

Car il y a un «esprit» protestant au fond de l'existentialisme, et à nos yeux c'est là une de ses tares.

Au sujet de Dieu, enfin, plusieurs questions sont entremêlées. D'abord, celle de la valeur de la raison. Dans la perspective existentialiste, la raison ne peut fournir de preuve de l'existence de Dieu. Reste donc seulement ouvert le chemin de la foi «pure». Pour nous au contraire, cette preuve est possible parce que la raison a valeur ontologique; elle est donnée par la métaphysique qui cherche l'explication du contingent et trouve Dieu comme raison suprême de l'être; et elle doit logiquement précéder l'acte de foi car elle est l'un des «préambules» qui le rendent possible.

La seconde question concerne la *nature* de Dieu, ou au moins l'idée de Dieu. Est-elle contradictoire? On nous dit: Impossible qu'un être soit à la fois *en soi* et *pour soi*. A quoi nous répondrons: L'opposition de *l'en soi* et du *pour soi* est factice. Loin que la conscience introduise du néant au sein de l'être, elle suppose au contraire une coïncidence plus complète de l'être avec lui-même. Si l'être matériel n'est pas conscient, c'est parce qu'il est *dispersé* dans l'espace et dans le temps. Un être spirituel est conscient, justement parce qu'il est *lui-même* plus et mieux qu'un corps; et Dieu a une conscience parfaite, adéquate, parce qu'il est *simple*.

Et si pour finir nous envisageons la vie humaine dans la perspective *supernaturelle* où la foi nous fait pénétrer, nous devons insister sur l'idée de salut. Pour le chrétien qui vit en grâce, il n'y a pas d'échec absolu. Le chrétien n'est pas Dieu, mais il possède Dieu, il *participe* à sa nature, il est divinisé, de sorte que son être, ses facultés et ses actes,—son temps—ses éhecs, ses souffrances et sa mort même, tout cela est «sauvé» par le sacrifice du Christ. De plus, par la grâce s'établit une «communion» vitale entre tous les membres du Christ; la communion des saints délivre les hommes de leur solitude en faisant de tous «un seul corps». Enfin, quel que soit le poids de sa vie temporelle, quelles que soient ses angoisses et sa détresse, le chrétien garde et même cultive l'espérance comme une vertu liée à la foi, parce qu'il sait bien que Dieu l'aime personnellement, conduit toutes choses pour le mieux, et finira par triompher.

Le christianisme est forcierement optimiste: *Diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum.*

R. VERNEAUX.

La sagesse d'Hésiode

A la mémoire
de Ror KENNETH HACK

Hésiode, un des Sept Sages, raconte l'origine des choses.* Les dieux ont la nature de principe, ils sont puissances gouvernantes; mais qui est leur principe, et comment ont-ils procédé les uns des autres?

Salut, enfants de Zeus, donnez-moi un chant ravissant. Glorifiez la race sacrée des Immortels toujours vivants, qui naquirent de Terre et de Ciel Etoilé, ou de la noire Nuit, ceux aussi que nourrissait Flot Sale — dites-nous comment, avec les dieux, naquirent tout d'abord la terre, les fleuves, la mer immense aux furieux gonflements, les étoiles brillantes, le large ciel la-haut; — puis ceux qui d'eux naquirent, les dieux auteurs de tous biens, et comment ils partagèrent leurs richesses, comment entre eux ils répartirent les honneurs, — et comment ils occupèrent d'abord l'Olympe aux mille replis. Contez-moi ces choses, ô Muses, habitantes de l'Olympe, en commençant par le début, et, de tout cela, dites-moi ce qui fut en premier.

La poésie d'Hésiode est radicalement différente de celle d'Homère. L'invocation des Muses n'est pas purement poétique. La question qu'il pose n'a pas par elle-même un objet et un terme comme ce devrait être dans la pure poésie. On ne se repose pas dans la question elle-même. Elle a quelque chose de scientifique. L'intérêt est tourné principalement vers les originaux. L'homme religieux écoute. La réponse qu'il attend doit lui apprendre quelque chose sur l'objet de son culte. Les dieux mêmes et non pas l'imitation font le sujet de cette poésie. Hésiode est poète théologien.

Aussi bien, même comme poésie religieuse, il s'en faut de beaucoup qu'elle atteigne son but. La connaissance des originaux est encore trop imparfaite. La poésie vraiment religieuse consiste en effet dans un proportionnement de la divinité à notre intelligence au moyen de similitudes plus à notre portée. La poésie d'Hésiode n'est pas un véritable fruit, elle est encore trop un effort pour mieux connaître la divinité. L'original est encore mêlé à l'imitation. C'est une poésie qui précède la théologie proprement dite. En effet, il faut bien reconnaître la part du vrai dans la position de Platon: les poètes qui traitent de choses divines doivent présupposer la vérité des dieux pour se soumettre à cette vérité; ils ne sont pas libres de faire leurs dieux.

