

## L'idée de Dieu chez Pline (*HN* 2, 1-5, 1-27)

Au seuil du monument littéraire et scientifique que constitue la *HN* de Pline, on trouve un développement sur le monde, les éléments et Dieu, qui occupe l'étendue des cinq premiers chapitres. Ensuite viennent des considérations d'ordre cosmographique. C'est à saisir le sens et la portée de ces premiers chapitres que nous allons nous attacher ici.

Rappelons brièvement les points saillants du propos de Pline, qui se divise en deux fragments hétérogènes: les quatre premiers chapitres relatifs au monde tenu pour divin et aux éléments, et le cinquième chapitre présenté par Pline lui-même comme une digression théologique suscitée par des questions romaines et d'actualité.

1. *An finitus sit mundus et an unus*. Le monde est un dieu éternel, une totalité (1-2). Il faut refuser l'hypothèse de la pluralité des mondes (3). Ce serait folie que de vouloir sortir du monde (4).

2. *De forma ejus*. Le monde est sphérique, ce qui facilite sa rotation (5).

3. *De motu ejus. Cur mundus dicatur*. La révolution du monde produit-elle une harmonie? Nous, qui appartenons à ce monde, nous ne pouvons l'entendre (6). Le ciel s'orne de figures qui engendrent des animaux monstrueux (7). Le *caelum* est *caelatum*, c'est à dire ciselé, selon l'étymologie de Varron (8), ce que confirment les figures du zodiaque (9).

4. *De elementis*. Il y a quatre éléments (10). L'air est celui qui joue le plus grand rôle, parce qu'il maintient les réalités aqueuses et terrestres (11), et parce que, sous le

nom de *spiritus*, il assure l'équilibre des corps célestes (12). Le souffle est l'âme du monde et la première divinité (13).

5. *De deo*. Dieu ne peut pas être réduit à des images anthropomorphiques (14), bien que les mortels en aient multiplié les noms et les apparences (15). Des exemples romains en fournissent la preuve (16). Il faut rejeter les fables (17). La tâche d'un dieu est de venir en aide aux mortels, ainsi que le fait Vespasien (18). Les dieux sont en réalité des hommes bienfaiteurs de l'humanité (19). Existe-t-il une Providence? Le comportement des hommes à l'endroit de la religion ne nous permet pas d'en juger (20-21). Que vaut la croyance en la Fortune? (22). On accorde de plus en plus d'importance aux conceptions fatalistes, productrices de superstitions (23-24). D'où un climat de scepticisme qui se substitue à la reconnaissance des bontés de la nature (25). La croyance en la Providence est pourtant utile à la société (26). Mais Dieu n'est pas tout-puissant (27).

Tout ce chapitre 5 est présenté comme une digression<sup>1</sup> rendue nécessaire par l'intérêt que les contemporains de Pline portent aux discussions théologiques, cependant qu'au chapitre 6 Pline renoue avec le cours de son exposé cosmographique. Cette dernière notation est extrêmement précieuse, en ce qu'elle révèle le mode d'exposition et la méthode d'écriture propres à Pline. Alors que le chapitre 5 est une digression à propos de questions d'actualité liées à l'état contemporain des discussions philosophiques et théologiques, les quatre chapitres précédents, ainsi que ceux qui vont suivre immédiatement, appartiennent à un plan arrêté, qui correspond soit à un modèle que Pline s'est donné au commencement et qui pourrait être un projet original, soit à un modèle que Pline a décidé d'imiter. Ne perdons pas de vue cette remarque. La question principale en effet que nous allons affronter, est celle d'apprécier la nature et la valeur de ce modèle.

Or c'est ici, avant d'aborder encore le détail du texte, que s'impose une seconde remarque. En effet, lorsque l'on s'efforce de définir le sens et la cohérence d'un texte, on

<sup>1</sup> *In haec divertisse non fuerit alienum, vulgata propter adsiduam quaestionem de deo. Hinc redeamus ad reliqua naturae.*

peut rencontrer deux types de cohérence. La première, qui est la plus attendue en matière de développement philosophique, est une cohérence interne et logique tenant à l'enchaînement des arguments. Or, s'il est aisé, à l'intérieur d'un développement, d'enchaîner, par exemple au chapitre 2, le thème de la sphéricité du monde avec celui de sa rotation, il est impossible, sans recourir à un apport extérieur, de justifier la transition entre par exemple la sphéricité du monde et la rotation harmonieuse des sphères (chapitres 2 et 3) et la prise en compte de la théorie des quatre éléments (chapitre 5). Il faut donc que l'unité du discours soit le produit d'une logique externe ou d'une articulation propre à un modèle extérieur au discours de Pline lui-même. Comment ne pas en appeler à un deuxième facteur de cohérence qui tiendrait à un modèle extérieur, imité par Pline, et d'autant plus contraignant qu'il constituerait la loi du genre littéraire dans lequel s'inscrit le développement de Pline?

Il est incontestable que, quelle que soit l'ampleur du projet, la *HN* doit prendre place dans un genre littéraire (ce qui n'exclut nullement son caractère philosophique et scientifique) défini par la catégorie des écrits *Peri physeôs*. Si l'on en croit les doxographies, tous les philosophes, comme ceux cités par Aristote dans le premier livre de la *Méta-physique*, ont écrit *Sur la nature*, et même si cette expression ne constitue pas l'intitulé exact de leur ouvrage, c'est le plus souvent sous cette étiquette que leur ouvrage est désigné. Or si nous voulons savoir comment s'organise un traité *Sur la nature*, ou du moins comment l'enseignement philosophique tardif interprète et ordonne la matière des traités *Sur la nature*, nous disposons d'un référent absolument incontestable offert par la lecture des *Placita* du Pseudo-Plutarque et de Stobée.

