

L'accès à la transcendance divine selon Clément d'Alexandrie : dialectique platonicienne ou expérience de l'“union chrétienne” ?¹

Au chapitre XI du V^e livre des *Stromates*, Clément est occupé à décrire les différentes voies qui, à toutes les époques de l'humanité, ont été empruntées pour essayer d'atteindre la connaissance de Dieu. Pris par son argumentation, il nous livre alors un intéressant exposé concernant ce qu'il considère comme le chemin le plus authentique de la “purification” chrétienne. Le texte est *Stromates* V, 71, 1 ss. :

« Ensuite ce sont les petits mystères qui ont pour fonction d'enseigner et de préparer à ce qui doit suivre, puis les grands mystères, qui concernent l'ensemble des choses, où il ne reste plus à apprendre, mais à contempler et à comprendre la nature et les réalités. 2. Nous obtiendrons le mode cathartique par la confession et le mode époptique par la voie de l'analyse, en progressant vers l'intellection première ; par l'analyse, en partant des objets subordonnés à ce mode, nous pouvons d'abord abstraire les qualités physiques du corps, puis nous retranchons l'extension en profondeur, ensuite en largeur, et encore en longueur ; ce qui reste est un point, une monade pour ainsi dire, ayant une position ; si l'on retranche cette position, on a l'intellection de la monade. 3. Si donc, enlevant tous les attributs des corps et de ce qu'on appelle les incorporels, nous nous lançons vers la grandeur du Christ et que là nous nous avançons par la sainteté vers l'abîme, nous nous approcherions en quelque manière de l'intellection du Tout-Puissant, reconnaissant non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. 4. Figure, mouvement, droite, gauche du Père de tous les êtres, il ne faut pas du tout en concevoir l'idée, même si cela est écrit ; le sens qu'indique chacune de ces expressions sera expliqué à l'endroit approprié. 5. Non, la cause première n'est pas dans un lieu, elle est au-dessus du lieu, du temps, du nom et de l'intellection. C'est pourquoi Moïse dit : “Manifeste-toi à moi” ; de la façon la plus claire il signifie ainsi indirectement que Dieu ne peut être ni enseigné, ni dit par les hommes, mais qu'il peut seulement être connu par l'effet de la puissance qui vient de lui. Car l'objet

1. Cette étude résulte d'un exposé effectué en mars 1995 dans le cadre du séminaire de Monsieur A. Le Boulluec à l'École Pratique des Hautes Études.

de la recherche est sans forme et invisible, et la grâce de la connaissance vient de Dieu par le Fils».

Ce passage de *Stromates* V, 71, 1-5 a déjà été soigneusement analysé par A. Le Boulluec dans son précieux commentaire du V^e *Stromate* accompagnant l'édition et la traduction de ce livre². Aux yeux de beaucoup, ce passage constitue un des textes les plus intéressants de Clément dans lequel, en s'efforçant de montrer comment on peut parvenir à la saisie des "profondeurs divines" et des mystères de la vraie gnose, la pensée de notre auteur s'approfondit et devient plus spéculative. De plus, il permet de bien isoler les différentes influences que la pensée du maître alexandrin a pu subir au cours de son développement. C'est pour ces deux raisons que cette étude se propose de commenter ce texte, en essayant de vérifier jusqu'à quel point son auteur peut être reconnu comme un penseur original, ayant contribué au développement de la théologie et de ce que nous appelons, aujourd'hui, une "philosophie" d'inspiration chrétienne.

Examinons donc ce passage de plus près.

D'une manière générale, Clément insiste ici sur deux arguments qui lui semblent fondamentaux.

Le premier, on l'a déjà souligné, coïncide avec l'indication du parcours que, pour Clément, l'aspirant "gnostique" doit accomplir en vue d'atteindre la vraie connaissance de Dieu. Notre auteur nous le décrit comme composé de trois étapes hiérarchiquement ordonnées les unes aux autres. La première est définie comme l'étape des "petits mystères", ce qui signifie, comme on va le voir bientôt, l'étape dans laquelle l'intelligence humaine est invitée à cultiver aussi bien l'expérience élémentaire de la foi que cette éducation fondamentale que les Grecs appelaient *ἐγκύκλιος παιδεία*, et qui comprenait l'étude et la pratique des "disciplines libérales". La deuxième étape semble être caractérisée par un travail déjà plus spéculatif. En elle, l'esprit humain doit exercer ses capacités d'analyse et pratiquer surtout l'analyse géométrique, en essayant ainsi de "monter" vers ce qui est plus universel et élémentaire à partir du singulier et du particulier. Autrement dit, au cours de cette étape, l'intelligence humaine semble être appelée à se former pour pratiquer une sorte d'ascension dialectique, celle-là même que la tradition platonicienne avait déjà érigée en instrument fondamental de la science, en lui reconnaissant le mérite de procurer la vraie connaissance du Bien et des Principes de la réalité. La troisième étape, enfin, celle qui clôt tant le chemin de purification que le chemin de montée vers la "vraie gnose", est proposée par Clément comme un "saut" dans l'abîme, rendu possible grâce à une "sainteté" qui n'est pas précisée davantage. Le maître d'Alexandrie, en effet, ne spécifie pas s'il s'agit ici de la "sainteté" de l'objet, et donc de la grâce divine, ou bien de la "sainteté" du sujet, et donc d'une attitude et d'un certain degré de purification qui seraient atteints par l'homme. Cependant, l'examen de l'ensemble de son œuvre montre clairement qu'il s'agit, pour lui, toujours des deux à la fois. Car, pour Clément, la liberté divine qui accorde la grâce de l'illumination va de

2. Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates V. Commentaire* (éd. A. LE BOULLUEC), Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes 279), p. 242 ss. Nous suivons toujours cette édition lors des citations de la traduction des passages de *Stromates* V.

pair avec la liberté humaine qui l'accueille et qui fait tout son possible pour s'y préparer³. Cette référence à la "sainteté" montre, en tout cas, que notre auteur souhaite identifier l'ultime étape de la montée de la gnose avec une démarche qui semble être plus caractéristique de l'attitude mystique – chrétienne et païenne – que du mouvement de la dialectique platonicienne.

Le second argument sur lequel Clément insiste dans ce passage est d'une certaine manière déjà annoncé dans la présentation des trois étapes, et notamment dans la description de la dernière. Il concerne en effet le caractère transcendant de la divinité. En proposant le chemin qui peut amener à Dieu, notre auteur souligne que la divinité n'est susceptible d'aucune connaissance positive, car elle n'occupe aucun lieu, ne subit aucun temps, n'est liée à aucune figure, mouvement, nom ou définition.

Or, l'insistance sur ces deux arguments nous met d'emblée face à une difficulté patente. D'une part, en effet, notre auteur s'efforce d'indiquer que l'accès de l'aspirant gnostique à la connaissance divine dépend en grande partie des efforts d'une raison préparée et purifiée, capable de suivre correctement le mouvement dialectique et de l'utiliser jusqu'à l'obtention de la connaissance du λόγος divin. D'autre part, il décrit cette même connaissance, du moins dans sa phase finale, comme impossible à atteindre par l'homme, et il la propose alors comme le résultat d'un "saut" dans l'abîme, dans lequel, évidemment, la raison, même dialectique, ne semble plus avoir aucun rôle à jouer.

Il devient évident, dès lors, que nous nous trouvons ici face à une pensée complexe. D'une part, en effet, Clément valorise avec obstination la démarche dialectique, la même que la tradition platonicienne avait utilisée comme moyen pour parvenir à la connaissance du Bien, en lui reconnaissant la dignité d'instrument capable d'approcher de la connaissance divine. Mais d'autre part, voulant sauvegarder la nature transcendante de la divinité, notre auteur ne semble pas accepter que cette même intelligence, bien que purifiée jusqu'à devenir dialectique, puisse atteindre le sommet de ses aspirations par ses propres forces. Dans cette situation, comme on voit, la dynamique de l'argumentation clémentine se fait complexe et devient difficile à comprendre dans son fond.

Cette étude veut aborder cette problématique à travers l'interprétation d'un certain nombre de textes de Clément, et notamment de *Stromates* V, 71, 1 ss.

Venons-en donc à cette interprétation.

D'une manière générale, comme nous l'avons déjà souligné, le passage de *Stromates* V, 71, 1 ss. contient la description détaillée des trois étapes que Clément estime devoir être parcourues par celui qui veut réellement atteindre la

3. À ce propos, Clément présente un texte exemplaire, où l'on peut voir facilement appliquée cette conviction qui lui est propre. Il s'agit de *Stromates* V, 7, 8. Ici le maître alexandrin traite de la transformation du nom et de la nature d'Abraham. Il montre bien que la σοφία obtenue par le Patriarche dépend de la présence contemporaine de deux facteurs strictement liés l'un à l'autre: d'une part, la préparation intellectuelle et morale d'Abraham, et d'autre part l'intervention de la grâce divine. Tout se passe ici comme si Clément voulait nous dire qu'un seul des deux facteurs n'aurait pu donner aucun résultat sans la présence active de l'autre.

connaissance de cet Objet auquel l'intelligence humaine aspire de toutes ses forces, et qui est Dieu.

