



HAL
open science

Georges Gémiste Pléthon : Les vertus entre théologie et politique

Brigitte Tambrun-Krasker

► **To cite this version:**

Brigitte Tambrun-Krasker. Georges Gémiste Pléthon : Les vertus entre théologie et politique. Wilhelm Blum & Walter Seitter. Georgios Gemistos Plethon (1355-1452) Reformpolitiker, Philosoph, Verehrer der alten Götter, Zürich-Berlin, Diaphanes, pp.101-117, 2005, Tumult – Schriften zur Verkehrswissenschaft, Band 29. halshs-00437151

HAL Id: halshs-00437151

<https://shs.hal.science/halshs-00437151>

Submitted on 29 Nov 2009

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.

GEORGES GEMISTE PLETHON : LES VERTUS ENTRE THEOLOGIE ET
POLITIQUE

Le *Traité des vertus* est l'ouvrage de Pléthon (Constantinople ca. 1360-Mistra 1452 ou 1454) qui a connu la plus grande diffusion. Soixante-six copies intégrales ou partielles en ont été recensées, ainsi que huit éditions, et il a été imprimé pour la première fois en 1552 à Bâle. On ne sait pas à quelle date il a été composé mais la première copie datée est celle de Jean Eugénikos, un disciple de Pléthon, qui l'effectua en 1439 sur un bateau à son retour du concile de Florence.

Le petit ouvrage de Pléthon comporte deux sections : dans la première, il présente une définition de la vertu, qui est ensuite divisée en quatre parties puis en douze sous-parties ; dans la seconde, il propose un programme d'éducation permettant l'acquisition des parties de la vertu une par une. Cet ouvrage était sans doute destiné en premier lieu aux dirigeants politiques et à leurs conseillers, car on peut y noter de nombreux parallèles avec le *Mémoire pour Théodore* et le *Mémoire pour Manuel*, mais il devait avoir une portée beaucoup plus générale et concerner les membres de toutes les classes de la société dont Pléthon préconisait la réforme radicale. Le traité a certainement une portée politique : en effet, si la *politeia* doit reposer sur des principes convenables, puisque, explique Pléthon, la prospérité des Etats dépend essentiellement de la valeur des doctrines philosophiques sur lesquelles reposent leurs institutions¹, « les cités n'ont

¹ *Mémoire pour Théodore*, p. 117-118, éd. S. Lambros ; F. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, 1956, p. 69-71 ; et p. 129, 17-20 : « le salut des Cités ne peut leur venir que d'une bonne constitution. Notre constitution, il nous faut la restaurer par de bonnes lois et avec les meilleurs dirigeants possibles », cité par F. Masai, *op. cit.* p. 81. *A contrario*, des principes absurdes font le plus grand mal aux Etats : *Traité des lois*, éd. C. Alexandre, p. 36-37. Sur Pléthon, voir aussi Brigitte Tambrun, *Pléthon. Le retour de Platon*, Paris, Vrin, 2006.

pas seulement besoin de bonnes lois en toute chose, mais encore de lois appliquées. Si elles ne sont pas en vigueur, les lois les meilleures ne sont d'aucune utilité. Or, c'est grâce à la vertu des dirigeants que les lois reçoivent leur application »².

Le but du traité est d'éduquer les citoyens à la vertu dès leur jeune âge en leur donnant de bonnes habitudes, avant que ceux-ci puissent disposer de toutes les raisons qui justifient ces habitudes, et ceci afin de rendre effective la législation ainsi que l'organisation sociale et économique que Pléthon préconise. Pléthon suit donc Plutarque, qui dans la *Vie de Lycurgue* et dans le *Parallèle de Lycurgue et de Numa*, insistait sur l'importance d'éduquer les citoyens aussi à la vertu, dès leur enfance. Comparant la constitution de Lycurgue et celle de Numa, Plutarque montrait que si la seconde n'avait même pas duré un instant après la mort de son auteur, c'était parce qu'« elle n'était pas fondée sur l'éducation de la jeunesse » (*Numa* 26, 12). La pratique de la vertu, et donc l'éducation à la vertu, sont nécessaires à l'application de la constitution : « Il (Lycurgue) était persuadé que les prescriptions les plus considérables et les plus importantes pour le bonheur de la cité et la pratique de la vertu demeureraient fixes et inébranlables si elles étaient implantées dans les mœurs des citoyens par l'entraînement auquel ils étaient soumis, parce qu'elles auraient ainsi un lien plus ferme que la contrainte, à savoir la volonté éveillée chez les jeunes gens par l'éducation, qui réalise pour chacun d'eux l'ordre établi par le législateur »³. Dans le *Traité des vertus* Pléthon définit d'emblée la vertu comme une *hexis* (disposition qui admet le plus et le moins) et non comme une *diathesis* (terme qui désigne la vertu parfaite chez les stoïciens), afin de mettre l'accent sur le processus éducatif et sur le progrès moral.

A la différence du *Traité des lois* qui comprenait plusieurs chapitres sur les vertus, mais que Pléthon ne pouvait rendre public en raison des menaces qui pesaient sur lui, le *Traité des vertus* ne contient pas d'une manière développée les principes métaphysiques qui le fondent. Il est pourtant manifeste que le *Traité des vertus* tire dans le domaine de la morale les conséquences de la métaphysique qui se trouve mieux explicitée dans d'autres textes de Pléthon, notamment dans le *De differentiis* et le *Traité des lois*. Alors que chez les néoplatoniciens, l'Un-Bien est un principe supérieur à l'Être⁴, Pléthon qui exclut toute théologie négative, pose dans le *Traité des lois* l'équivalence du Bien avec l'Un mais aussi avec l'Être (*on*), au niveau du premier principe : Zeus est auto-Être (*auto-*

² *Mémoire pour Théodore*, 129, 7-12, trad. F. Masai, *op. cit.*, p. 80.

³ *Vie de Lycurgue*, 13, 2.

⁴ Sur cette thèse voir notamment l'ouvrage de J. M. Narbonne, *Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin-Proclus-Heidegger)*, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

on), auto-Un et auto-Bon. De même, le philosophe introduit le *Traité des vertus* en énonçant que « Dieu est réellement (*tôti onti*) bon » et, plus loin, il affirme que Dieu est « le meilleur des êtres » (*kratistou tôn onton*)⁵. Comme Pléthon soutient que le Bien, principe de la morale, est équivalent à l'Un et à l'Être en soi, la déduction des principes des vertus va suivre l'échelle ontologique à partir du premier principe. Dans le *Traité des lois*, qui expose la généalogie des Dieux-Idées (principes des vertus), c'est la troisième divinité, Héra, qui préside à la vertu tout entière (*aretê*, *Traité des Lois*, p. 206). Pléthon met alors en oeuvre le procédé de la division dichotomique : les deux divinités suivantes, Apollon et Artémis, président chacune à deux des quatre vertus principales (p. 208) ; ainsi, Apollon préside à la fois à la prudence (*phronêsis*, p. 208) et à la justice (*dikê*, p. 208), qui est aussi le principe de la justice humaine (*dikaïosunê*)⁶ ; Artémis préside à la tempérance (*sôphrosunê*, p. 208) et à la force (*alkê*, p. 208) qui est aussi le principe du courage humain (*andreia*)⁷. Les trois divinités suivantes, Héphaïstos, Dionysos, Athéna, ont pour rôle respectif de faire demeurer dans la vertu, aspirer au mieux, repousser le superflu. On remarque donc qu'Athéna préside à la disposition qui rend possible le résultat obtenu par la tempérance (l'autosuffisance), que Dionysos rend possible le résultat obtenu par la vertu de courage (l'élan volontaire vers les difficultés) ; enfin Héphaïstos qui assure, en général, le maintien, la conservation du même, conserve la disposition pour la vertu en général.

