

POUR UNE SYNTHÈSE DES TROIS « ÉVANGILES » DE L'OCCIDENT

Jean-Luc Périllié (Université Montpellier III)

Dans sa signification littérale, l'expression « bonne nouvelle » est pour le moins commune. Il y a telle bonne nouvelle particulière célébrée joyeusement par un groupe d'amis, une famille, une nation. Mais il y a *la bonne nouvelle* qui s'étend à l'humanité toute entière. Or, indépendamment de ce que signifie dans son contenu une telle « bonne nouvelle », on peut se demander, en raison même de son *extension universelle*, si cette notion ne pourrait pas être examinée sous l'angle philosophique du concept. Cependant, si l'objectif principal reste philosophique, de toute évidence, on ne pourra éviter de faire référence à la signification religieuse bien connue, puisque nul ne contestera en l'occurrence que s'est présentée, à un moment donné de l'histoire, une réelle *intention* d'annoncer une *bonne nouvelle* à vocation universelle¹. Néanmoins, toujours dans cette même perspective d'élucidation conceptuelle, il s'avèrera tout aussi nécessaire de reprendre à la base le concept *d'évangile*, tel qu'il se présente dans sa formulation d'origine. Le terme *evangelion*, en effet, est un concept typiquement grec puisqu'on en découvre des occurrences chez Homère² ; il désigne effectivement *la bonne nouvelle* (*eu* : bon ; *angelia* : nouvelle, annonce, message). Il s'agit, par conséquent, d'une expression d'une grande ancienneté et d'une richesse sémantique telle qu'elle demanderait une longue exégèse, que nous ne pourrions qu'ébaucher au cours de cet exposé.

Or, de fait, le mot « évangile » s'est fortement chargé de la signification que l'on connaît, aussi utiliserons-nous plus couramment le terme grec originaire, non pas par pédanterie mais pour deux raisons : d'abord revenir au sens originaire et, ensuite, tenter de dégager par-delà la signification religieuse la possibilité d'un concept général, dont l'Évangile chrétien représenterait un exemple parfaitement paradigmatique, réellement dominant, mais non exclusif pour autant. L'Évangile chrétien, cette *bonne nouvelle* par excellence qui s'est propagée de par le monde, ne serait donc pas d'après nous le seul *evangelion*, et il conviendrait de prendre appui dans un premier temps sur le fait que, bien avant l'apparition du christianisme, serait advenu un premier *evangelion* de type universel présentant des caractères spécifiques reconnaissables : à savoir « *l'évangile des philosophes grecs* ». Notons que nous regrouperons sous cette expression générique

¹ Matthieu, XXVI, 13 : *to evangelion touto en holôi tōi kosmōi* : « cette bonne nouvelle dans le monde entier ».

² Homère, *Odyssée*, XIX, 152, 166.

des doctrines philosophiques fort différentes, comme le platonisme, l'aristotélisme, le stoïcisme et l'épicurisme, le terme *evangelion* permettant justement de saisir ce qui en fait l'unité, par-delà les nombreux clivages.

Qu'est-ce qu'un *evangelion* au sens philosophique où nous l'entendons ? En bref, et nous ne pouvons échapper ici à la schématisation, c'est un message de salut porteur d'enthousiasme, présentant un projet messianique visant à changer l'humanité en profondeur, propageant par conséquent une vérité perçue comme ayant valeur de révélation. On reconnaît historiquement et *a posteriori* la pleine manifestation d'un *evangelion* par l'impact considérable que ce type de message a pu produire sur les mentalités, au point de transformer pour plusieurs siècles, voire plusieurs millénaires, les représentations de l'homme et du monde. C'est donc un phénomène historique de la plus haute importance et ce n'est pas sans une certaine gêne que nous l'abordons, mais le fait est qu'il aurait dû être identifié comme tel depuis déjà fort longtemps. En réalité, le phénomène est tellement connoté religieusement qu'on ne le voit pratiquement jamais sous son angle général ; plus exactement, la tendance est de n'y voir qu'une manifestation typiquement chrétienne, que l'on soit croyant ou non, sans que jamais on n'en vienne à se demander, au moins à titre d'hypothèse, s'il n'existe pas d'autres expressions possibles de *bonnes nouvelles à caractère universel*. D'autres caractéristiques sont certainement impliquées mais, pour l'instant, contentons-nous de ces quelques critères généraux, et présentons rapidement les trois manifestations qui nous intéressent.

Le premier *evangelion* est grec et principalement *cosmo-logique*. Il affirme haut et clair, au moyen d'un *logos* succédant au *muthos*, dans un monde situé préalablement sous l'emprise de la magie et la terreur, que la *nature* (*phusis* : néologisme créé pour la circonstance) rationnelle et harmonieuse est fondement du principe éthique *du souverain bien* (*to ariston*) et du bonheur (*eudaimonia*) : tel est, très succinctement, le contenu de cette première *bonne nouvelle* dont l'Occident a pu bénéficier ; le second *evangelion*, le chrétien, annonce la victoire sur la mort avec la Résurrection du Christ, et révèle ainsi la prédominance de la foi et du Royaume des Cieux sur l'ordre du monde. Enfin, plus récemment, avec le cartésianisme, s'est manifesté selon nous un troisième *evangelion*, dont l'impact a modifié non seulement les mentalités en profondeur, mais aussi l'aspect de la planète, les équilibres écologiques, etc. : c'est *l'evangelion* de l'ingénieur, qui a ouvert l'ère messianique du *progrès*, cherchant à rendre l'homme « comme maître et possesseur de la nature ». L'objection principale consiste à dire que nous mélangeons là des choses trop différentes pour être comparées, cependant nous croyons pouvoir démontrer que, relativement aux critères que nous venons de définir, dans chaque cas, nous avons bien affaire à une *bonne nouvelle* à vocation universelle. De plus, nous remarquons qu'un certain rapport à la nature semble toujours impliqué directement ou indirectement, d'où la possibilité, probablement, de dégager un fil conducteur permettant de coordonner ces trois grandes manifestations.

Par ailleurs, il s'avère qu'à notre époque de grandes turbulences environnementales et économiques, nous avons pratiquement épuisé toutes les promesses de *l'évangélie* cartésien, sans que l'on doive pour autant renoncer à la pratique technico-scientifique qui le caractérise. En conséquence, et telle est l'idée finale que nous cherchons à soutenir, l'heure serait maintenant venue non pas d'attendre ou de produire un nouvel *evangelion* (ceux-ci ne surgissent pas à la demande et les manifestations déjà apparues devraient suffire amplement), mais de réorganiser notre patrimoine et d'établir une synthèse qui, pour l'heure, ne s'est encore jamais totalement opérée. Toutefois, il sera surtout question de décrire les deux *evangelia* grec et cartésien qui, jusqu'à présent, n'ont jamais été vraiment identifiés comme tels, et nous ne parlerons du christianisme qu'à titre de modèle de référence et de comparaison, la nature proprement évangélique du christianisme n'étant pas, quant à elle, sujette à discussion.

I. *L'évangélie philosophique grec*

Nous osons ainsi parler *d'évangélie*, *d'evangelion* pour la philosophie grecque. Cette dénomination est-elle pertinente ? Si tel est le cas, pourquoi n'a-t-elle pour l'instant jamais été proposée par des historiens de la philosophie grecque ? Et recourir à ce type de qualification ne reviendrait-il pas à « christianiser » d'une manière indue la pensée païenne ?

Commençons par répondre à la troisième question : autant *l'evangelion* chrétien a été total et immédiat dès l'instant où il s'est présenté, autant *l'evangelion* grec s'est concrétisé sur le long terme et a exigé des étapes successives. Reconnaissons que l'Évangélie chrétien, très pur dans sa forme, nous a permis de détecter rétroactivement l'existence d'un *evangelion* plus ancien d'une apparence moins évidente, mais ce cheminement caractérise, nous semble-t-il, la démarche heuristique, non pas forcément la classification établie. Dans le cas grec, disons seulement qu'il est question d'un *evangelion* diffus et éclaté, moins facile à percevoir. Et c'est parce que l'esprit humain peine à concevoir des notions générales dans le domaine culturel et historique qu'il lui faut d'abord passer par les formes les plus évidentes. De plus, en l'occurrence, comme nous l'avons déjà remarqué, le concept *d'evangelion* sous sa forme première est un concept grec. Ce sont donc moins les anciens Grecs qui sont « christianisés » par notre travail que, tout à l'inverse, certains Juifs appelés Chrétiens qui se sont eux-mêmes hellénisés en parlant et en écrivant en grec, et en s'emparant de ce terme *d'evangelion*.