La liberté dont jouit Hésiode à l'égard des dieux et qui lui attirera le blâme déjà adressé à Homère, provient d'une connaissance très indétermi-

* Ces pages font suite à l'article sur *Homère, poète théologien*, paru dans le *Laaval théologique et philosophique*, Vol. I, 1945, n° 2, pp. 182-183.

¹ Hésiode, *Théogonie*, 104-105.—Nous citons la traduction MAZON de *Théogonie*, *Les Travaux et les Jours*, Le Boucher, Paris 1938.

minée, très imparfaite de la divinité. Voilà pourquoi le divin est traité comme un sujet ouvrable, une matière à former. Cette poésie ne s'entient pas à construire l'imitation, elle construit le divin — elle est encore humaniste.

Il est vrai que toute poésie religieuse porte nécessairement la marque de l'homme: ses imitations sont œuvre de l'homme. Mais dans la pure poésie religieuse, celle de la liturgie, par exemple, l'homme est artisan des imitations seulement; le poète religieux est entièrement subordonné à l'original; l'original lui-même n'a rien de construit par le poète.

On a raison de dire que la poésie d'Hésiode est très inférieure à celle d'Homère. Elle est imparfaite comme poésie. Non pas parce qu'elle est théologique, mais plutôt parce que la théologie qui en principe la soutient n'est pas suffisamment séparée des imitations; elle n'est pas suffisamment théologique en ce sens que la théologie qu'elle devrait pouvoir présupposer est encore trop confuse pour livrer des originaux qui se tiennent tout d'abord par eux-mêmes.

Du point de vue évolution de la sagesse, cette confusion est normale. D'autre part, il convient que le précurseur de la philosophie ait été un poète, et surtout un Hésiode. En effet, comme dit Aristote, la poésie est plus philosophique que l'histoire (c'est-à-dire pure narration) car elle est plus universelle. Homère racontait les dieux. Hésiode recourt à un mode de connaissance en soi supérieur en tant que plus universel. Nous parlons de la supériorité du mode de connaissance, et non des sujets en soi. Art libéral, la poésie suppose d'ailleurs une certaine émancipation de la raison. Le poète domine l'œuvre, fruit de sa raison. Elle est à cet égard une étape vers la liberté de la connaissance philosophique. La raison philosophique elle aussi domine et davantage, bien que d'une autre façon. Le poète précurseur du philosophe met au jour une détermination de la raison qui devra croître en liberté pour atteindre à la sagesse spéculative. Celle-ci se définit par la pure liberté, car la sagesse ordonne et n'est nullement ordonnée.

* * *

Quelle réponse Hésiode reçoit-il à sa question?

Donc, avant tout, fut engendré Abime; puis Terre aux larges flancs, assise sûre à jamais offerte à tous les vivants, et Amour, le plus beau parmi les dieux immortels, celui qui rompt les membres et qui, dans la poitrine de tout dieu comme de tout homme, dompte le cœur et le sage vouloir.

D'Abime naquirent Èrète et la noire Nuit. Èrète de Nuit, à son tour, sortirent Ether et Lumière du Jour. Terre, elle, d'abord enfanta un être égal à elle-même, capable de la courrir tout entière, Ciel Etoile, qui devrait offrir aux dieux bienheureux une assise sûre à jamais. Elle mit aussi au monde les hautes Montagnes, plaisant séjour des déesses, les Nymphes, habitantes des monts vallonnés. Elle enfanta aussi la mer infâconde aux furieux gonflements, Flot — sans l'aide du tendre amour. Mais ensuite, des embrassements de Ciel, elle enfanta Océan aux tourbillons profonds, — Coios, Crios, Hypéron, Japet — Théa, Rhéta, Thémis et Mnemosyne, — Phoibé,

couronnée d'or, et l'aimable Téthys. Le plus jeune après eux, vint au monde Cronos, le dieu aux pensers fourbes, le plus redoutable de tous ses enfants; et Cronos prit en haine son père florissant¹.

L'idée dominante de cette conception, c'est l'idée de procession à partir de principes de moins en moins nombreux et toujours plus simples qui préconnaissent néanmoins toutes les choses qui en procèdent. Pour la première fois, apparaît un ordre que l'on peut appeler sapiential. Le premier principe n'est pas simplement premier parce qu'il est en un sens antérieur aux autres choses comme la fondation est antérieure à la maison. Il est purement et simplement premier pour autant que toutes les choses en proviennent, qu'elles sont engendrées par lui qui les préconnaissent en quelque façon. Cette théogonie nous livre vraiment un premier principe, principe d'origination, la sorte de principe essentielle à la sagesse, principe radical de l'ordre universel. Voilà pourquoi Hésiode, un des premiers sages, figure dans les *Méaphysiques* parmi ceux qui ont les premiers balbutié au sujet des principes de la sagesse métaphysique.

