la juxtaposition des parties, puisque, à moins de s'étendre au tout, il n'est pas d'unité ni de sympathie possibles à partir de corps antipathiques et incapables de s'unir; or l'âme est sympathique avec elle-même; et des indivisibles ne sauraient former un corps ni une grandeur.

12 De plus, si le corps est simple et s'ils disent que son élément matériel n'a pas par soi-même la vie – car la matière est sans qualité –, mais que ce qui y a rang de forme apporte la vie, ou bien ils déclareront que cette forme est une substance, et alors ce n'est pas le composé qui est l'âme, mais l'un de ses termes; ou il ne sera plus du tout corporel – car il ne vient pas lui-même de la matière –, ou (s'il y entre de la matière) nous l'analyserons de la même manière.

13 Que s'ils parlent (de la forme) comme d'une manière d'être de la matière et non pas d'une substance, il leur faudra dire d'où cette manière d'être et cette vie sont venues dans la matière; car ce n'est pas la matière qui s'informe elle-même ou qui se donne une âme. Il doit donc y avoir quelque chose qui fournisse la vie – qu'il la fournisse à la matière ou à un corps quelconque – et qui soit en dehors et au delà de toute nature corporelle, puisqu'il n'y aurait aucun corps s'il n'y avait la puissance de l'âme.

14 Car la nature du corps est de s'écouler, d'être en mouvement; et il périrait instantanément s'il n'y avait que des corps, imposât-on à l'un d'eux le nom d'âme; car il partagerait le son des autres corps, du fait qu'il n'y aurait pour tous qu'une matière; ou plutôt il ne naîtrait même pas, mais tout s'arrêterait au stade de la matière s'il n'y avait rien pour l'informer.

15 Peut-être même n'y aurait-il pas du tout de matière; notre univers se dissoudra si l'on confie à un corps la liaison de ses parties, en donnant le rang d'âme et jusqu'à son nom à un corps qui n'est qu'air ou souffle, êtres vite dispersés et qui n'ont d'eux-mêmes aucune unité. Comment, quand l'ensemble des corps se morcelle, celui qui attribuerait notre univers à l'un quelconque d'entre eux n'en ferait-il pas un être inintelligent qui se meut au hasard ?

16 Quelle règle y a-t-il en un souffle qui demande à une âme sa règle ? Quelle raison, quelle intelligence ? Si l'âme est là, tout cela l'aide à organiser le monde et chaque vivant, dans

une collaboration mutuelle des diverses puissances en vue de l'ensemble sans elle il manquerait tout cela dans l'univers, et non pas seulement l'ordre.

17 Ils (les stoïciens) témoignent d'ailleurs eux-mêmes – la vérité les y amène – qu'il faut avant les corps une forme d'âme supérieure à eux, puisqu'ils admettent un souffle intelligent et un feu intellectuel. Comme si, sans feu ou souffle, la partie la meilleure des êtres ne pouvait exister et cherchait un lieu pour s'y établir ! alors qu'il leur fallait chercher ou établir les corps, c'est-à-dire comment ils doivent être établis dans les puissances de l'âme.

18 Que s'ils posent que la vie et l'âme ne sont rien que le souffle, qu'en est-il de cette fameuse manière d'être où ils se réfugient, contraints qu'ils sont d'admettre à côté des corps une autre nature active ? Si donc tout souffle n'est pas âme, puisqu'il y a des myriades de souffles inanimés, et si d'après eux l'âme est le souffle avec une certaine *manière d'être*, ils diront que cette *manière d'être* ou disposition est une réalité ou un néant.

19 Mais si c'est un néant, le souffle restera seul et la *manière d'être* ne sera qu'un nom; et ainsi ils en arriveront à ne faire de l'âme et de Dieu rien d'autre que la matière, de l'ensemble des choses qu'un nom, pour ne laisser que la matière. Mais si la disposition d'un être est autre chose que son substrat et sa matière, si elle est dans la matière mais elle-même immatérielle du fait qu'elle n'est pas à son tour composée de matière, il y a donc une raison qui ne soit pas un corps mais une autre nature.

20 En outre, voici encore des motifs pour lesquels il n'est pas motifs manifestement impossible que l'âme soit un corps quelconque. Un corps est chaud ou froid, ou dur ou mou, liquide ou solide, noir ou blanc, et a toutes les qualités qui se diversifient dans les corps. Est-il chaud, il ne fait qu'échauffer froid il ne fera que refroidir; par sa venue et sa présence, le léger allégera, le lourd alourdira, le noir noircira, le blanc rendra blanc.

21 Car il n'appartient pas au feu de refroidir ni au froid de réchauffer. Or l'âme, selon les vivants, produit des effets différents, ou encore dans le même sujet les effets contraires solidifiant certaines parties pour en liquéfier d'autres, condensant ou raréfiant, noircissant ou blanchissant, allégeant ou alourdissant; et pourtant elle ne devrait produire qu'un seul effet suivant chaque qualité de son corps et en particulier suivant sa couleur; or elle en produit plusieurs.

22 Et comment produit-elle des mouvements différents et non un mouvement unique, alors qu'il n'y a dans tout corps qu'un seul mouvement ? Si l'on met en cause pour certains actes les volitions, pour d'autres les raisonnements, on reste dans le vrai, mais ce n'est pas au corps qu'appartiennent la volition ni le raisonnement, puisqu'ils comportent des différences, tandis que le corps est un et simple et que toute la raison à laquelle il a part est celle qui lui a été donnée par ce qui l'a rendu chaud ou froid.

23 Quant à faire croître avec le temps et jusqu'à une certaine limite, d'où cette faculté viendrait-elle au corps ? Son lot est de croître mais aussi de ne pouvoir par lui-même faire croître, sinon pour autant que, dans la masse matérielle, on prend la partie qui sert à l'âme pour produire la croissance par son intermédiaire; et en effet si l'âme, étant un corps, faisait croître, elle devrait nécessairement croître elle aussi, par l'adjonction évidemment d'un corps semblable, pour pouvoir croître de pair avec le corps qui tiendrait d'elle la croissance; or l'adjonction sera ou une âme ou un corps inanimé;

24 si c'est une âme, d'où et comment entre-t-elle et comment s'adjoint-elle ? Et si l'adjonction est inanimée, comment se trouvera-t-elle animée, comment s'accordera-t-elle avec la partie entièrement existante, pour ne faire qu'un avec elle et partager les opinions de la première ? Ne disons pas que, telle une étrangère, celle âme sera dans l'ignorance de ce à quoi l'autre a part; mais si même, comme pour le reste de la masse qui nous constitue, certains éléments s'en échappent tandis que d'autres y pénètrent, sans que rien demeure identique,

25 qu'en sera-t-il de nos souvenirs, que deviendra la connaissance de ce qui nous concerne, si nous n'avons jamais la même âme ? Davantage : l'âme est-elle un corps ? Il est dans la nature du corps que si les parties s'en multiplient par morcellement chacune ne soit pas identique au tout; si donc l'âme est une quantité déterminée, ce qui n'y atteint pas ne sera pas âme, comme toute quantité, si l'on en retranche, perd son être antérieur –

26 et si d'autre part un être qui est une grandeur reste, malgré la diminution de sa masse, identique en qualité, il diffère en tant que corps et en tant que quantité; mais par sa qualité qui diffère de sa quantité, il peut conserver son identité –,

27 que diront alors ceux qui font de l'âme un corps ? Tout d'abord, sur chaque partie de l'âme qui est dans un même corps : chacune est-elle une âme semblable à l'âme totale ? Et à son tour la partie de la partie ?

28 La grandeur n'a donc rien ajouté à son essence; il le faudrait pourtant, si c'est une quantité; et elle est tout entière en plusieurs endroits, alors qu'il est impossible à un corps d'être tout entier le même en plusieurs parties et d'avoir ses parties identiques au tout.

29 Mais s'ils refusent le nom d'âme aux diverses parties, leur âme se composera d'éléments inanimés; et de plus, si la grandeur de chaque âme est limitée dans les deux sens, celle du moins qui restera en deçà ne sera plus une âme.

