**Conférence**

|  |  |
| --- | --- |
| **Cercle universitaire****L’Union des étudiants catholiques de Liège, a.s.b.l.** | ***Groupe de réflexion sur l’éthique sociale*** |

|  |
| --- |
| ***Ce cycle est organisé avec le concours du forum de conférences « Calpurnia »*** |

**Neutralité ou Pluralisme**Dialogue entre Religions et Philosophies non confessionnelles

**Mardi, 27 Mars**

**Politique et religion dans la pensée grecque**

**par**

**André MOTTE**

***Professeur hon. A l’Université de Liège, directeur de* Kernos*, revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique»***

**Résumé**

*La mentalité de la Grèce antique est profondément étrangère à toute idée de neutralité religieuse, de sécularisation ou de laïcité de l’Etat, même si des germes de ces concepts peuvent être découverts ça et là (la pensée grecque n’est pas une pensée unique).*

*Hors les dieux, pas de cité grecque : ils sont au fondement de celle-ci, le politique et le religieux sont étroitement imbriqués, la religion antique est anhistorique, ethnique et civique.*

*Même une cité « démocratique », comme Athènes au siècle de Périclès, est une société holistique : le citoyen est fait pour la cité et non l’inverse. La liberté individuelle, d’opinion ou de croyance y trouve ses limites.*

*Mais, le polythéisme citoyen de l’antiquité n’est pas un système clos par un magistère ou une caste sacerdotale susceptible de rivaliser avec le pouvoir de l’Etat. Des philosophes et des poètes ont pu s’en distancier et, parfois, du complexe lui-même qu’il forme avec la politique.*

*À cet égard, la critique la plus radicale est celle de Socrate, se réclamant d’un*

*« δαίμων » qui place sa conscience –religieuse- au-dessus du pouvoir de la cité.*

*Mais la plupart des philosophes, même agnostiques ou athées prétendus, n’iront pas jusque là. Au fil des siècles d’ailleurs l’impiété, qui porte atteinte à la justice dans la cité, sera toujours plus sévèrement réprimée.*

*Aucune trace de rejet de la religion civique, ni chez Platon, ni chez Aristote. Au contraire. La cité des Lois de Platon sacralise tout ce qui est important, dans un régime aux allures théocratiques et Aristote, considérant l’excellence des dieux, énonce en premier, dans l’ordre des magistratures de la cité, la fonction sacerdotale, dont il précise qu’elle n’est pas proprement politique. Mais c’est là un simple distinguo méthodologique. En toutes matières, Aristote aimait classer les genres et les espèces – ici, la métaphysique, l’éthique, la politique…, sans qu’on puisse nécessairement faire de lui un précurseur de la laïcité.*

*Bref, quels que soient les mérites des penseurs grecs, jamais ils n’ont réellement menacé cette totalité fusionnelle des pouvoirs civils et religieux que les chrétiens ont ensuite répudiée, en théorie du moins.*

*La longévité de cette alliance n’illustre-t-elle pas la difficulté pour le politique à s’auto-fonder sans prendre appui sur une forme de transcendance et, lorsqu’il s’y risque, ne provoque-t-il pas lui-même le développement de religions puissamment structurées, comme si Dieu avait alors besoin d’un autre César pour être servi ?*

*A cette première question, l’orateur en joint une autre : où s’arrêtent exactement les limites que l’on peut légitimement imposer à la liberté d’expression ? Les défenseurs des droits de la personne humaine s’offusquent de la condamnation de Socrate par l’Héliée pour un délit qualifié d’opinion, mais qu’en est-il encore de nos jours pour d’autres délits de même nature ?*

**oOo**

**Texte de la conférence**

 Mais que diable la Grèce vient-elle faire dans cette galère ! J’imagine qu’une question semblable a dû agiter certains d’entre vous quand vous avez pris connaissance du programme de ces conférences. « Pourquoi donc faire place à une Grèce vieille de plus de deux mille ans dans une réflexion sur le thème, si typiquement moderne, de la neutralité étatique et du pluralisme ? ». Si telle a été votre réaction, non seulement je vous comprends bien, mais je vais commencer par abonder dans votre sens. Je pense, en effet, que vouloir projeter dans la Grèce antique ces deux notions, ou encore celles de laïcité et de sécularisation, c’est risquer de commettre un grave anachronisme. Il n’est en effet, à ma connaissance, aucune cité grecque qui, à un quelconque moment de son histoire, aurait cherché à faire en sorte que le politique et le religieux ne soient plus logés à la même enseigne. J’ajoute que, sous ce rapport, l’évolution s’est faite, dans l’Antiquité, au rebours de la nôtre puisque, dès l’époque des royautés issues d’Alexandre et jusqu’à la fin de l’Empire romain, on voit les souverains et les empereurs non seulement prendre parfois le titre de grand prêtre, de souverain pontife (*pontifex maximus*), mais se faire vénérer à l’égal des dieux. Et c’est un empereur romain qui, un beau jour, a décidé que le christianisme serait dorénavant la seule religion officielle de l’Empire et a interdit les autres cultes. Non, l’Antiquité n’a pas été l’antichambre de la laïcité, au sens le plus large que nous donnons à ce terme. Le modèle « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu », n’est ni grec, ni romain.

J’entends dès lors le plus audacieux d’entre vous m’objecter : « S’il en est bien ainsi, cher Monsieur, qu’êtes-vous donc venu faire ? ». Eh bien tout simplement traiter du sujet annoncé, à savoir les rapports entre politique et religion dans la *pensée grecque***.** Remarquez bien la nuance : le titre ne dit pas « dans l’histoire des cités grecques », dans ce qui a donc été la réalité de leur pratique politique, mais bien dans la pensée que des Grecs ont exprimée sur ce sujet. Or si on examine certains courants intellectuels que l’Antiquité a vu se développer, il est des conceptions dans lesquelles on trouverait peut-être des germes qui, bien des siècles après, ont pu porter des fruits dans le sens d’une sécularisation du politique. Pour le prouver, il faudrait parcourir toute l’histoire des idées politiques depuis le Moyen Âge jusqu’aujourd’hui pour y guetter la réapparition de ces semences : je n’en ai évidemment ni le temps, ni du reste la compétence, et je me bornerai donc à tenter de les débusquer dans leur terre originelle. Mais réfléchir sur la pensée politique et religieuse des Grecs, peut nous aider à prendre quelque distance par rapport à la situation qui est la nôtre et aux problèmes qu’elle nous pose, et pareille démarche n’est peut-être pas inutile. Or la Grèce nous offre un terreau particulièrement riche et propice à ce type de réflexion, non que nous ayons à la prendre pour modèle, mais parce que nous sommes à la fois proches et éloignés d’elle. Les Grecs ne sont pas pour nous comme des Chinois ou des Martiens et nous n’avons donc pas trop de peine à les comprendre. Mais ils sont en même temps bien différents de nous. Ce n’est donc pas un abîme qui nous sépare, mais une vallée pluriséculaire dans laquelle nous allons essayer de nous glisser pour découvrir comment les Grecs ont fonctionné en suivant un modèle tout autre que le nôtre, et avec quelles difficultés. Pareille démarche n’est-elle pas de nature à éclairer un peu notre propre lanterne ? Ce sera à vous d’en juger.