L'application de ces principes métaphysiques au monde humain, permet de comprendre le début du *Traité des vertus*. Pléthon y affirme que nous sommes vertueux et donc bons, quand nous nous rendons semblables à Dieu (donc, en fait, mais sans le savoir encore, au Zeus auto-Bon du *Traité des lois*), mais seulement dans la mesure où il est possible à l'homme de se rendre semblable à la divinité. Devenir bon, c'est « suivre Dieu »⁸, ce qui permet de se rendre « très semblable à Dieu »⁹. Plotin, dans son *Traité des vertus*, l'*Ennéade* I, 2 [19]¹⁰, présente la vertu comme une assimilation au divin¹¹, et il lie l'assimilation à Dieu à l'idée de la fuite exprimée par le *Théétète* (176 b) de Platon : « il faut, le plus vite possible, s'enfuir d'ici, là-

5 *Traité des vertus*, p. 1, 3-4, puis p. 6, 20, éd. B. Tambrun-Krasker.

6 *Traité des lois*, Table des matières, p. 12-14 et *Traité des vertus*.

7 *Traité des lois*, Table des matières, p. 12 et *Traité des vertus*.

8 *Traité des vertus*, p. 1, 4.

9 *Traité des vertus*, p. 2, 4.

10 Sur ce texte, voir la notice et les notes de J.-M. Flamand dans : Plotin, *Traité 7-21*, Traductions sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, *Traité 19 (I, 2)*, Présentation et traduction par J.- M. Flamand, Paris, G. F. Flammarion, 2003, p. 417-465 et déjà H. Van Lieshout, *La théorie plotinienne de la vertu*, Freiburg (Suisse), 1926.

11 Voir mon commentaire, p. 37-38.

bas ». Plotin et, à sa suite, les néoplatoniciens, sont alors amenés à distinguer plusieurs niveaux de vertu en fonction de cet éloignement progressif par rapport à la vie d'ici-bas. Au plus bas niveau, l'acquisition des vertus politiques de tempérance, courage, justice, prudence, n'apparaît que comme la toute première étape de l'assimilation à Dieu. Ces vertus permettent d'imposer des limites et une mesure à notre désir et à nos passions (I, 2, 15). Il convient ensuite, par la purification, de parvenir de la vertu politique à la vertu supérieure (I, 2, 3, 1-5). Or, par cette purification l'âme se désolidarise du corps : « N'est-ce pas parce que l'âme est mauvaise tant qu'elle est mêlée au corps, qu'elle est en sympathie avec lui et qu'elle juge d'accord avec lui, tandis qu'elle est bonne et possède la vertu si cet accord n'a plus lieu, et si elle agit toute seule (action qui est la pensée et la prudence), si elle n'est plus en sympathie avec lui (et c'est là la tempérance), si le corps une fois quitté, elle ne ressent plus la crainte (c'est le courage), si la raison et l'intelligence dominant sans résistance (c'est la justice). L'âme ainsi disposée, pense l'intelligible et elle est ainsi sans passion. Cette disposition peut être appelée, en toute vérité, la ressemblance avec Dieu »¹². L'homme parvient à la vertu supérieure lorsqu'il se « sépare autant que possible » (I, 2, 7, 24), premièrement, du corps et, deuxièmement, des biens de biens (*anthrôpous agathous*) (I, 2, 7, 27). Au niveau supérieur, les différentes vertus ne concernent donc plus que l'âme elle-même dans sa relation à la seule intelligence : pour l'âme « la justice sous sa forme supérieure est une activité tendue seulement vers l'intelligence », la tempérance « un retrait intérieur vers l'intelligence » (I, 2, 6, 22-26), le courage une impassibilité qui imite celle de l'intelligence (I, 2, 6) ; quant à la prudence et à la sagesse, elles consistent à contempler les êtres que possède l'intelligence (I, 2, 6, 12-13). Les vertus de l'âme sont elles-mêmes les images des paradigmes dans l'intelligence (I, 2, 7) ; ainsi, la justice en soi (*autodikaiosunê*), n'est pas à proprement parler une vertu, mais l'exemplaire de la vertu de justice (I, 2, 6, 16-17). Les néoplatoniciens développent la théorie plotinienne en distinguant des niveaux de plus en plus nombreux de vertus, entre les vertus civiles et les paradigmes des vertus¹³. Mais à chaque niveau ce sont les mêmes quatre vertus cardinales traditionnelles qui sont répétées. Marinus, dans la *Vie de Proclus*, distingue sept degrés : vertus physiques, éthiques, politiques, cathartiques, théorétiques, théurgiques, et « celles qui sont d'un ordre encore plus élevé et qui dépassent la condition de l'humanité ». L'ouvrage anonyme intitulé *Prolégomènes à la philosophie platonicienne* fera même correspondre à ces

¹² *Ennéades* I, 2, 3, 11-21.

¹³ Voir par exemple l'Appendice, p. 113-116, de mon édition du *Traité des vertus* de Pléthon.

niveaux de vertus, le programme néoplatonicien de lecture des oeuvres de Platon. A l'époque byzantine, Michel Psellos collectera et consignera les résultats des analyses des néoplatoniciens dans le *De omnifaria doctrina* (§ 67- § 74). La préoccupation majeure dans tout ce courant de pensée est celle du salut de l'âme individuelle.

Pléthon ne se situe pas du tout dans la tradition néoplatonicienne. Dès les premières lignes du *Traité des vertus*, il introduit en effet une restriction considérable à l'imitation de Dieu par l'homme. Elle doit se faire « dans la mesure où cela est possible à l'homme », et on retrouve bien la même idée dans le *Traité des lois* (p. 141 et p. 153). Il est donc nécessaire de connaître la nature de l'homme pour savoir jusqu'où l'homme doit suivre la divinité. Le premier dieu, qui est accessible à la connaissance humaine¹⁴, est un principe généalogique¹⁵, et il est le seul à être par lui-même (*di' hauton*) ; toutes les autres réalités sont par-un-autre¹⁶. Le « même » en se posant, instaure son contraire inégal, l'« autre », amorçant ainsi le processus de la génération dans l'être. Se fondant sur les analyses du *Sophiste* (219 a- 221 c et 221 c- 232 b), du *Philèbe* (16 c- 17 a, 18 ab) et du *Phèdre* (265e) de Platon (mais aussi sur l'*Hymne à Zeus* d'Aelius Aristide), Pléthon fait du « même » et de l'« autre » le principe de toute division et de toute génération (celle-ci étant une explicitation). Le *Traité des lois* montre comment Zeus « divise » les êtres déjà créés : « il fait sortir de chacun d'eux les éléments qui y étaient implicitement renfermés, enlève l'un (*to*

14 Voir le *Traité des lois*, p. 40 ; voir aussi p. 246 (l'homme n'est pas exclu de l'ennoià de Zeus, dernière limite à laquelle les dieux eux-mêmes peuvent parvenir) ; p. 144 ; p. 152.