30 Et pourtant, quand d'un seul accouplement et d'une seule semence naissent des jumeaux, ou même, comme chez les animaux, un grand nombre de petits, puisque la semence se divise alors en plusieurs endroits (de la matrice), ou chacune de ses fractions est un tout, comment ce fait n'enseigne-t-il pas à qui veut s'instruire qu'un être où la partie est identique au tout a dépassé, dans sa propre substance le stade de la quantité et doit nécessairement en être exempt ? Ainsi l'âme pourra rester identique si la quantité disparaît, vu qu'elle ne se soucie pas de quantité et de masse, comme si son essence était quelque chose d'autre. Sans quantité sont donc l'âme et les raisons.

31 Si l'âme était un corps, il n'y aurait plus ni sensation ni intellection ni science ni vertu ni rien de bien; c'est ce qui ressort des considérations que voici. Si un sujet doit sentir quelque chose, il faut que ce sujet soit un et perçoive tout par la même faculté, même si par plusieurs organes sensitifs pénètrent plusieurs objets ou plusieurs qualités se rapportant à un seul objet, même si par un seul sens pénètre un objet complexe, tel un visage.

32 En effet, il n'y a pas ce qui perçoit le nez, ce qui voit l'oeil : le même sens perçoit tous les traits à la fois; et si une impression arrive par les yeux, une autre par l'ouïe, il faut que soit une la faculté où elles parviennent toutes deux; car comment prononcerait-elle que ces impressions sont distinctes si elles n'arrivaient ensemble au même terme ? Il faut donc que ce soit là comme un centre où aboutissent les sensations venues de partout, comme des rayons convergent de la circonférence d'un cercle, et que de même le récepteur soit véritablement un.

33 Mais s'il était distendu, et si les sensations s'y appliquaient comme aux deux bouts d'une ligne, ou bien elles se rejoindraient à nouveau en un seul et même point tel que le milieu, ou bien chaque bout différent aurait la sensation d'une des deux choses comme si moi le sentais l'une et toi l'autre.

34 Si l'objet senti est un, si c'est par exemple un visage, il se contractera en une unité (aussi bien, c'est manifeste, car il se contracte déjà dans les pupilles elles-mêmes – autrement, comment pourrait-on par la pupille voir les plus grands objets ? –; ainsi, plus il pénètre dans le principe dirigeant, plus il devient semblable à une pensée indivisible), et alors ce principe sera indivisible; ou bien ce principe sera une grandeur (divisible) et l'objet se morcellera comme lui, et alors chaque partie du principe percevra une partie de l'objet, sans qu'aucun de nous puisse le saisir tout entier.

35 C'est que, dira-t-on, le principe tout entier est un; comment en effet serait-il divisé ? Car ce ne sera pas une adéquation d'égal à égal, puisque le principe n'est pas l'égal en dimension d'un sensible quelconque. Et quelle grandeur devraient donc avoir ses fractions ? Devra-t-on le diviser en autant de parties qu'en compte, dans sa complexité, l'objet sensible qui pénètre en lui ?

36 Et alors chacune des parties de l'âme le sentira-t-elle avec ses fractions ou bien les fractions des parties seront-elles insensibles ? C'est impossible. Mais si une partie quelconque doit tout sentir, puisque l'étendue est de sa nature divisible à l'infini, il s'ensuivra qu'à chaque objet sensible correspondra dans le sujet une infinité de sensations, comme sont infinies dans notre principe dirigeant les images du même objet.

37 De plus, si ce qui sent est un corps, la sensation ne se produira qu'à la façon des sceaux que les bagues impriment dans la cire, que les objets sensibles s'impriment sur du sang ou sur de l'air; si c'est comme sur des corps liquides, ce qui est vraisemblable, sur de l'eau par exemple, ils se brouilleront, et il n'y aura pas de mémoire.

38 Si au contraire les empreintes demeurent ou bien il est impossible que d'autres s'impriment tant que les premières persistent, de sorte qu'il n'y aura pas d'autres sensations ou bien, si d'autres surviennent, les premières disparaîtront, et il n'y aura plus de souvenir; mais si le souvenir existe et qu'il soit possible d'ajouter des sensations à d'autres sans que les précédentes y fassent obstacle, il est impossible que l'âme soit un corps.

39 La même thèse peut se démontrer par la sensation de la souffrance. Quand on dit qu'un homme a mal à un orteil, la douleur, sans doute, est dans l'orteil, mais ils reconnaîtront évidemment que la sensation de souffrance est dans le principe directeur, c'est-à-dire que si la partie douloureuse est différente du *pneuma*, c'est le principe qui sent, et toute l'âme a la même impression.

40 Comment donc cela se produit-il ? Par transmission, diront-ils; au début, la souffrance était dans le pneumo psychique de l'orteil; celui-ci la communique à la partie voisine et celle-ci à une autre, jusqu'à ce qu'elle atteigne le principe.

41 Nécessairement donc, si la première partie avait eu une sensation douloureuse, autre serait la sensation de la seconde même si la sensation se transmet; autre encore, celle de la troisième; et il faudrait que la sensation produite par un seul excitant douloureux devînt une infinité de sensations, si vraiment le principe pouvait éprouver toutes ces sensations et en outre celle qu'il a de lui-même.

42 Mais la vérité est autre : chacune de ces sensations n'est pas celle de la souffrance dans l'orteil, mais la suivante et que la plante du pied fait mal, la troisième que c'est une autre partie, en remontant; il est ainsi plusieurs douleurs; le principe, lui, ne sent pas la douleur de l'orteil mais celle qui le touche, et il ne connaît que celle-là; il se désintéresse des autres et ne sait pas que l'orteil a mal.

43 Si donc il est impossible que la sensation d'une douleur comme celle-là ait lieu par transmission et que, dans la masse d'un corps, si une partie souffre une autre en ait connaissance (car toute grandeur a des parties distinctes), il faut se représenter le sujet sentant comme partout identique à lui-même; et cela n'appartient qu'à un être différent du corps

44 Qu'il ne soit pas non plus possible de penser, si l'âme est un corps quelconque, en voici la preuve. Si la sensation consiste en l'usage que l'âme fait du corps pour percevoir les choses sensibles, l'intellection ne consistera pas à percevoir au moyen du corps, ou alors elle sera identique à la sensation.

45 Si donc penser consiste à percevoir sans le corps, il faut, à beaucoup plus forte raison, que de son côté l'être qui doit penser ne soit pas un corps, car il y a sensation des choses sensibles et intellection des choses intelligibles; et si on ne le veut pas, il y aura en tout cas des intellections d'intelligibles et des perceptions d'êtres inétendus.

46 Mais comment ce qui est étendu pourra-t-il penser l'inétendu, ou, avec sa divisibilité, penser l'indivisible ? Sera-ce par une partie indivisible de lui-même ? S'il en est ainsi, ce qui pensera ne sera pas un corps : car il n'est pas besoin de l'ensemble pour le contact; il suffit d'un seul point.

47 Là-dessus, s'ils accordent, selon la vérité, que les intellections premières se rapportent aux êtres les plus absolument dépouillés de corps, nécessairement aussi ce qui pense les choses particulières devra, pour les connaître, être exempt de corps ou le devenir. Diront-ils que ces intellections se rapportent aux formes immergées dans la matière ? Du moins elles naissent en faisant abstraction des corps, et c'est l'intellect qui opère l'abstraction.

48 Car ce n'est pas avec de la chair ou, en général, de la matière que se fait l'abstraction du cercle, du triangle, de la ligne, du point. Il faut donc que l'âme elle-même, en pareil cas, se sépare du corps. Il faut donc qu'elle ne soit pas elle-même un corps. Inétendus sont également, je pense, le beau et le juste donc aussi leur intellection; en sorte qu'à leur venue l'âme les accueillera avec ce qu'elle a d'indivisible, et c'est comme indivisibles qu'ils logeront chez elle.

49 Mais comment, si l'âme est un corps, aura-t-elle des vertus, tempérance, justice, courage et autres ? Car ce serait un souffle ou du sang que la tempérance, la justice, le courage, à moins que le courage ne fût l'impassibilité du souffle; la tempérance, un bon tempérament; la beauté, une heureuse forme des contours, celle qui nous fait dire à leur vue, que des êtres sont gracieux et beaux.