Mon exposé comprendra trois parties. Je ferai voir tout d’abord l’étroite imbrication du politique et du religieux qui caractérise les cités grecques et je m’efforcerai de comprendre pourquoi ce système a persisté si longtemps. Je montrerai ensuite comment, très tôt, des poètes et des philosophes ont su prendre des distances vis-à-vis des traditions religieuses. Je risquerai enfin quelques conclusions.

**L’étroite imbrication du politique et du religieux dans les cités grecques**

 *Naissance de la politique.* Dans les petites cités qui ont commencé à se former sur le sol hellène à partir du 8e siècle avant notre ère, pour constituer bien vite une pléiade de petits états politiquement autonomes, les Grecs vont expérimenter toutes sortes de régimes politiques, depuis la royauté ou la tyrannie la plus sévère jusqu’à la démocratie la plus extrême en passant par différentes formes d’oligarchie et, parfois aussi, bien sûr, d’anarchie. Ils ont ainsi imaginé et organisé des manières nouvelles de vivre ensemble au sein de petites entités, créé des institutions, remodelé des anciennes, forgé des idéaux de vie commune, fixé des principes d’action. Bref, c’est dans ces petites cités *(polis)* qu’a émergé et s’est développé ce que nous appelons aujourd’hui **la politique**, un « art de parvenir à des décisions grâce à la discussion publique et puis d’obéir à ces décisions comme condition nécessaire pour une existence sociale civilisée ». Cette définition, que j’emprunte à l’historien anglais M.I. Finley, trouve sans doute son illustration la plus accomplie dans le régime démocratique que plusieurs cités ont mis progressivement en œuvre et qui assure à leurs citoyens la participation aux affaires publiques la plus large qu’on puisse concevoir, puisque, je vous le rappelle, il s’agit d’une démocratie directe : les citoyens n’élisent pas des représentants, mais sont tous sont invités à participer à l’assemblée du peuple, à y prendre donc la parole, à y voter les lois, à y élire aussi certains magistrats, quand ils ne sont pas tirés au sort . Par ce dernier procédé, tout citoyen peut être aussi invité à siéger dans un des tribunaux populaires. Outre le principe d’égalité, un autre principe fondamental caractérise donc ce système, c’est l’alternance entre gouvernants et gouvernés.

 Le régime démocratique n’a pas été ici qu’une simple technique de gouvernement, mais il était lié à une conception optimiste de l’homme. Les Grecs avaient une conscience très vive du progrès considérable que représente une cité régie par des lois, et donc soustraite à l’arbitraire d’un seul ou de quelques-uns et, ce qui plus est en démocratie, une cité dont les citoyens peuvent faire plein usage de leur liberté politique et concourir au devenir de la communauté. L’idéal humain de solidarité citoyenne, d’ouverture, d’harmonie sociale aussi, prôné par les défenseurs de la démocratie est remarquablement exposé dans l’éloge de ce régime que Thucydide (II, 35-47) prête à son ami Périclès. Cet historien est loin d’être un partisan fanatique d’une démocratie aussi radicale que celle de sa cité d’Athènes, mais je relève cette remarque qu’il fait en parlant d’elle : il lui fallait, dit-il, ce régime afin que les pauvres aient un refuge et les riches un frein (il est bien dommage que pareil souci ne mobilise plus guère nos démocraties libérales d’aujourd’hui !). Durant les deux siècles qu’a duré ce régime, Athènes n’a pas connu de troubles sociaux importants. Et que dire de l’exceptionnelle efflorescence culturelle – littéraire, artistique et philosophique – que cette cité a suscitée au cours de cette période ? Ce n’est à Sparte que l’on doit cela !

*« Hors des dieux, pas de cité grecque ? ».* A toutes les époques, et quel que soit d’ailleurs le régime politique, l’idée de dissocier le religieux du politique eût été impensable pour les habitants des cités, tant les dieux leur semblaient être au fondement même de celles-ci. Voici tout juste dix ans, dans cette université, Marcel Detienne, un brillant spécialiste de la religion grecque ancienne, a inauguré une chaire Francqui sur le thème « Les dieux du politique dans les cité grecques » par une leçon intitulée « Hors les dieux, pas de cité grecque ? ». Il avait bien ajouté un point d’interrogation, mais la question n’était que rhétorique, car les dieux sont, en Grèce ancienne, partie intégrante et constitutive des cités. Pour comprendre cela, il faut se souvenir tout d’abord que la religion grecque n’est pas due à un fondateur, mais qu’elle est une **religion ethnique**, ce qui veut dire qu’à l’origine, les premiers habitants des petites cités n’ont pas été des voyageurs sans bagages, mais les héritiers lointains d’une population indo-européenne de langue grecque qui, durant les siècles antérieurs, au gré de ses pérégrinations et de contacts avec d’autres cultures, s’était déjà forgé des mythes, avait élu des divinités et leur rendait des cultes. En sorte qu’existe en Grèce un fond religieux commun à toutes les cités et que des sanctuaires panhelléniques spécialisés, comme Olympie et Delphes, ont pu voir le jour, alors que, dans le même temps, les cités s’activaient pour se créer aussi des traditions, mythiques et cultuelles, qui leur soient propres. Une autre caractéristique, en effet, de cette religion, c’est précisément qu’elle est **essentiellement civique**, entendons par là qu’elle fait corps avec les institutions de la cité et qu’elle s’adresse à l’ensemble des citoyens, quitte à permettre selon les âges, selon les métiers, selon les quartiers, des dévotions et des pratiques particulières ; existent aussi des cultes privés, souvent importés, mais c’est là un phénomène assez marginal, et souvent, lorsque ces cultes récoltent quelque succès, la cité finit par les intégrer dans son calendrier.