15 Cette position tient au fait que Pléthon adopte une conception généalogique et non logique (au sens aristotélicien du terme), du genre (*genos*). C'est bien ce qui apparaît dans le *De differentiis* lorsque Pléthon aborde la question de l'homonymie de l'être, selon Aristote : voir B. Tambrun, « L'Être, l'Un et la pensée politique de Pléthon » (en grec et en français), *Proceedings of the International Congress on Plethon and his Time (Mystras, 26-29 June 2002)*, Athènes-Mystras, 2003, p. 67-93, voir aussi la fin de notre Introduction dans Pléthon, *De differentiis, Réplique à Scholarios*, Édition critique, notice et traduction française de Bernadette Lagarde, introduction de Brigitte Tambrun, notes de B. Tambrun et B. Lagarde, Les Classiques de l'humanisme, Paris, Les Belles Lettres (à paraître).

16 Voir notamment le *Commentaire* de Pléthon sur l'oracle 33 (p.18, 13-19 ; p. 35 et p. 147-150, éd. B. Tambrun-Krasker) : le premier dieu est unique parce qu'il se distingue de tous les autres êtres ; en effet il n'y a pas de plus grande différence qu'entre l'être qui est par soi et l'être qui est par un autre (c'est-à-dire l'être qui doit son être au Premier). Le premier dieu est unique non parce qu'il est absolument transcendant, mais parce que tout le reste est par-un-autre et donc nécessairement différent de lui. Il est faux de dire que dieu est incommunicable ; la seule chose qu'il ne communique pas aux autres, c'est le fait d'être par soi. Et s'il ne peut communiquer son être par soi, ce n'est pas parce qu'il manquerait de puissance, mais parce qu'il n'est pas possible d'entrer en contradiction avec soi-même : l'être qui est par lui-même ne peut engendrer aucun être par lui-même. Voir aussi la *Réponse* de Pléthon à Bessarion dans L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, III. Band, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*, Paderborn, 1942, p. 459, 13-460, 1.

men) et laisse l'autre (*to de*), c'est ainsi qu'il opère la création des autres (*allôn*) êtres (...) » ; et « ces divisions procèdent par la voie des contraires (*antiphaseis*) sans qu'il y ait jamais de milieu »¹⁷. En toutes les réalités circule donc une certaine part de même et d'autre¹⁸.

L'homme, comme tous les autres êtres, participe du « même » et de l'« autre » ; dans le *Traité des vertus*, Pléthon examine donc ce qui en l'homme 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 (*kath' hauton*), d'autre part en relation à l'autre (*pros heteron*) » ; mais cette altérité doit elle-même être subdivisée : « et dans ce cas, il est en rapport soit avec l'un quelconque 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 » (cette expression désigne en réalité, le corps ; le véhicule de l'âme et la partie irrationnelle de l'âme font aussi partie, par nature, de ce qu'il y a d'« inférieur en nous », mais ils seront finalement immortalisés par leur contact avec la partie rationnelle, comme Pléthon l'explique dans son *Commentaire sur les Oracles magiques*) ; Pléthon procède alors à une dernière subdivision « dans ce dernier cas, il a de nouveau affaire soit à des affections imposées par la violence, soit à des affections volontaires »¹⁹. Le philosophe indique alors comment il convient de se rendre semblable au divin dans chacun de ces cas : « en tant que l'homme est en lui-même (*kath' hauton*), et qu'il est, peut-on dire, un animal raisonnable, il possède une vertu, la prudence ; cette capacité lui permet d'exercer la fonction qui lui est la plus propre. En tant qu'il est en rapport avec autre chose (*pros heteron*), et si c'est avec l'un quelconque des autres êtres, il dispose de la justice qui permet à chacun d'entre nous, selon ce qu'il est, d'attribuer à chaque être, ce qui lui revient ; si c'est en relation avec l'un des éléments qui lui appartiennent (*pros ti tôn hautou*), et à l'égard des affections imposées par la violence, il dispose du courage ; et si c'est à l'égard des affections volontaires, il dispose de la tempérance »²⁰. Pour comprendre ce que Pléthon entend par affections volontaires, et affections imposées par la violence », il faut se référer au *Timée* (42 a-b) et (43 a- 44 b) où Platon montre comment l'union au corps provoque dans l'âme des affections violentes qui lui sont imposées, et

17 P. 94,15-18, traduction Pellissier un peu modifiée.

18 Je reviendrai d'une manière plus développée sur la métaphysique de Pléthon, ses sources et ses enjeux politiques dans *Pléthon. Le retour de Platon*, Collection Philologie et Mercure, J. Vrin, Paris (à paraître en 2005), où je publierai sur ce sujet les analyses que j'ai proposées dans *Les fondements métaphysiques et éthiques de la pensée politique de Pléthon*, Thèse de Doctorat, dirigée par P. Magnard et M. Tardieu, Université Paris IV-Sorbonne, 2002, 504 p.

19 *Traité des vertus*, p. 1, 5-8.

20 *Traité des vertus*, p. 1, 8-15 et p. 19.

surtout aux *Lois* V (733 a-d) où Platon explique que le plaisir fait partie des choses qui sont « souhaitées et à notre gré », et que la peine fait partie de celles qui ne « sont pas souhaitées et contre notre gré »²¹. Pléthon distingue donc l'homme :

en lui-même (âme raisonnable) / en rapport avec quelque chose d'autre
:
en rapport à d'autres êtres / en rapport à ce qu'il y a d'inférieur en
lui
:
en rapport avec les affections volontaires / en rapport avec
les affections imposées

Les vertus correspondantes étant réparties de la façon suivante :

prudence / autres vertus
:
justice / autres vertus
:
courage / tempérance

La subdivision ultérieure des éléments qui ont été mis en évidence, va induire une double subdivision des vertus principales en vertus subordonnées. Ainsi, la prudence se divise selon qu'elle s'applique :

au divin / aux autres êtres
:
aux êtres de la nature / aux hommes

La prudence se divise donc en : religion (*theosebeia*) // compréhension de la nature (*phusikê*) / bon conseil (*euboulia*).

De même la justice s'applique :

au divin / aux hommes
:
aux proches (privé) / aux autres hommes (public)

Ainsi la justice se subdivise en : piété (*hosiotês*) // civisme (*politeia*) / honnêteté (*chrêstotês*)

²¹Voir p. 47, n. 82 de mon édition commentée.

Le courage se subdivise, d'une part, en fonction de l'attitude dont on doit faire preuve en face des difficultés : on peut aller au devant du danger / résister à l'adversité ; l'origine des difficultés rencontrées se divise elle-même en : obstacles provenant du divin / obstacles provenant des autres hommes. Dès lors, le courage se subdivise en : noblesse (*genmaiotês*) // force d'âme (*eupsuchia*) / mansuétude (*praiotês*).

