

Pline et les philosophes

Le portrait que Pline le Jeune a tracé de son oncle, dans une lettre trop célèbre, est loin d'avoir servi la réputation du Naturaliste. Il le fait apparaître comme un érudit un peu ridicule, une sorte d'archiviste plus maniaque qu'intelligent, se hâtant à travers les livres pour recueillir, sans discernement, le plus grand nombre possible de faits, sans se préoccuper de bien les comprendre car il ne se donne pas le temps de le faire.

Ce n'était probablement pas là tout ce que le neveu pensait de l'oncle, mais c'est souvent tout ce qu'en a retenu la postérité. L'*HN* ne serait, dit-on souvent, qu'un amas de fiches juxtaposées sans ordre ni méthode et, surtout, sans critique, et l'on se refuse à y découvrir la moindre pensée directrice. A plus forte raison ne veut-on pas qu'il soit question d'une «philosophie de Pline». M. De Saint-Denis, par exemple, dans son Introduction au livre 9¹, après avoir énuméré chez son auteur ce qu'il qualifie de timides tentatives de pensée personnelle, conclut: «cela ne demandait ni philosophie profonde ni semblant de métaphysique», et l'on pourrait multiplier de telles affirmations, recueillies ici ou là, à propos des autres livres.

Pourtant, Pline ne pouvait échapper à l'omniprésence de la philosophie dans la Rome de son temps, et l'on rencontre assez souvent dans son oeuvre des allusions, plus ou moins rapides, aux débats poursuivis autour de lui. Par exemple ceux qui portent sur la nature de Dieu². De plus, chaque fois qu'il s'agit de trouver une cause à tel ou tel phénomène, il se réfère à une explication de la *philosophia naturalis*, acceptant l'existence des quatre éléments.

1 Edition p. 19. V. aussi F. Taeger, *Charisma* (Stuttgart 1960) II, p. 489.

2 2, 27: *uulgata propter adsiduam quaestionem de deo.*

Une notion qui se rencontre déjà chez Thalès³, et qui appartient au langage commun de tous les «physiciens».

Ailleurs ce que Pline dit de la *natura* reprend des formules d'Empédocle. De même que celui-ci, dans son poème *Sur la Nature*, identifiait la *Physis* à l'être même⁴, de même Pline dit que la Nature est identique à l'Univers et que celui-ci est son oeuvre⁵. Il est inutile de rappeler que cette idée est fréquente chez les philosophes présocratiques; elle se trouve chez Démocrite, par exemple, et bien d'autres encore⁶. Certes, nous ne voulons pas soutenir que Pline leur ait emprunté la notion. A Rome même Lucrèce lui eût été un garant suffisant.

Mais ce qui nous importe ici, c'est de constater que Pline utilise un langage depuis longtemps traditionnel parmi les *physici*, les philosophes qui, depuis des siècles, avaient médité sur l'être des choses. Et l'on en vient à se demander si Pline, au lieu de se rattacher à la physique de l'une ou l'autre des doctrines, constituées en système, qui se partagent alors les esprits, n'a pas essayé de se donner une réflexion en partie originale, attachant plus de valeur aux faits particuliers qu'aux théories générales, mais ne pouvant, non plus, faire totalement abstraction de la tradition à laquelle se rattachaient aussi bien le stoïcisme que l'aristotélisme ou l'épicurisme.

Souvent, à son propos, les commentateurs parlent de stoïcisme⁷, et, effectivement, on découvre de nombreuses analogies entre la conception que Pline se fait du monde et celle du Portique. Pourtant, la coïncidence est loin d'être totale. Il est certain que Pline, comme les stoïciens, admet que les premiers êtres créés sont venus du ciel. Mais avec une différence: pour Pline, ces semences, qui semblent consister en «formes», en modèles assez semblables aux Idées, aux prototypes platoniciens, rencontrent, un peu au hasard, les éléments de matière qui leur permettent de s'incarner en des êtres réels; et cela se passe, surtout, lorsqu'elles

3 Diels, *Vors.* 1, p. 80. Pline *NH* 2, 10 et suiv.

4 Diels, *ibid.*, 1, p. 312, fr. 8.

5 *NH* 2, 2.