Passons à l'autre question : si cette idée, à notre connaissance, n'a jamais été proposée jusqu'à maintenant, c'est en raison du cloisonnement excessif des domaines, des *a priori* d'un certain rationalisme étroit, mais surtout à cause de la « surdétermination » essentiellement chrétienne de la notion d'évangélie. C'est là un réflexe tout à fait compréhensible sans pour autant qu'il soit, comme on l'a vu,

entièrement justifié. Mais, à ce type de réflexe culturel, se superposent trois causes supplémentaires : deux points de vue généraux, auxquels s'ajoute une sorte de travers méthodologique assez fréquent chez les historiens, tout cela empêchant de considérer cet état de fait.

Le point de vue le plus ancien, très XIX^e siècle, n'est autre que l'idée classique du « miracle grec ». Moins à l'honneur au XX^e siècle, elle a pourtant été reprise par Robert Lenoble dans son *Histoire de l'idée de nature* (1969). Appartenant à un registre religieux étranger à la Grèce antique, l'idée de « miracle grec » a autant masqué qu'elle a pu néanmoins effleurer les véritables enjeux du phénomène. Cette idée met en évidence un fait global à caractère spectaculaire, pris en compte pour lui-même : elle laisse à entendre que, tout à coup, la Raison, par une sorte de mystère extraordinaire, serait descendue du ciel pour s'incarner chez les premiers philosophes. Faisant de la Raison une sorte de divinité, une *causa sui*, cette vision ne peut parvenir à mettre en évidence les implications, les moyens, les objectifs qui se sont déployés dans le long terme. Elle produit l'étonnement, l'admiration ; elle ne permet pas de comprendre un tant soit peu la dynamique qui a pu gouverner tout le déploiement d'un processus. En conséquence, avec cette idée, on reste comme pantois devant l'incompréhensible absolu, notamment devant ce miracle incongru réalisé en terres non judéo-chrétiennes : ici, la projection biblique ne saurait faire de doute. En bref, on ne fait que magnifier des réalisations grandioses, on se recueille, on prie devant l'Acropole à la manière d'Ernest Renan³, mais la pensée reste comme abasourdie et privée de points d'appui solides.

Les approches anthropologiques et marxo-structuralistes du XX^e siècle auront par conséquent beau jeu de mettre à mal ce type d'attitude passive et improductive, pour substituer une étude qui se voudra rigoureuse, mettant en évidence des liens de nécessité (l'apparition d'un espace centré de la parole dans la cité grecque) et des préfigurations intellectuelles (l'ancien mythe hésiodique comme catalogue et système implicite de classification) : la raison ne saurait surgir miraculeusement, puisqu'elle se développe d'abord au sein des structures évolutives et laïcisées de la cité grecque ; et c'est précisément parce que la raison humaine était nécessairement sollicitée dans la pratique politique, que le *logos*, d'abord immergé dans le *muthos*, aurait pu comme s'en extraire. Telle est, très brièvement, la deuxième idée générale défendue avec force par Jean-Pierre Vernant⁴, idée qui n'a pu, elle aussi de son côté, que décourager toute recherche, toute interrogation même sur une quelconque nature « évangélique » de la philosophie

³ E. Renan, « Prière sur l'Acropole », in *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, (Paris, GF, p. 74) : « ...miracle grec, une chose qui n'a existé qu'une fois, qui ne s'était jamais vue, qui ne se reverra plus, mais dont l'effet durera éternellement, je veux dire un type de beauté éternelle, sans nulle tache locale ou nationale ».

⁴ Pour Jean-Pierre Vernant, il ne saurait y avoir de « miracle » : le *logos* d'abord implicite dans le *muthos* passe seulement au niveau explicite. Voir *Mythe et société en Grèce ancienne*, « Les raisons du mythe », Paris, 1974, p. 207 sq. Dans ses dernières réflexions, Vernant penchait en faveur d'un relativisme général (« il n'y a pas une raison mais des formes de rationalité »), qui finalement dissolvait le problème de l'apparition d'une vision rationnelle de la *phusis*, plus qu'il ne le résolvait.

grecque. On est passé de *l'étonnement* spiritualiste infécond à une sorte *d'explication* socio-politique, sans voir qu'entre ces deux interprétations il pourrait y avoir une troisième voie, susceptible de prendre une valeur de *compréhension* à la mesure de l'ampleur du phénomène et même de son mystère intrinsèque, car rien n'indique que la raison explicative, scientifique, puisse rendre compte de l'ensemble du phénomène en question. Or cette absence de vision réellement compréhensive (comprendre = prendre dans un tout) se trouve fortement aggravée par les ravages d'une méthode historico-analytique, qui cherche moins à faire ressortir des éléments synthétiques entre les divers mouvements de pensée qu'à épiloguer indéfiniment sur les différences. On monte en épingle les points de divergences entre l'aristotélisme et le platonisme, entre l'épicurisme et le stoïcisme, sans jamais chercher à saisir ce qui pourrait réunir tous ces courants dans un même ensemble, dans une démarche commune⁵. Sans répit, l'historien actuel analyse, dissèque, dissocie, sépare, suspecte dans un esprit d'hypercriticisme intransigeant, avec une méthodologie déséquilibrée et unilatérale.

Revenons à notre point de départ : qu'est-ce que *l'évangélieon* à l'origine ? Chez Homère, ce terme, dit le dictionnaire *Bailly*, désigne à la fois *la bonne nouvelle* et *le sacrifice* que l'on célèbre en l'honneur des dieux pour les remercier. Nous avons là ce qu'on pourrait appeler le *proto-evangélieon*, tel une sorte de semence de vérité, car tout semble ici contenu en germe, comme prêt à se déployer. La *bonne nouvelle* est une réjouissance collective, certes, mais elle ne saurait être totalement gratuite : il faut la payer par le sacrifice. On voit immédiatement que le christianisme propose réellement l'accomplissement ultime de cette semence de vérité, du *concept* pris dans son sens biologique (et on comprend alors avec quel génie le terme grec a pu être repris par les premiers chrétiens) : la meilleure nouvelle possible digne d'être révélée *urbi et orbi*, c'est la Rédemption, la Vie éternelle, mais son prix ne saurait être l'holocauste, le sang versé d'une victime émissaire, mais plutôt le sacrifice de soi par amour des hommes, selon l'expérience de la Passion révélée par le Christ⁶... Entre deux, la philosophie grecque apporte, nous semble-t-il, la première forme universelle et spirituelle de *l'évangélieon*. Son heureuse nouvelle à caractère de salut pour tous, consiste d'abord à éliminer le sacrifice sanglant d'une victime émissaire, cet acte n'étant qu'une souillure pour l'homme (cf. Héraclite, fr. 5 DK) : l'important est alors de comprendre que l'homme n'est pas à la merci de divinités jalouses et sanguinaires, et que la réalité se découvre sous l'angle beaucoup plus serein d'une nature, d'une *phusis*, ordonnée,

⁵ Notons que l'ouvrage assez récent de Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* (1995) fait figure d'exception et s'est, de ce fait, heurté à de sévères critiques. Son objectif visait à reporter sur l'ensemble de la pensée grecque une notion que l'on rencontre d'abord d'une manière explicite au sein du christianisme : celle des « exercices spirituels ». Autant dire que notre démarche se situe dans le sillage de celle de Pierre Hadot.

⁶ On notera à cet égard la pertinence des thèses de René Girard. Pour une présentation d'ensemble de son œuvre, voir : R. Girard, *Celui par qui le scandale arrive*, Paris, Hachette, 2001.

rationnelle et harmonieuse : source de *bonnes espérances* (*elpides agathai*)⁷. Cependant, à la place du sacrifice, la contrepartie exigée est qu'il faut non seulement se rapporter à la science de la nature (*phusiologia*) mais vivre *selon la nature* (*kata phusin*), ce qui veut dire accepter les limitations naturelles, ne pas se laisser entraîner par les passions insatiables, causes de malheurs et de craintes.

À partir de ces premières constatations étymologiques et historiques, il est d'ores et déjà possible de dégager un élément supplémentaire du concept. La contrepartie, à savoir un investissement personnel pouvant aller jusqu'au don total de soi, s'avère constitutive du concept universel de « bonne nouvelle ». Quand bien même une Grâce serait ici impliquée, et nous verrons que tel est le cas, on ne saurait bénéficier d'une bonne nouvelle universelle sans se sentir immédiatement appelé par certaine exigence d'élévation spirituelle, sans chercher d'une manière ou d'une autre à s'en montrer digne.

