

## Histoire de la pensée hellénistique et romaine

M. Pierre HADOT, professeur

### I. - Plotin et l'expérience mystique

La définition moderne de l' « expérience mystique » (telle qu'on la trouve par exemple dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande) ne commence à apparaître explicitement qu'à la fin du Moyen Age, lorsque, entre autres, Gerson fait allusion à une « connaissance expérimentale de Dieu » (*Theologia mystica*, consid. 28, § 6 : « *Theologia mystica est cognitio experimentalis habita de deo per amoris unitivi complexionem.* »). C'est donc apparemment un anachronisme d'employer le terme « expérience mystique » à propos de Plotin. En effet, si le mot *mustikos* apparaît bien une fois chez Plotin (*Enn.*, III, 6, 19, 26), c'est uniquement pour désigner le *sens caché* que les « Anciens » ont laissé entendre en choisissant la forme des statues des dieux. C'est d'ailleurs le sens habituel du mot dans toute l'Antiquité. Mais précisément cet usage nous laisse entrevoir l'origine du mot « mystique » et l'évolution qui a conduit à son sens moderne ; et, si l'on réfléchit sur cette origine et cette évolution, il apparaît que l'on a le droit, finalement, d'utiliser le terme à propos de l'expérience plotinienne.

En effet, dans l'Antiquité, le mot *mustikos* (comme le mot *musterion*) évoque avant tout les mystères d'Eleusis. Exactement, le mot désigne le secret que les initiés devaient observer au sujet de ce qu'ils avaient vu (Aristote, *Eth. Nicom.*, III, 1, 1111a) et le mot sera utilisé ensuite, de manière plus générale, pour désigner un secret qui n'est accessible qu'à des initiés, par exemple le sens caché, allégorique, d'un mythe. Lorsque les Pères de l'Eglise emploient le mot « mystique », c'est également dans ce sens : ils veulent tout simplement désigner une doctrine secrète dont le sens n'est accessible qu'aux parfaits (par ex., Origène, *In Ioh.*, I, 30, 208 ; Grégoire de Nysse, *In Cantic.*, P.G. 44, 765A). Dans le néoplatonisme païen de la fin de l'Antiquité, le mot garde toujours le même sens fondamental, centré sur l'idée de « secret », mais ses emplois s'accroissent considérablement, notamment pour désigner les visions « secrètes », c'est-à-dire les visions de

l'initié, en l'occurrence, du philosophe, parvenu au sommet de son ascension intérieure (par exemple, Proclus, *Theol. Plat.*, III, 18, p. 64, 7, Saffrey-Westrink) et les révélations « secrètes » données par les dieux (par exemple dans les *Oracles Chaldaïques*). On voit apparaître ici une tendance latente depuis les origines du platonisme : dans le *Banquet* et le *Phèdre* de Platon, la philosophie était présentée sur le modèle des mystères d'Eleusis et la contemplation des idées comme la vision, l'*épopteia*, d'un initié.

Lorsque le Pseudo-Denys écrit sa *Théologie mystique*, largement inspirée par le néoplatonisme, il utilise encore une fois le mot « mystique » dans le sens traditionnel : la ténèbre mystique dont il parle, c'est la ténèbre secrète, la ténèbre obscure. Et comme cette « théologie mystique » de Denys est en fait un exposé de théologie négative, il en résultera que, dans la tradition chrétienne, sur laquelle Denys a exercé une influence considérable, on aura souvent tendance à confondre théologie mystique et théologie négative. Chez Jean de la Croix, toutefois (*Œuvres Spirituelles*, éd. du Seuil, p. 625), le mot « mystique » désigne avant tout le caractère *secret* de l'opération divine dans l'âme, « secret » signifiant alors ce qui est surnaturel et dépasse la capacité ordinaire de l'âme. Mais ce passage de la *doctrine* secrète à l'*opération* secrète se trouve déjà chez Denys (*Traité des Noms divins*, II, 9, 648A), lorsque celui-ci nous dit de Hiérophée qu'il avait été initié dans les Ecritures divines par une inspiration divine « non seulement en les étudiant (*mathôn*), mais en les éprouvant, en les expérimentant (*pathôn*) ». Dans cette opposition que Denys établit ici entre l'étude purement intellectuelle qui permet d'acquérir un savoir et l'expérience que l'on reçoit, et qui est une action secrète de Dieu, on peut reconnaître une allusion aux mystères d'Eleusis. C'est en effet Aristote lui-même (cf. J. Croissant, *Aristote et les mystères*, Paris, 1932) qui avait introduit cette opposition entre *mathein* et *pathein* à propos des mystères d'Eleusis. Selon Aristote, les initiés d'Eleusis n'apprennent rien intellectuellement (*mathein*), mais ils éprouvent, ils expérimentent (*pathein*) quelque chose, et en fait cette expérience est une « théopathie ». Ce texte de Denys sur Hiérophée influencera toutes les théories chrétiennes postérieures qui définiront la « théologie mystique » comme une connaissance expérimentale de Dieu. Mais, comme le mot « mystique » lui-même, cette notion d'« expérience » de Dieu remonte donc finalement, elle aussi, à l'interprétation philosophique des mystères d'Eleusis. Ces mystères, dans toute la tradition platonicienne, sont le « modèle » de la connaissance expérimentale du principe suprême et il n'est pas étonnant que Plotin formule son « expérience mystique » en termes de vision et de lumière. Comme le myste reçoit l'initiation secrète dans une vision (*epopteia*), le philosophe atteint le but suprême de sa recherche dans une expérience où il voit, touche, éprouve obscurément les Idées, la Pensée, l'Un ou le Bien. Pour exprimer ce rapport originel aux mystères d'Eleusis, il faudrait d'ailleurs parler plutôt d'expérience « mysté-

rique » que d'expérience « mystique ». Mais, quoi qu'il en soit, le « modèle » éleusien implique une conception de la philosophie dans laquelle l'intuition et l'expérience jouent un rôle prépondérant. Ph. Merlan a bien montré comment, dans la tradition aristotélicienne, la doctrine de l'Intellect Agent, telle qu'elle est formulée par exemple par Alexandre d'Aphrodise, conduisait à introduire l'expérience mystique au cœur même de la philosophie (Ph. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*, La Haye, 1963).

