



HAL
open science

Pléthon : le retour de Platon, Pythagore et Zoroastre

Brigitte Tambrun-Krasker, Tambrun Brigitte

► **To cite this version:**

Brigitte Tambrun-Krasker, Tambrun Brigitte. Pléthon : le retour de Platon, Pythagore et Zoroastre. 2008. halshs-00293417

HAL Id: halshs-00293417

<https://shs.hal.science/halshs-00293417v1>

Preprint submitted on 4 Jul 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Pléthon : le retour de Platon, Pythagore et Zoroastre¹

Au début du XV^e siècle, l'Empire romain byzantin est en ruine. Georges Gémiste Pléthon (ca. 1360-1452), qui est envoyé par l'empereur Manuel II Paléologue à Mistra auprès du despote de Morée Théodore II, dresse lui-même le constat : « Nous n'avons actuellement besoin de rien moins que d'être sauvés : nous voyons, en effet, ce qu'est devenu l'Empire des Romains. Toutes leurs cités sont perdues, il leur en reste juste deux en Thrace, plus le Péloponnèse, encore pas tout entier, et l'une ou l'autre petite île ». Les Paléologues préconisent une politique reconquête, et en même temps un rapprochement avec l'Occident, espérant un secours matériel contre les invasions turques. L'union des Eglises est à l'ordre du jour, car elle apparaît comme le seul moyen d'obtenir une aide. Or, dès 1426, Pléthon s'y montre défavorable.

Malgré leurs références communes à l'Écriture, les religions du Livre demeurent irréductibles les unes aux autres. Au concile de Florence, les différences les plus minimes deviennent des obstacles insurmontables à l'union car la foi des uns n'est pas conciliable avec la foi des autres. Mais surtout, l'unité est affaire de négociation, voire de négoce : les Latins envisagent bien d'apporter une aide matérielle aux Byzantins, mais en échange, on presse ceux-ci de renoncer à leur interprétation du *Filioque*. On exige donc qu'ils composent, effacent, retranchent, renoncent, et qu'ils trahissent finalement la foi de leurs pères. La question de l'Un est affaire de comptabilité, de quantité. L'union veut nier la différence grecque ; l'Un est ici réducteur et négateur.

Pléthon désigne le véritable adversaire : le monothéisme à vocation œcuménique, fondé sur l'idée d'un Dieu accessible à la foi plutôt qu'à la raison, et pourvu d'une volonté libre aux desseins arbitraires et impénétrables. Il est donc amené à remettre en question l'idéologie byzantine mise en place par Eusèbe de Césarée, le biographe de Constantin le Grand. Eusèbe dans *l'Eloge de Constantin* soutenait que la royauté en ce monde était un reflet de la royauté de Dieu, *basileus* suprême : la monarchie serait supérieure à tout autre mode d'organisation et d'administration, « car c'est plutôt à l'anarchie, et à la sédition qu'aboutit la polyarchie, basée sur l'égalité d'honneurs, qu'on lui oppose. C'est pourquoi il y a un Dieu unique et non pas deux, ou trois, ou encore davantage (...) » ; de même, « il y a un seul Empereur et son Logos ou Loi royale est unique ». Les Byzantins prennent alors l'habitude d'ordonner l'*oikoumenê* en un empire unique, organisé autour d'un centre unique, Constantinople, et gouverné par un *basileus* unique, image du Dieu unique.

Une telle connexion entre monothéisme, monarchie et universalisme avait déjà été dénoncée par l'empereur Julien, mais au XV^e siècle il était désormais clair que le christianisme n'avait pas apporté la paix annoncée par Eusèbe, et qu'il n'avait pas permis de conserver l'Empire. En outre, Eusèbe qui n'avait pensé qu'une universalité vide, ne permettait pas à ces Byzantins désormais dépouillés de la presque totalité de leur territoire, de se penser eux-mêmes comme les autres des autres. En 1393, le patriarche Antoine IV ne rappelait-il pas que « le *basileus* universel est unique », ajoutant que « si d'autres parmi les chrétiens ont eux-mêmes pris le nom d'empereur, ils l'ont fait par tyrannie et par violence, et leurs actes sont contre nature et illégitimes » ? Désormais l'Empire monothéiste orthodoxe était menacé par d'autres formes de monothéisme fondées dans la foi et tout aussi universalistes : l'Islam des Ottomans et le christianisme latin. Mais comment doit-on se considérer soi-même et considérer le monde si l'on veut demeurer en soi-même, chez soi, à sa place, en son domaine

¹ Je présente ici un résumé de : Brigitte Tambrun, *Pléthon. Le retour de Platon*, Paris, Vrin, 2006, p. 300.

et sur ses terres, sans être par d'autres voué à la délocalisation et à l'exil ? Et qu'est-ce qu'un empire sans territoire ?