Clément appelle la première étape "cathartique", et il la définit comme l'étape "qui prépare à ce qui doit suivre". Dans son *Commentaire de Stromates V*, A. Le Boulluec a déjà bien montré que Clément pense ici "à l'acquisition d'un savoir préalable", qui peut être à la fois, aussi bien le savoir de la philosophie grecque elle-même (cf. *Stromates I*, 15, 3), que le savoir qui relève d'un premier exposé de la foi à partir de l'Écriture (cf. *Stromates IV*, 3,1)⁴. Or, ce qu'il est intéressant de relever ici, c'est que cette attestation de la nécessité d'un savoir préalable n'est pas isolée dans l'œuvre de notre auteur et que, à plusieurs reprises, Clément décrit la première étape du chemin qui permet d'avancer dans l'acquisition de la gnose en la présentant toujours comme étant 'ce qui prépare à ce qui doit suivre', c'est-à-dire comme une première initiation aux mystères de la gnose à travers l'acquisition d'un savoir préalable. À ce propos, par exemple, nous trouvons que Clément insiste en plusieurs endroits sur l'utilité des disciplines libérales - musique, arithmétique, géométrie, astronomie- pour la formation du vrai gnostique (cf. *Stromates I*, 15, 1 ss., *Stromates IV*, 3,1 ss., *Stromates VI*, 89,1 ss.), en répétant partout qu'elles contribuent d'une manière très efficace à "purifier" l'âme. C'est donc là que doit être cherchée la conviction clémentine, et le maître d'Alexandrie nous l'explique clairement au moins une fois, en *Stromates VI*, 80 ss. (et surtout 82 ss.). Ici en effet, il précise que la capacité de la vérité reste une prérogative de ceux qui apprennent à bien distinguer les choses, à connaître leurs définitions, à déterminer les points de contact entre elles, bref à saisir davantage et toujours plus profondément cette "logique" de la vérité qui, pour notre auteur, est l'ἀκολουθία⁵. Or, comme c'est justement cette "capacité de discernement" que les disciplines libérales permettent de développer davantage, en apprenant à dépouiller les entités physiques de leurs représentations seulement apparentes et multiples ainsi qu'à pratiquer la *diairesis* dialectique, il n'est pas étrange que Clément choisisse finalement de placer ces mêmes disciplines au départ de son itinéraire d'initiation à la gnose. Et il n'est pas étrange non plus, dès lors, que, en *Stromates VI*, 80,1 ss., notre auteur précise combien ce travail de "distinction", facilité par l'apprentissage et l'exercice des disciplines libérales, peut contribuer à l'exégèse des Écritures Saintes, ce qui nous montre encore plus clairement que la pratique de la ἐγκύκλιος παιδεία vaut aussi pour l'interprétation des Écritures.

4. Cf. A. LE BOULLUEC, *Stromates V. Commentaire*, p. 242-244. A. Le Boulluec propose ici de considérer le maître alexandrin comme dépendant de Philon (cf. *Cher.* 48 et *Leg.* III, 100) et du moyen-platonisme (cf. ALCINOOS, *Didaskalikos* 182, 8, éd. HERMANN) dans l'utilisation de l'expression 'petits mystères'.

5. À propos de la notion d'ἀκολουθία voir *Str.* VI, 97, 1-2, où le terme indique la concaténation logique des dogmes, suivant laquelle on peut être certain de bien interpréter l'Écriture Sainte et la tradition apostolique. Sur la notion d' ἀκολουθία comme ordre logique existant entre les différents enseignements de la tradition apostolique, voir aussi *Str.* I, 179, 4 ; I, 15, 2 ; VI, 90, 4. Pour un approfondissement de la question, je me permets de renvoyer à mon étude «La nozione di ἀκολουθία come 'logica' della verità in Clemente di Alessandria», *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 79 (1987), p. 175-195.

En définitive, donc, nous pouvons conclure que, partout dans son oeuvre, Clément subordonne l'acquisition de la "vraie gnose" à la possession d'une "éducation préliminaire", caractérisée par l'exercice de la raison discursive et par l'obtention d'une connaissance plus universelle grâce à l'exercice des disciplines libérales. Autrement dit, d'une façon générale et constante, Clément établit une association très étroite entre l'ἐγκύκλιος παιδεία d'origine grecque et l'étape fondamentale et primaire du chemin qui doit conduire son aspirant gnostique jusqu'à la connaissance des profondeurs divines. Or, comme nous le savons, la nécessité de pratiquer les disciplines libérales au départ d'un chemin d'éducation aspirant à la sagesse représente un des traits typiques de l'éducation grecque de l'époque hellénistique⁶. Nous pouvons alors constater à quel point Clément a été marqué par la tradition grecque, et particulièrement par le platonisme, lequel considérait effectivement les disciplines libérales comme le point de départ de toute éducation philosophique⁷.

La deuxième étape du chemin que Clément nous propose en *Stromates* V, 71,1 ss. permet de mieux comprendre comment notre auteur conçoit finalement l'approche de la connaissance de Dieu et de mieux cerner la "mentalité" platonisante qui fut la sienne. En *Stromates* V, 71, 1 ss., en effet, comme nous l'avons vu, Clément nous dit que la phase des "petits mystères" est suivie d'une étape plus théorique, qui, tout en étant encore intermédiaire, permet déjà d'atteindre une certaine contemplation des réalités intelligibles. C'est pour cela qu'elle est définie aussi comme "époptique", à savoir comme une "expérience de vision". Ici, de nouveau, notre auteur revient aux disciplines libérales, et plus

6. À ce propos, voir H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Tome I : *Le monde grec*, Paris, Éd du Seuil, 1965, p. 147 ss. et surtout I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Études Augustiniennes (Série Antiquité 107), 1984.

7. Cf. PLATON, *République* VI, 509 d ss. À cette affirmation on pourrait objecter que, en *Stromates* V 71, 1 ss., Clément admet aussi la possibilité que le travail de "purification" puisse être réalisé par la confession ou par la proclamation de la foi. Or, loin de constituer une réfutation des argumentations développées jusqu'ici, cette précision contribue à les fortifier. En effet, comme l'a encore fait remarquer A. Le Boulluec dans son *commentaire* à *Stromate* V, il n'y a pas de grande différence entre l'idée sous-jacente à la nécessité de poser la confession de la foi au début du chemin qui ouvre à la connaissance des "mystères" et l'idée qui a poussé les Grecs à poser l'exercice des disciplines libérales en tête de leur programme d'éducation philosophique. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de ramener à l'unité (du moins celle qui peut être atteinte à ce stade du chemin de connaissance) toute réalité qui apparaît au niveau de la φύσις comme immédiatement dépourvue de liens et sans connexion aucune. En effet, si l'ἐγκύκλιος παιδεία exerce la raison dianoétique en lui permettant de saisir un certain degré d'unité dans la multiplicité des phénomènes physiques perçus à travers les sens, la foi de son côté, professée par le croyant d'une manière authentique, doit permettre à l'intelligence de celui-ci de reconnaître finalement cette ἀκολουθία qui lie les réalités apparemment chaotiques de la φύσις et les différents récits présentés apparemment sans connexion dans la Bible, et qui constitue la manifestation la plus pertinente du λόγος divin, monade de tous les intelligibles et gouverneur éclairé de toutes choses. La présence d'un argument de foi ne contredit donc pas l'interprétation proposée ci-dessus à propos du rôle assigné par Clément, dans son chemin de conquête de la gnose de Dieu, à un des éléments typiques de la culture grecque, et notamment de la tradition platonicienne.

particulièrement à l'une d'entre elles, la géométrie, dont la méthode peut être reconnue comme capable de faciliter l'accès à ce "chemin majeur" de la connaissance qui ouvre à la "vraie gnose" de Dieu. Ici, à vrai dire, on voit très bien que la géométrie, ou encore mieux, la méthode de l'analyse géométrique, représente pour notre auteur l'instrument capable de déclencher le processus dialectique, par lequel on peut espérer parvenir à une certaine connaissance du Principe de toutes choses. La façon selon laquelle Clément illustre cette tâche rappelle de près des descriptions d'école : son raisonnement, en effet, peut être retrouvé tel quel chez d'autres philosophes qui lui sont contemporains, et notamment chez l'auteur du *Didaskalikos*⁸, chez Plutarque⁹ ou chez Sextus Empiricus¹⁰.

