



Cahiers de philosophie de l'université de Caen

46 | 2009
Les diviseurs de l'être

La théorie antique de l'*hypostasei on* et de l'*epinoia on* et sa postérité

Theo Kobusch

Traducteur : Isabelle Mandrella et Jeffroy Aubine



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cpuc/1217>

DOI : 10.4000/cpuc.1217

ISSN : 2677-6529

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2009

Pagination : 29-44

ISBN : 978-2-84133-340-0

ISSN : 1282-6545

Référence électronique

Theo Kobusch, « La théorie antique de l'*hypostasei on* et de l'*epinoia on* et sa postérité », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* [En ligne], 46 | 2009, mis en ligne le 03 septembre 2020, consulté le 20 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cpuc/1217> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cpuc.1217>



Les *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

La théorie antique de l'*hypostasei on* et de l'*epinoia on* et sa postérité

La différence entre l'être réel et l'être phénoménal dans le domaine du sensoriel

L'école de Poseidonios n'a pas seulement élaboré la différence entre les deux domaines de l'être que sont, d'un côté, celui des choses actuellement réelles, indépendantes de la pensée et, de l'autre, celui de ce qui, par le concept ou la représentation, dépend de la pensée. Elle a surtout également distingué du domaine de l'actuellement réel, ce qui ne dépend que de la perception sensorielle, sans avoir un être substantiel dans la réalité de la nature. C'est pourquoi il faut supposer un pur être d'apparence qui est différent de l'être au sens de l'existence actuelle, indépendante de l'expérience sensorielle. Parmi ces étants auxquels ne convient qu'un être d'apparence, figurent, selon cette conception, certains phénomènes célestes, comme par exemple l'arc-en-ciel¹. Ceux-ci existent seulement en tant qu'ils apparaissent à une perception sensorielle².

Il semble donc que ce soit l'école de Poseidonios qui a pour la première fois distingué, parmi les « phénomènes de l'air », ceux qui n'ont pas d'existence propre (subsistance) et qui n'existent que « de façon phénoménale » (κατ' ἔμφασιν), et ceux qui possèdent une existence propre. La pluie et la grêle sont par exemple des choses qui, en ce sens, ont une « existence propre », tandis que d'autres phénomènes météorologiques n'ont qu'une existence phénoménale. Au nombre de ces derniers, figure l'arc-en-ciel³.

1. Voir le Pseudo-Aristote, *De mundo*, 395 a 29 : « τῶν ἐν ἀέρι φαντασμάτων τὰ μὲν ἐστὶ κατ' ἔμφασιν τὰ δὲ καθ' ὑπόστασιν ».

2. H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin, Reimer, 1879, p. 372, 2 : « [...] κατ' ἔμφασιν ἰδίαν οὐκ ἔχοντα ὑπόστασιν ».

3. Cf. *ibid.*, p. 371 sq. : « Τῶν μεταρσίων παθῶν τὰ μὲν καθ' ὑπόστασιν γίνεται οἷον ὄμβρος χάλαζα, τὰ δὲ κατ' ἔμφασιν ἰδίαν οὐκ ἔχοντα ὑπόστασιν [...] ἐστὶν οὖν κατ' ἔμφασιν ἢ ἴρις », et p. 631, 10 sq. Cf. également *De mundo*, 395 a 22 ; Sénèque, *Naturales Quaestiones*,

Poseidonios a traité ce phénomène atmosphérique dans sa *Météorologie*⁴. De toute évidence, il a essayé de prouver dans cet écrit que l'arc-en-ciel n'est pas une teinture réelle des nuages, mais un mirage ou alors, dans les termes de l'écrit *Sur le monde*,

le reflet d'une partie du soleil et de la lune dans un nuage saturé de gouttes de pluie, creux et apparaissant de façon continue, vu comme dans un miroir, dans l'arrondi d'un cercle.

Poseidonios est d'avis que la gamme des couleurs que nous percevons, quand les rayons du soleil tombent sur le prisme du verre, est suscitée par le reflet de la lumière et de l'humidité.

Cette distinction de Poseidonios entre l'existence substantielle et l'existence phénoménale sensorielle a été également reprise par Philon, dans le passage où ce dernier cite les paroles célèbres du livre de la Genèse : « Je vais poser mon arc dans les nuages » [IX, 13]. Philon rejette l'interprétation précédente de l'arc-en-ciel pour des raisons ontologiques importantes : il n'est pas possible de penser que le résultat de l'activité de Dieu soit un être non substantiel. Car l'arc-en-ciel ou – comme on l'a aussi appelé – la « *zona Iovis* »,

*proprie non habet per se naturam separatam, sed est solarium radiorum apparitio in humida nube; huius omnia phaenomena inexistencia sunt ac immaterialia*⁵.

La distinction stoïcienne entre l'être sensoriel phénoménal et l'être substantiel joue un rôle primordial dans l'histoire postérieure de la théorie de l'arc-en-ciel. Il semble qu'elle ait été transmise au Moyen Âge par les Arabes. Dans son œuvre *Kitâb al Shifa* (« Livre de la guérison de l'âme ») Avicenne a également traité des questions scientifiques et a intégré dans la « physique » – comprise au sens aristotélicien – une météorologie qui contient une théorie sur les nuages, le halo et l'arc-en-ciel, sur les vents, le tonnerre, les éclairs, etc.⁶.

I, 5, 13; Diogène Laërce, *Vitae philosophorum*, VII, 152; cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1923, réimp. Hildesheim, Olms, 1963, t. III, 1, p. 667. Cf. également J. Micraelius, *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, Stettin, Mamphrasius, 1661, p. 152, s. v. « *apparentia* » : « *et meteora apparentia, quae sunt κατ' ἔμφασιν et φαινόμενα, ut iris et colores nubium* ».

4. *Stoa und Stoiker*, 2^e éd., M. Pohlenz (éd.), Zürich, Artemis Verlag, 1964, p. 312 sq.

5. Philon d'Alexandrie, *Quaestiones in Genesim*, II, 64, in *Philonis Iudaei Paralipomena Armena*, J. B. Aucher (éd.), Venise, 1826, réimp. Hildesheim, Olms, 2004, p. 149.

6. Une traduction allemande du passage sur l'arc-en-ciel se trouve dans M. Horten et E. Wiedemann, « Avicennas Lehre vom Regenbogen nach seinem Werk al Shifa », *Meteorologische Zeitschrift*, 30, 1913, p. 533-544.

