III

CICÉRON ET LE MOYEN PLATONISME : LE PROBLÈME DU SOUVERAIN BIEN SELON PLATON

par Carlos LÉVY
Professeur à l'Université de Paris XII-Val-de-Marne,
avenue du Général-de-Gaulle, 94010 Créteil, Cedex.

SOMMAIRE. — *Le célèbre passage du* Théétète, *dans lequel Socrate affirme que l'homme doit dans la mesure du possible se rendre semblable à Dieu en fuyant hors de ce monde, est cité par tous les philosophes du* **moyen platonisme** *comme l'expression du* **souverain bien** *selon* **Platon**. *Chez* **Cicéron** *on trouve avec diverses nuances cette pensée platonicienne, mais, pour des raisons très différentes, ni la Nouvelle Académie ni Antiochus d'Ascalon n'ont inclus Platon dans leurs constructions* **doxographiques**. *Il n'y a aucune raison de penser qu'***Eudore** *ait été l'inventeur du τέλος platonicien. En revanche, le rôle d'***Arius Didyme** *dans ce domaine semble avoir été plus important qu'on ne le croit communément.*

EPITOME. — *In illo Platonis dialogo qui* Theaetetus *inscribitur, philosophum debere quam simillimum deo fieri ab hoc mundo fugiendo Socrates adfirmat. Quae sententia ab omnibus philosophi qui medii Platonici dicuntur Platonis δόξα de bonorum fine habita est. Apud Ciceronem sapientem deo similem fieri saepe profecto legas, sed propter diuersas causas nec Carneadis Academia nec Antiochus Ascalonita ea Socratis uerba in philosophorum sententiis de bonorum fine incluserunt. Eudorum uero huius Platonis τέλους auctorem esse haud recte quidem existimauerunt, Arii Didymi laborem parui aestimantes.*

Pour les historiens actuels de la pensée platonicienne, le concept de moyen platonisme est un outil si indispensable qu'on finirait par croire qu'il a existé de tout temps. Pourtant ce n'est qu'au XX^e^ siècle que ce terme est apparu, avec les travaux de PRAECHTER, de WITT et de THEILER [1], alors que ZELLER avait pu écrire sa monumentale histoire de la philosophie grecque sans utiliser une telle notion [2], et que DIELS avait employé pour désigner cette même période le terme, autrement plus poétique, d' « Académie du clair de lune » (*Mondschein Akademie*) [3]. Certes le caractère récent du concept n'implique pas nécessairement qu'il soit inadéquat, mais

1. Cf. W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, 1930 ; D. E. WITT, *Albinus and the history of middle platonism*, Amsterdam, 1971 [2], repr. de l'éd. de 1937 ; K. PRAECHTER, *Kleine Schriften*, éd. H. DÖRRIE, Hildesheim-New York, 1973. Pour une bibliographie systématique des études sur le moyen platonisme, cf. C. MAZZARELLI, *Bibliografia medio platonica. Parte Prima. Gaio. Albino e Anonimo Commentatore dil « Teeteto »*, dans *R. F. N.*, 72, 1980, p. 108-144 ; *Apuleio, ibid.*, 73, 1981, p. 557-595 ; *Numenio, ibid.*, 74, 1982, p. 126-159.

2. Ed. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlicher Entwicklung*, 1909 [4], 3 [1], p. 831-845 ; 3 [2], p. 82-468. Pour ZELLER, les philosophes du moyen platonisme sont *Die Vorläufer des Neuplatonismus*.

3. H. DIELS, W. SCHUBART, *Anonymer Kommentar zu Platon Theaetet, Pap. 9782*, Berlin, 1905, p. XXV. Pour DIELS l'Académie a « végété » entre Carnéade et Numénius.

surgissent alors des problèmes plus difficiles. Si le moyen platonisme finit naturellement avec le néoplatonisme, en revanche, la détermination de son début fait problème. Qui fut le premier Médioplatonicien ? Philon de Larissa, dernier scholarque de l'Académie, ou Antiochus d'Ascalon, son disciple dissident ? Ces deux philosophes, qui furent les maîtres de Cicéron, ont pu être considérés comme les précurseurs du moyen platonisme [4], après l'épisode « sceptique » de la Nouvelle Académie, mais selon d'autres savants le véritable fondateur de ce mouvement philosophique serait Eudore, cet Académicien qui vécut à Alexandrie dans la seconde moitié du Ier siècle avant J.-C., et dont nous savons à vrai dire fort peu de choses [5]. Cependant, par-delà ces hypothèses, ne peut-on s'interroger sur cette périodisation elle-même, qui privilégie les différences au détriment des éléments de continuité dans le devenir de la pensée platonicienne ? En quoi Carnéade et Apulée, l'un Académicien probabiliste, et l'autre médioplatonicien, se situent-ils dans une même tradition ? Voilà une question qui ne semble avoir que médiocrement intéressé les historiens de la philosophie. Ajoutons encore les difficultés inhérentes au contenu même du concept : Philon d'Alexandrie, Apulée, Plutarque, pour ne citer que les plus célèbres des écrivains qui ont été rattachés au courant médioplatonicien, ont des personnalités si différentes que l'on discerne mal *a priori* comment il est possible de les englober dans une même catégorie de l'histoire de la philosophie. Sans entrer dans le détail de cette question, nous rappellerons certains éléments qui permettent de donner une certaine cohérence à ce concept de moyen platonisme [6] : la transcendance de Dieu par rapport au monde, affirmée avec force après des siècles d'immanentisme stoïcien ; l'existence de réalités intermédiaires entre Dieu et le monde ; la relation au néopythagorisme ; la définition, enfin, du souverain bien platonicien comme « l'assimilation à Dieu dans la mesure du possible », l'ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, en se référant principalement pour cela au *Théétète*, 176 a et b. C'est ce dernier aspect que nous nous proposons d'examiner ici, en nous attachant plus particulièrement aux points suivants : qui a décidé que ce passage du *Théétète* représentait l'expression du souverain bien, du τέλος platonicien ? Comment ce texte a-t-il été lu par les principaux philosophes du moyen platonisme ? Qu'en est-il exactement de ce problème chez Cicéron ? Le but de notre étude est précisément de définir la situation de l'œuvre philosophique cicéronienne par rapport à ce courant.

Nous formulerons d'abord quelques remarques sur la citation du

4. Cf., à propos d'Antiochus d'Ascalon, W. THEILER, *op. cit.*, p. 38-55 ; pour une présentation de Philon de Larissa comme promoteur d'une orientation philosophique conduisant au moyen platonisme, cf. H. TARRANT, *Scepticism or Platonism*, Cambridge, 1985, et notre discussion de cette thèse, *Cicéron et la Quatrième Académie*, dans *R. É. L.*, 63, 1985, p. 32-41.

5. Sur Eudore, cf. H. DORRIE, *Der Platoniker Eudoros von Alexandria*, dans *Hermes*, 79, 1944, p. 25-39 ; J. DILLON, *The Middle Platonists*, Londres, 1977, p. 114-135. Les fragments d'Eudore ont été rassemblés par C. MAZZARELLI, *Raccolta e interpretazzione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria*, I) *Testo e traduzione delle testimonianze e dei frammenti sicuri*, dans *R. F. N.*, 77, 1985, p. 197-209 ; II) *Testo e traduzione delle testimonianze non sicure*, *ibid.*, p. 535-555.

