

La catégorie de l'éthico-esthétique dans l'étude de la philosophie byzantine

DOI: 10.14746/pea.2020.1.7

GEORGE ARABATZIS / *Université d'Athènes* /

Introduction

Nikolaos Matsoukas (1934–2006) a été professeur de la philosophie et de la théologie dogmatique à l'Université Aristote de Thessalonique. Parmi ses nombreux livres, on trouve une *Histoire de la philosophie byzantine* (Matsoukas 1998), une œuvre bien distincte du reste de la production sur la philosophie byzantine, car l'auteur quitte les ambitions d'une histoire scientifico-positive pour faire un travail sur les concepts et non pas une recherche sur les sources (*Quellenforschung*); cette dernière, autant qu'elle soit nécessaire, ne satisfait absolument pas aux besoins philosophiques de cette branche de l'histoire de la philosophie, la toute récente, vu que sa phase purement scientifique n'a commencé qu'avec la publication de la *Philosophie Byzantine* de B. N. Tatakis (Tatakis 1949). Matsoukas a le mérite, par rapport à d'autres historiens de la philosophie byzantine,

d'introduire et insister sur la dimension à la fois éthique et esthétique de la pensée byzantine ou, autrement, d'y introduire la catégorie de l'éthico-esthétique.

L'éthico-esthétique est une catégorie initiée philosophiquement par Soeren Kierkegaard dans le chapitre « Les étapes érotiques spontanées ou l'érotisme musical » de son œuvre *Ou bien... ou bien...* (Kierkegaard 1943 : 39–105). Dans ce chapitre, le philosophe danois décrit comment la pensée chrétienne forme une nouvelle perspective sur l'histoire de la sensualité, bien différente de la grecque ancienne. L'opéra de Mozart *Don Juan* est utilisée comme exemple central de ce changement de perspective selon lequel le déni chrétien de la sensualité a permis, dans le contexte dialectique de l'imposition de ce qui est renié, la prédominance de cette dernière au sein de la culture chrétienne européenne. L'éthico-esthétique n'est surpassée, selon la philosophie générale de Kierkegaard, que par l'amour du prochain qui ne doit reculer devant aucune barrière mondaine (sociale)¹. En tout cas, l'éthico-esthétique, selon Kierkegaard, marque une tournure de la culture antique vers la culture chrétienne.

Progressivement, l'éthico-esthétique s'est inscrit dans une conception constructiviste ou culturaliste du mécanisme de la perception sensorielle. En ce sens, l'éthico-esthétique, en dehors d'une catégorie esthétique ou d'une catégorie d'association des sphères morale et esthétique, selon le modèle du « καλοκάγαθός », du noble homme athénien, constitue une description clé de la façon dont nous percevons ou même ressentons, dans le contexte d'un état de fait qui n'est ni essentialiste ni conventionnel. Déjà, dans une note initiale de la première partie de la *Critique de la raison pure*, Kant soulignait que l'esthétique, au-delà d'un nouveau champ scientifique, doit être liée à l'ancienne théorie grecque de la sensation (Kant 1986 : 54). L'éthico-esthétique, de cette manière, voire comme mécanisme sensoriel de perception dans un état constructiviste des choses, n'obéit ni à un essentialisme ni à quelque théorie des données empiriques.

Contre la morale

Pour Matsoukas, et en ce qui concerne la philosophie byzantine, l'important est l'éthos et non la morale (Matsoukas 1998 : 268) car l'attitude morale, procédant de l'éthos, est toujours postérieure et secondaire. Or, qu'est-ce l'éthos sinon une forme de vie, promulguée dans l'espace entre perception individuelle et environnement? L'éthos tend vers la transformation des passions en des habitus créatifs. Donc, on a un cheminement substituant à la morale l'éthos qui se meut vers des habitus qui deviennent créatifs par un

¹ Pour Jacques Colette, selon Kierkegaard dans le chapitre mentionné, si « l'intellectualité se concentre dans un individu, dans un Je qui pense et qui doute, la sensualité est l'élément supra-individuel échappant à toute unité synthétique originare. Loin de le maîtriser, l'individu est emporté par cet élément. (...) Comme une force de la nature, la nature donjuanesque est répétition (...), la séduction sans cesse répétée ne peut se raconter dans un récit soumis aux lois de la narrativité, elle peut seulement se chanter dans un air unique que l'on répète indéfiniment (...) Pour le Moderne, la passion ne se donne pas seulement à voir, elle doit se faire entendre (...) son impetus s'impose comme (...) la 'toute-puissance de la sensualité', le 'démoniaque désir de vivre' » (Colette 1994 : 178–179).

processus de transformation. L'éthos se réfère principalement à l'amour ek-statique (donc, se déroulant hors de l'espace statique) qui doit être considéré non pas comme une abstraction (« ἀφαίρεσις ») mais comme un plus-être, un mouvement étendu et extensif de l'existence. Il n'y aurait pas ainsi abstraction de l'histoire selon l'éthos mais simplement anthropologie. On voit, ici, une conception qui s'oppose à la théorie d'Aristotele sur l'espace, adoptant la στέρησις (privation) apophatique².

