

ALDO BRANCACCI, Roma

## LA THÉOLOGIE D'ANTISTHÈNE

Mentionnée dans presque tous les plus importants ouvrages consacrés à l'histoire de la pensée antique, à la religion et à la *paideia* grecques, la théologie d'Antisthène a été jusqu'à présent négligée —paradoxalement— soit par les historiens de la philosophie du Ve siècle, soit par les spécialistes du philosophe eux-mêmes<sup>1</sup>. Deux circonstances, me semble-t-il, ont contribué à ce manque d'intérêt. Il existe, en premier lieu, une difficulté objective: reconstituer cet aspect de la philosophie d'Antisthène sur la base des rares fragments subsistant du traité *περὶ φύσεως* et d'après les témoignages concernant la critique de la religion. Mais il faut signaler aussi une raison plus générale, liée à l'état actuel des études antisthénienes<sup>2</sup>. En effet, l'historiographie moderne, qui a trop souvent confondu Antisthène avec le cynisme à lui postérieur, n'est parvenue ni à saisir le noeud polémique qui lie notre philosophe aux sophistes, ni à déterminer, dans cette polémique, le rôle joué par sa profession de socratique. Il s'ensuit que, dans cette difficulté à éclaircir l'identité philosophique d'Antisthène, notre philosophe a fini par être progressivement isolé du contexte réel de la culture de son époque. Or, je crois que la reconstitution de la pensée théologique antisthénienne peut contribuer à mettre en discussion le schéma interprétatif responsable de cette impasse. Je me propose donc de replacer Antisthène dans le contexte historico-philosophique de son âge, mettant en lumière les liens qui unissent l'élève de Gorgias et de Socrate au débat philosophique - sophistique, mais aussi

1. Cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, II 1: Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie, Leipzig 1889<sup>4</sup>, 328-31; Th. Gomperz, *Griechische Denker*, Berlin - Leipzig 1896-1909, tr. it. *Pensatori greci*, II, Firenze 1967<sup>3</sup>, 596-99; O. Kern, *Die Religion der Griechen*, III: Von Platon bis Kaiser Julian, Berlin 1963, 12-13. On ne trouvera qu'une référence à la théologie d'Antisthène dans l'étude sérieuse de F. Caizzi, *Antistene, Studi Urbinati*, XXXVIII (1964) 25-76 (cf. p. 68) et chez W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge Univ. Pr. 1971, 247-49.

2. Il m'est impossible de citer ici la bibliographie plus récente sur Antisthène: je renvoie donc au bilan critique dressé par A. Patzer, *Antisthenes der Sokratiker*, diss. Heidelberg 1970, 16-44 et à l'ouvrage de G. Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, II et III, Roma - Napoli 1983-1985 (cf. particulier t. III, 325-29), qui souligne l'empreinte socratique de la philosophie d'Antisthène.



l'originalité du philosophe par rapport à ses contemporains et à Socrate lui-même.

1. Si on parle de la critique de la religion au Ve siècle, il faut tenir compte d'une donnée que les études les plus récentes ont progressivement mise en lumière. En dépit du parallèle établi entre Sophistique et Siècle des Lumières, on ne saurait considérer les sophistes comme porteurs d'une attitude hostile et même destructive à l'égard de la religion: ces derniers ne font que poursuivre et radicaliser la discussion sur la mythologie, la poésie homérique, le problème du divin — discussion qui puise ses origines dans la période archaïque et caractérise les philosophes présocratiques<sup>3</sup>. Ce point de départ nous fournit une bonne clef d'accès au Catalogue des ouvrages d'Antisthène conservé par Diogène Laërce. A côté d'un nombre imposant d'écrits consacrés à l'exégèse homérique, on y trouve un traité *Sur la nature* en deux livres (*περὶ φύσεως* A, B), suivi d'une *Question sur la nature* en deux livres aussi (*ἐρώτημα περὶ φύσεως* A, B) et précédé de trois écrits étroitement liés aux suivants: *Sur le mourir*, *De la vie et de la mort*, *Sur ce qui se passe dans l'Hadès*<sup>4</sup>. A propos de ces *logoi*, je voudrais souligner que le *περὶ φύσεως* et le *ἐρώτημα περὶ φύσεως* désignent probablement le même ouvrage<sup>5</sup>, que Philodème et Cicéron citent sous le nom de *Physique* (*Φυσικὸν βιβλίον* ou *Φυσικὸς λόγος*)<sup>6</sup>.

Quant au titre, il est bien connu que l'expression «*περὶ φύσεως*» attribuée aux écrits des présocratiques est considérée, en général, comme tardive, s'il est vrai que le mot «*φύσις*», entendu au sens collectif de nature, n'est pas témoigné avant le Ve siècle<sup>7</sup>. Il est fort probable, au contraire, que des *logoi* intitulés *περὶ φύσεως* furent rédigés à l'âge de la sophistique, comme le prou-

3. Voir à ce sujet la synthèse de G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge Univ. Pr. 1981, 163-72.

4. Cf. Diog. Laert. VI, 17. Protagoras aussi fut l'auteur d'un écrit *Sur ce qui se passe dans l'Hadès*: cf. Id. IX 55 (= 80 A1 DK).