Enfin, la tempérance est divisée en trois sous-parties : modération (*metriotês*) // libéralité (*eleutheriotês*) / décence (*kosmiotês*), car elle s'applique, explique Pléthon, à trois sortes de besoins : les plaisirs, la richesse et la gloire. Cette distinction très classique²² n'est pas présentée d'emblée comme le résultat d'une double subdivision, mais dans la deuxième partie du traité, on voit que les besoins ont en fait été divisés en besoins primaires et besoins secondaires (ou dérivés).

Pléthon retrouve ainsi la morale platonico-stoïcienne d'Epictète et de Marc-Aurèle. Dès le début des *Entretiens* (I, 1), Epictète distingue « ce qui dépend de nous » et « ce qui ne dépend pas de nous », précisant que ce qui dépend de nous, c'est « ce qui est supérieur à tout (...) c'est-à-dire l'usage correct de nos représentations » ; tandis que le reste ne dépend pas de nous (I, 1, 7). Quant à la faculté qui « fait usage des représentations », qui « se connaît elle-même, et avec elle tout le reste », c'est la « faculté de la raison » (I, 1, 4). Ainsi, il n'est pas étonnant qu'au début du *Traité des lois*²³ Pléthon annonce que son ouvrage comprend la théologie d'après Zoroastre et Platon, puis « la morale d'après les mêmes sages, et en outre d'après les stoïciens »²⁴.

Nous remarquons d'emblée en lisant le *Traité des vertus*, que devenir vertueux, ce n'est pas du tout chercher à s'évader de son corps, ni échapper à la vie sociale ; c'est commencer par s'exercer à entretenir des rapports convenables avec la double altérité à laquelle nous sommes nécessairement unis (tempérance, courage pour les relations avec tout ce qui concerne le corps, justice pour les relations avec autrui), puis passer progressivement de l'exercice de ces vertus sous le contrôle de l'opinion droite, à la connaissance véritable des raisons de ces vertus (prudence). C'est dans cette mesure, c'est-à-dire lorsqu'il possède la science de l'homme, du monde, et du divin, en plus de l'habitude d'agir vertueusement, que l'homme ne vit plus sous le régime de l'extériorité, mais qu'ayant fait siennes les raisons de son comportement, il est véritablement en lui-même²⁵.

22 Voir mon édition commentée, p. 66 sq.

23 P. 2-3, édition Alexandre.

24 Les développements éthiques du *Traité des lois* sont perdus depuis l'autodafé perpétré par Georges Scholarios, mais la liste des chapitres, qui est conservée, permet de comprendre que cet ouvrage devait reprendre les analyses du *Traité des vertus*.

25 Je résume ici ce que j'ai développé dans mon édition commentée, p. 44-45.

Pour nommer les différentes sous-parties de la vertu, Pléthon a certainement utilisé des listes de vertus, par exemple, le *Traité des vertus et des vices* attribué à tort à Aristote et le *Traité des passions* du pseudo-Andronicus de Rhodes. (Ces deux petits ouvrages figurent souvent dans les manuscrits qui contiennent le *Traité des vertus*.) Il a pu également également avoir accès aux *Définitions platoniciennes* (dont l'authenticité était contestée dès l'Antiquité), aux « traités des vertus » attribués par les compilateurs à Chrysippe (Stobée, *Eclogues*, ed. Wachsmuth, II, p. 60, l. 9 ; Diogène Laërce, *Vies*, VII, 92) et aux articles consacrés aux vertus dans le *Lexicon* de Suidas. Dans tous ces cas, en appliquant à la morale la méthode de définition exposée par Platon notamment dans le *Philèbe* (16c-17a), Pléthon adapte des motifs qu'il a pu trouver²⁶, en les détachant de leur contexte théorique.

Dans le développement consacré aux précisions sur les vertus principales (*Traité des vertus*, p. 1, 17- 4, 5), où Pléthon montre comment l'homme doit imiter la divinité, on remarque que chacune des vertus possède un enjeu politique implicite.

Pour être tempérant, explique Pléthon, il convient d'imiter l'autarcie divine. Alors que traditionnellement, la tempérance est considérée comme mesure des désirs, c'est-à-dire envisagée sous un angle plutôt psychologique, Pléthon explique qu'il suffit d'avoir très peu de besoins pour être très semblable à Dieu²⁷. La morale de l'autosuffisance est d'abord un moyen en vue de la politique d'autarcie économique que Pléthon présente dans les *Mémoires sur le Péloponnèse* comme le principe de toutes ses réformes économiques²⁸.

Le courage humain est l'imitation de l'immutabilité divine. Suivre dieu consiste à ne pas nous écarter de notre statut, lorsque des circonstances extérieures viennent violemment contredire les aspirations qui sont présentes en nous en raison de l'union de notre âme avec un corps. On entrevoit ici les préoccupations militaires et politiques de Pléthon : dans le *Mémoire* adressé à Manuel II Paléologue, Pléthon note que les agriculteurs appelés en temps de guerre pour la défense du pays désertent pour secourir leur famille et assurer la subsistance de celle-ci ; d'autre part, les mercenaires désertent l'armée, car ils n'ont qu'un faible intérêt à défendre un pays qui leur reste étranger. Il faut donc proposer des réformes

26 Pour un exposé détaillé des sources de Pléthon et une comparaison avec les traités précédemment cités, je renvoie à mon édition commentée, d'une part, p. 30-36 et d'autre part, p. 64-82.

27 Sur les sources de Pléthon, voir mon édition commentée, p. 51-54.

28 Voir le *Mémoire pour Théodore*, p. 120, 15-16, éd. S. Lambros.

politiques et institutionnelles pour éviter la désertion. Mais d'un autre côté, il convient d'éduquer les citoyens en leur enseignant la véritable nature du courage : être courageux c'est maintenir la hiérarchie entre les deux éléments qui nous composent, pour tenir son rôle et garder son poste (de combat).

Selon les néoplatoniciens, ce n'est que lorsque la partie supérieure de l'âme est en accord avec elle seule, après s'être dégagée de tout lien avec le corps, et de la vie pratique, qu'elle atteint la forme supérieure de la justice (Plotin, *Ennéades*, I, 2, 6). La justice est une vertu de l'âme purifiée de tout ce qui l'individualise. Au contraire, selon Pléthon, ce n'est pas en nous recueillant en nous-mêmes, une fois dégagés de tout rapport avec le monde d'ici-bas, que nous devenons justes, mais c'est en prenant en considération, dans toute sa diversité, le réseau de relations que nous entretenons avec chacun des autres êtres et en restant à notre place dans la hiérarchie sociale.