6. Sur les éléments permettant de définir le moyen platonisme, cf. J. DILLON, *op. cit.*, p. 114.

Théétète. Rechercher dans l'œuvre platonicienne une formule du souverain bien représentait de toute évidence un anachronisme, puisque c'est seulement après la définition par Aristote de ce terme que se développa, notamment dans le contexte des controverses entre Académiciens et Stoïciens, une littérature doxographique attribuant à chaque grand philosophe un souverain bien auquel tous les autres biens devraient être rapportés [7]. Le mot τέλος ne se trouve pas dans la citation du *Théétète*, et, s'il s'y trouvait, il n'aurait pas le même sens que dans les textes hellénistiques. Le τέλος est présenté par Platon non pas comme le terme d'une quête, mais comme l'achèvement parfait de la vie : ainsi, dans le *Timée*, il est dit que celui qui contemple doit se rendre semblable à l'objet de sa contemplation et atteindre ainsi « l'achèvement de la vie la meilleure proposée par les dieux aux hommes » [8]. Quant au passage lui-même, il constitue une digression à l'intérieur de la discussion de la thèse sophistique de l'homme-mesure, et le statut de ces παρέργα λεγόμενα est controversé [9]. Socrate établit-il une distinction entre ses convictions personnelles, exprimées avec force dans cette digression, et la recherche de la vérité, qu'il entend mener sans aucun préjugé ? Ou bien, tout en pratiquant la maïeutique, apporte-t-il indirectement, par cette digression, sa réponse personnelle à la question qu'il pose ? Un examen attentif de problème étant hors de notre propos, essayons d'analyser ce passage qui eut une si prodigieuse fortune dans l'histoire de la philosophie :

— il est certain qu'à le lire on est amené à penser au *Phédon* et à la vision pessimiste de la vie sur terre, que Platon expose dans ce dialogue. Socrate ne dit-il pas, en effet, qu'il est impossible que le mal disparaisse et que, « puisqu'il est impossible qu'il ait son siège parmi les dieux, c'est donc la nature mortelle et le lieu d'ici-bas que parcourt fatalement sa ronde » [10] ? La plupart des hommes suivent le modèle de vie « vide de Dieu, plein de misère », inconscients de la punition inhérente à leur existence même [11] ;

— mais Socrate ne s'en tient pas à ces considérations pessimistes, il affirme qu'ici-bas même il existe un autre modèle, « divin et bien-

7. Sur la doxographie morale hellénistique et romaine, l'ouvrage de référence demeure le livre de M. GIUSTA, *I dossografi di etica*, 2 vol., 1964-1967.

8. Platon, *Timée*, 90 d : τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον. Cf. également le *Charmide*, 173 d, où Critias dit à Socrate : οὐ ῥᾳδίως εὑρήσεις ἄλλο τι τέλος τοῦ εὖ πράττειν, ἐὰν τὸ ἐπιστημόνως ἀτιμάσῃς.

9. L'expression παρέργα λεγόμενα se trouve en 177 b. Cf. sur ce texte F. M. CORNFORD, *Plato's theory of knowledge*, Londres, 1935, p. 89 ; R. ROBINSON, *Forms and errors in Plato's Theaetetus*, dans *Ph. R.*, 59, 1950, p. 3 sq. ; W. F. HICKEN, *Knowledge and Forms in Plato's Theaetetus*, dans *J. H. S.*, 77, 1957, p. 48-53 ; A. CAPELLE, *Bemerkungen zu Platons Theaetet*, dans *Hermes*, 88, 1960, p. 265-280 ; J. ANNAS, *Platon le Sceptique*, dans *R. M. M.*, 1990, 2, p. 267-291. Nous n'avons pas pu consulter H. DEMPE, *Von Grundzugen der Philosophie Platons : ein nachdenkliche Erlauterung*, Francfort, 1979, qui contient une traduction et un commentaire de ce passage.

10. Platon, *Théétète*, 176 a : Ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ Θεόδωρε — ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη — οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης (trad. A. DIES). Dans le *Phédon*, 81 a, l'âme du sage s'en va après la mort « vers le lieu où son arrivée réalise pour elle le bonheur, où errement, déraison, terreurs, sauvages amours, tous les autres maux de la condition humaine, cessent de lui être attachés » (trad. L. ROBIN).

11. Platon, *Théétète*, 176 e-177 a.

heureux », et que l'effort qui s'impose est de s'évader de ce monde [12] : « l'évasion, c'est de se rendre semblable à Dieu dans la mesure du possible ; or être semblable à Dieu, c'est être juste et saint avec l'aide de l'intelligence ». Socrate attribue donc au philosophe dans ce monde même une sorte de perfection, mais cette perfection n'est pas absolue, elle se définit en effet par rapport à la perfection divine, dont elle n'est que l'image. S'il est vrai qu'avant d'expliquer à Théodore ce qu'est exactement la perfection du philosophe, Socrate a utilisé l'expression « la vie des dieux et des hommes bienheureux » [13], donnant l'impression d'une parfaite identité entre les deux, il faut remarquer qu'il nuance ensuite sa pensée. En effet, l'assimilation à Dieu est seulement κατὰ τὸ δυνατὸν et la relation modèle/image est précisée par la phrase : « Dieu est suprêmement juste et il n'y a rien de plus semblable à lui que celui de nous qui est devenu le plus juste possible » [14].

Si nous nous reportons maintenant à l'époque hellénistique, nous voyons bien en quoi un tel texte pouvait être compatible avec le stoïcisme et en quoi il était en contradiction avec son inspiration même. Pour les Stoïciens comme pour Platon, c'est par le λόγος, dont la φρόνησις est une des vertus, que l'homme se rendra meilleur. Mais, alors que Platon est si attentif à souligner la supériorité de Dieu, pour les Stoïciens, le sage — idéal réalisable sur terre, même si cette réalisation a un caractère exceptionnel — a, pour reprendre l'expression de Sénèque, la *securitas dei* [15], et en un certain sens il est même supérieur à Dieu, puisqu'il a acquis par son propre effort une sérénité que Dieu n'a — si l'on peut dire — que par nature : *ille naturae beneficio non timet, suo sapiens* [16]. Ajoutons encore que pour les Stoïciens la perfection absolue du sage s'enracine dans l'οἰκείωσις [17], c'est-à-dire dans l'adaptation instinctive à un monde considéré comme bon, alors que chez Platon la perfection relative du philosophe se réalise en grande partie contre un monde dans lequel le mal est une présence nécessaire. Il est certes facile de prédire *a posteriori*, mais nous n'hésiterons pas à commettre cette erreur de méthode en disant que le contenu même de ce passage du *Théétète* le prédisposait à devenir à un moment ou l'autre un thème essentiel du dialogue tumultueux qu'ont entretenu pendant des siècles Stoïciens et Platoniciens.

Qui donc a isolé cette citation dans le *Théétète* pour en faire l'expression du souverain bien platonicien ? Antiochus d'Ascalon, Eudore ou Arius Didyme ? Remarquons d'abord que, quel que soit celui de ces trois

12. *Ibid.*, 176 a-b : Διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. Φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

13. *Ibid.*, 175 e : ὀρθῶς ὑμνῆσαι θεῶν τε καὶ ἀνδρῶν εὐδαιμόνων βίον ἀληθῆ.