La question ici n'est pas de savoir si les conclusions de H. Diels touchant les *Placita* de l'Aétius perdu et leur modèle que seraient les *Vetusta placita*<sup>2</sup>, demandent une approbation entière. Toujours est-il que la table des matières ou la succession des *képhalaia* propres aux *Placita* fournit le modèle de toute spéculation et de toute enquête

2 H. Diels, *Doxographi graeci*, 4 ed. (Berlin 1879).

sur la nature. Le modèle est aristotélicien et arrêté une fois pour toutes par Théophraste dirigeant le Lycée. Toute recherche sur la nature doit s'interroger sur l'essence de la nature elle-même, sur la différence entre principes et éléments, sur l'essence des principes, comment le monde s'est constitué, si l'univers est un, d'où vient aux hommes l'idée de Dieu, et enfin qu'est-ce que Dieu<sup>3</sup>.

Or on voit bien que telle est aussi la structure du *proemium* de Pline. Il est très clair que notre auteur n'a apparemment pas le choix. Il est soumis comme tous ses prédécesseurs à la règle du genre. On pourrait encore dire, bien que je partage l'opinion contraire, que même s'il n'éprouvait aucun intérêt (ou très peu d'intérêt) pour la *prôtè philosophia*, c'est à dire la métaphysique et l'interrogation sur les causes premières, il lui en faudrait passer par là. C'est pour la même raison que Diodore de Sicile fait d'un tableau philosophique et démocritéen de l'origine de l'univers le préambule de sa *Bibliothèque historique*. Les Anciens ont conservé la bonne habitude de commencer par le commencement.

Voilà donc notre auteur inscrivant son entreprise dans une genre littéraire, et placé face à un modèle qui est celui des *Placita*, dont la tradition du Lycée a fixé les grandes lignes. C'est ce modèle doxographique qui fournit au développement des quatre premiers chapitres et des suivants immédiats — mise à part la digression du chapitre 5 — sinon une cohérence absolue, du moins une règle d'articulation thématique.

Indiquons brièvement encore une preuve matérielle de l'influence de la soumission de l'auteur aux lois du genre: comme les éditions des *Placita* du Pseudo-Plutarque et de Stobée, l'édition de Pline est précédée d'une table des matières qui occupe l'étendue du premier livre. Or le genre doxographique est le seul à comporter cette exigence.

Nos prédécesseurs dans l'étude du *proemium* de Pline ont eu le plus grand tort de ne pas s'attacher à cette constatation<sup>4</sup>. En l'absence de toute méthode doxographique

<sup>3</sup> *Plutarchi de placitis epitomes index capitum*, cit., p. 268.

<sup>4</sup> Par ex. M. Pohlenz, *Die Stoa* (Göttingen 1959); ou encore J. Beaujeu, *Pline l'Ancien, Hist. nat. II* (Paris, Belles Lettres, 1950) p. 115 s.

sérieuse, la lutte paraît largement ouverte pour un concours de rapprochements hasardeux avec les textes tenus pour autant de sources possibles. Le rapprochement avec la «nébuleuse posidonienne» dont on retrouve l'écho jusque chez M. Pohlenz, a le grave inconvénient de tenir de simples rencontres pour le principe de l'explication du texte. Quand, d'une manière pourtant plus critique, J. Beaujeu se montre sensible à des correspondances entre Pline et le Pseudo-Aristote du *De mundo*, il ne prend pas non plus en compte le principe d'organisation du texte de Pline: car le développement du chapitre 5 sur Dieu n'est chez Pline qu'une digression, alors qu'il est appelé chez le Pseudo-Aristote par le mouvement du texte. Une méthode plus rigoureuse devrait fournir les moyens de rendre compte de l'organisation générale du texte, avant de considérer les détails du contenu.

Le *proemium* de Pline, en lui-même non-cohérent, tire sa construction de la logique d'un modèle hérité du Lycée, ou de la tradition du Lycée plus exactement. Mais, avant même de préciser la nature du modèle plinien, il nous faut considérer les écarts les plus manifestes entre le texte de Pline et la tradition doxographique représentée par Aétius.

En ce qui concerne la partie proprement doxographique ou, si l'on préfère, les quatre premiers chapitres, dont la logique externe dépend de la distribution exigée par le genre *Peri physeôs*, trois remarques paraissent s'imposer d'elles-mêmes. Car il existe trois principaux points de divergence entre le contenu des *Placita* traditionnels et leur traitement dans la *HN*.

*Premièrement*, dans les *Placita*, l'interrogation commence bien par un essai de définition de la nature, mais aussitôt après est rencontrée la question des principes et des éléments, et ce n'est qu'ensuite que se trouve examinée la composition du monde et le problème de son unité. Chez Pline, nous assistons à un renversement de perspective. On part du monde, au lieu d'y aboutir, et la position de l'unité du monde un, éternel et circulaire se substitue à la recherche des principes. Ce renversement d'ordre, matériellement constatable, est la conséquence d'une option

philosophique résolument différente. Alors que dans les *Placita*, dominés par la méthode et la préoccupation aristotéliciennes, il est nécessaire de penser la nature comme produite par un principe physique ou des éléments simples qui sont le feu, l'air, l'eau ou la terre, ou bien encore l'*apeiron* des Ioniens, et que cette interrogation sur le principe contraint à penser la matière dont le complément ontologique est la forme, Pline prend pour point de départ l'unité et la réalité du monde.