Chaque cité aspire à se doter d’une histoire sainte qui, pour expliquer ses origines, fait intervenir un héros, voire une divinité. Ainsi à Athènes, l’histoire voulait qu’Athéna se soit trouvée en concurrence avec Poséidon pour la possession de l’Attique. Ayant été l’heureuse élue, elle devint naturellement la divinité qu’on appelle « poliade », c’est-à-dire protectrice attitrée de la cité. Point n’est besoin d’un acte de foi pour devenir dévot d’Athéna : on naît tel, et tout citoyen digne de ce nom se doit évidemment de prendre part au culte rendu à la déesse, notamment à la grande fête bien connue des Panathénées qui rassemble toutes les forces vives de la cité et fait parcourir en procession les trois hauts lieux du territoire : le cimetière où, chaque année, hommage est rendu aux soldats morts pour la patrie, l’agora où gît notamment le prytanée, qui est, au sens propre, le foyer de la cité, car y brûle un feu perpétuel voué à la déesse Hestia, l’acropole enfin, espace intégralement sacré où la déesse poliade est vénérée dans pas moins de trois temples.

Les dieux grecs, très jaloux des égards qui leur sont dus par les hommes, sont certes censés protéger la cité, mais ils sont capables aussi de châtier cités ou individus qui viendraient à les négliger, en provoquant des catastrophes naturelles, des pestilences, des famines, des défaites militaires, etc. Pressentir leur volonté est donc très important, et on y parvient en consultant les oracles et les devins, démarches qui ne sont pas l’apanage des individus, mais qu’accomplissent aussi les cités chaque fois qu’elles entreprennent une action de quelque importance.

 Je m’arrête, mais vous avez compris que, pour la mentalité antique, chercher à mettre les dieux entre parenthèses pour gérer les affaires de la cité équivaudrait en quelque sorte à la décapiter et à la priver de sa principale force de cohésion ; ce serait mettre aussi en péril tout l’ordre politique et éthique qui la constitue. Qui voudrait prendre ce risque suicidaire et pourquoi le prendrait-on ? Le politique et le religieux sont ressentis comme indissociables.

 Approfondissons un instant ce diagnostic, en ajoutant deux précisions importantes. Le besoin de désolidariser le politique du religieux a pu naître principalement, me semble-t-il, de deux facteurs, d’une part d’une rivalité de pouvoir, d’autre part, d’une requête de liberté individuelle. Or aucun de ces deux facteurs n’a pas pu jouer à plein dans la Grèce antique. S’agissant du premier, il apparaît que la religion grecque n’a pas généré un pouvoir centralisé et hiérarchisé susceptible de porter ombrage au pouvoir politique. Les prêtres, qui sont le plus souvent des bénévoles à durée limitée ne forment pas une caste sacerdotale ; ils ne sont que des agents publics chargés de pourvoir au culte de telle divinité, honorée dans tel sanctuaire. Ils n’enseignent pas ce qu’il faut croire ni comment se comporter (si ce n’est dans les actes liturgiques), ils n’ont pas de mission pastorale ou spirituelle, ils ne cherchent pas non plus à convertir. L’archonte-roi qui, à Athènes, s’occupe des affaires religieuses n’est qu’un gestionnaire ; il n’est pas du tout un grand prêtre qui serait à la tête d’un magistère. Le contexte était donc très différent de ce que nous avons connu dans notre Occident, particulièrement après la reconnaissance du christianisme comme religion d’État. La Grèce n’a pas connu un pouvoir religieux qui pourrait, de quelque manière, rivaliser avec le pouvoir politique.

 Quant à la liberté individuelle, même si on s’accorde à reconnaître tout ce que l’on doit aux Grecs en ce domaine, il faut convenir aussi que leur conception du politique imposait à cette liberté des limites que nous n’accepterions plus aujourd’hui, je pense particulièrement à la liberté d’opinion et de croyance ; il en sera question plus loin. Leur conception du politique, qu’on appelle parfois « holistique » (du grec *holos* qui signifie « tout »), considère que, le tout valant mieux que la partie, la cité vaut donc davantage que le citoyen et que dès lors le citoyen est fait pour la cité et non l’inverse. Le christianisme a sûrement contribué à faire naître une conception plus exigeante de la personne humaine, même si l’histoire des Églises chrétiennes n’en a pas toujours apporté, tant s’en faut, la démonstration. Au temps notamment de leurs querelles, l’Europe a vécu longtemps sous le régime du « *cujus regio, illius religio* » : il allait de soi que les habitants d’une région partagent la religion du prince de leur région.

 Je conclurai donc cette partie de l’exposé en disant que le besoin, semble-t-il, ne s’est pas fait sentir en Grèce de dissocier le politique du religieux, mais que cette alliance n’a pas engendré une oppression systématique, car cette religion, qui ne comporte ni magistère, ni dogmes, ni livres sacrés servant de référence commune, n’avait rien généralement d’exclusif, de sectaire ou d’intolérant. Son polythéisme ne forme pas un système clos : à chaque époque on voit que des cultes, voire des dieux étrangers, sont accueillis et parfois intégrés dans les cultes officiels, au besoin après une période de vigilance et de contrôle. En ce sens, on pourrait dire de ces petites cités-état qu’elles ne sont nullement neutres, mais qu’elles pratiquent une forme de pluralisme.

 On va voir à présent les distances que des poètes et des philosophes ont osé prendre à l’égard de la religion traditionnelle et parfois aussi du complexe qu’elle forme avec le politique. Ils l’ont fait souvent sans être inquiétés, mais il y eut cependant une époque où, se sentant menacée, la cité d’Athènes a réagi très durement.