14. *Ibid.*, 176 b-c : Θεὸς οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἷόν τε δικαιότατος, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὁμοιότερον οὐδὲν ἢ ὅς ἂν ἡμῶν αὖ γένηται ὅτι δικαιότατος. On remarquera que l'on trouve dans le *Phédon* le même κατὰ τὸ δυνατόν que dans le *Théétète*, cf. en 67 c-d la définition de la purification : οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατόν, καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα, μόνην καθ' αὑτὴν ἐκλυομένην ὥσπερ ἐκ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος.

15. Sénèque, *Ep.*, 53, 12.

16. *Ibid.*, 11.

17. Sur ce concept, cf. en particulier l'article de G. STRIKER, *The role of oikeiosis in Stoic ethics*, dans *O. S. A. Ph.*, I, 1983, p. 145-167.

philosophes que l'on choisisse, on se trouve à une époque fort tardive par rapport au développement de la littérature doxographique morale. Si l'on s'en tient à cette position du problème, cela signifie que pendant toute l'époque hellénistique les doxographes se sont abstenus de traiter du problème du τέλος platonicien, alors qu'ils ont attribué un souverain bien à des philosophes infiniment moins importants que le fondateur de l'Académie. Admettons cependant qu'il faille réellement choisir l'un de ces trois noms. Contre Antiochus existe une objection majeure, à savoir qu'il n'est dit nulle part chez Cicéron que l'Ascalonite avait défini le souverain bien platonicien par « l'assimilation à Dieu dans la mesure du possible ». Nous reviendrons plus loin sur ce problème. Restent Eudore et Arius Didyme. J. DILLON a attribué à Eudore l'invention de ce τέλος platonicien, destiné à devenir un lieu commun des études sur le moyen platonisme [18], et celui-là même qui a le plus fait pour réhabiliter l'apport doxographique d'Arius Didyme, M. GIUSTA, a cru pouvoir établir une dépendance d'Arius Didyme par rapport à Eudore [19]. Or il y a là, comme l'a remarqué P. MORAUX, une grave erreur [20]. Voici en effet quelques éléments qui permettent d'écarter le nom d'Eudore.

Nous avons chez Stobée, dans le second livre des *Eclogae*, un long passage que l'on intitule *Epitomé* d'Arius Didyme, et qui est l'une des grandes sources pour notre connaissance des morales hellénistiques [21]. Dans ce texte, Arius Didyme commence par s'interroger sur les différentes « divisions » (διαίρεσεις) possibles de l'éthique [22]. Il décrit d'abord la méthode de Philon de Larissa, et il dit qu'il pourrait déjà l'utiliser pour exposer les diverses doctrines morales, mais qu'étant consciencieux, il préfère passer en revue d'autres méthodes [23]. En réalité, il n'est question dans la suite du texte que de la διαίρεσις d'Eudore, qui enserrait tous les aspects de l'éthique dans un réseau d'une grande complexité [24]. Après avoir exposé avec une extrême minutie cette διαίρεσις, Arius affirme que l'éthique pourrait être certes ainsi divisée, mais qu'en réalité il préfère procéder selon sa propre manière, qu'il estime être la plus claire [25]. Si l'on ajoute que la méthode d'Arius est effectivement assez différente de celle d'Eudore et que, malgré toute l'ingéniosité déployée par M. GIUSTA, il est

18. J. DILLON, *op. cit.*, p. 121-126.

19. M. GIUSTA, *op. cit.*, t. 1, p. 197-198.

20. P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, t. 1, Berlin-New York, 1973, p. 267 sq.

21. Sur ce texte et sur les raisons qui ont conduit à l'attribuer à Arius Didyme, alors que le nom de celui-ci ne figure pas dans les manuscrits, cf. C. H. KAHN, *Arius as a doxographer*, in *On Stoic and Peripatetic ethics. The work of Arius Didymus*, W. W. FORTENBAUGH ed., Rutgers University Studies in Classical Humanities, t. 1, New Brunswick-Londres, p. 3-13 ; D. E. HAHM, *The diairetic method and purpose of Arius' doxography*, *ibid.*, p. 15-37.

22. Stobée, *Ecl.*, II, 6, 1, p. 13 Meineke.

23. *Ibid.*, 6, 2, p. 15-16 : οὕτως μὲν ἡ Φίλωνος ἔχει διαίρεσις. ἐγὼ δ' εἰ μὲν ἀργοτέρως διεκείμην, ἀρκεσθεὶς ἂν αὐτῇ συνεῖρον ἤδη τὰ περὶ τῶν ἀρεσκόντων, τῇ τῆς ἑξαμερείας ἐπικουφιζόμενος περιγραφῇ... νομίζω προσεπιπονητέον τε εἶναι καὶ τὰ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖν, καθάπερ οὐ πάντων, οὕτως τῶν περὶ ταῦτα διενεγκάντων.

24. Sur cette διαίρεσις, cf. M. GIUSTA, *op. cit.*, t. 1, p. 214-215.

25. Stobée, *loc. cit.*, p. 18 : ἀρκτέον δὲ τῶν προβλημάτων, προτάττοντα τὰ γένη κατὰ τὴν ἐμοὶ φαινομένην διάταξιν, ἥντινα πείθομαι πρὸς τὸ σαφέστερον διηρῆκέναι.

impossible de réduire l'une à l'autre[26], on admettra que la dépendance d'Arius Didyme par rapport à Eudore est pour le moins problématique. En quoi cette précision est-elle importante, puisqu'il s'agit de philosophes qui ont vécu tous les deux à Alexandrie à peu près au même moment, et dont on affirme souvent qu'ils étaient philosophiquement assez proches. En réalité, en écartant Eudore au profit d'Arius Didyme, nous substituons à quelqu'un dont la biographie nous est inconnue, un personnage dont nous savons au moins qu'il était l'un des intimes d'Auguste. Sur ce point les témoignages sont précis, qu'il s'agisse de la fameuse phrase d'Octave disant qu'il avait épargné Alexandrie pour trois raisons (le dieu Sarapis, le souvenir d'Alexandre, la présence d'Arius Didyme)[27], ou encore de la consolation à Livie après la mort de Drusus, dont il est si longuement question chez Sénèque[28]. Ces précisions historiques ne sont peut-être pas totalement étrangères au sujet qui nous intéresse, et nous y reviendrons à la fin de notre étude. Ajoutons surtout que, si Eudore était Académicien, Arius, lui, appartenait au Portique, et que, même dans le climat très éclectique de la philosophie alexandrine, cette différence ne pouvait être totalement sans conséquence.

Est-il donc possible d'affirmer nettement que ce fut Arius Didyme qui, à partir de la citation du *Théétète*, attribua le premier à Platon comme fin l'assimilation à Dieu? En réalité, la lecture du texte d'Arius Didyme laisserait plutôt penser que ce philosophe a imposé sa marque personnelle sur un matériau académicien. On peut à cet égard remarquer que l'ordre dans lequel il divise en trois parties la philosophie platonicienne est celui de la Nouvelle Académie (physique, éthique, logique), ordre qui ne se trouve pas dans les textes stoïciens et qui diffère également de celui d'Eudore, puisque ce dernier semble avoir utilisé l'ordre d'Antiochus d'Ascalon, à savoir éthique-physique-logique[29]. Or, comme l'a montré P. BOYANCÉ, cet ordre des parties de la philosophie avait une certaine importance pour la définition de l'école à laquelle appartenait un philosophe[30]. On remarquera également une interprétation assez surprenante du κατὰ τὸ δυνατόν, qui va contre l'esprit du texte[31]. En effet, Arius loue Socrate et Platon d'avoir complété par cette formule le τέλος de Pythagore qui, selon lui, était déjà l'ὁμοίωσις, mais il estime nécessaire de l'expliquer de la manière suivante : φρονήσει δ' ἦν μόνως δυνατόν, τοῦτο δ' ἦν τὸ κατ' ἀρετήν[32]. Alors que Platon avait utilisé le κατὰ τὸ δυνατόν pour atténuer l'idée qu'un homme puisse se rendre semblable à Dieu, Arius l'interprète comme délimitant le domaine dans lequel l'homme va pouvoir se rendre semblable à Dieu : l'intelligence et la vertu. Ce qui exprimait chez Platon la révérence à l'égard du

26. Cf. à propos de la morale stoïcienne la démonstration d'A. A. LONG, *Arius Didymus and the exposition of Stoic ethics*, in *On Stoic...*, *op. cit.*, p. 41-65.

