

Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 61 (2015)

Artikel: Dans quelle mesure peut-on parler d'une cosmologie dans l'Antiquité?
Autor: Brague, Rémi
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-696957>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 21.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

VIII

RÉMI BRAGUE

DANS QUELLE MESURE PEUT-ON PARLER D'UNE COSMOLOGIE DANS L'ANTIQUITÉ ?

La question que je pose est celle d'un philosophe, simple amateur en matière de littératures classiques.¹ C'est pourquoi mon exposé ne portera que de façon marginale sur l'analyse des textes ou des auteurs de l'Antiquité. Je me concentrerai sur la légitimité de notre usage du mot 'cosmologie' et sur la nature du concept qui lui correspond. Il est heureux que je sois le dernier à parler, car une réponse négative de ma part, assénée au début, aurait pu frapper de nullité l'ensemble du colloque...

Trois concepts

Je commencerai par mettre en place trois concepts.

Par **cosmographie**, j'entends une description du monde, des parties qui le composent, de la structure qui en fait une totalité unifiée.

Par **cosmogonie**, j'entends un récit de la cosmogénèse, c'est-à-dire de la façon dont le monde en son état actuel est venu à l'être à partir d'états antérieurs, dont l'un peut être considéré comme étant primitif.

¹ Je ne fais guère ici que reprendre, et prolonger sur des points de détail, l'enquête menée dans BRAGUE (1999).

Il est facile de distinguer les deux premiers concepts comme le synchronique du diachronique. Il est facile aussi de les relier, puisque la cosmogonie est censée rendre compte de la venue à l'être de cet ordre même que la cosmographie se propose de décrire.

Le troisième concept, que je distingue de la cosmographie, et pour lequel je réserve le nom de **cosmologie**, est de nature réflexive. La cosmologie au sens qui est le mien est plus qu'une simple description du contenu ou de la structure du monde. Elle cherche à rendre compte (*logos*) du monde. Elle prend donc pour objet, à côté d'une description du monde, le fait qu'il existe pour nous. Elle s'interroge sur ce qui fait que le monde est monde et le rend connaissable comme tel. Elle se demande comment il convient de vivre cette présence dans le monde.

La cosmologie n'est pas sans rapport avec un certain aspect de la cosmogénèse, puisque notre présence dans le monde et devant lui fait partie de ce dont il faudra expliquer l'origine. D'où venons-nous ? Comment une partie du monde peut-elle se positionner face à celui-ci et en prendre en vue l'ensemble en une vision globale ?

Ces trois concepts ont un point commun, que leur parenté linguistique indique à l'évidence. Tous trois supposent qu'il existe quelque chose comme un *kosmos*, à savoir une réalité englobante constituant une totalité, et une totalité ordonnée. Il y a deux moments dans le concept. Il faut d'abord que ce qui est soit envisagé comme une totalité ; il faut ensuite que cette totalité soit considérée comme ordonnée. Une fois que ces deux moments sont acquis, on peut parler d'un *kosmos*. On pourra donc avoir une cosmographie ou une cosmogonie.

Cela ne suffit pourtant pas encore pour qu'il y ait cosmologie.

Le monde comme totalité

L'ensemble des choses qui sont semble d'abord apparaître comme une pluralité que rien ne vient lier en une unité. De

même, et pour prendre un exemple parallèle, le mot grec qui, à l'époque classique, désigne le corps, *sôma*, est employé dans la langue de l'épopée au sens de "cadavre", l'idée de corps vivant étant exprimée par le pluriel "les membres" (*guia*).

Pour en parler, une énumération suffit, un inventaire hétéroclite à la Jacques Prévert, ou un de ces poèmes dans lesquels la réalité est placée dans son ensemble sous le signe d'un "il y a", comme chez Rimbaud ou Trakl,² procédé qui a pris l'allure d'un maniérisme.³

Le passage du pluriel au singulier n'a rien d'obligatoire, comme le montre la persistance du procédé jusqu'à notre époque. À moins qu'il ne s'agisse d'un retour en arrière, une fois le caractère 'cosmique' du monde mis en doute par la modernité tardive. Nietzsche en a bien capté la sensibilité, qui réhabilita le mot de *chaos* (pris d'ailleurs en une acception non grecque, mais résolument moderne) par opposition à toute pensée du monde comme constituant un ordre.⁴

Dans le monde ancien, les réalités sont souvent regroupées en deux domaines, le haut et le bas, le ciel et la terre. C'est le cas dans le célèbre premier verset de la Genèse. Elles peuvent également l'être en trois, comme dans le *dasmos* grec qui répartit l'ensemble de ce qui est en ciel, mer et monde souterrain, la terre et l'Olympe restant dans l'indivision,⁵ ou comme dans un psaume qui mentionne terre, ciel et mer (146, 6).

Les choses n'apparaissent comme une unité que si elles font dans leur ensemble face à un sujet qui se saisit comme différent d'elles. Il faut pour cela que ce qui est et dans quoi nous sommes apparaisse comme subsistant en soi, indépendamment de notre intervention. Pour nommer le mode d'être de ce qui ne dépend pas de l'homme, les Grecs ont choisi le mot de *physis*, que les

² *Les illuminations: Enfance*, 3, dans RIMBAUD (1954) 177; *Psalm*, v. 4 et *De profundis*, v. 3, dans TRAKL (1938) 57 et 63.

³ Voir SPITZER (1968).

⁴ Voir par exemple *Die fröhliche Wissenschaft*. III, §109, dans NIETZSCHE (1980) t. 3, p. 468.

⁵ HOM. *Il.* 15, 187-193.

Latins ont traduit par *natura*, mot repris par la quasi-totalité des langues de l'Europe médiévale et moderne. L'idée de nature est probablement la grande conquête de la pensée grecque, et c'est elle qui git au fondement de toute l'entreprise de la philosophie.

On ne peut en tout cas parler de cosmologie ou de quoi que ce soit composé avec le mot *kosmos* avant que n'existe le mot désignant "le monde". Ce mot n'est pas nécessairement *kosmos*, mais, pour être adéquat au concept, il doit désigner la totalité de ce qui est. Ce mot est justement "le tout", l'article ayant fonction de démonstratif, comme c'est souvent le cas.