On pourrait bien sûr imaginer une extension de la morale prescriptive en tant qu'intériorisation, mais à cela répond la tendance byzantine alliant douceur et corps. « Nous devons », écrit Matsoukas, « se débarrasser des interprétations moralisatrices et 'socio-logisantes' du Christianisme, qui, de toute façon, ce sont des mésententes scientifiques. La pureté du cœur, par exemple, et la douceur, auxquelles se réfère l'enseignement biblique, ne peuvent pas être interprétées par la morale et le moralisme, mais bien plus dans le cadre d'une physiologie (...) avec des arguments venant de la physiologie, les Pères de l'église ont entrepris une lutte acharnée contre le manichéisme. Il n'était pas possible pour eux d'accepter que le corps est intrinsèquement mauvais ou qu'il est la source du mal. À cause de l'altération des êtres, le mouvement incontrôlé mène à la contre-nature et c'est l'ascèse qui vise à développer le corps et l'âme selon la nature » (Matsoukas 1998 : 274–275).

Ainsi, on arrive à l'économie du tout qui trouve sa raison dans le fait que le mal est non-être. Le mal ne vient pas du corps et on ne peut pas parler de plaisirs que corporels. La culture byzantine se distingue « par l'emprise d'une élégance majestueuse » où le terme élégance (« καλαισθησία ») peut renvoyer à ce que la notion de 'goût' implique. C'est le goût qui n'est pas fondé sur l'imitation de certaines origines – antiques – mais, en grande partie, il est dans leur continuité avec « des réalisations créatives vigoureuses ». C'est une continuité au-delà de la rhétorique de la tradition et de l'identité perdue. La critique de la rhétorique de ces approches se fonde sur le fait que la multitude byzantine, qui comprend également des savants, n'est pas passive mais réellement créative (Matsoukas 1998 : 276)³.

Matsoukas écrit : « Dieu et le royaume de Dieu sont beauté et lumière. Gloire, lumière, mouvement, énergies, puissances, grâce, tous sont représentés par les mots et les images, la didascalie et le mythe, le mouvement et l'acte. Et tout cela fait, de manière

² La différence entre les deux concepts concerne particulièrement la philosophie de Plotin (voir Mortley 1975 : 374).

³ Matsoukas s'adonne à la critique des opinions à propos des « dômes éthérées » des églises byzantines en tant que mépris du corporel par les Byzantins, en fait la reproduction des positions de André Malraux qui disent que Byzance a mis autant de siècles à oublier le corps humain que l'Antiquité pour le découvrir. Deux sont, dans cette critique, les arguments contraires de Matsoukas : (1) les coupoles des églises byzantines gracieuses et très élégantes unissent plutôt le ciel et la terre et ne sous-estiment du tout le corps humain – (2) Les Byzantins, après tout, ne construisaient pas seulement des églises élégantes avec des 'dômes éthérées' mais aussi des grandes murailles, des machines, des navires, des aqueducs, des hippodromes, des musées, des bains, etc., voire des choses très matérielles. « Le poète Odysseus Elytis », dit l'écrivain, « parle des sens exercés qui, en principe, acceptent l'existence du mystère et défient les résultats de toute connaissance élémentaire issue de sensations non formées » (Matsoukas 1998 : 286). Or, telles sont les pensées d'un esthète et non pas de quelqu'un qui désavoue le corps.

originale et peut-être unique, le mélange de vérité et de beauté » (Matsoukas 1998 : 278). La sainteté, le savoir, l'action, le logos constituent la vie de l'église. Tel est, selon Matsoukas, l'habitus à la fois théorique et pratique, par exemple celui de Maxime le Confesseur (Matsoukas 1998 : 281).

Thérapie et piété

La position initiale de Matsoukas est exprimée par l'idée que la théologie byzantine, ainsi que la philosophie, ne créent ni nécessitent un code moral et de conduite individuelle (Matsoukas 1998 : 267) car leur premier objectif est la thérapie de l'existence – une revendication un peu similaire à celle de Wittgenstein⁴ – et, dans un deuxième temps seulement, la mise en avant des modes de vie et de comportement (et non pas la série inverse). Caractéristique à cet égard est, selon Matsoukas, la controverse byzantine entre les facultés, où la médecine est placée au-dessus du droit vu que la terminologie juridique est interprétée, dépassée et éliminée, donc elle est changeante et, de ce fait, la terminologie médicale, en raison de sa stabilité, s'avère plus dominante (Matsoukas 1998 : 268). Matsoukas souligne qu'« en termes d'art byzantin et de sa technique l'influence majeure est sans doute la grecque ancienne (...) et même quand les choses vont vers une perte sans espoir et la mort, c'est encore l'énergie divine *thérapeutique* [c'est moi qui souligne] et embellissant qui rend beaux les êtres malheureux, pour qu'ils trouvent guérison, vérité et beauté » (Matsoukas 1998 : 278–279). De telle sorte que l'auteur conclut qu'« ainsi, s'explique parfaitement le choix du nom éros que les pères théologiens et ascètes ont rapidement adopté et identifié avec l'amour chrétien »; donc, l'équation de l'éros avec l'amour est un fait d'importance éthico-esthétique. Matsoukas écrit que « quiconque lit les textes de Denys l'Aréopagite, de Maxime le Confesseur, de Jean Climaque, de Syméon le Nouveau Théologien et d'autres, a l'impression que, par le véhicule séduisant du *Banquet* de Platon, il est transporté vers la royauté divine, belle et active, mais radicalement différente de la sphère platonicienne des archétypes-idées. Par conséquent, l'amour extatique divine, qui produit le mouvement extensif de Dieu et des créatures, certainement pas dans l'au-delà, mais à l'intérieur de la création, de l'histoire et des siècles sans fin, n'est pas conçu comme un terme technique pour indiquer juste une image saisissante des mouvements de ce mystère » (Matsoukas 1998 : 279).