Cependant, savoir que nous sommes un père, un fils, un ami, un serviteur de Dieu, c'est prendre connaissance de la multiplicité concrète des rôles que nous devons tenir ; c'est vivre sous le régime de l'« opinion droite »²⁹, c'est à dire sous le régime de l'extériorité : c'est posséder une connaissance dont les principes nous échappent. Pour suivre Dieu, en imitant la connaissance divine, l'homme doit devenir un être qui est « en soi-même », c'est à dire, passer de la connaissance opinative et incomplète, à la connaissance parfaite, autrement dit, accompagnée des principes. Alors, explique Pléthon, l'homme devient vraiment « un animal raisonnable ». Il est dans l'univers « comme quelqu'un qui assiste à une fête »³⁰. Suivre Dieu ne consiste pas ici non plus à s'identifier au divin, une fois la purification achevée, par une conversion où toute dualité disparaîtrait entre objet et sujet de la connaissance. Une fois de plus Pléthon prend ses distances avec les néoplatoniciens qui considèrent la vie contemplative comme un retour à l'unité indissociée du premier principe (pour Plotin, l'œil ne fait qu'un avec l'objet de la vision). L'image du spectacle suggère, au contraire, que le monde demeure bien un objet distinct de nous. Sa conception de la vie contemplative ou théorétique est purement rationaliste. La prudence est une disposition « théorétique » de l'âme qui considère tous les êtres tels qu'ils sont, dans leur individualité et dans leurs relations. Loin de s'opposer, théorie et pratique se complètent mutuellement, comme dans les *Lois* (II, 653 b) de Platon. La vertu pratique arrache l'homme à la sensualité et prépare la voie à la vertu théorétique.

29 Cette expression platonicienne est employée par Pléthon dans l'*Oraison funèbre de la princesse Cléopa*, p. 163, 6, éd. S. Lambros.

30 Sur les sources de cette expression, voir mon édition commentée, p. 61-62.

Dans la déduction des vertus, on notera l'absence de celles dont l'observation est plus particulièrement requise par le christianisme ; en effet, Pléthon réduit la faute à l'erreur et n'admet pas l'idée d'un péché originel attaché à l'être humain. Une telle idée ne pourrait que diminuer la confiance que l'homme doit avoir en ses propres forces. En outre, il n'admet pas que la sagesse et la foi relèvent d'une grâce qui dépasse les moyens naturels dont le divin nous a dotés. Pléthon connaissait Thomas d'Aquin dont Démétrius Kydonès avait traduit en grec, outre la *Somme contre les gentils*, une partie de la *Somme théologique*, notamment la *Prima secundae* qui contient la théorie des vertus³¹. Or, Thomas (*Somme théologique* Ia IIae qu. 62-63) ajoute aux vertus naturelles, morales et intellectuelles, des vertus infuses, les trois vertus théologiques (foi, espérance et charité), et les vertus morales et intellectuelles qui perfectionnent ces dernières (Ia IIae quest. 62-63). Pléthon ne parle pas des vertus théologiques. Enfin, il n'est pas favorable à l'ascétisme parce que celui-ci ne respecte pas les besoins nécessaires au corps humain, et se montre hostile au monachisme parce qu'il préconise une relation à Dieu qui veut ignorer la nécessaire relation aux autres hommes dans la cité. Pléthon renoue donc avec un hellénisme non chrétien.

Le programme d'éducation à la vertu fait suite à la déduction des vertus. Pour les néoplatoniciens, la méthode d'éducation est fonction du degré de purification de l'âme. Ceux-ci distinguent deux méthodes. La première, la « métriopathie » (qui serait d'inspiration aristotélicienne) s'exerce au niveau des vertus « civiles » ; elle consiste en une modération de toutes les passions³². La seconde, l'« apathie », (d'inspiration stoïcienne) vaut pour les degrés supérieurs de la vertu ; elle consiste à extirper toutes les passions³³. Ici, l'âme se sépare du corps et parvient à l'état de purification achevée³⁴. Mais le problème que Pléthon cherche à résoudre est celui de l'éducation d'un être composé, et qui doit le rester. Etant donné que la nature humaine comporte deux éléments de degré ontologique différent,

31 Kydonès avait traduit l'intégrale de la *Somme contre les Gentils*, la *Prima pars* de la *Somme théologique* ainsi que la *Prima secundae* et la *Secunda secundae* : voir S. G. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 43 sq.

32 Voir Plotin, *Ennéades* I, 2, 2 ; Porphyre, *Sentences* 32, p. 23, 4, éd. E. Lamberz ; Marinus, *Vita Procli : Proclus ou sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par H. D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, C.U.F., Paris, Les Belles Lettres, 2001, § 18, 14-15 et § 21, 10.

33 Voir Plotin, *Ennéades* I, 2, 5 ; Marinus, *Proclus ou sur le bonheur* § 21, 10-11.

34 Voir Plotin, *Ennéades* III, 6, 5 ; Marinus, *Proclus* § 22, 5. Voir également I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin* : Hiéroclès et Simplicius, Paris, 1978, p. 155 et 157.

l'éducation à la vertu consiste à apprendre à maintenir l'ordre hiérarchique qui préside à leur union.

La méthode proposée par Pléthon prend en compte la genèse et la croissance de l'individu humain. Comme dans les livres VIII et IX de la *République* de Platon, elle suit l'ordre chronologique d'apparition des affections qui est l'inverse de l'ordre ontologique : les affections les « plus proches de l'animalité » apparaissant avant les « affections proprement humaines ». Il s'agit par un savant dosage d'éducation et d'enseignement, de canaliser les désirs par l'exercice et l'habitude, tout en guettant l'émergence de la rationalité afin de préparer également, par l'acquisition d'opinions droites, l'accès aux plus hautes considérations métaphysiques. Pléthon suit de très près et amplifie les conceptions qui apparaissent sous une forme très synthétique au début du livre II des *Lois* (653 a-c) de Platon.

L'ordre d'acquisition des vertus ne coïncide pas avec l'ordre de leur déduction : on peut même distinguer deux moments : dans un premier temps, il s'agit de faire siennes toutes les sous-parties de la tempérance et du courage, dans l'ordre suivant :

$$I_1 \ II_1 \ II_2 \ I_3 \ I_2 \ II_3$$

(si l'on note en chiffres romains les parties de la vertu et en chiffres arabes leurs sous-parties)

Dans un second temps, on acquiert celles de la justice et de la prudence dans un ordre presque parfaitement identique :

$$III_1 \ IV_1 \ IV_2 \ III_2 \ III_3 \ IV_3$$

L'acquisition de la vertu suit donc un plan parfaitement rationnel. Une ligne de partage se dessine donc entre le groupe tempérance-courage, d'une part, et entre le groupe justice-prudence, d'autre part³⁵ ; de chaque côté, la structure d'acquisition des sous-parties de la vertu est identique :

A BB AA B A BB AA B

La première des vertus à acquérir est la « décence ». Pour les néoplatoniciens, le plaisir doit être d'abord modéré au niveau des vertus « civiles », pour être ensuite totalement « extirpé ». Pléthon, à la suite de Platon (*Lois* II, 653 a) montre comment, dès l'apparition de la première affection, le plaisir, il convient de tirer l'homme jeune de l'animalité pour le conduire vers la rationalité. Ainsi, la décence nous apprend à « distinguer » parmi les plaisirs ceux qui sont nécessaires et ceux qui ne le sont pas, et parmi ces derniers, ceux qui sont superflus et ceux qui sont déréglés. Les plaisirs « nuisibles » seront complètement « arrachés » de l'âme de même que les désirs correspondants. Comme les stoïciens,

³⁵ Comme nous l'avons déjà noté plus haut à propos des principes (divins) des vertus.