5. Cf. H. Leisegang, s.v. *Physis*, dans *RE* XX 1 (1941) 1152 et G. Giannantoni, op. cit., III, 226-27.

6. La preuve en est que Philod. *adv. soph.* fr. 1<sup>3</sup> Sbordone (= Antisth. V A 184 Giannantoni) se sert de la formule «*περὶ φύσεως*» pour désigner l'ouvrage d'un philosophe anonyme qui avait écrit autour du *logos* d'Antisthène.

7. Cf. G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge Univ. Pr. 1954, 37 n. 1. Cependant, il faut remarquer que les anciens insistaient sur ce que le titre *περὶ φύσεως* exprimait convenablement le contenu des *logoi* des présocratiques: cf. Simpl. *De coel.* 556, 24-30. La notion de «*φύσις*» était en tout cas le sujet de ces *logoi*: cf. les remarques de O. Thimme, *Physis, Tropos, Êthos*, Quakenbrück 1935, 45-46.

verait le cas de Gorgias et de Démocrite, mais aussi de Protagoras, de Prodicos et de Thrasymaque<sup>8</sup>. L'acception très particulière du mot «φύσις», en tant que titre de ces *logoi*, est témoignée, à l'époque même d'Antisthène, par le *Physique* d'Alcidamas. Cet ouvrage comprenait les biographies d'Empédocle et de Zénon, mais devait traiter, peut-être, d'autres sujets, liés aux problèmes de la *nature*, si la formule par laquelle Alcidamas en désignait le contenu était «τὸ τῆς φύσεως μουσεῖον»<sup>9</sup>. Le cas de Prodicos est encore plus instructif: son *περὶ φύσεως* nous fait entrevoir le lien qui unit —conformément à l'intérêt anthropologique cher aux sophistes— des recherches sur la nature en général et sur celle de l'homme en particulier<sup>10</sup>. A ce propos, il vaut la peine de rappeler qu'Antisthène ne fut pas seulement l'auteur d'un écrit *Sur la nature*, mais aussi d'un traité *Sur la nature des êtres vivants* (*περὶ Ζώων φύσεως*), sur lequel je reviendrai bientôt. D'autre part, nous savons que dès la période présocratique il fleurit, à côté de la philosophie et de la science de la nature, une théologie (qu'on appela ensuite «théologie physique») liée aux mystères et à la religion orphique. L'essentiel de ces *physika* consistait dans l'explication des dieux de la religion de l'état en tant que forces de la nature<sup>11</sup>. Cette tradition se plaçait à côté des spéculations préphilosophiques ayant un caractère «théologique» et à côté de l'épique théogonique dont nous parle Aristote<sup>12</sup>. Or, les fragments du *περὶ φύσεως* antisthénien qui nous ont été transmis prouvent que cet ouvrage n'avait pas de caractère «naturaliste» au sens scientifique du terme, mais qu'il s'agissait de théologie speculative<sup>13</sup>. Le traité d'Antisthène comprenait, en effet, une explication des dieux de la mythologie et une interprétation du principe dernier de la nature, entendu comme «Θεός»; d'autre part, il soulevait deux questions théologiques fondamentales, déjà débattues par la philosophie présocratique: celle concernant l'être et celle con-

8. Pour Gorgias cf. Sext. Emp. *adv. math.* VII 65 et les remarques de M. Untersteiner, *Problemi di filologia filosofica*, Milano 1980, 7; pour Protagoras, Prodicus et Thrasymaque cf. Galen. *De el. sec. Hipp.* I 487 Kühn et Cicero *De orat.* III 32, 128 (= 84 b 3 DK); pour Démocrite cf. Diog. Laert. IX 46 (= 68 a 33 DK).

9. Pour cette expression cf. Aristot. *Rhét.* III 3, 1406 a 24 (= Alcid. fr. 27 Avezzù); sur toute la question cf. *Alcidamante. Orazioni e Frammenti*, a cura di G. Avezzù, Roma 1982, XXVIII-XXX. Pour le *Physique* d'Alcidamas cf. Diog. Laert. VIII 56; Simpl. *In Ph.* CAG X p. 1108, 18-28 Diels et Aristot. *Rhét.* II 23 p. 1398 b 10-16 (= fr. 8, 9 et 10 Avezzù).

10. Cf. Galen. *De virt. phys.* II 9 (= 84 b 4 DK) qui cite un livre *Sur la nature de l'homme*; cf. aussi les traités *Sur la nature* et *Sur la nature de l'homme* attribués à Démocrite par Diog. Laert. IX 46 (= 68 a 33 DK).

11. Cf. H. Leisegang, op. cit., 1135-36.

12. Cf. Aristot. *Mét.* A 3, 983 b 29; B 4, 1000 a 9.

13. Comme le remarque O. Gigon, *Sokrates*, Bern 1953, 295-96.



cernant le *paraître* de la divinité. Le *περὶ φύσεως* antisthénien prolongeait donc un intérêt lié à une tradition assez variée de *physika* présocratiques; en même temps, il se réclamait d'un sujet de discussion —il suffit de penser au livre *Sur les dieux* de Protagoras— parmi les plus vifs dans le milieu sophistique.