Hésiode, après avoir énuméré la terre, le Tartare, la mer et le ciel, accentuait le caractère exhaustif de son catalogue en ajoutant πάντα, l'adverbe ἐξείης qui le précède immédiatement suggérant peut-être déjà l'idée d'un certain ordre.⁶ On trouve une demi-douzaine de fois chez Héraclite τὰ πάντα, avec l'article, donc.⁷ Puis la formule passe au singulier τὸ πᾶν chez Empédocle.⁸

Les autres civilisations voisines semblent en être restées à ce stade. L'égyptien ancien connaît le mot *tm*, et a, à propos du dieu Atoum, non sans un de ces jeux de mots dont les Égyptiens semblent avoir été friands, l'expression "créateur de tout" (*qm' tm*).⁹ L'akkadien parle avec redondance de "l'ensemble de toute la totalité" (*kiš-šat kal gim-re-e-ti*) pour désigner le domaine sur lequel s'étend la domination du dieu Marduk.¹⁰ La Bible hébraïque semble n'avoir jamais dépassé ce stade elle non plus. Chez les prophètes, Jérémie [vers -600] écrit: "Il <le dieu d'Israël> est le plasmateur du tout" (יוצר הכל הוא) (10, 16). Dans la deuxième partie du livre d'Isaïe [vers -500], on lit: "Moi, YHWH, je fais tout" (אנכי יהוה עשה כל) (44, 24). Encore faut-il noter que ce "tout" englobe aussi bien des événements historiques que des faits physiques, pour appliquer une distinction qui est probablement anachronique.

⁶ HES. *Theog.* 738.

⁷ HERACLIT. 22 B 1, 7, 53, 64, 66, 80 et 90 DK.

⁸ EMPED. 31 B 13 et 14 DK.

⁹ HANNIG (²1997) 932b.

¹⁰ *Enuma eliš* 4, 14.

Le mot *‘ōlam*, qui signifiait d’abord un temps indéfini dans des expressions comme *me-‘ōlam*, “depuis toujours” ou *le-‘ōlam*, “pour toujours”, parallèles au grec εἰς αἰῶνα, ne prend le sens de “monde” qu’à l’époque de la Mishnah, non sans l’influence du grec αἰών. Dans la formule énigmatique de l’Ecclésiaste : “tu as mis le *‘ōlam* dans leur cœur” (Qohelet 3, 11), le mot a sans doute encore le sens de “totalité du temps”.

Après l’apparition d’autres mots grecs désignant le monde, l’usage du terme “tout” au sens de “univers” est loin de disparaître. Il est chez Platon et chez Aristote.¹¹ Le traité pseudo-aristotélicien *Du monde* [vers le 1^{er} siècle après J.-C.], à côté d’autres expressions,¹² appelle l’univers “le tout” (τὸ πᾶν)¹³ ou même, de façon redondante, “tout l’ensemble” (τὸ σύμπαν).¹⁴ Cet usage perdure jusqu’à la fin de la philosophie païenne chez les derniers néoplatoniciens païens, comme chez Proclus,¹⁵ ou chez le chrétien Jean Philopon.¹⁶

Le monde comme ordonné : *kosmos*

C’est en un second temps que “le tout” reçoit un nom propre, en l’occurrence celui de *kosmos*. Non sans quelque hésitation, puisque le *Timée* oscille entre lui et *ouranos*¹⁷ et que l’*Epinomis* propose encore trois termes : *ouranos*, *kosmos* et le plus rare *olympos*,¹⁸ mot que l’on étymologise.¹⁹ Le mot *kosmos* est resté ambigu

¹¹ DES PLACES (1964), s.v. πᾶς, 4^b) ; BONITZ (1955) 571b54-61 (τὸ πᾶν).

¹² On y trouve : ὁ σύμπας οὐρανός (2, 392a10, 18 ; 6, 397b27 ; 6, 399a20-21) ; ὁ ἅλος κόσμος (3, 393a3-4) ; ὁ σύμπας κόσμος (5, 396b24, 30 ; 6, 398b8) ; ὁ ἅλος οὐρανός (5, 396b28) ; ὁ πᾶς οὐρανός (6, 398b9).

¹³ PS.-ARIST. *Mund.* 5, 397a6.

¹⁴ PS.-ARIST. *Mund.* 5, 397b7 ; 6, 399a14, 18 ; 6, 399b10.

¹⁵ PROCL. *In Ti.* I DIEHL, p. 1, 5 ; 4, 8 ; 4, 28 ; 5, 18, etc.

¹⁶ PHLP. *De opificio mundi* REICHARDT 1, 2, p. 4, 20-21 et 6, 21 ; 3, 17, p. 157, 14 ; *De aeternitate mundi* RABE 4, p. 56, 16-17.

¹⁷ PLAT. *Ti.* 30d1 et 31a2 ; 92c7 et 92d2.

¹⁸ *Epin.* 977b1-2.

¹⁹ PS.-ARIST. *Mund.* 6, 400a7-9.

tout au long de son histoire, de même que le mot *ouranos* qui le remplace souvent.²⁰

Le mot de *kosmos* reçoit une définition en bonne et due forme probablement d'abord chez Chrysippe : “le composé du ciel et de la terre et des natures qui y sont” (σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων).²¹ Elle sera constamment reprise. Ainsi dans le traité pseudo-aristotélicien *Du monde*, qui parle aussi de “la composition des touts, je veux dire du ciel et de la terre et de la totalité du *kosmos*” (ἡ τῶν ὅλων σύστασις, οὐρανοῦ λέγω καὶ γῆς τοῦ τε σύμπαντος κόσμου).²² Elle se retrouve jusqu'au bout de la philosophie, par exemple chez Jean Philopon qui parle de la “composition formée à partir de toutes choses” (τὸ ἐκ πάντων σύστημα).²³

Dans la langue épique, le terme signifie l'ordre d'une armée rangée pour la bataille ou un quelconque ornement, voire un exposé bien articulé. Il suppose une conjonction d'ordre et de beauté, comme dans une coiffure réussie, où les cheveux féminins sont à la fois bien peignés et ornés de bijoux.

Le passage clef est sans doute celui dans lequel l'auteur du *De mundo* dit que l'harmonie de toutes choses “a donné à l'ensemble non le nom de désordre, mais celui de *kosmos*, au vrai sens de ce terme” (κόσμον ἐτύμως τὸ σύμπαν ἀλλ' οὐκ ἀκοσμίαν ὀνομάσασα).²⁴ Apulée rend par : *hoc ornamentum et <uel>ut monile κόσμος rectissime Graeca lingua significat*.²⁵

L'application d'un tel terme à l'univers qui nous entoure ne va pas de soi. Le fait que le vocable *kosmos* soit non l'expression d'une évidence constatable, mais le résultat d'une décision, ce fait reste conscient jusque très tard dans le parcours de la philosophie grecque, peut-être même jusqu'aux derniers témoins de celle-ci. Ainsi chez Proclus, qui attribue cette décision à Platon.

²⁰ Voir p. ex. DIOG. LAERT. 7, 137 (Stoïciens) ou ARIST. *Cael.* 1, 9, 278b9-21.

²¹ SVF III, §527, 168.

²² PS.-ARIST. *Mund.* 2, 391b9-12, puis 5, 396b23-24.

²³ PHLP. *De opificio mundi* REICHARDT 7, 8, p. 298, 15.