La théogonie est une tentative remarquable de voir les choses les unes dans les autres, de les voir dans leurs principes; elle veut atteindre les choses non pas en elles-mêmes absolument, mais dans leurs principes. Tant qu'une chose qui dépend d'une autre chose est connue seulement en elle-même, elle est connue de manière très imparfaite. La connaissance plus profonde consistera à la voir dans son principe, dans sa cause. Aussi la théogonie révèle-t-elle à cet égard une tendance vraiment scientifique, voire sapientiale, puisqu'elle veut se représenter toutes choses dans leur rapport à ce qui est absolument premier. Elle chemine vers la science par les causes absolument suprêmes.

Hésiode apparaît à la fois dans les *Méaphysiques* et dans les *Physiques*. Dans les *Physiques*, parce qu'il avait posé Chaos, profondeur bénante, comme principe.

.. Il semblerait qu'Hésiode ait pensé juste quand il a mis au commencement le chaos; voici d'ailleurs ses paroles: «Le premier de tous les êtres fut le Chaos, puis la Terre au large sein», comme s'il fallait qu'il existât d'abord une place pour les êtres; parce qu'il pensait avec tout le monde, que toute chose est quelque part, c'est-à-dire dans un lieu.

Mais Aristote précise qu'en ce cas le lieu n'est pas simplement lieu, qu'il est au contraire une puissance admirable, prodigieuse, principe de toutes choses: «S'il en est ainsi, il y a une puissance admirable du lieu, la première de toutes; car ce sans quoi nulle chose n'existe et qui existe sans les autres choses est premier nécessairement: en effet, le lieu n'est pas supprimé quand ce qui est en lui est détruit»². Bref, le lieu d'Hésiode n'est

¹ *Théogonie*, 116-138.

² Aristote, *Physiques*, IV, c.1, 208b25.

³ S. Thomas, *In IV Physicorum*, leet.1 (ed. LEON), n.9: «Secundo ibi: *Videtur autem utique* etc., inducit ad idem opinionem Hesiodi, qui fuit unus de antiquis poetis theologis; qui induxit primo factum esse chaos. Dicit enim quod primo inter omnia factum est chaos, quasi quedam confusio et receptaculum corporum; et postea facta est terra lata ad recipientium diversa corpora: ac si primo necesse esset esse receptaculum rerum quem ipsas res. Et hoc idem posuerunt quia credidissent, sicut et multi alii, quod omnia quae sunt, sint in loco. Quod si verum est, sequitur quod locus non solum sit, sed quod habeat mirabilem potentiam, quae sit prima omnia entium. Illud enim quod potest esse sine aliis, et alia non possunt esse sine eo, videtur

pas lieu seulement: il est Θαυμαστή... δύναμις καὶ προτέρα πάντων. Pour cette raison, le lieu d'Hésiode doit être traité plutôt en métaphysique, où l'on étudie proprement ce genre de principe. Et il en est de même pour tous les premiers philosophes, les physiologues, qui apparaissent à la fois dans les *Physiques* et dans les *Méaphysiques*.

On pourrait soupçonner Hésiode d'avoir, le premier, recherché quelque chose d'analogie, et, avec lui, tous ceux qui ont posé l'Amour ou le Désir comme principe dans les êtres, ainsi que Parménide, par exemple, l'a fait. Ce dernier, exposant la genèse du Tout: «*Αφροδίτη ἀφένει τὸν Λαύρην*», dit-il, le premier de tous les dieux. Et Hésiode: «*Βίης οὐδὲν πάντας οὐδὲν πάντας*», fut le Chaos, puis la Terre aux larges flancs, et l'Amour, qu'on admire entre tous les Immortels; tant il fallait que se trouvat dans les êtres une cause capable de donner le mouvement et l'ordre aux choses! Quant à savoir à qui attribuer la priorité de cette découverte, qu'il nous soit permis de ren- voyer à plus tard notre sentence.

Le Chaos est le principe d'où proviennent toutes choses, et l'Amour lui-même en sort. De son côté, l'Amour est principe moteur et unificateur. Remarquons que ces principes, le Chaos et l'Amour, sont des êtres multiples. Comme dit saint Thomas:

Sic autem posuit [Hesiodus] chaos et amorem, quasi necessarium sit in rerum existentiis esse non solum materiam motum, sed et ipsam causam agentem, quae res moveat et congreget; quod videtur ad amorem pertinere. Nam et in nobis amor ad actiones moveat, et quia est omnium affectionum principium. Nam et timor et tristitia et spes, non nisi ex amore procedunt. Quod autem amor congreget, ex hoc patet; quia ipse amor est unio quaedam amantis et amati, dum amans amatum quasi se reputat.