L'analyse géométrique dont Clément se sert en *Stromates* V, 71,1 correspond en effet, nous le voyons, à l'exercice qui consiste à extraire progressivement la "dimension" propre des choses à partir de leurs différentes qualités physiques, pour parvenir à leur essence intelligible et élémentaire. C'est ainsi que, en enlevant la *profondeur* au solide, on obtient la figure plane, en soustrayant la *largeur* à la figure plane, on parvient à la ligne, en supprimant enfin la *longueur* de la ligne, on a le point, c'est-à-dire une réalité géométrique dépourvue de "dimensions" et dotée seulement d'une "position". Si on continue l'exercice en soustrayant aussi au point sa propre "position", on obtient enfin la monade, laquelle constitue le résultat final de l'abstraction, représentant un des principes élémentaires dont dérivent toutes les choses. Ce type d'analyse "géométrique" était couramment pratiqué par les savants grecs depuis au moins l'époque de Platon, et elle avait ses bases théoriques dans la conviction qu'on pouvait aisément expliquer toute la réalité à partir d'un petit groupe d'éléments, plus précisément, à partir de l'action combinée de deux principes : un principe de détermination, généralement identifié avec l'Un, et un principe d'illimitation, généralement identifié avec le nombre pair, et plus particulièrement avec la dyade. De plus, étant donné la correspondance existant, dans la science grecque, entre nombre et figure, le fait de pouvoir démontrer que tous les nombres sont engendrés à partir de la combinaison de deux nombres premiers, conduisait facilement à l'idée que toutes les réalités géométriques trouvent leur origine dans la combinaison d'une monade (image géométrique du point et de l'unité) avec une certaine dimension ou "grandeur" (image géométrique de l'illimité, et donc de la dyade principe d'indétermination). Ainsi donc, les mathématiciens grecs s'efforçaient-ils, encore à l'époque de Clément, d'expliquer l'origine de toute la réalité en faisant intervenir seulement quelques principes élémentaires, très peu nombreux.

En répétant la théorie de l'abstraction et la méthode d'analyse, notre auteur n'est pas particulièrement original, puisqu'il se borne à reprendre une doctrine d'école, très répandue mais, peut-être, mal comprise.

8. Voir 165, 1 ss. éd. HERMANN.

9. Voir *Platonicae Quaestiones* III, 1001e-1002 a.

10. Voir *Adversos Mathematicos* VII, 258-261.

Pourtant, si l'on suit attentivement l'argumentation proposée en *Stromates V*, 71,1 ss., on constate que Clément, outre qu'il a bien compris la "leçon" des mathématiciens grecs, est parfaitement capable de la situer par rapport à sa propre doctrine chrétienne et de lui conférer une certaine originalité. En effet, après avoir repris littéralement la doctrine "scolastique" de l'analyse géométrique, le maître alexandrin l'applique directement au thème de la vraie gnose de Dieu et il établit la comparaison que voici :

1^{ère} argumentation :

Comme l'analyse géométrique nous permet de passer des réalités corporelles aux incorporelles, et puis, à partir de là, de nous faire remonter progressivement jusqu'à ce qu'il y a de plus élémentaire, la monade

nous pouvons aussi, par cette même analyse, parvenir à cette monade de la réalité qui est le Christ, vrai λόγος de Dieu et unité de tous les intelligibles.

2^e argumentation :

Et si, en faisant abstraction de la "position" de la monade, nous pouvons avoir l'intellection de celle-ci

de la même manière, en faisant abstraction de la "grandeur" du Christ, nous pouvons avoir l'intellection du Tout-Puissant, en reconnaissant non pas ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas.

Or, deux choses sont sous-entendues ici, et toutes les deux se révèlent importantes pour notre analyse. En premier lieu, il est dit que, pour parvenir au Christ, il faut dépasser les réalités corporelles et incorporelles, ce qui, dans le langage philosophique de l'époque, signifie dépasser dialectiquement la multiplicité du monde sensible et du monde intelligible pour atteindre le Principe suprême dominant les deux. En second lieu, il est dit que la "grandeur" du Christ correspond exactement à ce qui, en mathématique, est la "position" pour la monade, à savoir à ce qui fait de la monade un point visible et un nombre opératoire. Autrement dit, tout se passe ici comme si Clément établissait une corrélation très étroite entre l'intellection du Tout-Puissant et l'intellection de l'Un, Principe de détermination de toutes choses et de la monade elle-même, et comme s'il considérait la relation existant entre le Christ, λόγος du Tout-Puissant, et le Tout-Puissant lui-même, comme équivalente à celle qui peut être établie, en mathématique, entre l'Unité absolument simple, Principe premier de toute la réalité, et l'unité dérivée, la monade dotée d'une position, principe effectif de tous les nombres (ou de toutes les figures). Cette comparaison a de quoi nous surprendre, et son originalité ne fait pas de doute. Pour bien la comprendre, il nous faut examiner plus en détail cette doctrine relative à l'Un et à la monade que Clément reprend ici en l'adaptant à ses exigences de maître chrétien, et qui fut caractéristique des philosophes platoniciens.

Mais avant d'en arriver là, il est important de montrer que nous ne sommes pas, ici, face à un cas isolé dans l'œuvre de Clément, car notre auteur s'exprime à maintes reprises à propos de Dieu, créateur et principe de l'univers, en disant qu'il est l'Un¹¹, et il fait de même quant il décrit le λόγος, Fils de Dieu, en le

11. À ce propos, voir *Stromates II*, 98, 1-3 ; *IV*, 91, 1-92, 1, où la question de l'unicité de Dieu est posée en fonction anti-gnostique, et où la discussion concernant l'approfondissement

présentant comme la monade de l'univers, unité de toutes les puissances et lieu d'union de toutes les idées¹². Une belle illustration de l'emploi que Clément fait de cette doctrine "mathématisante" se trouve dans un passage du IV^e livre des *Stromates*, et précisément en *Stromates* IV, 156, 1. Ici notre auteur insiste sur l'impossibilité de "définir" Dieu et de démontrer quoi que ce soit à son propos, en ayant de Lui une "science" positive. Seul le Fils de Dieu, continue Clément, le λόγος qui est science, sagesse, vérité de Dieu, peut constituer une "démonstration" et une "définition" de Celui-ci. Mais pour valider son affirmation, Clément est obligé de préciser en quoi le λόγος peut être considéré à la fois comme l'égal de Dieu, au point d'en devenir la "démonstration", et comme Celui qui se distingue de Lui, au point d'être la seule Personne divine à pouvoir être aisément connue. Clément s'empresse alors de dire que le Fils ne doit pas être considéré comme une unité qui serait une "partie" de Dieu, car Dieu est absolument indivisible dans sa simplicité. Le λόγος doit être vu comme une "unité" à part entière, Un comme Dieu est Un. Ce qui le distingue de Dieu réside ailleurs, et précisément dans le fait que, si Dieu est unité absolument simple et par conséquent inaccessible, le Fils est unité dérivée, et donc complexe, qui contient en elle-même les modèles de toutes choses. Autrement dit, en faisant la distinction entre Dieu et le λόγος, Clément affirme clairement l'existence d'une double unité, une Unité absolument simple, et une Unité dérivée et complexe, en expliquant ensuite que l'univers trouve dans les deux son origine et son intelligibilité¹³. Comme on le voit bien, nous ne sommes pas ici très loin de l'argumentation de *Stromates* V, 71, 1 ss. car, à nouveau, nous nous trouvons confrontés à l'existence de deux Principes élémentaires, ceux-là mêmes que les philosophes grecs posaient au terme de leur "analyse" et à l'origine de toutes choses : l'Un, principe non mesuré et au delà de toute détermination, et la monade, principe mesuré et mesurant, générateur de tous les nombres et de toutes les figures dont l'univers est réellement et potentiellement

de cette problématique est renvoyée à un autre moment, et précisément à ce fameux "traité des Principes" qu'à plusieurs reprises dans son œuvre Clément annonce vouloir écrire ; IV, 151, 3-152, 1, où l'affirmation de l'unicité de Dieu coïncide avec l'attestation de la nature "monadique" du Fils de Dieu, le λόγος, et l'appel à l'homme afin que, lui aussi, devienne μοναδικός, le tout dans le cadre d'une sentence pythagoricienne qu'il nous est difficile de retrouver exactement ; *Str.* IV, 165, 4 ; V, 8, 6 ; V, 74, 3, qui suit d'ailleurs directement le passage que nous sommes en train d'examiner ; *Str.* VI, 49, 2, où il est question de l'unité divine du point de vue de la temporalité et qui définit la substance divine comme immuable ; *Str.* VII, 68, 1, où la présentation du caractère de l'unité divine est associée à l'idée de perfection et d'amitié qui est demandée au vrai gnostique.