²⁴ PS.-ARIST. *Mund.* 6, 399a13-14.

²⁵ APUL. *Mund.* 30, §355, 165 THOMAS.

Le nom de ciel (*ouranos*) est celui qui plaît à un chacun, le nom de *kosmos* étant en revanche celui qui a les suffrages de Platon lui-même. Le nom de *kosmos* convient en effet à quelque chose qui a été œuvré (*dêmiourgêma*).²⁶

Du coup, la question se pose de savoir si toutes les parties du monde méritent autant d'être appelées *kosmos*. C'est une objection récurrente contre l'idée d'un bel ordre du monde, assuré par une providence bienveillante, que le désordre des éléments du monde sublunaire. Ainsi les déserts, les lieux infertiles invoqués par les Épicuriens, parmi lesquels on trouve la Mer Morte, jusqu'aux récifs bretons chez Chaucer.²⁷ La réponse est fournie par les phénomènes supralunaires. Certaines parties de l'univers sont plus 'cosmiques' que d'autres. Ainsi, pour l'*Epinomis*, la sphère des fixes mérite plus qu'une autre le nom de *kosmos*.²⁸ C'est ce que redit Proclus : elle est plus au sens propre *kosmos* que le sublunaire qui a besoin d'une mise en ordre opérée à partir d'ailleurs et qui continuellement change.²⁹ Le caractère de garantie de l'ordre du monde que revêtent les apparences célestes explique le scandale soulevé par la découverte d'irrégularités dans les révolutions planétaires,³⁰ et à l'inverse les efforts déployés par les astronomes pour "sauver les phénomènes".

Cosmographies et cosmogonies antiques

L'Antiquité nous a légué une riche moisson de cosmogonies. Les grandes civilisations se placent dans le sillage des 'mythes d'émergence' repérés par les ethnologues chez les peuples dits primitifs. Cependant, tous ces récits ne prennent pas pour objet la totalité de ce qui est, encore moins cette totalité envisagée

²⁶ PROCL. *In Ti*. II DIEHL, p. 272-273.

²⁷ LUCR. 5, 200-203 ; G. CHAUCER, *Canterbury Tales*, The Franklin's Tale, v. 865-893 (méditation de Dorigen).

²⁸ *Epin.* 987b7-8.

²⁹ PROCL. *In Ti*. III DIEHL, p. 118, 22-24.

³⁰ PLAT. *Pol.* 273c1.

comme formant une unité, et au grand jamais comme s'articulant en un ensemble bien ordonné. Souvent, il ne s'agit que d'expliquer une caractéristique particulière d'une réalité particulière, et avant tout, comme on peut s'y attendre, les caractéristiques désagréables d'une réalité qui nous concerne tout spécialement, à savoir les humains que nous sommes. On se demande ainsi pourquoi il nous faut mourir, ou pourquoi il nous faut travailler. À moins qu'il ne s'agisse de légitimer une pratique, par exemple un interdit ou un rite. Plus rarement, on tentera d'expliquer une bizarrerie de la nature : c'est surtout Kipling qui s'amuse à expliquer pourquoi le léopard est tacheté ou pourquoi l'éléphant a une trompe.

Cependant, même là où le projet étiologique est de plus vaste ampleur, il n'est pas toujours facile de faire le départ entre ce qui relève de la cosmogonie et ce qui en elle se teinte de domaines voisins. Parmi ceux-ci, c'est tout particulièrement la théogonie qui tend à se mêler à la cosmogonie. Le meilleur exemple en est de toute évidence l'œuvre d'Hésiode qui porte ce titre. Ce qui en elle concerne la venue à l'être de ce que nous appellerions le monde, c'est-à-dire l'univers physique, y occupe quelques lignes au début du poème, qui passe vite à la généalogie des dieux. Ceux-ci à leur tour ne sont pas sans représenter certains aspects du 'monde'.

La cosmographie grecque a pris une tournure spectaculaire avec le *Timée* de Platon, qui est en même temps la cosmogonie la plus détaillée, puis avec le *Traité du ciel* d'Aristote, lequel traite d'autant plus exclusivement de cosmographie que, pour lui, le monde étant éternel, une cosmogonie serait une contradiction dans les termes. La cosmographie grecque a atteint un sommet de rigueur avec l'astronomie de Ptolémée, où la question de la genèse de l'univers n'est pas posée et n'a pas à l'être. Cependant, la dimension théogonique ne disparaît pas entièrement : dans le *Timée*, les dieux font partie de ce dont le dialogue relate la genèse,³¹ et chez Ptolémée, une toute dernière trace en subsiste,

³¹ PLAT. *Ti.* 38c ; 40b-d.

qui d'ailleurs perdure jusqu'à nos jours, dans les noms traditionnels des planètes, qui les associent à certains des Olympiens.

Le meilleur exemple d'une cosmogonie vide de toute dimension théogonique est le premier récit de la création dans la Bible, que l'on rattache à la source 'sacerdotale'. Le divin y est dans une radicale extériorité par rapport au monde. Il en a même été expulsé, pour des raisons qui tiennent à la conception même que les écrivains 'sacerdotaux' se faisaient du Dieu d'Israël, transcendant aussi bien par rapport aux événements de l'histoire que par rapport aux réalités naturelles, et spécialement lorsque celles-ci pourraient devenir l'objet d'un culte qui, selon eux, ne saurait être qu'idolâtrique.

Avec les Pères de l'Église, le problème commence à se poser de savoir comment intégrer à la cosmogonie biblique la cosmographie devenue traditionnelle depuis l'âge classique de la philosophie grecque. Et déjà, comment concilier l'idée de création avec l'univers éternel de la tradition aristotélicienne et néoplatonicienne. Ces deux problèmes recevront diverses solutions jusque tard dans le Moyen Âge. On cherchera par exemple à donner du récit de la Genèse une interprétation allégorique qui y verra une présentation imagée de la vision de l'univers physique défendue par la tradition aristotélicienne.³²

“Dans le monde”

En ce qui concerne une 'cosmologie' au sens propre de ce terme, sa présence est plus problématique. On ne peut en parler, comme on l'a vu, que lorsque le monde est saisi comme constituant un *kosmos*. Cette condition nécessaire ne me semble pourtant pas suffisante. Encore faut-il, en effet, qu'il cesse d'apparaître simplement comme ce dont le sujet est une partie parmi d'autres, mais qu'il soit conçu et perçu comme le lieu de la

³² Voir par exemple MAÏMONIDE, *Guide des égarés*, II, 30.

présence du sujet, voire comme ce face à quoi il se trouve et par rapport à quoi il lui faut prendre position.

Or, le fait que *nous* sommes “dans le monde” ou “au monde” n’est formulé que relativement tard. Le syntagme “dans le monde” est en revanche couramment utilisé pour désigner des *parties* du monde, des réalités présentes à l’intérieur du monde, par exemple les hommes comme espèce vivante parmi d’autres.³³ Quand il porte sur les sujets, sur “nous”, il est lié à une réponse possible sur le *sens* de cette présence, que celui-ci soit positivement ou négativement compris.