Comme nous le savons par Roger Bacon, Avicenne était bien conscient de ne pas avoir expliqué l'essence de l'arc-en-ciel. Bacon considère le problème de l'arc-en-ciel dans la sixième partie de son *Opus maius* qui traite du mode du savoir par expérience, donc de la deuxième forme de la connaissance à côté de celle de la raison « argumentative », c'est-à-dire qui progresse par conclusions⁷. Le fait que l'arc-en-ciel se tienne toujours à la même distance du spectateur, qu'il aille à l'est ou à l'ouest, montre que le nombre des arcs-en-ciel dépend complètement du nombre des spectateurs : « Tant de spectateurs, tant d'arcs-en-ciel »⁸.

Pendant, s'il est juste de supposer que pour chaque spectateur différent apparaît un arc-en-ciel différent, il faut alors également dire que l'être de l'arc-en-ciel consiste à apparaître à une perception externe singulière. L'arc-en-ciel n'est donc rien d'autre que l'apparence des couleurs qui elles-mêmes ne sont pas du tout réelles⁹.

Selon Bacon, ceci explique en même temps comment nous pouvons imaginer que les couleurs apparaissent partout. Car il est certainement possible d'expliquer l'ubiquité du phénomène en disant qu'il s'agit d'une vraie couleur « fixe », qui émet sa *species* à l'œil de tous les spectateurs possibles – mais les couleurs de l'arc-en-ciel ne sont pas des couleurs « vraies ». C'est pourquoi il ne reste que la deuxième possibilité, c'est-à-dire celle qui consiste à expliquer l'être seulement phénoménal des couleurs par le « jugement erroné » du sens visuel¹⁰. Mais si cette explication est juste, c'est l'apparence des couleurs qu'il faut comprendre comme l'être de l'arc-en-ciel, à savoir un être qui – du point de vue constitutif et selon son contenu – dépend comme apparence de chaque perception sensorielle singulière du spectateur. Cela veut dire que l'arc-en-ciel existe seulement parce que et pour autant qu'un spectateur le voit. L'être de l'arc-en-ciel est son apparence et le fait d'être vu¹¹. Il semble que, par analogie avec l'être

-
7. Pour la théorie de l'arc-en-ciel chez Roger Bacon, voir A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100-1700*, Oxford, Clarendon Press, 1953, p. 155 sq.
 8. Roger Bacon, *Opus maius*, pars 6, c. 2, J. Bridges (éd.), Londres, Williams and Norgate, 1900, t. II, p. 187 : « *Manifestum est ergo quod iris numeratur secundum numerum hominum aspicientium* ».
 9. *Ibid.*, p. 190 : « [...] *nihil erit in loco iridis nisi apparentia colorum, et non erit nisi quando apparet... Sed visus non facit colores. Visus enim non potest creare colores in nube, ut patet; quare nihil erit nisi per apparentiam* ».
 10. Nous ne connaissons, selon Bacon, lumière et couleur « que par le sens » (*solo sensu*). L'erreur n'a lieu que dans le cas où une des huit conditions que Bacon discute de façon détaillée (*ibid.*, pars 5, *Perspectivae, dist. 8 sq.*, t. II, p. 54 sq.) n'est pas remplie (*ibid.*, p. 99).
 11. *Ibid.* : « [...] *dicendum quod colores ubique apparere possumus imaginari ex duabus causis, uno modo quod color esset fixus sicut in aliis rebus; et faceret speciem a se ad oculum, et tunc ubique esset, et sic ubicumque essent aspersiones, videret colorem. Sed sic non est hic,*

pensé comme tel, cet être de l'arc-en-ciel, qui se définit par le fait d'être vu, doit, selon Bacon, être également compris comme une sorte d'« être diminué » (*esse diminutum*).

La distinction entre le réel et le simplement phénoménal, à savoir entre les couleurs réelles et les couleurs apparentes, a été critiquée par Albert le Grand, Dietrich de Freiberg et notamment par Descartes. Mais dans la théorie des couleurs de Goethe, elle apparaît à nouveau. Goethe distingue les couleurs « chimiques », « physiologiques » et « physiques ». Les couleurs « objectives » ou « chimiques » représentent les couleurs indépendantes de l'impression subjective furtive. « Nous pouvons comprendre les couleurs chimiques comme appartenant de façon objective aux choses »¹². Selon Goethe, leur plus haut degré de réalité se manifeste dans leur durée – je rappelle ici que la tradition a parlé de « *colores permanentes* » ou « *veri colores* ». Quant au nom des couleurs « physiologiques », il s'explique par le fait que celles-ci « appartiennent à l'œil sain, car nous les considérons comme les conditions nécessaires de la vision ». À cause de leur caractère éphémère, on les a considérées comme « non essentielles, fortuites, comme tromperie et déficience ». Pour cela, la tradition (par exemple Rizetti) les nomme « *imaginarii et phantastici colores* », « couleurs apparentes » ou « tromperies visuelles »¹³. Puisque, selon l'usage des temps modernes, on n'appelle « objectif » que ce qui est réellement présent hors du spectateur, ces couleurs physiologiques doivent être comprises, selon Goethe, comme une réalité « subjective » : « On peut alors les nommer couleurs subjectives »¹⁴.

Les « couleurs physiques », la troisième sorte de couleurs, sont distinguées par le fait que leur convient déjà plus d'objectivité (au sens moderne du mot), car

[...] pour leur production sont nécessaires certains moyens matériels, mais qui n'ont eux-mêmes pas de couleur et peuvent être tantôt transparents, tantôt ternes et donc moins transparents, tantôt tout à fait opaques.

Néanmoins, selon Goethe, le signe distinctif de ces couleurs est leur caractère « temporaire, non consolidé ». C'est pourquoi la tradition les a appelées « *colores apparentes, fluxi, fugitivi, phantastici, falsi, variantes* », etc. Comme ces couleurs – à la différence des couleurs « physiologiques » – se manifestent « de façon objective ainsi que subjective », c'est-à-dire en étant produites

quia non est verus color, sed solum ex visus fantasia; et ideo causa apparentiae est solius visus erroneum iudicium, et ideo non apparet nisi in loco a quo ad oculum fit reflexio ».

12. J. W. von Goethe, *Schriften zur Farbenlehre, Naturwissenschaftliche Schriften*, I, E. Beutler (éd.), Zürich, Artemis Verlag, 1949, p. 755.

13. *Ibid.*, p. 27.