Ceci étant dit, il importe de comprendre en quoi *l'évangélion* implique la manifestation d'une Grâce. Les Grecs disaient *Charis*, mais ils disposaient aussi de la notion d'*enthousiasme* indiquant une *possession* (*en theôi*)⁸, perçue par les philosophes comme étant en soi positive, le dieu ne pouvant abuser l'homme. Or, un véritable *evangelion* ne saurait apporter qu'une joie tiède et superficielle, mais ne peut se vivre que dans l'enthousiasme au sens premier du terme. Est-il nécessaire de le préciser, la véritable *bonne nouvelle* implique un transport, une fièvre, une exultation : c'est se sentir littéralement habité, par une *présence* rapportée au divin ; et, là encore, le christianisme fait référence : le *Magnificat* de Luc nous en offre une expression des plus émouvantes, certes, mais aussi éminemment concrète et paradigmatique.

Revenons aux philosophes grecs. Nous touchons alors à ce qui ne pouvait qu'échapper aux analyses structuralistes de Jean-Pierre Vernant, malgré leur pertinence relative : la cité grecque a bien fourni le cadre social, les conditions externes et indispensables de l'avènement d'une pensée libre, mais ces analyses ne rendent pas réellement compte de son contenu véritablement inspiré. Car ce n'est pas tant la raison bavarde, abstraite, ratiocinante, argumentée, démonstrative, qui surgit en premier lieu

⁷ Plutarque nous offre une belle récapitulation de l'évangile philosophique grec dans la *Vie de Périclès*, VI, 1 : « La superstition (*deisidaimonia*) naît de l'effroi (*thambos*) inspiré par les phénomènes célestes (*pros ta meteôra*) aux hommes qui n'en connaissent pas les causes et qui, par suite de leur ignorance, sont pris de trouble et d'affolement devant les choses divines (*peri ta theia*). La science de la nature (*ho phusikos logos*), en bannissant cette ignorance, substitue à la superstition tremblante et fébrile, la piété ferme (*tèn asphalè eusèbian*) riche en *bonnes espérances* (*met'elpidôn agathôn*) ». Les *elpides agathai* se révèlent ainsi comme une expression type de l'*evangelion* philosophique grec. Relativement au contexte, on remarque que Plutarque attribue à l'influence exercée par le philosophe Anaxagore la sérénité de la politique éclairée de Périclès. En outre, le message d'espérance philosophique ne débouche aucunement sur l'athéisme, qui reste tout à fait marginal en Grèce antique. Cf. Daniel Babut, *La religion des philosophes grecs*, Paris, PUF, p. 6.

⁸ Dans Platon, *Lois*, III, 682a, l'inspiration enthousiaste (*entheastikon*) du poète implique les Muses et les Grâces (*Charisin*). Voir aussi le long discours inspiré du *Phèdre*. Dans l'*Éthique à Eudème* (1214a23-24), Aristote envisage sérieusement l'hypothèse suivant laquelle le *bien vivre* (*eu zên*) pourrait être dû « à l'inspiration d'un certain être démonique, comme chez les enthousiastes (*epipnoiai daimoniou tinos hôsper enthousiazontes*) ».

chez les philosophes grecs que des paroles rares, obscures, elliptiques, intuitives, plutôt extatiques, pénétrant déjà au cœur des choses, dans une visée prophétique du monde⁹. Héraclite, dit l'Obscur, était dans la cité d'Ephèse sans être de cette cité. Thalès était en extase devant la voûte céleste, ce qui n'a pas manqué, une fois, de le faire choir au fond d'un puits. C'est là une anecdote bien triviale, certes, mais sur la base de ce thème, le Socrate de Platon dans le *Théétète* nous brosse le portrait du meilleur philosophe qui soit, réellement inspiré, par conséquent tout à fait ridicule dans sa cité, ne sachant même pas où se trouvent l'agora et autres lieux de réunion politique :

« Sa pensée (*dianoia*), pour qui tout cela [le monde de la cité] n'est que mesquineries et néant, dont elle ne tient compte, promène partout son vol, comme le dit Pindare, "sondant les abîmes de la terre" et mesurant les étendues "au terme des profondeurs célestes", poursuivant la marche des astres, et, de chaque réalité, scrutant la nature dans son détail et dans son ensemble (*kai pâsan pantèi phusin ereunômenè tôn ontôn hekastou holou*), sans que jamais elle se laisse redescendre à ce qui est immédiatement proche » (Platon, *Théétète*, 173e-174a) (trad. Diès).

Plus loin, dans le même *dialogue*, Socrate rajoutera ceci :

Le philosophe est « celui qui cherche à s'évader au plus vite et à *s'assimiler à Dieu dans la mesure du possible* (*homoios theôi kata ton dunaton*) (176b) ».

La pensée qui sonde les profondeurs de la terre et les étendues célestes, n'est autre que la pensée du *Dieu cosmique*, vers laquelle le philosophe tend à s'élever autant qu'il le peut, dans un total détachement vis-à-vis des contraintes sociales. Si la cité, comme condition externe, ne s'est pas toujours opposée à ce que certaines individualités isolées s'affranchissent de la norme collective (hormis le cas de Socrate, condamné par la démocratie athénienne), seul l'enthousiasme est susceptible de rendre compte de *l'élan* de cette pensée, qui parvient ainsi à dépasser la pression des normes sociales pour participer de cette vision extatique de la *phusis*, perçue comme divine.

Ceci constitue la base de *l'évangélion* grec. Or, comme nous l'avons dit, celui-ci ne s'est pas accompli et propagé à l'échelle d'une seule vie. Plusieurs vies de philosophes, plusieurs styles, ont été nécessaires. Cette description platonicienne qui prend pour modèle l'exemple historique de Thalès et les paroles inspirées de Pindare, nous renvoie aux plus anciens, ceux qui parvenaient au contenu de la *bonne nouvelle* sans pour autant chercher à le répandre d'une manière claire et explicite. Le *logos* ésotérique d'Héraclite, que Socrate lui-même avait du mal à saisir¹⁰, cherchait à restituer l'harmonie cachée du monde par une parole elle-même cryptée, seule capable de la

⁹ Voir le fragment 1 d'Anaximandre et, pour un commentaire, notre étude : « Les premiers philosophes et l'enthousiasme des origines », Revue électronique *Klèsis*, n°2, *De la philosophie grecque*, 2006 : <http://revue-klesis.org>.

¹⁰ Cf. Diog. Laërce, *Vit.*, II, 22.

rapporter. L'obscurité de la parole héraclitéenne correspondait ainsi à la difficulté à s'élever au-delà des représentations communes. De fait, ce caractère ésotérique des premiers penseurs est un facteur supplémentaire qui nous a masqué la nature profondément « évangelique » du message philosophique des anciens Grecs¹¹.

Le surgissement du phénomène Socrate au V^e siècle introduit, c'est bien connu, une profonde modification de l'allure générale du philosophe : ce n'est pas sans raison que l'on distingue les philosophes dits « présocratiques » des « socratiques »¹². Or, bien que le caractère « évangelique » de sa *mission* soit assez explicite dans son grand discours auto-justificatif de *l'Apologie* rapporté par Platon, il semble que l'on n'ait pas pour autant dégagé toute la mesure du phénomène, malgré l'énorme littérature consacrée au philosophe. C'est pourtant un personnage auquel ses contemporains ont attribué un charisme *bouleversant*¹³, dont l'enthousiasme ne faisait donc aucun doute. Et son mode opératoire consistait à déambuler dans les rues, en exhortant inlassablement, tel un taon disait-il, ses concitoyens à pratiquer la vertu¹⁴. Par ailleurs, tout le monde s'accorde à dire que nous avons affaire à un des penseurs les plus importants de toute notre histoire culturelle : depuis l'antiquité jusqu'à maintenant, depuis Platon, Antisthène, Xénophon, jusqu'aux professeurs de philosophie qui arpentent actuellement les salles de classes, Socrate est généralement reconnu pour avoir représenté le modèle-type du philosophe. Or, d'une manière tout à fait significative, c'est véritablement, comme l'a bien relevé Gregory Vlastos¹⁵, sous la forme, non pas d'un professeur, ni même d'un maître, mais précisément d'un *missionnaire* que ce philosophe s'est lui-même présenté¹⁶ !

¹¹ Il est notoire que Nietzsche a longuement salué cette allure aristocratique et hiératique des premiers philosophes, et qu'il y a vu l'expression du suprême accomplissement de la figure du penseur, à la fois philosophe et poète — image qu'il a tenté lui-même de réactualiser. Or cette première allure, aussi magnifique et séduisante fût-elle, n'était que provisoire et devait être remplacée par une seconde figure de type socratique, plus populaire, permettant la propagation d'un message à grande échelle, visant la transformation de l'humanité. Notons, d'ailleurs, que Nietzsche se singularise pour avoir produit un véritable contre-évangile, *l'Ainsi parlait Zarathoustra*, délaissant la foule, pour ne s'adresser qu'à l'élite : voir en particulier le Prologue.

