

## Histoire de la pensée hellénistique et romaine

M. Pierre HADOT, professeur

### 1. Plotin et l'expérience mystique (*Ennéade*, VI, 7)

Le titre du 38<sup>e</sup> traité de Plotin (*Ennéade* VI, 7 dans la classification systématique de Porphyre) : « Comment la multiplicité des Idées s'est réalisée et sur le Bien », probablement imaginé par Porphyre, résume assez bien les deux sujets principaux du traité, mais il en cache l'unité fondamentale. En fait tout le livre a pour sujet le Bien, puisque, dès les premières phrases de l'ouvrage, Plotin se demande comment il est possible qu'une forme sensible, l'œil par exemple, soit bonne. Tout le traité sera ainsi consacré finalement à remonter vers le Bien qui rend possible les formes bonnes.

L'itinéraire sera donc le suivant. On montrera tout d'abord, *en une première étape*, que la forme sensible bonne préexiste dans l'univers de formes intelligibles qui constitue l'Esprit (c. 1-14). La démonstration se fera en deux étapes : en premier lieu (c. 1-7), on remontera de la sensation à la préexistence de la sensation dans l'Esprit, en second lieu (c. 8-14), on remontera de la forme sensible à la préexistence de cette forme sensible dans l'Esprit. Dans les deux cas, Plotin insistera sur le fait que l'organe de sensation (l'œil par exemple) ou la forme sensible (le cheval par exemple) ne peuvent avoir été inventés par un Créateur qui aurait raisonné pour les fabriquer de la meilleure manière possible. Si dans le monde sensible, il y a des organes de sensation ou des formes animales déterminées, pourvues de serres, de dents ou de cornes, c'est que chaque forme particulière exprime à sa manière la Totalité parfaite qu'est l'Esprit. La forme bonne particulière n'est pas le résultat d'une finalité externe qui supposerait l'intervention d'une intelligence adaptant des moyens à des fins, mais si elle est bonne selon son mode particulier, c'est que, dans le mouvement de multiplication intérieure et de particularisation qui s'effectue à l'intérieur de la Pensée, cette forme reproduit, selon son mode propre, la totalité de la Pensée : « Dans le moment même où chaque forme perd des choses différentes (à cause de la particularisation), elle trouve, dans la déficience même quelque chose qui la compense : si l'animal n'a plus les

moyens de survivre, les ongles, les serres, les dents apparaissent, en sorte que, aussi loin que l'Esprit descende, à ce point même, il se relève à nouveau grâce à la capacité qu'il a de trouver en lui-même tout ce qu'il doit être » (c. 9). Le caractère organique de l'être vivant n'est donc qu'un reflet, une manifestation, une expression, du caractère systématique de l'Esprit. Plotin décrit avec enthousiasme ce système vivant, cette totalité dynamique de l'Esprit, qui, dit-il, se parcourt elle-même en passant sans cesse de l'altérité à l'identité en une « course errante » qui s'accomplit dans la « plaine de la vérité » (c. 13).

Le bien des formes sensibles n'est donc que la manifestation du bien, c'est-à-dire de la totalité systématique, qui est propre à l'Esprit. Mais, *en une deuxième étape*, on va s'élever cette fois du bien qui est dans l'Esprit au Bien absolu (c. 15-23). L'invitation à passer du bien qui est dans l'Esprit au Bien absolu et transcendant se trouve pour Plotin dans un texte de Platon (*République*, 509 a 3) qui affirme que la « science » et la « vérité » (pour Plotin, l'« Esprit », et les « Formes » qu'il contemple en lui-même) sont « semblables au bien » (*agathoeidé*), de la même manière que la lumière et la vue sont « semblables au soleil » (*helioeidé*) : « On aurait tort, ajoute Platon, de croire que la science ou la vérité soit le Bien lui-même ; car il faut porter encore plus haut la nature du Bien ». Pour Platon, il faut donc remonter au-delà de la Pensée et des Idées, vers le Bien qui les fonde. Plotin va effectuer à sa manière ce mouvement platonicien, dans les chapitres 15 à 23 où, d'ailleurs, le mot *agathoeidé* reviendra très fréquemment comme un leitmotiv. L'Esprit apparaîtra alors comme une réalité dérivée, et non, ainsi que le voulait Aristote, comme une réalité première. En une suite d'exposés qui apportent chaque fois de nouvelles précisions (c. 15-17), Plotin décrit donc la genèse de l'Esprit à partir du Bien. Du Bien émane une réalité indéterminée, puissance, vie, *energeia*, mouvement, qui cherche à voir le Bien, qui « regarde vers le Bien d'une manière qui n'est pas encore celle de l'Esprit ». Ce mouvement voudrait rebrousser chemin, revenir vers sa source, mais il ne le peut pas : il est entraîné inexorablement dans un processus qui est en même temps procession et conversion ; il va donc tourner autour du Bien comme autour d'un centre et prendre ainsi une forme structurée et achevée. La Vie, ainsi délimitée, engendre alors l'Esprit et les Formes qui sont en lui et qui réfractent, dans leur riche multiplicité, l'Unité surabondante du Bien.