14. *Ibid.*, p. 752.

par quelque chose hors de nous et « en étant visées comme choses », mais aussi en étant considérées « comme faisant partie de l'œil et produites dans celui-ci », il leur convient, selon Goethe, plus de réalité, même s'il s'agit seulement d'un moindre degré¹⁵.

C'est particulièrement dans la philosophie du Moyen Âge que le mode d'être des apparences sensorielles a posé problème. À côté de la tradition de l'arc-en-ciel, un certain nombre d'exemples de phénomènes sensoriels ont été fermement établis qui sont restés connus jusqu'aux temps modernes. Il s'agit d'exemples concrets d'illusion des sens, qui veulent montrer que ce que l'on perçoit à cause d'une tromperie n'est pas un néant, en tant qu'il est perçu. Mais s'il n'est pas rien, on doit sans doute pouvoir déterminer le mode d'être de cet étant. Il me semble opportun de considérer, à ce sujet, un texte représentatif de Pierre d'Auriole, qui mentionne tous les phénomènes de ce genre qui font en quelque sorte partie du standard de la littérature des illusions sensorielles. Les exemples sont les suivants : la promenade en barque sur une rivière, qui produit l'impression que les arbres de la rive bougent, le cercle décrit dans l'air par un bâton, le reflet, etc.

Dans presque chaque exemple, Pierre d'Auriole rejette l'opinion selon laquelle ce qui apparaît là ne peut être autre chose que l'acte même. Car la personne qui fait l'expérience d'une perception sensorielle de ce genre, ne perçoit pas seulement une chose ou un objet en général, mais elle le perçoit également surtout comme objet, c'est-à-dire « *objectif* ». L'objet perçu – comme le montre l'exemple déjà mentionné du mouvement des arbres – n'est peut-être rien qui subsiste en soi, mais il est quelque chose de vraiment perçu. L'être du mouvement perçu ne consiste donc en rien d'autre que dans l'être perçu. C'est cet être perçu qui est responsable de l'apparence de l'objet. Ce qui apparaît est posé dans le mode de l'être apparent par le sens extérieur. Cette position révèle le caractère formateur du sens extérieur¹⁶.

Mais si la perception ne peut se produire qu'en formant un objet dans son être intentionnel ou apparent – et je souligne qu'il s'agit ici certainement d'une nouvelle position envers la tradition qui a surtout mis en valeur le caractère réceptif de la perception¹⁷ – l'objection selon laquelle les exemples cités ne représentent que des apparences qui procèdent d'actes

15. *Ibid.*, p. 753; cf. également p. 60.

16. Voir Pierre d'Auriole, *Scriptum Super Primum Sententiarum*, E. M. Buytaert (éd.), St. Bonaventure (N. Y.), The Franciscan Institute, 1956, dist. III, sect. 14, 31, t. II, p. 697, 61 : « *Cum igitur sensus exterior formativus sit, sic quod ponat res in esse intentionali et similiter imaginatio idem habeat...* ».

17. Voir par exemple Plotin, *Ennéades*, I, 1, 2, 26 (P. Henry et H.-R. Schwyzer (éd.), Paris – Bruxelles, Desclée de Brouwer – Éd. universelle (Museum Lessianum), 1951-1959) : « αἰσθησις γὰρ παραδοχῆ εἶδους ἢ καὶ πάθους σώματος ».

de perception faux ou erronés, ne pose plus de problème. Car, à condition de comprendre la perception telle que Pierre d'Auriol le propose ici, la vérité ou fausseté n'est pas le critère convenable pour juger les actes de perception en tant qu'ils « posent » un objet dans son être apparent. C'est la perception sensorielle comme telle qui pose l'objet. La seule différence entre une perception produite par une illusion du sens et une perception d'un objet réel se manifeste dans le fait que dans la perception soi-disant vraie l'être apparent et l'être réel coïncident¹⁸. Mais le jugement à ce sujet n'appartient pas à la perception.

Retournons à l'Antiquité. Longtemps les Grecs n'ont pas connu ce que nous appelons aujourd'hui la conscience finie, comprise comme l'ensemble de toutes les activités intellectives et affectives qui constituent le subjectif au regard de la réalité objective. Un indice de cela est que pendant longtemps on ne trouve pas en grec d'expression permettant de concevoir la conscience spécifiquement humaine, c'est-à-dire finie. Le concept d'âme ne convient pas, car, comme principe de vie, il représente tout ce qui est vivant, de la plante jusqu'à l'âme du monde. De même, l'esprit (νοῦς) ne désigne en rien ce que nous appelons conscience humaine, car il désigne un principe divin, qu'il réside en l'homme, ou qu'il existe comme essence séparée. Le concept le plus proche semble être celui de *dianoia*, car il représente en effet *per se* quelque chose qui est propre à la conscience humaine : la discursivité de la pensée. Mais c'est justement dans la discussion néoplatonicienne tardive, dans laquelle la *dianoia* est mentionnée à côté du *nous* et de l'imagination, que s'exprime clairement de quelle façon celle-ci a depuis toujours été considérée par les Grecs : à savoir comme un pouvoir de l'âme parmi d'autres. Mais ce dont il est question ici, c'est de la conscience spécifiquement humaine qui est située face à la réalité. Les Stoïciens ont, à cet effet, introduit le concept d'« *epinoia* »¹⁹.

C'est ainsi que se développe en premier lieu dans la philosophie du Portique une idée des différents modes de la pensée humaine et de ses concepts. Il semble que la philosophie épicurienne n'était pas très éloignée de ces thèses²⁰. Ce que nous devons retenir comme résultat important de

18. Pierre d'Auriol, *Scriptum...*, dist. III, sect. 14, 31, t. II, p. 698, 68.

19. Pour l'histoire du concept, voir T. Kobusch, *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, Leyde, Brill, 1987, p. 23 sq. et 33 sq.; *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, p. 72-83.