Pléthon opte pour une solution radicale plutôt que celle d'un lent dépérissement préconisé par Porphyre dans le *Traité de l'abstinence* (I, 32, 1 ; I, 41, 1)³⁶. Tandis que les plaisirs nécessaires sont approuvés, et même ceux qui favorisent la vie en société (car Pléthon rejette l'ascétisme monastique), les plaisirs superflus, mais non nuisibles, doivent être arrachés avec les désirs correspondants, car c'est de notre autosuffisance que nous devons jouir. Si Pléthon reprend ici des motifs qui se trouvent dans le *Traité de l'abstinence* (I, 31, 5 ; I, 54, 4) de Porphyre, les mobiles profonds de la solution proposée par Pléthon, sont économiques.

Pléthon nous transporte alors à l'autre bout de la chaîne des vertus pour examiner la dernière vertu, la vertu de « religion », vers laquelle toutes les autres doivent s'orienter et tendre. Il s'attache ensuite à montrer les étapes intermédiaires. Après la « décence », première partie de la tempérance, il convient d'acquérir la « noblesse », première partie du courage. Comme le montre son étymologie, la *genmaiotês* s'enracine dans une nature forte et puissante, c'est la vertu de ceux qui sont bien nés. Elle apprend à supporter les peines avec patience et à affronter volontairement les dangers. Pléthon, s'inspirant sans doute d'un passage de la *Lettre à Ménécée* d'Epicure, transmis par Diogène Laërce (*Vies*, X, 130-131), insiste surtout sur la synthèse que forment les deux vertus de base, « décence » et « noblesse ». Si la rareté d'un plaisir ou d'une peine accroît sa vivacité, inversement, c'est en s'accoutumant aux peines, que le désagrément est le moindre. L'éducation par l'habitude et l'entraînement, au niveau des deux premières vertus, prépare la réflexion. Pléthon suit ici Platon (*Lois* II, 653 a-c). L'enjeu est évidemment militaire car, comme il le montre dans les *Mémoires* sur le Péloponnèse, il a le souci de former une armée de guerriers qui ne se contentent pas d'opposer à l'ennemi une résistance passive.

La « force d'âme », deuxième partie du courage, comporte déjà des enseignements sur le divin, bien que nous ne disposions pas encore des ultimes principes métaphysiques dispensés par les vertus théorétiques. Pour rendre inébranlable le courage, il faut nous faut comprendre que le mal n'est qu'une illusion. Pléthon est donc amené à nier le mal physique, le mal moral et le mal métaphysique. Pléthon réaffirme avec force la thèse de l'immortalité de l'âme humaine (mise à mal par les averroïstes, comme il l'explique dans le *De differentiis*) et, afin de montrer que ce qui affecte le corps ne doit être rien pour l'âme, Pléthon décrit le rapport entre l'âme et le corps comme une relation instrumentale³⁷. En outre, il réduit le péché à

³⁶ Pour un exposé détaillé sur les sources de ce passage, voir mon édition commentée, p. 84-87.

³⁷ Pour un exposé plus détaillé sur ce passage, voir mon édition commentée, p. 91-96.

l'erreur, ce qui lui permet de soutenir dans une perspective entièrement rationaliste et optimiste, qu'il n'y a pas de fautes auxquelles nous ne puissions remédier par nous seuls et par nos facultés naturelles. Enfin, Pléthon, dans une théodicée inspirée de Platon (*République* II, 379 c ; *Lois* X, 899 d- 905 d) et de Proclus (par exemple, *Théologie Platonicienne* I, 15 ; I, 16 ; I, 18), réaffirme l'idée d'une providence divine rationnelle et écarte l'idée d'une divinité soit indifférente au monde, soit vindicative. La rationalité du mal est telle que dans le cadre d'un ordre cosmique et divin absolument nécessaires, les maux doivent être considérés soit comme des « punitions » divines, soit comme des « épreuves » infligées par le divin et destinées à nous fortifier³⁸. L'enjeu de cette théorie optimiste, inspirée du néoplatonisme et d'Épictète, est manifestement ici militaire.

Avec l'apparition de nouvelles passions, celle des honneurs puis celle des richesses, qui elle-même permet de se procurer les moyens d'assouvir les désirs du corps³⁹ et d'acquérir des honneurs, il convient de s'entraîner aux vertus de « modération » puis de « libéralité ». L'estime que l'on doit porter à chaque être doit se régler sur la place qu'il occupe dans la hiérarchie ontologique et sociale. Il ne s'agit pas seulement de condamner la course aux honneurs, mais aussi d'éviter de se considérer par humilité chrétienne, comme presque rien devant Dieu. Avec la « libéralité », l'homme apprenant à satisfaire aisément son peu de besoins naturels, découvre le loisir de se délecter des belles choses. La beauté sensible étant appréhendée comme une imitation du beau intelligible, elle nous engage déjà sur une voie théorétique⁴⁰.

La première partie du programme d'éducation se conclut par une vertu-charnière : la « mansuétude », courage dont on fera preuve envers les hommes. Elle marque la transition avec les vertus qui concernent nos rapports avec autrui, « honnêteté » et « bon conseil », dans la seconde partie du programme. Avec la « mansuétude », nous abordons le problème de l'organisation de la cité et nous passons d'un arrière-plan militaire à celui de l'organisation de la paix civile. Tandis que Platon soutenait dans les *Lois* (V, 731 b-d) qu'il pouvait subsister en nous une part d'irrationalité (elle relève du concupiscible et si elle est irréductible, on la combatta par la colère), Pléthon suit plutôt Épictète (*Entretiens*, I, 18 ; I, 28) pour qui l'erreur est involontaire : ce qui fait que nous donnons notre assentiment à une chose, c'est qu'il nous apparaît qu'elle existe. Il faut donc et il suffit que nous démontrions aux hommes qu'ils se trompent, comme le dit

38 Sur les sources de ce passage, voir mon édition commentée, p. 94-95

39 Comme l'enseigne Platon, dans le *Phédon* 66 c-d et Proclus, dans le *Commentaire sur la République*, 226, 25-227, 5-6.

40 Pour une comparaison avec Platon et Plotin, voir mon édition commentée, p. 98-99.

Epicète, à propos de Médée, et il convient donc de ne pas s'irriter contre les hommes (*Entretiens* I, 28, 8 et 9). En réduisant toute faute à l'erreur, Pléthon préconise des moyens strictement rationnels pour réparer les fautes envers autrui et par là favoriser la paix sociale.

De même que les parties de la tempérance et du courage produisent leurs effets conjointement, de même, c'est la synthèse des parties de la justice et de la prudence qui va être efficace, par le va-et-vient qui s'instaure entre elles pendant le processus éducatif.