¹² Ceux qui remettent en cause cette distinction pour de simples questions de chronologie, par exemple Michel Onfray, témoignent par là de leur méconnaissance de la dynamique même de la philosophie grecque.

¹³ Platon, *Banquet*, 215e. Voir aussi les conversions spectaculaires, celle d'Aristippe rapportée par Eschine de Sphettos (Plutarque, « De la Curiosité », *Œuvres morales*, 516c = SSR IV A2 et Diog. Laërce, *Vit.* II, 65) et celle d'Antisthène in D. L., *Vit.* VI, 2, commentée par Saint-Jérôme, *Adv. Jovianium*, II, 14, comme modèle de conversion du riche qui abandonne tout.

¹⁴ Platon, *Apologie*, 28e, 30a-31a, 38a.

¹⁵ G. Vlastos, *Socrate, Ironie et philosophie morale* (1991) (trad. fr. 1994, p. 347) : Socrate comme « *agoraios*, un habitué de la place publique, un missionnaire auprès du petit peuple » ; n. 63 : « avec la mission divine de *philosopher*, en examinant soi-même et autrui ».

¹⁶ Le service divin ou ministère de Socrate est présenté sous une expression à forte connotation religieuse : *tou theou latreia* (*Apol.* 23b), reformulée différemment en 30a (voir les notes correspondantes de Luc Brisson dans sa trad. en GF). Notons que *l'Apologie* écrite par Platon est reconnue, notamment par un spécialiste hypercritique, Ch. H. Kahn, comme un témoignage fiable concernant la philosophie de Socrate, contrairement aux dialogues platoniciens dits « socratiques ».

Toutefois, paradoxalement, le contenu même de *la bonne nouvelle* socratique se trouve réduit à la portion congrue : essentiellement moral, il se présente bien comme une *thérapeutique de l'âme*, et se trouve comme expurgé de tout le discours sur la *phusis* des philosophes plus anciens. *La bonne nouvelle grecque*, par conséquent, se recentre sur la signification morale, comme s'il avait fallu opérer une réduction du message à l'essentiel, afin de mieux négocier la nouvelle direction à prendre, notamment avec cette nouvelle méthode foncièrement pédagogique et explicite : la dialectique socratique. Peut-être fallait-il que ce juste, ce prototype d'évangéliste, payât de sa vie pour cela. Toujours est-il qu'après Socrate, les philosophes ne seront plus comme auparavant, une page sera tournée. Le philosophe grec ne pourra plus se permettre d'être elliptique¹⁷.

À la fin de sa vie, en rédigeant les *Lois*, Platon, devient réellement « un évangéliste de la *phusis* », et anticipe de cette manière la nouvelle figure du philosophe hellénistique. Alors que Socrate ne s'était pas mêlé de *phusis*, alors que le discours *peri phuseôs* du *Timée* restait encore assez elliptique, bien que déjà quelque peu vulgarisé sous la forme du *muthos*, avec les *Lois* les choses changent. Platon dans le *Timée* visait surtout l'élite intellectuelle, en revanche, les *Lois* sans ambiguïté ont adopté le ton de la vulgarisation, notamment avec ce grand discours inaugural que l'on appelle traditionnellement : le « Discours aux colons » du livre IV¹⁸. Plus loin, au livre X, un développement utile de la *phusis* relativement accessible pour le non initié, sera fourni. De toute évidence, dans son dernier *dialogue* monumental, Platon semble maintenant se préoccuper de l'éducation du peuple, avec pour vocation à long terme de changer l'humanité en commençant par la conception d'un projet de fondation d'une cité exemplaire : la cité des Magnètes. Il est vrai que les conquêtes alexandrines, détruisant irréversiblement l'autonomie politique de la cité grecque, ne pourront que compromettre ce projet dans la forme politique initialement prévue par Platon. Mais l'important n'est

¹⁷ De son vivant, Platon a parfaitement saisi la signification de la mutation. Dans le *Sophiste*, 243a, l'Étranger d'Elée reproche à un certain nombre de penseurs anciens de ne s'être jamais abaissés au niveau de la foule. Parmi les Anciens, Pythagore pourrait être le premier philosophe à l'allure de missionnaire, si on en juge d'après les discours aux habitants de Croton conservés par la tradition pythagoricienne (Jamblique, *Vit. Pyth.*, §§ 37-57) et auxquels le disciple direct de Socrate, Antisthène fait allusion (in Porphyre, *Schol. homériques*, I, 9, 25 Dindorf). Voir C. de Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen, 1966, pp. 67-68 : « The philosopher of Croton practised a direct pastoral teaching. (...) This education was not so much concerned with political influence, but with character training in a social context, with "Sozialpaedagogik", as it was called by the Marburg philosopher Nartop; or if one wishes to express it in other terms: it was a kind of mission ». Toutefois, l'enseignement principal du pythagorisme restait de type ésotérique et symbolique. La pensée totalement explicite apparaît donc bien avec Socrate. Concernant ce dernier, Jean Humbert, dans *Socrate et les petits Socratiques*, (Paris, PUF, 1967, p. 81) parlait d'une « espèce d'apostolat à l'opposé de l'ésotérisme des groupes pythagoriciens ».

¹⁸ Platon, *Lois*, IV, 715e-716a : « Hommes (*andres*), le dieu qui, suivant l'antique parole (*palaios logos*), tient entre ses mains le commencement, le milieu et la fin de tout ce qui est, accomplit ses révolutions avec régularité, conformément à la nature (*kata phusin*) ». Le terme *andres* a une signification moins pompeuse en grec et les traducteurs le traduisent souvent par « Amis ». La suite du discours promet le bonheur (*eudaimonèsein*) à l'homme modeste et rangé, alors que l'homme gonflé de démesure sera abandonné du dieu (*kataleipetai erèmos theou*). Ce passage est d'une telle importance qu'il mériterait à lui seul une longue étude circonstanciée.

pas là : le cosmopolitisme, l'universalisation seront dès lors engagés. Et *l'évangélion* grec pourra se répandre à une échelle tout à fait insoupçonnée au départ¹⁹.

Cette nouvelle direction philosophique s'étant ainsi manifestée, non sans solennité, et avec tout le prestige du grand philosophe de l'Académie, elle fut reprise avec *brio* par Aristote, avec ses *logoi exôterikoi*, notamment avec le *Protreptique*, ses *dialogues* de type platonicien malheureusement presque entièrement disparus, dont la valeur littéraire était fort appréciée durant l'antiquité²⁰. La voie est désormais libre pour l'avènement des philosophies plus populaires (stoïcisme et épicurisme), ayant même pour mission de révéler à toutes les couches de la société, même les plus modestes (esclaves, prostituées) les apports de la *phusologia*. Au premier siècle av. J.C., on verra un Lucrèce pousser à l'extrême ce zèle exotérique en présentant sous forme plaisante et versifiée la science d'Epicure à l'usage du public romain. Au II^e siècle, en Asie mineure, un Grec fortuné, Diogène, inscrira sur une muraille de sa cité d'Énoanda²¹, les maximes épicuriennes, afin qu'aucun passant ne puisse les ignorer. Concurrent direct à cette époque du christianisme, avant d'être lui-même absorbé par ce nouveau courant, l'épicurisme en appelait depuis longtemps à une *ronde autour du monde*...²²

On en vient alors à dégager l'élément commun des toutes ces versions différentes de du grand *evangelion* grec. Il suffit de relire quelques vers magnifiques de Lucrèce (*De natura rerum*, I, 921-937), pour comprendre tout de suite à quelle finalité ultime il répond :

*Je n'ignore pas les difficultés de mon discours
Mais d'un coup de Thyrses un grand espoir de gloire (laudis spes magna) a
frappé mon cœur,
Il m'a pénétré du doux amour des Muses ; et dans l'enthousiasme (instinctus),
Je parcours sur la cimes des Piérides une région que nul mortel
N'a encore foulée (...).
C'est que, tout d'abord, grandes sont les leçons que je donne (magnis doceo de
rebus) :*

¹⁹ Perçue sous cet angle, la dynamique de la philosophie grecque prend alors une dimension véritablement stupéfiante : tout se passe comme si Alexandre, formé à la philosophie par le disciple de Platon, non des moindres, Aristote lui-même, avait eu pour mission implicite de répandre de par le monde *l'évangélion* grec. Ce qui laisse entrevoir la puissance tout à fait considérable avec laquelle les *evangelia* peuvent se propager.

²⁰ La *mission* d'Aristote est ainsi exemplaire : dans ses cours oraux ou traités acroamatiques, il produit une puissante synthèse théorique de *l'évangélion* grec, la première à caractère encyclopédique ; dans ses œuvres publiées, ses « *logoi exôterikoi* », comme le *Protreptique*, *l'Eudème* et le *De la Philosophie*, il propage ce qui est assimilable par tout le monde.