Si, dans l'aristotélisme, le rapport entre l'intellect individuel et la Pensée universelle peut devenir une expérience mystique, il en est de même chez Plotin. On a généralement tendance à se représenter que, s'il y a une expérience de type mystique chez Plotin, c'est parce que son système culmine dans un principe suprême : l'Un inconnaissable et ineffable, que l'on ne peut atteindre que dans une expérience elle-même ineffable. C'est inexact. Dans le plotinisme, c'est toute la vie de l'esprit qui est « mystique ». Penser, pour l'intellect individuel, c'est s'unir à la Pensée universelle et divine, c'est vivre de la vie de cette Pensée et c'est vivre ainsi l'amour extatique grâce auquel la Pensée est en contact avec l'Un : l'un et l'autre aspect sont également « mystiques ».

Si l'on étudie attentivement les textes, on s'aperçoit en effet que beaucoup des traits qui entrent dans la description de l'expérience plotinienne de l'Un se retrouvent dans la description de l'activité de pensée pure, de l'expérience proprement noétique (V,3,4,7ss ; V,3,6,12ss ; V,8,10,33ss ; IV,8,1,1,ss ; VI, 5,12,7ss). Elle aussi est exceptionnelle, apparaît brusquement et ne dure pas. Elle aussi transcende le dédoublement inhérent à la conscience de soi, consiste en une vision, sans aucune discursivité, vision qui n'est pas vision d'un objet extérieur, mais d'une lumière intérieure, c'est-à-dire d'une présence pure, au-delà de toute forme déterminée et de tout objet distinct. Cette expérience est perçue comme une identification à une réalité qui est à la fois autre que soi et identique au soi. On devient un autre, mais, exactement, on est à la fois soi-même et l'autre. Cet état est comparé à une ivresse, celle que procure le nectar.

Cela n'est pas étonnant. L'expérience « mystique » commence à partir du moment où le mode de connaissance sort de l'ordinaire, de l'habituel. Or, pour l'âme entrée en relation avec le corps, le mode normal d'activité est le raisonnement. Pour Plotin, c'est l'âme raisonnable qui est le « moi », la partie centrale de l'âme, la conscience habituelle. S'élever de la discursivité du raisonnement à la non-discursivité, à l'immédiateté, de la Pensée pure, c'est, pour l'âme, sortir complètement de ce qui lui semble naturel. Mais, en même temps, cette élévation à la Pensée pure est, en fait, une élévation de l'âme à l'intérieur d'elle-même grâce à laquelle elle atteint

cette partie d'elle-même dont Plotin nous dit qu'elle mène sans cesse une vie de contemplation, qu'elle demeure sans cesse dans le monde de la Pensée pure, bien que nous n'en ayons pas conscience (IV,8,8,1-4). C'est ce contact continu et inconscient avec la Pensée universelle qui permet d'ailleurs à l'âme de raisonner parce qu'il assure la présence dans l'âme des principes, des normes, qui fondent la rationalité (V,3,4,14).

L'expérience mystique commence donc lorsque l'âme peut s'élever à ce sommet, à cette « fine pointe de l'âme » comme diront les mystiques chrétiens, qui est constamment unie à la Pensée divine, et que l'âme peut participer ainsi à la vie de celle-ci.

Jusqu'ici, l'expérience plotinienne se distingue assez peu de l'expérience de l'union de l'intellect individuel avec l'Intellect Agent dont parlent les commentateurs aristotéliens. Mais l'originalité plotinienne apparaît dans la description de la vie de la Pensée universelle. Il y a, à ce sujet, un texte capital (VI,7,35,19ss) : « La Pensée possède une double puissance. L'une consiste à *penser* : grâce à elle, la Pensée voit ce qui est en elle. L'autre puissance, c'est celle grâce à laquelle (la Pensée atteint) ce qui est au-delà d'elle-même, par une sorte de saisie et de perception, grâce à laquelle elle a commencé par être pure vision : ensuite, en voyant (ses objets), elle a acquis la pensée et elle est devenue une chose une. Ainsi l'une des puissances, c'est la contemplation qui appartient à la Pensée dans son état « sensé ». L'autre puissance, c'est la Pensée éprise d'amour, lorsqu'elle devient « insensée », parce qu'elle est ivre de nectar. Alors elle devient amoureuse, s'épanouissant dans la jouissance, à cause de l'état de plénitude dans lequel elle se trouve. Et, pour elle, être ivre d'une telle ivresse est meilleur que la gravité décente. » La vie de la Pensée divine consiste donc en deux mouvements éternels qui se rapportent tous deux à son principe, l'Un d'où elle émane : par l'un de ces mouvements, elle *pense*, c'est-à-dire qu'elle saisit, dans les Idées qui naissent en elle, la lumière de l'Un, réfractée en elle en une merveilleuse variété ; par l'autre de ces mouvements, elle *ne pense pas*, mais elle éprouve l'Un, grâce à une activité qui transcende la pensée et que Plotin décrit comme un « amour », une « jouissance », une « ivresse ». Ces deux mouvements correspondent à deux états de la Pensée, (et Plotin précise bien dans la suite du texte qu'ils sont coéternels) : d'une part, l'état où elle est constituée comme *Pensée achevée*, comme Pensée du monde des Idées complètement déployé, d'autre part, l'état dans lequel elle n'est que *Pensée naissante*, et, comme le dit le texte cité plus haut, où elle n'est que « pure vision ». Cette dernière expression fait allusion aux nombreuses descriptions que donne Plotin de la genèse de la Pensée (III,8,8,30 ; VI,7,15,14 ; VI,7,16,13 ; VI,7,17,12 ; V,3,10,42 ; V,3,11,4 ; V,6,5,9 ; V,1,5,5-17 ; V,2,1,19 ; II,4,15). Plotin y parle d'une indétermination qui émane de l'infinité de l'Un. Cette indétermination désire l'Un. Plotin décrit