Si la structure de chaque forme sensible manifestait à sa manière le système de l'Esprit, à son tour le système de l'Esprit, sa totalité organique, ne sera donc que l'expression dégradée d'un principe transcendant qui n'est autre que le Bien et qu'il faudra bien concevoir comme sans forme, sans limite et sans pensée ; les Formes qui sont dans l'Esprit seront donc *agathoeidé*, « ressembleront au Bien », parce qu'il y aura en elles aussi quelque chose d'informe, quelque chose d'infini qui n'est autre que la lumière du Bien.

Ce thème, qui se développera plus loin dans les c. 31-35, conduit pour le moment Plotin à présenter une très intéressante esthétique de la grâce : la beauté ne consiste pas dans la symétrie, mais dans la grâce, dans la vie : « Un homme laid, s'il est vivant, est plus beau qu'une belle statue » : ce qui nous attire, ce qui soulève notre désir, c'est la trace du Bien dans les choses, c'est-à-dire la vie ou le mouvement qui s'ajoute à la forme, qui anime la forme, qui est au-delà d'elle.

Dans une *troisième étape* (c. 24-30), ces thèmes sont repris sous la forme plus austère d'une réflexion sur la définition du Bien, inspirée par certaines formules du *Philèbe* et du livre X de l'*Ethique à Nicomaque*.

Le thème du désir du Bien et de la joie qu'il procure à l'âme sera ainsi introduit et servira de transition à la *quatrième étape* (c. 31-35) qui décrit l'expérience de l'âme en quête du Bien. L'âme éprouve, dans ce que l'on peut appeler son expérience mystique, que le Bien est sans forme (c. 31-34) et sans pensée (c. 35). En effet, pour s'assimiler à celui qu'elle aime, au Bien qui est l'objet de son désir le plus profond, l'âme doit se dépouiller de toute forme (sensible ou intelligible). Elle refuse de s'arrêter dans quelque forme que ce soit, si haute soit-elle, éprouvant ainsi l'amour infini de l'Infini : « Et certes, l'objet de désir dont tu ne peux saisir ni la figure ni la forme, c'est bien là l'objet de désir le plus désirable, le plus capable de provoquer l'amour et l'amour que l'on éprouve pour lui est sans mesure. Car alors l'amour n'a pas de limites, mais l'amour que l'on éprouve pour cet Aimé est infini ».

Lorsque Plotin parle ici d'infini, il emploie un vocabulaire nouveau par rapport aux Présocratiques ou à Platon et à Aristote. Il ne s'agit ni d'un infini quantitatif, ni d'un infini de puissance, ni d'un infini qui résulterait de la privation d'une forme que l'on pourrait avoir, mais d'un infini qui dépasse la limitation de la forme, de la définition, de l'essence. Dans cette perspective, c'est l'infini qui est premier. L'essence n'est qu'une limitation de l'infini, une négation par rapport à lui. L'infini de Plotin a rendu possible celui de Descartes et de Spinoza (*omnis determinatio negatio est*). Il faut évidemment éviter de se représenter cet infini comme une chose : la notion d'infini apparaît précisément pour désigner l'Absolu, ce par rapport à quoi tout est dérivé et relatif.

Le c. 34 est consacré à la description de l'expérience mystique : expérience fugitive, qui ne dure pas, expérience d'unité, d'immédiateté, dans laquelle l'âme ne sait plus ce qu'elle est ni qui elle est, dans laquelle le moi n'est pourtant pas annihilé puisqu'il se souvient après l'expérience, expérience enfin qui procure une joie (*eupatheia*) immense : « Et s'il arrivait que toutes choses qui sont autour d'elle fussent détruites, ce serait tout à fait ce qu'elle veut, afin d'être seule à seul près de lui : si grande est la joie à laquelle elle est parvenue ».