27. Cf. Dion Cassius, LI, 16, 4.

28. Sénèque, *Cons. ad Marc.*, 4 sq.

29. Cf. J. DILLON, *op. cit.*, p. 121, qui se réfère à Sénèque, *Ep.*, 88 (et non 89).

30. P. BOYANCÉ, *Cicéron et les parties de la philosophie*, dans *R. É. L.*, 49, 1971, p. 127-154.

31. L'originalité de cette interprétation a été soulignée par J. DILLON, *op. cit.*, p. 123, qui l'attribue à Eudore.

32. Stobée, *op. cit.*, 6, 3, p. 21 Meineke.

divin ne semble plus traduire chez Arius qu'un souci de précision. Mais le problème le plus important nous semble être celui-ci : y a-t-il dans ce texte des éléments qui soient à mettre en relation avec le stoïcisme d'Arius Didyme ? Il est à noter que la part que fait Arius à la transcendance dans sa présentation de Platon est tout à fait réduite par rapport à ce que l'on trouve dans les textes analogues du moyen platonisme. Pour prendre un exemple précis, qu'est-ce, en effet, que l'ὁμοίωσις θεῷ pour Apulée ou pour Alcinoos, qui traitent longuement de ce problème[33] ? Tous deux partent de la constatation qu'il y a pour Platon un Bien premier, appelé Dieu suprême ou intelligence, et que les vertus de l'âme sont en quelque sorte des biens du second rang par rapport à ce bien suprême. En cela ils sont assez proches du fameux passage de la *République* sur le Bien-soleil[34]. Cela est exprimé de manière très claire par Alcinoos, un peu plus confusément par Apulée, dont le texte a pu donner lieu à des divergences sur des points de détail, mais semble assez clair sur le fond[35]. Tous deux affirment aussi avec force que le sage platonicien attend avec impatience la mort, parce qu'il a confiance en l'immortalité de l'âme[36]. Ce que dit à ce sujet Apulée est tout particulièrement intéressant, et nous le citons dans la traduction de J. BEAUJEU[37] : « en effet, libérée des chaînes du corps, l'âme du sage s'en retourne chez les dieux et, en récompense d'une vie particulièrement pure et vertueuse, s'ouvre par cette conduite même l'accès à la condition des dieux ». Ce n'est donc qu'après la mort que l'homme peut entrer dans la société des dieux. Les Médioplatoniciens reprennent, parfois littéralement, la description stoïcienne de la perfection du sage, mais cette description est toujours mise dans la perspective d'une perfection plus parfaite encore, celle de Dieu. C'est cet aspect qui nous paraît fort atténué chez Arius Didyme. Nulle mention de l'immortalité de l'âme, et s'il y est effectivement question du premier bien platonicien, c'est à l'intérieur d'un ensemble de divisions, et non de prime abord comme chez les autres[38]. Cela ne tient-il pas au caractère succinct de l'*Epitomé* que nous a transmis Stobée ? Cela n'est pas impossible, mais comme nous ne pouvons juger que d'après ce qui nous est parvenu, nous devons constater que cet *Epitomé* a des traits qu'il est permis de mettre en relation avec la personnalité philosophique d'Arius Didyme. Au reste, les tentatives platoniciennes pour s'annexer le platonisme ne commencèrent pas avec Arius Didyme. S'il est vrai que Zénon, le fondateur du système, avait polémiqué contre Platon[39], ses successeurs eurent

33. Apulée, *Plat. dogm.*, II, 252 ; Alcinoos, *Didask.*, 27, 179.34-180.5. Sur l'identité de l'auteur du Διδασκαλικός, longtemps assimilé à Albinus, cf. l'introduction de J. WHITTAKER, éd. « Les Belles Lettres », p. VII-XIII, Paris, 1990.

34. Platon, *Rép.*, 507 c-509 a.

35. Apulée, *op. cit.*, II, 220-222, cf. l'excellent commentaire de J. BEAUJEU dans son édition, p. 281 ; Alcinoos, *op. cit.*, 27, 179.1-181.18.

36. Alcinoos, *op. cit.*, 27, 180.18-26.

37. Apulée, *op. cit.*, 249 : *nam, uinculis liberata corporis, sapientis anima remigrat ad deos et pro merito uitae purius castiusque transactae hoc ipso usu deorum se condicioni conciliat.*

38. Stobée, *op. cit.*, 6, 4, p. 25 Meineke : πρῶτον μὲν γὰρ τἀγαθὸν τὴν ἰδέαν αὐτὴν ἀποφαίνεται, ὅπερ ἐστὶ θεῖον καὶ χωριστόν.

39. Cf. Plutarque, *Sto. rep.*, 8, 1034 f.

à l'égard du fondateur de l'Académie une attitude plus déférente et plus ambiguë. On sait que Panétius était φιλοπλάτων[40]. Son prédécesseur, Antipater de Tarse, qui lui aussi joue un rôle important dans le *De officiis*, avait écrit un traité prétendant démontrer que Platon était en quelque sorte stoïcien avant la lettre, puisqu'il aurait fait sien le dogme du *nihil bonum nisi honestum*[41]. Ajoutons encore que dans le livre III du *De finibus*, le stoïcien Caton présente la physique de son école comme l'application systématique du « connais-toi toi-même » socratique, et du « suivre Dieu » pythagoricien[42]. Or cette dernière formule est présentée chez Arius Didyme, mais aussi chez les Médioplatoniciens, comme l'antécédent de l'assimilation à Dieu platonicienne.

Qu'en est-il maintenant de l'interprétation de l'ὁμοίωσις chez des écrivains moins strictement assujettis à des schémas doxographiques qu'Arius Didyme, Apulée ou Alcinoos. On remarquera que Plutarque a su rendre avec élégance le sens originel du κατὰ τὸ δυνατόν[43], mais il faut également signaler l'extraordinaire intérêt porté à la formule platonicienne du souverain bien par la théologie juive et chrétienne. Pour Philon d'Alexandrie, le monde tel qu'il est évoqué dans le passage du *Théétète* correspond parfaitement à ce qu'est la vie humaine après le péché originel. Le texte le plus explicite à cet égard se trouve dans le *De fuga*[44] : « Mais il fallait absolument assigner des places différentes à des réalités différentes : le ciel au bien, la région terrestre au mal. Ainsi, le bien tend vers les hauteurs et, même s'il lui arrive jamais de venir vers nous — car son père est généreux — c'est à bon droit qu'il s'en retourne en toute hâte. Le mal demeure ici, éloigné à l'extrême du chœur divin : il parcourt la vie mortelle et ne peut mourir et se détacher du genre humain. Un homme estimé, du nombre de ceux qui ont étonné par leur sagesse, a exprimé cette pensée avec élévation, lui qui a écrit dans le *Théétète*... » (suit le § 176c).