cette activité de désir encore confus, comme une vision qui ne voit rien, une vision sans objet, une vie obscure qui se tourne vers l'Un : c'est la *Pensée naissante*. Puis, en une phase ultérieure, cette activité se prend elle-même pour objet, se connaît elle-même dans le mouvement même où elle engendre les Idées. Le désir de voir l'Un se réalise ainsi d'une manière imprévue (cf. III,8,8,30) : c'est en voyant en elle le monde des Idées qui exprime la puissance de l'Un, que la Pensée saisit l'Un ; elle se constitue ainsi comme *Pensée achevée*. L'état prénoétique de la *Pensée naissante* est ainsi en quelque sorte le lieu de l'expérience mystique. Il correspond en effet à cette puissance dont parle Plotin, dans le texte que nous avons évoqué, qui « atteint ce qui est au-delà d'elle-même par une sorte de saisie et de perception », c'est la Pensée « insensée », « amoureuse », « ivre de nectar », parce qu'elle désire l'Un. Le mouvement d'amour extatique de la Pensée, son élan vers l'Un, coïncide donc avec la première phase de sa genèse ; la procession qui s'esquisse est déjà une conversion. On ne peut s'empêcher de penser à la théorie bergsonienne de l'intuition, exposée par exemple dans l'article « Immédiat » du *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* d'A. Lalande, où Bergson définit l'intuition immédiate comme un mode de connaissance dynamique où « l'acte de connaissance coïncide avec l'acte générateur de la réalité ». La première ébauche de la Pensée est un toucher amoureux et obscur de l'Un.

L'âme humaine, par le sommet d'elle-même qui est continuellement uni à la Pensée divine, vit d'une manière potentielle et virtuelle de la vie de cette Pensée divine. L'expérience « mystique » consiste alors dans l'actualisation exceptionnelle et temporaire de ces potentialités. En se haussant de la discursivité du raisonnement à l'immédiateté de la pensée pure, l'âme s'unit déjà « mystiquement », c'est-à-dire par une expérience qui transcende son mode de vie habituel, au mouvement de la Pensée achevée qui se pense elle-même. Mais, ensuite, en une phase ultime de l'expérience mystique, en vivant de la vie de la Pensée divine, l'âme participe aussi à la phase prénoétique, dans laquelle la Pensée naissante éprouve l'Un par ce que Plotin appelle un « non-penser » (VI,7,35,30 et V,5,8,24), qui est ivresse de jouissance amoureuse. C'est cet élan originel vers l'Un, cette non-pensée qui fait naître la Pensée, que l'âme vit, au sommet de l'expérience mystique. Si l'âme entre en contact avec l'Un, c'est « emportée par la vague de la Pensée elle-même, soulevée par le flot » (VI,7,36,17) de la Pensée qui s'élançe vers l'Un.

Le mouvement par lequel la Pensée (et l'âme unie à elle) « revit sa propre genèse », pour reprendre encore une expression bergsonienne, correspond à une simplification absolue, à un dépouillement de toute détermination (« Retranche toutes choses », V,3,17,37 et V,5,7,31), pour essayer, en niant même l'activité de pensée, de rester dans l'immobilité de l'Un

(VI,9,11,15). Il ne faut pas confondre ce mouvement concret de dépouillement (et aussi de détachement de toute attache affective), qui est essentiel à la vie mystique, avec la théologie négative, qui n'est, en fait, qu'une méthode rationnelle de connaissance, comme le souligne très fortement Plotin (VI,7,36,6) : les *négations* nous *enseignent* quelque chose sur lui, mais les *purifications* nous *mènent* effectivement à lui. D'une manière plus générale, il convient de faire dans ce domaine un certain nombre de distinctions.

Tout d'abord, pour ce qui est de la méthode rationnelle de négation, il faut distinguer deux démarches distinctes. La première, que l'on peut appeler la méthode *aphaïrétique* est surtout employée en mathématiques, où, par exemple, on définit le point, en disant qu'il n'est pas étendu, la ligne, en disant qu'elle est sans surface. Appliquée à Dieu par la tradition platonicienne (cf. Clément d'Alexandrie, *Strom*, V,11,71,2 et Plotin lui-même, III,8,10,30 ; VI,8,8,16), elle n'est pas spécifiquement une méthode théologique : elle est utilisée, nous venons de le voir, en mathématiques, mais Aristote, par exemple, l'emploie aussi (*Metaph.*, 1029a 16) pour définir la matière. C'est une méthode proprement rationnelle. Une autre méthode, que l'on pourrait appeler *apophatique*, est celle qui est employée dans la première hypothèse du *Parménide* (137c - 142a) : dans l'hypothèse où l'on pose l'Un comme Un, il est impossible de parler de lui, parce qu'on ne peut lui attribuer aucun prédicat, car on ne peut même pas lui attribuer l'être (141e). Tout discours sur lui, toute connaissance de lui, sont totalement impossibles. Ce type de méthode négative se retrouve chez Plotin (VI,7,38,1 ; VI,9,5,30 ; V,3,13,4 ; V,5,10,16 ; V,5,11,5 ; VI,8,11,5-13) et il convient proprement à une réflexion sur la notion d'Un, mais il n'en est pas moins une méthode abstraite et rationnelle qui ne nous met pas concrètement en contact avec l'Un. Il ne faut donc pas confondre ces méthodes rationnelles avec l'exercice effectif du dépouillement de toute forme, du renoncement à tout, du détachement de tout, qui mène effectivement à l'Un (VI,9,9,51 ; VI,7,34,3 ; VI,9,7,15 et 20). Cet exercice effectif du dépouillement se retrouvera chez les mystiques chrétiens (Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, II,4 : « Travailler à se dépouiller et se dénuder pour Dieu de tout ce qui n'est pas Dieu »).

Il faut distinguer également la méthode rationnelle de théologie négative, de l'impossibilité de pouvoir raconter quoi que ce soit au sujet de l'expérience mystique (V,3,17,26) : « De ce qu'on touche, au moment où on le touche, on n'a absolument ni le pouvoir ni le loisir de rien dire, mais, après, on peut raisonner sur lui » (c'est-à-dire faire de la théologie négative). Autrement dit, il ne faut pas confondre le fait qu'il est impossible de tenir un discours sur la *notion* d'Un, c'est-à-dire d'attribuer des prédicats à l'Un, si on le pose seulement comme Un (c'est la première hypothèse du *Parménide*), et le fait qu'il est impossible de parler de l'*expérience* que l'on a de l'Un : cette fois, c'est l'expérience elle-même qui est ineffable.