50 Or le souffle s'accommoderait de vigueur et de beaux contours; mais qu'a-t-il à faire de tempérance ? Ne cherche-t-il pas plutôt l'impression agréable des embrassements et des touchers, où se réchauffer ou *désirer une fraîcheur* tempérée, ou s'approcher d'objets mous, tendres ou polis ? Mais que lui importerait la répartition suivant le mérite ?

51 Est-ce comme des réalités éternelles que l'âme saisit les principes de la venu et autres intelligibles, ou bien la vertu naît-elle chez quelqu'un, l'assiste-t-elle, puis retourne-t-elle au néant ? Mais qui la crée et d'où vient-elle ? En ce cas le créateur, à son tour subsisterait. Il faut donc que la vertu soit du nombre des choses éternelles et permanentes, comme en sont les objets de la géométrie; mais si elle est de ces choses éternelles et permanentes, elle n'est pas un corps; il faut donc aussi que l'être où elle est soit pareil à elle; il faut donc que cet être ne soit pas un corps, car la nature corporelle ne persiste pas, mais s'écoule tout entière.

52 Et si, à voir les actions des corps, réchauffement, refroidissement, poussée, pesanteur, ils rangent l'âme parmi eux et croient la placer ainsi dans le règne de l'action, ils ignorent pour commencer que les corps eux-mêmes font tout cela par les forces incorporelles qui sont en eux; ensuite, que ce ne sont pas ces forces que nous estimons appartenir à l'âme, mais l'intellection,

la sensation, le raisonnement, le désir, la prévoyance sage et bonne, toutes choses qui requièrent une essence différente.

53 Mais s'ils font passer dans les corps les forces des incorporels, ils n'en laissent aucune à ceux-ci. Et que les corps doivent à des forces incorporelles de pouvoir ce qu'ils peuvent, en voici les raisons. Ils reconnaîtront que qualité et quantité diffèrent : que tout corps a une quantité, bien que tout corps n'ait pas de qualité, la matière par exemple. Cette concession en entraîne une autre : si la qualité diffère de la quantité, elle ne peut être un corps.

54 Car comment, si elle n'a pas de quantité, sera-t-elle un corps, puisque tout corps en a ? De plus, comme il était dit plus haut, si par la division tout corps, toute masse perd son être antérieur; si au contraire, après le morcellement du corps la même qualité reste intégralement attachée à chaque partie, comme la douceur du miel n'est pas moins en chaque partie que dans le tout, la douceur ne sera pas un corps; et il en est de même des autres qualités.

55 Ensuite, si les forces étaient des corps, il faudrait nécessairement que parmi elles les plus puissantes soient de grandes masses; les moins efficaces, de petites; mais si de grandes masses ont peu de puissance, si au contraire quelques masses même infimes en ont beaucoup, c'est à autre chose qu'à l'étendue qu'il faut attribuer leur action; à de t'inétendu par conséquent.

56 Et que la matière reste la même, elle dont ils font un corps, mais a des effets différents par les qualités qu'elle reçoit, comment n'est-ce pas manifeste que les qualités acquises sont des raisons dépouillées et incorporelles ? Qu'ils ne disent pas que les animaux meurent faute de sang ou de souffle; car il n'est pas possible de subsister sans ces éléments ni sans beaucoup d'autres dont aucun pourtant ne saurait être l'âme; en fait, ni le souffle ni le sang ne peuvent pénétrer toutes choses; l'âme le peut.

57 De plus, si c'était comme un corps que l'âme avait pénétré le tout, elle s'y serait mêlée de la même façon que se mêlent les autres corps. Mais si le mélange des corps ne laisse en acte aucun des corps mélangés, l'âme elle-même ne pourra plus être en acte dans les corps, mais seulement en puissance, ayant perdu son être d'âme, de même que, si le doux et l'amer se mêlent, le doux n'existe plus; nous n'aurions donc pas d'âme.

58 Mais si, étant un corps, elle est totalement mêlée à un corps, en sorte que là où est l'un, là aussi est l'autre, du fait aussi que les deux masses occupent un espace égal, et si aucun accroissement ne se produit en l'un par l'insertion de l'autre, rien ne restera plus que l'âme ne traverse. Car ce mélange ne se fait pas alternativement, par grandes portions – en ce cas, dit l'adversaire, il y aurait juxtaposition –; toujours est-il que dans sa traversée d'une extrémité à l'autre, le corps est inséré en quelque chose de plus petit – ce qui est impossible : le plus petit prendrait l'étendue du plus grand ! –, mais enfin, dans cette traversée, il divisera tout de part en part.

59 Nécessairement donc, si chacun des corps est en un point quelconque et s'il n'y a pas de corps intermédiaire qui n'ait été sectionné, le corps se divisera en points, ce qui est impossible. Mettons qu'ils disent la chose possible : comme la division est infinie – puisqu'un corps, si petit qu'on le prenne, est divisible – ce ne sera pas seulement en puissance, mais en acte, qu'existera l'infinité. Un corps dans sa totalité ne peut donc en pénétrer totalement un autre; l'âme, elle, pénètre partout; elle est donc incorporelle.

60 Ils disent que le même souffle vital qui était auparavant une force végétative devient une âme quand il a été exposé au froid et s'y est trempé, parce qu'au froid il est devenu plus subtil – ce qui n'est pas moins étrange; car bien des animaux naissent dans la chaleur et ont une âme qui n'a pas été refroidie en tout cas ils prétendent que le végétatif antérieur à l'âme devient âme par un concours extérieur de circonstances.

61 Ils arrivent ainsi à mettre d'abord l'inférieur et avant lui un autre encore moindre, qu'ils appellent disposition; l'intellect vient en dernier lieu, issu apparemment de l'âme; mais si l'intellect est supérieur à tout le reste, il fallait mettre l'âme à sa suite, puis la force végétative; et toujours ce qui vient après est inférieur, si vraiment c'est sa nature.

62 Si donc leur dieu, selon l'intellect, est postérieur, engendré, et reçoit après coup l'intellection il ne pourra y avoir ni âme ni intellect ni dieu : s'il se produisait un être en puissance sans qu'il y eût avant lui un être en acte et un intellect, il n'arriverait pas même à l'acte; qu'est-ce qui, en effet, y arriverait s'il n'y avait d'abord en dehors de lui un autre être ? Et si de lui-même il se fait passer à l'acte, ce qui est étrange ce sera du moins en regardant un modèle qui soit non pas en puissance mais en acte.

63 Pourtant, si un être en puissance a la propriété d'être toujours identique à lui-même, de lui-même il pourra se donner l'acte et par là sera supérieur à l'être en puissance, puisqu'il est l'objet de son désir. C'est donc le supérieur qui est antérieur; sa nature diffère de celle du corps; il est constamment en acte; ainsi donc, antérieurs à la nature végétative sont l'intellect et l'âme. Il

n'en est donc pas de l'âme comme d'un souffle ou d'un corps. Or, qu'elle ne soit pas un corps, on peut l'affirmer, et d'autres aussi l'ont prouvé par d'autres arguments; mais les nôtres peuvent suffire.

64 Puisque l'âme est d'une autre nature, il faut chercher laquelle. Différente du corps, serait-elle un attribut du corps, comme une harmonie ? Les pythagoriciens l'appellent harmonie en un certain sens, mais eux ont cru qu'elle était comme l'harmonie dans les cordes d'un instrument.

65 De même en effet que là, par la tension des cordes, il advient à celles-ci une sorte de manière d'être qu'on appelle harmonie, dans notre corps aussi, quand il naît en un mélange d'éléments dissemblables, une telle mixtion produit la vie et l'âme, qui n'est ainsi que la manière d'être de cette mixtion; or c'est impossible, on l'a déjà dit en opposant à cette opinion beaucoup d'arguments.

66 Par exemple : l'âme est antérieure, l'harmonie postérieure; l'âme commande le corps, le domine et souvent le combat, alors que si elle était harmonie elle ne ferait rien de pareil; l'âme est une substance, l'harmonie n'en est pas une; le mélange des éléments qui nous constituent s'il est bien proportionné, sera la santé; mêlé différemment selon les diverses parties, il sera une âme différente, de sorte que (dans un corps) il y aura plusieurs âmes; surtout, il doit avant cette âme y en avoir une autre qui produise l'harmonie, comme dans le cas de l'instrument un musicien introduit l'harmonie dans les cordes parce qu'il a en lui-même le rapport selon lequel il harmonisera.