On trouvera un bon exemple de la synthèse entre érudition païenne et christianisme dans la manière dont est traité le souverain bien platonicien à l'intérieur de la grande doxographie qui figure au livre II des *Stromates* de Clément d'Alexandrie[45]. Clément, reprenant un thème médioplatonicien,

40. Ind. Here., col. 61 = frg. 1 VAN STRAATEN.

41. Antipater, ap. Clem. Al., *Strom.*, V, 14 = *S. V. F.*, III, Ant. 56.

42. Cicéron, *Fin.*, III, 22, 73 : *Quaeque sunt uetera praecepta sapientium, qui iubent tempori parere et sequi deum et se noscere et nihil nimis, haec sine physicis quam uim habeant (et habent maximam) uidere nemo potest.* Le précepte « suivre Dieu », est mentionné par Arius Didyme, in Stobée, *op. cit.*, 6, 3, p. 21 Meineke ; Philon Al., *Abr.*, 60 ; *Migr.*, 131 ; Alcinoos, *op. cit.*, 28, 181.36-37 ; Apulée, *op. cit.* ; Plutarque, *Sera num.*, 550 d.

43. Plutarque, *loc. cit.* : Ἀλλὰ σκοπεῖτε πρῶτον ὅτι κατὰ Πλάτωνα πάντων καλῶν ὁ Θεὸς ἑαυτὸν ἐν μέσῳ παράδειγμα θέμενος τὴν ἀνθρωπίνην ἀρετήν, ἐξομοίωσιν οὖσαν ἀμωσγέπως πρὸς αὐτόν, ἐνδίδωσιν τοῖς ἔπεσθαι θεῷ δυναμένοις. Plutarque ne reprend pas le κατὰ τὸ δυνατόν platonicien, mais il nuance à sa manière l'idée d'une assimilation à Dieu en utilisant l'adverbe ἀμωσγέπως.

44. Philon, *Fug.*, 63 : Ἀλλ' ἔδει γε πάντως χώρας ἀπονεμηθῆναι διαφερούσας πράγμασι διαφέρουσιν, οὐρανὸν μὲν ἀγαθῷ, τὰ δὲ περίγεια κακῷ. Τὸ μὲν οὖν ἀγαθὸν ἀνώφοιτόν ἐστι, κἂν εἴ ποτε ἔλθοι πρὸς ἡμᾶς — φιλόδωρος γὰρ ὁ πατὴρ αὐτοῦ —, σπουδάζει παλινδρομῆσαι δικαίως· τὸ δὲ κακὸν ἐνταυθοῖ καταμένει, πορρωτάτω θείου χοροῦ διῳκισμένον, περιπολοῦν τὸν θνητὸν βίον καὶ μὴ δθνάμενονν ἐκ τοῦ ἀνθρωπίνου γένους ἀποθανεῖν. Τοῦτό τις καὶ τῶν ἐπὶ σοφίᾳ θαυμασθέντων ἀνὴρ δόκιμος ἐφώνησε μεγαλειότερον ἐν Θεαιτήτῳ φάσκων... Trad. éd. *Sources chrétiennes*. Cf. également *Spec.*, IV, 188 ; *Virt.*, 168 ; *Quaest. in Gen.*, V, 188.

45. Clem. Al., *Strom.*, II, 22, 131.2-133.3.

dit que pour Platon il existe deux souverains biens : le Bien en soi, identifié aux Idées, et la participation à ce Bien, la vertu humaine. Le commentaire de la citation du *Théétète* permet à Clément d'affirmer que cette ressemblance vient à l'homme avec l'humilité[46]. Et aux multiples références aux Pères de l'Église données par un savant suisse dans une excellente dissertation doctorale consacrée à l'exégèse chrétienne de la citation du *Théétète*[47], nous ajouterons un passage du théologien grec du V^e^ siècle, Théodoret de Cyr, qui, bien qu'éprouvant une certaine antipathie pour Platon, à qui il reproche d'avoir facilité la pédérastie, le félicite cependant de sa définition du souverain bien, en disant[48] : « le fait qu'il ait ajouté « autant que nous le pouvons » rend sa définition encore plus remarquable, car il n'est pas en notre pouvoir de nous rendre complètement semblables à Dieu. Comment en effet un être visible pourrait-il devenir semblable à l'invisible »?

D'un point de vue philosophique, c'est cependant Plotin qui est allé le plus loin dans la réflexion sur le passage du *Théétète*, précisément parce que, tout en reprenant certains thèmes médioplatoniciens, il a entrepris d'examiner le concept d'ὁμοίωσις bien plus profondément que ses prédécesseurs[49] : « il y a deux espèces de ressemblances : la ressemblance qui exige un élément identique entre les êtres semblables; elle existe entre les êtres dont la ressemblance est réciproque, parce qu'ils viennent du même principe; la seconde espèce de ressemblance existe entre deux choses dont l'une est semblable à une autre, qui est elle-même primitive, et dont on ne peut dire par réciprocité qu'elle est semblable; ce second type de ressemblance n'exige pas la présence d'un élément identique dans les deux, mais plutôt d'un élément différent, puisque la ressemblance s'est opérée de la deuxième manière ».

A travers ces quelques exemples il est facile de percevoir l'extraordinaire importance qu'a eue dans l'histoire de la pensée philosophique et religieuse la définition du souverain bien platonicien à partir de la citation du *Théétète*. On est dont amené à se demander si celle-ci est née en quelque sorte *ex nihilo* dans le milieu philosophique alexandrin, du fait d'Arius Didyme ou d'une source très proche de ce philosophe, ou si elle est l'aboutissement d'un processus plus lent et profond, dont on serait en droit de trouver au moins quelques traces chez Cicéron. C'est donc cette hypothèse que nous allons explorer maintenant, en partant d'une double remarque. Tout d'abord, il faut reconnaître qu'il n'est dit nulle part chez Cicéron que le souverain bien platonicien est l'assimilation à Dieu dans la mesure du possible, et ce alors que les doxographies morales abondent chez l'Arpinate et qu'elles constituent l'ossature même du *De finibus*. Mais, par ailleurs, l'analyse des textes montre que l'idée selon laquelle l'homme par la vertu

46. *Ibid.*, 132.1.

47. Cf. H. MERKI, ὁμοίωσις θεῷ, Fribourg, 1962.

48. Théodoret de Cyr, *Thérapeutique*, 11, 9.

49. Plotin, I, 2, 2. Sur la notion d'image chez Plotin, cf. P. AUBENQUE, *Néoplatonisme et analogie de l'être*, dans *Cahiers de Fontenay*, Mélanges offerts à Jean TROUILLARD, 1981, p. 63-76; *Note sur la signification de la notion d'image chez Plotin*, p. 4-12.

se rend semblable à Dieu est omniprésente chez l'Arpinate, dans des contextes fort différents, et avec des nuances qui sont extrêmement intéressantes. Pourquoi cette présence de l'idée dans les textes, et pourquoi cette absence de Platon dans les doxographies? C'est ce que nous chercherons à comprendre.

Commençons par le plus simple, c'est-à-dire par la présentation de quelques-uns des textes où se trouve exprimée chez Cicéron la relation de l'homme à Dieu à travers la sagesse. Pour plus de clarté, nous avons regroupé ces exemples en fonction des différentes écoles dont l'Arpinate expose les thèses.