2. La thèse fondamentale soutenue par Antisthène dans son écrit —thèse qui correspondait peut-être au premier «ἐρώτημα περὶ φύσεως»— était que «selon la convention il y a plusieurs dieux, d'après nature il n'y en a qu'un seul»<sup>14</sup>. Cette formule, dont la provenance doxographique est évidente, est rapportée par Philodème et par Cicéron, qui la puisent probablement chez l'épicurien Phèdre, leur source commune<sup>15</sup>. Un passage de l'*adversus sophistas* philodéméen confirme la fortune du *περὶ φύσεως* d'Antisthène dans le milieu épicurien: le philosophe de Gadare évoque l'ouvrage d'un philosophe anonyme, appartenant peut-être à son école, qui avait écrit autour du *περὶ φύσεως* antisthénien et avec lequel, semble-t-il, Philodème était entré en polémique<sup>16</sup>. La *doxa* rapportée par Philodème et Cicéron est reprise dans la tradition latine par Minucius Félix et par Lactance. Ceux-ci connaissent sans doute le passage du *de natura deorum* concernant Antisthène; cependant, l'un et l'autre ajoutent quelque chose de nouveau à la formule cicéronienne. Laissons de côté, pour le moment, Minucius Félix et rapportons-nous à ce passage tiré des *divinae institutiones*: «Antisthenes multos quidem esse populares deos, unum tamen naturalem id est summae totius artificem»<sup>17</sup>. Le caractère de glose (*id est*), de l'expression *summae totius artificem* me pousse à croire que cette formule, sous la forme où elle est présentée par Lactance, ne remonte pas directement à Antisthène; cependant, rien ne nous permet d'exclure que, par cette formule-là, Lactance traduisait à sa manière un concept emprunté à Antisthène. Un *locus parallelus*, où se présente l'expression *totius summae gubernator*, peut être cité à l'appui de cette éventualité: le terme *gubernator*, équivalent du grec «κυβερνήτης», a beaucoup de chances de remonter effectivement à Antisthène<sup>18</sup>.

14. Cf. Philod. *De pietate* 7a, 3-8 (= Antisth. V A 179 G. = fr. 39 A Decleva Caizzi): «παρ' Ἀντισθένοι δ' ἐν μὲν [τ]ῷ φυσικῷ λέγεται τὸ κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεοὺς κατὰ δὲ φύσιν ἓν[α]». Cf. aussi Cicero *De nat. deor.* I 13, 32 (= V A 180 G. = fr. 39 B D.C.): «atque etiam Antisthenes in eo libro, qui physicus inscribitur, popularis deos multos, naturalem unum esse dicens tollit vim et naturam deorum».

15. Cf. H. Diels, *Doxographi graeci*, Berolini 1879, ed. quarta 1965, 127.

16. Cf. supra n. 6.

17. Lactant. *Divin. instit.* I 5, 18 (= V A 180 G. = fr. 39 D D.C.) Cf. aussi Lactant. *de ira Dei*, 11, 14.

18. Pour «κυβερνήτης» cf. Antisth. *Odyss.* 8 (= V A 54 G. = fr. 15 D.C.).

On a voulu voir dans ce fragment la première formulation rigoureuse du monothéisme dans la philosophie grecque<sup>19</sup>. Cependant, examinée de plus près, la *doxa* antisthénienne dévoile une pensée à la fois plus nuancée et plus complexe. Je remarquerai, avant tout, que le texte est fondé sur l'opposition entre «ἐν» et «πολλὰ» —d'où dépend l'antithèse théologique qu'on a vue— et sur l'opposition entre les deux critères «κατὰ φύσιν» et «κατὰ νόμον». Cela démontre qu'Antisthène, intervenant dans le débat sophistique concernant l'alternative «νόμος-φύσις», se proposait moins de nier toute légitimité aux dieux de la mythologie que de les reléguer dans le domaine des croyances «κατὰ νόμον». Il faut rappeler, à ce propos, que dans le cadre conceptuel antisthénien l'antitèse «νόμος-φύσις» recouvre celle entre «δόξα» et «ἐπιστήμη»<sup>20</sup>. Il s'ensuit qu'Antisthène pense le problème théologique à deux niveaux distincts et complémentaires: le niveau de la pure vérité rationnelle (*aletheia*), qui manifeste le dieu unique «κατὰ φύσιν», et le niveau inférieur, et pourtant réel, de l'opinion (*doxa*), domaine de la multiplicité et de la convention.

Dans la mesure où il correspond à un premier niveau de connaissance, le principe «κατὰ νόμον» fournit au philosophe un critère interprétatif du réel où s'exprime la *pars destruens* du projet philosophique antisthénien. C'est sur ce principe qu'Antisthène fonde sa critique de la religion traditionnelle, de ses cultes, de ses croyances naïves: une critique destinée à se perpétuer en termes à la fois plus durs et théoriquement moins riches— dans le mouvement cynique<sup>21</sup>. D'autre part, l'opposition «ἀλήθεια-δόξη» offre un précieux instrument d'exégèse de la poésie homérique et de la tradition mythique et religieuse que celle-ci représente. Il est bien connu qu'Antisthène élabore une interprétation d'Homère orientée dans une direction rationaliste et pourvue d'un contenu éthique très net<sup>22</sup>. Par là, notre philosophe ne faisait qu'élargir l'écart

19. Cf. O. Kern, op. cit., 12.

20. Cf. Dio Chrysost. LIII 4-5 (= V A 194 G. = fr. 58 D.C.). Je rappelle qu'Antisthène écrit un traité *Περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης* et une *Ἀλήθεια*: ce dernier ouvrage marque le moment où Antisthène entra en polémique ouverte avec les sophistes. L'«ἐπάγγελμα» de ce traité nous a été conservé par Isocr. *Adv. soph.* 1-6 (= V A 170 G.)