20. Voir *Vita Epicuri* (Diogène Laërce, 10, 32), in *Études sur l'Épicurisme antique*, J. Bollack et A. Laks (éd.), Lille, Presses universitaires du Septentrion (Cahiers de Philologie; 1), 1976, p. 30 sq.; ainsi que Épicure, *Epicuri Epist. I ad Herodotum*, 40, *Opere*, 2^e éd., G. Arrighetti (éd.), Turin, Einaudi, 1970, p. 39.

ce développement interne à la pensée grecque, c'est l'établissement d'un concept de la conscience humaine comme quelque chose d'une grandeur déterminée, comme un domaine propre opposé à la réalité objective (sensible ou intelligible). Ou bien quelque chose n'existe que dans la conscience (ἐν ἐπινοίαις), ou bien hors de la conscience; ou bien simplement comme un concept, ou bien comme quelque chose de réel. Il semble que ce soit à nouveau Poseidonios, ou, en tout cas, la philosophie stoïcienne, qui a défini l'opposition de la réalité objective et de la conscience humaine comme celle de l'*hypostasis* et de l'*epinoia*²¹. Cette distinction deviendra un élément fondamental dans la philosophie païenne et chrétienne de l'Antiquité tardive.

Epinoia et *hypostasis* dans la philosophie païenne

La distinction stoïcienne d'*epinoia* et d'*hypostasis*²² a surtout des répercussions sur la théorie de l'universel. Pour Aristote, les objets mathématiques sont les seuls à être gagnés par le processus d'abstraction, à savoir en abstrayant les conditions matérielles sensorielles. Selon Alexandre d'Aphrodise qui confirme cette théorie aristotélicienne, l'être abstrait par l'*epinoia* est ontologiquement différent de l'être en-soi de l'idée platonicienne²³. L'objet mathématique ne se trouve donc pas dans la réalité (*hypostasis*), mais seulement dans la pensée humaine (*epinoia*)²⁴. Alexandre renvoie au fait qu'il existe beaucoup de modes d'existence (πολλοὶ γὰρ τρόποι ὑπάρξεως). Cependant ses mérites historico-philosophiques consistent à avoir appliqué cette théorie aristotélicienne à la genèse de l'universel comme tel. Car selon Alexandre, c'est chaque concept universel qui résulte d'une abstraction à partir du singulier sensoriel. C'est pourquoi il peut dire : « l'universel n'existe qu'autant qu'il est pensé »²⁵. Alexandre a ainsi mis en branle un

-
21. Voir R. E. Witt, ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ, in *Amicitiae Corolla. A volume of essays presented to James Rendel Harris on the occasion of his eightieth birthday*, H. G. Wood (éd.), Londres, University of London Press, 1933, p. 325 : « *The contrast between objective actuality and purely mind-dependent existence very often appears in the verbal form καθ' ὑπόστασιν, κατ' ἐπινοίαν, an antithesis first formulated, it seems, by Posidonius* ».
 22. Pour *hypostasis*, voir C. Rutten, « Ὑπαρξις et ὑπόστασις chez Plotin », in *Hyparxis e hypostasis nel neoplatonismo*, F. Romano et D. P. Taormina (éd.), Florence, Olschki, 1994, p. 25-32.
 23. Alexandre d'Aphrodise, in *Aristotelis metaphysica commentaria*, M. Hayduck (éd.), Berlin, Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca (désormais CAG) ; I), 1891, 52, 17 : « ἕκαστα, δηλοῦν ὁμοίότητα, ἐνυπάρχοντα τοῦτοις. οὐ γὰρ ἔστιν αὐτὰ καθ' αὐτὰ ὑφεστῶτα, ἀλλ' ἐπινοία· χωρισθείσης γὰρ τῶν ἐνύλων τῆς τε ὕλης καὶ τῆς κινήσεως... ».
 24. *Ibid.*, 230, 33 : « ταῦτα, ἧ τε ἐπιφάνεια καὶ ἡ γραμμὴ καὶ τὸ σημεῖον, οὕτω δεῖκνυσιν. ἐπινοία ταῦτα ἐν τοῖς σώμασι λέγεται εἶναι· οὐ γὰρ δὴ τῇ ὑποστάσει καὶ ».
 25. Alexandre d'Aphrodise, *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora : de Anima liber*, I. Bruns (éd.), Berlin, Reimer (CAG ; suppl. II, 1), 1887, 90, 6 sq.

mécanisme. À partir de ce moment, la discussion philosophique du statut de l'universel ne finira pas avant plusieurs siècles. Ammonios d'Hermeias qui a influencé la tradition philosophique entière dans l'Académie, mais aussi à Alexandrie, a repris ce problème.

L'universel est triple ; l'un avant le multiple, l'autre dans le multiple, encore un autre vers le multiple (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς) ; on l'appelle, ce qui naît plus tard et ce qui est pensé, pour autant il existe dans notre pensée²⁶.

Selon Ammonios, il n'est pas seulement légitime et possible de penser l'universel dans chacun des trois modes, mais les trois modes de l'existence de l'universel montrent d'abord sans contradiction le concept entier de l'universel. Fidèle à la maxime antique tardive, il essaye donc par ce chemin de réconcilier Platon avec Aristote.

Ammonios clarifie son intention de penser ensemble les trois modes de l'universel par un exemple : imaginons quelqu'un qui possède une chevalière et qui scelle des morceaux de cire. Quelqu'un, qui arrive plus tard, reconnaîtra tout de suite que tous les morceaux de cire sont scellés par une seule empreinte et il prendra ce « *typus* » en lui-même (ὅ ἐστι τὸ ἐκτύπωμα ἐν τῇ διανοίᾳ). Le sceau de la chevalière correspond à l'idée de l'universel « avant » les choses singulières, le sceau dans la cire est comparable à l'universel « dans » les choses, et le sceau dans la pensée de celui qui arrive plus tard représente l'universel « vers » les choses ou « ce qui naît plus tard »²⁷, précurseur de la théorie de la deuxième intention, naissant chez les penseurs arabes.

Quand – toujours selon Ammonios – on réfléchit de façon scientifique sur l'universel en le considérant comme des idées existant en soi, on parle de lui de façon « théologique » car il n'est pas possible de penser l'existence de ces idées paradigmatiques indépendamment de la pensée du démiurge divin. « L'*eidōs* dans le démiurge est alors comme l'empreinte dans la chevalière, et ceci est appelé l'*eidōs* avant le multiple et séparé de

26. Ammonios, *In Porphyrii Isagogen* (désormais *In Porph. Isag.*), A. Busse (éd.), Berlin, Reimer (CAG ; IV, 3), 1891, 68, 25. L'explication suivante – que Porphyre dans l'*Isagogē* aurait décrit l'universel mental, mais ni l'universel intelligible avant le multiple, ni celui-ci dans le multiple – n'est pas tout à fait conforme à l'explication dans le commentaire des *Catégories* (Ammonios, *In Aristotelis categorias commentarius*, A. Busse (éd.), Berlin, Reimer (CAG ; IV, 4), 1895, 41, 5 sq. [désormais *In Cat.*]). Car là, Ammonios ne distingue que l'universel idéal « avant » le multiple et l'universel « dans » les choses, et soutient que Porphyre dans l'*Isagogē* s'était référé aux idées, alors que le commentaire des *Catégories* traitait « des genres et des espèces sensoriels ».