“En ce monde-ci” (*in hoc mundo*) prend un sens prégnant chez Lucrèce, sur le fond de la doctrine épicurienne de la pluralité des mondes.³⁴

Pour le stoïcien que fait parler Cicéron, “toutes les choses qui sont dans ce monde et dont se servent les hommes ont été faites et préparées à l’intention des hommes” (*omnia quae sunt in hoc mundo quibus utantur homines, hominum causa facta esse et parata*).³⁵ Et pour “Hermès Trismégiste : “le monde est sous dieu et en dieu, l’homme est sous le monde et dans le monde” (ὁ μὲν κόσμος ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ἐν τῷ θεῷ, ὁ δὲ ἄνθρωπος ὑπὸ τοῦ κόσμου καὶ ἐν τῷ κόσμῳ).³⁶

Venir au monde

L’expression qui nous est devenue familière de “venir au monde” au sens de “naître” n’a pas toujours existé. Elle semble apparaître moins en terre grecque qu’en milieu sémitique. Et tout d’abord dans le judaïsme alexandrin, dans la Sagesse [50 av. J.-C.], pour exprimer l’apparition de phénomènes négativement évalués : “par l’envie du diable, la mort est entrée dans

³³ PLAT. *Ti.* 30d1.

³⁴ LUCR. 5, 526.

³⁵ CIC. *Nat. D.* 2, 61, 154; voir aussi 2, 53, 133.

³⁶ HERM. Traité 8, 5 fin, t. I, p. 89 NOCK-FESTUGIÈRE.

le monde” (εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον) (2, 24) ; “l'idolâtrie est entrée dans le monde par la vaine gloire (κενοδοξία) des hommes” (14, 14 ; voir aussi 7, 6).

Philon d'Alexandrie [20 av. J.-C. – 45 ap. J.-C.] écrit comme des formules habituelles “entrant dans ce monde” (εἰσελθόν τις ... εἰς ... τόνδε τὸν κόσμον) ou “passant à ce monde” (εἰς ... τόνδε τὸν κόσμον παρελθόντες).³⁷ Les deux fois, le contexte est une comparaison avec celui qui pénètre dans une maison luxueuse et bien tenue, image que nous aurons bientôt l'occasion de retrouver. Philon s'adresse à son lecteur : “toi qui n'as rien apporté au monde, même pas toi-même” (<τὸν> μηδὲν εἰς τὸν κόσμον ἀλλὰ μηδὲ σαυτὸν εἰσενηνοχότα).³⁸

Le judaïsme de langue hébraïque ou araméenne désigne lui aussi la naissance comme le fait de “venir au monde”. “Les hommes” sont “ceux qui viennent au monde” (*ba'ey ha-'ōlam*).³⁹ Un événement, par exemple une catastrophe censée amenée par un Dieu vengeur et qui “se produit” est dite “venir au monde” (*eyn pur'anūt ba'a le-'ōlam...*), l'expression *ba' le-'ōlam* finissant par ne signifier rien de plus que “exister”.⁴⁰

Dans le Nouveau Testament, les écrits johanniques contiennent une grande quantité d'occurrences de syntagmes dans lesquels *kosmos* désigne un espace dans lequel on entre, où l'on se trouve, et d'où l'on sort. Dans le quatrième Évangile, on a donc : vers le monde (εἰς τὸν κόσμον) : 1, 9 (Ἦν ... ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον) ; 3, 17 (οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον) ; 9, 39 (εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον) ; 11, 27 (ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος) ; 16, 28 (ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον) ; 17, 18 (ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον) ; 18, 37 (ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον) ; mettre un enfant au monde (ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον) 16, 21. On a également dans le monde (ἐν τῷ κόσμῳ) : “dans le monde, vous avez de

³⁷ PHILO *Leg. alleg.* 3, 99, p. 226 MONDÉSERT; *Praem.* 41, p. 62 BECKAERT.

³⁸ PHILO *Spec.* 1, 294, p. 184 DANIEL.

³⁹ b*Rosh ha-shanah* 1, 2, 16a.

⁴⁰ b*Yevamot* 63a et 92b.

la tribulation” Jean 16, 33 ; 17, 11 (οὐκέτι εἶμι ἐν τῷ κόσμῳ). On a enfin quitter le monde, sortir **du** monde : 8, 23 (ἐκ τοῦ κόσμου τούτου) ; 13, 1 (ἡ ὥρα ἵνα μεταβῆ ἔκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα) ; 15, 19.

Il est cependant clair et admis depuis longtemps que “monde” signifie ici beaucoup moins l’univers physique qu’une réalité d’ordre anthropologique et moral, à savoir la créature se détournant de son Créateur. C’est en ce sens que l’anonyme *À Diognète* [vers 200] lance une distinction destinée à faire florès : les chrétiens habitent *dans* le monde, mais ne sont pas *du* monde.⁴¹ L’expression laisse cependant supposer qu’il existe un “ailleurs” que le monde.

L’entrée dans le “monde” est parfois figurée par des formules brutales qui insistent sur la soudaineté de cette irruption. Et avant tout par celle du *jet*, parfois illustré par l’image du naufrage ou de l’embarquement involontaire.⁴² Ainsi, Épictète rappelle que, à la naissance, le corps est jeté (ἐρρίφη) dans un coin de terre, même si, en soi, nous sommes plutôt citoyens du monde.⁴³ L’image a eu la vie dure, puisque, à la fin du XVI^e siècle, pour Don Quichotte, c’est Dieu (le Ciel) qui l’a “jeté dans le monde” (*el cielo me arrojó al mundo*), mais avec une mission envers l’humanité.⁴⁴ Sans parler de la *Geworfenheit* par laquelle Heidegger exprime la radicale contingence de l’être-au-monde du *Dasein*.⁴⁵

Entrer dans le monde

Entrer dans le monde, venir au monde, sont des façons de parler dans lesquelles “monde” a un sens très vague, puisqu’il désigne l’existence, la vie, ou même l’humanité, comme dans

⁴¹ *Epist. ad Diognetum* 6, 3, p. 64 MARROU.

⁴² LUCR. 5, 222-223; plus tard voir par exemple KIERKEGAARD (1990), 2, 11 octobre, p. 144.

⁴³ EPICT. *Conu.* 1, 9, 2 ; puis 2, 10, 3 SCHENKL.

⁴⁴ CERVANTES (2012) 1, 22, p. 207.