21. Pour la critique de la religion chez Antisthène cf. Clem. Al. *protr.* VII 75, 3 (= V A 182 G. = fr. 161 D.C.) et Diog. Laert. VI 5 (= V A 177 G. = fr. 162 D.C.) Pour Diogène le Cynique voir les textes rassemblés par G. Giannantoni, op. cit., II 539-49 (= Diogen. V B 332-352 G.); pour Bion de Borysthènes cf. Clem. Al. *Protr.* IV 56, 1 (= fr. 29 Kindstrand). Pour la position de Socrate cf. Xén. *Mém.* I 3, 2 et, sur ce passage, O. Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel 1953, 96 sqq.

22. Il n'y a aucune trace d'interprétation allégorique chez Antisthène: cf. F. Decleva Caizzi, *Antisthenis fragmenta*, Milano - Varese 1966, 108-9 et J. Tate, Antisthenes was not an Allegorist, *Eranos*, LI (1953) 14-22. On ne saurait donc accepter l'esquisse de J. Pépin, *Mythe*

qui s'était produit entre les intellectuels et la religion, telle que les institutions cultuelles et la tradition poétique la représentaient; en même temps, il reproposait l'exigence, déjà forte chez Xénophane et chez Héraclite, de parvenir à une idée plus élevée de la divinité. Mais, surtout, une conception fondée sur la distinction entre «νόμος» et «φύσις» d'un côté, «δόξα» et «ἀλήθεια» de l'autre, permettait de situer au même niveau conceptuel, et de serrer dans un noeud théorique homogène, le problème théologique et le problème anthropologique.

C'est une référence antiprotagoréenne qui prédomine dans ce contexte. Si l'on peut en croire Platon, Protagoras avait lié à la figure de Prométhée —un exemple typique de *Heilbringer*, pour nous exprimer selon la terminologie des historiens des religions— un complexe «mythe de fondation» lié à l'institution du langage, des croyances religieuses et de la vie associée<sup>23</sup>. Antisthène, quant à lui, renverse la visée et la portée axiologique de ce mythe. Non seulement il remplace l'image d'un Prométhée «ἐπισκεψόμενος» par la figure d'un Prométhée «σοφιστής», porteur du germe négatif de la civilisation, mais il voit dans la fondation même de la *polis* la cause de toute forme d'injustice et de prévarication; en même temps, il déduit, sur la base d'un examen comparé des êtres vivants, la supériorité de l'«ἐγκράτεια» propre aux animaux sur la «μαλακία» et la «τροφή» des hommes: d'où l'idée que chaque «ζῷον» est disposé à vivre dans le milieu où «φύσις» l'a fait naître<sup>24</sup>.

Pour apprécier l'originalité de cette conception, il suffira de la mettre en relation avec le mythe du *Protagoras* platonicien prêté au sophiste d'Abdère et avec le mythe des origines qu'on lit dans le *Sisyphos*, attribué à Critias<sup>25</sup>. J'incline à croire qu'Antisthène intervint dans ce débat avec son traité *Sur la nature des êtres vivants*. Dans cette oeuvre étaient probablement exposées les idées du philosophe sur les caractéristiques des différents «ζῷα», inclus l'homme, ainsi que des réflexions —du genre de celles que nous lisons

---

et allégorie, Paris 1976, 105-9, qui confond Antisthène avec l'exégèse allégorique des Stoïciens.

23. Cf. Plato *Prot.* 320 c-322 d et, en particulier, 322 a. La critique est d'accord, en général, pour admettre que le mythe du *Protagoras* reproduit la pensée du sophiste d'Abdère: cf. M. Untersteiner, *I Sofisti*, Milano 1967<sup>2</sup>, 40 n. 24 et la bibliographie citée. L'inspiration protagoréenne du passage que je cite (322 a) est reconnue, en tout cas, même par ceux qui sont d'avis contraire: cf. O. Gigon, *Il libro Sugli dei di Protagora. Rivista di storia della filosofia*, XL (1985) 448.

24. Ma reconstitution de la conception antisthénienne se fonde sur Dio Chrysost. VI 25-29 et VIII 33: ce faisant, j'adhère à l'opinion de H. Gomperz, op. cit., II 566-68.

25. Cf. *Critias* 88 b 25 DK et les remarques de M. Untersteiner, *I Sofisti*, II 205 sqq.

chez Dion Chrysostome et dans les *Mémorables* de Xénophon<sup>26</sup> — visant à mettre en lumière la finalité inhérente à la nature, humaine et animale, donc la supériorité de «φύσις» sur «νόμος». Il vaut la peine de souligner, d'ailleurs, qu'une interprétation finaliste du réel est suggérée par l'idée même d'un dieu unique, *gubernator* de la nature. Le présupposé de cette interprétation pouvait être représenté par la relation entre «Θεός» et «φύσις», que l'on retrouve, à l'époque même d'Antisthène, chez Alcidamas<sup>27</sup>. Mais il ne faut pas oublier qu'une vision téléologique de la nature est attribuée à Socrate lui-même<sup>28</sup>, et qu'une influence de ce dernier sur Antisthène est, dans ce domaine comme dans d'autres, fort probable.