Ce qui est le plus significatif dans les textes étudiés, c'est peut-être précisément cette opposition entre le discours abstrait et l'expérience concrète. Pour Plotin, cette expérience concrète est toujours une expérience de soi, qui ne peut se réaliser sans une transformation de soi. Seul, celui qui renonce à ses passions, au souci des choses particulières, peut atteindre son véritable moi, c'est-à-dire la Pensée ; seul, celui qui dépasse son individualité, peut atteindre à la fois la véritable intériorité et l'universalité de la pensée du Tout et peut être à la fois présent à soi-même et à la Présence antérieure à toutes choses.

## II. - *La nature aime à se cacher : Voile de la Mort, Secrets de la Nature, Mystère de l'Être*

Trois petits mots grecs : *phusis kruptesthai philei*, employés par Héraclite (fr. 123), au VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère, dans un sens qu'il est extrêmement difficile à déterminer, ont, pendant plus de 2 500 ans, donné matière à la réflexion philosophique et dominé les représentations que l'Occident s'est faites de la Nature, du Monde et de l'Être. A son propos, comment ne pas évoquer l'aphorisme de Nietzsche (*Humain, trop humain*, II § 168) : « Une bonne sentence est trop dure à la dent du temps et tous les millénaires n'arrivent pas à la consommer, bien qu'elle serve à tout moment de nourriture... »

Grâce aux témoignages des écrivains postérieurs qui les ont cités, nous savons que les trois mots grecs dont nous parlons se trouvaient dans l'œuvre d'Héraclite. Que pouvaient-ils bien signifier ? L'œuvre d'Héraclite est trop courte, le sens précis des mots à cette époque trop imprécis, pour que l'on puisse avoir la prétention d'arriver à quelque certitude. On peut tout au plus proposer quelques hypothèses. Tout d'abord le mot *phusis* au temps d'Héraclite, et spécialement chez Héraclite lui-même, peut avoir deux sens : d'une part la constitution propre, la « nature » d'une chose, d'autre part, la naissance, l'apparition. Si l'on admet le premier sens, on pourrait traduire nos trois mots grecs : *la nature* (sous-entendu : de chaque chose) *aime à se cacher*. Ou bien, en tenant compte des fragments 86 et 93, on pourrait comprendre : *la nature* (de chaque chose) *demande à être cachée*, c'est-à-dire : le sage ne doit pas en parler. Mais, nous l'avons dit, *phusis* peut aussi signifier l'origine, la naissance. On pourrait donc imaginer que nos trois mots signifient : *l'origine tend à se cacher*, c'est-à-dire : le commencement, la racine de chaque chose, est difficile à connaître. Jusqu'ici nous avons compris *kruptesthai* comme signifiant « se cacher » ou « être caché ». Or ce mot peut signifier aussi « être enseveli », « être enfoui », en liaison avec la représentation du *voile*, du nuage, *de la mort*, dans lequel est dissimulé le défunt (R.B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge, 1954, p. 423 et 427). Ceci nous oriente vers une autre interprétation. Nous avons vu en effet que le mot *phusis*

peut évoquer l'idée de naissance, d'apparition, de croissance. On peut donc songer à une antithèse entre l'idée de naissance évoquée par *phusis* et celle de mort, évoquée par *kruptesthai*, plus précisément encore entre l'idée d'apparition et celle de disparition, soit dans un sens actif : *ce qui fait apparaître tend à faire disparaître*, soit au sens passif : *ce qui apparaît tend à disparaître*. J'aurais une certaine préférence pour ces deux dernières interprétations. Tout d'abord, leur forme est antithétique, ce qui est conforme au schème général de la pensée d'Héraclite ; ensuite, on retrouve une formule de même structure dans un passage célèbre de l'*Ajax* de Sophocle (vers 646), appelé parfois le discours de dissimulation, qui commence par ces mots : « Oui, le vaste Temps, impossible à mesurer, fait apparaître (*phuei*) les choses inapparentes et fait disparaître (*kruptetai*) les choses qui sont apparues. » Il y a donc chez Sophocle une antithèse analogue à celle que l'on trouve chez Héraclite entre l'apparition (*phusis*) et la disparition (*kruptesthai*). L'aphorisme d'Héraclite pourrait donc exprimer l'étonnement devant la continuelle métamorphose des choses, mieux encore, devant le fait que les forces de production et les forces de destruction sont intimement liées au sein de chaque être : la mort est une nécessité inscrite à l'intérieur de chaque chose.

Les trois mots grecs, dont nous venons d'essayer de reconstituer très hypothétiquement le sens originel, ne seront attribués explicitement à Héraclite qu'au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère par Thémistius. Mais ils sont cités déjà, de manière anonyme, par Philon d'Alexandrie au début du I<sup>er</sup> siècle après J.-C. (*De fuga*, § 179 ; *De mutat. nom.*, § 60 ; *De somn.* I, § 6 ; *Quaest. in Gen.*, IV, § 2). Le sens qui leur est attribué par Philon atteste l'évolution de la représentation de la *phusis* depuis Héraclite. Elle n'est plus conçue comme la force ou la constitution propre à la chose individuelle, mais, sous l'influence du stoïcisme, par une évolution qui a commencé à s'effectuer chez Platon et chez Aristote, elle en est venue à signifier la réalité divine sous-jacente aux processus cosmiques. D'autre part, l'idée que les dieux ont caché aux hommes le fonctionnement de ces processus cosmiques, déjà esquissée aux origines de la pensée grecque (Hésiode, *Travaux et Jours*, vers 42-50 ; Xénophane, fr. 18), joue un rôle dans la tradition platonicienne depuis le *Timée*, dans lequel elle sert à Platon à affirmer, par exemple, l'impossibilité de l'expérimentation scientifique (*Tim.*, 68 c-d).