²¹ Cf. *La philosophie épicurienne sur pierre, les fragments de Diogène d'Énoanda*, Alexandre Etienne et Dominic O'Meara, Paris, 1996.

²² Epicure, *Sentence vaticane*, 52 : « L'amitié fait sa ronde autour du monde (*tèn oikoumenèn*) en nous invitant tous à nous réveiller pour la louange ». Notons le caractère religieux de cette sentence : de plus, le terme *oikoumenè* (monde habité) se retrouve chez Matthieu pour être associé à *l'évangélion* (XXIX, 14).

Je travaille à dégager l'âme des liens étroits de la superstition (arctis relligionum).

C'est aussi que sur un sujet obscur je compose des vers brillants

De clarté qui le parent tout entier des grâces de la poésie (musaeo... lepore).

N'est-ce pas une méthode légitime ?

Les médecins, quand ils veulent faire prendre aux enfants l'absinthe amère,

Commencent par dorer d'un miel blond et sucré les bords de la coupe.

(trad. Henri Clouard)

On ne peut pas ne pas se sentir touché à la lecture de ces vers. À l'évidence ce poète s'engage avec une ferveur non dissimulée dans une entreprise nouvelle, qui est de transcrire en vers latins *l'évangéion* de la philosophie grecque. Certes, il le rapporte à Epicure, mais la teneur du message est bien plus qu'épicurienne. L'essentiel y est : l'enthousiasme rapporté métaphoriquement aux mystères dionysiaques, et l'idée d'une *grande espérance (spes magna)*. C'est effectivement un message de toute première importance, qui résonne comme une sorte de grande mission envers l'humanité. Or le contenu salvateur de la *phusiologia* reste austère, c'est une potion amère. Aussi faut-il l'enrober du miel de la poésie, afin que tout le monde puisse l'assimiler. Et, par ce discours orné, la *grande leçon* qui est adressée aux hommes consiste à pouvoir les délivrer, par une connaissance sûre des choses, des affres de la superstition populaire. On y retrouve sans aucun doute la finalité de libération spirituelle de *l'évangéion* grec, qui n'a finalement jamais cessé d'être le même, depuis les attaques lancées par Héraclite contre les superstitions de son époque, depuis celles de Xénophane et Platon contre l'anthropomorphisme hésiodique et homérique, depuis aussi le travail engagé par Aristote pour expliciter rationnellement le processus de *catharsis* opéré par la tragédie grecque. C'est le même travail de désaliénation de l'esprit que l'on retrouvera dans les formules psycho-médicales des Stoïciens, ces « exercices spirituels » selon l'expression de Pierre Hadot²³. Il faut, par un travail constant, répétitif, un appel incessant à la conscience, penser les choses comme elles sont, non pas comme on les imagine. *L'évangéion* grec est, par conséquent, fondamentalement médical : c'est un remède, un *pharmakon*, ou un *tetrapharmakon*, comme chez Épicure²⁴. Et le philosophe post-socratique se veut médecin de l'âme, quand il n'est pas médecin de la cité²⁵. Autrement dit, la *bonne nouvelle* grecque est de type hippocratique : c'est l'annonce d'une guérison

²³ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 149.

²⁴ L'objet de l'épicurisme est d'administrer le *quadruple remède* : (1) Il n'y a rien à craindre des dieux ; (2) il n'y a rien à craindre de la mort ; (3) on peut atteindre le bonheur ; (4) on peut supporter la douleur. Cf. Épicure, *Maximes Capitales*, XI. Diogène d'Énoanda, fr. 34 VI-VII (les racines du mal), etc. Il s'agit d'enrayer principalement la *désidaimonia*, la crainte excessive des dieux. Celle-ci est une forme exacerbée de la superstition à caractère de *Trouble Obsessionnel Compulsif*, qui pousse un dévot à répéter indéfiniment un rite de peur que les premiers gestes rituels ne soient des garanties suffisantes. On pourra constater tout de même la similitude de contenu du message épicurien avec la présentation de Plutarque (*supra* note 7), qui est platonicien.

²⁵ Platon, *République*, VI, 489b-c, *Lois*, IV 719e-723d, etc.

possible pour l'humanité. Elle exigera, il est vrai, une certaine diète, mais elle ouvre aussi la voie à la vraie piété (Lucrèce, I, 79-84) :

*Ainsi la superstition (reliigio) est à son tour terrassée, foulée des pieds,
Et cette victoire nous élève jusqu'aux cieux (coelo).
Mais j'éprouve une crainte. Peut-être vas-tu croire
Qu'on t'initie à des doctrines impies et qu'on t'ouvre
La voie du crime ? Au contraire, c'est la superstition
Qui a enfanté trop d'impiétés criminelles (scelerosa atque impia facta)*

Et Lucrèce de rappeler la barbarie des sacrifices humains, au moyen de l'exemple d'Iphigénie. Il est clair que *loin d'avoir supprimé la piété, l'épicurisme a largement contribué à promouvoir une pratique plus saine de celle-ci*. Remarquons que le poète s'adresse personnellement à *Memmius*, un patricien romain. Commentant ces quelques vers, un spécialiste récent de l'épicurisme, Marcel Conche, signale qu'il y a une différence notoire entre la conversion individuelle, sollicitée amicalement par le poète, et la conversion de masse du christianisme²⁶. Peut-être est-ce le cas, mais cette remarque de M. Conche nous permet de saisir d'emblée, dans *l'évangéon* greco-romain au même titre que dans l'Évangile chrétien, l'existence même d'un *appel à la conversion*²⁷. Et cet appel était déjà perceptible dans les incitations incessantes de Socrate, dans le *Discours aux colons* de Platon, le *Protreptique* d'Aristote et sa quasi-version latine, *l'Hortensius* de Cicéron, dont on sait qu'elle provoqua la première conversion vers Dieu et vers la philosophie d'Augustin²⁸.

Il ne s'agit pas, dans cette présentation qui pourra paraître syncrétique et schématique, de nier les divergences entre les courants philosophiques, leurs âpres discussions, leurs conflits parfois extrêmement virulents. Tout cela est effectif, mais les luttes intestines au sein de ce vaste *évangéon* ne doivent en aucun cas faire oublier ce qu'il y a de commun, de global, l'unité d'un message qui est de dire que la *nature* est ordonnée, bonne, non malfaisante, que le bonheur, *l'eudémonie*, le souverain bien (*to ariston*) y sont possibles, et ainsi de donner congé une fois pour toutes « aux pures fictions forgées dans les temps reculés » (Xénophane, fr. 1, 23). Ne pas tenir compte de

²⁶ M. Conche, *Lucrèce et l'expérience*, Québec, éd. Fides, 2003, p. 22.

²⁷ Voir aussi Peter Green : « Il n'est pas outré de parler de l' "évangile épicurien" qui se répandit d'Antioche à Alexandrie, puis dans toute l'Italie et dans toute la Gaule » (in *D'Alexandre à Actium, du partage de l'Empire au triomphe de Rome*, (trad. fr. d'Odile Demange, 1997 présentée par Paul Veyne, p. 685 - version orig. anglaise 1990).

²⁸ St. Augustin, *Les Confessions*, III, 4, 28 : « Ce livre contient une exhortation à la philosophie (*exhortationem ... ad philosophiam*), c'est *l'Hortensius*. Sa lecture changea mes sentiments ; elle changea mes prières que je vous adressais à Vous-même Seigneur ; elle rendit tout autre mes vœux et mes désirs. Je ne vis soudain que bassesse dans l'espérance du siècle, et je convoitais l'immortelle sagesse (*immortalem sapientiae*) dans un incroyable élan du cœur (*aestu cordis incredibili*). Voir encore *ibid.* III, 4, 29 et VIII, 7, 65.

ces éléments communs, c'est s'interdire de comprendre la spécificité de toute la tradition philosophique grecque.

II. La succession des *evangelia*

Avant d'examiner *l'évangélion* cartésien (car il nous faudra encore justifier cette appellation), quelques remarques s'imposent sur les interrelations entre les *evangelia* grecs et chrétiens. Dans un premier temps, les deux traditions différentes dans leurs origines et leurs objectifs ne pouvaient que se combattre. Le fait, d'ailleurs, qu'elles se soient confrontées du I^{er} au IV^e siècle, montre assez clairement qu'elles entraînent en concurrence en tant que phénomènes momentanément équivalents en force et en impact sur les mentalités. Il est d'ailleurs assez logique de voir un apologiste de l'Église primitive, Tatien, au II^e siècle, rejeter en bloc tous les philosophes grecs : il s'en prend, de fait, à *l'évangélion* grec dans son ensemble. Son ouvrage intitulé *Contre les Grecs*, les prend effectivement tous pour cibles et, par-delà les outrances polémiques, une des critiques les plus caractéristiques est celle qui s'exprime dans le chapitre IX, dans lequel l'apologiste accuse les philosophes d'avoir engendré de nouvelles superstitions, notamment avec l'astrologie. Et il s'attaque précisément à un point peut-être secondaire, néanmoins assez fragile de *l'évangélion* grec²⁹.