3. Le concept d'un dieu unique, soutenu avec force par Antisthène, peut être mieux expliqué si l'on rapproche la réflexion de notre philosophe de la théologie de Xénophane. A ce propos, il vaut la peine de remarquer qu'une relation entre les deux philosophes est établie par nos sources elles-mêmes, si Minucius Félix peut écrire: «Xenophanem notum est infinitum cum mente deum tradere, et Antisthenem populares deos multos, sed naturalem unum praecipuum»<sup>29</sup>. D'autre part, on ne saurait nier la diffusion des idées théologiques de Xénophane dans le milieu socratique. Le discours sur la divinité attribué à Socrate dans les *Mémorables* se termine, en effet, par un passage où Diels a reconnu un de nombreux échos du fr. 23 de Xénophane. Je le cite: «tu apprendras ainsi la grandeur et la nature de la divinité (τὸ θεῖον), qui peut en même temps tout voir (πάντα ὁρᾶν), tout entendre (πάντα ἀκούειν), être présente partout (πανταχοῦ παρῆναι) et prendre soin de tout et de tous à la fois (ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι)»<sup>30</sup>.

L'inspiration xénophanienne des idées d'Antisthène sur la divinité se manifeste plus clairement si l'on passe à examiner un deuxième groupe de textes (s'agit-il du second «ἐρώτημα περὶ φύσεως» antisthénien?) qui remontent eux aussi, à mon avis, au traité *περὶ φύσεως*. Nous disposons, en effet, de trois témoignages rapportés par Clément d'Alexandrie, Eusèbe et Théodorète, qui

26. Pour Dion Chrysostome cf. note 24; sur Xén. *Mém.* I 4 voir les remarques de F. Caizzi, *Antistene*, 68-69.

27. Cf. Anon. *In rhet.* CAG XXI 2 p. 74 Rabe (fr. 3 Avezzù): «ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός· οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις πεποίηκεν».

28. Cf. Xén. *Mém.* I 4 et IV 3 et, sur ces passages, H. Maier, *Sokrates*, Tübingen 1913, tr. it. *Socrate*, Firenze 1944, II 136-55 et G. Calogero, *Storia della logica antica*, Bari 1967, 318 et sqq.

29. Min. Fel. *Octav.* 19, 7 (= V A 180 G. = fr. 39 C D.C.)

30. Xén. *Mém.* I 4, 18. Sur ce passage voir H. Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berolini 1901, 42.

puisent leurs informations sur Antisthène, semble-t-il, aux *antiquitates* de Varron<sup>31</sup>. Voici le texte le plus complet, dû à Théodorète: «Antisthène, le disciple de Socrate et le chef de l'école des Cyniques, proclame au sujet du dieu de l'univers: 'il n'est pas manifesté par des images; il n'est pas visible au regard; il ne ressemble à rien et à personne; aussi ne saurait-on le connaître en partant d'images'»<sup>32</sup>.

Si l'on compare le fragment du *περὶ φύσεως* et ce texte avec les fragments concernant la théologie de Xénophane, il est aisé de voir qu'Antisthène reprend à son compte deux idées originelles propres à son devancier: a) il existe un dieu unique, b) tout à fait différent des êtres humains. Ces thèses correspondent, respectivement, à la définition de dieu et à la critique de l'anthropomorphisme témoignées par plusieurs textes xénophaniens<sup>33</sup>. Cependant, l'on trouve chez Antisthène une idée originelle qui mérite d'être soulignée, c'est-à-dire que le dieu unique «κατὰ φύσιν» n'est pas saisissable par la perception sensible. Or, non seulement la reprise des idées xénophaniennes mais aussi la thèse niant la possibilité de connaître dieu par les sens se laissent interpréter en fonction antiprotagoréenne, et semblent s'insérer dans le débat qui fleurit après la publication du livre *Sur les dieux* du sophiste d'Abdère.

Les deux questions théologiques qui avaient été débattues par les philosophes dès la période présocratique se retrouvent chez Protagoras. Le sophiste d'Abdère avait posé dans son écrit deux questions distinctes: les dieux existent-ils ou non? et, au cas où ils existeraient, quel serait leur aspect visible (ἰδέα)? Il avait résolu l'un et l'autre problème en termes aporétiques, ayant recours au schéma antilogique et au concept de «ἀδολογής»<sup>34</sup>. Les problèmes de l'existence et de la forme de la divinité sont aussi au centre de la réflexion d'Antisthène: celui-ci, tout en ayant élaboré une conception polémique à l'égard de Protagoras, semble pourtant avoir tenu compte de certains aspects de la pensée théologique de son devancier. En particulier, on retrouve chez Anti-

31. Selon la supposition de W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, 11.

32. Theodoret. *graec. affect. cur.* I 75 (= V A 181 G. = fr. 40 D D.C.): «καὶ Ἀντισθένης δέ, ὁ Σωκράτους μὲν φοιτητής, τῆς δὲ Κυνικῆς αἱρέσεως ἡγησάμενος, περὶ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων βοᾷ· ἅπλοῦς οὐ γινώσκεται, ὁφθαλμῷ οὐχ ὁράται, οὐδενὶ ὅμοιος· διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκότος δύναται».