⁴⁵ HEIDEGGER (1963) §29, p. 135.

le français “du monde” au sens de “des gens”. Ces expressions coexistent avec d’autres expressions, tout aussi métaphoriques, comme “venir à la lumière”, etc.⁴⁶ Le concept de monde qui est ici en jeu est donc un autre que celui qui y voit l’ensemble ordonné des réalités physiques.

Cependant, si le “monde” auquel nous venons a la plupart du temps un sens vague, il arrive que l’expression reçoive un poids concret, et que le ‘monde’ dont il s’agit désigne bien l’univers physique. Dans ce cas, la présence dans le monde cesse d’être le simple fait d’être contenu dans un contenant, et revêt l’aspect d’une question.

Pour Aristote, “entrer dans” le monde est une métaphore, illustrée par une sorte de parabole qui deviendra célèbre, et qui retourne plaisamment l’allégorie platonicienne de la caverne, celle des habitants d’une grotte souterraine, bien aménagée et confortable, et qui, menés brusquement à la lumière du jour, s’émerveilleraient de la beauté et de la régularité des mouvements célestes. C’est le cas dans les fragments du *De la philosophie*, dont nous n’avons pas l’original grec. Cicéron, notre source, n’emploie pas le mot *mundus*, mais dit simplement “entrer dans les lieux que nous habitons” (*euadere in haec loca quae nos incolimus*).⁴⁷ L’image a fait son chemin jusqu’à Lucrèce. Pour celui-ci, nous sommes une partie du monde et ne saurions donc y pénétrer. Il ne garde donc pas la métaphore de l’entrée, mais insiste sur la soudaineté du spectacle.⁴⁸

Épictète dit que Dieu a introduit (εἰσήγαγεν) l’homme comme spectateur de lui-même et de ses œuvres ; par là, nous recevons la réponse à la question de savoir pour quoi nous sommes nés (ἐπὶ τί γεγόνατε).⁴⁹ Il appelle l’homme à prendre conscience de sa noblesse (εὐγένεια) en répondant à la question de savoir d’où nous sommes venus (πόθεν ἐλήλυθα).⁵⁰

⁴⁶ SEN. *Ep.* 36, 10.

⁴⁷ ARIST. *Peri philosophias* 13, p. 81 ROSS, de CIC. *Nat. D.* 2, 37, 95.

⁴⁸ LUCR. 2, 1030-1039.

⁴⁹ EPICT. *Conu.* 1, 6, 19 ; 1, 6, 25 SCHENKL.

⁵⁰ EPICT. *Conu.* 2, 8, 11 SCHENKL ; voir aussi 3, 24, 95 et 4, 1, 104.

Quant aux Chrétiens, Clément de Rome [vers 95], écrit : “Calculons donc, frères, de quelle matière nous avons été formés, quels nous étions et qui nous étions en entrant dans le monde (εἰσῆλθαμεν εἰς τὸν κόσμον), de quelle tombe, de quelles ténèbres, notre auteur et créateur nous a fait passer dans le monde qui est le sien (εἰσῆγαγεν εἰς τὸν κόσμον αὐτοῦ), où il nous avait préparé ses bienfaits dès avant notre naissance. Puisque nous tenons tout de lui, nous avons le devoir de lui rendre grâces de toutes choses”.⁵¹ Et Ignace d’Antioche [vers 110] réfléchit sur le mouvement inverse par lequel nous sortons du monde : “il est bon de quitter le monde pour aller vers Dieu” : (καλὸν τὸ δύναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεόν).⁵²

On lit dans l’*Apologie* d’Aristide [†134] : “c’est par la providence de Dieu que je suis venu dans le monde. Or, ayant contemplé le ciel, la terre et la mer, le soleil, la lune et le reste, je me suis émerveillé devant la façon dont ils sont disposés” (προνοία Θεοῦ ἦλθον εἰς τὸν κόσμον· καὶ θεωρήσας τὸν οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θάλασσαν ἡλιὸν τε καὶ σελήνην καὶ τὰ λοιπά, ἐθαύμασα τὴν διακόσμησιν τούτων); le syriaque ajoute le démonstratif singularisant “ce monde-ci” (ܟܝܡ ܟܘܠܠ ܕܘܕܝܢ).⁵³

La gnose prend pour objet de réflexion notre présence dans le monde, parce que celle-ci a cessé d’aller de soi. Elle est un fait douloureux, qu’il faut expliquer. Cette explication, une cosmogonie, n’a pas d’intérêt direct ; elle sert à tracer le plan d’un chemin d’évasion.

Un texte de Nag Hammadi [IIe-IIIe siècle] s’interroge : “Comment sommes-nous retenus en cette demeure ? Comment sommes-nous venus en ce lieu ? De quelle façon en sortirons-nous ?”⁵⁴

Chez Théodote, le célèbre groupe de quatre énigmes dont le baptême gnostique apporte la solution, en particulier le “où

⁵¹ CLEM. *Ad Cor.* 38, 3 LIGHTFOOT.

⁵² IGNAT. *Ad Rom.* 2, 2 CAMELOT.

⁵³ ARISTID. SANCT. *Apol.* 1, 1, syriaque p. 182, grec p. 256 POUDERON *et al.*

⁵⁴ *Lettre de Pierre à Philippe*, NH VIII, 2 ROBINSON (31988) 434.

avons-nous été jetés ?” (ποῦ ἐνεβλήθημεν), reçoit une réponse un peu plus tard : celui que la Mère enfante, est entraîné vers la mort et vers le monde (εἰς κόσμον).⁵⁵

Réflexion : le *logos* de la cosmologie

Selon moi, on ne peut parler en rigueur de termes de cosmologie que là où le lien entre l'être-au-monde de l'homme et ce qui rend celui-ci humain est l'objet thématiqué d'une réflexion. On peut trouver des traces de cette thématisation dans plusieurs passages. J'ai surtout trouvé des témoins dans l'école stoïcienne.

Ainsi Épictète [50-130] écrit : “celui qui ignore qui il est et pour quoi il est né et dans quel monde <il se trouve> et avec quels compagnons” (ὁ ἀγνοῶν, τίς ἐστι καὶ ἐπὶ τί γέγονεν καὶ ἐν τίνι τούτῳ τῷ κόσμῳ καὶ μετὰ τίνων κοινωνῶν) sera comme sourd et aveugle, il ne sera rien. En effet, Dieu a besoin (χρείαν γὰρ ἔχει) d'un monde tel que celui-ci, habité par des hommes tels qu'ils sont.⁵⁶

Un bon demi-siècle après lui, l'empereur Marc-Aurèle [121-180] écrit : “Celui qui ne sait pas qu'il existe un monde ne sait pas où il est. Et celui qui ne sait pas dans quel but la nature l'a fait, ne sait pas qui il est ni s'il existe un monde. Celui qui a perdu une de ces <connaissances> ne saurait pas dire non plus dans quel but la nature l'a fait” (ὁ μὲν μὴ εἰδὼς ὅτι ἔστι κόσμος, οὐκ οἶδεν ὅπου ἐστίν. ὁ δὲ μὴ εἰδὼς πρὸς ὅ τι πέφυκεν <κόσμος>, οὐκ οἶδεν ὅστις ἐστίν οὐδὲ τί ἐστι κόσμος. ὁ δὲ ἐν τι τούτων ἀπολιπὼν οὐδ' ἂν πρὸς ὅ τι αὐτὸς πέφυκεν εἴποι).⁵⁷

⁵⁵ CLEM. AL. *Excerpta ex Theodoto* 78 et 80 SAGNARD ; voir aussi 41, 4 et 59, 3-4.