12. Cf. *Str.* V, 16, 3 et S. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, Oxford University Press, 1971, p. 204-212.

13. Sur cette problématique cf. J. LEBRETON, «Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du III^e siècle», *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 19 (1923), p. 481-505 ; 20 (1924), p. 5-37 ; J. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai, 1961, p. 435 ss. ; S. LILLA, *Clement of Alexandria*, p. 204-207 ; E. OSBORN, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, p. 31-44 ; A. MÉHAT, *Études sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris, Éd. du Seuil, 1966, p. 440 ss.

constitué. Une fois de plus, donc, nous constatons que Clément dépend de la pensée de son temps dans la formulation de ses argumentations, même lorsqu'elles touchent directement à des problèmes "théologiques", et qu'il s'efforce de la "plier" pour l'adapter à ses propres exigences de philosophe "chrétien".

Ceci dit, cependant, essayons maintenant de faire un pas de plus dans la compréhension de cette doctrine mathématisante que Clément a empruntée à la culture grecque.

À propos de cette utilisation des théories mathématisantes d'origine grecque, Salvatore Lilla a fait remarquer que notre auteur a subi l'influence d'une interprétation néopythagoricienne du *Parménide* de Platon, qui aurait aussi influencé Plotin dans la formulation de sa doctrine du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ¹⁴. Dans cette interprétation, en effet, comme E.R. Dodds l'a bien montré¹⁵, il est question de deux types d'Unité, l'Un absolument simple, et donc transcendant tout être et toute connaissance, et l'"Un" présenté dans la deuxième hypothèse du *Parménide* de Platon, qui serait le Principe de toutes choses en étant unité complexe qui contient tout en lui-même.

En outre, il existe un texte de Sextus Empiricus dans lequel une doctrine semblable à celle que nous avons découverte dans les passages de Clément (*Stromates* V, 71, 1 ss. et IV, 156), est présentée comme pythagoricienne. Il s'agit du *Contra Mathematicos* (X, 258-262) :

«De fait, que les principes des corps concevables par la pensée doivent être incorporels, cela ressort clairement de ce qui a été dit. **258** Toutefois, si certaines choses incorporelles préexistent aux choses corporelles, celles-là ne sont pas maintenant obligatoirement éléments des êtres et premiers principes. Car on le voit bien : les Idées aussi qui, selon Platon, sont incorporelles, préexistent aux corps, et chacune des choses qui viennent à l'être naît relativement à elles ; mais elles ne sont pas les principes des êtres, puisqu'en vérité chaque Idée prise pour soi est définie comme une, prise avec une ou plusieurs autres, comme deux, trois ou quatre, si bien qu'il doit exister quelque chose qui s'élève encore au-dessus de leur être substantiel : le nombre, puisque c'est par la participation à celui-ci que le Un ou le Deux ou le Trois ou plus encore, leur est attribué. **259** Les figures solides aussi sont concevables avant le corps, puisqu'elles sont par nature incorporelles ; mais, à leur tour, elles ne sont pas non plus principes de toutes choses, car les figures planes, à leur tour, les précèdent dans l'ordre de la conception théorique, parce que c'est par elles que sont constituées les figures solides. **260** Mais on ne pourrait pas non plus poser comme éléments des êtres les figures planes ; car chacune d'elles est à son tour constituée par des éléments qui la précèdent, les lignes, et, dans l'ordre de la conception théorique, les lignes sont précédées par les nombres, dans la mesure où ce qui est constitué par trois lignes est appelé triangle, par quatre lignes carré. Et parce que la ligne simple ne peut être conçue sans le nombre, mais au contraire – tirée d'un point à un autre – dépend de deux et que les nombres tombent eux-mêmes sous l'Un : car la dyade aussi est "une" dyade, et la triade est un Un, une triade précisément, et la décade un nombre cardinal unique,

14. Cf. S. LILLA, *Clement of Alexandria*, p. 205-206.

15. «The *Parmenides* of Plato and the Origin of Neoplatonic One», *Classical Quarterly* 22 (1928), p. 129-142.

261 partant de là, Pythagore en arriva à l’assertion que le principe des êtres est la monade, puisque c’est par la participation à celle-ci que chaque être est dit un. Or, celle-ci est conçue comme monade, en étant conçue d’après son identité avec elle-même, mais ajoutée à elle-même d’après l’altérité, elle produit la dyade indéfinie – appelée ainsi, parce qu’aucune des dyades numériques et définies n’est identique à elle, mais que c’est pourtant par participation à cette dyade que toutes les dyades sont conçues, ainsi qu’ils en fournissent la preuve aussi dans le cas de la monade. **262** Il y a donc deux principes des êtres : la monade première, par la participation de laquelle toutes les monades numériques sont conçues comme monades, et la dyade indéfinie, par la participation de laquelle les dyades définies sont des dyades. Et que ces deux-là soient en réalité les principes de l’univers tout entier, c’est ce qu’enseignent les pythagoriciens de diverses façons.»

Il est clair que ce texte a plusieurs choses en commun avec les passages de Clément que nous avons examinés, et les rapprochements sont d’autant plus intéressants que les deux auteurs utilisent la même méthode de l’“analyse” géométrique pour atteindre les Principes les plus élémentaires de toute la réalité. Le raisonnement que Sextus Empiricus attribue aux pythagoriciens est le suivant : les principes des corps concevables par la pensée doivent être incorporels ; mais les principes incorporels des corps ne peuvent pas être les principes premiers de toute la réalité, car ils ne sont pas encore assez élémentaires. Ils ne peuvent qu’être des principes intermédiaires. L’analyse géométrique peut le prouver. Elle montre, en effet, que ce que nous croyons premier, comme les solides, les surfaces, les lignes, dérive en fait d’un principe plus élémentaire encore : le point. Car les solides relèvent des figures planes, celles-ci des lignes, les lignes des points ou nombres, et les nombres, enfin, d’un nombre Un qui seul est leur principe. Pour ces pythagoriciens, continue Sextus, toutes les choses dérivent donc de la “monade” ou du point, à partir duquel, par l’intervention d’une autre réalité qui représente l’altérité ou l’indéfini, on peut obtenir le nombre deux et toute autre forme de multiplicité. Autrement dit, selon cette théorie pythagoricienne, il semble bien que toute la réalité tire son origine de l’introduction de la complexité à l’intérieur de l’unité simple.

Or, Sextus continue sa réflexion en montrant qu’à la structure géométrique correspond une structure ontologique, qui présente, à la place des solides, des figures et des lignes, les différents genres d’être. Dans cette structure, comme dans le cas de l’analyse géométrique et par l’action d’une démarche de type “dialectique”, ces différents genres d’être peuvent finalement être ramenés à trois genres élémentaires et suprêmes : les séparés, les contraires, et les êtres en relation. Parmi les séparés, Sextus cite les êtres capables de subsister en eux-mêmes, dans leur individualité propre ; parmi les contraires, il énumère le mouvement et le repos, le juste et l’injuste, le bon et le mauvais ; parmi les êtres en relation, enfin, il nomme tout ce qui peut être conçu en corrélation avec un autre terme, par exemple le gauche et le droit, le haut et le bas, le double et la moitié. Or, ici aussi, comme dans le cas de la structure géométrique, où les solides, les figures et les lignes peuvent être ramenés à l’unité de la monade ou du point, les trois genres de l’être peuvent encore être ramenés à un genre supérieur, qui existe pour eux “en premier, dès lors que tout genre aussi pré-existe aux espèces qui lui sont subordonnées”. D’après Sextus, le raisonnement

des pythagoriciens était le suivant : tout ce qui est conçu par soi est, en effet, Un et séparé de toute autre chose, et il est donc soumis au genre de l'Unité ; tout ce qui est contraire peut être ramené aux genres suprêmes de l'Égal et de l'Inégal ; tout ce qui est relatif, enfin, peut être assimilé aux genres Excès-Défaut. Unité, Égal-Inégal, Excès-Défaut, correspondraient ainsi aux trois genres suprêmes de toutes les choses. Mais l'Égalité peut être ramenée à l'Un, l'Un étant l'égal de lui-même ; l'Excès-Défaut peut être ramené à l'Inégalité, car est inégal tout ce qui a un terme en excès et l'autre en défaut ; et l'Inégalité, ainsi entendue, peut être ramenée à la dyade indéfinie, cette dernière étant le couple originaire de l'excédant et de l'excédé. Et Sextus alors de conclure :

«276 Ainsi donc ont surgi comme principes universels au plus haut sommet la Monade première et la Dyade indéfinie, c'est d'eux, disent-ils, que naissent l'un numérique et à son tour la dyade numérique, l'un à partir de la Monade première, le deux à partir de la Monade et de la Dyade indéfinie. [...] 277 [...] D'où vient que, disent-ils, dans ces principes, la Monade tient le rôle de cause efficiente, la Dyade de la matière passive : et les mêmes procédés qui leur ont servi pour former les nombres dérivés de ces principes leur ont aussi servi pour construire l'univers et tout ce qu'il contient¹⁶.»