33. Pour le concept d'un dieu unique voir Clém. Al. *strom.* V 109 (= 21 B 23 DK): «εἰς θεός, ἓν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὐτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα»; pour la critique de l'anthropomorphisme voir B 14, 15 et 16 DK. Sur tout cela voir *Xenophane. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Firenze 1956, comm. ad loc.

34. Pour la conception de Protagoras je renvoi à M. Untersteiner, *I Sofisti*, I 55-57 et à la bibliographie citée par l'auteur.



sthène l'écho d'une donnée mise en lumière par le sophiste d'Abdère: selon Protagoras, on le sait, les idées opposées que les hommes se font de la divinité prouvent que le concept même de divinité est à la merci de l'opinion. Or, cette conclusion ne vaut, selon Antisthène, que pour le niveau «κατὰ νόμον», domaine de la multiplicité et de la «δόξα». Au contraire, en ce qui concerne la question théologique fondamentale — l'existence des dieux — Antisthène suit Xénophane, dans la mesure où il déclare qu'il existe un dieu unique (ἓν), opposé aux dieux multiples (πολλοί) de la religion traditionnelle.

Quant au problème de savoir quel est l'aspect visible du dieu «κατὰ φύσιν», Antisthène est d'accord avec Xénophane pour exclure que les hommes aient le droit de lui attribuer une forme humaine. Du même coup, il est d'accord avec Protagoras, celui-ci ayant nié la possibilité d'une expérience sensible concernant l'existence ou la non-existence des dieux et, par conséquent, la possibilité même de déterminer la manifestation extérieure de leur essence. Cependant, la différence est nette entre les deux philosophes: Protagoras avait déduit sa thèse d'une position gnoséologique aporétique; Antisthène se plaçait au niveau de la pure vérité rationnelle (ἀλήθεια). De même, si l'«ἀδηλώτης» dont avait parlé Protagoras concernait l'aspect visible des dieux multiples de la tradition, c'était la possibilité de déterminer l'«ἰδέα» du dieu unique «κατὰ φύσιν» qu'avait niée Antisthène.

Quant à la thèse antisthénienne selon laquelle il est impossible d'avoir une expérience sensible de dieu en termes de vision, il faut remarquer que, par cette précision, Antisthène allait plus loin que Xénophane, celui-ci s'étant borné à déclarer que le dieu est différent, quant à sa forme et à ses facultés de connaissance, des êtres humains. Cette précision est appréciable, à mon avis, si on se souvient que Protagoras avait, probablement, démontré sa thèse concernant l'«ἀδηλώτης» des dieux par l'argumentation que voici: a) la divinité ne peut pas posséder d'organes de sens; b) la divinité n'est donc pas un «ζῷον»; c) s'il en est ainsi, il est impossible d'affirmer l'existence des dieux<sup>35</sup>. Antisthène, déclarant que le dieu n'est pas saisissable par la vue, et qu'il est radicalement différent de tout être humain, semble tenir compte de cette objection, en ce sens qu'il considère le dieu comme un être irréductible à tout «ζῷον» et à toute forme visible que les hommes pourraient lui attribuer: d'où son idée, selon laquelle le statut «κατὰ νόμον» des dieux anthropomorphes s'oppose de façon radicale au concept d'un dieu unique «κατὰ φύσιν».

Ce dernier point démontre qu'Antisthène se propose de poursuivre a

35. Selon l'hypothèse avancée par O. Gigon, *Il libro Sugli dei*, op. cit., 442 et sqq.



critique du culte des images développée par les philosophes présocratiques<sup>36</sup>. Par là, notre philosophe s'opposait, *de jure*, à la thèse de Platon; celui-ci, en effet, tout en essayant de spiritualiser les formes du culte religieux, attribuait une valeur positive aux «ἀγάλματα» qui correspondent aux «εἰκόνες» des dieux<sup>37</sup>. Cependant, je crois que la conception antisthénienne présente un aspect polémique plus profond, lié lui aussi au débat soulevé par le livre *Sur les dieux* de Protagoras. Je pense à la théologie démocritéenne qui, considérant les dieux comme des images d'une réalité que nous ne connaissons pas véritablement, représente une tentative évidente de neutraliser l'objection philosophique selon laquelle la divinité ne possède pas d'organes de sens, n'est pas un «ζῷον», donc n'existe pas. En effet, s'il est vrai que pour Démocrite les dieux se manifestent sous une forme humaine, il n'en demeure pas moins que le statut attribué à ces «εἰδωλα» est tel qu'il permet d'échapper à deux apories: d'un côté à la conception traditionnelle, qui ne connaît que des épiphanies des dieux sous forme humaine, de l'autre à l'objection philosophique, pour laquelle des êtres formés de la même façon que les hommes ne peuvent pas être immortels<sup>38</sup>.