⁵⁶ EPICT. *Conu.* 2, 24, 19 ; puis 1, 29, 29 SCHENKL.

⁵⁷ M. ANT. *Med.* 8, 52 FARQUHARSON.

Un degré supérieur de réflexion est atteint à la fin du parcours de la philosophie grecque, lorsque la liaison entre l'objet et le sujet de la cosmologie est exposée comme programme par Proclus : "il fallait joindre à l'objet de la contemplation un exposé portant sur le sujet de celle-ci. Puisque nous savons ce qu'est le monde, il fallait, me semble-t-il, ajouter ceci, à savoir ce qu'est ce qui s'enquiert de ces choses et les examine en se réglant sur la raison" (ἔδει συνάψαι τῷ θεωρουμένῳ τὸν περὶ τοῦ θεωροῦντος λόγον· ἐπεὶ γὰρ ἔχομεν, τίς ὁ κόσμος, ἐχρῆν οἶμαι προσθεῖναι κάκεινο, τί ποτέ ἐστι τὸ ταῦτα ἐπισκεπτόμενον καὶ λογικῶς κατανοοῦν).⁵⁸ Le philosophe voit dans cette pratique une habitude pythagoricienne. Les traducteurs ne nous disent malheureusement rien sur cette source possible. Proclus prend à témoin l'idée d'imitation de l'ordre cosmique par l'homme à la recherche du bonheur, telle qu'elle est reprise à la fin du dialogue qu'il commente.

Il se peut que la structure du monde, telle que la cosmographie la décrit, ait eu des conséquences sur la façon dont l'homme comprenait et ressentait sa présence dans le monde, et donc sur ce que j'appelle 'cosmologie'. La cosmographie la plus répandue à partir de l'époque classique est celle de Ptolémée, qui suppose d'ailleurs, en lui apportant quelques complications, le modèle des sphères homocentriques déjà esquissé chez Platon et perfectionné par Eudoxe. Elle relevait, a-t-on dit, autant de la sensibilité (*Stimmung*) que de la science puisqu'elle constituait pour l'homme antique et médiéval non pas un simple emplacement où se situer, mais quelque chose dont "il se couvrait".⁵⁹ Pour Ptolémée lui-même, en tout cas, l'idéal platonicien de l'amélioration morale due à l'observation des régularités cosmiques était encore actuel.⁶⁰

⁵⁸ PROCL. *In Ti.* I DIEHL p. 5, 22-25.

⁵⁹ РАЗГОВОР О ДАНТЕ VI, in MANDELŠTAM (2011) 602.

⁶⁰ PTOL. *Alm.*, Préface, t. 1, 7, 17-24 HEIBERG.

Quelques remarques en guise de conclusion

Avant Copernic, une cosmographie était possible, car le monde était perçu comme une unité structurée. Entre la Révolution astronomique de Galilée, Kepler et Newton, d'une part, et Eddington d'autre part, il n'y a pas eu de théorie unifiée de l'univers. Le système solaire manifestait certes une régularité, mais il semblait faire exception sur le fond d'un désordre inexplicable de galaxies. Et les hypothèses cosmogoniques, par exemple celle de Kant, ne prétendaient expliquer que lui. Depuis l'hypothèse émise par Alexandre Friedmann, Georges Lemaître, et Edwin Hubble, et résumée par le terme d'abord ironiquement lancé par Fred Hoyle, puis repris par tous en un sens neutre, de *big bang*, cosmogonie et cosmographie ont cessé de s'exclure. Une théorie unifiée, évolutive de l'univers fait aujourd'hui fonction de doctrine commune — en attendant mieux, comme c'est toujours le cas dans les sciences.

Ainsi, dans l'Antiquité, comme plus tard et dans son sillage dans le Moyen Âge précopernicien, cosmographie et cosmogonie coexistaient. Elles se sont séparées avec la Révolution astronomique, pour refaire leur jonction au XX^e siècle.

Quant à la cosmologie, le monde ancien en possédait incontestablement une. Il en avait même plusieurs, qui reposaient sur des sensibilités rivales. Ainsi, aux deux extrêmes du spectre des possibilités, la sensibilité gnostique expliquait la présence de l'âme dans le monde par une chute ; elle assignait à l'homme la tâche de s'en enfuir au plus vite. À l'inverse, le platonisme du *Timée* et de ses lecteurs y voyait le moyen pour le Démonstrateur de parfaire son œuvre ; il donnait pour tâche à l'homme d'imiter le bel ordre des allures célestes et d'en introduire le plus possible dans la vie sublunaire.

Nous autres modernes sommes richement pourvus en matière de cosmographie et de cosmogonie, les deux ayant d'ailleurs fusionné. En revanche, nous n'avons plus de cosmologie capable de nous expliquer de façon convaincante "ce que nous faisons

sur terre”. Celle-ci reste le privilège des Anciens. Ainsi donc, non seulement le monde antique avait une cosmologie, mais il est même le seul à en avoir eu une.

Bibliographie

- BONITZ, H. (1955), *Index Aristotelicus* (Graz).
- BRAGUE, R. (1999), *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers* (Paris).
- CERVANTES, M. DE (2012), *El ingenioso hidalgo Don Quijote*, éd. F. RICO (Madrid).
- DES PLACES, E. (1964), *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon* (Paris).
- HANNIG, R. (1997), *Grosses Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch. Die Sprache der Pharaonen (2800-950 v. Chr.)* (Mayence).
- HEIDÉGGER, M. (1963), *Sein und Zeit* (Tübingen).
- KIERKEGAARD, S. (1990), *La reprise*, trad. par N. VIALLANEIX (Paris).
- MANDELŠTAM, O. (2011), *Смехомеопения. Проза* (Moscou).
- NIETZSCHE, F. (1980), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bände*, éd. G. COLLI / M. MONTINARI (Berlin).
- RIMBAUD, A. (1954), *Œuvres complètes*, éd. R. de RENÉVILLE / J. MOUQUET (Paris).
- ROBINSON, J.M. (éd.) (1988), *The Nag Hammadi Library in English* (San Francisco).
- SPITZER, L. (1968), “La enumeración caótica en la poesía moderna”, in *Lingüística e historia literaria* (Madrid), 247-300.
- TRAKL, G. (1938), *Die Dichtungen* (Salzbourg).