Or, à ces explications, Sextus ajoute une description complète de la manière dont ces deux Principes premiers, la monade ou le point géométrique d'une part (qui représente l'unité), et la dyade ou la ligne géométrique d'autre part (représentant la multiplicité ou l'élément d'indétermination), peuvent engendrer toute la réalité de ce monde sous ses multiples aspects. Mais pour marquer son érudition en la matière, et donner autorité à son témoignage, il tient à préciser que, sur ce point, les doctrines pythagoriciennes n'étaient pas unanimes, et qu'on pouvait trouver en elles plusieurs variantes :

«282 Cette faction des pythagoriciens a une conception différente de celle des premiers pythagoriciens. Ceux-là en effet formaient, à partir de deux principes, la monade et la dyade indéfinie, les nombres, puis, à partir des nombres, les points et les lignes et les figures planes et les figures solides ; les autres en revanche construisent tout à partir d'un seul point ; c'est de lui en effet que naît la ligne, de la ligne la surface, de celle-ci le corps¹⁷.»

En définitive donc, d'après Sextus Empiricus, les pythagoriciens supposaient que la réalité dérivait de quelques principes élémentaires, pouvant finalement être ramenés aux genres suprêmes et aux principes de l'Un et de la Dyade indéfinie. À une époque plus tardive (et nous reconnaissons là les néopythagoriciens), certains en étaient même arrivés à affirmer que toute la réalité pouvait être expliquée à partir d'un seul Principe et par l'action de retour (et donc de complication) de celui-ci sur lui-même.

Or, nous avons déjà dit que ce texte de Sextus nous intéresse parce qu'il nous permet de compléter nos connaissances à propos de la doctrine "mathé-

16. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.* X, 276-277 (tr. M.-D. RICHARD in M.-D. RICHARD, *L'enseignement oral de Platon*, Paris, Éd. du Cerf, 1986, p. 375 ss.).

17. *Ibidem*, X, 282.

matissante” évoquée par Clément dans ses *Stromates*, et de confirmer en quelque sorte les hypothèses de Lilla concernant la présence d’une influence “pythagoricienne” sur notre auteur. Mais ce texte présente aussi un autre aspect de la problématique, plus méconnu par la critique, peut-être, et pourtant très important pour notre analyse. En effet, certains commentateurs contemporains ont inclus l’exposé de Sextus parmi les textes qui témoigneraient d’un enseignement, fortement mathématisant, que Platon aurait dispensé à l’Académie uniquement sous forme orale, et dont on aurait un écho dans les écrits de ses élèves, notamment Aristote, Speusippe et Xénocrate. En ce sens, ces commentateurs identifient les pythagoriciens anciens et modernes dont nous parle Sextus avec Platon lui-même et avec les platoniciens. Notre étude ne se propose pas de discuter le bien-fondé de cette interprétation du platonisme. Ce qu’elle veut mettre en évidence, c’est surtout le lien qu’on peut éventuellement reconnaître entre la doctrine présentée par Sextus et certaines affirmations de Platon lui-même. Plus précisément, une thèse de ces interprètes du platonisme mérite d’être prise en considération. Il s’agit du rapprochement qu’ils effectuent entre la présentation de la réduction opérée par Sextus de la réalité aux genres suprêmes, d’une part, et certaines pages du *Sophiste* de Platon d’autre part. Dans ce dialogue, en effet, voulant montrer la nature des concepts d’être et de non-être, le philosophe d’Athènes parle de ce qu’il appelle les *μῆγιστα γένη* (en l’occurrence il s’agit de l’être, du mouvement, du repos, de l’égal et de l’inégal), et montre que leur *mélange* est au fondement de toute multiplicité et différence. Voyons ces passages plus en détail.

«259 a-b Quant à la définition que nous avons donnée du non-être, ou bien qu’on nous convainque de sa fausseté en la réfutant, ou, tant qu’on ne le pourra, qu’on accepte de dire ce que nous-mêmes disons. Il y a mélange mutuel des genres. L’être et l’autre pénètrent à travers tout et se compénètrent mutuellement. Ainsi l’autre, participant de l’être, du fait de cette participation, est ; il est, toutefois, non point ce dont il participe, mais autre, et, parce qu’il est autre que l’être, il est, par la plus manifeste nécessité, non-être. L’être, à son tour, participant de l’autre, sera donc autre que le reste des genres. Autre qu’eux tous, il n’est donc ni aucun d’eux pris à part, ni la totalité des autres moins lui-même; de sorte que l’être, incontestablement encore, des milliers et milliers de fois, n’est point, et que les autres, soit individuellement, soit en leur totalité, sous des multiples rapports, sont, et sous de multiples rapports, ne sont point¹⁸.»

Platon raisonne ici suivant un double registre. D’une part, en effet, il vise à montrer que l’être constitue le fond commun de tous les genres, même des genres suprêmes, de manière à pouvoir dire que le “non-être” n’est rien en soi, mais seulement l’émergence de la différence dans ce qui est, et que l’être n’est aucun des genres suprêmes du mélange desquels la réalité serait issue. D’autre part, il semble suggérer que les rapports des genres suprêmes entre eux et des genres suprêmes avec l’être réclament l’existence d’un Principe qui leur soit supérieur. L’être, en effet, pour “être”, doit être accompagné de la caractéristique de l’unité et cependant, pour échapper au paradoxe de Parménide, il ne

18. PLATON, *Sophiste* 259 a-b (tr. A. DIÈS in PLATON, *Œuvres Complètes*. Tome VIII : *Le Sophiste*, Paris, Les Belles Lettres, 1955).

doit pas coïncider avec l'Unité simple. Et il en va de même pour tous les autres μέγιστα γένη.

Pour sortir de l'impasse, Platon affirme l'existence d'un Principe supérieur à l'être, qui serait Un d'une manière absolument simple et indivisible, et à partir duquel l'être serait engendré. Cette affirmation est seulement implicite dans le *Sophiste*, mais elle apparaîtrait plus clairement dans cette tradition indirecte qui témoigne d'un enseignement oral de Platon, non écrit dans ses dialogues. L'être, à son tour, serait donc Un, dans la mesure où il participe du Principe, mais il serait unité complexe, dans la mesure où, par nature, il est mélangé à tous les genres suprêmes, par lesquels il est finalement en toute chose¹⁹.

Présentée de la sorte, la doctrine platonicienne du *Sophiste* ne paraît effectivement pas trop éloignée de la théorie mathématisante d'origine pythagoricienne exposée par Sextus, et dont, probablement, Clément aussi s'est inspiré. Dans les deux cas, en effet, il est question de deux Principes premiers, semblables l'un à l'autre, tous les deux caractérisés par le fait d'être "unité", et hiérarchiquement ordonnés l'un à l'autre de telle manière que l'Unité absolument simple et inaccessible du Premier Principe précède et fonde l'unité complexe et intelligible du deuxième.

Or, si nous acceptons cette lecture des choses, alors plus rien ne s'oppose à ce que Clément, voulant décrire l'essentiel de sa "doctrine des Principes", se soit inspiré d'une tradition platonicienne (ou platonico-pythagoricienne) qui peut facilement être ramenée à l'enseignement de Platon lui-même, ainsi que le *Sophiste*, par exemple, nous l'atteste. Et pour conforter cette hypothèse, on peut encore citer deux allusions au *Sophiste* qu'on trouve dans le passage de *Stromates* V, 71,1 ss.