Or, si l'on revient au texte de Théodorète que j'ai déjà cité, il est aisé d'y retrouver un bel exemple de *Ringskomposition*<sup>39</sup>, axé sur trois thèses: a) le dieu n'est pas manifesté par une «εἰκὼν»; b) il n'est pas saisissable par la vue; c) il ne ressemble à rien et à personne. Ces trois thèses ont toutes une signification antidémocritéenne, et antidémocritéenne au plus haut degré est aussi la conclusion selon laquelle «αὐτὸν (= le dieu) οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται». Pour Démocrite, en effet, les dieux sont des êtres matériels, ressemblant dans leur aspect aux hommes et pouvant être connus d'après les *images* qu'ils produisent<sup>40</sup>. Je voudrais souligner, à ce propos, qu'Antisthène se sert du mot «εἰκὼν» pour exprimer l'impossibilité de se former un concept du dieu unique à partir d'images. Or, il s'agit là d'un terme technique ayant une portée gnoséologique, qui se distingue du groupe des mots normalement utilisés pour désigner la pure et simple image cultuelle des

36. Pour Héraclite cf. 22 b 5 DK; pour Xénophane cf. 21 b 15 DK; pour les Pythagoriciens cf. 58 c 5 DK.

37. Voir Plato *Leg.* XI 930 b-931 a; 931 d-e; XII 965 a.

38. Ce point a été saisi par O. Gigon, *Il libro Sugli dei.*, op. cit., 445-46.

39. Pour cette notion voir M. Untersteiner, *Problemi di filologia filosofica*, op.cit., 315.

40. Pour la théologie de Démocrite je renvoie à la synthèse de V. E. Alfieri, *Il divino in Democrito e in Epicuro*, dans *Studi di filosofia greca* a cura di V. E. Alfieri e M. Untersteiner, Bari 1950, 87-120;

dieux<sup>41</sup>. Il me paraît légitime d'interpréter ce terme comme une allusion à la terminologie philosophique de Démocrite; celui-ci, en effet, appelait les images liées aux effluves atomiques aussi bien «εἰδῶλα» que «εἰκόνες»<sup>42</sup>. S'il en est ainsi, il s'ensuit qu'Antisthène tient compte de l'objection philosophique concernant l'impossibilité de saisir la forme visible des dieux pour discréditer la thèse democritéenne: il montre, en effet, que le schéma sensualiste, appliqué à la théologie, ne donne pas raison du concept de dieu.

4. Si on se demande, maintenant, quelle est la signification philosophique —et la portée, pour nous, les modernes— de la pensée théologique d'Antisthène, on doit avant tout libérer son esprit de toute équivoque possible. On a parlé volontiers, à propos d'Antisthène, de «monothéisme». Et, bien sûr, cette notion a quelque légitimité, à condition de l'accueillir au sens restreint d'«idée monothéiste», c'est-à-dire comme l'expression d'une critique philosophique qui pourtant se développe dans un univers théorique polythéiste, et n'a de sens qu'à l'intérieur de celui-ci. D'ailleurs, s'il est vrai que le monothéisme, entendu au sens rigoureux du terme, suppose un écart absolu entre dieu et monde, il est évident qu'on ne saurait attribuer à Antisthène une vision transcendante de dieu, notre philosophie établissant une relation étroite entre les concepts de «θεός» et de «φύσις». Il n'est pas plus préférable de parler de «panthéisme», ainsi qu'on en a parlé à propos de Xénophane: non seulement parce qu'Antisthène ne thématise pas cette notion, mais surtout parce que ce concept cristallise, lui aussi, des distinctions conceptuelles qui, dans cette phase de la pensée grecque, sont encore à l'état natif. Je rappellerai, à ce propos, que le mot «θεός» recouvre, dans la langue grecque de l'âge classique, une aire sémantique très étendue<sup>43</sup>, et que celle-ci ne correspond que très imparfaitement au concept moderne de «dieu»: ce concept, en tout cas, ne peut être considéré comme univoque, s'il est vrai qu'on l'applique, conventionnellement, aussi bien aux dieux des religions polythéistes qu'au seul dieu du monothéisme.

41. Cf. K. Kerényi, *Agalma, eikon, eidolon*, *Archivio di filosofia*, I-II (1962) 161-71 et H. Willmas, *Eikon, eine Begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*, t. I, Mün.-i.W., t. I, 1935. A l'âge d'Antisthène, les termes normalement employés pour désigner l'image cultuelle des dieux sont «Βρέτας» et «ἄγαλμα» (cf. Aristoph. *Nu.* 300, 302, 306; *Lys.* 259-60, 262-63; Eurip. *Alc.* 974-75; *El.* 1254 s.; *Tr.* 525, 1071-74), mais aussi «ξόανον»: cf. à ce propos I. Bald Romano, *Early Greek Cult Images*, Univ. of Pennsylvania Ph. D. 1980, 15-16.

42. Pour «εἰκόν» cf. Plutarch. *Quaest. conv.* VIII 10, 2 p. 734 F (= 68 A 77 DK); cf. aussi B 142 DK. Pour le terme «δείκελον» cf. B 123.