On aboutit, ainsi, à un mouvement qui relie la piété byzantine avec l'ethos et l'habitus. Par piété byzantine on entend « d'abord, le commencement et le sommet de la connaissance expérimentale de Dieu. C'est une connaissance définie par le vécu et il y a ici déjà ce lien entre connaissance et action, fondamental dans la spiritualité des Pères grecs, et qu'explique l'utilisation qui a été faite du mot piété aussi bien pour le domaine de

⁴ Wittgenstein écrivait : « Il n'existe pas une méthode philosophique, bien qu'il y ait effectivement des méthodes, comme différentes thérapies » (Wittgenstein 2005 : § 133).

la vie civile du Byzantin que pour le domaine de la contemplation, l'un et l'autre étant indissociables » (Guillou 1986 : 190–191). La piété byzantine signifie la transcendance de la moralité comme morale prescriptive vers une distinction entre esclaves, salariés et fils ou amis de Dieu; les premiers sont motivés par la peur, les deuxièmes par l'égoïsme et les troisièmes par l'amour (Matsoukas 1998 : 271; voir sur ce point Guillou 1991 : 6).

Le mouvement de la piété est ce qui définit l'orthodoxie byzantine. La culture byzantine, au sens large, malgré l'influence de la tradition orthodoxe, s'adresse bien au-delà des théologiens et des croyants aux artistes même. « Ce n'est pas du tout un hasard », écrit l'auteur, « le fait que la plupart des pères théologiens étaient des poètes et des musiciens, tels Grégoire le Théologien et Jean Damascène » (Matsoukas 1998 : 277).

De l'éthico-esthétique à l'ascèse

L'ascèse dont parle Matsoukas n'est pas, bien sûr, propre à la philosophie byzantine seule. Platon et, plus tard, Kierkegaard en ont parlé. Platon, dans les *Lois*, stipule : « entre autres assertions sur lesquelles il faut faire confiance au législateur est celle-ci, que l'âme est entièrement supérieure au corps, et que dans cette vie même, ce qui constitue notre moi à chacun n'est autre chose que l'âme : le corps n'est, pour chacun de nous, que l'image concomitante; ainsi l'on a bien raison de dire que le corps sans vie n'est que l'image du mort » (*Lg.* 959a–b). La foi platonique en l'existence de l'âme, par opposition aux techniques sophistiques, s'harmonise avec une épistémologie du regard qui fonctionne, en dehors du domaine cognitif, sur les plans politique, esthétique, moral et cosmologique. Ce sont les Néoplatoniciens surtout qui insistent sur le côté ascétique de la philosophie de Platon. Une idée bien commune est que le dualisme métaphysique de Platon ne peut que conduire à l'ascèse vu que la pensée ne trouve rien pour se tenir dans le monde sensible. La philosophie de l'amour du *Banquet* pointe clairement sur cette direction. *Phèdre* permet un plaisir d'occasion pour les amants, mais dans le registre de « ce qui peut arriver ou non » (*Phdr.* 256a–c). L'argument de l'immortalité de l'âme dans le *Phèdre* prolonge l'argumentation du *Phédon*⁵.

Partant d'une comparaison, les positions des deux penseurs chrétiens, Jean Chrysostome et Kierkegaard, sur le sujet de l'ascèse s'avèrent bien distinctes. Kierkegaard, en particulier, critiquait les tendances monastiques du christianisme. La vie solitaire a extériorisé le contenu du christianisme sous une forme vivante tandis que l'intériorisation est pour lui la véritable direction de la vie chrétienne. Selon Kierkegaard, le monachisme n'est autorisé qu'en période de déclin. Il y a, bien sûr, une différence dans la perception

⁵ Une vie amoureuse non-consommée est quand « l'emporte ce qu'il y a de meilleur dans l'esprit, la tendance qui conduit à un mode de vie réglé et qui aspire au savoir. Bienheureuse et harmonieuse est l'existence qu'ils passent ici-bas, eux [les amants] qui sont maîtres d'eux-mêmes et réglés dans leur conduite, eux qui ont réduit en esclavage ce qui fait naître le vice dans l'âme et qui ont libéré ce qui produit la vertu » (*Phdr.* 256b–c; trad. Brisson 1989).

du sérieux de la vie chrétienne chez les deux penseurs. Pour Kierkegaard, le sérieux est la cohérence chrétienne due à la distinction entre laïcité et foi. Pour Chrysostome, le sérieux chrétien est avant tout une tentative de neutralisation des tendances destructrices innées des hommes. L'engagement rigoureux chrétien, en tout cas, est entièrement conforme aux intérêts de Kierkegaard à moins d'être identifié avec le monachisme. La voie du salut n'accepte pas de degrés de rigueur mais elle est complètement individuelle et personnelle (voir Arabatzis 2014 : 276–277).