C'est là une expression doxographique poussée à son terme, et philosophiquement épurée des modes d'exposition aristotéliciens, propre à un état précontemporain et contemporain de la pensée de Pline l'Ancien. Prendre pour point de départ la théorie du monde est bien un trait de la méthode stoïcienne. Cela est clairement attesté par l'exposé du *livre 7*, 132, de Diogène-Laërce. Mais alors que le modèle suivi par Diogène, d'inspiration péripatéticienne, fait correspondre le patient à la matière, et l'agent à la forme et à Dieu, principes d'où dérivent les deux éléments agents, le feu et l'air, et les deux éléments de la matière passive, l'eau et la terre<sup>5</sup>, le modèle plinien exprime la thèse stoïcienne dans des termes qui ne font plus appel à la terminologie héritée d'Aristote. Nous avons affaire à un discours non seulement objectivement, mais formellement stoïcien. La pensée stoïcienne s'est libérée des façons de parler propres à la tradition scolaire, et n'a conservé d'elle que l'obligation de commencer par parler de la nature au début d'un *Peri physeôs*.

Cette constatation nous conduit à tenir pour assuré que le modèle doxographique suivi par Pline est certes stoïcien, mais qu'il s'agit d'un modèle de rédaction autonome d'où ont été exclus toutes références au contenu et à la terminologie péripatéticienne, et qui par conséquent est bien plus tardif que celui auquel renverront le Pseudo-Plutarque, Diogène Laërce ou Stobée. J'ai eu l'occasion, dans une étude portant sur l'usage plotinien de la doxographie stoïcienne et épicurienne, de souligner l'existence

<sup>5</sup> Principalement Diogène Laërce, 7, 134, et les témoignages réunis par v. Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 2 ed. (abrv. SVF) (Leipzig 1921-23) II, n. 299 s.

de recueils doxographiques propres à l'école stoïcienne: ce sont les *lanthánonta dógmata*, d'usage réservé à l'école, dont parle Porphyre<sup>6</sup>, et dont une autre particularité retiendra tout à l'heure notre attention, puisqu'une de leurs fonctions essentielles est de fournir des arguments contre les thèses du Jardin, citées en contrepoint.

*Deuxièmement*, le traitement, au chapitre 4, de la question des éléments, accorde une priorité à l'air confondu avec le souffle ou l'esprit défini comme l'âme, et plus exactement l'entendement du monde (*mundi totius animum ac planius mentem*). C'est lui le premier gouverneur et le dieu de la nature (*hunc principale naturae regimen ac numen*). Cette thèse est évidemment stoïcienne et parfaitement compréhensible, mais son expression soulève de grandes difficultés. Certes, on comprend bien, en lisant les témoignages de Plutarque et d'Alexandre relatifs au mélange, c'est à dire la *krasis*<sup>7</sup>, que le matérialisme stoïcien conçoit le composé matériel comme le mélange d'éléments *atones*, l'eau et la terre, avec les éléments *eutones*, le feu et l'air.

S'il n'existait pas un fluide élastique et chaud susceptible de retenir ensemble (*synechein*) et d'envelopper les particules de terre et d'eau, il n'existerait aucun corps, mais seulement des choses amorphes, ce qui serait une fiction. Lorsque Philon d'Alexandrie développe la thèse stoïcienne de la succession et de l'emboîtement des règnes minéral, végétal, animal, humain et divin<sup>8</sup>, il use de la terminologie traditionnelle qui appelle *hexis* la qualité déterminante des objets inanimés, *physis* l'âme végétative, *psychè* l'âme animale motrice et sensitive, douée de fantaisie et de pulsion, et *nous* la qualité de ces êtres raisonnables. Il est clair aussi que tous ces principes, hectiques ou sunectiques, sont de nature aérienne, c'est à dire gazeuse, et que la différence entre la simple *hexis* et le *pneuma* est d'humidité et de sécheresse, ou encore de température.

6 Voir Porphyre, *Vit. Plot.* 14, 4 et J.-P. Dumont, 'Plotin et la doxographie épicurienne', *Néoplatonisme, Mélanges offerts à J. Trouillard*, Les cahiers de Fontenay 19-22 (Fontenay aux-roses, 1981) p. 191.

7 Voir *SVF* II, nn. 463-81.

8 Philon d'Al., *Leg. Alleg.* 2, 22 = *SVF* 2, n. 458.

Comme le note Poseidonios<sup>9</sup>: «le feu confère sa légèreté à l'air, tandis que la terre confère sa pesanteur à l'eau». Je prononce ici le nom de Poseidonios pour donner aux lecteurs de K. Reinhardt que nous sommes tous, un petit frisson commémoratif, parce que justement Pline n'est pas poseidonien sur ce point, dans la mesure où, comme le texte l'indique, le feu et l'air ne se confondent pas. Et, à vrai dire, la tradition du stoïcisme ancien ne confond pas l'air et le souffle, c'est à dire l'esprit. Si Plutarque dit bien que les qualités déterminantes, ou *hexeis*, sont des gaz: c'est l'air «qui donne au fer sa dureté, à la pierre sa densité et à l'argent son éclat»<sup>10</sup>, il ne confond pas l'air et le feu qui ont tous deux une élasticité hectique (*eutonia hektika*)<sup>11</sup>, et c'est surtout au feu plus qu'à l'air, dans la mesure où il parle d'une puissance ignée, qu'appartient le caractère penumatique permettant la participation de la puissance déterminante au mélange.