La référence ne peut donc plus être l'Un qui n'est pas l'Être, transcendant et inconnaissable. En même temps, pour restaurer la hiérarchie politique décadente et inefficace au XVe siècle, ne conviendrait-il pas de proposer un modèle qui lui corresponde ? Si le monde politique humain est le reflet du monde divin, la structure qui caractérise l'administration byzantine, en forme de pyramide descendante, ne devrait-elle pas être déjà la caractéristique du monde divin, son modèle ? Mais dans ce cas Pléthon n'aurait-il pas pu se contenter de remettre au goût du jour les hiérarchies du pseudo-Denys ? C'est la critique que Pléthon propose d'un passage du *De mundo* du pseudo-Aristote qui permet de comprendre la faiblesse du modèle dionysien : « Même si Aristote dit que l'Être, l'Un et le Bien se réciproquent mutuellement, en affirmant que Dieu est pour les êtres cause de leur unité, il ne le croit pas nécessairement aussi de leur essence, s'il est vrai qu'un roi – et c'est principalement à un roi ainsi qu'à un stratège qu'il compare Dieu – (...), ne sera pas considéré comme étant aussi, pour eux, cause de leur essence ; on jugera que, présidant à des peuples trouvés divers, c'est seulement la concorde et le bonheur qu'il établit pour eux (...) ». Pléthon s'applique donc à dénoncer une conception militaire du divin. La conception dionysienne du monde divin pose des problèmes du même type que celle du *De mundo*. Dans les hiérarchies du pseudo-Denys, le dieu unique est le seul à pouvoir donner l'être, il est le seul Père ; aucune des classes d'anges ne possède à son tour le pouvoir d'engendrer. Or, si tous les êtres dépendent quant à leur substance d'un seul et même être divin, les places et les rangs peuvent facilement être bousculés. C'est d'ailleurs ce qui se passait régulièrement dans le monde politique byzantin : pour favoriser certains personnages, les empereurs créaient pour eux des titres, ce qui provoquait dans la hiérarchie un décalage et une dévaluation des autres titres ou fonctions. Bien plus, les fonctions devenaient oisives, elles étaient souvent réduites à des titres, vides de fonctions réelles. Pléthon propose alors comme remède de fonder la hiérarchie dans la généalogie. Mais l'Un n'est plus celui des néoplatoniciens. L'Un est l'Être, et il est principe généalogique engendrant un système complet.

Il serait possible d'envisager à partir d'un point germinatif, Sparte-Mistra, une reconquête des territoires de langue grecque, par la force, si nécessaire, puis la restauration progressive de la vie politique dans l'*oikoumenê*. C'est ainsi qu'il faudrait interpréter la référence appuyée à la figure d'Héraclès, à celle de Lycurgue, au retour des Héraclides (les Paléologues) dans le Péloponnèse. Pléthon est un lecteur de Plutarque. Or, dans la *Vie de Lycurgue*, celui-ci compare Lycurgue à Héraclès qui avec sa peau de lion et sa massue parcourait l'*oikoumenê* pour châtier les tyrans iniques. De même « Sparte avec une simple scytale et un manteau grossier, commandait à la Grèce qui se soumettait volontairement à son empire, détruisait les injustes dominations et les tyrannies qui opprimaient les villes, arbitrait les guerres, apaisait les séditions, souvent même sans remuer un simple bouclier, en se contentant d'envoyer un unique ambassadeur, dont tout le monde exécutait immédiatement les ordres (...) ; tant Sparte avait de prestige par l'excellence de ses lois et par sa justice ». Mais Pléthon ne cherche-t-il pas ainsi à reconstituer un empire universel ? Il conçoit plutôt une multiplicité de nations, le plus possible autarciques et bien protégées par leurs frontières. Toutes ces nations étant bien ancrées en leur territoire et ayant toutes adopté le même modèle de *politeia*, il n'y aurait pas à proprement parler d'union entre elles, mais une identité idéale, par la référence à ce même modèle. On passe donc de l'idée d'union, d'assimilation et de fusion, à celle de traduction en des langages différents, d'une même réalité politique et religieuse. Pour être citoyen de la cité totale, l'homme n'en demeure pas moins citoyen de sa propre nation. Il n'est citoyen du monde que noétiquement. Seul le platonisme permettrait donc de concilier la référence de toutes les nations au même modèle idéal de *politeia*, et le maintien des particularismes locaux.