6 Identité des atomes et de la *physis* Aristote et Simplicius, Diels, *ibid.*, 2, p. 99.

7 Par ex. Beaujeu, éd. du livre 2, p. XIX et Comment., *passim*.

tombent dans la mer, donnant naissance, alors, à des monstres⁸. Ces semences de vie nous les trouvons déjà chez Anaxagore⁹, avant le stoïcisme. Un caractère important sépare les semences dont parle Pline des semences ignées des stoïciens: tandis que, pour ceux-ci, les êtres qui naissent de ces «raisons spermatiques» assurent la stabilité de la création¹⁰, chez Pline, leur fécondité semble libre de toute règle. Et nous sommes alors plus proches de la physique épicurienne et de sa contingence que du stoïcisme.

On notera aussi que, pour les stoïciens, ainsi que le dit explicitement Sénèque, les animaux naissent du feu¹¹, alors que nous ne trouvons rien de tel chez Pline. Pline insiste, au contraire, sur le rôle du souffle vital, qui provient du ciel, de l'air supérieur¹², attiré par la respiration des êtres vivants. Tout l'ensemble est conçu à la manière d'une grande machine pneumatique, une pompe, si l'on veut, qui provoque une circulation des éléments, et entretient la vie. La physique stoïcienne au contraire considère le vent comme un phénomène purement atmosphérique, et non pas un échange cosmique¹³.

Un fait est remarquable: Pline identifie *aer* et *aether*, ce qui se trouve déjà chez Empédocle¹⁴, et le combat, qui, chez Pline, oppose les éléments célestes et les éléments terrestres, ce combat d'où résulte l'équilibre du monde¹⁵ est bien proche de la Discorde (*Neikos*) d'Empédocle. Mais, à côté d'Empédocle, d'autres «physiciens» avaient considéré l'air comme la cause ou l'une des causes de la création, et, en premier lieu, Diogène d'Apollonie, qui vécut une génération environ après Empédocle, et qui est cité avec estime par Aristote. Les doctrines de Diogène d'Apollonie ne tombèrent pas dans l'oubli, on les retrouve mentionnées et critiquées chez Galien. Il est fort vraisemblable

8 2,7.

9 Diels, *ibid.*, Anax. A 113.

10 Von Arnim, *SVF* 2, n. 1027 (Aetius, *Plac.* 1, 7, 33).

11 *NQ* 5, 6, 1; cf. *SVF* 1, n. 120.

12 2, 103; cf. 11, 277.

13 Senèque, *NQ* 5, *De uentis*.

14 Diels, *cit.*, 1, p. 288, 2 et suiv.

15 *NH* 2, 104: *sic ultro citro commeante Natura ut tormento aliquo mundi celeritate discordia accenditur; nec stare pugnae licet...*

que Pline les connaissait, et qu'il s'en souvient dans sa théorie du rôle joué par le vent dans l'univers.

Les quelques indices que nous rassemblons ici laissent à penser que Pline mène une réflexion personnelle, en reprenant des doctrines anciennes, qu'il intègre dans une synthèse originale. Zénon, Epicure, et d'autres encore, n'avaient pas procédé autrement. Ce n'est pas que Pline se pose en fondateur d'école, mais il veut demeurer un penseur indépendant, reprenant pour son propre compte les idées exposées autrefois — avant les philosophes hellénistiques — ne faisant en somme que reprendre la méthode qui avait intégré au stoïcisme et à l'épicurisme, respectivement, la physique d'Héraclite et celle de Démocrite, avec des variantes.

Pline adopte, pour sa propre physique, la conception moniste traditionnelle: il déclare ne pas comprendre ce que pourrait être une âme purement spirituelle¹⁶ et, à cet égard, il se rencontre avec Sénèque, pour qui toute cause agissante doit être matérielle mais aussi, et plus directement, avec l'épicurisme et Lucrèce, usant des mêmes arguments que celui-ci lorsqu'il écrit: «pour nous tous, même situation après notre mort qu'avant notre naissance...»¹⁷. Tandis que les stoïciens accordaient au «feu», substance de l'âme, le faculté de survivre pendant une durée assez longue, cette idée est absolument rejetée par Pline, qui accepte sur ce point l'argumentation d'Epicure. Certes, les stoïciens n'admettaient pas, d'une manière inconditionnelle, la survie de l'âme, mais ils en acceptaient la possibilité, et c'est cette possibilité que Pline refuse. Les stoïciens pensaient que la substance de l'âme était ignée. Pline, lui, se demande quelle pourrait être cette «matière» de l'âme, qui conserverait obstinément sa forme; question toute artificielle; dans sa pensée, une telle matière ne pouvait exister¹⁸, et il semble bien que, pour lui, l'âme n'est pas autre chose qu'un souffle, ce *vitalis spiritus* qui anime le monde. Ce qui nous éloigne fort du stoïcisme et nous rapproche de Diogène d'Apollonie, une fois encore.