¹ *Metaphysiques*, I, c.4, 984b23.—«*Ποιεῖ* [Philosophus] opinionem *ponentium amorem rem esse principium primum*; quem tamen non ita expresse vel plaine, posuerit. Et ido dicit, quod suspicio fuit apud aliquos, quod Hesiodus quaevisset huiusmodi principium bona habitudinis rerum, vel quicunque aliis posuit amorem vel desiderium in rebus. Cum enim Parmenides universi generationem monstrare tantaret, dixit, quod amor deorum providit omnibus, ut mundus constitueretur. Nec est contra sensum ejus, qui posuit unum ens immobile, quod hic dicit; quia hic ponebat plura, secundum sensum, hiecum unum secundum rationem, ut supra dictum est, et infra dicetur. Deos autem corpora caelestia appellabat, vel forte aliquas substantias separatas.—Sed Hesiodus dixit quod primo omnium fuit chaos, et deinde facta est terra aitior ut esset receptaculum aliorum: posuerunt enim receptaculum et locum principium esse, ut dicunt quarto *Physicorum*. Et posuit rerum principium amorem, qui conduceat omnia immortalia. Et hoc ideo, quia communicatio bonitatis ex amore provenire videtur. Nam beneficium est signum et effectus amoris. Unde, cum ex rebus immortalibus hujusmodi corruptibilitate esse habeant, et omnium bonam dispositionem, oportet hoc amor immortalium attribuere. Immortalia autem posuit vel ipsa corpora caelestia, vel ipsa principia materialia.—Sic autem posuit enas et amorem, quasi necessarium sit in rerum existentiis esse non solum materiam motum, sed et ipsam causam agentem, quae res moveat et congreget; quod videtur ad amorem pertinere. Nam et in nobis amor ad actiones moveat, et quia est omnium affectionum principium. Nam et timor et tristitia et spes, non nisi ex amore procedunt. Quod autem amor congreget, ex hoc patet; quia ipse amor est unio quaedam amantis et amati, dum amans amatum quasi se reputat. Iste autem Hesiodus ante philosophum tempora fuit in numero poetarum.—Quis autem horum sit prior, id est potior in scientia, utrum ille qui dixit amorem esse primum principium, vel qui dixit intellectum, posterior potius judicari, scilicet ubi ageretur de Deo. Et hoc judicium distributionem vocat: quia per hoc unicuique suis gradus attribuitur dignitatis. Alia translatio plausus habet: *Hos quidem igitur quomodo congruat transire, et quis de hoc sit prior, posterior poterit judicari*.—S. THOMAS, *In I Metaph.*, lect.5 (ed. CATHALA), nn.101-103.

Mais cette multiplicité est en quelque manière surmontée par la procession de l'Amour du Chaos. En d'autres termes, les premiers principes sont en un sens *unis*, mais dans un autre sens, multiples. Nous rencontrons ici une indétermination semblable à celle que nous avions constatée dans Hômère.

Comme le dit saint Thomas, Chaos est comme un principe matériel, mais un principe matériel auquel il faut attribuer cette Θαυμαστή δύναμις dont parle Aristote. Certes, ces deux caractères sont parfaitement incompatibles, et il nous répugne d'entendre que le premier principe de toutes choses aurait la nature d'un principe matériel. Cependant, on ne peut négliger d'y entrevoir une première approximation dialectique de la vérité qui la motive. Tout en étant conçu à la manière d'un principe matériel, le Chaos représente deux idées à retenir: il est le principe d'où sortent les choses, mais il est en même temps un principe qui reste intérieur aux choses. Chaos est antérieur à tout, et il est en même temps au-dedans de toutes choses. Mais on ne parvient pas encore à séparer l'idée d'intériorité aux choses de l'idée de matière et de causalité matérielle. Chez Hésiode, la divinité est encore liée au principe le moins partait — à ce qui possède la nature de sujet. Cette confusion se maintiendra chez les physiologues. D'Hésiode nous pouvons néanmoins penser ce que dit saint Thomas au sujet d'Empédocle: «... Si quis assequeatur sententiam ejus, et accipiat sententiam, quam dicere voluit, et non ad verba, quae imperfecte et quasi balbutiando dixit¹. On peut croire qu'il voulait sauver l'empire universel du premier principe de toutes choses. Cette universalité demande, en effet, que les choses ne soient rien sans lui: il fallait que le premier principe demeure intérieur aux choses. Or, la façon primitive de concevoir cette intériorité, n'est-ce pas à la façon d'un lieu? qu'il faut entendre, du reste, en un sens lui aussi primitif, tel le lieu de Platon².