**Phénomènes de distanciation à l’égard de la religion traditionnelle et du complexe qu’elle forme avec le politique**

*Du côté des poètes.* Si, en matière de cultes, les Grecs font preuve d’un conservatisme très scrupuleux, en matière de croyances, ils vivent sous le régime d’une pensée mytho-poétique très ondoyante. Les vieux mythes ont la vie dure, mais c’est au prix de renouvellements et parfois d’altérations profondes que leur font subir des poètes de génie comme Homère, Hésiode, Pindare, les grands Tragiques et d’autres encore, au gré de l’évolution des mentalités et aussi de leur propre réflexion, voire de leur propre fantaisie. A commencer par le prince des poètes à qui il arrive de prêter à ses héros des attitudes inconcevables dans le comportement religieux habituel. Ainsi fait-il dire à Achille, irrité contre Apollon, qu’il voudrait le châtier s’il en avait la possibilité (*Iliade* 22, 20). Quant à Ménélas, il s’en prend à Zeus en personne en lui lançant qu’il est le plus funeste de tous les dieux (*Iliade* 3, 365). La fiction littéraire permet beaucoup d’audace, car, sur base de propos prêtés à des personnages en colère, qui voudrait accuser d’impiété un aède qui se dit par ailleurs inspiré par la Muse ? Cependant, un poète de VIe siècle, Théognis de Mégare, ose souffler un petit vent de révolte : dans une prière qu’il adresse à Zeus, il dénonce la manière dont le père des dieux fait régner sur terre la justice :

 « Cher Zeus, je m’étonne à ton sujet. Tu règnes sur tout, tu as ton prestige et une grande puissance : comment ton esprit peut-il allouer la même part à ceux qui agissent mal et aux hommes justes ? » (vers 373-8).

 Il fallait un sacré culot pour oser s’adresser ainsi, dans une prière, au roi des dieux !

On n’est pas moins surpris par les irrévérences que des poètes s’autorisent sous couvert de l’humour. Il est, dans la mythologie, des épisodes assez salaces qu’Homère déjà prend plaisir à évoquer, telle la scène qui montre Aphrodite et Arès en position amoureuse, entravés dans un filet qui les offre en spectacle à tout le panthéon. Mais le comble de la dérision est sans doute atteint quand Aristophane, dans les *Grenouilles*, et Euripide, dans son drame satirique *Le Cyclope*, se payent la tête du dieu Dionysos. A vrai dire, il s’agit ici de caricatures déformantes qui trouvent sans doute leur origine dans des célébrations populaires apparentées au carnaval. Il reste qu’au théâtre, s’amuser aux dépens des dieux n’apparaissait pas aux Grecs comme une impiété. C’est sans doute, comme le remarque Platon (*Cratyle*, 406 c), parce que les dieux eux-mêmes se complaisent dans la plaisanterie.

*Du côté des philosophes.* Plus sérieuses sont les critiques sévères que très tôt, les philosophes vont faire des traditions religieuses, traditions mythiques le plus souvent, mais quelquefois cultuelles aussi, comme c’est le cas de Xénophane de Colophon, un philosophe-poète du VIe siècle avant notre ère qui, fuyant l’invasion perse, avait émigré de l’Ionie vers la Grande Grèce. La sagesse (*sophia*) qu’il préconise est conditionnée par une opinion droite, une orthodoxie dirions-nous, au sujet des dieux. Or deux poètes qu’il reconnaît comme éducateurs de la Grèce, Homère et Hésiode, méritent à cet égard d’être fustigés pour avoir « fait offrande aux dieux de toutes les actions qui sont l’objet d’opprobre et de blâme chez les hommes : vol, adultères et tromperies mutuelles » (fragment 11), et il promène ainsi son esprit critique partout où sont présentes des images qui lui paraissent heurter le sens religieux, le sens moral ou le bon sens tout court. Convaincu qu’une vision claire et assurée du divin est inaccessible aux hommes, il montre la relativité des représentations anthropomorphiques du divin et esquisse quant à lui une théologie originale Ce qui motive Xénophane dans sa démarche, ce sont aussi des préoccupations éthiques et politiques. Le redressement qu’il préconise lui paraît vital, en effet, pour la vie des cités. Œuvrer dans la justice, affirme-t-il (fragment 1), et invoquer à cette fin la divinité est pour tous un devoir prioritaire. Mais comment le pourrait-on sans inconséquence si on se complaît dans l’image de dieux en train de guerroyer et d’enfreindre une justice dont ils sont censés être les garants ? Ces mythes, ajoute-t-il, ne sont que des fictions (*plasmata*) d’autrefois.

Voilà bien une petite révolution culturelle à laquelle bien des philosophes et des poètes vont emboîter le pas. La religion traditionnelle en prend certes un mauvais coup, mais, vous l’avez compris, Xénophane ne se pose nullement en pourfendeur des dieux eux-mêmes et ne remet pas non plus en cause le système politico-religieux de la cité. S’agissant de ce dernier point, on ne peut en dire autant de son contemporain Pythagore, qui est issu lui aussi de la même région, l’île de Samos, et exilé pareillement en Grande Grèce. Son rationalisme mathématique, - les nombres sont les principes divins de toutes choses, - s’allie curieusement à une forme de mysticisme, car cette philosophie est en même temps une doctrine de salut : c’est en contemplant le nombre, dans une vie ascétique menée en communauté, que notre âme pourra échapper au cycle infernal des réincarnations. Cette doctrine, dont se moque Xénophane, rencontre un très vif succès en Italie. Des communautés pythagoriciennes se forment et prennent le pouvoir dans plusieurs cités, déstabilisant ainsi leur cadre traditionnel. Mais assez vite, le zèle fanatique des adeptes de Pythagore suscite des révoltes : ils sont massacrés ou chassés. Essai avorté donc, dont le programme politico-religieux n’est pas bien connu, mais on devine cependant qu’il devait tendre vers une forme de théocratie.

 La philosophie a à peine un demi-siècle d’âge et voilà déjà que surgissent, relativement aux questions qui nous intéressent ici, deux positions originales, et en même temps très opposées. En réalité, c’est toute une gamme de conceptions et d’attitudes que nous pourrions découvrir chez les philosophes si nous en avions le temps, mais je vais me borner à relever celles d’entre elles qui me paraissent les plus significatives.

Démocrite, fondateur de l’atomisme, faisait l’économie des dieux pour expliquer la genèse du monde, les atomes et le vide suffisant à cette tâche. Pareillement, sa réflexion éthique n’avait rien à la base de religieux. Il insistait au contraire sur la nécessité de libérer l’âme des craintes aliénantes qu’entretiennent les mythes de l’au-delà. Enfin, à l’instar d’autres penseurs contemporains, il avait aussi réfléchi sur les origines de la croyance aux dieux et y allait d’une théorie psychologique originale : c’est la terreur causée par les phénomènes naturels, tels le tonnerre et la foudre, qui avait fait penser aux Anciens que les dieux en étaient les auteurs (A 75). Toutes ces avancées témoignent d’une grande liberté de pensée et, en particulier, d’une prise de distance audacieuse à l’égard de l’héritage religieux. On peut sûrement parler de démythologisation, comme pour Xénophane, et d’une désacralisation de la vision du monde, voire encore peut-être, mais dans un sens élargi, d’une laïcisation. Mais le nom de Démocrite n’apparaît pas dans les listes anciennes d’athées. S’il le fut, il s’agissait d’un athéisme assez théorique, car non seulement il lui arrive d’user encore du langage courant qui fait référence au divin et aux dieux, mais on ne le voit nullement plaider pour que les cités renoncent à cautionner et à régir les traditions religieuses dont elles étaient les héritières.