La version stoïcienne de l'ὁμοίωσις apparaît notamment dans le second livre du *De natura deorum*, lorsque Balbus, voulant montrer à quel point la Providence divine a merveilleusement conçu l'homme, décrit le fonctionnement de l'intelligence humaine, laquelle culmine avec la science, dont il nous dit[50] : *qua ne in deo quidem res ulla praestantior.* Dans cette phrase est nettement exprimée la tendance stoïcienne à mettre en valeur ce qui rend l'homme semblable à Dieu, beaucoup plus que ce par quoi il est inférieur à la nature divine. Le même Balbus qualifiera le bonheur du sage de *par et similis deorum*[51], soulignant même que cette existence ne diffère que par la durée de celle des immortels.

Pour ce qui est maintenant de la philosophie péripatéticienne, Pison dit au livre V du *De finibus* que les philosophes de cette école ont choisi sur le problème des βίοι la contemplation, *quae quia deorum erat uitae simillima, sapiente uisa est dignissima*[52]. La référence à l'ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν est ici très précise, et elle nous renvoie non pas directement à Platon, mais à Aristote, qui dans l'*Éthique à Nicomaque*[53] se refuse à admettre que l'homme doive s'en tenir à des pensées mortelles et lui recommande de tendre dans la mesure du possible, par la contemplation, vers une condition semblable à celle des immortels.

Ailleurs, c'est le Cicéron académicien qui s'exprime, et nous nous contenterons d'évoquer deux textes, l'un qui se caractérise par un platonisme dogmatique, hérité sans doute d'Antiochus d'Ascalon, et l'autre qui ressortit plus à l'enseignement de Philon de Larissa, l'Académicien probabiliste. Le premier passage se trouve dans le *De legibus*, juste après l'allusion aux semailles d'âmes du *Timée*, donc en plein contexte platonicien[54]. Or nous y trouvons l'idée que la vertu humaine est la même que celle de Dieu et qu'elle n'est rien d'autre que la nature poussée à son degré suprême[55]. La conclusion est donc la suivante : *est igitur homini cum deo similitudo.* Cicéron s'exprime ici comme le fera après lui Arius Didyme, il

50. Cicéron, *Nat. de.*, II, 147.

51. *Ibid.*, 153.

52. Cicéron, *Fin.*, V, 11.

53. Aristote, *Eth. Nic.*, X, 7, 1178 a 2-8.

54. Cicéron, *Leg.*, I, 24, cf. l'article de P. BOYANCÉ, *Cicéron et les semailles d'âmes du « Timée »*, dans *Romanitas*, 3, 1961, p. 111-117, in *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, coll. Latomus, 121, p. 294-301.

55. *Ibid.*, 25 : *Est autem uirtus nihil aliud, nisi perfecta et ad summum perducta natura.*

met l'accent sur l'ὁμοίωσις et laisse de côté le κατὰ τὸ δυνατόν. En revanche, dans l'autre texte, qui se trouve à la fin des *Tusculanes*[56], l'ὁμοίωσις est conçue comme un mouvement vers Dieu, comme une aspiration à lui ressembler, beaucoup plus que comme le constat d'une ressemblance naturelle : la réflexion sur les dieux, dit Cicéron, nous enflamme du désir d'imiter cette éternité (*studium incendit illius aeternitatem imitandi*)[57]. La position de l'Arpinate est dans cette fin des *Tusculanes* proche de celle des Médioplatoniciens : certes la vertu suffit au bonheur, mais cette vertu se définit elle-même par la contemplation d'un Bien absolu, Dieu, qui ne se confond pas avec le monde. Entre le *De legibus* et les *Tusculanes*, Cicéron a donc évolué dans le sens d'une plus grande fidélité à l'inspiration du *Théétète*. Nous terminerons cette brève présentation de la *similitudo cum deo* chez Cicéron en disant que l'Arpinate a été dans l'histoire de la philosophie un relais pour la diffusion du thème platonicien, comme le montre ce passage de l'Apologie de Raymond Sebond, dans lequel Montaigne, faisant allusion à une critique adressée aux Épicuriens dans le premier livre du *De natura deorum*, écrit avec un malicieux scepticisme[58] : « Puisque l'homme désirait tant de s'apparier à Dieu, il eust mieux fait, dit Cicéron, de ramener à soi les conditions divines et les attirer ça bas que d'envoyer là haut sa corruption et sa misère; mais, à le bien prendre, il a faict en plusieurs façons et l'un et l'autre, de pareille vanité d'opinion. » « S'apparier à Dieu », voilà sans aucun doute la meilleure traduction que l'on puisse proposer en français pour ὁμοίωσις θεῷ.

L'importance de ce thème dans la philosophie cicéronienne ne rend donc que plus étrange l'absence de toute référence précise sur ce point à Platon. On peut certes, en ce qui concerne les développements à proprement parler philosophiques, estimer que Cicéron ne mentionnait pas l'inventeur du thème parce qu'il était évident pour lui qu'il s'agissait de Platon, et aussi parce que l'ὁμοίωσις θεῷ était devenue, avec toutes les nuances que nous avons essayé de mettre en évidence, un thème commun à diverses pensées philosophiques. Mais alors, comment expliquer que ce souverain bien platonicien, omniprésent dans les textes médioplatoniciens à tel point qu'il est devenu l'un des éléments de la définition du moyen platonisme, ne figure pas dans les doxographies cicéroniennes du souverain bien ?

Il faut à ce sujet faire une remarque préliminaire : les doxographies qui figurent dans l'œuvre de Cicéron ont été élaborées non par des érudits, par des historiens professionnels de la philosophie, comme ce sera le cas pour des doxographies plus tardives, mais à l'intérieur même des écoles philosophiques. En ce sens elles étaient à la fois l'expression d'une vision particulière de l'histoire de la philosophie, et aussi une arme dans les inévitables conflits que chaque école entretenait avec ses rivales. Rien dans ces doxographies n'est le fruit du hasard, rien n'y est insignifiant. Pour tenter de comprendre pourquoi des Académiciens semblaient s'être si peu inté-

56. *Tusc.*, V, 70.

57. *Ibid.*

58. Montaigne, *Essais*, II, 12, p. 517 du t. 1 de l'édition P. VILLEY, cf. Cicéron, *Nat. deor.*, I, 90.

ressés au problème doxographique du souverain bien platonicien, nous dissocierons ici encore la Nouvelle et l'Ancienne Académie.