Mais cette action politique doit en dernière instance reposer sur le principe métaphysique suivant : l'être et l'action du divin sont nécessaires et absolument rationnels. Dès lors, en connaissant les lois qui régissent le monde divin et la nature, l'homme peut agir avec nécessité, donc avec confiance et efficacité. On sait d'ailleurs à quel point la négation de la liberté divine et humaine a choqué les contemporains de Pléthon. On notera surtout l'abandon délibéré de la théologie négative qui place le premier dieu hors de toute saisie cognitive humaine. Selon Pléthon, il serait absurde de penser que les dieux qui ont mis en nous un tel désir de les connaître se refusent à la connaissance humaine : « les dieux ne pourraient nous avoir donné en vain le désir d'étudier leur nature, s'ils avaient voulu nous interdire cette étude, et nous refuser la faculté d'acquérir sur eux quelques notions claires ». Pléthon propose donc une doctrine affirmative, nécessitariste et optimiste.

L'évacuation de l'hénologie traditionnelle et du monothéisme universaliste requiert néanmoins une véritable stratégie : il convient donc d'observer comment celui-ci s'est mis en place pour pouvoir retourner ses arguments en se plaçant sur son propre terrain. Dès le II^e siècle, avec Justin martyr, la tactique protreptique en vue d'obtenir la conversion au christianisme se déroule en général selon le schéma suivant : après avoir rappelé que le bonheur est le but de l'existence humaine, on montre que, sur la manière d'y parvenir, les opinions divergent et sont même contradictoires. Il convient donc de chercher un guide authentique, à distinguer des charlatans ; on affirme alors que le guide véritable est un sage législateur de très haute antiquité (Moïse suivi par les Prophètes ses disciples) dont on a conservé les Oracles. Lucien de Samosate, que Pléthon a lu et recopié, caricature ce schéma en le reprenant dans le *Ménippe* et *l'Icaro-Ménippe*. Ici c'est à un mage chaldéen, disciple et descendant de Zoroastre que l'on va s'en remettre, après avoir supporté l'épreuve de la mise en contradiction de toutes les opinions philosophiques.

Pléthon, au début du *Traité des lois*, reprend à son tour le même schéma, imposé par la patristique, pour l'inverser et soutenir qu'il faut prendre pour guide un sage législateur extrêmement ancien : Zoroastre. Pléthon, à l'instar de Celse, passe Moïse sous silence. Plutarque affirme en effet dans le *De Iside* que Zoroastre aurait vécu plus de cinq mille ans avant la guerre de Troie. Et si l'on se réfère aux tableaux chronologiques que Pléthon a composés pour son *Traité d'astronomie*, Zoroastre serait antérieur de 674 ans à la création du monde par le dieu biblique ! C'est ainsi que Pléthon peut disqualifier, parce qu'ils ne sont pas suffisamment anciens, tous les monothéismes qui se rattachent au Livre.

Mais Zoroastre est-il pour autant un anti-Moïse ? La compétition imposée par la patristique pour la place de plus ancien législateur de l'humanité, ne doit pas faire croire que Zoroastre soit le seul et unique législateur ancien. Il n'est que l'un des nombreux sages qui dans les temps reculés dispensaient, chacun à leur peuple, et des parties les plus occidentales aux contrées les plus orientales de l'*oikoumenê*, une doctrine très semblable à celle de Zoroastre. Il apparaît donc que la doctrine de Zoroastre, à la différence du judaïsme, du christianisme, et de l'Islam, n'est pas une doctrine historique. Sa quasi-similitude avec d'autres doctrines montre au contraire qu'elle dépend comme elles des vérités idéales que les dieux ont inscrites en notre raison et que nous portons en nous sous la forme de « notions communes » ou de « symboles ». Parmi ces autres législateurs, Pléthon cite le législateur des Ibères dont on n'a conservé ni le nom précis, ni les lois, et le législateur des Indiens, Dionysos. Les différents peuples de l'*oikoumenê*, auraient ainsi autrefois vécu chacun sur leur territoire en se référant au même modèle métaphysique et politique.