27. Ammonios, *In Porph. Isag.*, 41, 13 sq. Un exemple semblable nous est donné par Elias, le disciple d'Ammonios : voir Elias, *In Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria*, éd. A. Busse (éd.), Berlin, Reimer (CAG ; XVIII, 1), 1900, 48, 17 sq.

la matière.» Mais, c'est en examinant la question de savoir si l'universel est réalisé dans plusieurs individus ou non qu'on parle de l'universel dans le sens de la physique. À côté de ces deux modes, il existe encore un troisième qui permet de parler de l'universel. Car en se demandant comment l'universel en tant que pensé est structuré et organisé en soi-même, on en parle dans le sens de la « logique »²⁸.

La théorie de l'universel se rencontre dans le contexte d'une ontologie générale, selon laquelle il faut distinguer l'étant pensé en tant que simplement pensé et l'étant réel.

Ce dont nous essayons de dire quelque chose, ceci doit tout d'abord être pensé par nous et doit exister totalement ou bien dans la fantaisie seule, ou bien en soi-même avant notre pensée²⁹.

Cela implique de comprendre par ce qui est pensé (ἐπινοούμενα) tout ce qui se trouve dans l'âme de celui qui pense, soit en tant que ce qui est pensé d'un objet existant, soit en tant que tout simplement pensé. Comme exemple de ce qui est pensé, Ammonios parle souvent de ce qui n'est que simplement pensé et auquel ne convient rien en réalité.

En ce qui concerne l'étant, l'un existe (ὑφέστηκε) et l'autre n'est que présent dans la pensée (ἐν ψυλαῖς ἐπινοίαις ὑπάρχει), comme le centaure ou le bouccerf qui – quand on les pense – existent, mais n'existent pas quand on ne les pense pas, qui arrêtent d'exister quand la pensée s'arrête. Car le centaure n'est pas en réalité (οὐκ ἐν ὑποστάσει), mais ayant vu le cheval et l'homme, nous avons formé dans notre pensée le centaure comme composé. Pareillement, la nature a engendré le bouc et le cerf, mais nous les imaginons par notre pensée (ἀναπλάσαντες) et accomplissons comme un être composé le bouccerf, et c'est ainsi que lui convient un être³⁰.

En ce qui concerne cette différence fondamentale entre l'être réel et l'être pensé, il est important de préciser le concept du pensé. On ne doit surtout pas confondre ce qui est pensé dans le sens de l'ἐπινοούμενον et ce qu'Ammonios nomme « *noema* ». Le *noema* est situé comme intermédiaire entre le son externe articulé (φωνή) et la chose elle-même. C'est seulement par le νοῦς qu'il obtient son existence, de la même façon que les choses sont engendrées par Dieu et que les sons articulés, ou plutôt ce qui est pensé,

28. *Ibid.*, 44, 12: « ἔστι δὲ καὶ λογικῶς περὶ τούτων, τοῦτ' ἔστιν ἀποφαντικῶς καὶ προπόντως τῇ λογικῇ θεωρίᾳ, ζητεῖν ».

29. Voir Ammonios, *In Aristotelis de interpretatione commentarius* (désormais *In de interpret.*), A. Busse (éd.), Berlin, Reimer (CAG; IV, 5), 1897, 184, 32.

30. Voir Ammonios, *In Porph. Isag.*, 39, 14 sq. Pour la division de l'étant en celui qui est (seulement) pensé et celui qui existe réellement, cf. également *In Cat.*, 9, 25 sq.

sont engendrés par l'âme humaine qui pense discursivement³¹. Mais si on doit comprendre le *noema* comme ce qui est seulement engendré par le *nous*, il sera libre de toute expérience sensorielle. Dans ce sens-là, le *noema* représente ce qui est connu *a priori*. Ainsi la différence est claire : la pensée au sens de l'ἐπινοούμενον, comme ce qui est connu *a posteriori*, fait face au *noema*, comme ce qui est connu *a priori*.

Par ailleurs, tout à la fin de l'Antiquité, surgit une problématique qui n'était pas encore présente à ce moment-là, et qui prend déjà une certaine dimension scolastique : chez David qui fait partie de la génération des petits-enfants de l'école d'Ammonios, la distinction entre l'« *epinoia* » et la « simple *epinoia* » est à nouveau traitée. De quoi s'agit-il ? David nous répond : ce qui est lié dans la nature, mais séparé par notre pensée, comme par exemple la couleur d'un corps, c'est notre *epinoia*. Nous pourrions alors dire que nous trouvons dans l'*epinoia* ce qui est engendré par une forme d'abstraction. Par contre, dans la « simple *epinoia* » nous trouvons ce qui n'est pas du tout, comme par exemple le bouc-cerf, dont les parties existent dans la nature, mais qui est arbitrairement composé par notre fantaisie³². Mais en plus, David nous informe que cet avis correspond à celui d'Aristote, selon lequel le tout à fait non-étant représente ce qui n'a pas d'existence actuelle, mais qui – comme le bouc-cerf – peut être comme concept dans la conscience. Par contre, selon l'avis platonicien, le proprement non-étant représente ce qui ne peut pas avoir d'existence, soit pensée, soit actuelle³³. Comme nous le voyons facilement, ce sont déjà les discussions antiques sur la connaissance humaine qui mènent aux questions qui concernent les limites de sa possibilité, ainsi que ce qui ne peut pas être pensé, ce qui est réellement possible, et enfin la négation de cette possibilité. Il s'agit là des problèmes d'ontologie modale qui seront

31. Ammonios, *In de interpret.*, 24, 26 : « τὰ μὲν πράγματα θεόθεν παράγεσθαι φαμεν, ἀπὸ δὲ τῶν νόων ὑφίστασθαι τὰ νοήματα, καὶ ὑπὸ τῶν ψυχῶν τῶν κατὰ τὸ λογικὸν χαρακτηριζομένων καὶ παντὸς σώματος χωριστὴν οὐσίαν ἔχουσῶν ἀποτελεῖσθαι τὰς φωνάς ».