A l'époque de Philon d'Alexandrie, qui se révèle ainsi pour nous comme un précieux témoin, on entendait donc nos trois mots grecs en un sens nouveau : *La Nature universelle* (c'est-à-dire Dieu) *aime à se cacher*. La Nature est difficile à connaître et *veut être difficile à connaître*. Au thème du secret divin de la Nature se mêle un autre thème également cher à la tradition grecque : la vérité ne se livre qu'à celui qui a fait un grand effort pour la trouver. Elle doit être cachée dans des énigmes, sous des formules obscures et ambiguës, dont il faut pénétrer le sens. Si « la Nature aime à se cacher »,



elle aime tout particulièrement à se cacher sous le voile du mythe, dont il faudra découvrir, par l'allégorie, les sens cachés. Déjà le *Timée* de Platon avait abondamment utilisé ce qu'il appelait « le genre littéraire de la fable vraisemblable » dans ses exposés sur la genèse du Monde. La physique stoïcienne fera, elle aussi, une place importante à l'exégèse allégorique des mythes. D'une manière générale, ces méthodes et ces spéculations supposent que le langage humain est, en quelque sorte, un moyen que la Nature a inventé pour s'imiter elle-même, tout en s'y dissimulant : le poème humain, le mythe humain imitent donc d'une manière cachée le poème, le mythe cosmique, et l'analyse allégorique des discours mythiques est une analyse de la Nature elle-même.

Au moment où l'aphorisme d'Héraclite fait son apparition dans la littérature, c'est-à-dire au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, on lui donnait donc ce sens : *la Nature aime à se cacher*. Cette interprétation semble étroitement liée à une autre représentation qui apparaît à la fin de l'époque hellénistique, celle de *secret de la Nature* : *arcana, secreta, occulta naturae*. Selon Cicéron par exemple (*Acad. Post.*, I, 4, 15 ; 5, 19) la physique a pour objet les « choses cachées qui ont été enveloppées par la Nature elle-même ». Ce thème, tout en subissant de nombreuses métamorphoses, restera vivant jusqu'à la fin du xix<sup>e</sup> siècle. Ces « secrets » de la Nature inspireront deux types d'attitudes très différentes : l'une, que l'on pourrait appeler « orphique », cherche à déchiffrer dans et par le discours, souvent poétique ou mythique, les énigmes de la Nature (« Rempli d'un feu divin qui m'a l'âme échauffée, Je veux, mieux que jamais, suivant les pas d'Orphée, Découvrir les secrets de Nature et des Dieux. » Ronsard) ; l'autre, que l'on pourrait appeler « prométhéenne », cherche à arracher, par une action violente, magique ou scientifique, les secrets de fabrication, les forces, les énergies de la Nature (« Les secrets de la Nature se découvrent mieux sous la torture des expérimentations que lorsqu'ils suivent leur cours naturel. » F. Bacon).

L'une et l'autre tendance admettent l'idée de progrès, la représentation d'une découverte progressive des secrets de la Nature par l'humanité. Ce sera le thème de la « Vérité, fille du Temps », antique formule, attestée par Aulu-Gelle (*Nuits attiques*, XII, 11) et reprise dans F. Bacon (*Novum Organum*, I, 84) : « Veritas filia temporis, non auctoritatis. » La perspective d'une découverte progressive des secrets de la Nature est magnifiquement décrite par Sénèque, dans ses *Questions naturelles* (VII, 30, 6) : « Certains mystères ne se révèlent pas en une seule fois. Eleusis garde, pour ceux qui reviennent la visiter, d'autres objets à montrer. C'est ainsi que la Nature des choses ne révèle pas ses mystères en une seule fois. Nous nous croyons initiés et pourtant nous attendons encore dans le vestibule du temple. » Sénèque ne se contente pas de cette belle image de l'initiation progressive qu'apporte l'Histoire, il revient très souvent sur le rôle révélateur du temps

et de la recherche humaine (VII, 25,1) : « Un temps viendra où toutes ces choses qui, pour le moment, sont cachées, le Temps ainsi qu'une recherche scrupuleuse menée pendant longtemps les mettront en lumière... Un temps viendra où nos descendants s'étonneront que nous ayons ignoré des choses si manifestes. » De cette confiance dans les progrès de la recherche scientifique, on retrouvera un écho littéral, au Moyen Age, chez Roger Bacon (*De viciis*, p. 5 Steele), à l'époque moderne, chez Pascal (*Fragment d'un traité du Vide*).

Notre aphorisme d'Héraclite, cité au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère par Philon d'Alexandrie, réapparaît au III<sup>e</sup> siècle chez le néoplatonicien Porphyre (texte qui d'ailleurs ne nous est connu que par des témoignages postérieurs, celui de Macrobe, *In Somn. Scip.*, I, 2, 1-21, qui date du IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle et celui de Proclus, *In Rempubl.*, t. II, p. 105, 20 Kroll, qui date du V<sup>e</sup> siècle). On le retrouve également au IV<sup>e</sup> siècle chez Thémistius et l'empereur Julien.

Porphyre donne un sens nouveau à la formule d'Héraclite, parce que, dans l'école néoplatonicienne, à laquelle Porphyre appartient, la notion de *phusis* ne s'applique plus à la totalité du divin, mais seulement à une partie très inférieure et très limitée de la réalité universelle. C'est exactement la partie de l'âme qui est la plus proche de la matière et qui est en relation avec le corps (cosmique ou individuel) ; c'est une essence incorporelle, sans doute, mais inséparable des corps. La notion d'occultation, liée à celle de Nature dans l'aphorisme d'Héraclite, va donc, elle aussi, être transformée. Les trois petits mots d'Héraclite prennent place chez Porphyre dans un long développement consacré à la théorie de l'usage du mythe en philosophie selon Platon. Lorsqu'on parle du Dieu suprême, c'est-à-dire de l'Un-Bien, et de l'Intellect divin, il faut proscrire absolument tout mode d'exposition mythique, mais utiliser seulement les méthodes théologiques de la négation et de l'analogie. Mais si l'on veut discourir sur l'Âme du monde, les dieux inférieurs et les démons, c'est-à-dire les puissances qui ont un rapport avec la Nature, il faut employer le langage mythique, parce que, dit Porphyre reprenant la formule d'Héraclite, *la Nature déteste de s'exposer découverte et nue à tous les regards*. De même qu'elle aime à s'envelopper dans les formes sensibles des corps, elle n'accepte pas que l'on parle d'elle autrement que sous une forme énigmatique et mythique, selon les traditions religieuses et mystériques. Le secret de la Nature reste donc toujours un secret divin, mais il n'est plus le signe d'une puissance transcendante, mais celui d'une puissance inférieure qui ne peut rester dans la nudité de l'intelligible, et doit s'envelopper dans les vêtements de la corporéité, corporéité des formes sensibles, corporéité des narrations mythiques et des rites religieux. L'apparition de la Nature correspond à un abaissement du niveau psychique, à une chute dans l'imagination (*phantasia*) au sens porphyrien du terme : l'imagination est conçue comme une puissance spatialisante qui est le principe des enve-