¹⁶ 7, 189: *Quoà autem corpus animae per se? Quae materia...?*

¹⁷ 7, 188.

¹⁸ Ibid. 189.

Pline établit une distinction très nette entre l'air (ou éther), comme principe vital (*anima*) et l'esprit, ou intelligence (*animus, ac planius mentem*¹⁹), qui est le soleil. Celui-ci, placé au centre du monde, règle le cours des choses, distribue ombre et lumière, et veille aux besoins de la «*natura*»²⁰ en assurant le déroulement des saisons. Il agit par sa lumière, qui, non seulement, illumine les cieux mais chasse les «brouillards de l'âme» humaine. Cet éloge du soleil rappelle de fort près la doctrine de Cléanthe, peut-être même en reprend-elle les mots, si nous en croyons un passage d'Eusèbe, résumant celle-ci²¹. Cléanthe se trouvait sur ce point en accord avec Xénophane de Colophon²², affirmant que le soleil «servait à l'administration du monde».

Il ne semble pas que Xénophane ait fait du soleil une divinité, mais il est remarquable que les caractères qu'il prête à son Dieu unique soient les mêmes que ceux que Pline attribue au soleil: le Dieu de Xénophane voit tout et entend tout²³, et il gouverne toute chose par la seule puissance de son esprit²⁴. Mais la divinité du soleil était admise, très généralement, par ceux que l'on appelle les Pythagoriciens²⁵. Cléanthe et les stoïciens, en affirmant la divinité du soleil, en faisant l'âme du monde, procèdent à une synthèse dont les éléments nous sont encore saisissables —comme ils l'étaient à Pline lui-même: d'une part, une doctrine qui considère la divinité comme un Esprit, une Raison; et, d'autre part, la projection de cette notion dans la réalité cosmologique.

Immédiatement après avoir affirmé que le soleil est «l'intelligence du monde», Pline, par une apparente contradiction, déclare que le fait de s'interroger sur l'image, la ressemblance de Dieu est une preuve de notre faiblesse²⁶. Le Soleil, sous sa forme visible, n'est donc qu'une mani-

19 2, 13.

20 Ibid.: *hic uices temporum annumque semper renascentem ex usu naturam temperat.*

21 Eusèbe, *Praep. evan.* 15, 157 (SVF 1, n. 499).

22 Diels, cit., 1, p. 125, fr. 42.

23 Fr. B 24 (Diels).

24 Fr. B 25 (Diels).

25 Diog. L. 8, 4 (Diels 1, p. 449).

26 2, 14.

festation de Dieu, un *numen*, c'est-à-dire une force surhumaine à la fois physique et spirituelle. Le dieu lui-même, unique, est inconnaissable; il est pure providence: «être dieu, c'est servir les hommes»²⁷. Ce qui rappelle la formule des stoïciens, selon laquelle l'un des devoirs fondamentaux des êtres humains est de servir leurs semblables. Mais, ici encore, on aurait tort de conclure à une origine stoïcienne de la formule. Elle anime tout l'évhémérisme, et on la retrouve chez Lucrèce. Pline, dans le même paragraphe, l'applique à tous les humains qui ont été divinisés, au cours des siècles, pour avoir bien mérité des hommes —les Empereurs romains et Vespasien lui-même en étant d'illustres exemples.

La notion de divin est, en quelque sorte, généralisée; elle admet une infinité de manifestations, sans jamais être totalement absorbée par l'une d'elles. Dieu est la puissance bénéfique de l'Univers et la vraie piété consiste à le découvrir dans ses oeuvres.