D'ailleurs, on ne peut pas restreindre le Chaos à l'informité qui le fait tenir de la matière. Il faut y voir avant tout l'idée de précontenance infinie, plus semblable, au moins dans l'intention, à l'infinie participabilité de l'essence divine qu'à la potentialité de la matière. Chaos n'est pas simplement ce d'où sont tirées les autres dieux; il les engendre, il a aussi la nature d'une efficience. Hésiode eut été le premier à rejeter l'interprétation qui plaît tant à certaine critique moderne. Cette critique se plaint à n'attribuer aux premiers sages que le seul résidu imparfait d'une séparation, d'une distinction établie par une connaissance plus avancée. L'on pourrait montrer que cette doctrine d'Hésiode sur l'immanence du Chaos premier principe n'en est pas moins une idée bien plus profonde que la conception purement spatiale que se font les critiques de l'enseignement sur la séparation de Dieu et de ses œuvres. En effet, dans sa parfaite distinction des choses, Dieu est néanmoins plus intime à elles qu'elles ne le

¹ *In I Metaph.*, lect.6, n.105.

² S. THOMAS, *In IV Physic.*, lect.3, nn.4-6.

sont à elles-mêmes.¹ S'en tenir à ce que la conception des anciens avait de très imparfait, cela peut sans doute répondre à un désir intime du critique.

* * *

Hésiode accentue davantage la division des dieux que nous trouvions chez Homère: les dieux puissances de l'univers impersonnelles, et les dieux anthropomorphiques conçus à l'image de l'homme et plus expressément objet du culte populaire. Les derniers sont les dieux olympiens dont Zeus est le maître souverain. Le caractère personnel et historique de ces derniers est poussé bien plus loin que chez Homère. Hack fait à ce sujet des remarques d'une extrême importance:

The line of demarcation thus drawn between the two kinds of gods was obviously dangerous, and was ultimately fatal, to the anthropomorphic group. It is not that the danger was obvious to Hesiod; both kinds were to him still sacred and held in reverence. It is probable that Hesiod's zeal led him to enumerate some gods in each group who may never have received outer cult from any Greek; but since the few gods who may not have received outer cult are perfectly analogous to many others who did receive such cult, we are not entitled to stigmatize any of them as 'non-religious'. Hesiod was unable to foresee that his partial separation of the anthropomorphic gods from the gods who were powers of nature would in the long run prove ruinous to the anthropomorphic gods.

The anthropomorphic gods were now in the perilous position of being utterly dependent upon the faith of their worshippers; their lives hung by this thread; the moment any one ceased to believe in their real existence that moment they ceased, for him, to exist. Contrast their position with that of the immortal powers of the universe, who will continue to exist whether any human being believes in them or not. To tell the history of a god is to offer at least a partial explanation of that god; and Hesiod, by offering his explanation, which, although naïve, gives him a right to be classified among those who try to philosophize, had derived the anthropomorphic gods from the far less anthropomorphic immortal powers of the universe. But it is clear enough to us that the anthropomorphic gods could not permanently endure either this or any other explanation.²

Nous entendons qu'Hésiode a poussé si loin les dieux anthropomorphiques dans le sens de la concrétion qu'on devait bientôt les tenir pour invraisemblables. «Hesiod still believes in and worships the anthropomorphic gods, no less than he believes in the gods who are explicitly powers of nature. Nevertheless, this pious theologian has begun the process which soon rendered belief in the anthropomorphic gods impossible to a few of the more thoughtful Greeks.»³

Or, ce sont précisément les dieux anthropomorphiques qu'Hésiode a traités avec le plus de liberté poétique. Les dieux puissances de l'univers tombent en quelque manière sous le sens, quand ils ne sont pas le fruit d'un certain raisonnement, tandis que les dieux qui n'ont pour tout appui que le seul culte traditionnel, étant par ailleurs invérifiables, se prêtent davantage à l'imagination constructive. Sans doute, le but que se propose

Hésiode n'est pas d'en faire de pures imitations poétiques, mais plutôt de faire naître connaître les originaux comme tels. Or, l'on constate que ces originaux, ces objets du culte, que l'on devrait pouvoir se représenter d'une manière très concrète — puisqu'ils sont anthropomorphiques — ne peuvent survivre à une telle représentation. Leur accordant d'une manière très concrète une personnalité semblable à celle des hommes, et une histoire, Hésiode, tout en faisant œuvre apparemment légitime, fait ressortir malgré lui le caractère chétif des dieux anthropomorphiques. A cet égard, l'œuvre d'Hésiode tourne en critique. Ajoutons toutefois que par là même il contribue à purifier la conception du divin et de sa transcendence.