L'âme expérimente donc dans l'expérience mystique que le Bien est sans forme. Elle éprouve également (c. 35) qu'il est sans pensée. En effet l'âme, lorsqu'elle approche du Bien, n'éprouve plus aucun attrait pour l'Esprit et les activités de l'Esprit : elle désire dépasser la pensée parce qu'elle éprouve le sentiment que la pensée au lieu de l'unir au Bien la sépare de lui. Plotin s'efforce de préciser exactement le rapport qui s'instaure alors entre l'âme et l'Esprit en exposant les points suivants : 1° l'âme qui approche du Bien désire dépasser l'Esprit. 2° Pourtant, c'est unie à l'Esprit qu'elle a pu s'approcher du Bien. 3° Et c'est encore unie à l'Esprit, mais unie à l'Esprit dans son état de non-penser, qu'elle s'unira au Bien. Plotin en effet distingue deux états de l'Esprit, qui correspondent aux deux phases de la genèse de l'Esprit que nous avons distinguées plus haut. A la première phase correspond le premier état : l'Esprit n'est pas encore l'Esprit ; il *ne pense pas* encore, il est dans un état d'indétermination totale, que Plotin appelle « Vie ». Il reste en contact avec le Bien par une sorte de toucher obscur. A la seconde phase correspond le second état : l'Esprit se détermine, c'est-à-dire qu'il commence à *penser* des objets distincts : les Idées, les Formes qui s'organisent en une totalité, en un système d'objets intelligibles. Mais cette détermination l'éloigne définitivement du Bien qu'il ne peut plus voir comme Bien, comme unité absolue. L'Esprit ne peut plus contempler que la multiplicité des Formes qui sont la réfraction de l'unité du Bien. Il voit le Bien dans les Formes. Il y a donc deux états de l'Esprit : un état de non-pensée et un état de pensée, un état de contact initial avec le Bien et un état de séparation qui l'éloigne du Bien. L'Esprit a donc un double rapport avec le Bien : un état de contact initial, mais indistinct, qui n'est pas de l'ordre de la pensée, et un état de connaissance médiata, qui est de l'ordre de la pensée : le Bien est alors connu dans les Formes qui reflètent le Bien (*agathoeidé*). Comme le dit ailleurs (III, 8, 9, 32) Plotin : « l'Esprit (s'il veut voir le Bien) doit refluer vers l'arrière et s'abandonnant en quelque sorte lui-même pour aller vers ce qui est derrière lui (car l'Esprit a un double visage), il lui faut, s'il veut voir le Bien, ne plus être totalement Esprit ».

Dans notre chapitre, Plotin décrit cet état de non-pensée en disant que l'Esprit est épris d'amour, qu'il est insensé, qu'il est ivre de nectar, épanoui dans la jouissance (35, 25). C'est à l'Esprit dans cet état, c'est à l'Esprit renonçant à l'Esprit et à la pensée pour éprouver le contact initial avec le Bien que l'âme est unie lorsqu'elle s'unit au Bien. Autrement dit l'âme n'atteint le Bien que parce qu'elle est elle-même originellement identique à l'Esprit et qu'elle peut coïncider, en redevenant l'Esprit, avec cet état (éternel, remarque Plotin) dans lequel l'Esprit naissant se trouve dans un contact enivrant et amoureux avec le Bien dont il émane. C'est là que se situe l'expérience mystique.