43. Pour le milieu socratique, voir Diog. Laert. II 106 (= Euclid. II A 30 Giannantoni).

En réalité, si l'on veut saisir la signification véritable de la théologie d'Antisthène, il faut tenir compte du cadre conceptuel propre à notre philosophe et, en particulier, des oppositions entre *aletheia* et *doxa*, *physis* et *nomos*, *hen* et *polla* qui caractérisent sa pensée. Pour Antisthène, en effet, le vrai est ce qui est unitaire, ce qui est propre à chaque réalité, donc ce qui est «κατὰ φύσιν», alors que le faux n'est autre chose que le divers, à savoir tout ce qui, n'étant pas reductible à la nature de chaque réalité, n'existe que «κατὰ νόμον». De même, «τὸ οἰκεῖον» traduit, dans le domaine de l'éthique, la vérité et le bien, «τὸ ἀλλότριον» désignant tout ce qui s'offre à la fois comme faux et comme mauvais: ce concept-là correspond au domaine de l'*aletheia*, celui-ci au niveau de la *doxa*<sup>44</sup>. Cette précision peut nous aider à saisir l'intention rationaliste et la portée éthique de la théologie d'Antisthène: en effet, la démarche visant à établir l'unité du concept de dieu traduit ce même effort à saisir l'unité dans la multiplicité, au moyen du *logos*, et l'unité de la vertu, au moyen de la science qui porte sur les choses que l'on doit accomplir, qu'expriment, respectivement, la logique et la morale antisthéniennes. Ce n'est qu'en ce sens qu'on peut adhérer à l'opinion de Jaeger, qui place les idées théologiques d'Antisthène dans le processus de constitution du concept de *theologia naturalis*<sup>45</sup>. S'inspirant de la leçon de Socrate, Antisthène essaye de dérober la conscience au *divertissement*—entendu au sens pascalien du terme— qu'impliquent les croyances humaines: au-delà de celles-ci on trouvera le domaine de la vérité morale qui, de même que la vérité théologique, est aussi vérité de raison.

## Η ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΝΤΙΣΘΕΝΟΥΣ

### Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ θεολογία τοῦ Ἀντισθένου, ἀγνοημένη ἀπὸ τοὺς περισσότερους ἐρμηνευτές του, μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ἀνασυγκροτήσουμε μερικές σημαντικές ιδέες ἐνὸς φιλοσόφου, ὁ ὅποιος ὑπῆρξε στενὰ συνδεδεμένος μὲ τὸ σοφιστικὸ κίνημα, παραμένοντας ὡστόσο ἕνας ἀληθινὸς σωκρατικὸς καὶ μάλιστα ἔντονα ἐπικριτὴς ὀρισμένων συγχρόνων του σοφιστῶν. Ἡ θεολογία αὐτὴ

44. Pour une première introduction à ces concepts antisthéniens voir F. Caizzi, *Antistene*, op. cit., 74.

45. Cf. W. Jaeger, op. cit., 11.



βασίζεται σε δυο θέσεις: 1) ο Ἀντισθένης ἀντιτάσσει τὸ κατὰ νόμον τῶν πολλαπλῶν θεῶν τῆς μυθολογίας καὶ τῆς θρησκείας, τῆς ἀναγνωρισμένης ἀπὸ τὸ κράτος, στὸ κατὰ φύσιν τοῦ μοναδικοῦ θεοῦ, ὅπου φθάνει ἡ λογικὴ σκέψη. 2) Αὐτὸς ὁ μοναδικὸς θεὸς δὲν μπορεῖ νὰ συλληφθεῖ μὲ τὶς αἰσθήσεις, δὲν μοιάζει μὲ τίποτα καὶ μὲ κανένα καὶ καμμία εἰκὼν δὲν θὰ μπορούσε νὰ μᾶς δώσει μιὰ ἰδέα του. Θεωρημένες ἀπὸ ἱστορικὴ ἄποψη, οἱ θέσεις αὐτὲς ἀποτελοῦν μιὰ ἐπανάληψη καὶ μιὰ πρωτότυπη ἐπεξεργασία ὁρισμένων σημαντικῶν ἰδεῶν τοῦ Ξενοφάνη· ξεκινώντας ἀπὸ δῶ ὁ Ἀντισθένης προτίθετο νὰ δώσει ἀπάντηση στὰ δύο ἐρωτήματα τὰ ὁποῖα εἶχε θέσει παίρνοντας σὰν ἀφετηρία τὸ βιβλίο τοῦ Πρωταγόρα περὶ θεῶν, καὶ κυρίως νὰ θέσει ὑπὸ συζήτηση τὴ δημοκρίτεια θεολογία. Ἐξεταζόμενη ἀπὸ θεωρητικὴ σκοπιά, ἡ ἀντίληψη αὐτὴ ἐμφανίζεται νὰ προτείνει τὸ θεμελιῶδες πρόβλημα τῆς *theologia naturalis*· ὅμως στὸ ἐννοιολογικὸ πλαίσιο τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀντισθένη χαρακτηρίζεται ἀπὸ μιὰ πρόθεση ταυτόχρονα ὀρθολογικὴ καὶ ἠθικὴ, ἀπ’ ὅπου ἀντλεῖ τὸ ἐνδιαφέρον της.

Roma

Aldo Brancacci

(Ἑλληνικὴ περίληψη Ε. Μαραγγιανοῦ)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