Quand Galien rend compte de la propriété des éléments<sup>12</sup>, il dit que «l'air et le feu contiennent, tandis que l'eau et la terre sont contenues». Ce n'est que dans une doxographie plus tardive et plus technique dont Alexandre d'Aphrodise est le témoin, que l'on trouve le terme de *pneuma*, rapporté à Chrysispe, pour désigner la puissance aérienne et ignée qui unifie la totalité du réel<sup>13</sup>, avec un rappel du caractère élastique du feu et de l'air, lié à leur subtilité et à leur légèreté<sup>14</sup>. Le même Alexandre cite une *dóxa perì tès tonikès kinèseôs*<sup>15</sup>, c'est à dire portant sur le mouvement tonique et élastique, ce qui décrit la pénétration des éléments aqueux et terreux par la puissance unifiante. Il faut que cette puissance soit une. On sait que l'expression de *dynamis kinètikè tès hylès* est la manière, rapportée par Aétius, dont Zénon définissait la *heimarmenè*,

9 L. Edelstein and I. G. Kidd, *Posidonius*, vol. I (Cambridge 1972) fr. 93a.

10 Plutarque, *De Stoic. repugn.* 43, 1053 = *SVF* 2, n. 449.

11 Plutarque, *De comm. not.* 49, 1085C = *SVF* 2, n. 444.

12 Galien, *Perì plèthous* 3, vol. VII, 525, ed. Kühn = *SVF* 2, n. 439.

13 Alexandre d'A., *De mixtione*, p. 216, 14, ed. Bruns = *SVF* 2, n. 473, p. 154, 8.

14 *Ibid.*, p. 155, 33.

15 Alexandre d'A., *De anima libri mant.* p. 131, 5, ed. Bruns = *SVF* 2, n. 448, p. 147, 32.



c'est à dire le destin, la raison et Dieu lui-même. En fait, si l'on voulait trouver une stricte équivalence entre l'air et Dieu, on ne la rencontrerait que dans le parallèle célèbre entre Cicéron et Diogène de Babylone<sup>16</sup>.

Il faut donc conclure sur ce point que si la position adoptée par Pline est parfaitement conforme à l'inspiration et à la méthode du stoïcisme classique, son expression marque un glissement qui atteste le caractère bien plus contemporain qu'on pourrait le croire, du modèle doxographique stoïcien utilisé par Pline. Ici je voudrais avancer une hypothèse dont nous trouverons tout à l'heure confirmation à propos de l'équation entre le monde et Dieu. La source d'Alexandre d'Aphrodise (qui porte le nom de Chryssippe, ce qui, en soi, peut ne désigner que des successeurs) est la plus proche de l'identification de l'air avec l'esprit. Or on sait que tout ce qui appartient au traité *Du mélange* est marqué par la confrontation de l'épicurisme avec le stoïcisme, que cette querelle culmine au temps de Philodème, et que la doxographie stoïcienne contient des rapprochements polémiques avec l'épicurisme. C'est une raison pour rapprocher le modèle plinien de celui d'Alexandre.

Mais, en même temps que les contemporains de Pline renouvellent l'expression de la physique chryssippienne, et même celle de ses successeurs comme Poseidonios, en insistant sur ce qui rapproche le feu et l'air plutôt que sur ce qui les distingue, ils cèdent à la mode archaïsante qui incite à recourir à de grands ancêtres. C'est pourquoi ils réactualisent la formule de Zénon, ou même lui font dire purement et simplement que l'air est le destin. De la même manière, ils retrouvent, peut-être pour des raisons médicales, la prééminence que Diogène d'Apollonie attribuait à l'air, ce qui n'exclut pas non plus la référence muette à Anaximandre: *aera theon einai*. Cette modification théorique qui fait jouer à l'air le rôle rempli par le feu, a peut-être été appelée dans le développement de l'école par la remise en question de la thèse de l'embrassement universel, dont on sait qu'elle a été abandonnée par Diogène de Babylone, Boéthos de Sidon et Panaitios. En tout cas, il est

16 Diels, *Dox. gr.* 536.

17 Ibid., 302b 5.

un fait certain: Pline use d'une doxographie non pas ancienne, mais contemporaine.

*Troisièmement*, pour souligner le caractère stoïcien du modèle doxographique auquel Pline se réfère, il convient de mettre en évidence les aspects épicuriens combattus à l'aide d'arguments stoïciens. Ces aspects sont au nombre de trois: d'abord la critique du caractère infini ou illimité du monde, ensuite la critique —liée au point précédent— de la pluralité infinie des mondes, enfin la critique de l'anthropomorphisme théologique.

Pline écrit: *huius externa indagare nec interest hominum*<sup>18</sup>: il n'appartient pas aux hommes de se lancer sur la piste de réalités extérieures au monde. Et plus loin: *furor est egredi ex eo*<sup>19</sup>: c'est folie que de sortir du monde. Ces deux notations en embrassent une troisième: *furor est mensuram eius agitasse atque prodere*<sup>20</sup>: c'est folie que de spéculer sur ses dimensions et de les livrer au public. La réunion de ces trois formules semble d'abord renvoyer à Archytas de Tarente. Car, plus encore qu'Archimède dont le projet était dans l'*Arénaire* d'évaluer la dimension de l'univers en nombre de grains de sable que son volume pouvait contenir, Archytas est célèbre jusque dans la littérature latine pour avoir le premier tenté ce genre de calcul. Qu'on songe aux deux premiers vers de l'ode d'Horace<sup>21</sup>:

*Te maris et terrae numeroque carentis harenae  
Mensorem cohibent, Archyta.*

L'Archytas d'Horace illustre parfaitement la folie de spéculer sur la dimension et le nombre. Or, c'est le même Archytas qui est connu pour avoir inventé un argument dialectique décisif en faveur de la thèse pythagoricienne de l'illimitation du monde. Le monde ne connaît aucune limite. Le questionnement dialectique imaginé par Archytas est conservé par Eudème, cité par Simplicius<sup>22</sup>: «Si je me trouvais à l'extrémité du monde; c'est à dire sur la

18 *HN* 2, 1.