32. David, *Prolegomena et in Porphyrii isagogen commentarium*, A. Busse (éd.), Berlin, Reimer (CAG; XVIII, 2), 1904, p. 119, 17 : « Ἄξιόν ἐστι ζητῆσαι τί διαφέρει ἐπίνοια τῆς ψιλῆς ἐπινοίας. ἐπίνοια μὲν ἐστίν, ὅταν διαχωρίζειν τῷ λόγῳ τολμῶμεν τὸ συνημμένον ἐκ τῆς φύσεως δημιουργημάτων ἢ φύσις ὁμοῦ τὸ σῶμα καὶ τὸ χρῶμα δημιουργεῖ, καὶ οὐκ ἐστι σῶμα μὴ ἔχον χρῶμα. τοῦτο οὖν τὸ ὁμοῦ συνημμένον, φημί δὲ τὸ λευκὸν καὶ τὸ σῶμα, διαχωρίζομεν λέγοντες τὸ μὲν λευκὸν χρῶμα διακριτικὸν ὄψεως, τὸ δὲ σῶμα τριχῆ διαστατόν. αὕτη οὖν ἐστίν ἡ ἐπίνοια. ψιλὴν δὲ ἐπίνοιάν φαμεν, ὅταν τὰ μηδαμῆ μηδαμῶς ἐν τῇ ἡμετέρᾳ διανοίᾳ οἰκοδομῶμεν, τὸν τραγέλαφον καὶ τὰ ὅμοια ».

33. *Ibid.*, p. 189, 6 : « ἰστέον δὲ ὅς ἄλλο μὲν φησὶν ὁ Πλάτων τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς, ἄλλο δὲ ὁ Ἀριστοτέλης· ὁ μὲν γὰρ Πλάτων ἔλεγε τὸ μηδαμῆ τὸ μηδαμῶς μῆτε ἐπινοία μῆτε ἐνεργεία ὑπάρχον (ἀμέλει τὸν τραγέλαφον οὐ φησι μηδαμῆ μηδαμῶς, ἐπειδὴ ἔχει τὸ εἶναι ἐν ἐπινοίᾳ), Ἀριστοτέλης δὲ μηδαμῆ μηδαμῶς ἔλεγε τὸ τῆ μὲν ἐπινοία ὑφιστάμενον, ἐνεργεία δὲ οὐκέτι, οἷον τὸν τραγέλαφον καὶ τὰ τοιαῦτα ».

résolus au Moyen Âge par Abélard et particulièrement par le scotisme, par Suarez, et par les jésuites selon leur manière propre.

Epinoia et hypostasis dans la philosophie chrétienne

Finale­ment, la différence entre l'être pensé et l'être réel joue également un rôle important dans la philosophie chrétienne des premiers siècles, particulièrement dans le contexte soit de la christologie, soit de la doctrine de la Trinité. La doctrine des prédicats du Christ essaye de prouver que les différents concepts qu'on lui attribue, représentent un contenu objectif, bien qu'ils résultent de la raison finie. La doctrine des deux natures parle de « l'union hypostatique » des deux natures dans le Christ pour refuser une théorie d'une union simplement pensée³⁴. Mais la distinction stoïcienne joue un rôle encore plus important dans le contexte de la doctrine de la Trinité, par exemple quand le jeune christianisme défend la différence réelle des personnes divines contre le monarchianisme modaliste qui prend son départ d'une différence simplement pensée. Cependant le point culminant de ces débats est sans doute la dispute littéraire entre Eunome, partisan d'Arius, d'un côté, et les Cappadociens, c'est-à-dire Basile de Césarée et son frère Grégoire de Nysse, de l'autre côté, car elle traite de l'essence même de l'*epinoia*.

Basile pose la question décisive: « Qu'est-ce que l'*epinoia*? », que faire de la raison humaine, c'est-à-dire de la conscience finie et de ses résultats intérieurs, les concepts? – ceci est la question cruciale de la philosophie de langue grecque qui préoccupe le IV^e siècle. La réponse d'Eunome est absolument claire:

Ce que la pensée humaine déclare n'a son être que dans les noms et dans l'expression et disparaît naturellement ensemble avec les sons de la voix³⁵.

Ceci manifeste distinctement comment Eunome considère l'*epinoia*: son expression n'est rien d'autre qu'un *flatus vocis*, une forme furtive d'une dénomination extérieure. Elle n'est pas essentielle pour le concept d'une chose. Ce qu'elle produit n'a pas de valeur, mais représente quelque chose de faux, d'illusoire, de fictif, et n'a rien à faire avec la vraie connaissance des

34. Pour les concepts « *epinoia* » et « *hypostasis* » dans la christologie, voir T. Kobusch, *Sein und Sprache...*, p. 59-64.

35. Eunome, *Apologie*, 8, 4, B. Sesboüé, G.-M. de Durand et L. Doutreleau (éd.), Paris, Cerf (Sources Chrétiennes; 305), 1983, p. 248. Voir également Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, II, 202, W. Jaeger (éd.), Leyde, Brill (Gregorii Nysseni opera (désormais GNO); I), 1960, p. 238, 27 sq.

choses. Selon cette opinion, les produits de la conscience humaine ne sont *per se* que des renversements de la vérité. Dans ce sens, toutes les expressions de la raison finie sont ou bien des expressions insignifiantes, comme par exemple *skindapsos* ou *blityri* – les exemples standards de la Stoa pour les *voces non significativae* – ou bien elles reposent sur une augmentation artificielle, comme dans le cas du colossal, ou une diminution, comme pour le concept du Pygmée, ou bien elles remontent à une sorte d'addition, quand par exemple nous pensons les polycéphales, ou à une composition, comme dans le cas des animaux mixtes³⁶. Cependant, les similitudes de ce catalogue d'exemples avec les textes stoïciens et épicuriens ne doivent pas masquer le fait que la fonction de l'*epinoia* selon Eunome n'est pas la même que dans les écoles philosophiques. Alors que les stoïciens voulaient caractériser l'*epinoia* comme puissance créative, c'est-à-dire comme la conscience finie qui accompagne de façon essentielle chaque acte de connaissance, Eunome la transforme en l'initiatrice du néant, du fantastique et du fictif, c'est-à-dire de ce qui n'est que par hasard simplement pensé. De même, selon Grégoire, Eunome lie toujours l'*epinoia* à l'imagination vide³⁷. Il n'y a donc aucun doute : la doctrine de l'*epinoia* d'Eunome représente un discrédit catégorique de la conscience humaine.