L'ascèse ainsi décrite par Matsoukas se tourne contre la distinction entre monachisme théorique de l'Orient et monachisme pratique de l'Occident sous la lumière de l'impératif absolu de la réalisation de l'idéal (le « καλοκάγαθόν » selon les philosophes anciennes et, surtout, Platon) (Matsoukas 1998 : 272). De la même manière, Matsoukas entreprend des ouvertures intéressantes sur les relations entre ascèse et histoire. On a ainsi un tripytique qui relie ascèse, histoire et nature, voire l'économie du tout et l'ascèse cosmique.

La philosophie byzantine est, donc, une philosophie clairement anti-manichéenne et anti-intellectualiste, dans la mesure où son premier principe est transcendant et réel et non pas une utopie humaniste. Le manichéisme, en revanche, selon l'opinion exprimée ici, est de bien distinguer la morale de l'esthétique (Matsoukas 1998 : 275). La perception de la vérité révélée et révélant s'appelle « la connaissance de Dieu ». C'est une connaissance dynamique de Dieu et, en conséquence, une synthèse d'éthique et de savoir théologique. « La connaissance de Dieu est un événement en acte et se produisant » de manière interminable. La connaissance de Dieu comme vision de Dieu est « la vision de la lumière et de la gloire » (Matsoukas 1998 : 282) qui bouleverse la perception ordinaire et la logique des sens.

L'interprétation plus correcte des choses serait de reconnaître la texture anti-dialectique de la réalité (l'expérience et la vie) et insister sur l'ascèse. En ce qui concerne l'histoire, selon l'auteur, la discussion sur la théologie apophasique et positive se poursuit de façon abusive; il n'y a pas de choix à faire entre les deux qui sont fonctionnellement liées. L'apophasisme patristique appelle à nous détourner de « météorismes abstraits dans les nuages métaphysiques » et nous conduire « au domaine de la révélation historique de Dieu dans les épiphanies, les sacrements, les distinctions et les sens exercés. Donc, il veut nous conduire dans le terrain biblique, l'histoire, le logos et les œuvres des prophètes, des apôtres et des saints » (Matsoukas 1998 : 288). Les Hésychastes byzantins étaient également contre le réductionnisme apophasique et leur ascèse n'était pas du tout opposée à la vie sacramentelle de l'Église, comme le prétendent certains, piégés dans la représentation scolastique de l'un.

La thérapie transformative par l'ascèse

La transformation ascétique métamorphose l'histoire et forme une culture et, à l'intérieur d'elle, les créations les plus élégantes de l'art byzantin (Matsoukas 1998 : 271). L'auteur, en insistant sur l'immanence du comportement ascétique, dit que l'ascèse n'est

pas considérée dans la perspective du monde de l'au-delà. L'ascèse est une catégorie éthico-esthétique car elle est réalisation humaine et œuvre d'art. L'ascèse concerne le corps et l'âme et elle rend la séparation entre théorie et pratique impensable. L'éthico-esthétique s'intègre ici, et à juste titre, à la praticabilité de la vie quotidienne et, en même temps, apparaît la primauté de l'ascèse même par rapport aux visions eschatologiques qu'on affichait aux temps byzantins; sans l'ascèse l'homme perd toute vision de l'avenir et se transforme en être féroce du présent. La transformation ascétique se lierait à un art de la vie selon Pierre Hadot (Hadot 2002). Toujours, il est important pour la thérapie, de transcender et de créer.

La transformation ascétique devient culturelle; dans l'histoire de l'église s'intègre le réaménagement de la beauté antique, de façon critique, à travers la lumière venant de la Résurrection. L'épiphanie signifie que la connaissance se fait par la vue, non pas, alors, via l'apprentissage et les diatribes. La connaissance charismatique de Dieu se fait à travers la vision conçue comme une donation; il s'agit presque d'une phénoménologie de la donation (Matsoukas 1998 : 282–283; sur la phénoménologie de la donation, voir Marion 1997).

La philosophie se dessine ainsi comme science a posteriori. Mais, alors, qu'est-ce la vue de Dieu? Ce n'est qu'une donation? En tout cas, « la connaissance de Dieu (...) est une connaissance directe sans aucune médiation scientifique mais à travers la vision du mystère de la révélation. La médiation de la science et de la philosophie est utile mais absolument postérieure », écrit l'auteur (Matsoukas 1998 : 286).