DISCUSSION

R. Durrer: Qu'est-ce qui motive votre définition de cosmologie comme la référence du cosmos avec l'humain, avec le rôle de l'humain dans le monde? Est-ce que le fait de mettre en lien causal des phénomènes différents n'est pas aussi de la 'logie'?

R. Brague: Je redis ici que j'emploie le terme de cosmologie en un sens qui est le mien. J'ai voulu éviter d'avoir à créer des néologismes et me contenter de mots qui figurent déjà dans le lexique du français — ou d'ailleurs, vu l'origine grecque commune de ces mots, de la plupart des langues européennes. L'inconvénient de cette timidité est que le sens habituel des mots leur reste toujours collé comme un parfum tenace.

Chercher à montrer comment les phénomènes sont liés par des liens de causalité que l'on peut exprimer par le calcul est certainement un usage très puissant et très noble de la raison — qui se dit en grec *logos*. En ce sens, je comprends très bien que l'on désigne l'effort pour parvenir à une description formulée en langage mathématique des régularités fondamentales de l'univers du nom de 'cosmologie'. Cet usage ne me dérange nullement, et je n'ai pas la moindre intention de jouer au réformateur de la langue, ni la moindre illusion sur le succès à attendre d'une telle révision du vocabulaire. Ce qui m'importe est uniquement de distinguer les concepts.

S. Maul: Während im ersten Teil Ihres Vortrages Kosmos bzw. Welt ein allumfassendes Ganzes bezeichnet, geht es im zweiten Teil um das in die Welt Kommen und das aus der Welt Gehen. Die zweite mit dem Begriff Welt verbundene Vorstellung meint eine diesseitige, materielle, ‚weltliche‘ Welt, die das Transzendente, das Geistige und Geistliche in einen Bereich des Außen legt, der (abweichend von dem ersten Konzept) bewusst

aus dem Begriff Welt ausgeschlossen wird. Sind beide Konzepte, obgleich sie mit ein und demselben Begriff belegt wurden, sachlich nicht so verschieden, dass Sie nicht ohne weiteres nebeneinander gestellt werden oder als in der Geistesgeschichte organisch auseinander hervorgehend betrachtet werden können?

R. Brague: Il est tout à fait exact que les deux concepts sont étrangers l'un à l'autre, autant que le sont les deux domaines culturels d'où sont provenus les termes qui les désignent — disons, pour faire bref, "Athènes" et "Jérusalem". Ce qui cependant m'a semblé intéressant est que leur rapprochement n'est pas un caprice de ma part, mais un fait d'histoire des idées et des sensibilités. Il s'opère, semble-t-il, dès le jeune Aristote, avec la parabole de la sortie de la caverne et de la découverte émerveillée de la beauté du monde extérieur. Chez les Gnostiques eux aussi, la naissance n'est pas une simple 'venue au monde' comme façon de parler. Elle est une chute dans un univers qui possède une structure déterminée et une fonction qui explique cette structure : emprisonner l'âme et l'empêcher de retourner à son origine supra-mondaine.

K. Schmid: Ihre These, dass die Ausbildung von Kosmologien im Wesentlichen ein Phänomen antiken Denkens darstellt, trifft sich zu einem gewissen Grad mit der Überlegung von Hermann Lübbe, dass Weltbildfragen — wie etwa das Universum entstanden sei —, nach der Aufklärung ihre umfassende Relevanz verloren haben: „Dogmatische Sätze kirchlich tradierter religiöser Lehren begrenzen die wissenschaftlichen Theoriebildungsprozesse seit langem schlechterdings nicht mehr, und insoweit lässt sich dann sagen, dass die Aufklärung in wissenschaftspraktischer Hinsicht sich kulturell und politisch durchgesetzt hat. Ein sicheres Indiz dieses Vorgangs ist der Schwund der religiösen Bedeutsamkeit, den der wissenschaftliche Erkenntnisfortschritt im Sieg der Aufklärung erleidet“.¹ Halten Sie diese

¹ H. LÜBBE, „Wissenschaft und Weltanschauung: Ideenpolitische Fronten im Streit um Emil Du Bois-Reymond“, in *Die Aufdringlichkeit der Geschichte*.

Erklärung, die den modernen Verlust von „Kosmologien“ in einem qualifizierten Sinn mit Prozessen der Säkularisierung in Verbindung bringt, für plausibel?

R. Brague: Je suis flatté de ce rapprochement avec Hermann Lübbe, que j'ai eu la chance d'approcher une fois, mais je ne connaissais pas cet article de lui, dont la thèse centrale me semble tout à fait plausible. Et très intéressante, puisque paradoxale. Elle implique en effet qu'il n'y a pas de cosmologie sans religion, alors que la religion n'a pas pour but de résoudre des questions de nature cosmographique, malgré ce que s'imaginent certains fondamentalistes. Ce fait pourrait d'ailleurs fournir un critère commode pour distinguer cosmographie et cosmologie.

Le monde ancien connaît des cosmologies, au sens qui est le mien. J'ai même dit qu'il était le seul à en avoir. Par ailleurs, il est de part en part religieux, au sens le plus large de ce terme. Même Épicure, qui relègue ses dieux dans les intermondes, les garde comme modèles pour le philosophe, et respecte le culte des divinités de la cité.

Nous avons un intéressant contre-exemple en la personne d'un des plus grands penseurs de l'Antiquité, à savoir personne de moindre qu'Aristote. Il se contente d'une cosmographie, d'ailleurs très soignée, et il ne fournit aucune réponse nette à la question de savoir ce que nous devons faire dans le monde. Or, il est justement l'un des rares penseurs de l'Antiquité dont la pensée n'ait rien de religieux. Son dieu Premier Moteur immobile et pensée de la pensée n'est pas celui de la religion : on ne peut pas le prier, il ne nous connaît même pas.

K. Volk: As a philologist-cum-historian, I feel I have to gang up with the hardcore scientist, Ms. Durrer, against you qua philosopher, and against what I feel is your unnecessarily restrictive definition of cosmology. Allow me to ask you to clarify this definition in two respects: 1) Does your notion of cosmology

require a *logos*, i.e., an explicit account, or can there also be something like implicit cosmology? In fact, does not every cosmography or cosmogony imply an unspoken, and perhaps unconscious, cosmology on the part of the author? Even the experiments of particle physics seem to me to presuppose implicit assumptions about the cosmos as a whole, including about the laws of nature, the ability of humans to observe and understand nature, etc.