loppements qui, du corps de lumière jusqu'au corps terrestre, s'agglutinent autour de l'âme. Par un détour inattendu et inconscient, la formule d'Héraclite retrouve peut-être, chez les néoplatoniciens, un sens analogue à son sens originel. Car ces enveloppements progressifs de l'âme sont pour elle une mort (Macrobe, *In Somm. Scip.*, 1, 11, 11), et dire que la « Nature » aime à s'envelopper, c'est dire aussi qu'elle aime à mourir.

Tout cet ensemble de notions, groupé autour de l'interprétation porphyrienne de l'aphorisme d'Héraclite jouera un rôle capital dans la pensée du Moyen Age et de la Renaissance. Les théories de l'*integumentum* et de l'*involutrum* mythiques de l'école de Chartres, l'idée de l'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno (cf. R. Klein, *La Forme et l'intelligible*, Paris, 1970, p. 65-68), le choix de la nudité, dans l'art, pour représenter l'intelligible, les manuels de mythologie du xvi<sup>e</sup> siècle, les spéculations sur l'imagination créatrice chez Paracelse ou Novalis, tout cela est en germe dans la théorie porphyrienne de l'enveloppement sensible et mythique de la Nature.

Si la Nature aime à s'envelopper dans le voile des mythes, les traditions du paganisme et les rites des mystères font partie de la philosophie de la nature. C'est là un des éléments qui expliquent « la survivance des dieux antiques » au Moyen Age, à la Renaissance et dans les Temps Modernes, pour reprendre le titre de l'ouvrage de J. Seznec (Londres, 1939). C'est là aussi un des aspects de la lutte entre paganisme et christianisme à la fin de l'Antiquité. Renoncer aux dieux antiques, c'est pour les philosophes en quelque sorte briser l'ordre de la Nature. Aux yeux de Porphyre, le « génie du paganisme » se fondait dans cette volonté de la Nature d'être représentée dans les formes, plastiques ou narratives, des cultes et des mystères traditionnels (Macrobe, *In Somm. Scip.*, I, 2, 20). C'est dans le même esprit que l'empereur Julien, dans son discours *Contre le cynique Héracléios* (216 c), prononcé en 362, affirme que le mythe doit être utilisé dans la partie « téléstique » de la philosophie (c'est-à-dire dans la partie qui se rapporte aux mystères), parce que « la Nature aime à se cacher et ne souffre pas que le secret de l'essence des dieux soit jeté en termes nus dans des oreilles impures ». Il est possible qu'ici, la « Nature », dans une interprétation qui n'est plus inspirée par Porphyre, mais par Jamblique, ne représente plus que les démons (dont la parenté avec les mythes sera reconnue traditionnellement dans le néoplatonisme ; cf. Proclus, *Sur la République*, t. I, p. 102, trad. Festugière), démons qui, d'une part, défendent jalousement le secret des mystères (cf. Jamblique, *De mysteriis*, VI, 7, p. 187, des Places) et d'autre part permettent à une petite élite d'initiés (Proclus, *Sur la République*, t. I, p. 98, trad. Festugière) d'accéder à l'union avec le Divin (*ibid.*, t. I, p. 102), la « téléstique » conduisant ainsi jusqu'au sommet de l'union avec l'Un et le Bien (Julien, *Contre Héracléios*, 217 c-d).

Pour Thémistius, qui écrit deux ans plus tard que Julien (discours à l'empereur Jovien prononcé en 364), l'aphorisme d'Héraclite doit justifier la tolérance envers le paganisme (cf. G. Dagron, *L'Empire romain d'Orient au IV<sup>e</sup> siècle et les traditions politiques de l'hellénisme*, dans *Travaux et Mémoires*, Paris, 1968, t. III, p. 170). Si la Nature aime à se cacher, à plus forte raison en est-il de celui qui l'a créée. Il n'est donc pas possible d'avoir de certitude en matière de religion et toutes les tentatives humaines pour honorer cette divinité ont une égale valeur. Ce sera l'argumentation que Symmaque reprendra vingt ans plus tard dans son discours sur l'autel de la Victoire, lorsque, s'adressant aux chrétiens, il dira : « Nous contemplons les mêmes astres, un même ciel nous est commun, le même monde nous enveloppe... A un si grand mystère, on ne parvient pas par un seul chemin » (Symmaque, *Relatio*, § 10).

Cette liaison entre Nature et mythologie, si fortement affirmée par Porphyre, Julien et Thémistius, marque puissamment toute la tradition de l'Occident, jusqu'au poème de Schiller, *Die Götter Griechenlands* (dont la première version date de 1788), qui exprime la nostalgie du monde perdu de l'animisme poétique : « Quand vous gouverniez encore le bel univers... Etes ravissants du royaume du mythe, Quand votre culte plein de délices était encore dans tout son éclat, Combien alors tout était autre !... Semblable au battement mort de l'horloge, Elle obéit servilement à la loi de la pesanteur, la Nature qui a perdu sa divinité... Désormais sans emploi, sont retournés chez eux, au pays des poètes, les dieux inutiles à cet univers... Ils s'en sont allés, et tout ce qui était beau, tout ce qui était noble, ils l'ont emporté avec eux. » Ce poème témoigne d'un phénomène historique très important, celui de la désacralisation du monde, liée au progrès du christianisme et de la science.