C'est ce qui permet de comprendre comment Plotin peut se représenter

la possibilité de l'expérience mystique. En effet, si l'on entrevoit ce que peut être la transcendance absolue de l'Absolu, on peut se demander comment Plotin peut parler d'une expérience de l'Absolu. Comment peut-il dire : « Fuir seul près du Seul » ? Car le Seul ne sera plus seul si l'on est près de lui. Comment peut-il dire : « Etre un avec l'Un » ? Car l'Un ne sera plus un, s'il y a quelque chose d'autre avec lui. Comment le relatif pourrait-il coïncider avec l'Absolu ? En fait, pour Plotin, l'âme ne devient pas l'Absolu dans l'expérience mystique, mais l'expérience mystique consiste à vivre totalement avec l'Esprit, c'est-à-dire non seulement à penser avec l'Esprit en pensant le système des Formes, mais aussi à refluer avec l'Esprit vers cet état où l'Esprit, dans son délire amoureux, dans son ivresse insensée, n'est pas encore Esprit, mais se trouve dans un contact immédiat avec le Bien. Dans l'expérience mystique, l'âme vit cet instant éternel où le relatif (l'Esprit naissant et elle-même dans l'Esprit naissant) émane de l'Absolu et où le relatif est en présence de l'Absolu : c'est en ce sens qu'elle est seule avec le Seul et un avec l'Un. Elle est identique à l'Un comme le rayon naissant est identique au centre tout en se distinguant de lui (VI, 5, 5, 12). L'âme ne sort donc pas de son état de relativité lorsqu'elle vit l'expérience mystique ; elle ne devient pas l'Absolu, mais elle se voit naissant de l'Absolu, infiniment proche de lui et infiniment éloignée de lui, irrémédiablement relative et pourtant éternellement suspendue à l'Absolu. Par rapport au relatif, l'Absolu, nous l'avons vu, est infini. Mais le désir du relatif d'atteindre l'Absolu ne peut être qu'un désir infini, qui correspond à la distance insurmontable qui sépare l'Absolu et le relatif. Les formes, les déterminations, la personnalité ne sont que de l'ordre du relatif. Mais le désir infini est la trace, le témoignage de la présence de l'Absolu. On pourrait dire que l'expérience mystique plotinienne est l'expérience de la relativité naissante.

Dans une *cinquième* et dernière étape (36-42), le traité s'achève en abandonnant, comme le souligne Plotin, l'évidence de l'expérience pour reprendre l'effort de la démonstration rationnelle. En deux phases successives (37-39 et 40-41) de cette démonstration, Plotin établit que le Bien ne pense pas, parce que toute pensée implique dualité et multiplicité et parce que la pensée suppose toujours quelque chose d'antérieur à elle. Autrement dit la pensée est essentiellement relative et ne peut être l'Absolu. Finalement le c. 42 conclut à la fois ces chapitres et tout traité en s'appuyant sur un texte de la 2<sup>e</sup> *Lettre* de Platon pour mettre en ordre toutes les réalités selon une disposition concentrique : autour du Bien, Roi de toutes choses, circule l'Esprit ; autour de l'Esprit, l'Ame ; autour de l'Ame, l'univers visible.

## 2. *Marc Aurèle et son temps. Réflexions méthodologiques*

Au XVIII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècle, on a, en général, beaucoup idéalisé aussi bien le siècle de Marc Aurèle que la figure de l'empereur stoïcien. « Si l'on deman-

daît à quelqu'un, écrivait E. Gibbon en 1776, quelle est la période de l'histoire de l'humanité pendant laquelle la condition du genre humain a été la meilleure et la plus heureuse, il répondrait sans hésitation que c'est celle qui s'est écoulée depuis la mort de Domitien jusqu'à l'accession au trône de Commode ». Et cent ans après, E. Renan lui faisait écho : « Le noble et habile Nerva en posant le principe de l'adoption (dans la succession des empereurs) assura le bonheur du genre humain pendant près de cent ans et donna au monde le plus beau siècle de progrès dont la mémoire ait été conservée ». Le xx<sup>e</sup> siècle, d'une manière générale, a été beaucoup plus sévère aussi bien pour la personnalité de l'empereur (F. Carrata Thomes, Stanton) que pour le siècle de Marc Aurèle. Par exemple, dans son livre *Paiens et chrétiens dans un âge d'angoisse* (Paris, 1979), E.R. Dodds croit pouvoir caractériser le temps de Marc Aurèle, ainsi que l'indique le titre de son livre, comme un âge d'angoisse, d'anxiété intérieure : il en décèle les symptômes dans les spéculations gnostiques, le développement des religions orientales, les rêves d'Aelius Aristide, le pessimisme des *Pensées* de Marc Aurèle, le mysticisme qui devait aboutir, au siècle suivant, à l'œuvre de Plotin. Cette appréciation se retrouve chez A. Piganiol qui écrit : « Les bas-reliefs de la colonne (de Marc Aurèle) qui nous semblent, comparés aux dessins précis de la colonne Trajane, d'un pathétique étrange, d'un sentiment déjà médiéval, apportent aussi le témoignage de ce trouble et de cette anxiété qui brusquement ont envahi jusqu'aux chefs de l'Empire ».