Ici encore on pourrait penser à la doctrine du Portique, et alléguer bien des textes sur la providence et les «bienfaits» de Dieu. Mais, dans le même passage où il tente de mettre en lumière la véritable nature de Dieu, Pline prend soin de se désolidariser des stoïciens, en précisant que beaucoup de gens, savants et ignorants, acceptent l'idée que dieu a ordonné une fois et, par la suite, demeure oisif²⁸. On ne peut pas ne pas penser à la célèbre formule de Sénèque, dans le *De providentia: semper parat, semel iussit*²⁹.

Mais la différence est profonde: sans doute, ajoute Pline, Dieu est lié par les impossibilités logiques, très générales, de la nature. Il ne peut faire que ce qui a été n'ait pas été, ni ressusciter les morts, il ne peut qu'oublier le passé, non le détruire; il est lié aussi par les lois des nombres; enfin, il ne peut mourir. Ce qui l'enchaîne, c'est son être même. Mais cette nécessité, qu'il porte en lui, avec laquelle il s'identifie, ne détermine pas le détail des événements et des actions. Au livre 7, Pline reprendra le **vieil bon**

27 2, 18.

28 2, 23: *semelque in omnes futuros unquam deo decretum, in reliquum uero otium datum.*

29 *De prou.* 5, 8.

argument, qui souligne la diversité des destins qui peuvent attendre des personnes nées pourtant «sous le même signe»³⁰. Ce qui prouve bien que le contingent a sa place dans le cours des choses.

Mais cela entraîne, dans la pensée de Pline, une conséquence importante, qui dépasse le problème de la liberté humaine: savoir que, à l'intérieur même de la *natura*, de la création, tout n'est pas déterminé, que l'irrationnel, le merveilleux, trouvent leur place. Le spectacle du monde, que nous découvrons dans l'*Histoire Naturelle*, illustre admirablement cette conception. Tout, dans l'univers, est l'oeuvre de Dieu et les faits les plus étranges ont pour fin celle que dieu a assignée à la création, le bien de l'homme³¹. Affirmation très générale des Grecs, on le sait, depuis des siècles! Pourtant, poursuit Pline, ce roi de la Nature naît plus faible que le plus démuné des animaux. Pascal était sans doute lecteur de l'*Histoire Naturelle* — Mais, ici encore, il convient de ne pas examiner chaque détail de la nature, mais de la considérer dans son ensemble³². Ce que l'on appelle trop souvent la «crédulité» de Pline n'est que son humilité devant la nature.

On voit assez bien comment Pline en est venu à se donner cette philosophie de l'univers, et les raisons pour lesquelles il l'a construite. Philosophie originale, conforme à la méthode eclectique, qui triomphe depuis longtemps³³, et qui pose les problèmes dans leurs termes les plus anciens, antérieurs à Aristote et à Socrate. L'utilisation par Pline des traités aristotéliens comme sources et recueil de faits n'implique nullement qu'il adopte la cosmologie ou la métaphysique de cette école. Dans son désir de tout repenser, il reprend, par exemple, la démarche éléatique.

Il écrit en effet: «l'univers (*mundum*) et tout ce que l'on s'est plu à désigner d'un autre nom, celui de ciel, sous la voûte duquel existent toutes choses, il convient de le considérer comme une essence divine, éternelle, immense,

30 7, 165.

31 7, 1: *principium iure tribuetur homini, cuius causa uidetur cuncta talia genuisse natura...*

32 7, 7: *Naturae uero rerum uis atque maiestas in omnibus momentis fide caret, si quis modo partes eius ac non totam complectamur animo.*

33 V., par ex. P. Grimal, 'Nature et limites de l'éclectisme philosophique chez Sénèque', *LEC* 37 (1970) pp. 3-17.

jamais engendrée, et ne devant jamais périr»³⁴. De la même façon, Parménide: «ce qui est n'est jamais venu au monde, il ne connaîtra pas la destruction, il est un seul tout, immobile et sans fin»³⁵. A partir de ces prémisses, atteintes par la seule force du raisonnement, le Logos, et non par l'observation extérieure, Parménide montre que cet «Existant» (τὸ ἔόν) a la forme d'une sphère, qu'il est défini, cohérent, équilibré, toutes propriétés qui appartiennent à la sphère. Et Pline: «sa forme (de l'univers) a l'aspect d'une sphère parfaite...» ajoutant des arguments de plusieurs sortes, dont certains sont identiques à ceux qu'allègue Parménide, le fait que toute les parties d'une sphère convergent en son centre, qu'elle est son propre support, qu'aucune de ses parties ne doit être soutenue par un support extérieur (comme doit l'être une voûte, qui repose sur des piliers ou un mur), qu'il n'y en a aucune qui puisse être considérée comme un commencement ou une fin.