Ce progrès de la science se situe dans la tradition « prométhéenne » à l'égard des secrets de la Nature que nous avons évoquée tout à l'heure. Elle se fait jour au début de l'époque hellénistique avec la littérature des *Physika* qui détaillent les *phuseis*, les propriétés et vertus occultes des animaux, des végétaux et des minéraux, leurs relations de sympathie et d'antipathie, qui cherchent à déceler les forces secrètes qui permettront d'assurer la santé des hommes et de leur procurer un pouvoir magique dans le domaine de l'argent et de l'amour. Grâce aux papyrus magiques recueillis par K. Preisendanz, nous pouvons nous faire une idée de toutes les pratiques et formules qui étaient destinées à contraindre les dieux et les démons, c'est-à-dire les puissances cosmiques, à obéir au magicien. Augustin (*De trinitate*, III, 9, 16) considère que ces pratiques magiques, bien qu'elles soient artificielles et non naturelles, ne consistent qu'à accélérer ou à révéler des processus naturels cachés, que les démons connaissent. L'image du « sein secret de la Nature », comme immense réservoir de forces secrètes, se retrouvera dans

les spéculations de la *magia naturalis* de la Renaissance, mais aussi dans les premiers espoirs de la science naissante : « Il faut espérer, écrira F. Bacon (*Novum Organum*, I, 109) qu'il existe encore au sein de la Nature beaucoup de choses cachées dont on pourra tirer un excellent profit. » Et dans les débuts de son expansion, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, la science moderne imaginera son œuvre comme un dévoilement des secrets cachés de la Nature. *Arcana Naturae detecta*, ainsi s'intitulera l'œuvre de A. von Leeuwenhoek (Delft, 1695), exposant les découvertes dues à l'usage du microscope. Ce n'est pas un hasard si c'est également à partir de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle que l'on voit apparaître au frontispice des ouvrages scientifiques le thème du dévoilement d'Isis, comme symbole du dévoilement des secrets de la Nature.

Ce motif, lui aussi, a toute une histoire. C'est, primitivement, sous les traits de l'Artemis d'Ephèse, le haut du corps couvert de seins, la partie inférieure enfermée dans une gaine sur laquelle figurent divers animaux, que la Renaissance représente la Nature (Raphaël, trône de « Philosophie », 1508). Déjà l'Antiquité finissant (Jérôme, *In Ephes.*, PL 26, 470) avait reconnu, dans cette figure venue du fond des âges, l'image de la Mère Nature, à cause des multiples seins dont son corps était recouvert. Il est probable d'ailleurs que ce que l'on prenait alors pour des seins n'était que la représentation sculptée des colliers avec pendentifs qui faisaient partie originellement de la garde-robe, amovible, de la déesse. En une seconde étape, on a confondu Artémis et Isis : là encore les textes de l'Antiquité tardive (Macrobe, *Saturn.*, I, 20, 18) permettaient de le faire. Et l'Artemis-Isis a été ainsi, jusqu'aux fêtes de la Révolution française, la figure de la Nature maternelle. Mais, avec le thème du dévoilement, par la science, des secrets de la Nature, s'est développé le motif iconographique du dévoilement d'Isis. Dans son *Oedipus Aegyptiacus*, paru à Rome en 1652, le fameux jésuite A. Kircher (t. I, p. 20, 150-152, 191 et t. III, p. 91-93) fait souvent allusion à Isis et rappelle le texte de Plutarque (*De Iside*, 354 c) appliquant à Isis l'inscription de Saïs consacrée à la déesse Neith : « Je suis tout ce qui a été, tout ce qui est, tout ce qui sera et aucun mortel n'a soulevé ma tunique. » Cette inscription qui, pour Plutarque, signifie seulement le caractère énigmatique de la sagesse des Egyptiens, n'a pas été commentée dans l'Antiquité. Elle fait probablement allusion au caractère virginal de Neith. En tout cas, pour Kircher, le voile dont la tête d'Isis est couverte sur les représentations traditionnelles représente les secrets de la Nature. Le dévoilement des secrets de la Nature sera donc le dévoilement d'Isis. On peut observer ce motif sur le frontispice de l'*Anatome Animalium* de Blasius (1681), sur celui des *Arcana Naturae detecta* de Leeuwenhoek (1695). Et tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, on trouvera, au début des ouvrages scientifiques ou philosophiques, des compositions allégoriques dans lesquelles on voit la Science ou la Philosophie dévoiler la tête et la poitrine d'une Nature aux multiples seins. Ce motif du dévoilement d'Isis restera vivant jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (on peut voir une

statue inspirée par ce thème près de l'actuelle Bibliothèque de Médecine, rue de l'École de Médecine).

Ce thème des secrets de la Nature va prendre à l'époque de Goethe une signification radicalement différente. Goethe, pour sa part, refuse l'attitude « prométhéenne » et, tout spécialement, la « violence » de l'expérimentation : « Pleine de mystères et pourtant au grand jour, la Nature ne se laisse pas arracher son voile. Et ce qu'elle ne veut pas révéler à ton esprit, tu ne pourras lui extorquer avec des leviers et des hélices » (*Faust*, I, v. 670). Pour Goethe, il ne s'agit pas de chercher derrière les phénomènes, mais de voir les phénomènes. Il n'y a pas un dehors apparent et un dedans caché qu'il faudrait découvrir, mais c'est l'apparence elle-même qui est cachée, parce qu'on ne sait pas la voir (*Zahme Xenien*, VI, v. 1642) : « Isis se montre sans voiles. Mais la taie est sur l'œil de l'homme. » Savoir regarder l'apparence, savoir regarder les phénomènes, c'est savoir découvrir, parmi eux l'*Urphänomen*, le phénomène originel qui permet de reconnaître les lois de métamorphose des autres phénomènes. Ainsi la Nature est un « mystère au grand jour » (*offenbares Geheimnis*), puisqu'elle est sous les yeux de tous, mais qu'on ne sait pas la voir. On voit déjà ainsi la transformation de la notion de secret de la Nature qui s'opère chez Goethe. Mais le mouvement va beaucoup plus loin. En effet, pour Goethe, le phénomène fondamental (*Urphänomen*), qu'il poursuit, non seulement dans les phénomènes de la Nature, mais dans la création artistique et dans la psychologie humaine, est en fait une limite infranchissable, qui est le chiffre, le symbole d'un inexplorable, d'un indicible, d'une réalité prodigieuse (*Ungeheures*), qui nous remplit d'angoisse et d'effroi. Ici il ne s'agit plus de secret de la Nature, mais de mystère de l'Être. Affronter cette angoisse est ce à quoi l'homme peut aspirer de plus haut : « Le frémissement est la meilleure part de l'homme. Si cher que le monde lui fasse payer cette émotion, c'est au plus profond de lui-même que, rempli de saisissement, il éprouve la réalité prodigieuse » (*Faust*, II, v. 6272).