Zoroastre aurait, par rapport aux autres législateurs très anciens, l'intérêt d'avoir enseigné une doctrine qui se serait bien conservée et bien transmise, puisque Pythagore, Platon et les platoniciens seraient, après les mages perses, ses héritiers spirituels. Mais on a vu que Justin se référait aux « Oracles » de Moïse et des Prophètes ses disciples. Symétriquement donc,

Pléthon va s'appliquer à retrouver les « Oracles » des mages, disciples de Zoroastre. Il pense reconnaître dans les *Oracles chaldaïques* transmis par Psellos, les *Oracles des mages disciples de Zoroastre*. Ces oracles philosophiques à caractère symbolique présentent bien en effet une thématique de la lumière et du feu. Pléthon persuadé que ces *Oracles* sont en fait extrêmement anciens, et qu'ils ont été ensuite récupérés par les théurges chaldéens puis par les chrétiens, va s'appliquer à les purger de toute trace de chaldaïsme et de christianisme. Il était nécessaire de pouvoir lire aisément cet ouvrage qui est central dans la pensée de Pléthon. C'est pourquoi j'en ai proposé une édition critique, une traduction et un commentaire (parus en 1996 mais datés de 1995).

Le panthéon du *Traité des lois* peut être considéré comme la version grecque, donc particulière et nationale, de la doctrine des *Oracles magiques*. Si l'on compare le panthéon pléthonien avec celui de Proclus, qui semblait en être la source, les différences sont notoires. Comme Pléthon a cherché à éliminer toute théologie négative, son panthéon commence pour ainsi dire beaucoup plus bas que celui des néoplatoniciens. Zeus appréhendé par la théologie affirmative est le tout premier dieu. Il est défini comme auto-Un, auto-Être et auto-Bon, et désigné par de très nombreux appellatifs ; il est notamment Père, démiurge et roi, *autokratôr* et *basileus*.

En outre, Pléthon s'est appliqué à éliminer tout déploiement triadique. La procession des dieux s'effectue uniquement selon le procédé de la division dichotomique qui est en même temps processus généalogique. En effet, l'opérateur de toute division est en fait le couple *même/autre*, et diviser consiste à faire sortir de chacune des réalités divines les éléments qui y étaient implicitement renfermés, enlevant l'un et laissant l'autre. Ainsi, premièrement, la division est explicitation, et deuxièmement, les contraires obtenus sont asymétriques et inégaux parce que l'autre est inférieur au même. Cette asymétrie garantit l'inégalité ontologique, ainsi que l'inégalité de valeur ou de dignité de toutes les réalités divines, autrement dit, elle fonde la hiérarchie.

Mais que peut signifier ce panthéon si riche, si strictement organisé et hiérarchisé ? Nous avons vu que pour les Byzantins le monde politique humain devrait imiter le monde divin qui en est le modèle. Le panthéon pourrait être le modèle d'une structure étatique dans laquelle seraient définis la place et le rôle respectif des archontes locaux et des archontes fonctionnaires titrés de l'administration. Les archontes locaux, grands propriétaires terriens, étaient en Morée beaucoup trop enclins à exercer un pouvoir politique qui contrecarrait les décisions du pouvoir central et ruinait celui-ci de l'intérieur. Selon Pléthon, le pouvoir des archontes de l'administration et le pouvoir des archontes locaux devraient être complètement séparés, comme le sont l'Olympe, famille légitime des dieux, et le Tartare, famille bâtarde des dieux. Mais ces pouvoirs devraient être aussi nécessairement et complètement soumis à l'empereur unique.

Traditionnellement, la vertu des dirigeants politiques est considérée comme indispensable à l'exercice du pouvoir. De même, Pléthon affirme qu'il ne suffit pas d'élaborer la meilleure constitution, encore faut-il qu'elle soit appliquée ; or, elle ne saurait l'être que par des dirigeants éduqués à la vertu. C'est le *Traité des vertus* qui décrit cette *paideia*. Il apparaît clairement que les vertus préconisées par Pléthon (tempérance, courage, justice, prudence et leurs subdivisions) ont manifestement toutes un intérêt pour la cité. Mais au premier abord, ces vertus, quoique non chrétiennes, semblent traditionnelles. L'originalité de la démarche de Pléthon vient de ce qu'il va les déduire, d'une façon parfaitement systématique en utilisant ici encore les deux opérateurs que sont le même et l'autre. Dans le *Traité des lois*, Pléthon a proposé, au niveau du premier principe divin, l'équivalence entre l'auto-Être, l'auto-Un et l'auto-Bon. Il situe donc le Bien au plus haut niveau. De même, dans le *Traité des vertus*, il affirme que « Dieu est réellement bon ». L'homme, comme tous les autres êtres, participe du même et de l'autre ; il convient donc d'examiner ce qui en lui relève du même, et ce qui

relève de l'autre: « l'homme est quelqu'un qui est d'une part lui-même en lui-même, d'autre part en relation à l'autre » ; mais cette altérité doit elle-même être subdivisée : « et dans ce cas, il est en rapport soit avec l'un des autres êtres, soit avec l'un des éléments qui lui appartiennent, je veux dire avec ce qu'il y a d'inférieur en nous ». Le philosophe indique alors comment il convient de se rendre semblable au divin dans chacun de ces cas.