19 *Ibid.*, 1, 4.

20 *Ibid.*, 1, 3.

21 Horace, *Odes*, 1, 28.

22 Diels-Kranz, *Fragm. der Vorsokr.* 5, (1934) I [47] (Archytas) A 24, 430, 41.

sphère des fixes, serais-je ou non capable d'étendre ma main ou mon bâton à l'extérieur?». Contre Archytas, Eudème estime cette possibilité absurde. Mais, en réalité, ne puis-je, en marchant, sortir d'un monde qui ne connaît pas de limite? Or la même alternative, en sortir ou pas, est développée en une seconde alternative par Lucrèce qui déclare que si je lançais un javelot à l'extérieur du monde, ou bien il ne rencontrerait aucun obstacle, ou bien un corps lui ferait obstacle, ce qui, dans l'un et l'autre cas, prouve que le monde est illimité<sup>23</sup>. Le texte de Lucrèce peut être confirmé par des témoignages épicuriens concordants<sup>24</sup>.

Dans le texte de Pline, Archytas —ou son souvenir— se trouve confondu par la polémique stoïcienne avec la tradition épicurienne. L'attribution de l'argument à Epicure s'impose d'autant plus que la *Lettre à Hérodote*, au paragraphe 41, déclare expressément: «En outre, l'univers est infini. En effet, ce qui est fini a une extrémité: or l'extrémité n'est aperçue que par rapport à quelque chose qui lui est extérieur: de sorte que, n'ayant pas d'extrémité, il ne peut pas non plus avoir de limite; mais s'il n'a pas de limite, il se trouve être infini et non borné. Et du reste il est évident que l'univers est infini, et quant au nombre des corps, et quant à la grandeur du vide».

La confirmation de la polémique stoïcienne contre les Epicuriens va être apportée par la critique de la pluralité infinie des mondes<sup>25</sup>: *Furor est (...) innumerabiles tradidisse mundos*: c'est folie que d'avoir transmis l'idée de la pluralité infinie des mondes. Ce thème est illustré par un grand nombre de témoignages épicuriens. On lit, dans la *Lettre à Hérodote*<sup>26</sup>: «Les mondes eux aussi sont en nombre infini, ceux qui sont semblables au nôtre, comme ceux qui sont dissemblables (...) Il n'y a donc rien qui fasse obstacle à l'infinité des mondes». La même idée est reprise aux paragraphes 73 et 74, où Epicure énumère des exemples de formes mondaines variées. Les mondes doivent

23 Lucrèce, *NR* 1, 969 s.

24 Cicéron, *De div.*, 2, 50, 103 = Usener, *Epicurea* (Leipzig 1887) n. 297; et *De nat. deor.*, 1, 20, 54.

25 *NH* 1, 3.

26 Epicure, *Herod.* 45.

avoir une limite mobile ou immobile, et leur forme peut être ronde, triangulaire ou quelconque. «On peut aisément concevoir qu'il y a une infinité de tels mondes», voilà ce qu'affirme la *Lettre à Pythoclès* aux paragraphes 88 et 89.

Un très grand nombre de témoignages indirects sont regroupés par Usener aux fragments 299 à 308, et en particulier sous le n.º 301<sup>27</sup>. Ils expriment tous une parfaite concordance sur ce point. Que cette thèse ait été conservée par la doxographie stoïcienne, mettant en parallèle le propos épicurien et sa critique, est attesté très clairement par le témoignage de Galien<sup>28</sup>: «Les Stoïciens estiment que le vide existe non pas à l'intérieur, mais à l'extérieur du monde. Les Epicuriens sont d'accord sur l'existence d'un vide illimité en grandeur, ils admettent ainsi l'existence d'un nombre illimité de mondes dans ce vide». Le texte de Pline reflète un parallèle semblable. L'argumentation stoïcienne contre la pluralité des mondes se trouve bien exprimée par Plutarque au chapitre 44 des *Contradictions des Stoïciens*, et par Diogène Laërce, 7, 140.

La solidarité entre les parties du monde qu'unifie l'esprit divin, exclut de lui la possibilité d'un vide interne. L'idée même du monde comme un tout s'oppose à celle d'un univers qui pourrait contenir une infinité de mondes, car parler d'un monde suppose une réalité unifiée, qui exclut d'elle et rejette au dehors l'existence du vide. Or à un monde unifié correspond un monde un, c'est à dire unique, donc la pluralité des mondes est impensable. Et c'est sur le caractère inconcevable de cette hypothèse que s'achève une réfutation de ce type, que Pline a retenue au premier chapitre du second livre de l'*Histoire naturelle*. A la raison une et unifiante propre à un seul monde ne peut s'opposer que le délire de la multiplicité. A l'univers infini tenu pour impensable, s'oppose un monde clos<sup>29</sup>.

Un troisième aspect de l'épicurisme se recontre dans

27 *Epicurea*, p. 213.