R. Brague: J'ai utilisé le mot *logos*, non sans un clin d'œil au sens originel de "compte" ou "calcul", en latin *ratio*, pour capturer un vaste ensemble de comportements. Le monde, tel que je l'entends ici, c'est-à-dire ce dans quoi nous nous trouvons, dans la mesure où nous avons conscience de nous y trouver, est aussi quelque chose dans quoi nous nous *sentons*. Peuvent donc relever du cosmologique, au sens que je donne à ce terme, non seulement les doctrines explicitement formulées par les philosophes, mais aussi les sensibilités. L'être-au-monde relève, tout aussi décidément que du savoir, de ce que j'appellerai, le français n'ayant ici aucun mot qui corresponde exactement à l'allemand, la *Stimmung*. Et ici, il est clair que je pense au livre entier, hélas posthume, que Leo Spitzer a consacré à cette notion.² Bien entendu, ces 'impressions' passées ne nous sont accessibles que par l'intermédiaire d'expressions formulées dans le langage. Par exemple, l'espèce d'angoisse devant l'infini du ciel dont parle Lucrèce (5, 1204-1210) ne nous est accessible qu'à travers ses vers, et nous ne pouvons pas nous replacer dans sa sensibilité.

K. Volk: 2) On your definition, does Epicurean physics qualify as cosmology? The Epicurean universe hardly answers to the description of an ordered cosmos, and explanations of, and prescriptions for, the human condition are likewise thin on the ground.

² L. SPITZER, *Classical and Christian Views of World-Harmony. Prolegomena to an Interpretation of the Word "Stimmung"*, éd. A. GRANVILLE HATCHER (Baltimore, 1963).

R. Brague: Bien sûr, la description du monde proposée par les Épicuriens n'a pas grand-chose à voir avec celle que fournissent les auteurs du courant qui est resté maître du champ de bataille dans l'Antiquité tardive, et qui, en conséquence, a été transmis au Moyen Âge, puis contre lequel le modèle moderne a dû se définir.

Je parle d'une cosmologie partout où la description du monde (cosmographie) débouche sur des indications portant sur la manière correcte d'y vivre pleinement notre condition d'homme. La cosmographie classique, celle de Platon, Aristote, Ptolémée, suppose un lien fort entre le *kosmos* et l'homme, puisqu'il s'agit de prendre le bel ordre du monde, tel qu'il se réalise et se donne à voir le plus clairement dans les phénomènes célestes, comme un modèle à imiter, ou à tout le moins comme la garantie que la coïncidence de l'Être et du Bien est possible pour nous, puisqu'elle est déjà réalisée dans le ciel. À l'autre extrême, la sensibilité gnostique ne voit dans l'univers physique qu'une prison dans laquelle est captive une âme tombée d'un 'ailleurs'. Épicure retire au monde physique toute autorité sur l'homme et la façon dont il doit se ménager une vie paisible.

Ceci me ramène à la seconde partie de votre première question. Il est clair qu'il existe entre cosmographie et cosmologie une influence réciproque. Ce n'est pas seulement la description de ce qui est qui en indique le mode d'emploi. Ce sont bien plutôt certaines suppositions de base sur ce qu'est le monde et ce que nous y faisons qui marquent la façon dont nous le décrivons. Je n'irai pas jusqu'à faire porter cette influence sur le contenu de la description : les faits sont les faits, et on ne peut pas les décrire n'importe comment. En revanche, la motivation pour tenter une cosmographie variera fortement selon le modèle cosmologique qu'on adoptera. Si, comme dans le modèle dominant, l'ordre du monde est la garantie d'une coïncidence ontologique entre Être et Bien, il faudra chercher avec passion à "sauver les phénomènes" pour montrer que cette belle régularité des allures célestes n'est pas qu'un beau rêve. Si, en revanche, le monde est une prison, il faudra s'en procurer le plan, pour

faciliter son évasion, mais on pourra se bricoler une cosmographie peu rigoureuse. Là enfin où l'essentiel est de vivre sans trouble de l'âme, on pourra se permettre une attitude un peu 'grand seigneur' envers les diverses hypothèses qui pourraient expliquer les phénomènes, en particulier les météores.

D. T. Runia: It is the prerogative of the philosopher to define his terms as he or she wishes and then use them accordingly, as Rémi has done with the three terms cosmography, cosmogony and cosmology. Nevertheless I agree with other participants that his use of the term 'cosmology' could easily lead to confusion, particularly since it seems to deviate from standard usage. Remarkably the Greek equivalents of "cosmology" and "cosmologer" were not coined in the ancient world (κοσμογράφος and κοσμογραφία are attested but are mostly very late). It is perhaps worth drawing attention to the distinction between φυσιολογία and αστρολογία that Posidonius makes in fr. F 18 Edelstein & Kidd. The natural philosopher looks for essences and causes, the astronomer uses mathematical terms and sometimes hypotheses in an attempt to "save the phenomena". Does this ancient distinction not have some resemblance with your distinction between 'cosmology' and 'cosmography'?

R. Brague: Le mot de 'cosmologie' n'est guère entré dans les langues européennes que vers le milieu du XVIII^e siècle, en latin chez Wolff, en français chez Maupertuis, en allemand chez Lambert.

Je suis conscient de ce qu'il y a de dangereux dans mon usage du vocabulaire. Mais je constate que la langue a forgé les deux termes de cosmographie et de cosmologie, qui coexistent sans que l'on sache très bien ce qui les distingue. Je propose donc de redonner force à cette distinction tombée en désuétude en chargeant 'cosmologie' d'un sens nouveau. Ceci dit, l'important n'est jamais le mot, mais le concept...

Je remercie David Runia d'avoir attiré l'attention sur ce fragment de Poseidonios, qui est absolument passionnant. Je l'ai

d'ailleurs cité dans le livre dont mon exposé reprend des extraits.³ Je l'avais surtout convoqué comme témoin de ce que le caractère ordonné du monde, en l'occurrence des phénomènes célestes, n'était rien de constaté, mais le résultat d'une décision.

Il représente peut-être la plus ancienne attestation d'un trouble qui devait tourmenter les savants du monde antique et médiéval, jusqu'à la révolution astronomique des Temps Modernes. Ceux-ci vivaient en effet dans une sorte de schizophrénie. Ils avaient d'une part des modèles mathématiques très perfectionnés qui permettaient de "sauver les phénomènes", et d'autre part une physique extrêmement plausible, celle d'Aristote, qui expliquait que les excentriques et épicycles postulés par l'astronomie ne pouvaient pas exister réellement. On connaît les passages de Proclus qui témoignent de ce trouble.⁴

En revanche, il ne me semble pas que je puisse me targuer d'avoir en Poseidonios un précurseur. Les deux, physiologie et astrologie, me paraissent relever de ce que j'appelle cosmographie.

³ BRAGUE (1999) 36.

⁴ PROCL. *In Ti*. II DIEHL, p. 352-353. Voir P. DUHEM (1908), ΣΩΖΕΙΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ. *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée* (Paris), ch. I, p. 3-27.