Ce ne sont donc pas les dieux anthropomorphiques du culte qui passeront à la postérité des poètes théologiens; ce sont les dieux puissances de l'univers qui font la continuité entre la poésie, la théogonie et la philosophie. Nous les retrouverons, sous une forme ou une autre, dans les principes et éléments des présocratiques: l'Eau de Thalès, l'Infini d'Anaximandre, la Sagesse séparée d'Héraclite, l'Etre de Parménide, le Nous d'Anaxagore.

* * *

Remarquons en outre que les métaphores et les fables d'Hésiode sont loin d'être toutes poétiques. «Zeus avale Métis» ne semble pas avoir été voulu comme métaphore poétique. Les métaphores et les fables poétiques doivent être par elles-mêmes intelligibles et délectables. Or, les figures et les paraboles ne s'emploient pas toujours dans le but de rendre plus accessible le transcendant par une sorte de division de lumière au moyen de similitudes empruntées aux choses qui sont plus près de nous: apparemment, il en est qui ont pour fin de rendre plus obscur le sujet traité, et intelligible seulement aux initiés. C'est l'explication d'Aristote:

Les disciples d'Hésiode et tous les théologiens se sont souciés seulement de ce qui pouvait les convaincre eux-mêmes, sans songer à nous. Considérons, en effet, les principes comme des dieux et comme nés des dieux, ils disent que les êtres n'ayant pas goûté le nectar et l'ambroisie sont nés mortels. Ces expressions avaient évidemment un sens satisfaisant pour eux, mais ce qu'ils ont dit au sujet de l'application même de ces causes dépasse la portée de notre compréhension. Si c'est en vue du plaisir, en effet, que les dieux touchent à ces breuvages, le nectar et l'ambroisie ne sont nullement les causes de leur être; si c'est, au contraire, en vue de leur être, comment les dieux pourraient-ils être éternels, ayant besoin de nourriture? Mais les subtilités mythologiques ne méritent pas d'être soumises à un examen sérieux.

Et saint Thomas précise:

... Apud graecos, aut naturales philosophos, fuerunt quidam sapientiae studentes, qui deis se intromiserunt occultantes veritatem divinorum sub quodam tegmine fabularum, sicut Orpheus, Hesiodus et quidam alii: sicut etiam Plato occultavit veritatem philosophiae sub mathematicis, ut dicit Simplicius in commento Praedicatorum. Dicit ergo, quod sectatores Hesiodi, et omnes, qui diebantur theologici, curaverunt persuadere solis sibi, et nos alios spreviunt; quia scilicet veritatem, quam

¹ S. THOMAS, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q.8, a.16, ad 12.

² R. K. HACK, *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates*, Princeton, 1931,

pp.27-28.

³ HACK, *op. cit.*, pp.25-26.

intellexerunt, taliter tradiderunt, quod eis solum possit esse nota. Si enim per fabulas veritas obumbratur, non potest sciri quid verum sub fabula lateat, nisi ab eo qui fabulam confixerit.

Et saint Thomas en fait aussitôt l'application à Platon:

Excusat se a diligentiori huius opinonis investigatione: et dicit quod de illis, qui philosophari voluerunt 'tabulose', veritatem scilicet sapientiae sub fabulis occultantibus non est dignum cum studio intendere. Quia si quis contra dicta eorum disputationem secundum quod exterius sonat, ridiculosa sunt. Si vero aliquis velit de his inquirere secundum veritatem fabulis occultatam, inmanifesta est. Ex quo accipitur quod Aristoteles disputans contra Platonem et alios hujusmodi, qui tradiderunt suam doctrinam occultantes sub quibusdam alijs rebus, non disputat secundum veritatem occultam, sed secundum ea quae exterius proponuntur².

Pourquoi cette occultation était-elle nécessaire? N'est-ce pas parce qu'il fallait cacher à l'entourage certaines vérités qu'on aurait ridiculisées et pour lesquelles l'Ecole eut été dénigrée? Voir, Socrate ne sera-t-il pas condamné à mort pour ses idées sur la divinité? Nous sommes loin de la poésie pure. Les hommes prompts à poursuivre et à accepter toute la vérité sont le petit nombre. Et même la plupart de ceux qui paraissent faire de cette occupation une profession font passer l'amitié des hommes avant celle de la sagesse qui est plus exigeante, et dans leur cœur ils nient les vérités secrètes. La philosophie doit se protéger contre le jour de l'homme, où la sagesse se perd. Elle doit se garder contre ceux qui se livrent au goût de la masse, car il est plus facile d'être assimilé à la masse que d'atteindre celle-ci à la vérité et à la sagesse.