Les autres arguments sont tirés de l'expérience: la vue nous apprend, en effet, que le ciel se présente comme une voûte, et que chaque observateur a l'impression de se trouver au centre. Argument d'expérience, sans véritable valeur probante, mais qui vient simplement se surajouter à la démonstration logique, la seule à laquelle recourait Parménide, et celle aussi qui fonde la conception de Pline, qui procède du rationnel au sensible, et soumet celui-ci au premier. Il y a là une attitude d'esprit conforme à l'éléatisme, en contraste complet avec le platonisme du *Timée*, qui considère l'univers dans son corps matériel et non dans son concept.

Nous avons déjà rencontré une convergence entre Pline et la doctrine éléatique, à propos d'une formule de Xénophane³⁶. C'est au même Xénophane (inspirateur inconscient de Parménide) que nous ramène le raisonnement de Pline, identifiant cet l'univers, parfait, clos sur lui-même, à Dieu. Du moins si l'on en croit un témoignage d'Aris-

34 2, 1: *mundum et hoc quodcumque nomine alio caelum appellare libuit, cuius circumflexu degunt cuncta, numen esse credi par est, aeternum, immensum, neque genitum neque interiturum unquam.*

35 Fr. B 8, v. 12 suiv. (Diels).

36 Ci-dessus, p. 243.

tote³⁷: «Xénophane... jetant ses regards sur l'ensemble du ciel, affirme que l'Être est dieu». Ce qui est exactement ce que dit Pline. Le raisonnement de Xénophane et celui de Pline constituent un véritable argument ontologique: ce qui est, par définition, contient toute forme d'être, le non-être, de même, est non seulement inconnaissable mais inexistant. Or, le divin, manifeste dans la création, ne peut manquer d'appartenir à l'Être. Il faut donc que l'Univers soit divin. La réalité de Dieu résulte, logiquement, de l'Existant.

Telles sont les sources de ce que l'on pourrait appeler le panthéisme de Pline. Sources logiques, dialectiques, qui remontent bien plus haut que l'enseignement des stoïciens ou des épicuriens, ou de l'aristotélisme, mais proviennent des origines mêmes de la pensée grecque. Lucrèce, de même, induisait, comme Démocrite, la notion d'atomes, à partir d'une réflexion sur la dialectique de l'Être³⁸. Pline ne saurait donc être considéré comme un pur observateur du monde réel, matériel, un «savant» à la mode de Théophraste. Il part d'une véritable métaphysique, qui fonde sa démarche.

Puisque la *Natura*, c'est-à-dire Dieu, oeuvre pour le bien de l'homme, la Terre, qui est le lieu de celui-ci, comme le ciel est le lieu par excellence de l'action divine, cette terre sera, elle aussi, divine. D'où l'éloge de la Terre, qui occupe plusieurs paragraphes du livre 2³⁹. Et là, une fois encore, nous sommes renvoyés à Xénophane, et aux fragments qui subsistent de son *Peri physeos*: «de la terre viennent toutes choses et dans la terre tout finira par aboutir»⁴⁰. Mais cette conception, que Pline l'ait directement empruntée à Xénophane, ou qu'elle lui soit parvenue par quelque intermédiaire, se trouvait rencontrer l'une des croyances les plus solidement enracinées dans la conscience religieuse romaine: la religion de *Terra Mater*.

Pline accueille avec une joie et un enthousiasme visibles cette conséquence de la dialectique de l'Être. Il y voit

37 *Métaph.* A 5, 986b, 18 et suiv. (Diels, 1, p. 121).

38 P. Grimal, 'Lucrèce logicien ou physicien?', *Vita Latina* 73 (1979) pp. 2-12.

39 2, 154 et suiv.