Ce n'est pas par hasard si les deux Cappadociens ont tellement contredit cette doctrine – au nom de la liberté, surtout au nom de la première de toutes les libertés, c'est-à-dire la spontanéité de la conscience et de la parole intellectuelle. Leurs deux écrits contre Eunome représentent la réhabilitation de la dignité de la conscience humaine. L'*epinoia* n'est pas un *flatus vocis*, mais la raison créative, douée de langue, essentielle pour la signification et méthodiquement disciplinée, qui a été donnée à l'homme pour mener à bien sa vie. Le but principal de Basile comme de Grégoire consiste à mettre en valeur le niveau de la signification d'un mot. Le sens pour lequel les deux auteurs utilisent les expressions stoïciennes *σημαινόμενον*, mais

36. Voir Eunome chez Grégoire de Nysse, *ibid.*, II, 179, p. 276, 22 sq. Pour le catalogue d'exemples, voir en particulier Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, IX, 393 sq., H. Mutschmann et J. Mau (éd.), Leipzig, Teubner, 1984, t. II, p. 293, 10 et *ibid.*, VIII, 58 sq., t. II, p. 115, 24 ; en outre : *Stoicorum veterum fragmenta* (désormais SVF), J. von Arnim (éd.), Leipzig, Teubner, 1903-1905, II, 87 sq. ; ainsi que *Epicurea*, H. Usener (éd.), Leipzig, Teubner, 1887, fr. 36, p. 105. Comme exemples pour les « *voces non significativae* » dont parle Eunome, Grégoire (*Contra Eunomium*, II, 176, 6 sq.) nomme lui-même les expressions stoïciennes « *skindapsos* » ainsi que « *blityri* » (expression utilisée encore par Leibniz !) : cf. SVF, II, 149 et III, 20. Grégoire a décrit de telles expressions insensées comme « ce qui n'existe pas et qui ne reçoit son être que par l'engendrement du mot », alors au même titre que Eunome (cf. Grégoire de Nysse, *In Ecclesiasten homiliae*, 1, 3, 3, P. Alexander (éd.), Leyde, Brill (GNO ; V), 1962, p. 112).

37. Voir Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, II, 11, p. 229, 29 sq.

aussi ἔμφασις, représente ce que constitue l'*epinoia*, ce qui ne peut jamais être remplacé par un autre et qui donne donc à ce qui est connu sa propre détermination³⁸. Car l'*epinoia* peut désigner non seulement l'acte de la conscience, mais aussi son résultat intérieur, c'est-à-dire le *noema*³⁹. En d'autres termes : si l'*epinoia* a une fonction désignative, il faut toujours distinguer le niveau de la parole phonétique du niveau de la signification qui représente quelque chose de pensé dans l'âme.

L'écrit de Grégoire contre Eunome est une vraie protestation contre la diffamation de la raison humaine. Un tel mépris de l'*epinoia*, ainsi que Grégoire l'objecte, nous prive de toute possibilité de comprendre ce que la vie humaine a d'humain. Dans les louanges que Grégoire chante de la raison finie, il n'arrête pas de nous demander : d'où tirons-nous les conquêtes de la géométrie, de l'arithmétique, de la logique et de la physique ? D'où tirons-nous les inventions des machines ? D'où vient la distinction de la métaphysique en deux formes, c'est-à-dire en ontologie et en théologie philosophique ? D'où viennent les arts mécaniques, l'agriculture et la navigation ? Comment l'homme a-t-il pu rendre accessible la mer et apprivoiser les animaux les plus sauvages ? N'est-ce pas l'*epinoia* qui a inventé tout cela au service de la vie humaine ? Alors que Grégoire présente ainsi la raison humaine comme donatrice de la culture, il continue d'un côté la tradition hellénistique des doctrines de la genèse de la culture, mais de l'autre côté il sert d'exemple pour le Siècle des Lumières et représente même le philosophe des Lumières de l'Antiquité tardive. Car ce que la Renaissance et le Siècle des Lumières connaissaient du *Contra Eunomium*, n'était justement que le deuxième livre (cité comme Livre XII) où nous trouvons les louanges décrites plus haut⁴⁰.

38. Voir par exemple *ibid.*, II, 24, p. 233, 17 : « πρὸς οὓς τοῦτο φαμεν, ὅτι ἕτερον τοῦ ἀσυνθέτου καὶ ἕτερον τοῦ ἀγεννήτου τὸ σημαίνον. τὸ μὲν γὰρ τὴν ἀπλότητα τοῦ ὑποκειμένου, τὸ δὲ τὸ μὴ ἔξ αἰτίας εἶναι παρίστησι, καὶ οὐκ ἐπαλλάσσονται πρὸς ἀλλήλας αἱ τῶν ὀνομάτων ἐμφάσεις, κἂν περὶ τὸ ἐν ἀμφοτέρα λέγηται. ἀλλ' ἐκ μὲν τῆς τοῦ ἀγεννήτου » ; *ibid.*, I, 560, p. 188, 15 : « οὗτος τὴν παντελῆ τοῦ σημαίνοντος μεταληψὶν ἀπὸ τῆς συνήθους τῶν ὀνομάτων ἐμφάσεως ποιησάμενος εἰς ἄτοπον δῆθεν ἐκβάλλει τὸν λόγον ». Pour une « signification habituelle », cf. également *ibid.*, I, 643, p. 211, 16.

39. Voir Th. Dams cité dans Basile de Césarée, *Contre Eunome*, suivi de Eunome, *Apologie*, B. Sesboué, G.-M. de Durand et L. Doutreleau (introd., trad. et notes), Paris, Cerf (Sources Chrétiennes ; 299), 1982, t. I, p. 182 : « Le mot ἐπίνοια peut signifier l'acte mental et le résultat de cet acte, le νόημα en nous ».

40. Voir T. Kobusch, « Name und Sein. Zu den sprachphilosophischen Grundlagen in der Schrift, *Contra Eunomium*' des Gregor von Nyssa », in *El « Contra Eunomium I » en la producción literaria de Gregorio de Nisa. VI coloquio internacional sobre Gregorio de Nisa*, L. F. Mateo-Seco et J. L. Bastero (éd.), Pampelune, Ediciones Universidad de Navarra, 1988, p. 248 sq. et note 42.