67 Car dans ce cas les cordes ne peuvent pas plus s'accorder d'elles-mêmes que les corps composants de notre corps. En somme, ces gens-là tirent de l'inanimé l'animé, animent ce qui de désordonné devient ordonné, et pour eux, au lieu que l'ordre reçoive de l'âme son existence, c'est l'âme qui reçoit la sienne d'un ordre fortuit. Or cela ne peut arriver ni dans les individus ni dans le reste (l'univers). L'âme n'est donc pas une harmonie.

68 Voilà un extrait de Plotin contre la psychologie des stoïciens, qui font l'âme corporelle. Et puisque j'ai suffisamment exposé, comme en résumé, les objections que s'attirent Aristote, le pèripatétisme et la secte stoïcienne, il est temps de revenir aux nobles philosophes pour examiner d'ensemble toutes leurs admirables physiologies, surtout celles du temps où, d'un commun accord, tous les Grecs reconnaissaient et adoraient comme des dieux visibles le soleil, la lune, les autres astres et le reste des parties du monde; où ils transféraient leurs exposés fabuleux et délirants de l'erreur polythéiste, par des explications physiques plus sérieuses, aux éléments et aux parties de l'univers entier.

69 Aussi me paraît-il nécessaire de rassembler les opinions sur ces problèmes, de considérer leurs dissensions et la vanité de leur enflure; j'emprunterai ces nouvelles citations à l'écrit où Plutarque réunit les opinions anciennes et récentes sur l'ensemble de ces sujets, et s'exprime comme suit :

Du soleil.

Chapitre 23

1 «Pour Anaximandre, il est un cercle vingt-huit fois grand comme la terre, semblable à une roue de char avec une jante creuse et remplie d'un feu qu'elle montre à un certain point par un orifice, comme par un trou de flûte; et cela, c'est le soleil.

2 Xénophane part d'étincelles que l'on voit se rassembler en montant de la vapeur humide, et dont la réunion forme le soleil au sortir de nuées incandescentes.

3 Pour les stoïciens, c'est une masse rougie, intelligente, qui sort de la mer.

4 Pour Platon, en grande partie du feu.

5 Anaxagore, Démocrite, Métrodore en font une masse de fer rougie au feu ou une pierre incandescente.

6 Aristote, une sphère formée du cinquième corps.

7 Le pythagoricien Philolaüs, un disque vitreux, qui reçoit le reflet du feu cosmique et nous filtre la lumière; ainsi, l'élément igné céleste du soleil ressemble au rayon que le miroir renvoie par réflexion et qui nous arrive dispersé; c'est cela que nous appelons soleil, comme une image d'image.

8 Empédocle connaît deux soleils : l'archétype qui est le feu de l'un des hémisphères du monde : il remplit cet hémisphère et ne cesse de se tenir à l'opposé de son propre reflet; le soleil visible, qui en est le reflet dans l'autre hémisphère, celui qui est rempli de l'air thermique : ce soleil

se forme à partir du cercle terrestre par réflexion; et pour le dire d'un mot, en abrégé, le soleil est du feu.

9 Pour Épicure, c'est un condensé terreux qui, sous une apparence de pierre ponce ou d'éponge, est allumé par le feu grâce à ses ouvertures.

De la grandeur du soleil.

Chapitre 24

1 Pour Anaximandre, le soleil est égal à la terre, et le cercle par où il respire et qui le porte, vingt-sept fois plus grand.

2 Pour Anaxagore, il est plusieurs fois grand comme le Péloponnèse.

3 Pour Héraclite, sa largeur est celle d'un pied d'homme.

4 Pour Épicure, il a les dimensions de son apparence, un peu plus ou un peu moins.

De la forme du soleil.

Chapitre 25

1 Anaximène le fait plat comme une feuille.

2 Héraclite lui donne la forme incurvée d'une barque.

3 Les stoïciens le font sphérique, comme le monde et les astres.

4 Pour Épicure sont possibles tous les faits susdits.»

Tel est pour eux le dieu soleil, grand entre tous les phénomènes célestes. Moïse et les oracles des Hébreux n'ont pas de ces curiosités.

De la lune.

Chapitre 26

1 «Anaximandre en fait un cercle dix-neuf fois grand comme la terre, plein de feu comme il a été dit du soleil, avec des éclipses aux retours de la roue; elle ressemble à une roue de char dont la jante serait creuse et remplie de feu, avec un seul évent.

2 Pour Xénophane, c'est un nuage compressé.

3 Pour les stoïciens, un mélange de feu et d'air.

4 Pour Platon, le terreux y domine.

5 Pour Anaxagore, Démocrite, c'est un solide incandescent, avec des plaines, des montagnes, des ravins.

6 Pour Héraclite, une terre enveloppée de brume.

7 Pour Pythagore, elle est en forme de miroir.

De la grandeur de la lune.

Chapitre 27

1 Les stoïciens la déclarent plus grande que la terre, comme le soleil.

2 Parménide la fait égale au soleil; en effet, c'est par lui qu'elle est éclairée.

De la forme de la lune.

Chapitre 28

1 Pour les stoïciens, elle est sphérique comme le soleil. Pour Héraclite, elle a la forme d'une barque. Pour Empédocle, celle d'un disque; pour d'autres, d'un cylindre.

De l'illumination de la lune.

Chapitre 29

1 Anaximandre lui donne une lumière propre, bien qu'en quelque

manière plus rare (que celle du soleil).

2 Pour Antiphon, la lune a sa lumière propre; ce qui en est caché s'obscurcit à l'approche du soleil, car un feu plus fort a dans sa nature d'en obscurcir un plus faible; c'est ce qui se vérifie également pour les autres astres.

3 Pour Thalès et ses disciples, la lune est éclairée par le soleil.

4 D'après Héraclite, les mêmes phénomènes se produisent pour le soleil et pour la lune, car ces astres, qui ont la forme d'une barque, reçoivent ce qui leur vient de l'exhalaison humide et paraissent éclairés à nos regards : le soleil plus brillamment, car il se meut dans une atmosphère plus pure; la lune avec une lumière trouble, aussi se montre-t-elle plus obscure.

Quelle est la substance des astres, errants et fixes.

Chapitre 30

1 Pour Thalès, les astres sont terreux mais incandescents.

2 Pour Empédocle, ils sont de feu, venant de l'élément igné que l'atmosphère enveloppait et qu'elle a rejeté, broyé, lors de la première séparation.

3 Pour Anaxagore, l'air qui entoure l'univers est igné en substance; et, par la vigueur de sa rotation, il a arraché des roches à la terre, les a enflammées et changées en étoiles.

4 Pour Diogène, les astres sont comme des pierres ponceuses, et il en fait des événements du monde. Pour lui encore, ce sont des pierres invisibles, mais souvent, en tombant sur notre terre, elles s'éteignent, comme l'étoile de pierre qui s'est abattue en feu à Aegos Potamoi.

5 Pour Empédocle, les étoiles fixes sont attachées à la sphère cristalline, tandis que les astres errants se meuvent librement.

6 Pour Platon, ils sont en majeure partie ignés, mais participent aussi aux autres éléments, comme la glu.

7 Pour Xénophane, ils viennent de nuées incandescentes, mais s'éteignent chaque jour pour se rallumer la nuit, comme la braise; car leurs levers et leurs couchers sont allumages et extinctions.

8 Pour Héraclide et les pythagoriciens, chacun des astres est un monde, qui enveloppe l'éther dans son illimité; ces opinions circulent avec les vers orphiques qui font de chacun des astres un monde.

9 Épicure n'en rejette aucune; il s'attache au possible.

De la forme des astres.

Chapitre 31

1 Pour les stoïciens, les étoiles sont sphériques comme le monde et le soleil.

2 Pour Anaximène, elles sont fixées comme des clous à la sphère cristalline; pour quelques-uns, ce sont des feuilles incandescentes, comme des peintures.»

Voilà ce que les admirables philosophes ont inventé sur ceux qu'ils appellent dieux visibles. Quant à leurs élucubrations sur le Tout, apprends-les par le même témoignage de Plutarque :

Comment s'est constitué le monde.