Tout d'abord, à la fin du passage cité, en essayant de prouver l'inaccessibilité de Dieu, notre auteur dit explicitement que Dieu est "au-delà de toute figure, mouvement, droite ou gauche du Père de tous les êtres". Or, il n'est pas difficile de voir que sa définition est construite sur la base de l'énumération de ces mêmes genres suprêmes dont il était question dans les différents témoignages dont nous avons parlé. La figure, en effet, peut être ramenée au genre des êtres qui subsistent par soi (genre de l'unité de l'être), le mouvement aux genres de l'Égal-Inégal du *Sophiste*, la droite et la gauche aux êtres en relation, assimilés aux genres de l'Excès-Défaut du texte de Sextus. Autrement dit, voulant décrire la nature du Tout-Puissant et la "définir" négativement, Clément décide finalement d'utiliser les genres suprêmes du réel (les μέγιστα γένη) pour dire que Dieu les transcende tous. En second lieu, si nous poursuivons la lecture du passage de *Stromates* V, 71 jusqu'à 73, 3, nous pouvons trouver une citation explicite du *Sophiste* (253 d) : là où Platon, décrivant la tâche de la science dialectique, montre justement qu'elle représente la seule discipline capable de

19. Cette doctrine a servi à ceux qui soutiennent la nouvelle interprétation de Platon, mieux connue comme "l'interprétation de l'École de Tübingen", pour attester la présence dans les dialogues du philosophe athénien de cet ensemble de doctrines relatives aux deux Principes premiers et bipolaires de l'Un et de la Dyade qui nous sont explicitement connus seulement à travers une tradition indirecte et postérieure à Platon lui-même. Un état de la question est proposé dans le livre de M.-D. RICHARD, *L'enseignement oral de Platon*.

discerner les genres suprêmes. Il n'est donc pas arbitraire d'établir un lien entre *Stromates* V, 71, 1 ss. et certaines pages du *Sophiste* de Platon, et la référence explicite au *Sophiste* montre aussi que ce rapprochement n'est pas fortuit.

Voilà donc les différentes raisons qui autorisent une lecture "platonisante" de cette première partie de *Stromates* V, 71, 1 ss., et qui font croire, plus précisément, que Clément a voulu s'inspirer du *Sophiste* de Platon et de sa définition des μέγιστα γένη.

Cependant, déterminer les sources qui ont pu inspirer un auteur n'est pas encore tout, il faut parvenir à montrer en quoi ces mêmes sources ont pu l'influencer. Dans le cas qui nous concerne, pouvons-nous dire que cette "lecture platonisante" de *Stromates* V, 71, 1 ss. nous permet de mieux comprendre la démarche suivie par notre auteur dans la construction de la "gnose", et de lever l'ambiguïté que nous avons signalée au début ?

La réponse est affirmative, car il est possible de montrer, dans deux cas au moins, que ce rapprochement entre *Stromates* V, 71,1 ss. et les textes de la tradition platonicienne facilite effectivement la compréhension de l'intention qui a animé à notre auteur.

Voici le premier cas. Nous avons déjà vu au début de l'exposé que, en introduisant la troisième étape du chemin qui conduit à la vraie gnose de Dieu, Clément affirme quelque chose qui est difficile à comprendre ou, du moins, très ambigu. En disant aux lecteurs que Dieu ne peut être connu qu'en ce qu'il n'est pas, notre auteur précise en effet que toute "pseudo-connaissance" de Lui ne peut être atteinte qu'en effectuant un "saut" dans l'abîme, en soustrayant du Christ, monade de l'univers, sa propre "grandeur" (μέγεθος). D'une part, nous l'avons déjà constaté, la difficulté de ce passage réside dans le fait que notre auteur paraît nier, d'une manière presque contradictoire, ce qu'il vient d'affirmer à propos de l'utilité et du bien-fondé de la dialectique, reléguant ainsi l'activité de la raison, même dialectique, à l'arrière-plan, sous prétexte que Dieu ne peut être objet de définition ou de démonstration. Mais ce n'est pas encore de cette difficulté qu'il faut traiter en premier lieu. Ce qui est surprenant ici, et retient l'attention, c'est l'expression "grandeur" (μέγεθος) du Christ, car la signification que notre auteur lui attribue en ce contexte est loin d'être évidente. Qu'est-ce que Clément a réellement voulu dire en utilisant cette expression "grandeur du Christ" ? Plusieurs interprétations en ont déjà été proposées, mais aucune d'entre elles n'a jamais pleinement satisfait les spécialistes. On pourrait penser, en effet, que l'expression "grandeur" du Christ sert ici à Clément pour indiquer la nature de monade du Fils de Dieu et donc, suivant la tradition de la géométrie grecque, pour montrer que le λόγος divin, image du Père, est celui qui préside à toute génération et qui donne origine et détermination ultime à toute la réalité. Mais Clément est formel : si pour connaître Dieu en ce qu'il est il faut sortir de toute "détermination", alors il faudra éliminer aussi la "grandeur" du Christ, car elle est limite et c'est par elle que la divinité inaccessible devient en lui "définissable". La "grandeur" indiquerait donc ici l'espace "géométrique" occupé par le Fils de Dieu, le même qui lui permettrait d'être distinct de son Père et d'être vu et connu par l'intelligence humaine. D'autre part, on a aussi interprété l'insertion du vocable μέγεθος rapporté au Christ comme une allusion de Clément au fait que la connaissance de Dieu, rendue possible grâce à la

médiation de Celui-ci, ouvrirait les portes à ce μέγιστον μάθημα qui, déjà chez Platon, plus précisément dans la *République*, indiquait le savoir suprême, objet de la dialectique. Chacune des deux interprétations est défendable. Ce qu'on vient de voir à propos du lien entre *Stromates* V, 71 ss. et le *Sophiste* de Platon, permet cependant, sans les rejeter l'une et l'autre (toutes les deux s'enracinent d'ailleurs dans la tradition platonicienne !) de proposer une troisième interprétation. Si l'on accepte qu'en *Stromates* V, 71, 1, par imitation de la tradition platonicienne, et notamment du *Sophiste* de Platon, Clément attribue à Dieu la caractéristique de Celui qui transcende les genres suprêmes en constituant ainsi le Principe absolument simple de l'univers et donc cette Unité qui ne peut jamais être saisie comme telle et par laquelle tout a été fait, alors il faut aussi reconnaître qu'il a identifié le Christ avec "l'Unité seconde", celle qui contient en elle-même les genres suprêmes en les coiffant tous, et qui est à l'origine de toute la réalité dans ses multiples différences. Le Christ serait alors une "grandeur" à la manière des μέγιστα γένη, car il en constituerait l'unité supérieure, un peu comme, chez Platon, l' "être" chapeaute les autres genres et en est le fondement. Et le fait que Clément nous dit explicitement que l'"intellection" de Dieu, du moins en ce qu'il n'est pas, peut être obtenue en abstrayant cette "grandeur" du Christ, me semble-t-il, confirme l'interprétation proposée. Chez Platon aussi, en effet, le peu de choses qu'on peut connaître du Principe de toutes les Idées, peut être connu grâce à l'abstraction qu'on effectue sur les genres, en éliminant ce qu'ils sont. En conclusion, nous pouvons constater que le rapprochement du texte de Clément avec le *Sophiste* de Platon à travers la médiation de la tradition platonicienne et pythagoricienne, permet de donner une autre interprétation d'une des expressions les plus discutées des *Stromates*.

Le second cas qui montre la "fécondité" du rapprochement entre *Stromates* V, 71, 1 ss. et les textes de la tradition platonicienne est plus général, et il concerne la position de Clément relativement à la méthode d'acquisition de la gnose de Dieu. Voyons cela plus en détail.

Le raisonnement sur les textes de la tradition platonicienne nous a permis d'établir que "l'analyse géométrique" présentée par notre auteur en *Stromates* V, 71 constitue la manière utilisée par les mathématiciens pour indiquer la pratique de la *diairesis* dialectique. Or, sur la base des rapprochements que nous avons établis, il nous est maintenant possible d'affirmer que, en *Stromates* V, 71, 1 ss., Clément, décrivant l'analyse géométrique, veut effectivement indiquer à son aspirant gnostique que le chemin de la dialectique pratiquée dans la tradition platonicienne est le bon moyen pour atteindre la vraie connaissance de Dieu.

Il est vrai que cette conviction de notre auteur est exprimée un peu partout dans son oeuvre, et qu'il ne faut pas recourir à des exégèses subtiles pour le prouver. Mais il est vrai aussi que cette conviction est souvent exprimée par Clément d'une manière volontairement ambiguë, comme s'il voulait ainsi se protéger contre toute accusation d'"apologie" du platonisme. Sans les rapprochements permis par l'analyse de textes comme *Stromates* V, 71, 1 ss., il nous serait beaucoup plus difficile de faire apparaître la véritable fonction de la dialectique dans l'oeuvre de notre auteur, et plusieurs éléments nous resteraient

simplement incompréhensibles. L'œuvre de Clément recèle plusieurs exemples d'un emploi "caché" de la méthode dialectique. En voici deux parmi les plus significatifs.