Ce ne fut là pas non plus l’option prise par son contemporain et concitoyen d’Abdère, Protagoras. Figure de proue de la sophistique, il était cependant un agnostique parfaitement avéré, ayant écrit sur les dieux un ouvrage qui commençait comme suit :

« Des dieux, je ne puis savoir (*eidenai*) ni qu’ils sont, ni qu’ils ne sont pas, ni quels ils sont quant à leur forme, car nombreux sont les obstacles à ce savoir : leur invisibilité et la brièveté de la vie humains » (fr. 4).

À Athènes, où il était venu enseigner, cette affirmation, comme nous le verrons, ne fit pas plaisir à tout le monde. Ce n’était pas là pourtant, à proprement parler, faire profession d’athéisme. Protagoras ne dit nullement, en effet, que les dieux n’existent pas, mais qu’il est impossible d’avoir à leur sujet un savoir certain (*eidenai*). C’est qu’à ses yeux, toute connaissance se fonde sur la connaissance sensible ; or les dieux, s’ils existent, sont invisibles. Impossible donc d’avoir en ce domaine un véritable savoir. Apparaît ainsi une distinction, qui deviendra familière, entre savoir et croire. Cela dit, libre à chacun d’avoir son opinion. Or Protagoras, pour sa part, n’était nullement d’avis de s’écarter du *nomos,* de la tradition, en matière religieuse en particulier, car il était conscient de l’importance de la piété pour la sauvegarde de la justice dans la cité.

 C’est là une idée qu’on retrouve chez un contemporain, un athénien cette fois, du nom de Critias. Cependant, dans une sorte de tragédie philosophique intitulée *Sisyphe,* il donne à la religion civique le coup de butoir le plus violent, je crois, qu’elle ait jamais reçu. On n’est pas absolument sûr de l’auteur. Mais peu importe ici, car un long extrait de cette œuvre a été conservé dont voici un résumé fidèle. Comme d’autres penseurs l’avaient fait avant lui, Critias expliquait comment l’humanité était passée d’une vie primitive où régnait la loi du plus fort à des mœurs plus civilisées, grâce à l’invention des lois. Mais celles-ci échouaient à empêcher les méfaits qui se commettaient en cachette. C’est alors qu’un homme très malin imagina d’accréditer chez les mortels l’existence des dieux afin que la peur les retienne de commettre en cachette des fautes, y compris en pensée. Il enseigna donc qu’existait un être divin doué d’une vie impérissable et qui, par la force de son esprit, connaissait tout ce qui se dit et se fait chez les hommes. Par cette fable, « en dissimulant la vérité par un mensonge », il délivra « le plus agréable des enseignements ». Il prit soin de loger les dieux dans le ciel, c’est-à-dire le lieu d’où proviennent pour les hommes à la fois les terreurs, comme disait Démocrite, et aussi les bienfaits. Voilà comment, pour la première fois, conclut l’épisode, on persuada les mortels de croire à l’existence d’une race divine.

Critique radicale, que je trouve pour ma part assez extraordinaire, car elle fait coup double : elle discrédite la religion, mais aussi le complexe politico-religieux de la cité grecque puisqu’elle laisse entendre que la religion n’est que le fruit d’un grossier mensonge dont le pouvoir politique s’est rendu coupable. Mais faut-il vraiment parler ici de culpabilité ? Qu’a voulu vraiment Critias en racontant cette histoire ? Discréditer complètement la religion et le pouvoir politique ? Faire blâmer ce dirigeant menteur, dont le but louable était de faire respecter intégralement les lois, ou bien donner à penser, avec un brin de cynisme, qu’un pieux mensonge comme celui-là serait bien utile à la cité ou encore accréditer l’idée, plus cyniquement encore, que l’inexistence des dieux serait une bien agréable nouvelle, dès lors que commettre l’injustice en cachette ne serait plus à redouter, pourvu du moins que l’on parvienne à échapper au bras séculier. Bref la fable est éminemment ambiguë.

On ne sait pas non plus si la publication de cette pièce, à supposer que publication il y eut, a valu à Critias des réactions hostiles, mais à cette époque, - milieu du Ve siècle, - il est bien connu que la démocratique Athènes ne tolérait plus guère que puissent être impunément lancées des critiques mettant gravement en cause la religion traditionnelle. Un devin professionnel avait même obtenu qu’un décret fasse obligation aux Athéniens de dénoncer ceux qui ne croient pas aux êtres divins ou qui enseignent des théories qui concernent le ciel. Jusque là, les procès d’impiété n’étaient pas rares, pour sanctionner sévèrement, par exemple, les vols sacrilèges ou les profanations des mystères, mais après ce décret, les procès d’impiété visant à réprimer ce qu’on considérait comme des délits d’opinion en matière religieuse allèrent bon train.

C’est ainsi que le philosophe Anaxagore, visé directement par le décret en question parce qu’il avait osé dire que le soleil, vénéré unanimement comme un dieu, était un morceau de pierre en fusion, fut condamné, bien qu’il fût l’ami de Périclès, et contraint de quitter Athènes où il avait enseigné pendant trente ans. Une autre victime notable fut le sophiste Protagoras dont je viens de parler. Il eut droit lui aussi à un procès d’impiété à cause de la déclaration initiale de son livre sur les dieux et fut pareillement réduit à s’enfuir. La tradition ajoute que son livre fut brûlé publiquement à Athènes, ce qui serait le premier autodafé connu de l’histoire.