Contre le néoplatonisme

En ce qui concerne, cependant, l'épistémologie néoplatonicienne et sa relation avec la théologie chrétienne et la philosophie byzantine, l'auteur ne s'y attarde pas à se prononcer; l'épistémologie byzantine ne vient pas du néoplatonisme. Sur la base de la division platonicienne de l'âme, tous les théologiens parlent de la transformation des parties de l'âme, rationnelle, concupiscible et irascible (Matsoukas 1998 : 269). Toutefois, les trois étapes de la perfection chrétienne, la purification, l'illumination et la perfection n'ont aucun rapport avec le mode de la vie néo-platonicienne.

C'est d'une autre unité que la néoplatonicienne qu'il s'agit, celle de la philosophie byzantine. Cette dernière insiste sur l'unité des parties de l'homme, voire du corps, de la raison de l'âme (la raison pratique) et de l'intellect de l'âme (la théorie de la vérité). La philosophie morale correspond aux besoins du corps, la théorie physique à la raison de l'âme et la théorie de la vérité ou vision de Dieu ou théologie mystique à l'intellect de l'âme, tout pour le bien de l'homme (Matsoukas 1998 : 270). Il y a sans doute une insistance sur l'unité conçue comme non-dualisme. Tout est organique, selon Matsoukas, dans la théologie et la philosophie byzantines, rien n'est exécration et rien ne pousse à la fuite.

La philosophie et la théologie byzantines reposent sur : (1) la révélation de l'épiphanie divine dans la création et l'histoire, (2) l'interprétation de la vérité de la révélation et

(3) les sciences et la philosophie afin d'accéder à la vérité théologique, voire la connaissance des énergies divines, le savoir des sciences et la réflexion philosophique (Matsoukas 1998 : 282). La philosophie byzantine s'avère ainsi une philosophie du mouvement. L'auteur se lève contre la série qui est proposée par une mauvaise nouvelle apologétique : la connaissance scientifique et philosophique qui va jusqu'à l'épuisement de la connaissance humaine avant la révélation (comme il arrive avec le Zen et le scepticisme religieux) (Matsoukas 1998 : 286).

En ce qui concerne la différence de la philosophie byzantine avec le Néoplatonisme, Matsoukas souligne que nous devons comprendre que les philosophes, en particulier platoniciens, sont des penseurs apophasiques mais que cet apophasisme est radicalement opposé à l'apophasisme théologique. Et pour bien expliquer : quand les philosophes ci-dessus disent que Dieu est ineffable et au-dessus de l'intellect, ils veulent dire, bien sûr, que les fonctions mentales d'ici-bas ne peuvent pas l'approcher. Or, vu que l'âme est naturellement proche à l'univers intelligible des idées-archétypes, par exemple, elle peut par la réduction, la purification et la réflexion, en laissant derrière les choses sensibles, monter vers la compréhension des choses intelligibles.

Matsoukas se lève contre l'idée courante de la théologie négative : « la théologie orthodoxe n'adopte nullement une pareille épistémologie. En plus, la révélation dite naturelle par la même mauvaise apologétique, ce n'est que la révélation même de Dieu à travers l'épiphanie, qui se produit constamment dans la création. En tout cas, la connaissance de Dieu est faite par la vision de la gloire divine; c'est connaissance directe et expérience de la vie. La connaissance scientifique et philosophique ne précède pas, jusqu'à un point, mais fonctionne en parallèle, dès le départ, avec la première expérience de la vision directe et, donc, dans ses propres limites, cette connaissance se déplace simultanément avec la connaissance directe et l'expérience. Elle peut, toujours, bien sûr, de manière postérieure, comme on a dit, décrire et interpréter l'expérience de la donation. Et il n'y a rien pour empêcher que ces fonctions cognitives existent simultanément. Elles sont, donc, des voix parallèles et, pourtant, fonctionnellement liées les unes aux autres, comme cette relation a été établie plus haut » (Matsoukas 1998 : 286).

La philosophie byzantine est, donc, bien distincte du Néoplatonisme. La théologie et la philosophie byzantines, par la distinction entre le créé et l'incrée, ne peuvent pas accepter en aucune façon l'affinité naturelle entre l'homme et Dieu; donc, avec l'apophasisme et l'insistance sur l'essence incompréhensible de Dieu, elles nous font descendre vers l'histoire, les épiphanies illuminantes, l'expérience des sacrements et la synthèse et coexistence de la théorie et de la pratique (Matsoukas 1998 : 288-289). L'apophasisme byzantin est l'affirmation de l'esthétique et non pas quelque métaphysique. L'accent est toujours mis sur le selon-la-nature et contre le fanatisme : « le but ultime reste toujours la thérapie de l'homme total, sans fissures ni érosions. La stabilité physiologique est la caractéristique centrale de l'anthropologie » ici, dit l'auteur (Matsoukas 1998 : 291).