Ces appréciations globales sur la mentalité collective d'une époque reposent, lorsqu'il s'agit de l'Antiquité, sur une erreur méthodologique assez grave qui consiste à oublier qu'à cette époque aussi bien ce que l'on fait que ce que l'on écrit est déterminé par de puissantes traditions : religieuses, politiques, philosophiques, littéraires, artistiques, locales et nationales, et non par « les idées de son temps », c'est-à-dire par une mentalité collective qui aurait été la même dans tout l'Empire romain. Par exemple, les traditions locales de Palestine ou d'Égypte qui expliquent le mouvement gnostique se rapportent à un univers de pensée totalement différent de celui dans lequel s'inscrit le mouvement de la Seconde Sophistique, ou de celui dans lequel se situent les textes épicuriens que Diogène d'Oenoanda a fait graver sur un portique de sa cité à la fin du 11<sup>e</sup> siècle dans le Sud-Ouest de l'actuelle Turquie. Il est important de savoir que ces phénomènes coexistent, mais il est également important de savoir qu'ils sont profondément étrangers les uns aux autres et qu'il n'y a entre eux que des rapports accidentels, non des rapports nécessaires, qui s'expliqueraient par je ne sais quelle crise de conscience collective ou quelque déterminisme historique.

Les appréciations globales dont j'ai parlé plus haut, ce postulat d'une mentalité collective unique, conduisent à de multiples contresens dans l'interprétation des faits ou des textes. On cherche à tout prix à retrouver dans le

moindre indice des traces de la crise de conscience collective que l'on a commencé par postuler. C'est ainsi que dans son livre, par ailleurs extrêmement intéressant, *Greek Sophists in the Roman Empire* (Oxford, 1969, p. 71-74), G.W. Bowersock pense pouvoir déceler dans le siècle de Marc Aurèle, une tendance à l'hypocondrie qui serait en quelque sorte le miroir des raffinements excessifs de la rhétorique, caractéristiques de la Seconde Sophistique qui règne à cette époque.

Quels sont donc les faits sur lesquels G.W. Bowersock fonde ces affirmations ? Il pense pouvoir reconnaître un premier symptôme dans la correspondance échangée entre Fronton et Marc Aurèle (Van den Hout, 1954 ; Haines, 1919-1920). Le livre V des Lettres *Ad Marcum Caesarem et invicem* est presque entièrement consacré à des questions de santé, remarque G.W. Bowersock qui pense que Marc Aurèle et Fronton éprouvent une complaisance morbide à parler de leurs maladies. C'est là, ajoute-t-il, un fait nouveau dans l'histoire du genre littéraire épistolaire : on ne trouve rien de comparable chez Cicéron, chez Sénèque et chez Pline le Jeune. On peut déjà objecter à G.W. Bowersock que le thème de la maladie revient plusieurs fois dans les livres VII et VIII des *Lettres* de Pline dans lesquels on trouve notamment (VII, 26) à côté de détails précis sur les maladies de Pline et celles de son entourage, d'intéressantes réflexions sur le bon usage des maladies (VII, 26) : « Nous ne valons jamais mieux que lorsque nous sommes malades... continuons à être quand nous sommes bien portants tels que nous déclarons vouloir être dans la maladie ». Mais surtout, pour apprécier la nouveauté que représente, pour G.W. Bowersock, la correspondance de Fronton et de Marc Aurèle, il faut tenir compte de la différence qui existe entre le recueil des *Lettres* de Pline et celui des *Lettres* de Fronton. Pline n'a retenu et publié que les lettres qu'il avait écrites de manière plus littéraire : le recueil ne comprend donc que des lettres triées et sans doute plus ou moins réécrites et il est possible qu'il ait existé beaucoup de lettres ou de billets de Pline se rapportant à ses maladies, mais qu'ils aient été éliminés de l'édition définitive. Au contraire, le livre V des *Lettres* de Fronton est composé de très courts billets : Fronton lui-même, si soucieux de sa gloire littéraire, n'aurait sans doute pas voulu que ces petits textes soient publiés et c'est sans doute la piété familiale qui nous les a conservés. En tout cas, ce ne sont pas des œuvres littéraires, mais des communications liées aux circonstances : félicitations pour le Nouvel An, pour des anniversaires ou encore courtes recommandations pour tel ou tel personnage. Il est vrai qu'une grande partie de ces billets se rapportent à des questions de santé. Mais tout d'abord, c'est surtout Fronton qui parle de ses maladies et non Marc Aurèle, comme l'a bien souligné J.E.G. Whitehorne, *Was Marcus Aurelius a Hypochondriac*, dans *Latomus*, 36, 1977, p. 413-421. Par ailleurs, s'il est vrai que Fronton lui-même parle plus que Marc Aurèle de son état de santé, c'est pour deux raisons. Premièrement il est effectivement un grand malade, comme nous pouvons