La première doxographie se trouve à la fin du *Lucullus* et elle est incontestablement néoacadémicienne, même s'il est difficile de préciser quelle en est l'origine exacte, Clitomaque ou Philon de Larissa. Elle comporte une première grande division séparant les écoles disparues et celles encore existantes, la séparation entre les deux se faisant au § 131[59]. A l'intérieur de la seconde partie, plusieurs écoles sont énumérées, qui ont toutes en commun d'avoir accepté le dogme de l'οἰκείωσις, c'est-à-dire l'idée selon laquelle la nature donne d'emblée à l'être humain ce qui est susceptible de faire son bonheur. A titre d'exemple, le plaisir est pour Épicure à la fois ce que l'enfant cherche spontanément et ce qui va faire le bonheur du sage. Or que constatons-nous en ce qui concerne Platon? Il est mentionné de manière allusive, puisqu'il nous est dit que le Stoïcien Erillus, ainsi que les Mégariques, philosophes tous sans postérité, étaient, en ce qui concerne le souverain, bien proches de Platon[60]. Erillus avait réagi contre la théorie des préférables en proclamant l'absolue indifférence de ce qui n'est pas le bien[61]. Quant aux Mégariques, le problème de la relation entre la composante éléatique, la doctrine de l'un, et la composante socratique, la doctrine du Bien, de leur philosophie, demeure controversée[62]. A partir de ce qui nous est dit par Cicéron de ces penseurs, on peut déduire que, si Platon avait défini un souverain bien, celui-ci était en relation avec la *scientia* et avec ce qui ne change jamais (*quod unum et simile et idem semper*)[63]. On peut le déduire, mais cela n'est pas affirmé explicitement. Pourquoi? Comme l'a affirmé A. MICHEL dans l'article qu'il a consacré à ce passage, les Néoacadémiciens devaient répugner à attribuer explicitement à Platon une formule précise du souverain bien, ce qui pouvait sembler en faire un dogmatique[64]. On remarquera également que cette doxographie a été conçue de telle sorte qu'elle ne pouvait en aucun cas inclure une éventuelle définition du souverain bien platonicien : celle-ci ne pouvait en effet figurer ni dans la première partie de la doxographie, parmi les doctrines disparues, ni dans la seconde, parmi les philosophies ayant recherché le τέλος dans la nature, c'est-à-dire dans ce qui est labile, dans ce qui naît et meurt. Autrement dit, le statut très surprenant à première vue de Platon dans cette doxographie s'explique assez bien si l'on admet que, pour ceux qui l'ont élaborée, le souverain bien platonicien n'était pas, comme les autres formules du τέλος, quelque chose de réalisable dans ce monde, mais

59. Cicéron, *Luc.*, 131 : *Haec igitur sententias ut omittamus, haec nunc uideamus quae diu multumque defensa sunt.*

60. *Ibid.*, 129 : ... *Erillum, qui in cognitione et scientia summum bonum ponit; qui cum Zenonis auditor esset, uides quantum ab eo dissenserit et quam non multum a Platone*; *ibid.* : *Post Euclides, Socrati discipulus, Megareus, a quo idem illi Megarici dicti, qui id bonum solum esse dicebant, quod esset unum et simile et idem semper.*

61. Sur ce philosophe, cf. A. M. IOPPOLO, *Lo stoicismo di Erillo*, dans *Phronesis*, 30, 1985, p. 58-78.

62. Cf. M. GIANNANTONI, *Socraticorum reliquiae*, vol. III, Rome, 1985, p. 49-57.

63. Cicéron, *loc. cit.*

64. A. MICHEL, *Doxographie et histoire de la philosophie chez Cicéron (Luc., 128 sq.)*, *Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums*, Budapest, 1968, p. 113-120.

une aspiration vers ce qui est *unum et simile et idem semper*, et donc impossible à trouver dans le monde du devenir. Et de la science elle-même n'est-il pas dit dans la *République* qu'elle n'est pas le Bien en soi, mais l'image du Bien[65] ? A travers les allusions discrètes que fait Cicéron à Platon dans ce passage se trouve donc exprimée l'originalité du fondateur de l'Académie par rapport aux pensées hellénistiques et s'esquisse une conception du souverain bien platonicien qui ne nous semble pas très éloignée de celle du moyen platonisme. Au reste, il est intéressant de comparer cette doxographie avec un texte médioplatonicien qui acquiert de plus en plus d'importance dans les études sur l'Académie, précisément parce qu'il permet de relier les uns aux autres différents moments de l'histoire du platonisme. Il s'agit du *Commentaire anonyme du Théétète*, pour lequel une datation au I^er^ siècle avant J.-C. paraît assez raisonnable[66]. L'auteur du *Commentaire*, examinant les diverses conceptions de la justice, en vient à conclure que ni les Épicuriens ni les Stoïciens n'ont donné à cette valeur un fondement solide, parce qu'ils ont cherché à la fonder sur l'οἰκείωσις, qui est variable et discriminatoire, alors que Platon a su la rendre stable en la fondant sur l'assimilation à Dieu[67]. Une même idée se trouve donc dans la doxographie néoacadémicienne du *Lucullus* et dans le passage sur la justice de ce *Commentaire* médioplatonicien : l'éthique de Platon ne peut s'enraciner dans ce qui est sujet au changement.

Si l'on doit donc admettre que les philosophes de la Nouvelle Académie, ou au moins certains d'entre eux, préféraient chercher le souverain bien en mettant en lumière les contradictions de leurs adversaires dogmatiques plutôt qu'en se référant directement à Platon, l'explication ne vaut pas pour Antiochus d'Ascalon. Celui-ci attribuait à Platon un système très dogmatique, dans lequel il incluait quantité d'éléments qui étaient en fait des innovations stoïciennes, et il se devait donc de dire quel avait été le τέλος platonicien. Or, dans la doxographie du livre V du *De finibus*[68], qui est la version antiochienne de la *diuisio carneadia*, il n'y a pas la moindre allusion à l'ὁμοίωσις θεῷ platonicienne, ni au demeurant à aucune autre formule qui nous renverrait à l'œuvre de Platon. Sur ce point la comparaison entre Cicéron et saint Augustin apporte des éléments intéressants. Au livre VIII de la *Cité de Dieu*, Augustin, faisant un exposé à la fois systématique et assez personnel de la philosophie platonicienne, écrit que pour Pla-

65. Platon, *Rép.*, 509 a.

66. Cf. la démonstration de H. TARRANT, *The date of Anon., in Theaetetum*, dans *C. Q.*, 33, 1983, p. 169-187, qui nous paraît beaucoup plus contestable lorsqu'elle aboutit à l'identification d'Eudore comme auteur du *Commentaire*.

67. *An. com. in The.*, 7, 14-20 :

ὍΘΕΝ ΟΥ̓Κ Ἀ-
ΠῸ ΤΗϹ ΟἸΚΕΙΏϹΕΩϹ
ΕἸϹΆΓΕΙ Ὁ ΠΛΆΤΩΝ ΤῊΝ ΔΙ-
[ΚΑ]ΙΟϹΎΝΗΝ, ἈΓΓΆ Ἀ-
ΠῸ ΤΗϹ ΠΡ[Ὸ]Ϲ ΤῸΝ ΘΕ-
Ὸ̀Ν ὉΜΟΙΌ[ΤΗΤΟ]Ϲ ΔΕΙ-
ΞΟΜΕΝ. ΤῊ[Ν ΔῈ] Ο̣ἸΚΕΙ-