Apories épistémologiques de l'éthico-esthétique : Matsoukas et Tatakis

Basil N. Tatakis (1896–1986)⁶ est en réalité l'instigateur de l'étude scientifique de la philosophie byzantine avec son ouvrage *La philosophie byzantine* publié dans la célèbre série d'histoire de philosophie d'Émile Bréhier après une commande de ce dernier. Tatakis était professeur à l'Université Aristote de Thessalonique, comme Matsoukas, mais il professait dans la faculté de philosophie. La grande différence de Matsoukas avec Basile Tatakis se situe dans la fondation ontologique de la philosophie chrétienne : chez Tatakis, celle-ci est due à un manque inhérent à l'homme alors que chez Matsoukas, elle est de nature épistémologique. L'accent est mis ici, de façon très significative et caractéristique, sur le mouvement en tant que critère de l'éthico-esthétique mais aussi sur le plus-être comme deuxième critère (par opposition au moins-être – le manque – de Tatakis) (Matsoukas 1998 : 279). Contre I.N. Théodorakopoulos, un autre penseur et professeur de philosophie grecque, qui refusait toute originalité à la philosophie byzantine⁷, celle-ci est comprise par Matsoukas comme la continuation de la culture biblique, de manière toutefois originale et esthétiquement belle (Matsoukas 1998 : 277).

Les choses et la vie ne peuvent pas être de la science, dit l'auteur, comme Tatakis le croyait également, se distinguant de l'approche en partie néo-kantienne de Théodorakopoulos. La recherche, l'herméneutique, la connaissance et la description des choses constituent la science. Ainsi, la théologie scientifique est « a posteriori de manière déterministe » et pour cela on a une « méthodologie théologique double » chez les Pères de l'Église orthodoxe. La philosophie également est a posteriori mais bien plus que la théologie scientifique. « Partant de la théologie scientifique, on peut être conduit à la philosophie comme interprétation méta-scientifique des savoirs qui sont recherchés par la science ». La philosophie apparaît comme doublement a posteriori, par rapport à l'a priori de l'expérience et de la vie et à celui de la théologie scientifique (Matsoukas 1998 : 284).

La recherche scientifique est imposée mais toujours avec la conscience de l'espace, pense Matsoukas, contre Tatakis; avec cette conscience, elle se meut de manière à ne pas dire d'absurdités. Il faut « un pouvoir de distinction » qui est inhérent aux « sens exercés » (Matsoukas 1998 : 284). Peu après, l'auteur fait appel à l'argument de la neutralité axiologique de la science. « La théologie byzantine, et donc la philosophie, possèdent une épistémologie claire et intéressante [donc, distincte de la neutralité axiologique; c'est moi qui note], même si nulle part ne sont ni systématiques ni développées de manière spécifique, chose qu'on peut aisément comprendre. Il n'existait pas à Byzance de telles disciplines autonomes de la pensée philosophique selon les normes actuelles ». En tout cas, l'une des raisons possibles pour cette attitude est que « les Byzantins étaient principalement précoc-

⁶ Sur Tatakis, voir Arabatzis (2011 : 305–314).

⁷ Sur Théodorakopoulos et la philosophie byzantine, voir Arabatzis (2008).

cupés par les choses ». On distingue, ici, clairement les orientations philosophiques de l'auteur et la différence éventuelle avec le bergsonisme de Tatakis (Matsoukas 1998 : 292).

Le singulier, le concret et l'universel

Matsoukas élargit ici son raisonnement en se référant à la relation des noms avec l'essence des êtres. « Les Pères grecs de l'Église, en acceptant la distinction entre créé et increé et, donc, la dissemblance radicale du créé avec Dieu, ce n'était plus possible et envisageable d'accepter que les noms attribués à Dieu puissent révéler son essence » (Matsoukas 1998 : 293). Il y a pour Matsoukas un nominalisme de l'histoire qui est lié à l'histoire de la philosophie. Matsoukas souligne encore : « Je dirais, autant paradoxal que cela puisse paraître, que, les pères théologiens appartenant au tronc central et unifié de la théologie et la philosophie, ont été des nominalistes (les termes sont ici simplement auxiliaires) (...) et il n'était pas possible ni imaginable qu'ils puissent accepter des idées platoniques et des archétypes » (Matsoukas 1998 : 295).

La controverse, par exemple, avec Eunome consiste au fait que les hérétiques étaient influencés par des philosophes dualistes « qui, en acceptant l'affinité naturelle de l'âme intellectuelle avec des choses intelligibles, reconnaissaient aux noms la possibilité de révéler l'essence des choses ». C'est là où réside la valeur du scepticisme : « C'était, surtout, les philosophes sceptiques qui avaient soutenu que les noms sont de simples affabulations de l'esprit, de sorte que l'on ne soit nullement sûr de ce qu'ils expriment exactement (...) les pères théologiens, donc, du IV^e siècle et après ont établi une distinction entre la chose et ce qui est essentiellement cette chose, de sorte qu'on connaisse la chose et ses propriétés mais non pas son essence » (Matsoukas 1998 : 295). « Les mots, selon saint Athanase, n'ont pas un rang élevé mais sont postérieurs. Les 'essences' précèdent, dit-il » (Matsoukas 1998 : 296). Eunome critique l'intellect, influencé sans doute par les sceptiques qui disent que les noms selon l'intellect sont vides de contenu (Matsoukas 1998 : 297). « Ainsi Eunome accuse sans relâche les deux théologiens cappadociens [st. Basile et Grégoire de Nysse] car, selon lui, ils soutiennent des noms de Dieu vides de contenu. Mais c'est le contraire qui se passe, car les Cappadociens acceptent que les noms intelligibles reflètent une réalité » (Matsoukas 1998 : 298).