40 Diels B, 27.

comme une justification, à la fois de son propre raisonnement sur le monde et des intuitions romaines, et c'est en Romain qu'il énumère les bienfaits de la Terre, en particulier son rôle dans la sépulture. Il fait allusion à la croyance, très générale à Rome, qui voulait que les cendres du mort conservent, au sein de la terre, une sorte de vie larvée et une sensibilité qui perpétuait sinon la personne, du moins l'existence du mort⁴¹. Il n'y pas là contradiction, avec les passages où Pline refuse l'immortalité à l'âme humaine: des germes de vie, recueillis et maintenus par l'élément qui est par excellence celui des hommes, sont localisés dans une matière, un peu à la manière des graines d'arbre ou de plante. Leur survie est d'ordre physique et non immatérielle et spirituelle, comme le serait celle de l'âme. Ainsi, les Manes du folk-lore romain ressemblent assez aux semences de vie d'Anaxagore!

L'éloge de la Terre conduit Pline à s'interroger sur le problème du mal: s'il est vrai que la *Natura* a pour fin le bien de la création, et celui de l'homme en particulier, si, d'autre part, la Terre est le domaine du genre humain, pourquoi existe-t-il des poisons (et l'on peut ajouter: des animaux dangereux)?

La réponse de Pline est ambiguë: pour les animaux, dit-il, la terre est contrainte de recevoir les germes que lui apporte le *vitalis spiritus*⁴², et la faute en retombe sur «les défauts des êtres qui les engendrent» (*in malis generantium noxa est*), formule bien obscure, qui renvoie la responsabilité à des forces étrangères à la terre, probablement à ces archétypes célestes d'où émanent les semences des monstres⁴³. Mais ce qui émane de la terre elle-même est favorable à l'homme; tout dépend de l'usage qu'en fait celui-ci. Il est bon que la terre ait fourni aux humains le moyen de réaliser ce qui est un présent que leur a fait les dieux, la possibilité de mettre fin à leurs maux par la mort.

Enfin, la «philosophie» de Pline, ou plutôt l'utilisation qu'il fait des différentes doctrines des *physici* pré-socrati-

41 P. Grimal, 'Properce et l'Au-delà', *Mél. R. Schilling* (Paris 1983) pp. 127-35.

42 2, 155.

43 *Supra*, p. 246.

ques lui permet d'expliquer un phénomène qui joue un grand rôle, apparemment, dans la nature, ce qu'il appelle la «*sympathia*» et l'«*antipathia*» que l'on constate entre les substances⁴⁴. Nous avons vu qu'il se référait, à propos de l'ordre cosmique, au *Neikos* d'Empédocle. On peut penser qu'il transpose dans l'ordre de la nature réalisée ce principe que lui avait enseigné la raison, à la suite du philosophe d'Agrigente.

Il semble donc que Pline, loin d'être un compilateur sans critique et peu soucieux de se contredire, s'est donné une doctrine puisée argument par argument, dans l'ensemble de la tradition philosophique la plus ancienne, et ne s'est pas contenté de l'utilisation qu'en avait faite les écoles «classiques», ni des solutions toutes faites que pouvaient lui fournir les écoles contemporaines. Et cette doctrine ne reposait pas sur l'observation des phénomènes, mais sur une dialectique et les évidences de la raison. C'est ce que Pline appelle regarder l'univers «dans sa totalité, en esprit», et non point par point⁴⁵. Contrairement à la science moderne (dans la mesure où elle reste encore expérimentale, et où, comme nous le voyons, l'expérience n'est pas simple vérification), la pensée de Pline déduisait les phénomènes, et ne partait pas d'eux pour atteindre des lois.

Cette démarche, contraire à l'esprit scientifique du siècle dernier, explique sans doute le dédain dont témoignent, trop souvent, les commentateurs à l'égard de Pline. Certes, celui-ci a été crédule. Mais c'est là le propre de l'esprit humain. Du moins cette crédulité lui a-t-elle servi à regarder le monde sans préjugé, à accueillir ce que ce monde lui offrait, ou semblait lui offrir. Elle lui a permis de sauvegarder, de la vieille pensée romaine, particulièrement dans le domaine religieux, ce qui semblait le plus propre à maintenir ce que Rome avait de plus précieux.

PIERRE GRIMAL
Univ. Paris-Sorbonne

44 *NH* 24, 1; 28, 147; 3, 25; 34, 150, etc. V. Thomas Köves-Zulauf, 'Plinius d. Ält. und die römische Religion', in *ANRW* 2, 16, 1, pp. 187-288.

45 Ci-dessus, p. 245, n. 32.