En réalité, la critique est rude et ne saurait être totalement déplacée. Derrière les fleurs apparentes et vénéneuses de astrologie fataliste, c'est effectivement toute la théorie platonico-stoïcienne du destin (*heimarmenè*), qui est mise sur la sellette³⁰, et Tatien, très ignorant sur de nombreux points³¹, semble néanmoins avoir compris que l'apport du christianisme revient à libérer l'homme du *kata phusin*, du *vivre selon la nature* – ce qui veut dire que le nouveau courant religieux représente bel et bien un élément supplémentaire de libération. « Nous sommes au-dessus du destin (*hèmeis de kai heimarmenès esmen anôteroi*) », dit pertinemment Tatien en IX, 2, 4. Il faut donc y voir la revendication d'une liberté supérieure, celle de la foi, qui transcende les limites naturelles que s'étaient fixées les philosophes anciens. Dans le but de manifester la puissance supranaturelle du Créateur, se déploie ainsi un nouvel *evangelion* profondément actif, prêt à bouleverser l'ordre des choses, alors que l'ancien se contentait seulement de l'épouser.

Les deux *evangelia* se sont donc fortement concurrencés pour conserver ou obtenir la conversion des âmes, mais lorsque le second s'est officiellement imposé comme successeur du premier, les élites comprirent assez vite que pour mieux servir la

²⁹ Voir à cet égard les *Astronomica* de Manilius, écrits au I^{er} siècle, inspirés à la fois du déterminisme de Chrysippe et de l'astrologie.

³⁰ Il est vrai qu'un siècle plus tard, Plotin (*Enn.* III,3) s'est opposé à l'astrologie de Manilius, de Ptolémée et de Numénius d'Apamée, mais sans la rejeter totalement.

³¹ Il ne voit pas ou ne veut pas savoir par exemple que, pour l'astronomie grecque depuis Platon, les astres dits errants (planètes) ne sont errants qu'en apparence, selon le fameux *sôzein ta phainomena*.

foi chrétienne, elles devaient être en mesure d'assimiler l'imposant héritage philosophique, scientifique et littéraire des anciens Grecs. La synthèse s'est donc produite dans un second temps, avec de fortes personnalités comme Augustin, Basile de Césarée, Boèce, etc., pour aboutir, bien plus tard, aux vastes synthèses accomplies par Albert le Grand et Thomas d'Aquin. En somme, et c'est bien de *Sommes* dont il était question, il suffisait de hiérarchiser les *evangelia* et d'admettre une fois pour toutes que la philosophie grecque était la *servante* de la théologie chrétienne.

Nous parvenons alors à cette constatation très simple mais qui demande à être reconnue : si les *evangelia* se succèdent dans l'histoire, cela peut indiquer une direction dont qu'il convient de saisir le sens et la signification. Sans qu'il faille rechercher quelque chose d'aussi compliqué que *la dialectique de l'Histoire* au sens hégélien, on peut ne s'en tenir qu'à une simple question de *bon sens*, les *bonnes nouvelles* impliqueraient seulement le *bon sens* : un *evangelion* qui apparaît à un moment donné, à l'évidence, ne peut pas se faire plus pauvre, moins riche en espérances que ceux qui l'ont précédé, puisqu'il est censé apporter une *bonne nouvelle*. Tout *evangelion* s'insère dans une histoire, ce qui veut dire que, pour se répandre et produire tous ses fruits, il a intimement besoin de s'inspirer et de se nourrir de *l'evangelion* ou des *evangelia* antérieurs ou contemporains. Pensons au formidable rayonnement de l'Islam médiéval nourri de *l'evangelion* grec, et à son pitoyable dessèchement spirituel, à son fanatisme aussi ridicule que terrifiant, dès lors qu'il ne cherche plus qu'à se replier sur lui-même. Tous les fondamentalismes (pensons au puritanisme dit « évangéliste » d'Outre-atlantique) proviennent seulement *d'evangelia* arc-boutés sur eux-mêmes, se montrant imperméables à tout autre bonne nouvelle. Il est vrai que, lors de son surgissement, un nouvel *evangelion* (pléonasme difficile à éviter) n'échappe pas à la polémique et évite très difficilement une première phase de rejet des *bonnes nouvelles* antérieures. Mais, une fois répandu, il doit alors montrer avec magnanimité que sa bonne nouvelle, loin d'éliminer les autres, apporte quelque chose en plus, de nouvelles forces et de nouvelles raisons d'être confiant et de ne plus avoir peur. S'il ne le fait pas, toute expression de *bonne nouvelle* tend dès lors à se dissoudre, pour ne laisser place qu'à un triste rigorisme, pouvant même atteindre une cruauté sans limite. On ne supprime pas les autres bonnes nouvelles sans sombrer dans l'extrême violence, comme en témoigne, entre autres, le martyr d'Hypatie d'Alexandrie, mathématicienne et philosophe païenne du IV^e s., violée, assassinée sauvagement par la populace chrétienne.

Quoi qu'il en soit, le leitmotiv qui réapparaît sans cesse dans la constitution, dans le déploiement et dans la succession des *evangelia*, reste toujours l'affranchissement des superstitions et des doctrines qui assujettissent d'une manière infondée la vie des hommes. On le voit à nouveau avec le cartésianisme, philosophie du *bon sens*, dernier *evangelion* en date qui se soit manifesté en Occident, car ce qu'on appelle « l'esprit des Lumières » n'en est peut-être qu'une variante, voire une expression plus radicale, et peut-être appauvrie.

III. L'évangélion cartésien

Pourquoi sommes-nous amenés à assimiler la philosophie de Descartes à un *évangélion* ? Pourquoi cette philosophie moderne et laïque serait-elle investie de cette particularité, et non pas une autre ?

Bien que ce courant de pensée ne soit pas de nature principalement religieuse, nous y retrouvons aisément des caractéristiques communes à celles que nous venons de décrire. Beaucoup plus ramassé que l'*évangélion* grec, il s'est mis en place à l'échelle d'une seule vie. Cependant, comme pour l'ancien, le processus dynamique a nécessité deux étapes bien distinctes : se présente une première phase essentiellement réceptive, vécue d'abord sous le mode de la révélation et de l'enthousiasme, consistant en la prise de conscience d'un projet de refondation scientifique et philosophique. La seconde phase concernera la mise en œuvre du projet et sa propagation. Concernant l'enthousiasme fulgurant qui a animé la première phase, il suffit de lire les relations d'Adrien Baillet sur la vie de Descartes, notamment concernant cette nuit mémorable du 10 au 11 Novembre 1619, pour s'en apercevoir³². Ensuite, c'est à partir de 1628 que le cartésianisme entre dans la seconde phase de propagation et prend l'aspect d'une mission envers l'humanité³³. D'une manière suffisamment claire, se manifeste une *bonne nouvelle* qui vient se surajouter aux bonnes nouvelles chrétiennes et grecques. Le fait que le jeune Descartes ait été le pur produit de l'éducation jésuite du Collège de La Flèche, ayant ainsi assimilé à un haut niveau la synthèse entre christianisme, aristotélisme et littérature gréco-romaine, l'atteste suffisamment ; et, bien plus tard, malgré son scepticisme méthodique, l'auteur du *Discours* n'aura jamais oublié la valeur

³² Le 10 novembre 1619, le jour où Descartes posa les fondements de sa Méthode, il fut lui-même *touché par l'enthousiasme*, comme on le sait par un récit autobiographique en latin intitulé *Olympica*, aujourd'hui perdu mais recopié partiellement par Leibniz, transposé et traduit par le biographe A. Baillet : « Il [Descartes] nous apprend que (...) *s'étant couché tout remplis de son enthousiasme*, et tout occupé de la pensée *d'avoir trouvé ce jour là les fondemens de la science admirable*, il eut trois songes consécutifs, qu'il s'imagina n'être venus que d'en haut » (*La vie de M. Des Cartes*, II, chap. 1, p. 81, Paris, 1691). « Par les poètes rassemblés dans le recueil [perçu dans un songe] il entendait la Révélation et l'Enthousiasme, dont il ne désespérait pas de se voir favorisé ». D'après Baillet : « le Génie qui excitait en lui l'enthousiasme dont il se sentait le cerveau échauffé depuis quelques jours lui avait prédit ces songes avant que de se mettre au lit, et que l'esprit humain n'y avait aucune part » Voir aussi *ibid.* pp. 84-85. Et le *Discours*, au début de la seconde partie, fait aussi référence à ce moment décisif. Il faut donc bien distinguer deux étapes : la découverte du projet cartésien, vécue dans l'enthousiasme au sens fort, et sa propagation qui ne concerne plus que les « hommes purement hommes » impliquant les *espérances* (*Discours, de la Méthode*, I, p. 3, éd. Gilson). Voir le commentaire d'Etienne Gilson, *ibid.* p. 96-97. Concernant le deuxième songe dans lequel Descartes se sent foudroyé par l'Esprit divin, Jacques Maritain y voyait comme une « Pentecôte de la raison » in *Le Songe de Descartes*, Paris, 1932, p. 27. Sur l'importance des *Olympica* dans l'itinéraire de Descartes, voir la thèse récente d'Édouard Mehl, *Descartes en Allemagne, 1619-1620*, Strasbourg, 2001, préface de M. Fichant.