En Occident, l'école réaliste a soutenu que « les concepts généraux, les universaux, représentent des choses essentielles en tant qu'idéalités et, ainsi, ils révèlent leur essence. Cette école acceptait que tout nom qui fait référence à Dieu, à ses propriétés et les créatures, exprime l'essence des choses nommées. On comprend aisément que la théorie du réalisme reconnaît un pouvoir incommensurable aux raisonnements pour enquêter sur toute vérité » (Matsoukas 1998 : 295).

Le nom de l'éros, respectivement, ne doit pas provoquer la peur, selon la piété byzantine, affirme l'auteur. Afin de ne pas avoir peur du nom, « il est nécessaire d'avoir développé sa sensibilité pour vibrer devant la beauté, la gloire et la lumière divines ». L'attitude inverse est caractérisée par le moralisme, le préjugé idéologique et l'intellectualisme

contre la téléologie esthétique ou le goût de la beauté. Le résultat est toujours le même : la vie liée à la beauté et, encore, la vie sainte. La beauté est liée à la vérité et la bonté (Matsoukas 1998 : 280). Le salut est beau comme le corps, en tant que création, il est beau, contre le manichéisme. Surtout c'est la beauté du corps des communautés historiques qui dépassent la science des savants.

Matsoukas, probablement emporté par ses références phénoménologiques et existentielles, n'évite pas ici la confusion entre réalisme pragmatique et réalisme nominaliste. En tout cas, l'envoi final à la dialectique de l'universel et de l'individuel au sein du vécu et, ici, en face de Dieu, semble se rapporter à la trajectoire presque identique parcourue par la philosophie existentielle en route vers l'éthico-esthétique.

Quelques remarques sur l'éthico-esthétique byzantine et la grandeur philosophique

Les remarques qui suivent ont leur source à l'idée commune que la philosophie médiévale / byzantine est inéluctablement *ancilla theologiae* et, par cela, le souci moderne de philosophie égale souvent une absence d'intérêt pour les fondations philosophiques byzantines. Les Byzantins maintiennent que les hommes sont différents et supérieurs aux bêtes, continuant ainsi une conception grecque selon laquelle la pureté morale est de se distinguer des animaux de manière parallèle à l'obéissance salutaire à Dieu. Or, la situation philosophique à Byzance accompagne le gigantisme culturel du *commonwealth* byzantin⁸, construit autour du salut et du bien-être individuel qui est exprimé par la piété. La philosophie est impliquée dans la culture et, en fait, la philosophie n'est plus ni pérenne ni fondatrice. Deux thèmes philosophiques sont d'actualité : le choix entre raison (pensée droite ou orthodoxie) et imagination et l'amour platonique de la vérité ou son refus sophistique. Le platonisme pour les esprits religieux forme souvent des fantasmes d'évasion et l'évasion philosophique du monde de la piété n'est que l'expression de l'esprit grec dissimulé (une expression qui concerne également l'art grec). Les philosophes paraissent ainsi comme des esprits bas, comparés au sens de la transcendance divine. Ainsi apparaît l'idée de la vraie philosophie.

La lutte ancienne des philosophes avec les poètes et les sophistes est progressivement remplacée par l'idée que le discours adéquat est plus convenable que la vérité; or, l'amour de la vérité chez Platon était la recherche pour le réellement réel qui se trouve plus proche aux astres qu'à la boue. On doit aussi faire une distinction entre la raison centrée sur le sujet et la raison discursive. La deuxième se réfère à un ensemble de pratiques sociales mais non pas de manière obligatoire à la recherche de l'accord démocratique. Une deuxième distinction apparaît qui concerne la loyauté à la raison seule ou l'attention à l'Autre de la raison, qui se réfère en partie à la connaissance mystique, l'inspiration

⁸ On emprunte ce terme à Obolensky 1974.

poétique, la foi et la religion, l'imagination, l'expression de soi poétique – des sources de conviction qui sont voisines à la raison. Un individu ne peut pas être rationnel tout seul comme, d'ailleurs, l'individu ne peut pas faire usage de la culture tout seul.

La philosophie devait, à Byzance aussi, affronter les problèmes d'actualité et de la validité universelle de la métaphysique (platonisme) pour accéder à une quête de grandeur qui n'élimine peut-être pas le doute, mais, cherche dans les particularités par l'imaginable plus que par l'Autrérité éternelle. On est ici situé loin de la distinction entre le classique et le romantique. Les philosophes devraient se christianiser sans arrêter la pensée qui s'efforce à pénétrer la grandeur réflexive soit par l'ascension à une hauteur platonique qui visionne tous les autres niveaux au-dessous soit par la percée plotinienne vers les profondeurs de l'âme, mais non pas de manière psychologique-romantique. La philosophie byzantine se conformant à l'incognoscibilité apophatique se distingue de l'onto-théologie et donc de la synthèse de la recherche sur les êtres avec celle, plus pertinente, de l'être ontologiquement premier (dans le sens que les réponses à ces deux sortes de recherche sont compatibles entre elles et se mettent en place dans une grande vérité).