le constater grâce au témoignage d'Aulu Gelle (II, 26 et XIX, 10). Ensuite et surtout, les billets du livre V sont pour la plupart des mots d'excuse destinés à justifier son absence, dans telle ou telle circonstance dans laquelle il aurait dû être présent à la cour (cf. *Lettres*, V, 25, 35, 44, 45, 55, 57, 59, 61, 63, 69). Finalement, il n'est donc pas possible d'affirmer avec certitude que les nombreux billets écrits par Fronton au sujet de sa santé trahissent réellement une tendance hypocondriaque. Ces billets, qui nous ont été conservés (alors que ceux de Pline ont peut-être été écartés de la publication) ne sont que les mots d'excuse d'un grand malade.

Le deuxième symptôme sur lequel G.W. Bowersock fonde ses affirmations, ce sont les six *Discours Sacrés* dans lequel Aelius Aristide raconte trente ans de maladie (de 143 à 171). Ces textes sont effectivement un document psychologique extrêmement intéressant. Mais on ne peut étendre à l'époque toute entière les conclusions que G.W. Bowersock voudrait en tirer. Tout d'abord il est vrai qu'Aristide affirme que la maladie peut être un bien pour l'homme, mais nous avons vu qu'au 1<sup>er</sup> siècle déjà, Pline disait quelque chose du même genre. Il est vrai aussi qu'Aristide prend beaucoup de plaisir à décrire les symptômes qu'il éprouve et les traitements que le dieu Asclepios lui prescrit dans les rêves qu'il lui envoie. Mais, précisément, faute de documents parallèles, il est impossible de dire si Aelius Aristide est un cas isolé ou s'il représente son époque. Sans doute il n'est pas seul à Pergame. Autour du sanctuaire d'Asclepios s'était développée une « ville de cure » où se trouvaient un bois, une source miraculeuse, un temple, des portiques, un gymnase, un théâtre. Aristide pouvait y rencontrer, comme il le dit lui-même, des sénateurs, des philosophes, des poètes. Ils se racontaient leurs rêves, attendaient le miracle, discutaient des traitements et des médicaments. C'est le propre de toutes les villes de cure à travers l'histoire et Pergame avait déjà un long passé, mais ce n'est pas nécessairement le propre de toute une époque. Et Aelius Aristide, par son orgueil démesuré, sa ferveur mystique, sa certitude d'être l'élu d'Asclepios, est, de toute manière, un cas psychologique très particulier.

Le troisième symptôme signalé par G.W. Bowersock, ce sont les leçons d'anatomie données à Rome par Galien : « Il peut sembler assez bizarre que les recherches de Galien sur l'anatomie aient été fréquentées par de nombreux personnages importants à Rome (p. 73) ». Ces leçons qui eurent lieu en 163 ne trahissent nullement je ne sais quelle curiosité malsaine, mais bien au contraire un intérêt scientifique que je trouve tout à fait remarquable pour l'époque. En effet elles sont destinées à répondre à un problème très précis que le sénateur Flavius Boethus avait posé à Galien et qui n'a rien à voir avec la maladie. Le sénateur voulait savoir quels sont les organes qui permettent la respiration et qui entrent en jeu dans l'émission du son de la voix. Galien fait donc une démonstration sur des animaux en pratiquant la vivi-

section et montre à Flavius Boethus et aux autres assistants comment l'air pénètre par dilatation du thorax et est exhalé par contraction du même thorax. Galien fait voir à ses auditeurs les muscles qui permettent cette contraction et cette dilatation et les nerfs liés à cette opération ainsi que leur origine dans la moelle épinière. Il montre aussi la distinction entre l'expiration naturelle qui ne produit pas de son et l'expiration forcée qui produit un son et comment le passage de cette expiration dans le larynx produit la voix. A la fin de cette suite de démonstrations, Boethus fit prendre en note par des sténographes les conclusions de Galien et put ainsi publier le compte rendu de ces observations. Il est intéressant de noter que parmi les importants personnages qui assistèrent à ces séances d'anatomie, Flavius Boethus lui-même, Sergius Paulus et Claudius Severus sont présentés par Galien comme des aristotéliens. Cet intérêt pour la recherche scientifique correspond tout à fait à la tradition aristotélienne telle que nous la connaissons.