Il y eut encore, à cette époque, d’autres procès dont furent victimes des penseurs, mais le plus illustre incontestablement fut celui qui fut infligé à Socrate, en 399, et qui lui valut de boire la ciguë, coupable qu’il était, - je lis l’acte d’accusation (Platon, *Apologie*), - « de corrompre les jeunes, de ne pas croire aux dieux auxquels la cité croit et d’introduire des divinités nouvelles ». Nous n’allons pas refaire ici le procès de Socrate, rassurez-vous, mais je voudrais souligner un propos volontairement provocateur qu’il a prononcé dans sa défense, telle que Platon la rapporte, et qui pourrait bien lui avoir été fatal. A la réflexion, ce propos m’apparaît, dans ses effets, aussi subversif que l’histoire de Critias, mais d’une inspiration toute différente.

 Socrate vient, avec brio, de réfuter les accusations ci-dessus, mais, convaincu que la cause lointaine de la menace qui pèse sur lui est à chercher dans le genre de vie qu’il a mené jusqu’ici, il entreprend de s’en justifier. Ce qu’il a fait et qui lui a valu bien des inimitiés, c’est le fait de soumettre les autres, comme il se soumet lui-même, à l’examen, ce qui s’appelle *philosopher.*Or cette vocation, il la tient d’un oracle de l’Apollon de Delphes et il n’entend donc nullement y renoncer. Dès lors, à supposer que les juges soient disposés à l’acquitter, mais à la condition expresse qu’il ne passe plus son temps à philosopher comme il l’a fait jusqu’ici, il ne pourra l’admettre :

« Citoyens, j’ai pour vous la considération et l’amitié la plus grande, mais *j’obéirai au dieu plutôt qu’à vous*; jusqu’à mon dernier souffle et tant que je serai capable, je continuerai de philosopher, c’est-à-dire à vous adresser des recommandations et de faire la leçon à celui d’entre vous qu’en toute occasion, je rencontrerai » (*Apol.* 29 d).

Je trouve cette déclaration assez inouïe, au sens propre du terme : on n’a jamais entendu cela, en Grèce en tout cas. A-t-on idée, en effet, de lancer à la tête de ses juges qu’on est décidé à enfreindre leur verdict, quoi qu’il arrive. Socrate ne sait-il pas que ces quelque 500 juges réunis devant lui et qui composent le très prestigieux tribunal athénien de l’Héliée, officient en pleine légalité, au nom de la cité et de ses dieux protecteurs auxquels ils ont prêté un serment très solennel ? Il a certes commencé par leur dire qu’il voulait les respecter. Il n’empêche que leur déclarer tout de go que, s’ils lui interdisent de poursuivre la mission qu’il a reçue du dieu, il ne leur obéira pas, cela s’appelle de la provocation. Or, par delà les juges, c’est bien la cité et son pouvoir légitime que Socrate défie ainsi. Nous dirions aujourd’hui qu’il se fait objecteur de conscience : si vous m’ordonnez de me taire, dit-il en substance, je ne pourrai en conscience accepter votre verdict et je refuserai obstinément de vous obéir. Son objection de conscience est de nature religieuse, ce qui lui confère une autorité particulière, car c’est Apollon, à son estime, qui a ordonné sa mission. Mais il ne faut pas oublier que c’est aussi au nom des dieux de la cité que les juges rendent la justice ; de ce point de vue, les deux impératifs se neutralisent, pourrait-on dire.

Reste qu’un simple citoyen résiste à un haut tribunal qui représente toute une cité. Dans ce cas de figure, le holisme que j’évoquais tout à l’heure pour caractériser les conceptions politiques de l’époque ne laissait guère de chances à Socrate, d’autant que celui-ci y est allé au moins un pont trop loin. Aujourd’hui, nos objecteurs de conscience demandent poliment au tribunal de faire droit à leur objection. Notre Socrate, lui, se fait fort d’annoncer à la face de ses juges que, s’ils lui interdisent de poursuivre sa mission, il ne leur obéira pas, quoi qu’il arrive !

Et vous savez bien ce qui est arrivé… Notons cependant que, comme le raconte Platon dans le *Criton*, Socrate, par fidélité aux lois de sa patrie, a refusé la proposition qu’on lui faisait de s’évader et d’échapper ainsi au châtiment capital. C’était là une façon de rendre hommage aussi à l’autorité de la cité et de reconnaître une certaine transcendance à ses lois.

 Le cas emblématique et problématique de Socrate pourrait être un point de chute tout à fait adéquat avant de conclure. Mais je serais impardonnable de n’avoir pas fait place, dans cet exposé, aux deux premiers philosophes dont nous avons conservé les œuvres et à qui nous devons des synthèses philosophiques complètes, ces deux immenses penseurs qu’ont été Platon et son disciple Aristote. Comment conçoivent-ils eux les rapports entre le politique et le religieux ? Voyons tout d’abord les options importantes qu’ils ont en commun :

- leur réflexion politique s’édifie essentiellement dans le cadre des petites cités-état que nous connaissons. Dans le cas de Platon, qui est athénien, ce n’est pas étonnant, mais Aristote qui est Macédonien, qui a été le précepteur d’Alexandre et qui a donc assisté à la naissance d’un immense empire ne pense pas autrement ;

- ils sont respectueux l’un et l’autre de la tradition, notamment en matière religieuse, ce qui ne les empêche pas évidemment une attitude critique, parfois très sévère, comme chez leurs prédécesseurs. Mais on ne trouve aucune trace chez eux d’une volonté de séparer le religieux du politique ;

 - enfin, leur cité est aussi, politiquement parlant, traditionnelle en ce qu’elle est régie par des lois écrites, ce qui exclut non seulement le régime arbitraire d’un tyran, mais aussi celui d’un chef charismatique qui concentrerait tous les pouvoirs.

Cependant, des différences très importantes se marquent :

-impressionné par la mort de son maître, Platon est convaincu que la cité a besoin d’une vigoureuse réforme et il va tenter, sa vie durant, d’élaborer pareil projet. Pour mesurer l’importance accordée à la dimension religieuse qu’il entend conférer à sa cité idéale, il suffit d’un bref extrait des *Lois* (IV, 716a sv.), son tout dernier ouvrage. Le législateur adresse ces recommandations aux colons qui s’en vont fonder la cité nouvelle :

 « Ce n’est pas l’homme, comme certains l’affirment, mais la divinité qui doit être, au suprême degré, la mesure de toutes choses (Platon prend ici le contre-pied de Protagoras qui avait affirmé que l’homme est la mesure de toutes choses). Car c’est la divinité qui tient dans ses mains, suivant l’antique parole, le commencement, la fin et le milieu de tous les êtres. Toujours, à sa suite, se tient la Justice (*Dikè*), prête à venger les infractions à la loi divine. Chercher, autant qu’il est possible, à ressembler à la divinité et à lui être ami, tel est le but que l’homme doit viser**.** De là découle la plus belle et la plus vraie des règles : entrer sans cesse en relation avec les dieux par des sacrifices, des prières, des offrandes et tout le culte divin. C’est aussi le chemin le plus sûr vers une vie heureuse ».