L'éthico-esthétique devient ainsi nécessaire; ce qu'on doit faire est une question de croyance droite et l'important serait d'obtenir le bien initialement désiré qui se situe dans le chemin de la croyance. Ceci conduit à un art de compromis, vu qu'on n'échappe jamais au travail de la négativité car nous ne sommes que des créatures finies, situées dans l'espace et dans le temps. Pour Platon, le bien se situe au-dessus des biens particuliers. Pour le philosophe chrétien la collision des biens particuliers n'est pas que d'apparence sensible; cette collision fait partie de la création et est l'objet de l'amour chrétien, voire l'amour inconditionnel du prochain. L'idéal de l'éducation est commune aux deux philosophies mais non pas le sens des limites de l'éducation. Il n'y a plus de fusion platonique entre la certitude mathématique et l'extase érotique (pour Dieu).

Un accord ne doit plus aboutir à l'universalité et à la nécessité universelle d'une croyance car il n'y a que des accords provisoires (la fameuse *oikonomia* byzantine). Il n'y a pas quelque faculté de la raison accordée à la nature de la réalité. La question éthico-esthétique devient ainsi cruciale et la lutte autour de la légitimité des images le prouve de manière décisive⁹.

⁹ Sur la notion de l'*oikonomia* par rapport aux images, voir Mondzain 1996.

BIBLIOGRAPHIE

- ARABATZIS, G., 2008, "Ο Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος απέναντι στη Βυζαντινή Φιλοσοφία. Οι πηγές της κριτικής του" [I. N. Theodoracopoulos sur la philosophie byzantine. Les sources de sa critique], *Ekklesiastikos Pharos* 79, pp. 49–62.
- ARABATZIS, G., 2011, "Basile N. Tatakis et la légitimité de la philosophie byzantine", *Nea Rhome* 8, pp. 305–314.
- ARABATZIS, G., 2014, "Ηθική, φυσιοκρατία και θεία προσταγή. Με αφορμή ένα απόσπασμα του Μεγάλου Βασιλείου", in : V. E. Pantazis, M. Stork (Hgg.), 'Ομμασιν άλλοις. *Festschrift für Professor Ioannis E. Theodoropoulos zum 65. Geburtstag Themenbereiche*, Essen, pp. 263–282.
- BRISSON, L. (ed.), 1989, Platon, *Phèdre*, suivi de J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, Paris.
- COLETTE, J., 1994, "Le médium musical", in : J. Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, pp. 171–186.
- GUILLOU, A., 1986, "La vie quotidienne à la haute époque byzantine, Eusébeia : piété. Une réflexion lexicographique", in : *The 17th International Byzantine Congress, Major Papers*, New Rochelle–New York, pp. 189–209.
- GUILLOU, A., 1991, "L'orthodoxie byzantine", *Archives des sciences sociales de la religion* 75, pp. 1–10.
- HADOT, P., 2002, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris.
- KANT, E., 1986, *Critique de la raison pure*, A. Tremesaygues, B. Pacaud (trad.), Paris.
- KIERKEGAARD, S., 1943, *Ou bien... ou bien...*, F. Prior, O. Prior, M. H. Guignot (trad.), le chapitre « Les étapes érotiques spontanées ou l'érotisme musical » (1843), pp. 39–105.
- MARION, J.-L., 1997, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris.
- MATSOUKAS, N., 1998, *Ιστορία της Βυζαντινής Φιλοσοφίας* [= *Histoire de la philosophie byzantine*], Thessalonique.
- MONDZAIN, M.-J., 1996, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris.
- MORTLEY, R., 1975, "Negative Theology and Abstraction in Plotinus", *American Journal of Philology* 96, pp. 363–377.
- OBOLENSKY, D., 1974, *The Byzantine Commonwealth : Eastern Europe, 500–1453*, London.
- TATAKIS, B. N., 1949/1951, *La philosophie byzantine*, Paris.
- WITTGENSTEIN, L., 2005, *Recherches Philosophiques*, F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, É. Rigal (ed.), Paris.

GEORGE ARABATZIS
*/ University of Athens, Greece /
garabatz@ppp.uoa.gr*

The Category of the Ethico-Aesthetics in the Study of Byzantine Philosophy

The category of the Ethico-Aesthetics, introduced by Søren Kierkegaard, was applied to the study of Byzantine Philosophy by the Greek philosopher and theologian Nikolaos Matsoukas (1934–2006). Matsoukas vehemently rejected the identification of Byzantine philosophy with a strict Christian moralism. Rather, he viewed it as an ethos which did not lead the ascetics to display Manichean contempt for the body. It was thus a kind of ‘mild asceticism’. This ethical acceptance of the body turns against Neoplatonic speculation and cultivates the habitus that leads to artistic creativity. Byzantine philosophy is thus situated at the midpoint between nominalism and realism, but standing against the realism of the archetypal ideas. The paper concludes with some considerations on the pragmatics of Byzantine philosophy in a Christian world.

KEY WORDS

Byzantine philosophy, Ethico-Aesthetics, Art, Ascetics, Platonism