Ce passage de l'idée de secret de la Nature à l'expérience du mystère de l'Être se prolonge chez Schelling, Nietzsche et Heidegger. Le premier, dans les *Agès du Monde*, ne voit dans l'idée de secret de la Nature qu'une allusion à la tendance de l'Être qui, originellement, veut se renfermer en lui-même, se rétracter, se refuser. Nietzsche évoque lui aussi l'idée de secret de la Nature dans le Prologue du *Gai Savoir* (qui est repris dans l'Épilogue de *Nietzsche contre Wagner*) : « On devrait mieux respecter la pudeur avec laquelle la Nature s'est cachée derrière des énigmes et de multiples incertitudes. » Mais, là encore, il ne s'agit plus du problème de la connaissance scientifique, mais du refus de chercher une prétendue Vérité « derrière » le phénomène. La Nature et la Vérité ne veulent pas être vues et il vaut mieux ne pas les voir. Les Grecs, continue Nietzsche, savaient vivre, parce qu'ils savaient s'en tenir uniquement à la surface, à l'apparence, ils adoraient

« l'Olympe de l'apparence ». C'est qu'ils étaient superficiels par profondeur, c'est-à-dire par pessimisme. Comme le dit ailleurs Nietzsche (*Humain trop humain*, I, § 29) : « Si l'on dévoilait l'essence du monde, on infligerait à tous la plus pénible désillusion : ce n'est pas le monde comme chose en soi, mais le monde comme représentation (comme erreur) qui est si riche de sens, profond, prodigieux. » Dans le prologue du *Gai Savoir*, Nietzsche ajoute que la Vérité est peut-être Baubo (« une femme qui a ses raisons de cacher ses raisons »). Sans exclure des allusions, soit à la figure de Baubo dans les mystères d'Eleusis, soit à Baubo, démon nocturne terrifiant, assimilé à la Gorgone, on peut penser que Nietzsche a tout simplement voulu dire que la Vérité était une vieille sorcière qui a tout intérêt à se cacher (on comparera à ce sujet le poème de Nietzsche *Dans le Midi* : « Dans le Nord — j'hésite à l'avouer, j'ai aimé une petite femme, Vieille à donner le frisson — la « Vérité » se nommait cette vieille femme », avec le *Gai Savoir*, § 377 : « Y eut-il jamais (il s'agit de l'idée d'humanité) vieille femme plus odieuse parmi toutes les vieilles femmes ? à moins que cela ne dût être alors la « Vérité » : question réservée aux philosophes », et Goethe, *Faust*, I, v. 3690 (où la vieille Baubo s'avance en tête du cortège des sorcières). Quoi qu'il en soit, E. Bertram (*Nietzsche*, trad. Pitrou, Paris, 1932, p. 444 sq) a bien souligné le caractère en quelque sorte éleusinien du respect du Mystère qui affleure derrière ces ironies nietzschéennes : la Vérité qu'il faut taire, c'est finalement le jeu dionysiaque de la dissolution de l'apparence.

Avec Heidegger, nous revenons à notre point de départ, l'aphorisme d'Héraclite (sur ce thème, nous renvoyons à l'excellente étude d'A. Renaut, *La nature aime à se cacher* dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 81, 1976, p. 62-111). Le mouvement qui s'esquissait de Goethe à Nietzsche pour reconnaître que la Nature ou la Vérité est inséparable de ses voiles, s'accroît encore. Pour Heidegger, les trois mots d'Héraclite signifient : le *Se-cacher* (kruptesthai) appartient à la prédilection (philei) de l'Etre (phusis) : c'est l'essence même de l'Etre de se cacher. Ce qui apparaît, ce sont les étants, mais ce par quoi ils apparaissent, leur apparition même, c'est-à-dire l'Etre (phusis), n'apparaît pas, reste caché, refuse de se révéler. C'est ce qui fait apparaître qui se cache. L'Etre est ainsi lui-même le Voile, l'Enigme, on peut dire : le Mystère, dont il faut prendre conscience.

Cette longue enquête, qui a porté sur deux millénaires, aura été tout d'abord un exercice de topique historique, un essai pour étudier dans toutes ses métamorphoses, dans ses pertes et ses renouveaux de sens, un *topos*, qui reste toujours vivant. Elle aura permis ainsi de méditer sur les différentes attitudes de l'homme à l'égard du monde et de la réalité, de suivre le mouvement par lequel la pensée s'est dégagée peu à peu de la représentation de « secrets », que l'on pourrait dévoiler, pour prendre conscience d'un « mystère » absolu, dans lequel l'Etre et la pensée se trouvent eux-mêmes impliqués. Comme Merleau-Ponty l'écrit dans la préface de la *Phénoméno-*

*logie de la Perception* (p. XVI) : « Le monde et la raison ne font pas problème, disons, si l'on veut, qu'ils sont mystérieux, mais ce mystère les définit. Il ne saurait être question de le dissiper par quelque « solution ». Il est en deçà des solutions. La vraie philosophie est de rapprendre à voir le monde. »

P. H.

#### PUBLICATIONS

— *Zur Idee der Naturgeheimnisse. Beim Betrachten des Widmungsblattes in den Humboldtschen Ideen zur einer Geographie der Pflanzen* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1982, N<sup>o</sup>. 8, Mainz, 1982).

— *L'amour magicien. Aux origines de la notion de « Magia naturalis ».* Platon, Plotin, Marsile Ficin (*Revue philosophique*, 1982, 282-292).

— *La préhistoire des genres littéraires médiévaux dans l'Antiquité* (*Les Genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Actes du Colloque international de Louvain-La-Neuve, 25-27 mai 1981, Louvain-La-Neuve, 1982, 1-9).

— *Die Einteilung der Philosophie im Altertum* (*Zeitschrift für philosophische Forschung*, 36, 1982, 422-444).

— *Physique et Poésie dans le Timée de Platon* (*Revue de Théologie et de Philosophie*, 115, 1983, 113-133).