Les Pères de l'Eglise, s'appuyant sur le «nolite sanctum dare canibus», recommandent un procédé semblable pour l'occultation des vérités les plus sublimes³. Denis l'Aréopagite et Boëce en useront abondamment.

1 «Ii igitur Hesiodistae prima rerum principia deos nominaverunt; et dixerunt, quod illi de numero deorum, qui non gustaverunt de quodam dulci cibo, qui vocatur nectar vel manna, facti sunt mortales; illi vero qui gustaverunt, facti sunt immortales. — Potuit autem sub hac fabula aliquid veritatis occulte latere, ut scilicet per nectar et manna intelligatur ipsa sumpta bonitatis primi principi. Nam omnis dulcedo dilectionis et amoris ad bonitatem referatur. Omne autem bonum a primo bono derivatur. Potuit ergo esse intellectus eorum quod ex participatione propinquaque summam bonitatis aliquia incorruptibilis reddantur, sicut quae perfecte participant divinam esse. Quaedam vero propter longe distare a primo principio, quod est non gustare manna et nectar, non possunt perpetuataem conservare secundum idem numero, sed secundum idem specie: sicut dicit Philosophus in secundo de Generatione. Sed utrum hoc interdiderit occulte tradere, vel aliud, ex hoc dicto plenius percipi non potest. — Deinde cum dicit palam quod, obiecto contra praedictam positionem: et dicit, quid praedicti Hesiodistae quid significare voluerint per ista nomina nectar et manna, ruit eis notum, sed non nobis. Et ideo quomodo affterant ista causa ad istam quaestionem solvendam, et ad incorruptionem praestandam rebus, dixerunt supra nostrum intellectum. Si enim intelligentur ista verba secundum quod sonant, nullius efficacie esse videntur. Dii enim, qui gustaverunt nectar et manna, aut gustaverunt propter delectationem, aut propter necessitatem essendi. His enim de causis aliqui sumunt cibum. Si quidem sumperserunt ista propter delectationem, non possunt nectar et manna esse eis causa existendi, ita quod per hoc incorruptiones reddantur: quia delectatio est quoddam consequens ad esse. Si autem propter necessitatem essendi praedicta sumperserunt, non erunt semper iterum cibo indigentes. Videatur ergo quod incorruptiones existentes prius taumquam cibo indigentes, per cibum facti sunt incorruptiones. Quod iterum videtur inconveniens; quia cibis non nutrit in sua specie, nisi corruptus transire in speciem nutrit. Quod autem est corruptus, non potest ali incorruptionem praestare. — In III Metaph., lect. 11, nn. 468-470.

² Ibid., n. 471.

³ S. Thomas, *In de Trinitate*, q. 2, a. 4.

Les poètes théologiens inauguraient ainsi une tradition qui s'est maintenue, à travers Platon et les néoplatoniciens, pour les parties les plus profondes de la théologie.

Nous trouvons encore, chez Hésiode, une idée qui fait le pont aux religions dionysiaques et orphiques, c'est l'idée d'un recommencement cyclique de la race humaine comme solution à notre dégénérescence. La race humaine devait être anéantie et reprise dans un cycle nouveau. Cette doctrine pessimiste renferme néanmoins l'idée du retour comme moyen de rejoindre ce que la divinité attend de nous. Puisqu'il requiert au préalable l'extinction de l'humanité, ce moyen est plutôt extrinsèque. Mais il insinue en même temps combien il faut aller loin pour rejoindre la racine qui permettra d'atteindre à la bonté véritable. L'excellence de la fin à laquelle l'humanité est appelée demande une purification si profonde qu'Hésiode croyait à la nécessité d'une «renaissance» de l'humanité et d'une régénération très radicale. L'apport le plus notable des théologies dionysiaques et orphiques, ce fut donc la reconnaissance, dans tout homme, d'une certaine participation à la divinité, et de la possibilité pour tout homme d'accéder à l'immortalité grâce à une purification par la pratique de certains rites.