Plotin recommandait de suivre Dieu pour se rendre très semblable à lui, en fuyant le plus vite possible d'ici-bas. Mais Pléthon ne recommande plus l'assimilation pure et simple qui nie ou écrase l'altérité ; il introduit une restriction considérable à l'imitation de Dieu par l'homme : devenir vertueux ce n'est pas chercher à s'évader de son corps, ni échapper à la vie sociale, c'est s'exercer à entretenir des rapports adéquats avec la double altérité à laquelle nous sommes unis.

La théorie des vertus repose ainsi sur une anthropologie. Celle-ci assigne à l'homme une place nodale dans l'univers : l'homme est la limite commune et le lien, de la part mortelle est de la part immortelle du tout. Bien sûr, il faut que le tout lui-même soit complet, pour que l'on puisse assigner une place déterminée et une fonction à l'être humain. Ceci posé, c'est la mission terrestre de l'individu humain qui assure la cohésion et l'harmonie du tout : celle-ci consiste à tenir son rang dans la cité totale que constitue l'univers, à tenir son rang dans la société civile, à tenir son poste lorsque le territoire est menacé, à gérer son domaine, et à fonder une famille pour assurer la succession des générations et donc la perpétuation de cette liaison entre le mortel et l'immortel. Or cette tâche confère à l'homme une dignité sans pareille : l'homme est un être qui est capable d'exploits, un nouvel Héraclès.

Le thème de l'homme, *copula mundi*, étant également l'un des thèmes majeurs de la Renaissance italienne, on peut se demander si Pléthon a eu une postérité philosophique en Occident. Les commentateurs avaient remarqué que Ficin, voyait dans la théologie des Anciens un moyen de revivifier le christianisme, et qu'à partir de 1469 c'était Zoroastre qui apparaissait en tête de la liste de théologiens anciens. On savait également que Ficin, dans sa *Théologie platonicienne* avait utilisé et inséré de nombreux oracles de la collection de Pléthon. Mais on ignorait qu'il avait utilisé également le *Commentaire* de Pléthon, allant jusqu'à en paraphraser des passages entiers, en les amalgamant parfois avec des passages du *Commentaire* de Psellos. Là, Ficin ne mentionne pas Pléthon, mais il attribue directement ces textes à Zoroastre, aux mages et aux chaldéens. Le sermon de Ficin sur *L'Etoile qui a guidé les mages auprès du Christ, le roi nouveau-né d'Israël*, permet de comprendre que selon Ficin, les mages disciples de Zoroastre, qui serait le sage le plus ancien, ont su reconnaître en Jésus le nouveau roi d'Israël : ce qui n'a pas été le cas de tous les Juifs disciples de Moïse ; autrement dit, toute sagesse ne découle pas de Moïse. C'est la théologie la plus ancienne, celle de Zoroastre qui a su rendre hommage au Christ.

L'idée d'une sagesse ancienne, celle des mages disciples de Zoroastre, venant du fond des âges rendre hommage au Christ nouveau-né pourrait d'ailleurs bien avoir été anticipée dans la fresque intitulée « Le voyage des mages », que Cosme de Médicis a fait exécuter en 1459 par Benozzo Gozzoli pour décorer la chapelle de son palais.

Cependant, si les lettrés de la Renaissance ont repris des thèmes largement développés par Pléthon, notamment celui de la *prisca philosophia*, de la supériorité de Platon sur Aristote, et de la dignité de l'homme *copula mundi*, c'est en ignorant complètement le contexte de réforme politique dans lequel ils avaient été traités par le philosophe byzantin.

Pléthon parlait en effet, du point de vue de ceux qui formulent, en espérant ne pas disparaître, une ultime requête envers un monde qu'ils avaient trop longtemps voulu ignorer, s'obstinant à penser l'Un seul, alors qu'ils auraient dû aussi s'intéresser à l'autre et donc au Même.