On sait que la réorganisation de la société civile est au centre des préoccupations de Pléthon. Mais avant de former des citoyens, Pléthon a le souci d'entraîner les hommes à cultiver une disposition à toujours bien agir dans leurs relations privées. Sans cet apprentissage qui développe leurs habitudes, une réforme sociale, aussi bonne fût-elle ne serait pas appliquée. Les vertus d'« honnêteté » et de « bon conseil » portent à peu près sur le même objet, mais la première, plus pratique, n'est fondée que par la seconde ; avec l'« honnêteté », nous sommes encore sous le régime de l'opinion droite, nous apprenons à jouer notre rôle, mais tout se met en place pour nous faire accéder aux vérités métaphysiques qui fonderont définitivement ce savoir.

Il s'agit premièrement d'apprendre que faire du bien est meilleur qu'en recevoir et que faire du mal est pire que le subir⁴¹. La figure que Pléthon propose est celle du « sauveur » et du « protecteur » stoïcien⁴². Nous seulement l'empereur et les despotes byzantins doivent endosser ce rôle (comme Pléthon l'explique dans le *Mémoire pour Théodore*), mais tout individu est appelé à devenir un « sauveur » qui aide à la conservation de l'univers en agissant rationnellement et conformément à l'ordre éternel de la nature, en tenant son rôle à la place que lui a assignée la divinité. Par comparaison avec le « Sauveur » des chrétiens, ici le secours n'est plus extrinsèque, car l'homme peut et doit compter sur ses seules forces pour s'engager dans l'action. Enfin, les relations privées ne doivent pas se limiter au strict entourage et Pléthon qui s'inspire du stoïcisme dénonce une justice qui ne ferait qu'organiser des privilèges et régler des intérêts particuliers ; c'est la communauté entière, le « tout » qui doit bénéficier de nos bienfaits. Cette condamnation de l'individualisme est sans doute dirigée contre le monachisme byzantin⁴³, mais aussi contre les archontes de

41 Voir Platon, *Gorgias* 469 b-c, 473 a, 474 c, 589 a, *Créon* 49 a, sq., etc.

42 Voir Epicète, *Entretiens* I, 6, 42 ; Marc-Aurèle, *Pensées*, III, 4.

43 Voir Pléthon, *Mémoire pour Manuel*, p. 257, 5-259, 4, éd. S. Lambros.

Morée qui notamment s'opposaient à la politique de salvatrice de Manuel II⁴⁴ Paléologue.

C'est la science de la nature, la « physique », qui fonde la vertu théorique du « bon conseil ». Pléthon rappelle que la « physique » porte sur l'essence de chaque chose et sur ses causes. Dans la préface du *Traité des lois*, il l'inscrit dans une perspective aristotélicienne, tout en limitant, dans le *De differentiis*, les objets d'étude, afin que l'on ne soit pas tenté de s'intéresser « plus qu'il ne faut », par exemple aux « embryons » et aux « huîtres ». La « physique » selon Pléthon a un intérêt pratique puisqu'elle permet de savoir « ce qui est possible selon la nature et ce qui ne l'est pas », mais, précise-t-il (contre Aristote), on ne se référera pas à la « nature humaine quelle qu'elle soit », autrement dit, ce n'est pas la nature empirique mais la nature idéale de l'homme qui doit servir de référence.

Cette vertu a également un intérêt politique puisqu'elle enseigne que la sociabilité croît en fonction du degré ontologique des êtres⁴⁵. Il faut penser que les êtres supérieurs sont, encore plus que l'homme, apte à la vie en société. Il convient donc de cultiver notre aptitude à vivre en société avec les autres hommes en prenant pour modèle les sociétés encore plus parfaite que forment les êtres supérieurs, et surtout celle que gouverne le premier principe, conçu comme le chef suprême d'une société hiérarchisée de multiples communautés. Le « civisme » est donc une première application pratique de la « physique » : le citoyen doit dans la vie publique ne rien rechercher pour lui-même, c'est l'intérêt du tout qui le guidera dans toutes ses actions. La « physique » a aussi pour application pratique la « piété », dernière partie de la « justice ». Pléthon affirme l'utilité des pratiques religieuses, refusant de réduire le culte à une pure attitude intellectuelle. Le *Traité des lois* contient les *Hymnes* et les *Prières aux dieux* et des indications précises concernant les postures corporelles à adopter pendant leur récitation. Par contre, Pléthon demande de se méfier de la superstition, et comme Platon il dénonce l'erreur de ceux qui croient que les rites peuvent agir sur la divinité et modifier son attitude : il rappelle que celle-ci est immuable. C'est donc sur nous seuls qu'agissent les prières : elles sont destinées à renforcer notre détermination à bien nous comporter. La « piété » prépare, par l'habitude et l'exercice, la vertu de « religion », vertu théorique qui fonde la « piété » et toutes les autres vertus. C'est la « religion » qui donne en effet les raisons des devoirs dont nous devons nous acquitter envers le divin, mais également les principes métaphysiques

44 Sur ces questions, voir, par exemple, D. A. Zakythinos, *Le despotat grec de Morée*, Athènes, 1953, Londres, Variorum, 1975, t. II, *Vie et institutions*, p. 216-226 ; t. I, *Histoire politique*, p. 121-127 ; 174.

45 Pléthon s'appuie notamment sur Marc-Aurèle, *Pensées*, VI, 14 ; IX, 9 ; X, 2.

ultimes. Le *Traité des lois* nous apprend que la contemplation du divin consiste en une « *koinônia* » qui nous rapproche encore plus étroitement de Dieu, des êtres et de nous-mêmes. Désormais, nous ne vivons plus sous le seul régime de l'habitude et de l'opinion droite, mais nous sommes en mesure de parvenir à la connaissance rationnelle des premiers principes ; nous faisons entièrement nôtres toutes les connaissances, nous ne vivons plus sous le régime de l'altérité mais nous sommes « en nous-mêmes ». La « religion » rend possible et adéquate l'action destinée à s'exercer dans une totalité composée de totalités. Pléthon, suivant Platon et d'Épictète affirme que l'homme parvient alors à la fois à la vertu et au bonheur, et même à un très grand bonheur, celui-ci n'étant pas réservée à la vie de l'au-delà. En quelques lignes, à la fin du *Traité*, Pléthon esquisse une eschatologie : lorsque l'homme aura terminé sa vie, il devra prendre la place qui lui revient alors et il sera encore plus heureux.

Nous avons vu que le *Traité des vertus* est destiné à faire passer de l'habitude et de l'opinion droite à la connaissance des principes, mais dans cet ouvrage Pléthon ne peut pas vraiment développer les principes métaphysiques qu'il annonce, à la fois parce que ses lecteurs sont encore insuffisamment préparés et parce qu'il risque d'être persécuté. En réalité, il se réfère à l'eschatologie explicitée dans son *Commentaire sur les Oracles magiques* qui elle-même s'appuie sur une anthropologie bien développée dans ce qui reste du *Traité des lois*, et celle-ci permet de comprendre pourquoi l'homme est lié à une double altérité. C'est donc là que le sens de la vertu de « religion » est véritablement déployé. Pléthon explique dans cet ouvrage qu'il existe une liaison, qui joint la part immortelle et la part mortelle de l'univers, que celle-ci s'effectue grâce à l'être humain et qu'elle passe à l'intérieur de lui, l'homme étant composé d'une part mortelle et d'une part immortelle qui s'unissent entre elles (grâce au *pneuma*, véhicule de l'âme).