Dans la théologie d'Homère et d'Hésiode, la paternité divine des héros comporte un certain rapprochement de la divinité et de l'humanité. Mais les héros étaient des exceptions: l'immortalité, propre à la divinité, était un privilège accordé au petit nombre des hommes. Or voici qu'une certaine divinité devient naturellement intérieure à tout homme. Ce que l'on avait projeté dans le héros comme extérieur et au-dessus du commun des hommes, devient un patrimoine de la nature humaine. D'autre part, les dieux n'étaient pas bons du seul fait d'être des dieux: l'homme, lui non plus, ne sera pas bon du seul fait d'avoir en lui quelque chose de divin. La méchanceté de certains dieux semble avoir fait le pont à la possibilité de voir dans tout homme quelque chose de divin malgré le mal qui est en lui. Tant le bien que le mal dans l'homme lui vient des dieux: le bien de Zagreus, le mal des Titans. L'iniquité que certains dieux avaient contractée de leur commerce des hommes par la paternité envers les héros, revient maintenant des dieux aux hommes. Pour accéder à la divinité authentique, il faut que tout homme, qu'il soit roi ou esclave, subisse une purification¹. Bref, il existe dans la nature raisonnable une certaine aptitude radicale qui permettra d'effectuer, grâce à cette purification, un retour à la divinité bienheureuse et immortelle. Et cette doctrine des poètes théologiens grecs n'a-t-elle pas été consacrée par l'autorité suprême? Sicut et quidam vestrorum Poetarum dixerunt: Ipsi enim et genus sumus».

Cet apport des religions du mystère se trouve toutefois latent dans *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode. N'avait-il pas reconnu que Zeus aisément ploie les superbes et exalte les humbles? «Muses de Pierie, dont les chants glorifient, venez et dites Zeus, célèbrez votre père, par qui tous les mortels sont obscurs ou

¹ Hack, *op. cit.*, p. 33.

illustres, connus ou inconnus, au gré de Zeus puissant. Aisément il donne la force et aisément abat les forts, aisément il ploie les sœurs et exalte les humbles, aisément il redresse les âmes tortes et sèche les vies orgueilleuses, Zeus qui gronde sur nos têtes, assis en son palais très haut. Entends ma voix: regarde, écoute; que la justice règle tes arrêts, à Toi! Moi, je vais à Persée faire entendre des vérités»¹.

CLÉMENT LOCKQUELL, F.E.C.

L'idée que le monde des êtres vivants, tel qu'il existe actuellement, a été produit par un processus évolutif quelconque, est à peu près universellement acceptée par les biologistes et les philosophes. Mais ils sont loin d'être d'accord sur les causes et l'histoire précise de l'évolution. On peut même affirmer que ces problèmes nous paraissent à présent beaucoup plus obscurs qu'aux naturalistes contemporains de Darwin. Vouloir unir la mathématique, qui est une science certaine, à la doctrine évolutionniste, qui est incertaine au plus haut degré, paraît être une tentative extravagante. Nous n'allons pas essayer de justifier tout ce qui a été entrepris dans cette voie. Nous nous limiterons à exposer deux ou trois tentatives importantes de traiter les problèmes de l'évolution par les méthodes mathématiques, en réservant au prochain article la question de leur validité et de leur portée philosophique.

Chez les théoriciens scientifiques de l'évolution, la doctrine préférée reste toujours celle de la sélection naturelle. Cette doctrine a subi des modifications considérables depuis le temps de Darwin. Pourtant, elle a gardé son caractère fondamental, qui est d'être une doctrine atéologique ou anti-finaliste. Selon cette doctrine, les adaptations résultent de variations ou de facteurs dont le rôle, par rapport à la physiologie de l'organisme, est quelconque. Ces variations ou facteurs se combinent sous l'effet du hasard; de sorte qu'en fin de compte, les adaptations et la vie elle-même sont, dans le sens le plus strict, un effet du hasard.

Les sélectionnistes prétendent pouvoir donner une preuve mathématique de cette doctrine. Cette preuve a été élaborée par le biologiste anglais R. A. Fisher¹. Il l'appelle le *théorème fondamental de la sélection naturelle*. D'après ce théorème, la chance pour qu'une modification quelconque de l'organisme lui soit avantageuse, est égale à la chance qu'elle lui soit nuisible, à la seule condition que cette modification soit très petite, comme les modifications doivent l'être, vu la lenteur du processus évolutif.

Considérons, dit Fisher, la signification du mot *adaptation*. «Un organisme peut être dit adapté à une situation particulière ou à l'ensemble des situations qui constituent son milieu, seulement pour autant que nous pouvons imaginer un ensemble d'autres situations ou d'autres milieux par rapport auxquels l'animal serait moins bien adapté; et aussi seulement pour autant que nous pouvons imaginer un ensemble d'autres formes organiques, légèrement différentes, qui seraient moins bien adaptées au milieu dont il s'agit. Généralement parlant, continue Fisher, plus l'adaptation est complexe, plus sont nombreux les exemples de conformité qu'elle présente et plus essentiellement adaptive la situation nous paraît.

*Les deux premiers articles de cette série, *Mathématiques et biologie*, ont été publiés dans le Vol. III, nn. 1 et 2 du *LaVal théologique et philosophique*.

¹ R. A. Fisher, *The Genetical Theory of Natural Selection*, Oxford 1930.