Le premier est tiré de *Stromates* I, 177, 1 ss. Clément y fait une comparaison entre la dialectique platonicienne et la démarche typique de l'exégèse biblique, en prouvant que cette dernière est à la "vraie gnose" exactement ce que la montée dialectique est, chez Platon, à l'acquisition du savoir suprême. C'est ainsi qu'il choisit de définir la démarche chrétienne comme "vraie dialectique". On pourrait croire que Clément fait ici seulement une comparaison, en considérant que la dialectique platonicienne et la "vraie dialectique" gnostique sont équivalentes seulement par analogie. Mais il n'en est pas ainsi, car lorsqu'il s'agit d'expliquer comment cette "vraie dialectique"²⁰ fonctionne, Clément dit :

«Mêlée à la vraie philosophie, la vraie dialectique examine les réalités (πράγματα), distingue les Dominations et les Puissances, et s'évade vers l'essence souveraine, et ose ensuite s'élever jusqu'au Dieu de l'univers. Ce qu'elle promet, ce n'est pas une expérience de choses mortelles, mais une science de choses divines et célestes, d'où s'ensuit l'usage approprié des réalités humaines, en paroles et actions. L'Écriture a donc raison de vouloir que nous devenions de tels dialecticiens, et elle nous dit 'devenez des changeurs éprouvés', rejetant le mauvais, retenant le bon'. Car cette dialectique (φρόνησις διωλεκτική) est une capacité de distinction (διαιρετική) des réalités intelligibles (τὰ νοητά), qui met en lumière le fondement de chaque étant dans sa pureté sans mélange, ou encore (cette dialectique est) une capacité de diviser (δύναμις διαιρετική) les genres de réalités, en descendant jusqu'aux plus particuliers, et qui permet à chaque étant de se montrer dans toute sa pureté.»

Comme on peut le constater, il s'agit ici sans l'ombre d'un doute, d'une description de la méthode dialectique de type platonicien, car la "vraie dialectique" de Clément semble opérer en retrouvant Dieu à partir de la multiplicité des réalités créées, et donc, en "dépouillant" les choses de leurs apparences ou en interprétant cette Parole de Dieu qui est la φύσις ou cette Parole transmise aux hommes à travers ses prophètes et conservée dans la Bible en vue de repérer tout ce qui rend Un. Autrement dit, Clément présente ici le travail de l'exégète exactement comme il a présenté la montée vers la gnose de Dieu en *Stromates* V, 71, 1 ss., en précisant même qu'il s'agit d'une véritable oeuvre de *diairesis*. Il est donc clair que, dans ce passage, la dialectique de type platonicien devient chez lui un exercice fondamental dans la montée qui conduit à la gnose de Dieu. Mais pourquoi notre auteur accorde-t-il un tel privilège à cette discipline platonicienne, même dans le cadre de son exégèse ? Le seul passage de *Stromates* I, 177 ne permet pas de répondre à la question. Si toutefois nous revenons à notre "lecture platonisante" de *Stromates* V, 71, 1 ss., alors nous pouvons pénétrer plus profondément dans le mystère de 'l'intention clémentine'. Nous pouvons en effet mieux comprendre que le choix par Clément de la dialectique comme moyen de progresser sur le chemin de la "vraie gnose" est guidé par son option

20. À ce propos, cf. J. PÉPIN, «La vraie dialectique selon Clément d'Alexandrie», in FONTAINE J., KANNENGISSER Ch. (éds.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, Bauchesne, 1972, p. 375-383.

préalable pour la vision platonicienne du monde, dont il trouve qu'elle convient parfaitement pour exprimer la relation existant entre son Dieu et le λόγος, et pour expliquer rationnellement les caractéristiques de la création. Dans cet univers platonisant, il n'est pas du tout étonnant que la dialectique soit considérée comme moyen de découverte de la vérité.

Le deuxième exemple est plus général, et concerne l'utilisation par notre auteur d'une expression très particulière, qui tourne autour du terme φυσιολογία, lequel est employé par Clément uniquement deux fois et dans un seul contexte, *Stromates* IV, 3, 1 ss.²¹. Le cadre est celui d'une présentation programmatique ; notre auteur y expose son deuxième plan des *Stromates* et y affirme que la montée vers la connaissance de Dieu, partant d'une analyse des origines du monde et dépassant l'initiation aux "petits mystères" (les disciplines libérales, citées aussi dans notre passage de *Stromates* V, 71, 1), s'élève jusqu'à la théologie (la science de Dieu), en passant par ἡ τῶ ὄντι γνωστικὴ φυσιολογία, à savoir une φυσιολογία conforme à la règle de vérité, et donc aussi une ἐποπτεία de Dieu. Or, il est possible d'affirmer que Clément opte ici pour ce terme curieux en se souvenant de la signification que la plupart des auteurs de son temps lui avaient attribuée, à savoir celle de *interpretatio physica*. D'une manière générale, en effet, le vocable φυσιολογία indique chez Clément une sorte d'"interprétation" de la réalité, ou de l'Écriture, destinée à retrouver les véritables fondements des choses derrière leurs apparences sensibles. Autrement dit, la φυσιολογία servirait à Clément comme instrument pour retrouver les νοητά derrière les αἰσθητά qui se présentent immédiatement à la saisie de la perception sensible. En ce sens, il utiliserait le terme φυσιολογία dans le sens de l'allégorie. Or, il est intéressant de savoir (comme nous l'ont montré les travaux de J. Pépin)²² que, à l'époque de Clément (et déjà avant), dans la tradition platonicienne notamment, la technique de l'allégorie n'était plus exclusivement utilisée comme un instrument pour sauver les mythes de la religion grecque, et les dieux eux-mêmes. Elle était de plus en plus projetée au niveau ontologique et appliquée au domaine de la φύσις, dans l'intention de montrer qu'une saisie du vrai fondement de toutes les choses dépendait, entre autres, de l'interprétation correcte de la réalité physique, le sensible n'étant rien d'autre qu'une manifestation ou une copie de la vraie réalité intelligible. En ce sens, déjà liée à la notion de *interpretatio physica*, la φυσιολογία en arriva à supplanter l'allégorie chez certains auteurs, et de simple "science de la nature", elle devint une véritable discipline herméneutique, capable d'introduire au savoir "théologique" en passant par l'interprétation de la réalité de ce monde. Or ici aussi, il n'est pas difficile de montrer que, derrière cette notion de φυσιολογία

21. L'espace faisant ici défaut pour développer davantage la problématique, je me permets de renvoyer à mon étude consacrée entièrement à l'analyse de cette expression et de ses implications dans l'oeuvre de Clément, *Clemente di Alessandria e la φυσιολογία 'veramente gnostica'. Saggio sulle origini e le implicazioni di un'ontologia e di un'epistemologia 'cristiane'*, Louvain, Peeters (Recherches de théologie ancienne et médiévale. Supplementa 5), 1996.

22. Cf. J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Études Augustiniennes, 1976 ; *La tradition allégorique. De Philon d'Alexandrie à Dante : études historiques*, Paris, Études Augustiniennes, 1987.

et par son emploi dans le contexte de *Stromates* IV, 3, 2 ss., notre auteur cache une intention plus ambitieuse, à savoir celle d'indiquer, à son lecteur averti, que la conquête de la vraie gnose de Dieu nécessite le passage par la montée dialectique. En effet, l'effort entrepris pour comprendre l'intelligible en interprétant le sensible et en dépouillant celui-ci de toutes ses apparences, n'est rien d'autre qu'une forme particulière de montée dialectique. Et d'ailleurs, par une argumentation qu'il serait trop long de répéter ici, il est possible de prouver que Clément lie d'une façon très étroite la φυσιολογία à la dialectique platonicienne²³.

Mais dans ce cas à nouveau, il s'agit d'un message transmis presque "en cachette", et les indices fournis explicitement par notre auteur dans le contexte de *Stromates* IV, 3, 1 ss. sont trop minces pour permettre la compréhension du véritable enjeu de la pratique de la φυσιολογία. La comparaison avec d'autres passages de son oeuvre, dans lesquels on peut davantage rapprocher sa pensée des textes issus de la tradition platonicienne, permet donc de mieux voir jusqu'à quel point la structure ontologique et épistémologique du platonisme a influencé (et peut-être conditionné) Clément d'Alexandrie.

Nous voici donc arrivés presque à la fin de notre parcours. Si notre raisonnement est cohérent, nous pouvons dire, en conclusion, que, dans la présentation de son chemin vers la gnose, Clément se montre très platonicien. Mais n'est-il que cela ?

Cette fois, la réponse doit être négative. Car, s'il est vrai que Clément a subi une influence décisive de la tradition platonicienne, comme cette étude a essayé de le prouver, il n'est pas moins vrai qu'il sait prendre ses distances par rapport à cette tradition. En effet, en introduisant la troisième et dernière étape de son chemin amenant à la gnose, nous l'avons déjà vu à plusieurs reprises, Clément montre la nécessité d'accomplir un "saut" et d'entrer dans la plénitude divine finalement "libéré", presque par "magie", de tout effort de construction rationnelle. La dialectique, en ce sens, est remise à sa place et reléguée au rôle de discipline préparatoire, dépassée par une sorte d'union mystique. Par l'introduction dans son chemin de ce "saut", Clément se débarrasserait ainsi de toute accusation de "platonisme" exagéré et outrancier.