Chapitre 32

1 «Le monde, avec sa forme convexe, s'est formé de la façon suivante. Comme les corps insécables avaient un mouvement imprévisible et fortuit, qu'ils se mouvaient sans cesse et très rapidement, beaucoup de corps s'agglomérèrent, variés, de ce fait même, en forme et en grandeur.

2 Dans ces assemblages d'atomes, les plus grands et les plus pesants de tous occupaient le rang inférieur; ceux qui étaient petits, sphériques, polis et glissants, étant pressurés dans le conflit des corps, se portèrent vers les hauteurs.

3 Lorsque la force de frappe eut cessé de les soulever, que le choc ne les conduisit plus vers le haut et qu'ils se trouvèrent empêchés de se porter en bas, ils furent contraints de se diriger vers les lieux capables de les recevoir; or c'étaient ceux du pourtour.

4 En outre, le grand nombre des corps se broyaient en s'entrelaçant les uns aux autres dans cette trituration, ils' engendrèrent le ciel. Faits d'une même nature, les atomes, qui, on l'a dit, étaient de toute sorte, furent repoussés vers le haut et produisirent les astres.

5 Mais la quantité des corps en exhalaison frappait l'air et l'épuisait; devenu fluide aériforme dans son mouvement, il a enveloppé les astres, les a entraînés dans sa ronde et a maintenu dans les hauteurs leur révolution. Après quoi, les atomes du bas donnèrent naissance à la terre; ceux qui s'élevaient, au ciel, au feu, à l'air.

6 Et comme beaucoup de matière était incluse dans la terre, celle-ci se condensa sous le choc des éléments. C'est l'action des rayons astraux, si bien que tout son système de panicules se brisa et engendra le règne des eaux.

7 Celui-ci, liquide par nature, descend il vers les cavités capables de le contenir et de le protéger; ou bien l'eau stagnante creusa les lieux placés au-dessous d'elle.»

8 Telle est leur admirable cosmogonie. Ils y ont rattaché une logomachie abondante sur des problèmes de toute sorte qui les tourmentaient : s'il faut croire le tout un ou multiple, et le monde un ou plusieurs; s'il est animé et régi par une providence divine, ou le contraire; s'il est incorruptible ou corruptible; d'où il se nourrit; par où Dieu a commencé de créer le monde; sur l'ordre du monde; pour quelle cause il a décliné; sur ce qui est extérieur à sa périphérie; quelles en sont la droite et la gauche; sur le ciel; outre tout cela, sur les démons et les héros; sur la matière et les idées; sur l'ordre du tout; encore, sur la marche et le mouvement des astres; en outre, d'où ces astres reçoivent la lumière; et sur ceux qu'on appelle Dioscures; sur les éclipses du soleil et de la lune; sur la réflexion de la lune et pourquoi elle a un aspect terreux; sur ses défections; et encore sur les années.

9 Tout cela, à quoi les gens en question ont consacré des discours innombrables, Plutarque l'a abrégé, ramassé en quelques chapitres, rassemblant toutes leurs déclarations et dissensions. Pour moi, j'estime que la présentation ne nous en sera pas inutile en vue d'une réfutation fondée; puisqu'en effet ils se sont montrés diamétralement opposés les uns aux autres et n'ont fait qu'engager les uns contre les autres des batailles et des guerres, rien de plus, réfutant chacun son voisin par ambition oratoire, comment tout homme n'aurait-il pas raison de convenir avec nous qu'en ces matières la *suspension* était le plus sûr ?

10 J'ajouterai à ce que j'ai dit leurs doutes supplémentaires sur les phénomènes terrestres, sur la forme de la terre, sa position, son inclinaison et encore sur la mer, pour que tu saches que nos grands hommes n'ont pas différé seulement sur les météores et les phénomènes célestes, mais que ceux de la terre aussi les ont divisés. Et pour te faire admirer encore la sagesse de ces sages, j'ajouterai leurs conflits à propos de l'âme et de notre principe directeur, car ils n'ont pas même pu se reconnaître eux-mêmes dans leur propre nature. Passons donc aux premières des questions susdites.

Si le tout est un.

Chapitre 33

1 «Les stoïciens ont professé l'unicité du monde, identique, d'après eux, au tout et aux phénomènes corporels.

2 Pour Empédocle, le monde est un, mais le tout n'est pas le monde; ce n'en est qu'une petite partie, alors que le reste est matière inerte.

3 Platon appuie son opinion qu'un est le monde et un le tout sur trois arguments : il ne sera pas parfait s'il n'embrasse tout; il ne sera pas semblable au modèle s'il n'est fils unique; il ne sera pas incorruptible s'il y a quelque chose en dehors de lui.

4 Contre Platon il faut dire que le monde n'est pas parfait, faute, en effet, de tout comprendre; qu'il est plusieurs modèles, comme dans le cas des statues, des maisons et des peintures; et comment a-t-il dit : *Hors de lui il n'y a rien; autrement, il ne pourrait tourner ?* Et il n'est pas indestructible ni ne peut l'être, puisqu'il est né.

5 Métérodore trouve étrange que dans une grande plaine un seul épi ait poussé, et un seul monde dans l'infini. Or, que le monde soit infini par sa multitude, cela ressort de l'infinité des causes; car si le monde était fini, mais infini l'ensemble des causes d'où le monde est né, il faudrait qu'il y eût une infinité de mondes. Car là où tout est cause, là aussi tout est effet et les causes sont ou les atomes ou les éléments.

Si le monde est animé et gouverné par une providence.

Chapitre 34

1 Pour tous les autres, le monde est animé et gouverné par une providence; pour Démocrite, Épicure et tous ceux qui introduisent les atomes et le vide, il n'est ni animé ni gouverné par une providence; il l'est par quelque nature irrationnelle.

2 Pour Aristote, il n'est ni animé en vertu d'un mélange total ni raisonnable ni intelligent ni gouverné par une providence; car si les êtres célestes participent à ces attributs, contenus qu'ils sont en des sphères animées et vivantes, les êtres terrestres n'ont part à aucun d'eux; et s'ils participent au bon ordre, c'est par accident, non principalement.

Si le monde est indestructible.

Chapitre 35

1 Pour Pythagore, Platon et les stoiciens, le monde est engendré par Dieu, destructible par nature – car il est sensible, donc corporel –, mais il ne sera pas détruit, par la providence de Dieu qui le maintient.

2 Pour Épicure, il est destructible, parce qu'engendré, comme l'animal, comme le végétal.

3 Pour Xénophane, le monde est inengendré, éternel, indestructible.

4 Pour Aristote, est passible la partie sublunaire du monde, celle où périssent les êtres terrestres.

D'où se nourrir le monde.

Chapitre 36

1 Pour Aristote, si le monde se nourrit, il se corrompra; mais il n'a besoin d'aucune nourriture; c'est pourquoi aussi il est éternel.

2 Pour Platon, il se fournit à lui-même sa nourriture, qu'il tire de ce qui périt, en le transformant.

3 Pour Philolaüs, double est la corruption : l'une vient du ciel, par écoulement du feu; l'autre, de l'eau de la lune qui se répand par circulation de l'air; et leurs exhalaisons sont les nourritures du monde.

Par quel élément premier Dieu a commencé de faire le monde.

Chapitre 37

1 Pour les physiciens, la genèse du monde a commencé par la terre, comme par son centre; et le commencement de la sphère est le centre.

2 Pour Pythagore, par le feu et le cinquième élément.

3 Pour Empédocle, l'éther a été séparé le premier; en deuxième lieu le feu, puis la terre, de laquelle, comme elle était comprimée à l'excès par le tourbillon de la sphère, a jailli l'eau, d'où s'est évaporé l'air; le ciel a été formé de l'éther; le soleil, du feu; et du reste a été rassemblé le règne terrestre.

4 Pour Platon, le monde est né visible sur le modèle du monde intelligible : dans ce monde visible, l'âme est première, le corps vient ensuite; Ils ont pour éléments primaires le feu et la terre, pour éléments secondaires l'eau et l'air.

5 Pour Pythagore, il y a cinq figures solides, que l'on appelle aussi mathématiques; du cube, d'après lui, est née la terre; de la pyramide, le feu; de l'octaèdre, l'air; de l'icosaèdre, l'eau; du dodécaèdre, la sphère du tout.

6 Là aussi, Platon pythagorise.

De l'ordre du monde.