³³ E. Gilson, dans son commentaire du *Discours*, *op. cit.* p. 444, dit ceci : « Or, le sentiment de cette nouvelle mission se trouve lié dans sa pensée au devoir de réformer, non les idées philosophiques et morales des hommes prises en elles-mêmes, mais les conditions matérielles de vie qui sont celles de son temps ».

de l'éducation reçue : « Je ne laissais pas toutefois d'estimer les exercices, auxquels on s'occupe dans les écoles »³⁴.

Quel est l'apport principal du cartésianisme ? L'avènement de la philosophie du sujet, bien sûr, mais à cette liberté subjective que le christianisme avait déjà accordée à l'homme vis à vis de l'ordre naturel des choses, cette philosophie vient proposer une direction nouvelle, à la fois scientifique, théologique et humaniste : réorganiser tout le savoir scientifique et moral de l'époque, et s'en servir pour se rendre « comme maître et possesseur de la nature » (à l'imitation de Dieu), afin de réduire les grands fléaux de la maladie et de la pauvreté, qui s'abattent sur l'humanité depuis la nuit des temps³⁵. Avec Descartes, l'impulsion est donnée, le cadre métaphysique et scientifique de l'exploitation des ressources naturelles est désormais établi.

Il faut voir, en effet, dans le cartésianisme non pas un épiphénomène, non pas un système historiquement déterminé, mais l'expression d'un projet grandiose que seul un esprit inspiré, doté d'une envergure exceptionnelle, pouvait imaginer, concevoir et répandre. Les hommes ne franchissent pas les barrières culturelles, les *structures* établies, sans qu'un *élan*, un enthousiasme libérateur, les ait profondément animés. De fait, à l'époque, des pensées extrêmement puissantes, réalisant avec une grande subtilité la synthèse du christianisme et de l'hellénisme, imposaient des vues qui ne pouvaient qu'aller dans le sens du respect de l'ordre naturel des choses. D'un côté, l'ontologie scolastique et aristotélicienne, attribuait aux choses une puissance propre, de l'autre, le néoplatonisme renaissant d'un Marsile Ficin, d'un Kepler ou d'un Paracelse (gouverné lui aussi par l'enthousiasme, la *furor* de Ficin), se montrait profondément attaché aux thèmes des *signatures* et des analogies cachées, de la sympathie universelle. À l'enthousiasme ficinien, devait répondre une force encore plus puissante, encore plus prometteuse.

Or *l'évangélie* cartésien apporte déjà une heureuse synthèse entre le christianisme et la nouvelle science de Galilée : il s'agit avant tout du projet désintéressé de l'ingénieur chrétien qui met la science et la technique au service de l'humanité : tel est le contenu immédiat, angélique certes, et c'est le cas de le dire, mais puissamment déterminant, de cette ultime *bonne nouvelle*, annoncée en bonne et due forme dans la VI^e partie du *Discours de la Méthode* (ouvrage écrit en langue vulgaire, destiné à être lu par un maximum de personnes)³⁶.

Cependant, pour réaliser cet objectif, le cartésianisme réorganise autrement la synthèse, tout en ne lésinant pas sur les grands moyens. Son initiative inédite est de se servir de la science héritée des Grecs, de la refondre entièrement, de la réunifier d'une

³⁴ *Discours*, I, p. 5, éd. Gilson.

³⁵ *Ibid.*, VI^e partie, pp. 61, 62, éd. Gilson.

³⁶ À noter que cet *évangélie* a été l'objet d'une véritable conversion pour l'auteur, ressentie profondément la fameuse nuit du 10 au 11 novembre 1619, avec *cette affaire qu'il jugeoit la plus importante de sa vie* (A. Baillet, *op. cit.* p. 85), mais Descartes, finement, n'appelle pas tout le monde à suivre son exemple : (*Discours*, I, p. 4). Cependant, chacun est convié à venir bénéficier des apports de la nouvelle entreprise scientifique.

manière opérationnelle au moyen de la Méthode, et de la retourner directement contre le naturalisme grec : la science grecque modernisée devient alors une arme de guerre destinée à faire voler en éclats le message naturaliste de la philosophie grecque. En ce sens, la synthèse avec les Grecs est compromise : elle n'est plus que le moyen d'une négation. Descartes, par là même, se désolidarise de l'ancienne synthèse thomiste ou néoplatonicienne, et jette les bases d'un *evangelion* inédit, résolument tourné vers l'action technico-scientifique.

Jusqu'alors, le christianisme avait engendré des activistes peu communs³⁷, disposant d'un charisme capable de bouleverser de fond en comble l'ordre social. Rappelons rapidement l'itinéraire. Issus au départ d'une petite secte, ces contemplatifs armés de croix et de Bibles avaient déjà su faire de leur religion celle de l'Empire. Puis, durant le Moyen-Age, s'écartant du pouvoir temporel, ils pouvaient néanmoins se permettre de traiter de haut rois et seigneurs, et les faire plier. Ils surent fonder des ordres religieux gigantesques, des Hôtels-dieu, des léproseries, construire des merveilles techniques et artistiques, notamment architecturales, engager de vastes croisades, sans parler d'une certaine *Pucelle* qui était parvenue à renverser le cours des guerres... L'important n'est pas de juger en bien ou en mal, de voir par « le petit trou de la lorgnette de la moralité », comme le disait Hegel³⁸, mais de constater que de grandes et improbables entreprises ont été menées. A l'évidence, durant ces époques, la remarque de Tatien s'est amplement confirmée : l'élite du mysticisme chrétien s'est montrée réellement *au-dessus du sort*, dépassant de loin le conservatisme des Stoïciens. Or, avec le nouvel évangile cartésien, l'activisme se tourne maintenant vers l'exploitation *scientifique* de la nature.

On pourrait ainsi voir ce nouveau courant comme un ultime avatar du christianisme, si ce n'est qu'il a fallu plus de mille six cents ans pour qu'un tel phénomène soit enfanté. De plus, comme nous venons de le dire, c'est tout un édifice culturel qui s'est effondré presque d'un coup sous cette nouvelle pression. Descartes a bâti en démolissant ; ce n'est pas seulement un nouveau style : des nouvelles fondations sont jetées (voir le *Discours*, début de la 2^{ème} partie), avec une intention de faire table rase. Et, comme on l'affirme généralement, c'est désormais une nouvelle ère qui s'annonce, celle de la modernité, qui semble avoir duré près de quatre siècles bien remplis.

Or cet *evangelion*, qui a provoqué des choses aussi lourdes que les révolutions industrielles, la colonisation à grande échelle, le bouleversement presque complet de la planète, des cultures et des civilisations, semble maintenant être parvenu à bout de souffle, en laissant aux générations montantes un nombre considérable de problèmes à résoudre. L'espoir cartésien est bel et bien retombé face aux inévitables turbulences

³⁷ Lire, à cet égard, les pages admirables de Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, pp. 240 sq. et 247 sq. Signalons que Bergson voyait dans la pensée grecque une première ébauche incomplète, préfigurant la mystique chrétienne (pp. 231 sq. 252 sq.).

³⁸ Hegel, *La Raison dans l'Histoire* : « durch das Loch einer moralischen Bouteille », Paris, Plon, p. 28.