Mais c'est justement ici que surgit un nouveau problème. D'une part, en effet, cette façon de se libérer du "platonisme" serait très extérieure et superficielle, ce qui n'est pas dans la manière de Clément, et d'autre part, en remplaçant la dialectique de type platonicien par une démarche mystique, Clément se mettrait en contradiction avec lui-même. Car, en affirmant d'abord la nécessité d'employer une voie dialectique pour parvenir à la gnose et en achevant ensuite son raisonnement par l'invitation à s'élever à Dieu par un élan mystique, il renierait par là-même l'efficacité d'une raison qu'il avait pourtant prônée auparavant. Voici donc, en conclusion, la dernière difficulté à surmonter.

Or, il se peut que, entre les deux positions citées, il puisse en exister une troisième, une sorte de *via media* entre la voie purement rationnelle de la

23. Cf. L. RIZZERIO, *Clemente di Alessandria e la φυσιολογία 'veramente gnostica'*, spéc. p. 217 ss.

dialectique platonicienne et la voie mystique adoptée souvent par les auteurs chrétiens en matière de connaissance de Dieu. C'est justement cette *via media* que Clément semble avoir empruntée, et qui s'adapte bien à son tempérament.

En effet, s'il est hors de doute que Clément propose, au stade final de sa montée vers la gnose de Dieu, une "méthode" fortement différente de celle qu'il avait suggéré d'adopter dans les deux stades précédents, il est vrai aussi qu'il ne renie pas, pour autant, la validité et le bien-fondé de l'activité rationnelle. Clément montre par là qu'il n'est pas prêt à suivre le platonisme jusqu'à ses extrêmes conséquences, c'est-à-dire qu'il ne veut pas faire de la dialectique le seul et unique moyen de parvenir à la connaissance de la vérité et donc de Dieu (la "définition de l'Un", en jargon platonisant). Pour lui, en effet, maître d'une école chrétienne, il est évident que le Principe suprême, Dieu, ne pourra jamais être connu uniquement par l'activité de la raison pure. Car le Dieu des chrétiens est plus qu'un simple Principe, il est une "personne" à aimer, l'objet premier de notre liberté. Clément nous le répète assez souvent tout au long de son œuvre, et surtout dans ses *Stromates*, lorsqu'il dit, par exemple, que seul le λόγος Fils de Dieu permet d'accéder à la vraie gnose divine.

Mais qu'en est-il alors du "saut" ? L'argument mériterait un plus long développement. Dans le cadre de cette analyse, et en conclusion, je me bornerai à dire que, par cette expression, Clément fait allusion à la nécessité d'achever le parcours vers la gnose en pratiquant ce qui peut être considéré comme la voie chrétienne par excellence, à savoir l'expérience de l'union, ou de la communion avec le Christ, rendue possible grâce à la "tradition" apostolique ou "gnostique"²⁴. Par cette attitude, notre auteur n'est obligé de renier, ni la faveur accordée à la dialectique platonicienne, ni même la structure hiérarchique du monde qu'il présente en utilisant le modèle platonicien ou pythagoricien des deux "unités". Seulement, par l'introduction de ce "saut", il indique que le modèle platonicien ne suffit plus lorsqu'il s'agit du dernier pas vers Dieu, car pour l'entrée dans la gnose d'un Dieu qui est Personne, il faut une "relation" personnelle. La seule voie praticable devient alors de suivre quelqu'un, et ce quelqu'un est pour notre auteur le λόγος, cette fois présenté comme le véritable Fils de Dieu, incarné dans ce monde pour montrer aux hommes comment ils peuvent devenir Dieu.

En *Stromates* V, 71, 1 ss., Clément associe visiblement les deux perspectives car, tout en restant dans l'optique du modèle métaphysique d'origine platonicienne, il invite son lecteur à se détacher de la démarche uniquement rationnelle. Mais il ne propose jamais de renoncer à la force de la raison pour s'abandonner à un élan mystique. Le "saut" consiste pour lui à changer de registre en suivant le Christ dans l'expérience de la communion avec lui, et en reconnaissant qu'une raison purifiée et ouverte au mystère peut venir en aide à cette expérience²⁵.

24. À ce propos, cf. J. DANÉLOU, «La tradition selon Clément d'Alexandrie», *Augustinianum*, 12 (1972), p. 5-18.

25. Cf. *Str.* VII, 95, 4 ss.

Une belle image dans le deuxième livre des *Stromates* (II, 15,4) permet, peut-être, de comprendre cette position de notre auteur et c'est avec elle que je veux terminer mon exposé. Il s'agit de l'exemple du changeur de monnaie :

«Il y a, en effet, une monnaie authentique et une autre fausse, qui trompe néanmoins les particuliers, mais non pas les changeurs, eux qui savent, pour l'avoir appris, séparer et discerner ce qui est falsifié et ce qui est authentique. Ainsi, le changeur dit au particulier simplement que sa monnaie est de mauvais aloi, mais comment cela ce fait, seul celui qui fréquente le banquier le sait, et celui qui s'est préparé à cette tâche²⁶.»

Clément veut ici montrer à ses lecteurs que le chemin vers la gnose ressemble au travail de ce changeur. Celui-ci possède la technique du vrai banquier, car il l'a apprise, et il ne cesse de l'utiliser. Lorsque cependant il doit prendre la décision définitive, et distinguer ou reconnaître ce qui est vrai parmi les multiples fausses monnaies, alors ce n'est pas par sa technique qu'il se tire d'affaire, mais bien par son "expérience" de changeur de monnaie. Et s'il a un apprenti auprès de lui, il ne lui apprendra pas l'art de cette décision ultime en lui expliquant une science, mais il lui montrera, par l'expérience, comment il y a lieu de se comporter.

Je suis persuadée qu'il en va de même chez Clément lorsqu'il s'agit, pour lui, de tracer l'équilibre entre le savoir-faire du dialecticien et la profondeur de l'expérience du chrétien, car finalement, comme le dit A. Méhat, la gnose, chez lui, n'est rien d'autre que l'amour²⁷. Et on ne peut faire la connaissance de l'Amour que par l'expérience.

Laura RIZZERIO

Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix
61, Rue de Bruxelles
B- 5000 Namur

26. Pour la traduction, voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* II (éd. P. Th. CAMELOT, tr. C. MONDÉSERT), Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes 38), 1954, p. 44.

27. Cf. A. MÉHAT, *Études sur les Stromates*, p. 488 : «Nous accepterons donc provisoirement cette définition de la gnose de Clément : une doctrine ayant pour fondement le primat de la charité, se développant en une théologie du Logos, de la création, et de la fin du monde, des anges, enfin de l'homme, servant de fondement à une morale d'assimilation progressive à Dieu à travers l'obéissance et la contemplation».

RÉSUMÉ : En *Stromates* V, 71, 1 ss. Clément nous met face à une difficulté patente. D'une part, en effet, décrivant le chemin qui conduit à la connaissance de Dieu, il reconnaît à la démarche dialectique la capacité d'approcher la "véritable gnose". Mais d'autre part, voulant sauvegarder la nature transcendante de la divinité, il ne semble pas accepter que cette même démarche puisse atteindre le sommet de ses aspirations. Une analyse plus approfondie du texte révèle que cette difficulté n'en est pas une. Car Clément ne renie pas la valeur de la démarche rationnelle lorsqu'il décrit l'ultime étape du chemin vers la "gnose". Il souligne seulement que la dialectique ne se suffit plus à elle seule lorsqu'il s'agit de "connaître" un Dieu qui est Personne. Pour cela il faut une "relation" personnelle et donc l'expérience de la communion avec le Christ, rendue possible grâce à la tradition "apostolique" ou "gnostique".

ABSTRACT : In *Stromates* V, 71, 1 sq., Clement presents us an evident difficulty. On the one hand, indeed, he describes the path leading to the knowledge of God, and he recognizes that the dialectic proceeding permits to approach the true "gnosis". However, on the other hand, because of the transcendent nature of the divinity, he seems not to accept that this very proceeding may reach the summit of his aspirations. A deeper analysis of the text reveals that this difficulty is not material. Indeed, Clement does not deny the value of a rational proceeding when he describes the ultimate step of the path toward the "gnosis". He simply underlines that dialectic is no longer enough when one tries to know God as a self. To this aim, a personal relationship is necessary, such as the experience of communion with Christ, which is made possible by the "apostolic" or "gnostic" tradition.