28 Galien, *De animi peccatorum distinctione et curatione* 5, vol. 5, 102, ed. Kühn = *Epicurea* n. 301.

29 La lecture des témoignages regroupés par Arnim (*SVF* 2, nn. 534-46) met en évidence un étrange rapport entre l'exemple d'Archytas et les commentaires du *De caelo* d'Aristote. Mais la conclusion d'Aristote est strictement inverse. Le témoignage de Galien cité plus haut fait justement état de la parenté entre les Stoïciens et la tradition du *De caelo*.

le texte de Pline, accompagné de la critique stoïcienne. On sait que la critique de l'anthropomorphisme remonte à Xénophane critiquant Homère. Tel est le thème principal des *Silles*<sup>30</sup>. Mais, en fait, l'anthropomorphisme est aussi professé par Epicure<sup>31</sup>: «Epicure dit que les dieux ont forme humaine, mais qu'ils ne sont tous visibles que par la pensée en raison de la nature subtile des simulacres». La critique de l'anthropomorphisme occupe une place assez mince dans la doxographie stoïcienne, tant la théologie du Portique exclut d'elle-même une telle possibilité.

Cela apparaît clairement dans le témoignage de Diogène Laërce (7, 147): «Dieu est un vivant immortel, raisonnable, parfait, intelligent, bienheureux, incapable d'admettre en lui aucun mal, ordonnant par sa providence le monde et les choses qui sont dans le monde; *mais il n'a pas la forme humaine*; il est le démiurge de l'univers et comme le père de toutes choses...». Mais comme la critique de Pline contre la relation possible entre l'épicurisme et certains aspects de la croyance populaire s'inscrit non plus dans le développement doxographique, mais dans la digression du chapitre 5, il ne faut plus s'étonner de l'impossibilité de faire correspondre à la large inspiration de ce texte les énumérations plus brèves, plus sèches, moins articulées, d'une doxographie traditionnelle. Cette fois, on ne peut plus parler d'un modèle doxographique au sens strict, mais d'une inspiration plus large. Il n'y aura rien d'étonnant alors à trouver une ressemblance avec des développements plus amples de Cicéron dans le *De natura deorum*, qu'ils soient placés dans la bouche de Balbus au livre 2 ou de Cotta au livre 3<sup>32</sup>. Nous trouvons ici un exemple *a contrario* de ce que ne produit pas la fidélité au modèle doxographique stoïcien, ainsi que tel était le cas dans les quatre premiers chapitres.

Pour dresser le bilan provisoire de cette étude, nous dirons donc que les quatre premiers chapitres du second livre sont construits à partir d'une doxographie stoïcienne qui exclut d'autres références traditionnelles, mais con-

30 Diels-Kranz, 1, [21] (*Xénophane*) B 10 s.

31 Aétius, 1, 7, 34 = *Epicurea* n. 355.

32 *De nat. deor.* 2, 23, 60 et 3, 16, 40.

tient, comme bien souvent, des éléments polémiques contre les Epicuriens. Il convient à présent d'en revenir au détail du texte lui-même. Mais comme l'espace m'est compté, je ne retiendrai en dernier lieu que deux aspects: la remarque sur l'identité entre Dieu et le monde, et l'affirmation de la limitation de la toute-puissance de Dieu.

La formule: «le monde est Dieu» est stoïcienne, incontestablement. Et même Diogène Laërce (7, 148) en attribue l'idée à tous les grands Stoïciens: «Zénon dit que la *substance* de Dieu et le monde entier est le ciel (SVF 1, 163), de même Chrysippe au premier livre *De Dieu* (SVF 2, 1022) et Poiseidonios au premier livre *Des Dieux* (Edelstein-Kidd, fr. 20). Pour Antipater, au livre 7 *Du monde*, cette substance est aérienne (SVF 3, Ant. 44). Boethos, dans le livre *De la nature*, dit que la *substance* de Dieu est la sphère des fixes (SVF 3, Boe. 3)». Si cette opinion est une constante de l'école, il est difficile de savoir quel auteur plus ou moins tardif sert de modèle à Pline. Car on pourra toujours, en manière d'objection, renvoyer à un témoignage plus ancien. Mais, en réalité, la question est bien plus complexe et peut-être pas entièrement inexplicable. Dire que Dieu est le ciel, c'est abrégé l'expression selon laquelle la substance de Dieu est le ciel.

Cela limite singulièrement le champ d'investigation. Car on s'aperçoit, par exemple, que la formule n'est jamais expressément attribuée à Zénon<sup>33</sup>, mais elle est douteuse pour deux raisons: la première est que Velleius hésite entre la définition de Dieu comme le monde, et sa définition comme l'intelligence ou l'âme de la nature, ou l'éther. La seconde est que plus haut la formule: *mundum deum esse*<sup>35</sup> sert à résumer la thèse platonicienne du *Timée* et des *Lois*. Par conséquent, il n'y a pas plus de raison d'attribuer la formule à Cléanthe qu'il n'y en aurait de l'attribuer textuellement à Platon. La solution à cet emploi illégitime de la formule ne peut tenir qu'à une seule raison:

33 Les témoignages de Diogène Laërce, 7, 148 (=SVF 1, n. 163) et de Chalcidius, *In Tim.* 292 (=SVF 1, n. 88) qui se rapprochent le plus de l'idée, ne contiennent pas la formule.

34 *De nat. deor.* 1, 14, 37.