Grégoire a critiqué l'idée d'Eunome selon laquelle Dieu serait l'origine de la langue et qu'il aurait directement enseigné les premiers hommes comme «pédagogue et maître». Mais comment donc la langue est-elle venue au monde? Grégoire explique clairement que Dieu lui-même n'a pas besoin de mots et de dénominations pour pouvoir se communiquer. L'invention des mots singuliers suffisait au besoin humain pour la dénomination des choses. C'est pourquoi la langue a seulement été «inventée par nous-mêmes» (ἐπενοήθη). Dieu est le créateur des choses, non de la langue. Il a laissé cela à la raison humaine⁴¹. Langue et raison coïncident. Parler de la création de l'homme implique nécessairement de parler de la raison liée au don linguistique. Il est impossible d'imaginer une époque où existent des hommes sans langue, sans raison et sans culture. Par contre, Eunome avait présenté la thèse selon laquelle les premiers hommes auraient vécu ensemble «en manque de raison et de langue», si Dieu ne leur avait pas enseigné les noms des choses⁴². Depuis il existe, selon Eunome, une loi posée par Dieu dans la nature qui exprime que les noms sont engendrés par les choses elles-mêmes. Dans ce sens-là, selon Eunome, les noms et les concepts sont «naturels»⁴³. C'est à propos de ce point-là que Grégoire voit le problème: si Eunome avait raison, tous les hommes devraient parler la même langue! La langue ne peut donc pas être affaire de nature. Selon Grégoire elle est plutôt expression de la liberté⁴⁴. Car les dénominations précises des êtres vivants n'ont pas été déterminées par Dieu «d'en haut», mais Dieu a en revanche donné à Adam la liberté de la dénomination. Cette liberté de pouvoir dénommer les choses d'une manière ou d'une autre, est située dans la nature, qu'on l'appelle «conscience» (*epinoia*) ou bien autrement – Grégoire ne s'intéresse pas aux noms échangeables⁴⁵. Mais si pour Grégoire existe – pour le dire dans les belles paroles de Humboldt, mais tout à fait dans le sens de Grégoire – «l'inséparabilité de la conscience

41. Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, II, 246, p. 298, 10 sq. Voir également II, 281, p. 309, 13: «ὅτι θεὸς πραγμάτων ἐστὶ δημιουργός, οὐ νοημάτων ψιλῶν. οὐδὲ γὰρ ἐκεῖνου χάριν, ἀλλ' ἡμῶν ἔνεκεν ἐπίκειται τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα».

42. *Ibid.*, II, 398, p. 342, 22 sq.; voir également II, 549, p. 386, 30 sq.

43. Pour la doctrine d'Eunome de l'ἔννοια φυσική, voir en particulier L. Abramowski, art. «Eunomius», in *Reallexikon für Antike und Christentum*, VI, Stuttgart, Hiersemann, 1966, p. 943-946.

44. Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, II, 546, p. 385, 28: «εἰ οὖν ὁ νόμος τῆς φύσεως ἐκ τῶν πραγμάτων ἡμῖν ἀναφύεσθαι τὰς προσηγορίας ἐποίησε ὡσπερ ἐκ τῶν σπερμάτων ἢ τῶν ῥιζῶν τὰ βλαστήματα, καὶ μὴ τῇ προαιρέσει τῶν δηλούντων τὰ πράγματα τὰς σημαντικὰς τῶν ὑποκειμένων ἐπωνυμίας ἐπέτρεπε, πάντες ἂν ἡμεῖν οἱ ἄνθρωποι πρὸς ἀλλήλους ὁμόγλωσσοι».

45. *Ibid.*, II, 396, p. 342, 10: «ἢ δὲ ἐξουσία τοῦ τὰ νοηθέντα πάντα τοιῶσδε ἢ ὡς ἐτέρως κατονομάζειν ἐν τῇ φύσει κείται· ἦν εἴτε τις ἐπίνοιαν εἴτε ἄλλο τι βούλοιο λέγειν, οὐ διοσίμεθα». Voir également II, 304 sq., p. 315, 27 sq.

humaine et de la langue humaine », il est également vrai de l'*epinoia* qu'elle se fonde sur la liberté, ou, selon les propres mots de Grégoire :

L'*epinoia* est une activité de notre raison discursive et dépend de la décision (*prohairesis*) de ceux qui parlent, non subsistant en soi-même, mais étant à cause de leur initiative⁴⁶.

Il faut bien réaliser ce qui se passe dans ces textes merveilleux d'un grand esprit du IV^e siècle. Pour la première fois, parole et pensée, conscience dès lors, sont explicitement dues à la liberté. Grégoire le dit expressément : comme la raison se trouve dans tous les hommes, il faut considérer selon les différences des peuples les différences des noms, c'est-à-dire des langues⁴⁷. La multiplicité des langues et les significations des mots constituées par la conscience humaine ne sont pas à comprendre comme décadence d'une langue originale, mais comme expression de la liberté donnée par Dieu. Dans son œuvre admirable, Arno Borst a à juste titre caractérisé cette compréhension de la langue et de la conscience de l'homme comme « révolutionnaire ». La thèse de Grégoire de la nécessité naturelle de la diversité des langues qui a été développée dans l'Occident de façon analogue par Filastre, a été reprise par nul autre que Dante, bien qu'avec hésitation⁴⁸. Mais l'effet de la thèse révolutionnaire de Grégoire ne se limitait pas au Moyen Âge. Le deuxième livre du *Contra Eunomium* a précisément joué un rôle important dans les débats de la philosophie des langues des temps modernes, débats auxquels participèrent des auteurs célèbres comme Maupertius, Süßmilch, Herder, Humboldt et d'autres⁴⁹. Le Siècle des Lumières a considéré Grégoire de Nysse comme un allié dans la lutte contre les faux préjugés. Il l'a même élevé au rang de premier philosophe chrétien des Lumières, qui n'a pas hésité à souligner dans le domaine de la philosophie de la langue le rôle indispensable de la raison autonome.

Theo KOBUSCH

Institut für Philosophie, Universität Bonn

(Traduction d'Isabelle MANDRELLA, revue par Jeffroy AUBINE)

46. *Ibid.*, II, 334, p. 323, 29.

47. *Ibid.*, II, 246, p. 298, 17.

48. Voir A. Borst, *Der Turmbau von Babel*, Stuttgart, Hiersemann, 1957, t. I, p. 245 sq. ; 1959, t. II, p. 873 sq.

49. Voir T. Kobusch, « Name und Sein... », p. 247-268.