Le ton est donné et on devine déjà que, dans sa législation, Platon va s’employer à sacraliser tout ce qui lui paraît important : le territoire, le calendrier, certaines fonctions, certaines coutumes, certaines personnes. Car, comme il le dit expressément, ce qui est sacré est objet de respect et résiste aux vicissitudes du temps. Le philosophe veille soigneusement à assurer une orthodoxie en matière de théologie et à réprimer l’impiété dont témoigne notamment l’athéisme. Croire aux dieux est rien moins qu’un devoir civique, et il n’est pas de vertu plus importante que la piété. Il accorde dès lors beaucoup d’attention aux fonctions religieuses. Sa constitution, qui est assez libérale, rappelle certaines institutions athéniennes, comme l’Assemblée du peuple, mais au sommet Platon institue un organe de sauvegarde de l’État, qui regroupe notamment les hauts magistrats, choisis aussi pour leur éminente vertu ; ils sont prêtres d’Apollon et d’Hélios dont ils habitent le sanctuaire juché sur l’acropole. La cité des *Lois*, on le voit, est dotée d’un régime que, par certains côtés, on pourrait peut-être qualifier de théocratique (je suis prudent, car je me méfie des étiquettes). Il y a, chez Platon, une volonté non seulement de définir une orthodoxie en matière de religion, et singulièrement de théologie, mais de l’imposer, de sanctionner sévèrement les possibles contrevenants et de faire contrôler par un organe suprême le fonctionnement de tout cet appareil. Peut-être retrouve-t-on ici quelque chose de la rigueur qui a dû inspirer Pythagore et ses adeptes.

 On ne voit rien de tel chez son disciple Aristote, auteur aussi d’un copieux ouvrage en huit livres consacré à la *Politique*. Nul rejet chez lui, cependant, de la religion civique. Pour les citoyens, rendre un culte aux divinités poliades doit aller de soi, et il importe qu’une partie des revenus de la cité soit affectée aux liturgies en l’honneur des dieux. Ce respect de la tradition n’empêche pas Aristote, en matière de croyances, de faire un tri sévère parmi les mythes, tout en admettant qu’ils véhiculent parfois un fond de vérité, ni de défendre une théologie évoluée, qu’il ne songe nullement cependant à imposer. Il partage avec Platon l’idée qu’il faut chercher à se rendre semblable aux dieux, car ils offrent aux hommes le modèle d’une vie heureuse. En matière de culte, Aristote s’abstient, à la différence de son maître, d’énoncer les règles rituelles à adopter : cela relève à ses yeux du contingent. Il se borne à recommander les fêtes religieuses qui, par les réjouissances pieuses qu’elles offrent, favorisent l’union des citoyens.

Et voici encore un détail, mais important peut-être, que j’ai relevé en relisant certains chapitres. Au livre IV, (15, 1299 a sv.), Aristote indique que la fonction sacerdotale est la première parmi les fonctions de la cité, ce qui est logique étant donné l’excellence des dieux. Mais il ajoute que cette fonction sacerdotale n’est pas proprement politique et tient une place à part parmi les magistratures : il y a bien un magistrat qui décide de l’instauration d’un culte et qui en fixe les modalités, mais l’exercice du culte, c’est le prêtre qui l’assure. Je n’en conclus pas qu’Aristote songerait à dissocier le politique du religieux, mais s’agissant des magistratures en tout cas, il fait là une distinction importante qui lui vaudrait peut-être le titre de précurseur de la laïcité (encore faudrait-il voir cela de plus près…).

Ce besoin de distinguer les choses et les points de vue est un souci de méthode dont témoigne l’ensemble de l’œuvre d’Aristote, car chaque discipline a son objet et sa démarche qui lui est propre. La métaphysique n’est pas la politique et la politique n’est pas non plus l’éthique, chacune devant faire l’objet d’études distinctes, ce que ne fait guère Platon. J’ajoute qu’Aristote est aussi moins idéaliste, ou plus réaliste, si on préfère, que lui. Il est bien un régime politique qui, dans l’absolu, aurait sa préférence, - c’est le régime dit aristocratique, - mais il est d’autres régimes qui sont à ses yeux parfaitement acceptables, pourvu que le bien commun soit le but poursuivi. Toujours il importe de considérer non seulement ce qui est souhaitable, mais ce qui est aussi possible en fonction de l’histoire du pays concerné et des circonstances du moment.

**Conclusion**

Mon but serait atteint si ce parcours trop rapide vous avait convaincus, ou confirmé dans votre conviction, qu’on ne perd pas son temps et qu’on ne s’ennuie pas souvent en étudiant les penseurs grecs, qu’ils soient poètes ou philosophes. De quelque bord que l’on soit, en effet, on peut y trouver son miel : il y en a pour tous les goûts. Et ma première conclusion sera donc d’observer qu’il ne faut donc pas être dupe quand on parle, au singulier, de *la*pensée grecque, de *la* religion grecque, de *la* philosophie grecque, comme si chacune d’elles formait une réalité unique ou un tout bien homogène. A ne considérer que la philosophie grecque, mon expérience m’amène à penser qu’il y a eu en Grèce autant de philosophies que de philosophes. Cela fait beaucoup, et cela n’a d’ailleurs guère changé depuis l’Antiquité…

 S’agissant des prises de distance des philosophes à l’égard du complexe politico-religieux des cités, nous avons relevé plusieurs attitudes, - sans épuiser le sujet bien sûr :

 - Xénophane est le premier à avoir, courageusement, lancé le pavé dans la mare mythologique. Son but est d’épurer cette tradition et il compte bien que pareil nettoyage sera salutaire aux cités. Rationalité, rigueur et aucune propension au mysticisme : c’est dans le sillage lointain de ce penseur que je situerais un Aristote (pour ce qui est évidemment de notre problématique) ;

- Au même siècle, avec une vision assez totalitaire et mystique qui tend à confondre philosophie, politique et religion, le pythagorisme a fait vaciller, dans le Sud de l’Italie, le fonctionnement politico-religieux des cités en lui substituant une sorte de théocratie ; c’est dans cette mouvance qu’avec bien des nuances on pourrait peut-être situer Platon ;