Chapitre 38

1 Pour Parménide, il y a des couronnes entrelacées faites l'une du rare, l'autre du dense, et d'autres intermédiaires où se mêlent lumière et obscurité; et ce qui les enveloppe toutes, pareil à un mur, est un solide.

2 Leucippe et Démocrite tendent autour du monde, en cercle, une tunique et une membrane.

3 Pour Épicure, certains mondes ont une limite rare, pour d'autres elle est dense; et parmi eux les uns se meuvent, d'autres sont immobiles.

4 Platon met d'abord le feu, puis l'éther, ensuite l'air, après quoi l'eau et en dernier la terre; parfois il rattache l'éther au feu.

5 Aristote met d'abord l'éther impassible, c'est-à-dire un cinquième corps; ensuite les éléments passibles, le feu, l'air, l'eau et en dernier la terre; parmi ces éléments, aux êtres du ciel a été attribué le mouvement circulaire; quant aux êtres placés au-dessous des premiers, les légers ont reçu le mouvement vers le haut; les lourds, vers le bas.

6 Pour Empédocle, les lieux des éléments ne sont pas complètement stables ni déterminés, mais tous échangent les leurs entre eux.

Pourquoi le monde dévie.

Chapitre 39

1 Pour Diogène et Anaxagore, après que le monde se fut constitué et eut tiré de la terre les êtres vivants, en quelque manière il dévia spontanément vers sa partie méridionale; peut-être providentiellement, afin que certaines parties du monde fussent inhabitées, les autres habitées, en raison de l'embrassement, du mélange et du refroidissement.

2 Pour Empédocle, quand l'air eut cédé sous l'impulsion du soleil, les Ourses s'inclinèrent, et les régions boréales s'élevèrent, tandis que les régions australes s'affaissèrent, comme aussi l'ensemble du monde.

De l'extérieur.

Chapitre 40

1 Pour les pythagoriciens, il y a à l'extérieur du monde un vide vers lequel et à partir duquel le monde respire.

2 Pour les stoïciens, c'est un infini dans lequel le monde se résout par l'embrassement.

3 D'après Posidonius, ce n'est pas un infini, mais une quantité suffisante pour passer (à l'embrassement).

4 Pour Platon et Aristote, il n'y a de vide ni à l'extérieur ni à l'intérieur du monde.

Quelle est la droite du monde et quelle en est la gauche.

Chapitre 41

1 Pour Pythagore, Platon, Aristote, la droite du monde est la partie exposée au levant, d'où part le mouvement; la gauche est au couchant.

2 Pour Empédocle, la droite est au tropique d'été, la gauche au tropique d'hiver.

Du ciel.

Chapitre 42

1 Pour Anaximène, c'est la circonférence de la zone extérieure.

2 Pour Empédocle, le ciel est solide, fait de l'air condensé en glace par le feu; il enveloppe l'élément igné et l'élément vaporeux dans chacun de ses hémisphères.

Des démons et héros.

Chapitre 43

1 A côté du propos des dieux, il faut esquisser celui des démons et héros.

2 Pour Thalès, Pythagore, Platon, les stoïciens, les démons sont des substances dotées d'âmes; les héros, eux, sont les âmes séparées des corps : les bons sont les âmes bonnes; les mauvais, les âmes viles.

3 Épicure n'admet rien de cela.

De la matière.

Chapitre 44

1 La matière est le substrat de la génération, de la corruption et des autres changements.

2 Pour les disciples de Pythagore et de Thalès comme pour les stoïciens, elle tourne, elle change, elle s'écoule toute en toutes choses.

3 Pour les disciples de Démocrite, impassibles sont les éléments premiers : l'atome et le vide incorporel.

4 Pour Aristote et Platon, la nature est corporelle, amorphe, sans Idée, sans figure, sans qualité de par sa propre nature; mais elle est le réceptacle des Idées comme une nourrice, une matrice, une mère . Ceux qui font la matière eau, feu, air ou terre ne la disent plus amorphe mais en font un corps; ceux qui la voient dans les indivisibles et les atomes la disent amorphe.

De l'idée.

Chapitre 45

1 L'idée est une substance incorporelle, qui subsiste par elle-même et en elle-même, modèle les matières informes et devient la cause de leur manifestation.

2 Pour Socrate et Platon, les Idées sont des manifestations séparées de la matière, dans les pensers et les représentations de Dieu, c'est-à-dire de l'intellect.

3 Aristote a laissé formes et idées, non pas cependant séparées de la matière, car il s'est refusé à la croire créée par Dieu.

4 Pour les stoïciens disciples de Zénon, les idées sont nos pensées.

De l'ordre des astres.

Chapitre 46

1 Xénocrate croit que les astres se meuvent à un seul niveau.

2 D'autre part, les stoïciens leur attribuent divers degrés en hauteur et en profondeur.

3 Pour Démocrite, les fixes sont apparus d'abord, ensuite les planètes et là-dessus le soleil, le porte-lumière, la lune.

4 Platon, après les planètes, met l'astre appelé lumineux, celui de Cronos; en second lieu le resplendissant, celui de Zeus; en troisième l'igné, celui d'Arès; en quatrième l'Astre du matin, celui d'Aphrodite; en cinquième le scintillant, celui d'Hermès; en sixième, le soleil; en septième, la lune.

5 Parmi les mathématiciens, certains suivent Platon; d'autres placent le soleil au centre de tout.

6 Pour Anaximandre, Métrodore de Chios et Cratès, le soleil a été placé au sommet de toutes choses; après lui vient la lune, et au-dessous d'eux les étoiles fixes et les planètes.

De la translation et du mouvement des astres.

Chapitre 47

1 Pour Anaxagore, Démocrite, Cléanthe, tous les astres se portent du levant au couchant.

2 Pour Aleméon et les mathématiciens, les planètes se portent, contrairement aux fixes, du couchant au levant.

3 Pour Anaximandre, elles sont entraînées par les cercles et les sphères qui portent leur marche à chacune.

Pour Anaximène, ce n'est pas sous la terre mais autour d'elle que tournent les astres.

4 Platon et les mathématiciens attribuent la même course au soleil, au porte-lumière, au scintillant.

D'où les astres reçoivent leur clarté.

Chapitre 48

- 1 Pour Métrodore, toutes les étoiles fixes sont éclairées par le soleil.
- 2 Pour Héraclite et les stoïciens, les astres sont nourris par l'exhalaison terrestre.
- 3 Pour Aristote, les êtres célestes n'ont pas besoin de nourriture; car ils ne sont pas corruptibles mais éternels.
- 4 Pour Platon, le monde tout entier et les astres grâce à lui se meuvent de conserve.

De ceux qu'on appelle Dioscures.

Chapitre 49

- 1 Pour Xénophane, ceux qui apparaissent au-dessus des embarcations comme des étoiles sont des nuages qui luisent selon tel mouvement.
- 2 Pour Métrodore, ce sont des clignotements des yeux qui voient avec crainte et frayeur.

De l'éclipse de soleil.

Chapitre 50

- 1 Thalès le premier a dit que le soleil s'éclipsait quand la lune, terreuse par nature, l'interceptait verticalement; et que cela, à savoir la lune placée sous le disque solaire, se voyait comme dans un miroir.
- 2 Pour Anaximandre, (l'éclipse de soleil a lieu) quand s'obstrue l'évent par où le feu respire.
- 3 Pour Héraclite, c'est quand tourne l'auge (du soleil), de façon qu'à nos yeux la partie concave se trouve en haut et la partie convexe en bas.
- 4 Pour Xénophane, il s'agit d'extinction; et c'est un autre soleil qui apparaît au levant. En outre, dans sa description, l'éclipse de soleil s'étend sur le mois entier, après quoi elle devient totale, au point que le jour ressemble à une nuit.
- 5 Pour quelques-uns, c'est une condensation de l'invisible, quand des nuages envahissent le disque solaire.
- 6 Aristarque met le soleil parmi les fixes; pour lui, la lune se meut autour du cycle solaire, et c'est au gré de ces inclinaisons que le disque s'obscurcit.
- 7 Pour Xénophane, il y a bien des soleils et bien des lunes selon les régions, les sections et les zones de la terre; à un certain moment, le disque solaire tombe dans une certaine section de la terre que nous n'habitons pas, et c'est ainsi, comme s'il plongeait dans le vide, qu'il produit le phénomène de l'éclipse. D'après le même auteur, le soleil avance indéfiniment, et s'il semble se mouvoir en cercle, c'est en raison de la distance.