économiques et politiques, aux conséquences environnementales pour le moins préoccupantes, consécutives d'une exploitation illimitée des ressources. On croyait avoir réduit la nature à une matière inerte, soumise sans réserve à l'emprise technique de l'homme ; or on voit, tout à l'inverse, que cette nature nous échappe, que ses mécanismes sont beaucoup plus complexes qu'on le pensait, plus difficilement maîtrisables : le mécanisme cartésien lui-même apparaît de plus en plus comme une méthode autant inadaptée que dangereuse. On croyait, par cet outil, être au dessus du sort naturel, de *l'heimarmenè* des Stoïciens, dans une domination sans partage, sans contrepartie. Nul doute que la puissance naturelle paraît maintenant revenir en force...

Est-ce à dire que c'est l'*evangelion* cartésien lui-même qui en vient à disparaître avec cette montée des inquiétudes, dans cette époque qu'on appelle déjà depuis un certain temps *post-moderne* ? Nous ne le croyons pas, et nul doute que nous avons encore bien besoin des ingénieurs, ne serait-ce pour réparer les dégâts. Sa condition de survie, qui est en même temps celle de notre espèce, repose maintenant sur l'élaboration d'une nouvelle synthèse. L'*evangelion* cartésien avait commencé par rejeter l'ancienne *bonne nouvelle* des Grecs. Mais ce n'était là qu'une première période quasi inévitable au départ, qui demande maintenant à être surmontée. De la même manière, les Chrétiens ont combattu pendant quatre siècles l'*evangelion* grec, avant finalement de l'assimiler. Or, comme nous l'avons dit, les *bonnes nouvelles* doivent à long terme se renforcer mutuellement, non pas s'éliminer réciproquement. Il nous faut donc soit revenir d'une manière ou d'une autre au *kata phusin* platonico-stoïcien, soit périr. Mais si nous voulons survivre, l'ingénierie cartésienne se doit de réviser de fond en comble sa vision de la nature, notamment cette vision seulement mécaniste des choses : car, en aucun cas, ce donné que nous appelons depuis les Grecs « nature » ne peut se réduire à de la matière inerte, soumise passivement à l'homme. La nature n'est même pas un système fragile qu'il nous faut protéger, comme l'affirme une sorte d'écologisme mièvre qui croit toujours à une sorte de surpuissance paternaliste et souveraine de l'homme. Nous n'en sommes plus là : la nature est bien plus forte que nous ; et si notre espèce disparaît de la terre, la nature vivante poursuivra son cours d'une manière ou d'une autre sur terre ou ailleurs dans l'univers. Or, toute *bonne nouvelle* doit avoir sa contrepartie : l'exploitation de la nature est présentée par Descartes sans aucune autre règle que celles de la Méthode ou de *la morale par provision* : il manque donc une clause relative à l'ordre naturel. Cette contrepartie, nous sommes en mesure de la concevoir et de la faire appliquer : il nous faut pour cela reprendre, réadapter l'ancien *evangelion* grec, retrouver le sens des harmonies de la nature, de ce *vivant unique* (*zôon hen*) en *sympathie avec lui-même* (*sumpathes auto heautô*) (Plotin, *Enn*, IV, 4, 35).

Conclusion

L'objet de cette étude visait surtout à clarifier, autant que cela nous a été possible, le vaste complexe culturel dont nous sommes issus. Et, comme nous le supposions au départ, se dessine réellement un fil conducteur reliant les grands messages d'espérance qui se sont succédés dans notre histoire. Très curieusement, en effet, ces divers types d'évangiles semblent s'être déployés avec une sorte de cohérence d'ensemble. L'Occident est passé du monde magico-religieux des esprits, au monde harmonieux de la nature, pour transcender ce monde par la foi d'abord, par l'entreprise techno-scientifique ensuite qu'il a imposée au monde entier. La perspective jusqu'alors paraissait ascendante, comme si la phase cartésienne et progressiste apportait l'étape finale et irréversible. Or l'ère cartésienne radicale, sans compromis, vient d'atteindre ses limites, et tout le monde pourra facilement s'en convaincre. C'est tout bonnement *la religion du progrès* qui vient de s'effondrer, et c'en est bel et bien fini du *catéchisme positiviste* des disciples d'Auguste Comte, des *lendemains qui chantent* des révolutionnaires, et autres avant-gardistes exaltés. Le concept *d'avant-garde* n'a même plus lieu d'être, et l'ère des révolutions inaugurée par la *tabula rasa* de Descartes, semble elle-même maintenant révolue. À l'évidence, toutes ces doctrines, tous ces messianismes marxistes, modernistes, scientistes, positivistes, néopositivistes, tous ces hymnes annonçant un avenir radieux dans la négation de l'héritage du passé, ont bel et bien cessé de faire vibrer les esprits et les cœurs. Même *l'esprit des Lumières* réduit à lui seul, sur lequel se rabattent bon nombre d'intellectuels en mal d'inspiration, semble à bout de course. En bref, la religion du progrès s'éteint de sa belle mort, et doit maintenant céder la place à un *esprit de synthèse*. Reste que cette synthèse ne peut plus se faire selon le *dépassement* hégélien, solution encore bien trop progressiste, mais par la *réappropriation* notamment de ce qui a été le plus exclu par le cartésianisme : la vision de la nature des Anciens, selon le *palaios logos*. Réappropriation veut dire simplement *reprendre, retrouver ce qui est nôtre*. Car la première *bonne nouvelle universelle* à s'être propagée reste une authentique conquête de l'Esprit, qui conserve une bonne partie de sa valeur, et c'est le substrat, le message de base à partir duquel tout s'est articulé.

On s'est souvent étonné du fait que la pensée écologiste actuelle ne parvenait pas réellement à émerger et à proposer une vision du monde satisfaisante, cohérente, aboutissant seulement à produire des naturalismes étriqués et réducteurs, ramenant l'homme à la dimension de la simple animalité, invoquant mimétiquement les « droits des animaux », dans une négation totale la spécificité consciente et morale de l'homme, dans l'ignorance de notre histoire et des grandes réalisations des civilisations en général. C'était envisager le rapport de l'homme à la nature sans aucun recul, sans aucune considération concernant les étapes de notre histoire, sur les différents types d'évangiles qui nous ont libérés, ayant permis à chaque fois de produire et de promouvoir des

perspectives nouvelles ; car loin d'être naturelle, notre perception actuelle et spontanée de ladite nature est elle-même un produit culturel, fruit d'une longue élaboration. On comprend maintenant que la réorganisation de ce rapport n'est ni un simple problème de circonstances, ni l'objet d'un primitivisme simpliste, mais qu'il engage toute l'histoire de l'Occident païen, chrétien et moderne. Les apports des autres civilisations orientales et extrême-orientales ne sont certainement pas à négliger, mais l'Occident se doit impérativement de réorganiser son message propre, *de se comprendre lui-même*, ne serait-ce que pour mieux se mettre à l'écoute des autres messages. On comprend aussi que si on en est arrivé là, à cette période critique et décisive qui est la nôtre, cela ne s'est jamais fait sans de bonnes raisons, sans *bonnes nouvelles*. Ce n'est en aucun cas le fruit d'une monumentale erreur de l'Occident, dont nous serions absolument tous coupables. Les objectifs, les choix collectifs qui ont été pris, que nous identifions comme « évangeliques » au sens large, étaient tout à fait clairs et justifiés et, dans une grande mesure, ils sont parvenus à un accomplissement positif : nous ne sommes plus secoués de tremblements devant une éclipse ou un orage. Nous disposons de tous les outils mentaux nécessaires pour surmonter les terreurs et les manies superstitieuses et, à l'évidence, nous avons considérablement amélioré nos conditions de vie. Cependant, par cette conception de la synthèse des *evangelia* que nous avons tenté de dégager, nous pouvons comprendre que si, actuellement, la dernière étape cartésienne de notre parcours fait problème, c'est parce que celle-ci reste encore jeune, immature, non seulement pour avoir trop rejeté les projets antérieurs, mais aussi pour n'avoir pas compris que toute *bonne nouvelle* implique une nécessaire contrepartie. Ce n'est pas tant, comme le pensait Auguste Comte, la métaphysique en général, grecque en particulier, qui est adolescente, que le positivisme qui s'est lui-même cantonné dans l'âge ingrat...

On sait dorénavant que l'on ne peut exploiter indéfiniment la nature et la laisser aux mains des entrepreneurs et des puissances financières irresponsables, sans exiger en échange un respect des équilibres, des ressources et des différentes formes de vie. Rappelons-nous que l'Évangile chrétien nous a prouvé qu'on pouvait, si on le voulait, être *au-dessus du sort*, en particulier au-dessus des puissants de ce monde. *Rien n'est donc écrit à l'avance*. C'est là un enseignement éminemment précieux de la *Bonne nouvelle* chrétienne dont on peut se souvenir, qu'il nous faut même rappeler avec insistance. Nous avons bien besoin de réactiver les trois *evangelia* de l'Occident pour éteindre l'incendie que nous avons imprudemment allumé.