On voit donc que, finalement, il est tout à fait impossible de prouver que l'hypocondrie a pu être, comme le voudrait G.W. Bowersock « un des aspects les plus inquiétants de la société à l'époque des Antonins ». Les quelques arguments qu'il propose sont beaucoup trop fragiles. On ne peut s'appuyer avec certitude sur la correspondance de Fronton et de Marc Aurèle, encore moins sur les séances anatomiques de Galien qui prouveraient plutôt l'existence d'un état d'esprit diamétralement opposé. Reste seulement le cas d'Aelius Aristide ; pris isolément, permet-il de reconstruire la mentalité de toute une époque ?

Les observations anatomiques de Galien dont nous venons de parler témoignent du fait que la curiosité scientifique et l'effort rationnel de compréhension de l'univers ne diminuent nullement en cette période dont on a pu dire pourtant (Joseph Bidez, *Cambridge Ancient History*, XII, 1939, p. 629) : « Les hommes cessèrent d'observer le monde extérieur et d'essayer de le comprendre, de s'en servir ou de le perfectionner. Ils étaient tournés sur eux-mêmes. L'idée de la beauté du ciel et du monde passa de mode et celle d'infini prit sa place ». Que penser d'une affirmation aussi massive, aussi peu nuancée, lorsqu'on se rappelle que c'est précisément au siècle de Marc Aurèle que Ptolémée poursuit pendant une quinzaine d'années (de 127 à 141) des observations astronomiques minutieuses et fonde ses théories optiques sur des expériences précises ? Peut-on admettre que « l'idée de la beauté du ciel et du monde passe de mode » lorsqu'on lit la fameuse épigramme de Ptolémée (*Anthologie Palatine*, IX, 577) : « Je sais que je suis mortel et éphémère, mais lorsque j'observe l'évolution circulaire des astres, je ne touche plus la terre de mes pieds, c'est auprès de Zeus lui-même que je me gorge d'ambrisie, nourriture des dieux ! » ou lorsqu'on réfléchit à cette *Pensée* de Marc Aurèle (III, 2) : « Si quelqu'un possède l'expérience et la connaissance approfondie des processus de l'univers, il n'y aura presque pas un seul des phéno-

mènes qui accompagnent par concomitance les processus naturels qui ne lui paraîtra procurer une sorte de plaisir propre. Cet homme n'aura pas moins de plaisir à contempler, dans leur réalité nue, les gueules béantes des fauves que toutes les imitations qu'en proposent les peintres ou les sculpteurs ».

Le temps de Marc Aurèle c'est aussi le temps de Lucien de Samosate qui dénonce toutes les formes de la folie humaine avec une verve que l'on a pu comparer à celle de Voltaire, c'est le temps de l'épicurien Diogène d'Oenoanda dont nous avons parlé plus haut, le temps du sceptique Sextus Empiricus, le temps de l'essor des commentaires à l'œuvre d'Aristote. Ces manifestations multiples d'un esprit scientifique, critique et même « rationaliste » ne nous autorisent pas à tirer quelque conclusion générale sur la mentalité collective à l'époque de Marc Aurèle. Mais elles nous mettent précisément en garde contre les généralisations faciles et elles nous invitent à analyser avec précision les différentes traditions qui sont vivantes à ce moment de l'histoire et leurs interactions éventuelles. Les tenants de la « psychologie historique » qui veulent « décoder » les textes ou les pratiques antiques recourent trop souvent à des « codes » modernes, donc anachroniques, au lieu de chercher à déchiffrer les différents « codes » traditionnels, qui étaient effectivement utilisés par les hommes de l'Antiquité pour révéler ou dissimuler leurs intentions, et qui permettent de mieux comprendre leurs pensées et leurs comportements.

P. H.

#### AUTRES ACTIVITÉS

Le professeur a participé à plusieurs jurys de thèses de III<sup>e</sup> cycle et de doctorats d'Etat soutenus devant l'Université de Paris IV. Il a été notamment le rapporteur de la thèse de Michel Tardieu consacrée au recueil d'écrits gnostiques conservés dans le Codex de Berlin (Pap. Berol. 8502).

Participation aux travaux des Commissions de Philosophie et de Philologie de l'*Akademie der Wissenschaften und der Literatur* de Mayence.