- Le siècle suivant a vu apparaître une catégorie de personnages qualifiés d’*athéos*,parmi lesquels on pourrait distinguer deux groupes :

 - ceux qui, à la manière de Démocrite ou de Protagoras, n’entendent pas nier que les dieux existent et affirment, soit comme le second, qu’on ne peut pas vraiment le **savoir,** soit font quasiment, comme le premier,l’économie des dieux dansl’élaboration de leur philosophie, mais ne s’en prennent pas pour autant au conglomérat politico-religieux des cités ;

 - il y a en second lieu ceux qui, comme l’athée présumé Critias, disqualifient à la fois la religion et le pouvoir politique des cités. Cette fiction littéraire est ambiguë et ne se présente pas telle une doctrine, mais j’imagine qu’il a bien dû y avoir des athées de cette trempe-là, même si on a quelque difficulté à trouver ici un nom d’une certaine importance ;

- enfin il y a le cas de Socrate, très différent de ceux qui précèdent : il ne s’en prend pas au complexe théologico-politique de la cité d’Athènes, mais face à ce pouvoir-là, il revendique la liberté d’agir selon ce que lui dicte sa conscience, en l’occurrence un impératif qui lui viendrait du dieu de Delphes.

 La considération de ce tableau un peu trop simplifié m’a inspiré deux sortes de réflexion. La première à rapport à la façon persistante dont le religieux et politique n’ont cessé en Grèce de se prêter un mutuel appui. Car, s’il faut rendre hommage aux courageux penseurs qui, au péril parfois de leur vie, ont osé secouer le cocotier, comme on dit, et sans nier que leurs interventions aient pu avoir, bien plus tard, d’importantes répercussions, il faut bien constater que, pendant toute la durée de l’histoire grecque, soit plus d’un millénaire, ces interventions n’ont pas réussi à ébranler vraiment les fondements de la cité, à l’atteindre dans ses racines. A l’époque classique, plusieurs milieux intellectuels ont dû être largement influencés par ce renouveau de la pensée, mais les politiques, appuyés par la grande majorité du peuple, n’ont rien voulu entendre et la cité s’est défendue assez âprement en s’appuyant notamment sur l’appareil judiciaire. Après le IVe siècle avant Jésus-Christ, on cite encore, de ci de là, quelques athées, mais ils ne sont plus jugés inquiétants et les procès d’impiété tombent en désuétude. Les petites cités ont certes perdu leur souveraineté, mais avec une compétence réduite, elles ont gardé jusqu’à la fin de l’Empire leurs organes politiques et leurs traditions religieuses. Ce n’est que bien plus tard que va naître une rivalité entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel, avec les péripéties parfois douloureuses que vous connaissez.

 La longévité de l’alliance entre le politique et le religieux en Grèce ancienne et sa vigueur qui lui a permis de résister à certains assauts appelle, me semble-t-il, deux séries de questions :

- le politique peut-il vivre seul, est-il vraiment capable de s’auto-fonder, n’a-t-il pas besoin de s’appuyer sur une forme de transcendance, les valeurs sur lesquelles il s’édifie et qu’il se charge de promouvoir ne sont-elles valeurs que parce qu’il les a lui-même décrétées telles, le vrai et le bien, par exemple, ne sont ils le vrai et le bien que parce que le pouvoir en a décidé ainsi, la loi est-elle juste du seul fait qu’il l’a promulguée ?

- mais l’expérience grecque suggère aussi, pour faire bonne mesure, une seconde question, qui n’est pas moins irritante que la première. La religion grecque n’a jamais développé un État dans l’État. Il est vrai qu’elle ne tendait pas du tout à l’universalité. Mais les religions qui ont aujourd’hui cette ambition doivent-elles être pour autant être organisées en un pouvoir fort, centralisé et hiérarchisé ? Il faut certes rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. Mais Dieu va-t-il besoin lui-même, pour être servi, d’un autre César ?

 Le cas de Socrate, enfin, peut lui aussi donner à penser. C’est mon second objet de réflexion. Pour les défenseurs de la personne humaine et de la liberté individuelle que nous sommes, son exemple est paradigmatique et c’est avec étonnement et une certaine condescendance que nous vous voyons la démocratique Athènes condamner à mort un de ses citoyens pour un simple délit d’opinion. Je rappelle cependant que, par respect de la loi, Socrate n’a pas voulu se soustraire à la peine qui lui était infligée. Et je remarque aussi qu’en matière de liberté d’expression, notre législation a depuis un certain temps évolué. On peut être condamné aujourd’hui pour un délit semblable, comme affirmer que tel génocide n’a pas eu lieu ou que les chambres à gaz sont un détail de l’histoire. La question qui se pose ici est de savoir quelles limites il est légitime d’imposer à la liberté d’opinion et d’expression.

 Voilà pour ce soir plus de questions qu’il n’en faut. Je vous remercie beaucoup de votre bonne attention.

**André MOTTE**

Professeur honoraire à l’Université de Liège

oOo[[1]](#endnote-1)

1. ####  (\*) Aujourd’hui professeur honoraire, André Motte est licencié en philologie classique, agrégé de l'enseignement secondaire supérieur, docteur en philosophie et lettres (philosophie). Sa carrière scientifique et académique s’est déroulée à l'Université de Liège, de 1960 à 2001 en tant que chercheur et professeur ordinaire. Ses domaines de compétence sont la philosophie morale (il fut assistant du professeur Marcel De Corte, dont il conserve aujourd’hui le travail scientifique archivé) ainsi que la philosophie et la pensée religieuse des Grecs. Il a piloté activement plusieurs unités de recherche : le centre d'études aristotéliciennes de l'Université de Liège (président), le groupe interuniversitaire de contact (FNRS) pour l'étude de la religion grecque (président), le centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique (vice-président). Il a dirigé plusieurs revues, entre autres et aujourd’hui encore « Kernos », Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique,

On lui doit aussi un ouvrage sur l’éthique de Démocrite et une traduction commentée de la Rhétorique d’Aristote. Il a collaboré au dictionnaire des religions (PUF) et à de nombreuses publications, entre autres avec les professeurs Julien Ries (UCL), Christian Rutten (Ulg) ou Jean Chelini (Université d’Aix-en-Provence). [↑](#endnote-ref-1)