De l'éclipse de lune.

Chapitre 51

- 1 Pour Anaximandre, (elle a lieu) quand l'évent de la roue s'obstrue, au moment où la partie ignée se tourne vers nous.
- 2 Pour Héraclite, quand tourne l'auge (de la lune).
- 3 Certains pythagoriciens lui donnent pour cause la réflexion et l'interposition de la terre ou de l'anti-terre; les modernes l'attribuent à la répartition de la lumière, quand la lune s'éclaire régulièrement peu à peu, jusqu'à la production totale de la pleine lune, et que de nouveau, symétriquement, la lune diminue jusqu'à la syzygie, où elle s'éteint totalement.
- 4 Platon, Aristote, les stoïciens et les mathématiciens sont d'accord qu'elle produit ses phases ténébreuses quand elle partage la route et l'illumination du soleil; ses éclipses, quand elle tombe dans l'ombre de la terre alors que celle-ci s'interpose entre les deux astres, ou plutôt quand la lune est offusquée.

De son aspect et pourquoi elle paraît terreuse.

Chapitre 52

1 Pour les pythagoriciens, la lune paraît terreuse parce qu'elle est peuplée comme notre terre, mais de vivants plus grands et de plantes plus belles; car les vivants qui l'habitent sont quinze fois plus grands, sans sécrétions corporelles; et leurs jours plus longs, dans la même proportion.

2 Anaxagore attribue l'inégalité de sa composition à ce qu'elle est à la fois glacée et terreuse; car l'obscur s'y mêle à l'obscur, ce qui fait dire de cet astre qu'il est faussement lumineux.

3 Pour les stoïciens, le mélange d'air qui entre dans sa substance fait que sa composition n'est pas pure.

De ses distances.

Chapitre 53

1 Pour Empédocle, la lune est deux fois plus loin du soleil que de la terre.

2 Pour les disciples des mathématiciens, elle l'est dix-huit fois plus.

3 Pour Ératosthène, la distance du soleil par rapport à la terre est de 80 400 myriades de stades; celle de la lune par rapport à la terre, de 78 myriades de stades.

Des années.

Chapitre 54

1 L'année de Cronos est une période de trente ans; celle de Zeus, de douze; celle d'Arès, de deux; l'année solaire compte douze mois; les années d'Hermès et d'Aphrodite ont la même durée, vu que leur course est identique; celle de la lune est de trente jours, car c'est là le mois parfait depuis la phase jusqu'à la syzygie.

2 Quant à la Grande Année, les uns la placent à l'octaétéride, d'autres au bout de dix-neuf ans, d'autres encore tous les cinquante-neuf ans. Pour Héraclite, elle comprend 18 000 années solaires; pour Diogène, 365 années, dont la longueur est celle de l'année d'Héraclite.»

3 Voilà, sur les phénomènes célestes des sphères supérieures, les désaccords qui opposent entre eux nos auteurs; mais vois encore ce qu'ils disent de la terre :

De la terre.

Chapitre 55

1 « Pour Thalès et ses disciples, il n'y a qu'une terre.

2 Pour le pythagoricien Hicétas, il y en a deux la nôtre et l'anti-terre.

3 Pour les stoïciens, la terre est une et limitée.

4 Pour Xénophane, elle est enracinée par sa partie inférieure à une profondeur indéfinie, et composée d'eau et de feu.

5 Pour Métrodore, la terre est substrat et moût de l'eau, comme le soleil l'est de l'air.

De la forme de la terre.

Chapitre 56

1 Pour Thalès et les stoïciens, la terre est sphérique.

2 Pour Anaximandre, elle ressemble à une colonne de pierre comme il y en a sur le sol.

3 Pour Anaximène, elle est trapézoïdale.

4 Pour Leucippe, tympanoïdale.

5 Pour Démocrite, elle a par sa largeur la forme d'un disque, mais est creuse au centre.

De la position de la terre.

Chapitre 57

1 Les disciples de Thalès mettent la terre au centre.

2 Xénophane la fait première, comme enracinée à une profondeur indéfinie.

3 Le pythagoricien Philolaüs met le feu au centre, car il est le foyer de l'univers; en second lieu, vient l'anti-terre; en troisième, la terre habitée, car elle est située et se meut à l'opposé de l'anti-terre; c'est pourquoi aussi ceux de notre terre ne voient pas ceux de l'autre.

4 Parménide a le premier délimité les lieux habités de la terre sous les deux zones des tropiques.

De l'inclinaison de la terre.

Chapitre 58

1 Les autres font la terre immobile.

2 Mais pour le pythagoricien Philolaüs elle se meut en cercle autour du feu dans un cercle incliné, comme le soleil et la lune.

3 Pour Héraclide du Pont et le pythagoricien Ecphante, la terre se meut non en changeant de lieu mais en tournant autour d'un axe comme une roue; elle accomplit cette révolution, du couchant au levant, autour de son centre propre.

4 Pour Démocrite, la terre est errante au début en raison de sa petitesse et de sa légèreté; mais avec le temps, condensée et appesantie, elle se fixe.»

Après ces déclarations de nos grands hommes sur la terre, écoute ce qu'ils disent aussi de la mer :

De la mer, comment elle a été constituée et comment elle est amère.

Chapitre 59

1 «Anaximandre fait de la mer un résidu de l'humidité primitive, dont la plus grande partie a été asséchée par le feu, tandis que le reste s'est transformé par suite de l'embrasement.

2 Pour Anaxagore, l'humidité stagnante des débuts a été consumée par la révolution solaire; la partie visqueuse s'est évaporée et le reste est devenu une saline amère.

3 Pour Empédocle, c'est la sueur de la terre brûlée par le soleil, du fait d'un excès de compression.

4 Pour Antiphon, c'est la sueur provoquée par la chaleur sous l'action de laquelle s'est séparé le résidu humide, devenu salé par coction, comme il arrive à toute sueur.

5 Pour Métrodore, filtrée à travers la terre, elle a participé à son épaisseur, comme ce qu'on nettoie à la cendre.

6 Pour les disciples de Platon, dans l'eau élémentaire ce qui se forme sous l'action de l'air par refroidissement devient doux salé, au contraire, ce qui s'évapore de la terre par embrasement et conflagration.»

7 Voilà pour la mer; comment ceux qui prétendaient disserter sur l'ensemble du monde, les phénomènes du ciel et de l'éther, l'intelligence de l'univers ne savaient même pas ce qui les touchait de près, tu peux l'apprendre par ce qu'ils ont déclaré à ce sujet, dans les termes que voici :

Des parties de l'âme.

Chapitre 60

1 «Pour Pythagore et Platon, d'après l'exposé antérieur l'âme a deux parties, l'une rationnelle, l'autre irrationnelle; mais selon l'exacte vérité, elle en a trois; car l'irrationnelle se subdivise en irascible et concupiscible.

2 Pour les stoïciens, elle se compose de huit parties : les cinq premières sont les sens de la vue, de l'odorat, de l'ouïe, du goût, du toucher; la sixième est la parole; la septième, l'organe de la génération; la huitième, le principe directeur, à partir duquel tous les autres s'activent par les organes appropriés, à l'instar des tentacules d'un poulpe.

3 Pour Démocrite et Épicure, l'âme a deux parties : la rationnelle, qui siège dans la poitrine; l'irrationnelle, qui est dispersée dans l'ensemble du corps.

4 Et pour Démocrite, tout participe naturellement à une âme déterminée; même les corps morts, car ils participent invisiblement à quelque principe chaud et sensible, alors que la majeure partie se dissipe.

Du principe directeur.

Chapitre 61

1 Pour Platon et Démocrite, il siège dans toute la tête.

2 Straton le met entre les sourcils.

3 Erasistrate, autour de la membrane du cerveau, qu'il appelle *épicranis* (pie-mère).

4 Hérophile, dans la cavité du cerveau, qui en est la base.

5 Parménide, dans toute la poitrine.

6 Epicure et tous les stoïciens, dans l'ensemble du coeur.

7 Diogène, dans la cavité artérielle du coeur, où réside le *pneumo*.

8 Empédocle, dans le système sanguin.

9 D'autres, dans le péricarde; d'autres, dans la cloison du diaphragme; pour certains modernes, il circule de la tête au diaphragme.