68. Cicéron, *Fin.*, V, 16 sq.

ton le souverain bien est de vivre conformément à la vertu, et que cela ne peut arriver qu'à celui qui connaît et imite Dieu[69]. Quelle est la source d'Augustin dans ce livre? Varron est cité à plusieurs reprises, mais sa théologie est estimée inférieure à celle des Platoniciens, présentée comme la plus proche de la Révélation[70]. *A priori* on ne peut pas exclure qu'Augustin ait trouvé chez Varron, lui-même tributaire d'Antiochus, la formule du souverain bien platonicien. Le problème est que, si l'on se reporte au livre XIX de la *Cité de Dieu*, dans lequel est exposée de manière très détaillée la doxographie du souverain bien, avec une référence très précise à Varron et à Antiochus d'Ascalon, il n'y a plus aucune mention d'un quelconque τέλος platonicien[71]. Sur ce point donc la lecture d'Augustin confirme celle de Cicéron : Antiochus, dont il est difficile de croire qu'il ne s'était pas interrogé sur le τέλος platonicien, n'avait fait aucune mention de celui-ci dans ses grandes constructions doxographiques. Comment expliquer cela? Il est certain qu'en reprenant de manière fort libre la *diuisio carneadia* Antiochus subissait les contraintes de cette construction doxographique, dans laquelle nous avons vu que Platon ne pouvait pas véritablement être intégré. Mais il nous semble que l'explication doit surtout être cherchée dans le projet général de la philosophie de l'Ascalonite. Celui-ci s'intéressait moins à Platon lui-même qu'au platonisme, dans lequel il incluait à titre d'épigones quelque peu turbulents les Péripatéticiens et les Stoïciens[72]. Nous savons à la fois par Cicéron et par Augustin qu'il avait défini le souverain bien de l'Ancienne Académie comme l'association de la vertu, capable de procurer la *uita beata*, mais non la *uita beatissima*, et des *prima naturae*[73]. Par cette formule il pouvait prétendre associer dans une même éthique les successeurs immédiats de Platon (l'Ancienne Académie), les Péripatéticiens et les Stoïciens, dont il affirmait que par leur théorie des préférables ils avaient changé la terminologie mais non les réalités désignées[74]. Considérait-il que cette formule concernait aussi Platon? Sur ce point il semble bien qu'il ait maintenu un certain flou[75]. En tout cas, à en juger par nos sources, il n'a jamais établi de relation explicite entre le τέλος platonicien et celui qu'il attribuait à l'Ancienne Académie. Estimait-il que le second était la traduction du premier en termes de philosophie hellénistique? C'est l'inter-

69. Augustin, *Ciu.*, VIII, 8.

70. *Ibid.*, 1.

71. *Ibid.*, XIX, 1-3.

72. *Ac. post.*, I, 33 sq.

73. Cf. Cicéron, *Tusc.*, V, 22. Contrairement à ce qui a été affirmé par J. BARNES, *Antiochus of Ascalon*, dans *Philosophia togata*, J. BARNES-M. GRIFFIN eds, Oxford, 1989, p. 79, Antiochus n'a jamais prétendu être à la fois Académicien et Stoïcien. Ce sont les Néoacadémiciens, et notamment Cicéron, qui ont donné de lui l'image d'un *germanissimus Stoicus*. Antiochus, lui, s'est toujours perçu comme philosophe de l'Académie et prétendait revendiquer les droits de celle-ci sur des systèmes philosophiques auxquels il ne reconnaissait qu'une originalité très limitée.

74. Cf. sur ce point notre article *La dialectique de Cicéron dans les livres II et IV du « De finibus »*, dans *R. É. L.*, 62, 1984, p. 111-127.

75. Cf. Cicéron, *Ac. post.*, I, 17 : *Platonis autem auctoritate, qui uarius et multiplex et copiosus fuit, una et consentiens duobus uocabulis philosophiae forma instituta est, Academicorum et Peripateticorum, qui rebus congruentes nominibus differebant.* Antiochus reconnaissait donc qu'il y avait chez Platon une *uarietas* qui, au moins dans la forme, différenciait le fondateur de l'Académie de ses successeurs immédiats.

prétation de loin la plus probable, mais il n'est pas impossible qu'il ait senti que ce souverain bien platonicien était susceptible de mettre en évidence les différences entre les doctrines, au moins autant que leurs points communs. D'une manière plus générale, l'absence de référence précise au souverain bien de Platon dans les doxographies nous paraît être la marque d'une époque où l'expression de la pensée platonicienne était en grande partie déterminée par la présence du stoïcisme, qu'il s'agît de le réfuter, comme le faisaient les Néoacadémiciens, ou de le ramener dans le giron du platonisme, comme prétendait le faire Antiochus.

Résumons maintenant les conclusions de cette étude :

— l'idée platonicienne selon laquelle par la vertu l'homme doit chercher à se rendre semblable à Dieu dans la mesure du possible, fut adoptée par les Péripatéticiens, qui l'appliquèrent à la contemplation, et par les Stoïciens, avec cette différence essentielle que Dieu étant pour eux la nature même, ils considéraient que la vertu du sage n'était en rien inférieure à celle de la divinité ;

— on peut être surpris de voir que le thème de l'ὁμοίωσις θεῷ est absent des grandes controverses entre la Nouvelle Académie et le Portique. Cette absence nous paraît cependant être plus apparente que réelle. En effet, en mettant en évidence toutes les contradictions inhérentes à l'optimisme naturaliste stoïcien, et en affirmant que le sage doit aspirer à la plus grande probabilité, non à la certitude absolue, les Néoacadémiciens exprimaient à leur manière, non dépourvue de contradictions, une certaine forme de fidélité au κὰτα τὸ δυνατόν platonicien ;

— à partir de Philon de Larissa, l'usure de la controverse entre Stoïciens et Académiciens fit que ces derniers recommencèrent à exprimer leur appartenance à la tradition platonicienne autrement qu'à travers la critique du stoïcisme. La renaissance du pythagorisme, illustrée à Rome par la fascinante personnalité de Nigidus Figulus [76], a sans doute contribué à la réapparition du thème de l'ὁμοίωσις θεῷ. Ce que montre bien cependant la lecture de Cicéron, c'est qu'à cette époque le thème irriguait la réflexion sur l'éthique, sans être pour autant devenu un leitmotiv, un stéréotype. L'œuvre cicéronienne est la seule qui permette de percevoir dans sa dynamique le passage de l'Académie probabiliste au moyen platonisme, et par là même de mettre en question la limite rigide que l'on établit trop souvent entre ces deux moments de la pensée platonicienne ;

— nous avons été frappé de constater que la définition du souverain bien platonicien, sous une forme qui devait rester identique pendant plusieurs siècles et dans des œuvres très différentes, s'est faite au moment même où le pouvoir politique tend à se diviniser avec l'avènement du principat. On peut fort bien estimer qu'il s'agit là d'un hasard, mais même dans ce cas, il faut accorder à Arius Didyme le statut de témoin privilégié, puisqu'il a vécu cette montée du thème de l'ὁμοίωσις à la fois en philosophe et en

76. Une meilleure connaissance du personnage est possible grâce à l'édition de D. Liuzzi, *Nigidio Figulo, astrologo e mago. Testimonianze e frammenti*, Lecce, 1983.

conseiller du prince, ayant même eu un rôle plus grand qu'on ne le croit communément dans la diffusion d'un τέλος platonicien qu'il interprétait à sa manière. Nous rappellerons ici un texte qui n'est pas philosophique, mais historique, et qui nous paraît propre à suggérer cette surprenante coïncidence du politique et de la philosophie. Il s'agit du grand discours de 27, dans lequel Octave affirmait vouloir renoncer à tous ses pouvoirs. Dans le texte, fort long, de ce discours, que nous trouvons chez Dion Cassius, il y a un seul passage d'une tonalité indiscutablement philosophique[77], c'est celui où Octave après avoir évoqué la divinisation de César, devenu ἰσοθέος par sa mort héroïque, dit d'abord que lui-même ne pourra pas prétendre à une telle immortalité, mais ajoute aussitôt qu'en fait, même simple *priuatus*, il pourra lui aussi être d'une certaine manière (τροπόν τινα) semblable aux dieux en vivant et en mourant conformément au bien. Cette remarque, qui ne s'imposait pas dans un tel contexte, ne peut-elle pas être lue comme un hommage, ou tout au moins comme une référence implicite, à Cicéron et à Arius Didyme?

77. Dion Cassius, LIII, 9, 5.