35 *Ibid.*, 1, 12, 30.

il faut supposer qu'à un moment donné de l'histoire de la doxographie apparaît l'équation entre mundus et Deus, et que la formule est ensuite projetée d'une manière rétro-courante sur des auteurs qui ont approché l'idée, mais sans user de l'expression.

On trouvera en note<sup>36</sup> le relevé des occurrences de la formule dans les volumes de von Arnim (*SVF*), Diels (*Dox. gr.*) et Merguet (*Index* de Cicéron). Je me borne ici à résumer les conclusions qu'on peut tirer de ces confrontations.

1. L'attribution de la formule à Chrysippe paraît très rare, et la mention même du nom de Chrysippe, pouvant simplement désigner le Portique, est en elle-même non concluante.

2. La plus ancienne attribution de l'identification du cosmos à Dieu se trouve, assez tardivement, chez Philodème, mais accompagnée de mise en parallèle avec *animé*, *hégémonique*, *âme du monde* et *Providence*<sup>37</sup>.

3. L'ouvrage dans lequel la formule revient le plus souvent (plus de quinze fois) est le dialogue *De la nature des dieux* de Cicéron. Le fait est d'autant plus remarquable que l'expression est absente de tous les autres ouvrages de Cicéron, mise à part la paraphrase du *Timée*<sup>38</sup>.

4. Stobée, citant Aétius (*Dox. gr.* 303, 29), attribue sans doute possible la formule à l'académicien Polémon, successeur de Xénocrate et maître de Crantor.

5. Plus on se rapproche de la fin du 1<sup>er</sup> siècle a.C., et plus on rentre dans la romanité, plus l'identification de Dieu au monde prend de l'importance. C'est le cas d'Arius Didyme. Diels a édité de lui quarante fragments. Concernant le monde et les premiers chapitres du livre 2 de Pline, les plus intéressants sont les fragments 23, tiré de Stobée, et 29, tiré d'Eusèbe. Mais, naturellement, l'ensemble est

36 *SVF*, 1, 25, 22; 43, 7; 120, 21. Et 2, 194, 3; 306, 13; 306, 23; 315, 30 et 169, 14. *Dox. gr.* 303b 13; 306a 9-b 9; 464, 11; 587, 16; 545b 22; 548, 14. Merguet, *Lexikon zu den philosophischen Schriften Cicero's* (Iena 1887) I, 662a: N 1, 24; 28; 30; 37; 39; 52. N 2, 21; 30. N. 3, 11; 23; 40. *Tim.* 7.

37 *Dox. gr.* 545b 26, et parallèle entre Philodème et Cicéron, *Nat. deor.* 1, 15.

38 *Tim.* 7.

d'un intérêt éminent. Au début du fragment 29, nous lisons: «A la totalité du cosmos pris avec ses parties, ils attribuent le nom de Dieu. Ils disent qu'il est un et unique, limité, animal, éternel et Dieu. En lui se trouvent contenus tous les corps et en lui n'existe aucun vide».

Mais j'ai gardé pour la fin le témoignage le plus intéressant qui concerne Varron, cité par saint Augustin au livre 7, 6, de la *Cité de Dieu*: «Le même Varron dit donc, en traitant en précurseur de la théologie naturelle, qu'à son avis Dieu est l'âme du monde, appelé en grec *cosmos*, et que *hunc ipsum mundum esse deum*. Mais, de même que l'homme sage, étant composé d'un corps et d'un âme, n'est dit sage que par référence à l'âme, de même le monde est dit Dieu par référence à l'âme, quoiqu'il soit formé d'une âme et d'un corps, etc.».

Si saint Augustin est bien informé, le témoignage devient capital.

1. C'est Varron qui est désigné comme l'introducteur principal de la formule.

2. Le texte en fournit la raison: on passe de l'idée d'âme divine (telle est l'âme du monde) à la désignation comme Dieu du composé d'âme divine et de corps.

3. Ce passage se fait à partir de l'image du sage comme microcosme. En fait, seule l'âme du sage est à proprement parler divine, mais quand on dit: le *sage*, on désigne à la fois son âme et son corps. Donc, en parlant du monde, on peut très bien dire qu'il est Dieu, pour désigner d'un seul terme l'ensemble du composé. L'opinion de Varron non seulement est recoupée par la *doxa* d'Arius Didyme, mais en outre son expression même; l'analogie entre *sapiens* et *Deus* permet de comprendre très clairement la désignation du monde comme *Deus*.

Ainsi, concernant notre texte de Pline, j'avance l'hypothèse que sa source est relativement proche, et qu'elle est sans doute Varron. Marcus Varron n'est pas seulement présent dans ces chapitres par la savante étymologie de *caelum* au chapitre 3. Cet auteur que Pline admire tant et cite si souvent, est déjà présent sans qu'il soit besoin



de le nommer. En cela Pline est un héritier du stoïcisme romain, à mettre sur le même plan que Sénèque.

Le dernier point de cet exposé concerne la toute-puissance de Dieu et sa limite. Cette fois, nous ne nous plaçons plus dans la tradition doxographique des quatre premiers chapitres, mais dans la digression du cinquième chapitre sur Dieu.

L'espace me fait défaut pour aborder les développements sur les dieux romains, et notamment la Fortuna. Cela est d'autant plus dommageable que de nombreux parallèles cicéroniens pourraient être proposés. L'utilité de la croyance en Dieu pour la société est aussi un lieu commun<sup>39</sup>. Bornons nous à l'examen de la formule: *ne deum quidem posse omnia*. Il ne peut ni se suicider, ni faire des miracles comme ressusciter des morts, ni réparer les fautes commises, ni revenir sur le passé, et même il ne peut faire que deux fois dix n'égalent pas vingt, c'est à dire qu'il est lié, comme le dira plus tard Descartes, à la création des vérités éternelles.