10 Pour Pythagore, le principe vital est attaché au coeur; le rationnel, l'intellectuel, l'est à la tête.»

11 En voilà assez sur ce sujet. Te paraissons-nous donc avoir manqué de jugement et de raisonnement en fuyant tous ces gens-là, avec la vanité et la divagation de leurs stériles efforts, pour ne partager aucune de ces curiosités – car nous n'en voyions pas même l'utilité, ni qu'il en sortît une contribution à l'utilité générale, afin de promouvoir l'acquisition du bien –, pour nous tenir au seul culte du créateur universel et, par une vie réglée et tout un comportement vertueux et saint, nous efforcer de vivre en plaisant au Dieu suprême ?

12 Mais même si une jalousie malveillante te fait hésiter à nous reconnaître la qualité de témoins sincères, tu te verras devancé, à nouveau, par le plus sage des Grecs, Socrate, qui par amour de la vérité nous apporte son suffrage; en tout cas, il stigmatisait la sottise de ces bayeurs aux nuées et les déclarait en tout semblables à des insensés, les convainquant expressément non seulement de viser à l'inaccessible mais encore de passer leur temps à des questions sans profit ni utilité pour la vie. C'est ce dont témoigne l'auteur déjà invoqué, Xénophon, le plus intime familier de Socrate, qui écrit en ces termes dans ses *Mémorables* :

Que Socrate lui-même, le plus sage des Grecs, convainquait de sottise les grandes prétentions des physiologues dont on a dit les théories, en les accusant de perdre leur temps sur des sujets inutiles à la vie et insaisissables.

Chapitre 62

1 «Personne n'a jamais vu Socrate faire ni entendu Socrate dire quoi que ce soit d'impie ou de sacrilège. Il ne parlait pas en effet, comme font la plupart, de la nature de l'univers ou du reste, en examinant ce qu'il en est de ce que les sophistes appellent le monde ou par quelle nécessité se produit chacun des phénomènes célestes; et même il montrait la sottise de ceux que préoccupaient ces questions.

2 Il se demandait à leur propos, tout d'abord, si jamais ils croyaient savoir assez les choses humaines pour aller se préoccuper de ces problèmes; ou bien s'ils avaient abandonné les choses humaines pour l'étude des choses divines, avec l'idée de faire leur devoir.

3 Et il s'étonnait qu'il ne leur sautât pas aux yeux qu'il est impossible aux hommes de trouver les réponses, alors que ceux qui se piquent le plus de disserter sur ces sujets n'aboutissent pas entre eux aux mêmes opinions mais sont dans les sentiments que des fous ont les uns à l'égard des autres.

4 Chez les fous, les uns ne redoutent point ce qui est redoutable, les autres craignent ce qui n'est pas à craindre; pour certains, il semble qu'il n'y ait aucune honte à faire ou à dire n'importe quoi devant tout le monde; pour d'autres, il semble qu'il ne faille pas même se produire en public. Il y en a qui ne respectent ni temples, ni autels, ni rien de divin; d'autres vénèrent les pierres, les premiers bois venus, les animaux. De même, parmi ceux qui méditent sur la nature de l'univers, les uns estiment que l'être est seul et unique, les autres qu'il est en nombre

illimité; pour les uns, tout est toujours en mouvement; pour les autres, rien ne saurait jamais se mouvoir; pour les uns, toutes choses naissent et meurent; pour d'autres, rien ne saurait jamais naître ni mourir.

5 Là-dessus il ajoutait ces considérations : en est-il comme pour ceux qui apprennent les choses humaines, et qui croient pouvoir faire ce qu'ils ont appris pour eux-mêmes et pour qui ils voudraient parmi les autres ? De même, ceux qui scrutent le divin pensent-ils pouvoir, quand ils connaîtront les causes nécessaires de toutes choses, produire à leur gré les vents, les pluies, les saisons et tout ce qu'il leur faudra en ce genre ? Ou bien n'ont-ils pas cet espoir et leur suffit-il de connaître quand tout cela se produit ?

6 C'était donc là ce qu'il disait de recherches pareilles; pour lui, il ne cessait de discourir sur les choses humaines, en se demandant ce qui est pieux ou impie, beau ou laid, juste ou injuste; ce qu'est la mesure, ce qu'est la folie.»

7 Voilà donc pour Socrate. Après lui, Aristippe de Cyrène, puis plus tard Ariston de Chios entreprirent de dire que la philosophie devait se réduire à la morale; c'était là, en effet, du possible et de l'utile, alors que, tout au contraire, les problèmes de la nature échappaient à nos prises et, même si on les comprenait, n'étaient d'aucune utilité.

8 Car nous n'en serons pas plus avancés, même si, soulevés dans les airs plus haut que Persée *au-dessus des flots de la mer, au-dessus de la Pléiade*, de nos propres yeux nous contemplions la totalité du monde et la nature des choses, quelle qu'elle puisse être;

9 ce n'est pas pour cela, en effet, que nous serons plus sages ou plus justes ou plus courageux ou plus tempérants, ni d'ailleurs forts ou beaux ou riches, ce sans quoi il ne peut être de bonheur.

10 Ainsi Socrate a eu bien raison de dire que, parmi les choses, certaines étaient au-dessus de nous, tandis que d'autres ne nous concernaient pas; car celles de la nature étaient au-dessus de nous, mais celles qui suivaient la mort ne nous touchaient pas, et seules nous touchaient les choses humaines.

11 Voilà pourquoi il avait dit adieu à la physiologie d'Anaxagore et d' Archélaüs, pour chercher *ce qui se produit de bon et de mauvais à la maison*.

12 En outre, selon lui, les raisonnements sur la nature n'étaient pas seulement difficiles ou impossibles, ils étaient encore impies, contraires aux lois, sans influence sur les moeurs humaines et l'ordre de notre vie; car pour les uns il n'y avait absolument pas de dieux; pour les autres, Dieu était l'illimité ou l'être ou l'un, tout plutôt que les dieux traditionnels.

13 Et quelle discordance ! Les uns prouvaient que le tout était illimité, d'autres qu'il était limité; pour les uns tout se mouvait, pour les autres rien absolument.

14 A défaut d'autres témoignages, le meilleur de tous, sur ce sujet même, me paraît apporté dans ses *Silles* par Timon de Phlonte :

*Qui, par une triste querelle, les a entraînés à se battre ?
La foule pressée d'Écho : irritée de leur silence,
elle a suscité parmi ces hommes la maladie du bavardage,
et ils périssaient nombreux.*

15 Tu vois comme nos héros se rallient déjà entre eux ? Leur jalousie mutuelle, leurs combats, leurs dissensions, voici encore comme les décrit, une fois de plus, l'auteur invoqué :

*Elle s'empresse, la querelle, fléau des mortels, avec son verbe creux,
du conflit homicide soeur et servante :
aveugle, elle tourne de tous côtés, puis à l'inverse,
fortifie la tête des hommes et leur inspire l'espoir.*

16 Mais voilà qu'ont été démontrées leurs divisions et leurs luttes intestines; la physiologie et la philosophie, qui ne nous concernent en rien et sont d'ailleurs superflues et inconnues à l'humanité, ainsi que l'éducation et l'instruction athées et mensongères, avec toutes les autres caractéristiques dont se targuent, maintenant encore, les enfants de philosophes, ont été réfutées non par nos arguments mais par les leurs propres; nous avons, de plus, mis en évidence la raison que nous avons de nous détourner de ces idées pour leur préférer les oracles des Hébreux. Mettons donc ce terme à notre esquisse de la *Préparation Evangélique*;

17 quant au sujet plus parfait de la *Démonstration Evangélique*, nous l'examinerons désormais en donnant à notre enseignement un autre point de départ, celui que demande ta question.

18 Or, ce qu'elle demande, c'est une réponse aux critiques des fidèles de la circoncision : pourquoi donc, nous qui étions jadis étrangers de nation et de race, abusons-nous de leurs livres,

qui, pourraient-ils dire, ne nous concernent en rien ? Ou, si nous accueillons leurs oracles, pourquoi ne conformons-nous pas notre vie à la loi en vigueur chez eux ?