L'idée de l'homme comme limite commune (*methorion*), et lien (*sundesmos*) de l'univers revêt chez Pléthon un sens très différent de celui que l'on trouve chez ses devanciers. En premier lieu il possède une forte nuance politique et sociale car l'univers lui-même est considéré comme une société et même comme une « cité totale des êtres » (*tôn ontôn tēi pantelēi tēide polei*)⁴⁶. Le terme de société (*koinônia*) est sans doute l'un des plus fréquemment employés dans le *Traité des lois* pour désigner les relations entre les êtres et, à deux reprises, l'union même entre la part mortelle et la part immortelle est décrite comme une société (*koinônia*)⁴⁷. Dans le *Traité des vertus*, Pléthon explique que selon leur degré ontologique, les êtres

46 *Traité des lois*, p. 194.

47 P. 122 et p. 196.

s'associent (*koinônein*) plus ou moins les uns avec les autres : « en effet, selon la nature, les espèces supérieures et plus parfaites s'associent, certes mieux, les unes avec les autres, que les espèces inférieures et plus médiocres. Les plantes, en effet, et toute la nature privée de sensibilité, auraient le moins de choses en commun les unes avec les autres. Les animaux et tous les êtres qui participent déjà de la sensibilité, y parviendraient, certes, davantage, car ce qui est sensible à soi-même et vivant, est plus sociable que ce qui est privé de sensibilité et inanimé, s'il est vrai que le tout ressent beaucoup les affections des parties et compatit avec elles, car, en somme, c'est cela qu'est la vie, à savoir, une communauté et une sympathie du tout vis-à-vis de lui-même et de tout ce qui survient. Les bêtes qui vivent davantage en groupe sont plus parfaites que celles qui y vivent moins, et elles sont comme plus proches de nous. Mais l'homme surpasse tous les animaux en ce qu'il vit en société ; et il est vraisemblable que les espèces supérieures aient encore plus que l'homme une vie de société »⁴⁸.

Chaque individu humain se trouve au centre d'un emboîtement concentrique de sociétés de plus en plus larges : d'une famille, d'un groupe de camarades, de commensaux, d'amis, de voisins, de compagnons de voyage⁴⁹, puis de la communauté des citoyens qui les englobe⁵⁰. La société humaine est elle-même incluse dans celle des êtres immortels, donc, tout d'abord dans celle des ancêtres, et des héros morts pour le salut de la patrie, puis dans celle des démons, et enfin dans la communauté des dieux⁵¹. Finalement, chaque individu se trouve au centre de la « cité totale des êtres ». L'homme est citoyen de l'univers parce qu'il est lié à sa cité. Les espèces d'êtres forment aussi une société verticale, premièrement parce que les hommes étant issus des dieux, ceux-ci leur donnent avec l'être, l'aptitude à vivre en communauté ; deuxièmement, car les hommes imitent la société des dieux⁵². Pléthon place donc l'homme en général et chaque individu humain, au centre nodal d'une société horizontale et d'une société verticale. Chez Pléthon, ontologie et politique sont liées : Zeus, l'Être en soi et par soi, est le roi de la cité totale que constitue l'être par un autre, l'*ousia* qu'il engendre.

48 P. 12, 2-15, et p. 26.

49 *Traité des vertus*, p. 3, 13-14.

50 *Traité des vertus*, p. 3, 15, *Traité des lois*, p. 198.

51 *Traité des lois*, p. 198-200.

52 Voir *Traité des lois*, p. 186 : « vous nous permettez de nous associer à vous, ici, au moyen de cette société civile qui nous unit les uns aux autres, par la plus grande ressemblance possible avec vous qui, étant nés du même père, le roi Zeus qui est un en soi, êtes unis et associés les uns aux autres par la plus étroite communauté possible ».

En second lieu, Pléthon assigne à l'individu humain une véritable mission, une fonction de la plus haute importance, puisqu'il y va de la cohésion et de l'harmonie de l'univers⁵³. Il se définit en effet comme une âme raisonnable à laquelle est confiée une mission terrestre périodique⁵⁴ à haut risque : chaque âme humaine est périodiquement appelée à s'unir à une altérité corporelle pour effectuer un service sur terre, pour assurer la *koinônia* entre les êtres humains et la *koinônia* de l'univers⁵⁵. Cette mission consiste au fond à assurer la reproduction humaine, à cultiver son domaine, à tenir son poste en cas de danger, à garder les frontières, à tenir son rang dans la société civile, tout en s'attachant si possible à la connaissance de la nature et du monde divin. L'homme pléthonien est *copula mundi* parce qu'il lie la *politeia* à un territoire, la famille à son domaine, l'individu à sa terre⁵⁶.

Ainsi, c'est par la double extériorité qui est attachée à son être, par sa relation à son corps et par sa relation aux autres êtres, que chaque individu humain, assure la cohésion de l'univers ; et la métempychose elle-même a un sens politique aussi bien qu'ontologique.

Brigitte Tambrun-Krasker
CNRS, UMR 8584 – LEM
(Laboratoire d'études sur les monothéismes)

Cet article a été publié en allemand sous le titre suivant : « Plethos Abhandlung *Über die Tugenden* », dans *Georgios Gemistos Plethon (1355-1452) Reformpolitiker, Philosoph, Verehrer der alten Götter*,

53 Pléthon emploie à plusieurs reprises le terme de *leitourgia* pour désigner ce véritable service public, et cette mission : voir *Traité des lois*, p. 122, 192, 194 et 196.

54 Voir *Traité des lois*, pp. 196-197 : « Qu'un jour enfin », dit-il en s'adressant aux dieux, « après avoir accompli le temps que vous avez assigné à cette vie, nous jouissons de cette autre vie plus heureuse et plus divine, dans laquelle nous serons délivrés des entraves de notre corps mortel. Car si, pour nous faire servir de lien à l'ensemble du grand tout, vous nous avez attachés à ce mortel-ci, vous nous avez aussi assigné un temps où ce que nous avons de divin, rendu à lui-même (*kath' hauto*), chaque fois que son tour sera venu, entrera dans une vie plus divine et plus conforme à sa nature », traduction Pellissier modifiée ; voir aussi p. 250.

55 « ... parce que dans cette cité totale des êtres (*en tôn ontôn tēi pantelei tēide polei*) », les dieux lui ont « assigné une mission (*leitourgias*) qui n'est vraiment ni superflue ni médiocre » (*Traité des lois*, p. 194). L'idée de la dignité de l'homme chez Pléthon a une tonalité politique et elle est donc bien différente de celle que l'on trouve chez les auteurs chrétiens, et chez les philosophes de la Renaissance, Ficin et Pic.

56 Voir *Traité des lois*, p. 196, 16-17. En accomplissant cette mission, l'homme unit non seulement la part mortelle aux dieux astraux immortels perpétuels, mais aussi à tous les dieux immortels, y compris les Intelligibles. Il est donc véritablement le lien de l'univers (et pas seulement du ciel).

herausgegeben von Wilhelm Blum und Walter Seitter, *Tumult* – Schriften zur Verkehrswissenschaft, Band 29, Zürich-Berlin, Diaphanes, 2005, p.101-117.