Ce thème est surprenant: c'est la première fois qu'il apparaît dans la littérature théologique. Car, si déjà le vieux Parménide apprenait au jeune Socrate que Dieu n'est pas tout-puissant parce qu'il ne peut ni tout connaître ni tout gouverner<sup>40</sup>, jamais encore on n'avait trouvé avant le premier siècle l'expression de la soumission de Dieu aux lois de la raison. Le seul équivalent se rencontre chez Sénèque. M. Pohlenz souligne ce rapprochement<sup>41</sup>: *Ipse enim est necessitas sua*, lisons-nous au premier livre des *Questions naturelles*, formule que développe le *De providentia*: *Ille ipse omnium conditor ac rector scripsit quidem fata, sed sequitur: semper paret, semel jussit*. La thèse stoïcienne exprimée ici est claire: quand Dieu crée, il est libre; mais il est ensuite soumis à ses décrets, y compris aux vérités éternelles qu'il a créés. La raison est libre, mais notamment parce qu'elle est bonne et non trompeuse, elle est obligée

39 Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, 3, 2; *Contre les Physiciens*, 1, 123-26.

40 Platon, *Parm.* 134d.

41 M. Pohlenz, *La Stoa*, trad. O. De Gregorio (Florence 1967) T. I, p. 188 et n. 4 où *HN* 27 est rapproché de *Nat. Quaest.* 1, 3. Cf. encore *De provid.* 6, 5.

de se soumettre à elle-même. La raison obéit à la raison libre; c'est là une des formes les plus achevées du rationalisme universel.

Reste à évaluer la portée de l'exemple mathématique. Il ne se trouve pas chez Sénèque. Faut-il voir dans le dialogue entre Socrate et Hippias rapporté par Xénophon<sup>42</sup> un premier emploi de l'argument? Le nombre de lettres qui composent le mot Socrate est invariable. Que deux fois cinq font dix est une vérité éternelle. Mais s'il s'agit bien du statut éternel de l'idée, l'exemple n'a pas chez Socrate de dimension théologique. Ce n'est pas la soumission de Dieu à la raison qui est en cause. En revanche, il semble bien que Pline soit le premier à faire de cet exemple un tel usage. Si j'insiste sur ce point, c'est en songeant à ce qu'en feront saint Augustin et saint Thomas citant celui-ci.

Augustin, au livre 2 du *Libre arbitre*<sup>43</sup>, prend l'exemple de sept et trois font dix pour illustrer les vérités incorruptibles et immuables. Thomas cite ce chapitre<sup>44</sup>: «Rien n'est plus éternel que la raison du cercle et que deux et trois font cinq. Mais ces vérités sont des vérités créées, donc la vérité créée est éternelle». Ce qui veut dire encore que «ces vérités existent éternellement dans l'intellect divin». Cette nécessité —toute stoïcienne— qui contraint les vérités à demeurer éternellement, et fait de la loi l'expression de la raison —*lex sive ratio*— posera aux théologiens de très sérieux problèmes: pas plus que le Dieu de Pline, Celui de Thomas n'aura la possibilité de rendre sa virginité à une jeune fille, il ne pourra rien faire qui comporte contradiction, ou qui s'oppose à sa sagesse ou à sa bonté, et la question des miracles ne pourra être résolue qu'en conciliant la puissance de Dieu avec la contrainte de l'ordre des choses. En mesurant la richesse de ce thème théologique, on peut apprécier l'influence considérable de l'oeuvre de Pline. Et cette fois il ne s'agit plus du Pline lié à une tradition doxographique, mais du Pline témoin original des discussions théologiques soutenues publiquement au premier siècle.

42 Xénophon, *Mem.* 4, 7.

43 Augustin, *Lib. arb.* 2, 8, 21.

44 S. Thomas, *S. theol.* Ia p., Qu. XVI, art. 7, obj. 1.

En conclusion, nous voudrions soumettre à discussion les thèses suivantes:

1. Le préambule de la *HN* n'échappe pas aux lois du genre doxographique, bien que Pline prenne très tôt la liberté d'une digression.

2. Pline use dans les quatre premiers chapitres d'une doxographie proprement stoïcienne qui, conformément à la tradition du Portique, porte les traces d'une polémique contre les Epicuriens.

3. Bien que le stoïcisme de Pline soit parfaitement conforme à l'orthodoxie du Portique, son expression témoigne d'un renouvellement dont il est hautement vraisemblable que Varron et Arius Didyme sont les inspirateurs. Il est possible que ces derniers soient, pour cette raison, les sources principales de Pline. Il faut renoncer à faire de lui sur ce point le truchement de Poseidonios.

4. Pline est le témoin de son temps. Sa rencontre avec Sénèque au chapitre 5 est absolument significative.

5. En tant que témoin de son temps, Pline reflète l'affirmation résolue d'un rationalisme qui, bien que trop accueillant ensuite à l'endroit de certaines bizarreries (encore faudrait-il tenir compte souvent d'un effet d'ironie), est absolument inébranlable sur la nature divine de la raison.

6. La postérité de Pline ne saurait être bornée à l'usage encyclopédique que les savants en feront. Le courant dont il est l'expression marque son influence sur les Pères: il doit être tenu pour un disciple du Portique aussi important que Sénèque ou Arrien.

JEAN-PAUL DUMONT  
Université de Lille III.